منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

الجزء الثاني

الفقيه المحقق سماحة آية الله

السيد محمد جعفر المروج الجزائري

تمتاز هذه الطبعة بالتحقيق وإضافة رسالتين

منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

تأليف

الفقيه المحقق

سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام عزه

إعداد

محمّد علي الموسوي المروّج

الجزء الثاني

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغياث المضطرّ المستكين عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف، واللعن علىٰ أعدائهم إلىٰ يوم الدين.

الفصل الثالث

الإتيان (*) بالمأمور به علىٰ وجهه [1]

الكلام في الإجزاء

١) سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ، ومحصل مرامه ﷺ : أنّ الإتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه جزءًا أو شرطاً يوجب الإجزاء وسقوط الأمر، بمعنىٰ عدم وجوب الإتيان به ثانياً باقتضاء نفس هذا الأمر، لا إعادة ولا قضاءً، وذلك لوضوح انطباق متعلقه على المأتي به قهراً الموجب لسقوط الأمر المتعلق به عقلاً، إذ لو لم يكن إيجاد متعلقه أوّلاً مسقطاً له لكان سائر وجوداته أيضاً كذلك، لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز، ومع سقوطه لا موجب لإيجاده ثانياً، للزوم طلب الحاصل المحال.

(*) لا يخفىٰ متانة هذا العنوان المذكور في تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ ودرر الفوائد أيضاً "[1]"، وأولويته مما في جملة من كتب القوم

«١» مطارح الأنظار، ج١ ، ص١٠٩ ؛ درر الفوائد، ج١، ص٤٦

يقتضي الإجزاء في الجملة [1]

---

١) يعني: ولو بالنسبة إلىٰ أمره لا أمر آخر، كما إذا أتىٰ بالمأمور به بالأمر

من: «أنّ الأمر هل يقتضي كون المأمور به مجزياً» كما في عُدّة الشيخ قدس سره [1].

ومن: «أنّ الأمر يقتضي الإجزاء» كما في القوانين [2].

ومن: «أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي الإجزاء إذا أتى بالمأمور به علىٰ وجهه أو لا ؟» كما في الفصول [3].

وجه الأولوية أوّلاً: أنّ النزاع ليس في مقام الدلالة والإثبات بل في مرحلة الواقع والثبوت، ولذا يجري هذا النزاع في جميع الواجبات وإن لم يكن الدليل عليها لفظياً، بل لُبّياً، فلا وجه لجعل الإجزاء مدلولاً للأمر.

وثانياً: أنّ المقتضي للسقوط هو الامتثال المتحقق بإتيان متعلق الأمر بجميع ما اعتبر فيه، لا نفس الأمر، لأنّه لا يدل إلّا علىٰ مطلوبية المتعلق، ولا يدل على الإجزاء إلاّ بالتوجيه، وهو: أنّ الأمر ـ لكشفه عن مصلحة في متعلقه ـ يدل التزاماً علىٰ سقوطه إذا أُتي بمتعلقه الّذي تقوم به المصلحة، لتبعية الأمر لها حدوثاً وبقاءً، لكن لمّا كانت الدلالة على السقوط لأجل الإتيان بمتعلقه، فنسبة الإجزاء إليه بلا واسطة أولىٰ من نسبته إلى الأمر معها، كما لا يخفىٰ.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنّ هذا البحث ليس من الأبحاث اللغوية التي يطلب فيها تشخيص مدلول اللفظ وضعاً أو غيره، بل من المباحث العقلية، كما يظهر من أدلة الطرفين.

«١» العدّة، ج١، ص٢١٢

«٢» قوانين الأُصول، ج١، ص١٢٩

«٣» الفصول الغروية، ص١١٦

بلا شبهة [١].

وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام ينبغي تقديم أُمور:

أحدها: الظاهر أنّ المراد من «وجهه» (*) في العنوان هو النهج الّذي ينبغي أن يؤتىٰ به علىٰ ذاك النهج شرعاً [٢] وعقلاً [٣]، مثل أن يؤتىٰ به بقصد التقرب في العبادة [٤]،

الاضطراري، فإنّه مسقط لهذا الأمر بلا إشكال، وإن لم يكن مجزياً بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأوّلي.

١) إذ لو لم يكن مجزياً في الجملة أيضاً لكان لغواً، إذ مرجعه حينئذٍ إلى كون الإتيان بمتعلقه كعدمه، لأنّ المفروض بقاء الأمر علىٰ حاله في صورتي الإتيان وعدمه.

٢) كالأُمور المعتبرة شرعاً في المأمور به من الطهارة، والاستقبال، والستر، وغيرها ممّا له دخل في الصلاة.

٣) كالأُمور المترتبة علىٰ الأمر من قصد القربة والتمييز ونحوهما، بناءً علىٰ عدم إمكان أخذها في المأمور به، فإنّها حينئذٍ معتبرة في كيفية الإطاعة عقلاً بحيث لا يسقط الأمر بدونها.

ثم إنّ الوجه يطلق على معانٍ ثلاثة:

الأوّل: هذا المعنى المذكور، والمعنيان الآخران سيأتيان إن شاء الله تعالىٰ.

٤) هذا بيان للنهج الّذي ينبغي أن يؤتىٰ به عقلاً، وهذا مبنيٌّ علىٰ مذهبه من

(*) هذه الكلمة بعينها مذكورة في بعض الكتب كالعُدة، والفصول، وتقريرات شيخنا الأعظم ﷺ، وبما يدل عليها في بعضها الآخر كالقوانين.

لا خصوص الكيفيّة المعتبرة في المأمور به شرعاً[١]،

خروج قصد القربة عن متعلق الأمر، كما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي»[١].

ثم إنّه علىٰ هذا المعنى يكون قيد «علىٰ وجهه» احترازياً لا توضيحياً، ضرورة أنّ عنوان المأمور به حينئذٍ لا يُغني عن القيود المعتبرة عقلاً في مقام الامتثال، لعدم تعلق الأمر الشرعي بها حتى يصدق عليها عنوان المأمور به. فلو لم يكن «علىٰ وجهه» لكانت القيود العقلية كقصد القربة غير دخيلة فيما يقتضي الإجزاء، مع أنّ من المسلّم دخلها فيه، ضرورة عدم سقوط الأمر التعبدي إلّا بقصد القربة (*).

١) هذا ثاني معاني الوجه، وحاصله: أنّه قد يراد بالوجه خصوص النهج المعتبر شرعاً، بأن يؤتىٰ بخصوص القيود المعتبرة شرعاً في المأمور به، بحيث لا يشمل ما عداها من القيود المعتبرة عقلاً فيه. لكن لا يمكن إرادة هذا المعنى في المقام، لورود إشكالين عليه:

أحدهما: أنّه يلزم أن يكون قيد «علىٰ وجهه» توضيحياً، للاستغناء عنه بعد دلالة نفس عنوان المأمور به على الكيفية المعتبرة شرعاً في متعلق الأمر.

(*) لا يخفىٰ أنّ قيد «علىٰ وجهه» وإن كان احترازياً، إلّا أنّ قوله: «شرعاً» مستدرك، لإغناء عنوان المأمور به عن كل ما لَه دخل شرعاً في متعلق الأمر.

إلّا أن يدّعىٰ ظهور المأمور به في خصوص الأُمور الدخيلة فيه قيداً وتقيُّداً التي تسمىٰ بالأجزاء، دون الأُمور الدخيلة فيه تقيُّداً فقط التي تسمى بالشرائط، فيكون «علىٰ وجهه» شاملاً للقيود العقلية والشرعية، ولا يلزم استدراك قوله: «شرعاً» فلاحظ.

«١» منتهى الدراية، ج١، ص٥١٣

فإنّه [١] عليه يكون «علىٰ وجهه» قيداً توضيحياً. وهو بعيد [٢].

مع [٣] أنّـه يلزم خروج التعبديات عـن حريم النزاع بناءً على المختار [٤]،

والتوضيحيةُ خلاف الأصل في القيود، ولا يصار إليه إلّا بدليل.

ثانيهما: لزوم خروج التعبديات عن حريم النزاع، كما سيأتي.

١) الضمير للشأن، وضمير «عليه» راجع إلى ما ذُكِر من كون المراد بالوجه خصوص الكيفية المعتبرة شرعاً في المأمور به، وهو إشارة إلى الإشكال الأوّل، وقد مرّ بيانه آنفاً.

٢) لكونه خلاف الأصل في القيود، كما تقدم.

٣) هذا هو الإشكال الثاني، وتوضيحه: أنّ إرادة خصوص الكيفية المعتبرة شرعاً من الوجه تستلزم خروج العبادات عن حريم النزاع، إذ لا إشكال في عدم سقوط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعتبر فيها عقلاً، كقصد القربة بناءً علىٰ مذهب المصنف ﷺ مـن كونه من كيفيات الإطاعـة عقلاً، لا من قيود المـأمور به شرعاً، ولا يشمله عنوان «المأمور به» كما هو واضح، ولا قيد «الوجه» كما هو المفروض، فلابدّ مـن خروج ما يقيّد بهذا القيد العقلي وهي العبادات عـن مورد النزاع. مع أنّه لا إشكال في عدم سقوط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعتبر فيها عقلاً، فإنّ الإتيان بالعبادة بدون قصد القربة ولو مع الإتيان بجميع ما يعتبر فيها شرعاً كعدمه.

وبالجملة: لا إشكال في دخول العبادات في محل النزاع، إذ لم يستشكل أحد في أنّ إتيان العبادات على وجهها يُجزي ويُسقط أمرَها.

٤) قيد لخروج العبادات عن حريم النزاع، يعني: أنّ خروجها عن حريمه مبنيٌّ على المختار من كون قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلاً.

كما تقدم [١] من أنّ قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً [٢].

ولا الوجه المعتبر [٣] عند بعض

---

١) يعني: في مبحث التعبدي والتوصلي.

٢) إذ علىٰ تقدير كون قصد القربة من قيود المأمور به يكون كالطهارة والاستقبال ونحوهما من الأُمور المعتبرة شرعاً في المأمور به، لا من كيفيات الإطاعة عقلاً، فلا يرد حينئذٍ إشكال خروج العبادات عن حريم النزاع.

٣) هذا ثالث معاني الوجه، وحاصله: أنّ الوجه قد يطلق على الوجوب والاستحباب، فقصد الوجه حينئذٍ هو قصدهما وصفاً أو غاية، لكنه بهذا المعنى غير مراد هنا أيضاً، لوجهين:

أحدهما: أنّ قصد الوجه غير معتبر عند المشهور، مع أنّهم عقدوا مبحث الإجزاء بهذا النحو، ومن المعلوم عدم ملاءمته لإنكارهم اعتبار قصد الوجه، فلابدّ من أن يُريدوا بالوجه معنىً آخر غير قصد الوجه بهذا المعنىٰ. ثم علىٰ فرض اعتباره يختص ذلك بالعبادات، ولا يعم جميع الواجبات، فلابدّ من عقد البحث بنحوٍ لا يشمل غير العبادات، مع وضوح أعمية البحث منها، كما لا يخفىٰ.

ثانيهما: ما في تقريرات شيخنا الأعظم ﷺ من: أنّه بعد تسليم اعتبار قصد الوجه، والغضّ عن ذهاب المشهور إلىٰ عدم اعتباره، لا وجه لتخصيصه بالذِّكر دون سائر الشرائط، لأنّه كغيره من القيود المعتبرة شرعاً، ولا خصوصية له تقتضي إفراده بالذِّكر، فلابدّ في العنوان الأعم من التوصليات والتعبديات ـ أي فيما يمكن فيه قصد الوجه وما لا يمكن فيه ـ من أن يراد به معنىً يشمل جميع ما يعتبر شرعاً في المأمور به من القيود التي منها قصد الوجه، والجامع هو ما عرفته من النهج الّذي ينبغي أن

الأصحاب[١] ، فإنّه[٢] ـ مع عدم اعتباره[٣] عند المعظم، وعدم اعتباره عند مَن اعتبره[٤] إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات ـ لا وجه[٥] لاختصاصه[٦] بالذِّكر علىٰ تقدير الاعتبار، فلابدّ[٧] من إرادة ما يندرج فيه من المعنىٰ،

يؤتىٰ به علىٰ ذلك النهج شرعاً وعقلاً»[١].

وبالجملة: فهذان الوجهان من الإشكال يمنعان عن إرادة هذا المعنى الثالث من معاني الوجه.

١) من المتكلمين.

٢) هذا إشارة إلى أوّل الوجهين المذكورين، يعني: فإنّ الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب مع عدم اعتباره عند المعظم ... إلخ.

٣) أي: اعتبار الوجه.

٤) هذا الضمير وكذا ضمير «اعتباره» يرجعان إلىٰ الوجه.

٥) هذا إشارة إلىٰ ثاني الوجهين المتقدمين آنفاً.

٦) أي: لاختصاص الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب.

٧) هذا تفريع على الوجهين المذكورين اللّذين أورد بهما على إرادة الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب في هذا المبحث، وملخصه: أنّه لابدّ من إرادة معنى عام من «الوجه» المذكور في عنوان البحث يشمل الوجه المعتبر عند البعض.

فالمراد بـ «ما» الموصولة هو المعنىٰ العام، وفاعل «يندرج» ضمير مستتر يرجع إلى «الوجه»، وضمير «فيه» راجع إلى الموصول المراد به المعنى العام، يعني: لابدّ من إرادة معنىً يندرج فيه الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص١١٣

وهو [١] ما ذكرناه، كما لا يخفىٰ.

ثانيها: الظاهر[٢] أنّ المراد من الاقتضاء هاهنا [٣] الاقتضاء بنحو العلّيّة والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا [٤] نُسِب (*) إلى الإتيان لا إلىٰ

---

١) الضمير راجع إلىٰ «ما» الموصولة، يعني: وذلك المعنى الجامع هو ما ذكرناه بقولنا: «الظاهر ان المراد من وجهه في العنوان هو النهج ... إلخ» فراجع.

٢) وجه الظهور إسناد الاقتضاء إلى الإتيان الّذي هو فعل المكلف، لا إلى الصيغة، ومن المعلوم أنّ المناسب للإتيان هو العلّيّة والتأثير في سقوط الأمر، لا الكشف والدلالة اللّذان هما من شؤون اللفظ، فالإتيان بالمأمور به علة للسقوط، لا كاشف وحاكٍ عن سقوطه.

٣) يعني: في مبحث الإجزاء، غرضه: أنّ الاقتضاء هنا مغاير للاقتضاء في سائر المباحث، كاقتضاء الصيغة للفور أو التراخي، أو للمرة أو التكرار، أو للنفسية والعينية، وغيرها من الأبحاث المتعلقة بها، فإنّ الاقتضاء هناك بمعنىٰ الكشف والدلالة، لإسناده إلى اللفظ الّذي شأنه الدلالة والحكاية، بخلاف الاقتضاء في بحث الإجزاء، فإنّه لإسناده إلى الإتيان ـ وهو إيجاد متعلق الأمر ـ يكون بمعنىٰ التأثير وعلّيّته لسقوط الأمر.

ومن هنا اتضح أيضاً أنّ المسألة المبحوث عنها في المقام عقلية، لا لفظية حتىٰ يبحث فيها عن مدلول اللفظ وضعاً أو غيره، فتعم المسألة الطلب الثابت بالدليل غير اللفظي كالإجماع.

٤) أي: ولكون الاقتضاء بمعنىٰ العلية لا الدلالة أُسند الإجزاء إلى «الإتيان»

(*) الأولىٰ التعبير بالإسناد دون النسبة.

الصيغة.

إن قلت [١]: هذا [٢] إنّما يكون كذلك بالنسبة إلىٰ أمره، وأمّا بالنسبة إلىٰ أمرٍ آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما [٣] علىٰ اعتباره [٤] بنحوٍ يفيد الإجزاء، أو بنحوٍ آخر لا يفيده.

دون الصيغة.

١) غرضه من هذا الإشكال هو: أنّ حمل الاقتضاء في مبحث الإجزاء على التأثير والعلّية لا يصح بقولٍ مطلق، بل إنّما يصح بالنسبة إلىٰ خصوص الأمر الأوّلي المتعلّق بالمأتي به، فيقال: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي علة لسقوط هذا الأمر، وأمّا بالنسبة إلىٰ أمرٍ آخر كالأمر الواقعي بالنسبة إلى المأمور به بالأمر الاضطراري فيكون الاقتضاء بمعنىٰ الدلالة، ضرورة أنّ سقوط الأمر الواقعي المتعلق بالوضوء مثلاً بإتيانه تقيةً إنّما يكون لدلالة ما يدلُّ علىٰ تشريع الوضوء الاضطراري، فالنزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي يرجع إلى النزاع في دلالة دليلهما علىٰ ذلك، فالاقتضاء فيهما بمعنى الدلالة، لا العلية.

٢)أي: الاقتضاء إنّما يكون بمعنىٰ العلّية بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالمأتي به دون أمرٍ آخر، كما مرّ في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي.

٣) أي: دليل الأمر الاضطراري والظاهري.

٤) أي: المأمور به، وحاصله: أنّ دليلهما إن دلّ علىٰ كون متعلق الأمر الاضطراري أو الظاهري مأموراً به في خصوص حالتي الاضطرار والجهل، فلا يجزي

قلت: نعم [١]، لكنه لا يُنافي كون النزاع

الإتيان بمتعلقهما في غير هاتين الحالتين عن الأمر الواقعي.

وإن دلّ علىٰ كون متعلقهما بمنزلة المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي في الوفاء بالغرض، فلابدّ من الإجزاء.

وبالجملة: فمرجع النزاع إلىٰ أنّ دليل المأمور به الاضطراري أو الظاهري هل ينزّله منزلة المأمور به الواقعي أم لا ؟ فالاقتضاء حينئذٍ يكون بمعنىٰ الدلالة لا العلية.

١) هذا دفع الإشكال المزبور، وحاصله: أنّ النزاع في دلالة الدليل على تنزيل المأمور به الاضطراري أو الظاهري لا ينافي كون الاقتضاء فيهما أيضاً بمعنىٰ العلّيّة والتأثير.

توضيح وجه عدم المنافاة: أنّ الدليل يتكفل كيفية تشريع المأمور به الاضطراري والظاهري، وأنّه هل نزّله منزلة المأمور به الواقعي الأوّلي أم لا ؟ فإنْ دلّ علىٰ هذا التنزيل كان الإتيانُ به علّةً لسقوط الأمر الواقعي الأوّلي، وإلّا فلا. فالاقتضاء يكون بمعنىٰ العلية والتأثير علىٰ كل حال.

نعم، يكون التفاوت بين الاضطراري والظاهري وبين المأمور به الواقعي الأوّلي في كون البحث في الأخير كُبرويّاً فقط، لكون الكلام فيه في الإجزاء لا غير. بخلاف الأوّلين، إذ البحث فيهما تارةً يقع في الصغرىٰ وهي كونهما مأموراً بهما مطلقاً ولو بعد ارتفاع الاضطرار والجهل، وعدمه.

وأُخرىٰ في الكبرىٰ وهي الإجزاء وعدمه.

وموضوع البحث الأوّل هو دليل الأمر الاضطراري والظاهري، وموضوع البحث الثاني هو الإتيان بالمأمور به.

فيهما [١] كان [٢] في الاقتضاء بالمعنىٰ المتقدم [٣]، غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما [٤] إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما (*)، هل أنّه [٥] علىٰ نحوٍ

فالمتحصّل: أنّ الاقتضاء في الجميع بمعنىٰ التأثير والعلية، لا بمعنى الكشف والدلالة، حتىٰ في الأوامر الاضطرارية والظاهرية، لما مرّ آنفاً.

١) أي: في المأمور به الاضطراري والظاهري.

٢) خبر قوله: «كون» والأولى أن تكون العبارة هكذا: «نعم وإن كان النزاع فيهما في الدلالة، لكنه لا يُنافي كون الاقتضاء فيهما بمعنى العلية أيضاً».

٣) وهو التأثير والعلية.

٤) أي: في اقتضاء إتيان المأمور به الاضطراري والظاهري للإجزاء، وحاصله: أنّ سبب الاختلاف في اقتضائهما للإجزاء وعدمه إنّما هو الخلاف في دلالة دليل تشريعهما، وأنّه هل يدل علىٰ تنزيلهما منزلة المأمور به الواقعي أم لا؟ فعلى الأوّل يجزي، وعلى الثاني لا يُجزى.

٥) أي المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري.

(*) لا يخفىٰ أنّه علىٰ تقدير دلالته علىٰ تبدل الواقع في صورتي الشك والاضطرار، لا مجال للبحث عن إجزاء المأمور به الاضطراري والظاهري عن الأمر الواقعي، إذ المفروض تبدل الواقع بالجهل والاضطرار، لكن التبدل في صورة الشك مساوق للتصويب الّذي لا نقول به، ولذا بنينا في الأمارات على الطريقية لا السببية، فمقتضىٰ القاعدة بقاء الواقع علىٰ حاله، وعدم كون الإتيان بالمأمور به الظاهري مجزياً عنه.

يستقل العقل بأنّ الإتيان به [١] موجب للإجزاء ويؤثّر فيه، وعدم [٢] دلالته ؟ ويكون [٣] النزاع فيه [٤] صُغرويّاً أيضاً [٥]،

---

١) أي: بذلك المأمور به.

٢) معطوف علىٰ «دلالة دليلهما» يعني: أنّ منشأ الاختلاف في اقتضاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري والظاهري للإجزاء وعدمه هو الخلاف في دلالة دليلهما علىٰ كون المأمور به بنحوٍ يستقل العقل بكون الإتيان به مجزياً عن الأمر الواقعي، وعدم دلالة دليلهما علىٰ ذلك.

٣) الأولىٰ تبديل «الواو» بالفاء، لترتب هذا النزاع علىٰ دلالة دليلهما.

٤) أي: في المأمور به الاضطراري والظاهري.

٥) يعني: كما أنّ النزاع كبروي، وحاصله: أنّ النزاع في المأمور به الاضطراري والظاهري صغروي وكبروي. فيقال في الأوّل: هل المأمور به الاضطراري مأمور به مطلقاً أم لا ؟ وفي الثاني ـ أي النزاع الكبروي ـ يقال: إنّه علىٰ تقدير كونه مأموراً به مطلقاً هل يجزي الإتيان به عن الأمر الواقعي حتىٰ لا يجب الإتيان به ثانياً إعادة أو قضاءً أم لا ؟

وبالجملة: فالنزاع في الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي كبرويّ فقط، وبالنسبة إلى الأمر الاضطراري والظاهري صغروي وكبروي.

وأمّا في صورة الاضطرار فالمتبع هو الدليل، فإنْ دلّ علىٰ كون الاضطرار موجباً لانقلاب الواقع كانقلابه بالسفر مثلاً، فلا أمر حينئذٍ واقعاً حتىٰ يبحث عن سقوطه بإتيان المأمور به الاضطراري، وإن لم يدلّ علىٰ ذلك كان للبحث عنه مجال، فلا بدّ من ملاحظة الأدلة في موارد الاضطرار.

بخلافه [١] في الإجزاء بالإضافة إلىٰ أمره [٢]، فإنّه [٣] لا يكون إلّا كبروياً لو كان هناك [٤] نزاع، كما نقل عن بعضٍ [٥]، فافهم [٦].

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء هنا [٧] بمعناه لغةً وهو الكفاية، وإن كان

---

١) أي: النزاع في الإجزاء بالإضافة إلىٰ أمر المأمور به الواقعي.

٢) الضمير راجع إلى المأمور به الواقعي كما مرّ.

٣) أي: فإنّ النزاع.

٤) أي: في الكبرىٰ، وهذا إشارة إلىٰ عدم كون النزاع في الكبرىٰ مهمّاً بعد استقلال العقل بإجزاء الإتيان بمتعلق كل أمرٍ بالنسبة إلىٰ ذلك الأمر.

٥) وهو أبو هاشم وعبد الجبار.

٦) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ النزاع الصغروي لا يليق بالبحث الأُصولي، لأنّه راجع إلى الفقه، واللائق بالأُصول هو البحث الكبروي، أعني به كون إتيان المأمور به علىٰ وجهه مجزياً أو لا، وقد عرفت جريان النزاع الكبروي في إتيان المأمور به الاضطراري والظاهري أيضاً.

أو إشارة إلىٰ: أنّ النزاع كله في المأمور به بهذين الأمرين صغروي محض، لأنّ البحث إنّما هو في مفاد دليلهما، وأنّه هل ينزّل المأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري منزلة المأمور به الواقعي أم لا؟ وإلاّ فبعد فرض التنزيل المزبور لا إشكال في الإجزاء بناءً علىٰ تسلّم الكبرىٰ، وهي كون المأمور به علىٰ وجهه مجزياً عن أمره، وعدم الاعتداد بخلاف أبي هاشم وعبد الجبار في ذلك.

وعليه، فيكون الاقتضاء بالنسبة إليهما بمعنى الكشف والدلالة، لا التأثير والعلية، فيتجه إشكال المستشكل من عدم كون الاقتضاء مطلقاً بمعنىٰ العلية، فتدبر.

٧) أي: في بحث الإجزاء. ثم إنّ الغرض من عقد هذا الأمر دفع توهمٍ، وهو:

يختلف ما يكفي عنه [١]، فإنّ [٢] الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به [٣] التعبّد به [٤] ثانياً، وبالأمر [٥] الاضطراري أو الظاهري الجعلي [٦]،

أن يكون المراد بالإجزاء هنا معناه المصطلح عند الفقهاء، وهو إسقاط التعبد بالفعل ثانياً إعادةً أو قضاءً.

والمصنف ﷺ تبعاً للتقريرات دفع هذا التوهم بما حاصله: أنّه لا وجه لرفع اليد عن معنى الإجزاء لغة وهو الكفاية، والالتزام بمعناه المصطلح، ثم الخلاف في المراد منه، وأنّ المقصود هل هو خصوص الإعادة أم القضاء؟ وذلك لأنّه لا مانع من إرادة معناه اللغوي، فلا ينبغي الخلاف في معنى الإجزاء.

١) يعني: ما يكفي الإتيان عنه، حاصله: أنّ الاختلاف فيما يجزي عنه الإتيان بالمأمور به ويسقط به لا يوجب اختلافاً في معنى الإجزاء لغةً، فإنّ ما يجزي عنه الإتيان بالمأمور به الواقعي الأوّلي هو التعبد بالفعل ثانياً، وما يجزي عنه الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري هو الأمر بالقضاء.

وبالجملة: اختلاف ما يكفي عنه لا يوجب اختلافاً في نفس معنى الكفاية.

٢) بيان لاختلاف ما عنه الكفاية، وقد عرفت آنفاً توضيحه.

٣) أي: بالإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي.

٤) أي: بالمأمور به.

٥) معطوف علىٰ قوله: «بالأمر الواقعي» يعني: وأنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي، ويترتب على الكفاية سقوط القضاء.

٦) مقتضىٰ المقابلة تكرار كلمة «يكفي» بعد «الجعلي»، كذكرها بعد «الأمر الواقعي».

فيسقط به [١] القضاء، لا [٢] أنّه يكون هاهنا اصطلاحاً بمعنىٰ [٣] إسقاط التعبد أو القضاء، فإنّه بعيد جدّاً [٤].

رابعها [٥]: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفىٰ،

---

١) يعني: بسبب الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يسقط القضاء.

٢) هـذا معطوف علىٰ صدر الكلام، يعني: أنّ الظاهـر كون الإجـزاء في هذا البحث هو معناه لغة، لا أنّ الإجزاء يكون بمعناه الاصطلاحي.

٣) هذا تفسير الإجزاء الاصطلاحي، وقد تقدم.

٤) لعـدم قرينـة علىٰ صرفـه عن معنـاه اللغوي إلىٰ غيـره، فإرادة المعنىٰ الاصطلاحي حينئذٍ بلا موجب، مع أنّه من لوازم المعنى اللغوي، فلا داعي إلى إرادته بعد كونه من لوازم اللغوي.

٥) الغرض من عقد هذا الأمر ـ الذي جعله في التقريرات «١» ثالث الأُمور المتقدمة على الخوض في المطلب ـ هو دفع توهمين:

أحدهما: أنّ هذا النزاع عين النزاع في مسألة المرة والتكرار، فلا وجه لإفراد كل منهما بالبحث.

ثانيهما: أنّ هذا النزاع عين النزاع في مسألة تبعية القضاء للأداء.

أمّا التوهم الأول فتقريبه: أنّ الإجزاء مساوق للمرة، إذ لو لم يدل الأمر على المرة لم يكن الإتيان بالمأمور به مجزياً، فالإجزاء مساوق للمرة، كما أنّ عدم الإجزاء مساوق للتكرار.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص١١٣

فإنّ البحث هاهنا [١] في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً، بخلافه [٢] في تلك المسألة، فإنّه [٣] في تعيين [٤] ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة [٥] أُخرىٰ.

---

١) أي: في مبحث الإجزاء، وهذا دفع للتوهم المزبور، وحاصله: أنّ جهة البحث في مسألتي الإجزاء والمرة والتكرار مختلفة، فإنّ البحث في تلك المسألة كأنّه في تعيين المأمور به بحسب دلالة الصيغة عليه، فالبحث هناك لفظي. وفي هذه المسألة في أنّه هل يجوز الاكتفاء به أم لا ؟ فالبحث في مسألة الإجزاء عقلي، حيث إنّ الحاكم بالإجزاء هو العقل، فبعد الفراغ عن تشخيص المأمور به وتعيينه بدلالة الصيغة علىٰ كونه مطلوباً مرةً أو مراراً، يقع النزاع في أنّ الإتيان بما دلّت الصيغة علىٰ كونه مأموراً به ومطلوباً مرّة أو مرّات هل يجزي عقلاً أم لا ؟

وإن شئت فقل: إنّ النزاع في مسألة المرة والتكرار صغروي، لرجوعه إلىٰ تعيين المأمور به، وفي مسألة الإجزاء كبروي، لرجوعه إلىٰ أنّ الإتيان به مجزٍ أوْ لا، فيكون الفرق بين المسألتين من وجهين:

أحدهما: كون النزاع في تلك المسألة لفظياً، وهنا عقلياً، كما مرّ آنفاً.

والآخر: كون البحث هناك صغروياً وهنا كبروياً، كما عرفت أيضاً.

٢) يعني: بخلاف البحث في تلك المسألة، وهي مسألة المرة والتكرار.

٣) يعني: فإنّ البحث فيها في تعيين المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة، وكان الأولىٰ ذكر كلمة « هناك » أو « فيها » بعد قوله: « فإنّه » كما لا يخفىٰ.

٤) خبرُ « فإنّه ».

٥) معطوف علىٰ قولـه: « بنفسها » يعني: أنّ النزاع هناك فـي دلالة الصيغة

نعم [١] كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، لكنه [٢] لا بملاكه.
وهكذا الفرق بينها [٣] وبين مسألة تبعية القضاء للأداء،

بنفسها، أو بقرينة عامة، أو خاصة. فعلى التقديرين يكون محط النزاع الصيغة، لا غيرها، ولذا جعلوه من مباحث الصيغة.

ومن هنا يظهر ضعف احتمال عطفه علىٰ «دلالة الصيغة» كما لا يخفىٰ.

١) استدراك على الفرق المذكور بين المسألتين، يعني: وإن كان بين المسألتين فرق كما مر، إلّا أنّ بينهما جهةً مشتركةً، وهي كون عدم الإجزاء موافقاً للتكرار عملاً وإن لم يكن موافقاً له ملاكاً، فإنّ ملاك التكرار هو كون كل واحد من وجودات الطبيعة الواقعة في حيِّز الأمر مأموراً به. بخلاف عدم الإجزاء، فإنّ ملاكه عدم سقوط الغرض الداعي إلى الأمر.

فالمتحصل: أنّه لا وجه لدعوىٰ: أنّ القول بالمرة مساوق للإجزاء، والقول بالتكرار مساوق لعدمه، هذا.

وأمّا التوهم الثاني ـ وهو كون النزاع في هذه المسألة عين النزاع في مسألة تبعية القضاء للأداء ـ فتقريبه: أنّ دلالة الأمر علىٰ وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقة لعدم الإجزاء، إذ مع فرض الإجزاء وسقوط الأمر لا وجه لوجوب قضائه، ودلالته علىٰ عدم وجوب القضاء مساوقة للإجزاء.

٢) يعني: لكن التكرار لا يكون بملاك عدم الإجزاء، لما تقدم آنفاً.

٣) يعني: بين مسألة الإجزاء وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، وغرضه: أنّه كما يكون الفرق بين مسألتي الإجزاء والمرة والتكرار ممّا لا يكاد يخفىٰ، كذلك الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء.

فإنّ [١] البحث في تلك المسألة [٢] في دلالة الصيغة علىٰ التبعية وعدمها [٣]، بخلاف هذه المسألة، فإنّه [٤] ـ كما عرفت ـ في أنّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً، أو لا يجزي، فلا عُلقة بين المسألة [٥] والمسألتين [٦]

فقوله: «وهكذا الفرق بينها» إشارة إلى التوهم الثاني الّذي تقدم توضيحه بقولنا: «فتقريبه أنّ دلالة الأمر علىٰ وجوب القضاء ... الخ».

١) هذا إشارة إلىٰ دفع التوهم المزبور ببيان الفرق بين المسألتين، وتوضيحه: أنّ النزاع في تلك المسألة لفظي، لكون البحث فيها في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، وفي هذه المسألة عقلي، لكون الحاكم بالإجزاء بعد انطباق المأمور به على المأتي به هو العقل، فلا عُلقة بين المسألتين أصلاً (*).

٢) أي: مسألة تبعية القضاء للأداء.

٣) أي: عدم الدلالة.

٤) أي: فإنّ البحث، ووجه كونه عقلياً هو: أنّ الحاكم بصحة إضافة الإجزاء إلى الإتيان هو العقل، ولم يُضف إلى الدلالة حتى يكون البحث لفظيّاً.

٥) يعني: مسألة الاجزاء.

٦) يعني: ومسألتي المرة والتكرار، وتبعية القضاء للأداء.

(*) مضافاً إلىٰ إمكان اختلافهما موضوعاً، حيث إنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت في الوقت، وموضوع الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به في وقته، فتدبّر.

أصلاً (*).

إذا عرفت هـذه الأُمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الأوّل:[1] أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ـ بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً ـ يجزي عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقـل[2] بأنّـه لا مجال

---

١) محصل ما أفاده ﷺ في الموضع الأوّل هو: أنّ الإتيان بالمأمور به مجزٍ عن أمره سواءٌ أكان أمره واقعياً أم ظاهرياً، وأمّا كونه مجزياً عن أمر آخر، كأن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري مسقطاً للأمر الواقعي، فسيجيء الكلام فيه في الموضع الثاني إن شاء الله تعالىٰ، فالمبحوث عنه في الموضع الأوّل هو كون الإتيان بالمأمور به مجزياً عن أمر نفسه، لا أمر آخر.

٢) هـذا وجه الإجـزاء بالنسبة إلىٰ أمر نفس المأمور به، لا أمـرٍ غيـره، وحاصله: أنّه بعد صدق الامتثال المتحقق بإتيان المأمور به على وجهه لا يبقى مجال لاقتضاء أمره للتعبد به ثانياً، ضرورة أنّ المأتي به لمّا كان واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به، فلا محالة يسقط به الغرض الداعي إلى الأمر، وبسقوطه يسقط الأمر أيضاً، لترتبه على الغرض، كما تقدم سابقاً.

(*) وتوهم عدم الفرق بين هذه المسألة وبين المسألتين إنّما هو بلحاظ إسقاط التعبد به ثانياً وعدمه بالنسبة إلى المرة والتكرار، وبلحاظ إسقاط القضاء وعدمه بالنسبة إلىٰ تبعية القضاء للأداء، وإلّا فعدم الملاءمة بين هذه المسألة وبين المسألتين في غاية الوضوح.

ـ مع موافقة الأمر بإتيان [١] المأمور به علىٰ وجهه ـ لاقتضائه [٢] التعبد به [٣] ثانياً.

نعم [٤] لا يبعد أن يقال: بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أوّلاً، لا منضماً إليه [٥]،

---

١) متعلق بقوله: « موافقة ».

٢) متعلق بقوله: « لا مجال » والضمير راجع إلىٰ « الأمر ».

٣) أي: بالمأمور به.

٤) هذا استدراك علىٰ عدم المجال للتعبد به ثانياً، ومحصله: ما أشار إليه في المسألة المتقدمة من أنّ الإتيان بالمأمور به إن كان علةً تامةً لحصول الغرض، فلا إشكال في كونه مسقطاً للأمر، ولا مجال حينئذٍ للتعبّد بذلك الأمر ثانياً.

وإن لم يكن علةً تامةً لحصوله، فلا مانع من التعبد بالأمر ثانياً من باب تبديل الامتثال، وإيجاد فرد آخر من أفراد الطبيعة بدلاً عن الفرد الأوّل الّذي يكون أيضاً وافياً بالغرض علىٰ تقدير الاكتفاء به، كالمثال المعروف وهو ما إذا أمر المولىٰ عبده بإحضار الماء ليتوضأ به أو ليشربه، فأتاه العبد بالماء الصالح لهما، فإنّه يجوز للعبد ما لم يحصل الوضوء أو الشرب تبديل الامتثال، والإتيان بفرد آخر من أفراد الماء بدلاً عن الفرد الأوّل.

٥) أي: إلى التعبد به أوّلاً، بحيث يكون التعبد بالمأمور به ثانياً بدلاً عن التعبد به أوّلاً في مسقطيته للأمر، لا منضماً إلى التعبد به أوّلاً حتى يلزم تعدد التعبد، إذ المفروض مطلوبية صرف الوجود، وعدم تعلق الأمر بمجموع الفردين كما في الأفراد الدفعيّة.

كما أشرنا إليه[١] في المسألة السابقة [٢]، وذلك[٣] فيما عُلم أنّ مجرد امتثاله لا يكون علّةً تامّـةً لحصول الغرض [٤] وإن (*) كان [٥] وافياً به لو اكتفىٰ به، كما إذا أتىٰ بماءٍ أمَرَ به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعدُ، فإنّ [٦] الأمر بحقيقته

---

١) أي: إلىٰ هذا الاستدراك، حيث قال: «وأمّا إذا لم يكن الامتثال علةً تامةً لحصول الغرض ... فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فردٍ آخر أحسن منه ...» فراجع «١».

٢) وهي مسألة المرة والتكرار.

٣) المشار إليه هو نفي البُعد عن جواز تبديل الامتثال، وحاصله: أنّ مورد هذا الجواز إنّما هو صورة العلم بعدم كون الامتثال علّةً تامّةً لحصول الغرض مع وفائه بالغرض لو اكتفىٰ بالامتثال الأوّل.

٤) إذ لو كان علّةً تامة لحصوله للزم اجتماع علّتين على معلول واحد، وهو محال، للزوم تحصيل الحاصل، وسيتضح ذلك عند شرح قول المصنف فيما سيأتي إن شاء الله تعالى: «نعم فيما كان الإتيان علة تامة».

٥) يعني: وإن كان الامتثال الأوّل مع الاكتفاء به وافياً بالغرض، إذ المفروض أنّ الماء في مثال المتن قابل لأنْ يستوفي المولىٰ غرضَه ـ كرفع العطش ونحوه ـ منه.

٦) تعليل لقوله: «نعم لا يبعد أن يقال» وحاصله: أنّ وجه جواز تبديل الامتثال هو بقاء الأمر بحقيقته، وهي الطلب الموجود في نفس المولىٰ، وملاكِه وهو

(*) الأولىٰ تبديل الواو بكلمة «لكن» ولا يخفىٰ وجهه.

«١» منتهى الدراية، ج١، ص٥١٨

وملاكه لم يسقط بعدُ، ولذا [١] لو أهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما [٢] إذا لم يأتِ به أوّلاً، ضرورة [٣] بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه

وهو رفع العطش مثلاً الّذي هو داعٍ للأمر بإحضار الماء، ولا يسقطان بمجرد إحضار الماء، بل بشربه أو غيره من الأغراض الداعية إلى الطلب، فما لم يتحقق الشرب الرافع للعطش أو غيره لم يسقط الأمر بحقيقته وملاكه.

١) يعني: ولأجل عدم سقوط الأمر حقيقةً وملاكاً يجب على العبد الإتيان بالماء ثانياً، لو اطّلع علىٰ خروج الماء الأوّل عن قابليته للوفاء بغرض المولىٰ، وهو رفع العطش.

فقوله: «ولذا» من شواهد عدم كون الامتثال الأول علّةً تامّةً لسقوط الأمر والغرض (*).

٢) يعني: أنّ وجوب الإتيان الثاني ثابت لوجود الأمر، كثبوته فيما إذا لم يأتِ بالفرد الأوّل الّذي خرج عن قابليته للوفاء بغرض المولىٰ.

٣) تعليل لوجوب الإتيان ثانياً، وهو واضح ممّا تقدم آنفاً.

(*) قد عرفت في مسألة المرة والتكرار: أنّ الامتثال علة تامة لسقوط الأمر، لأنّ الامتثال إن كان دائراً مدار انطباق الطبيعي المأمور به على المأتي به، فالمفروض حصوله، فيسقط الأمر، ولا يعقل عوده برفع اليد عن المأتي به بمعنىٰ تنزيله منزلة المعدوم، لعدم انقلاب الشيء عن النحو الّذي وقع عليه. نعم يعقل ذلك بمعنىٰ إعدامه في الموضوع، كإراقة الماء في مثال الأمر بإحضاره. لكنه مفقود في الشرعيات، إذ لا معنىٰ لإعدام المتعلّق كالصلاة مثلاً بعد تحققها علىٰ وجهها.

وإن كان دائراً مدار حصولَ الغرض ـ وهو الفائدة المترتبة على فعل العبد

الداعي إليه [١]، وإلّا [٢]لما أوجب حدوثه [٣]، فحينئذٍ [٤] يكون له الإتيان بماءٍ آخر موافق للأمر ـ كما كان له قبل إتيانه الأوّل ـ بدلاً [٥] عنه.

---

١) أي: إلى الطلب.

٢) أي: وإن لم يجب إتيانه ثانياً ـ مع بقاء الغرض ـ لما أوجب الغرضُ حدوثَ الأمر، توضيحه: أنّ بقاء الغرض مع فرض سقوط الطلب يكشف عن عدم علّيّته لحدوث الأمر، وهذا خلف.

٣) أي: حدوث الأمر.

٤) يعني: فحين بقاء الطلب والغرض يكون للعبد الإتيانُ بفرد آخر، كما كان له الإتيان بهذا الفرد قبل الإتيان بالفرد الأوّل.

٥) حال عن قوله: «بماء آخر» يعني: له الإتيان بماءٍ آخر بدلاً عن الماء الأوّل المراق.

الباعثة على الأمر به، كتمكن المولىٰ من الشرب مثلاً المترتب علىٰ إحضار الماء، فلا ريب أيضاً في تحققه، سواء لوحظ حيثية تعليلية أم تقييدية، كما هو واضح.

ودعوىٰ: كون المراد بالغرض هو الفائدة المترتبة علىٰ فعل المولىٰ كرفع العطش القائم بشربه، والمفروض عدم حصوله بعدُ، ولذا يجوز تبديل الامتثال والإتيان بفرد آخر من الماء، **غير مسموعة**، لأنّ الأمر الحقيقي بشيءٍ حاكٍ عن الإرادة المترتبة على العلم بما في ذلك الشيء من الفائدة التي يعبّر عنها تارة بالداعي، وأُخرىٰ بالغرض، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلىٰ ما يتعلق به، فلا يحكي إلّا عن المصلحة القائمة به، دون المصالح والفوائد المترتبة على فعل آخر غير متعلقه، كرفع العطش القائم بشرب المولىٰ، فلا يعقل أن يكون مثل رفع العطش حيثيةً تعليليةً للأمر بإحضار الماء، بل لا ينبعث

الأمر به إلّا عن الفائدة القائمة بنفس الإحضار، وهو تمكن المولىٰ من الشرب مثلاً المفروض حصوله، كما لا يعقل أن يكون حيثيةً تقييديةً له أيضاً بحيث يتعلق به الطلب، لخروجه عن حيِّز قدرة العبد الموجب لامتناع انبساط الطلب عليه، لإناطة التكليف بالقدرة على متعلقه بشراشره من أجزائه و شرائطه.

فالمتحصل: أنّ الأمر يسقط بإتيان متعلقه قطعاً، من غير فرق في ذلك بين دوران الامتثال مدار موافقة المأتي به للمأمور به، و بين دورانه مدار حصول الغرض.

و أما ما يقال في توجيه جواز تبديل الامتثال: من جعل الفائدة المترتبة علىٰ فعل الغير ـ كرفع عطش المولى المترتب علىٰ شربه ـ عنواناً مشيراً إلىٰ حصة خاصة من إحضار الماء ملازمة لشربه فراراً عن محذور التكليف بغير المقدور، الّذي يلزم في صورة كونه جهةً تقييديةً.

ففيه أوّلاً: أنّ تخصيص المتعلق ـ أعني به الإحضار ـ بما يلازم شرب المولىٰ مع عدم دخله في الحكم يكون تخصيصاً بلا مخصص، وترجيحاً بلا مرجح، لفرض تساوي جميع حصص طبيعة إحضار الماء في الحكم، كما هو مقتضىٰ مشيرية العنوان، و إلّا كان خصوص الإحضار المقيّد بالشرب محطَّ الطلب، ومصبَّ البعث، فيعود محذور الجهة التقييدية.

و ثانياً: أنّه لو سلمنا ذلك، فهو مجرد احتمالٍ لا يساعده في مقام الإثبات دليل، حيث إنّ كون شيءٍ بهذا النحو مأموراً به محتاج إلى نهوض دليل خاص عليه، وهو مفقود بالفرض.

و ثالثاً: أنّه أجنبي عن تبديل الامتثال، ضرورة توقف عنوان التبديل علىٰ إيجاد متعلق الأمر أوّلاً المفروض عدمه، لأنّه ليس مجرد إحضار الماء، بل خصوص الملازم للشرب الّذي لم يتحقق بعدُ، فالأمر لم يُمتثل أوّلاً حتىٰ يكون الإتيان الثاني من باب تبديل الامتثال، كما لا يخفىٰ.

نعم[١] فيما كان الإتيانُ علّةً تامةً لحصول الغرض، فلا يبقىٰ موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه، فأهرقه. بل[٢] لو لم يعلم أنّه[٣] من أيِّ القبيل فله التبديل، باحتمال أن لا يكون علّةً، فله[٤] إليه سبيل.

و يؤيّد ذلك[٥] ـ بل يدل عليه[٦] ـ ما ورد من الروايات[٧] في باب إعادة

---

١) استدراك علىٰ ما أفاده من جواز تبديل الامتثال الّذي قد عرفت توضيحه، و هو لا يخلو من التكرار المخل بما رامه المصنّف ﷺ من الإيجاز.

٢) غرضه إلحاق صورة الشك ـ في علّيّة مجرد الامتثال لسقوط الغرض ـ بصورة العلم بعدم علّيّته له في جواز تبديل الامتثال، فيجوز التبديل في كلتا الصورتين، غاية الأمر أنّ جوازه مع العلم قطعي، و مع الشك رجائي.

٣) يعني: أنّ الإتيان هل يكون ممّا هو من قبيل العلة التامة، أم من قبيل ما لا يكون كذلك؟

٤) يعني: فللعبد إلى التبديل سبيل.

٥) المشار إليه جواز تبديل الامتثال إذا لم يكن الفرد الأوّل علّةً تامةً لسقوط الأمر. و لعل التعبير بالتأييد، لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صغريات تعدد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبية نفس طبيعة الصلاة، فباب الصلاة المعادة حينئذٍ أجنبي عن المقام، وهو تبديل الامتثال الّذي مورده وحدة المطلوب و الأمر.

٦) أي: علىٰ جواز تبديل الامتثال، وجه الدلالة: ظهور قول الصادق عليه السلام: « و يجعلها الفريضة » ـ في روايتي هشام و البختري الآتيتين ـ في ذلك.

٧) و هي إحدىٰ عشرة رواية مذكورة في الوسائل، كصحيح هشام بن سالم

من صلّىٰ فرادىٰ جماعةً، و« أن الله تعالىٰ يختار أحبّهما إليه ».

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: « في الرّجل يصلّي الصلاة وحده، ثم يجد جماعةً قال عليه السلام: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء »[١].

وحسنة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: « في الرّجل يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة »[٢].

فإنّ قول المصنّف قدس سره: « بل يدل عليه » ناظر إلىٰ هاتين الروايتين الظاهرتين في جواز تبديل الامتثال، إذ لا وجه لجعل الصلاة ـ المعادة جماعةً ـ هي الفريضة إلّا ذلك.

بل يمكن استفادة جواز التبديل أيضاً من بعض الروايات الأُخر وهو ما أرسله في الفقيه بقوله: « وروي أنّه يحسب له أفضلهما وأتمهما »[٣]، إذ لو لم يجز تبديل الامتثال لم يكن لاحتساب أفضلهما ـ إذا كان هو المعادة ـ وجه، ضرورة أنّه ـ بناءً علىٰ كون الامتثال الأوّل علةً تامةً لسقوط الأمر والغرض ـ لا يكون للمعادة أمر، حتىٰ يتصور فيها الأفضلية والأتمية أحياناً.

فتدل هذه الروايات علىٰ عدم كون الامتثال الأوّل علّةً تامةً لسقوط الأمر(*)، فثبت المطلوب وهو جواز تبديل الامتثال.

(*) في دلالة الروايات علىٰ ذلك بعد الغض عن أسناد بعضها تأمل، لأنّها علىٰ طوائف:

إحداها: ما ورد في باب إعادة الصلاة مع المخالفين، علىٰ اختلاف هذه

«١و٢» وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٥٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ١ و ١١

«٣» من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٣٨٤، الحديث: ١١٣٢ باب الجماعة و فضلها.

فالأمر الندبي بالإعادة إرشاد إلىٰ جواز تبديل الامتثال لاستيفاء الغرض الأوفىٰ، كما يدل عليه مرسل الفقيه المتقدم وغيره مما يشتمل على: «أن الله تعالىٰ يختار أحبهما إليه».

وبالجملة: فرجاء إدراك الغرض الأقصىٰ يكفي في مشروعية الإعادة، ولذا كان صلحاء المؤمنين من إخواننا السابقين يعيدون صلوات مدة تكليفهم من ستين سنة أو أكثر.

الطائفة مضموناً، إذ في بعضها، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أما تحب ـ ترضى ـ أن تحسب لك بأربع وعشرين صلاة».

وفي بعضها الآخر، كصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضّئ إلّا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك».

وقريب منه صحيح آخر لعبد الله بن سنان أيضاً.

وفي بعضها: أنّها لاتحسب صلاة، كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت: إنّي أدخل المسجد وقد صلّيتُ فأُصلّي معهم، فلا ـ ولا ـ أحتسب بتلك الصلاة؟ قال: لا بأس، فأمّا أنا فأُصلّي معهم وأُريهم أنّي أسجد وما أسجد».

وفي بعضها: أنها تسبيح لا صلاة، كخبر إبراهيم بن علي المرافقي، وعمر بن ربيع عن جعفر بن محمّد عليه السلام في حديث: «أنّه سأل عن الإمام، إن لم أكن أثق به أُصلّي خلفه وأقرأ؟، قال: لا، صلِّ قبله أو بعده، قيل له: أ فأصلّي خلفه وأجعلها تطوعاً، قال عليه السلام: لو قُبِل التطوع لقبلت الفريضة، ولكن اجعلها سبحة».

وفي بعضها، كصحيح نشيط بن صالح عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام: «والّذي

يصلّي مع جيرته يكتب له أجر من صلّىٰ خلف رسول الله ﷺ، و يدخل معهم في صلاتهم، فيخلف عليهم ذنوبه و يخرج بحسناتهم».

و في خبر ناصح المؤذّن «اجعلها نافلة، و لاتكبر معهم، فتدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير» و غير ذلك من روايات هذه الطائفة "١".

و أنت خبير بأجنبية مفادها عن أصل مشروعية الإعادة ـ فضلاً عن احتسابها فريضة ـ حتىٰ يصح الاستدلال بها علىٰ جواز تبديل الامتثال، لدلالة بعضها علىٰ مقدار الأجر و الثواب، كصحيحي ابن سنان، و صحيحي عمر بن يزيد و نشيط بن صالح، و بيانُ الأجر و الثواب لا يدل على مشروعية هذا العمل من حيث هو، إذ لعلّ الأجر إنّما هو لأجل المخالطة مع العامة الموجبة لحسن ظنهم بالشيعة، و الأمن من مكائدهم.

و دلالة بعضها الآخر علىٰ عدم كون المأتي به تقيةً بصلاةٍ حتى نافلة، بل هو تسبيح، و مع نفي الصلاتية لا معنىٰ لجواز تبديل الامتثال، لأنّ جوازه مبنيٌّ علىٰ كون المأتي به ثانياً بعنوان التبديل فرداً للطبيعي الّذي تعلّق به الأمر أوّلاً، فالثواب إنّما يكون لأجل التقية و المداراة معهم.

فهذه الطائفة بمضامينها أجنبية عن أصل مشروعية الإعادة، فضلاً عن جعلها من باب تبديل الامتثال.

ثانيتها: ما يوهم جواز تبديل الامتثال، كمرسلة الفقيه المتقدمة، حيث إنّ دلالة قوله عليه السلام: «يحسب له أفضلهما و أتمهما» علىٰ كون المأتي به جماعة فرداً للطبيعي المأمور به واضحة، لأنّه بمنزلة قوله: «يحسب له أفضل الفردين»، فلو كان الأفضل الفرد الثاني احتمل أن يكون احتسابه ـ دون الفرد الأوّل ـ من باب تبديل الامتثال، هذا.

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٨٣، الباب٦ من أبواب صلاة الجماعة الحديث: ١و٢و٣و٥و٦و٧

لكن فيه ـ مضافاً إلى الإرسال ـ أنّ هذا الاحتمال في غاية الوهن و السقوط، إذ لا تدل المرسلة إلّا علىٰ أنّ الفُضلىٰ من هاتين الصلاتين هي التي تُحسب له، دون الأُخرىٰ. فإنْ كانت الفُضلىٰ هي الأُولىٰ كتبت له دون الثانية، و إن كانت هي الثانية، كتبت له، دون الأُولىٰ، و لا تدل بوجهٍ علىٰ تحقق الامتثال المسقِط للأمر بالمعادة، حتىٰ يكون ذلك دليلاً علىٰ جواز تبديل الامتثال الّذي هو مورد البحث.

فيحتمل قويّاً أن يراد بقوله عليه السلام: «يحسب له أفضلهما» أنّ المعادة تحسب أفضلهما باعتبار الغرض المترتب على التقية، لا باعتبار المصلحة القائمة بالطبيعة المشتركة بين الفردين، ضرورة وفاء الفرد الأوّل بها، فلا يمكن احتساب ما به الاشتراك مرّتين، بل الاحتساب لا بدّ أن يكون باعتبار مزية زائدة علىٰ ما به الاشتراك موجودة في الفرد الثاني دون الأوّل.

و قد ظهر من هذا البيان: أنّ قوله عليه السلام: «أفضلهما و أتمهما» منصوب.

و دعوىٰ: أنّ الحساب بمعنىٰ العدّ لا يتعدّىٰ إلىٰ مفعولين، و إنّما المتعدّي إليهما هو الحسبان الّذي يعدُّ من أفعال القلوب، غير مسموعة، لقول الشاعر: «و لا تعدد المولىٰ شريكك في الغنىٰ»، و يقال في الاستعمالات المتداولة: عُدّ زيداً عالماً، أو شاعراً، أو نحو ذلك، مما يكون تعدده معنوياً، لا حسّيّاً خارجياً.

و لو سلّمنا كون «أفضلهما» مرفوعاً علىٰ أن يكون نائباً عن الفاعل، و المحسوب هو أفضل الصلاتين سواء أكانت هي الأُولىٰ أم الثانية، فلا دلالة فيه أيضاً علىٰ جواز تبديل الامتثال، للقطع بسقوط الأمر الوجوبي بالإتيان الأوّل، و لا معنىٰ لعوده، فالمحسوب هو أفضلهما من حيث الاشتمال على شرائط القبول، و لا ربط له بباب تبديل الامتثال أصلاً.

و الحاصل: أنّه ليس في المرسلة المزبورة ظهور في جواز تبديل الامتثال، و مع الاحتمال يبطل الاستدلال.

ثالثتها: ما ورد في إعادة الصلاة مطلقاً من دون الاختصاص بالمخالف،

كصحيح هشام بن سالم: «الرّجل يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلّي و يجعلها الفريضة إن شاء» «١»، و نحوها حسنة حفص البُختري المتقدمة بإسقاط كلمة «إن شاء» و بمضمونهما روايات أُخرىٰ «٢».

و يمكن الجمع بين ما ورد في الإعادة مع المخالفين من عدم كون المعادة معهم صلاة، و بين الحثّ علىٰ إعادة الصلاة جماعة، بأنّ مورد استحباب الإعادة هو الصلاة مع غير المخالفين، و أمّا معهم فالمستحب هو إراءة كونه مصلياً معهم، كما أنّه قضية قوله عليه السلام في رواية عبيد بن زرارة المتقدمة: «و أُريهم أنّي أسجد و ما أسجد».

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام في صحيح هشام، و حسن البختري المتقدمين: «و يجعلها الفريضة» يدل علىٰ جواز تبديل الامتثال، إذ لا معنىٰ لجعل المعادة تلك الفريضة إلّا ذلك، فلو سقط الأمر بالفريضة بالإتيان الأوّل لَما كان وجه لجعل الفرد الثاني فريضة، فإنّ جعله كذلك يكشف عن بقاء الأمر، و عدم كون الإتيان الأوّل علةً تامةً لسقوطه.

فإنه يقال: إنّ دلالته علىٰ جواز تبديل الامتثال منوطة بإرادة الفريضة الفعلية ليكون الأمر باقياً حتىٰ تتصف المعادة بها، و قد عرفت استحالة بقاء الأمر علىٰ حاله مع الإتيان بمتعلقه علىٰ وجهه، فيحتمل حينئذٍ وجوه:

أحدها: ما عن شيخ الطائفة في التهذيب من قوله: «و المعنى في هذا الحديث أنّ من يصلي و لم يفرغ من صلاته، و وجد جماعةً، فليجعلها نافلة، ثم يصلّي في جماعة، و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيّة الفرض، لأنّ من صلّىٰ الفرض بنية الفرض، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض» «٣».

«١و٢» وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٥٥-٤٧٧، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ١و١١

«٣» تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥٠، أحكام الجماعة، الحديث: ٨٨

و عن الوحيد ﷺ تأييده « بأنّه ظاهر صيغة المضارع »[١].

و يدل علىٰ هذا المعنىٰ صحيحةُ سليمان بن خالد، قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد، فافتتح الصلاة، فبينما هو قائم يصلّي إذ أذّن المؤذّن و أقام الصلاة. قال: فليصلّ ركعتين، ثم ليستأنف الصلاة مع الإمام، ولتكن الركعتان تطوّعاً »[٢].

و قريب منه مضمر سماعة[٣].

وعلىٰ هذا الاحتمال تكون كلمة « إن شاء » في صحيحة هشام قيداً للمجموع، يعني: إن شاء يصلّي معهم فريضةً بعد جعل ما بيده نافلةً، و إن شاء أتمّ ما بيده فريضة كما افتتحت. وهذا أجنبي عمّا نحن فيه من تبديل الامتثال، إذ المفروض عدم تحقق الامتثال بعدُ حتىٰ يندرج في باب التبديل، كما لا يخفىٰ.

ثانيها: أن ينوي المعادة فريضةً، بأن يبني علىٰ كونها فريضة، كالبناء علىٰ ظهرية ما نواه عصراً في مورد العدول، فيكون المقام كموارد العدول في كون العبرة بالمعدول إليه، هذا.

وفيه: وضوح الفرق بين المعادة، و بين موارد العدول، و ذلك لكون العدول متقوماً بالبناء، حيث إنّ عنوان الظهرية مثلاً من العناوين الاعتبارية المتقومة بالبناء، فيتحقق عنوان الظهرية لما بيده بمجرد البناء عليها بعد تحقق عنوان العصرية له بالبناء عليها أوّلاً. و هذا بخلاف اتصاف الصلاة بكونها فريضةً أو نافلةً، لأنّ هذا الاتصاف ناشٍ عن تعلق الأمر الوجوبي أو الندبي بها، و المفروض سقوط الأمر الوجوبي بسبب الامتثال، و يستحيل عوده، فلا معنى لتبديل الامتثال المتوقف على بقاء شخص الأمر، كما لا يخفىٰ.

«١» مصابيح الظلام، ج٨، ص٤٢٥

«٢و٣» وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٥٨، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ١و٢

ثالثها : أن يكون الفريضة عنواناً مشيراً إلى العنوان الّذي أتىٰ به من الظهرية ونحوها، فينوي الظهرية بالمعادة، فمع الإتيان بصلاة الظهر فرادى يستحب إعادتها جماعةً بعنوان الظهريّة، هذا.

وفيه: أنّ نفس الإعادة تقتضي ذلك، وإلّا لخرجت عن باب الإعادة، ولا معنىٰ لتعليقه علىٰ مشيّة المصلّي، إذ ليس له قصد غير ذلك العنوان المتحقق به الامتثال أوّلاً، فما يمكن أن تتعلق به المشيّة هو جعل ما بيده نافلة، وإعادته جماعة بنيّة الوجوب. ومن المعلوم أنّ هذا أجنبي عن مسألة تبديل الامتثال.

فأجود الاحتمالات هو الأوّل، وإن لم يكن بذلك الوضوح، وإلّا فيصير مجملاً، ويسقط به الاستدلال.

فالمتحصل: أنّه لا ينبغي الإشكال في مشروعية إعادة ما صلّاه منفرداً جماعةً، سواء أُقيمت الجماعة في أثنائها أم بعدها، غاية الأمر أنّه في الأوّل ينوي الفرض، وفي الثاني ينوي الندب تداركاً لما فات من الخصوصية والمزية وهي الجماعة.

قال في الجواهر: «ثم إنّ ظاهر الفتاوىٰ وبعض النصوص السابقة نية الندب في المعادة لو أراد التعرض للوجه، كما صرّح به في السرائر والمنتهىٰ والتذكرة والبيان والمدارك والذخيرة والكفاية، وعن المبسوط والنهاية ومجمع البرهان، بل عن حاشية المدارك للأستاذ حكاية روايتين[1] عن عوالي اللئالي صريحتين في الندب»[2].

وقال في العروة في فصل مستحبات الجماعة: «المسألة ٢١ في المعادة: إذا أراد نية الوجه ينوي الندب لا الوجوب على الأقوىٰ»[3].

«١» مستدرك الوسائل، ج٦، ص٤٩٥ و ٤٩٦، الباب ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ٣ و٤

«٢» جواهر الكلام، ج١٣، ص٢٦٢

«٣» العروة الوثقىٰ، ج٣، ص ٢٠٦

ولا وجه لقصد الوجوب، وإن نُسب إلى جماعة استناداً إلى صحيح هشام وحسن حفص السابقين، أو غيرهما، حتى مرسل الصدوق المتقدم، فلاحظ.

فتلخص: أنّه لا وجه للتشبث بروايات المعادة على جواز تبديل الامتثال، لما عرفت من كونها أجنبية عن مورد البحث، بل لو فرض دلالتها على ذلك فلا بدّ من صرفها عن ظاهرها، لاستحالة بقاء الأمر مع الإتيان بمتعلقه علىٰ وجهه كما مر.

وأمّا تكرار صلاة الآيات فإنّما هو لاستحباب الإعادة إذا فرغ عن الصلاة قبل الانجلاء، كما يدل عليه صحيح معاوية بن عمار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعِد»[1] ومطلوبية الوجودات الطولية بالأمر الاستحبابي أجنبية عن تبديل الامتثال الّذي مرجعه إلى بقاء نفس الأمر الأوّل، فلولا الأمر بالإعادة في هذه الصحيحة لم يكن وجه للإتيان بالصلاة ثانياً وثالثاً، وهكذا.

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص١٥٣، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث الأوّل

الموضع الثاني، وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يُجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً [1] **(*)، بعد رفع الاضطرار في**

الأمر الاضطراري

١) قيد لقوله: «عن الإتيان» ومحصل ما أفاده: أنّ الكلام تارةً يقع في مقام الثبوت، وأُخرىٰ في مقام الإثبات.

أمّا المقام الأوّل المشار إليه بقوله: «فاعلم أنّه يمكن ... إلخ» فحاصله: أنّ

(*) لا يخفىٰ الاستغناء عنه، بل إخلاله، لأنّ معناه حينئذٍ: أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به الواقعي الأوّلي ثانياً أم لا ؟ فالنزاع علىٰ هذا إنّما هو في إجزائه عن الوجود الثاني للمأمور به الواقعي، لا وجوده الأوّل، مع أنّ النزاع كلّه في الوجود الأوّل، فينبغي أن تكون العبارة هكذا: «هل يجزي الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الإتيان بالمأمور به الواقعي الأوّلي إعادةً في الوقت، وقضاءً في خارجه أم لا ؟

والحاصل: أنّ عبارة المتن تُوهِم كون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثاني للمأمور به الواقعي الأوّلي وعدمه، ومن المعلوم عدم كونه كذلك.

الوقت إعادة، وفي خارجه قضاءً، أو لا يجزي ؟

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارةً في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الإجزاء وعدمه، وأُخرىٰ في تعيين ما وقع عليه، فاعلم:

الاختيار والاضطرار يمكن أن يكونا من الأوصاف المنوِّعة كالسفر والحضر، والفقر والغنىٰ، ونحوها ممّا يوجب تعدد الموضوع، فالاختيار والاضطرار دخيلان في الموضوع والمصلحة، فالصلاة عن جلوسٍ أو تيممٍ للعاجز عن القيام وعن الطهارة المائية، أو مع التكتف للتقية، أو غير ذلك من الصلوات الاضطرارية، تكون كالصلوات التامة الاختيارية في الوفاء بالغرض.

ويمكن أن لا يكونا من الأوصاف المنوِّعة حتىٰ يكون الفعل الاضطراري كالاختياري وافياً بتمام مصلحة الفعل الاختياري بأن يبقىٰ شيءٌ منها، وهذا النحو يتصور علىٰ وجهين:

أحدهما: ما لا يمكن استيفاؤه.

ثانيهما: ما يمكن ذلك، وهذا أيضاً علىٰ نحوين:

الأوّل: أن يكون المقدار الباقي واجب التدارك.

الثاني: أن يكون مستحب التدارك، فالوجوه المتصورة ثبوتاً المذكورة في المتن أربعة:

الأوّل: وفاء المأمور به الاضطراري بتمام مصلحة المأمور به الواقعي الأوّلي كما مرّ.

الثاني: عدم وفائه به مع عدم إمكان الإتيان بالباقي.

أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار ـ كالتكليف (*) الاختياري في حال الاختيار ـ وافياً بتمام المصلحة، وكافياً فيما هو المهم والغرض (**)، ويمكن أن لا يكون وافياً به [1] كذلك (***)، بل يبقىٰ منه

الثالث: كون الباقي من الغرض ممكن الاستيفاء مع وجوبه.

الرابع: كونه ممكن الاستيفاء مع استحبابه (****).

١) أي: بتمام المصلحة.

(*) الأولىٰ تبديله هنا وكذا في قوله: «التكليف الاضطراري» بـ «المكلّف به» لقيام الملاكات بالمتعلقات، لا الأحكام، فالتعبير بالتكليف مسامحة، أو من المصدر المبني للمفعول.

(**) ولا يلزمه جواز تحصيل الاضطرار اختياراً كما توهم، وذلك لإمكان ترتب المصلحة التامة على المأمور به الاضطراري إن كان الاضطرار بالطبع لا بالاختيار.

(***) لا حاجة إلىٰ هذه اللفظة، لرجوع ضمير «به» إلىٰ «تمام المصلحة» فيكون محصّل ما يستفاد من كلامه ﷺ: أنه يمكن أن لا يكون وافياً بتمام المصلحة بتمام المصلحة، لكون قوله: «كذلك» بمنزلة التصريح بتمام المصلحة.

واحتمالُ أن يكون قوله: «كذلك» إشارة إلىٰ كلامه: «وكافياً فيما هو المهم والغرض» لا وجه له، لأنّ قوله: «وكافياً ... إلخ» تفسير للوفاء بتمام المصلحة، وليس مغايراً له، كما لا يخفىٰ.

(****) لا يخفىٰ أنّ الاحتمالات الثبوتية أزيد من الأربعة المذكورة في المتن، إذ منها حرمة التفويت، حيث إنّ ما لا يمكن استيفاؤه قد يكون محرّم التفويت، وقد لا يكون كذلك، وحكمه جواز البدار مع عدم الحرمة، وعدمه معها، وعدم الإجزاء

شيءٌ أمكن استيفاؤه أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب.

ولا يخفىٰ [١] أنّه إن كان وافياً، فيجزي [يجزي]، فلا يبقىٰ مجال أصلاً للتدارك [٢] لا قضاءً ولا إعادةً، وكذا [٣] لو لم يكن وافياً، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار [٤]

---

١) هذا شروع في بيان الآثار المترتبة على الوجوه المحتملة المتقدمة، وحاصله: أنّه ـ بناءً على الوجه الأوّل وهو وفاء المأمور به الاضطراري بتمام مصلحة المأمور به الواقعي الأوّلي ـ لا إشكال في الإجزاء، لحصول الغرض بتمامه الموجب لسقوط الأمر الواقعي، فلا وجه للإعادة والقضاء، هذا بالنسبة إلى الإجزاء، وأمّا بالنسبة إلىٰ جواز البدار وعدمه فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالىٰ في (ص ٤٥).

وبناءً علىٰ عدم الوفاء بتمام مصلحة المأمور به الواقعي الأوّلي، وعدم إمكان تداركه لا في الوقت ولا في خارجه، فلا يتعلق أمر بإتيان الفعل ثانياً بعد ارتفاع العذر، لإناطة تشريع الأمر بإمكان استيفاء الغرض الداعي إليه.

٢) لتوقفه على الفوت المفروض عدمه.

٣) يعني: وكذا يجزي في صورة عدم الوفاء مع امتناع تدارك الفائت.

٤) أي: المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به الاضطراري في أول وقت الاضطرار.

مع الحرمة، إذ لا أمر مع حرمة التفويت حتىٰ يبقىٰ مجال للبحث عن الإجزاء، ولا ينبغي إهمال هذا الاحتمال الخامس.

في هـذه الصورة [١] إلّا لمصلحة كانت فيـه[٢]، لما [٣] فيه مـن نقض الغرض، وتفويت [٤] مقدارٍ من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه [٥] من [٦] الأهم (*)، فافهم[٧].

---

١) وهي عدم الوفاء مع عدم إمكان تدارك الباقي، ولا يجوز البدار حينئذٍ، لاستلزام تجويزه للإذن في تفويت مقدارٍ من المصلحة، وذلك قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم.

٢) أي: في البدار، حاصله: أنّه لا يجوز البدار المفوِّت لمقدارٍ من المصلحة إلّا مع تداركه بمصلحة أُخرىٰ، كمصلحة أوّل الوقت مثلاً، إذ بدون التدارك يلزم نقض الغرض، وهو تفويت مصلحة المأمور به الواقعي بلا موجب.

٣) تعليل لقوله: «ولا يكاد يسوغ له البدار» وقد عرفت تقريبه.

٤) تفسير لنقض الغرض.

٥) أي: في البدار، والمراد بـ: «ما» الموصولة الغرض الأهم، وضمير «هو» راجع إلى الموصولة، يعني: يلزم نقض الغرض لولا مراعاة الغرض الأهم الّذي يكون في البدار.

٦) بيان لـ: «ما» الموصولة.

٧) لعلّـه إشارة إلىٰ: أنّـه مجرد فرض فـي مقام الثبوت، إذ لم نظفر فـي مقام

(*) الأهميـة وإن كانت مناطاً لتقديم أحـد المتزاحمين أو المتزاحمات، لكنـها مناطه علىٰ وجه اللزوم، وفي المقام يكفي في جواز البدار مساواة مصلحته للمقدار الفائت من مصلحة المأمور به الواقعي، نعم الأمر بالبدار يتوقف على أهمية مصلحته من المقدار الفائت، كما لا يخفىٰ.

لا يقال: عليه [١] فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لإمكان [٢] استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك [٣] لولا المزاحمة بمصلحة الوقت (*)، وأمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأُولىٰ [٤]، فيدور مدار كون العمل ـ بمجرّد

الإثبات بما يدل على اشتمال البدار في شيءٍ من الأبدال الاضطرارية على مصلحة تكون أهم من المقدار الفائت من مصلحة المأمور به الواقعي الأوّلي.

١) أي: بناءً علىٰ لزوم نقض الغرض يلزم ما قد يتوهم من أنّ البدل الاضطراري إذا لم يكن وافياً بتمام مصلحة المأمور به الاختياري، فلا مجال لتشريعه ولو في آخر الوقت، لكونه مفوِّتاً لمقدار من المصلحة، بل لا محيص عن الأمر بالمبدل الاختياري بعد خروج الوقت وارتفاع الاضطرار لتستوفىٰ المصلحة بتمامها.

٢) تعليل لقوله: «لا مجال».

٣) يعني: أنّ إشكال عدم المجال لتشريع البدل الاضطراري مع إمكان استيفاء تمام المصلحة في خارج الوقت بإتيان المأمور به الواقعي بعنوان القضاء متّجه إذا لم يكن المقدار الفائت مزاحَماً بمصلحة أُخرىٰ كمصلحة الوقت، وأمّا إذا كان مزاحَماً بها، فلا مانع من تشريع البدل الاضطراري المفوِّت لمقدارٍ من الغرض، إذ المفروض تدارك الفائت بمصلحة الوقت.

٤) وهي وفاء المأمور به الاضطراري بمصلحة المأمور به الواقعي الأوّلي،

(*) لا يخفىٰ أنّه في صورة مزاحمة المقدار الفائت بمصلحة أُخرىٰ قائمة بالبدار يجب البدار، إذ بدونه يفوت هذا المقدار أيضاً بلا تدارك.

الاضطـرار مطلقاً أو بشرط الانتظار، أو مـع اليأس عـن طروِّ الاختيار ـ ذا مصلحةٍ، ووافياً بالغرض.

وإن لم يكن وافياً [1]، وقد أمكن تداركُ الباقي

وهذا هو الّذي وعدنا أنّه سيأتي الكلام فيه بالنسبة إلىٰ جواز البدار وعدمه.

وحاصله: أنّ جواز البدار وعدمه في هذه الصور يدوران مدار كيفية دخل الاضطرار في المصلحة، فإنْ دلّ دليله علىٰ أنّ مجرد طروء الاضطرار ولو في جزءٍ من الوقت المضروب للمأمور به الواقعي الأوّلي يوجب صيرورة الفعل ذا مصلحةٍ تامة جاز البدار، ولا يجب الانتظار إلىٰ آخر الوقت، أو اليأس من ارتفاع الاضطرار في الوقت.

وإن دلّ علىٰ أنّ الاضطـرار المستـوعب للوقت، يوجـب صيـرورة الفعـل الاضطراري ذا مصلحةٍ تامة، فلا وجـه لجواز البدار، بل يجب الانتظار، إلاّ إذا علم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، فإنّـه طريق عقليٌّ لإحـراز الموضوع وهو الاضطرار المستوعب.

١) هذه الجملة معطوفة علىٰ قوله قبل أسطر: «إن كان وافياً» والغرض من ذلك بيان آثار قسمي صورة إمكان تدارك المقدار الفائت من المصلحة.

وتوضيحه: أنّ ما يبقىٰ من المصلحة إن كان تداركه واجباً، فلا يجزي الفعل الاضطراري عن المأمور به الواقعي، بل يجب الإتيان بالمبدل إعادةً مع بقاء الوقت، وقضاءً بعد خروجه، وإلىٰ هذا أشار بقوله: «فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه».

وإن لم يكن تداركه واجباً فلا يجب شيءٌ من الإعادة والقضاء، إذ المفروض عدم وجوب تدارك ما فات من المصلحة، ومثل هذه المصلحة غير الملزمة لا يدعو

في الوقت [١]، أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه، فلا يجزي[٢]، فلا بدّ [بل لا بدّ] من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلّا [٣] فيجزي. ولا مانع عن البدار في الصورتين [٤]، غاية الأمر يتخير (*) في الصورة الأُولىٰ [٥] بين البدار والإتيان بعملين:

إلى الطلب الوجوبي، إذ الداعي إليه هي المصلحة الملزمة دون غيرها، كما لا يخفىٰ.

١) إذا فُرض زوال العذر قبل خروج الوقت، كما أنّ تدارك الباقي قضاءً يكون بعد خروج الوقت.

٢) إذ المفروض إمكان تداركه مع لزومه.

٣) يعني: وإن لم يكن الباقي ممّا يجب تداركه فيجزي، لعدم وجوب تدارك الباقي حتى يلزم الإتيان بالفعل ثانياً ـ إعادةً أو قضاءً ـ لتداركه.

٤) وهما وجوب تدارك الباقي وعدم وجوبه، وجه عدم المانع هو عدم لزوم التفويت من البدار فيهما، غاية الأمر أنّه يتخير في الصورة الأُولىٰ بين الإتيان بعملين: اضطراري واختياري، فيجوز له البدار بالعمل الاضطراري، ثم يأتي بالاختياري بعد ارتفاع العذر، وبين الإتيان بعمل واحد اختياري بعد ارتفاع الاضطرار، إذ المصلحة التامة تُستوفىٰ علىٰ كلا التقديرين، غايته أنّه في صورة الإتيان بعملين تستوفىٰ تدريجاً، وفي صورة الإتيان بعمل واحد تستوفىٰ دفعةً.

٥) وهي كون الباقي من المصلحة لازم الاستيفاء.

(*) في هذا التخيير ـ مضافاً إلى كونه من التخيير بين الأقل والأكثر الّذي هو في غاية الإشكال كما قرِّر في محله ـ أنّ المصلحة الوقتية إن كانت لازمة الاستيفاء كالمصلحة القائمة بالجزء المضطر إليه، فمقتضىٰ القاعدة وجوب الفعلين، حفظاً لكلتا

العمل الاضطراري في هذا الحال [١]، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار [٢] والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار. وفي الصورة الثانية [٣]

---

١) أي: حال الاضطرار.

٢) معطوف علىٰ «البدار» يعني: يتخير في صورة لزوم استيفاء الباقي بين البدار والإتيان بعملين، وبين الانتظار أي انتظار ارتفاع العذر، والاقتصار علىٰ عمل واحد تام اختياري. والأولىٰ تبديل «أو» بالواو في قوله: «أو الانتظار».

٣) وهي كون الباقي من المصلحة غير لازم الاستيفاء، أمّا أصل جواز البدار فلعدم كونه مفوِّتاً لما يجب تداركه من المصلحة، وأمّا استحبابه فإمّا للدليل الخاص

المصلحتين، لا وجوبهما أو وجوب الفعل الواحد التام بعد ارتفاع الاضطرار تخييراً، لأنّه ليس مشتملاً على المصلحتين، بل علىٰ مصلحة واحدة، فاستيفاء المصلحتين منوط بإيجاب كلٍّ من الفعلين تعييناً.

وإن لم تكن لازمة الاستيفاء، فلا وجه لوجوب الفعل الناقص الاضطراري في الوقت، بل الواجب تعييناً هو الفعل التام بعد ارتفاع الاضطرار.

وبالجملة: إن كانت كلتا المصلحتين لازمتي الاستيفاء، فلا بدّ من إيجاب كلا الفعلين تعييناً من دون حاجة إلىٰ تشريع وجوبٍ لفعل تامٍّ تخييراً بعد ارتفاع الاضطرار، لما عرفت من عدم اشتماله علىٰ كلتا المصلحتين، وإن لم تكونا واجبتي الاستيفاء فلا بدّ من إيجاب فعلٍ واحد قائم بالمصلحة اللازم تداركها، فالتخيير المذكور في المتن لم يظهر له وجه.

هذا إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت، وأمّا إذا كان ارتفاعه فيه سواء أكانت كلتا المصلحتين لازمتي الاستيفاء أم لا، فلا ينبغي الارتياب في وجوب فعل واحد تعييناً في الوقت بعد زوال العذر، لقيام كلتا المصلحتين به بعد كون المطلوب صِرف الوجود من الطبيعة الواقع في صِرف الوجود من الزمان الوافي به.

يتعيّن عليه استحباب البدار، وإعادته [1] بعد طروء الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء[2]، وأمّا ما وقع

الدال علىٰ ذلك، مثل أدلة استحباب إتيان الصلوات اليومية في أوّل وقتها، وإمّا للدليل العام مثل آيتي المسارعة والاستباق.

[ولا يخفىٰ اختلاف النسخ في ضبط هذه الجملة، ففي بعضها « يتعين البدار ويستحب الإعادة بعد ... » وفي بعضها « يجزي البدار، ويستحب الإعادة ... الخ » وما في المتن موافق لما في الحقائق وطبعة بغداد، فلاحظ.]

١) معطوف علىٰ « البدار » يعني: ويستحب إعادته بعد طروء الاختيار، لاستيفاء تمام المصلحة من الملزمة وغيرها.

٢) يعني هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأما المقام الثاني، وهو مرحلة الإثبات المشار إليه بقوله ﷺ :« وأمّا ما وقع عليه » فحاصله: أنّ دليل البدل الاضطراري **إن كان** له إطلاق من الجهة المقتضية للإجزاء، وهي اشتمال البدل علىٰ تمام مصلحة المبدل، أو علىٰ مقدارٍ موجبٍ للإجزاء بأن كان دالاً علىٰ بدلية البدل الاضطراري، سواء اشتمل علىٰ تمام مصلحة المبدل، أو علىٰ معظمها حتىٰ يكون مجزياً، أم لم يشتمل عليه حتىٰ لا يكون مجزياً. وإن لم يكن له إطلاق من غير هذه الجهة، **فلا محيص** حينئذٍ عن القول بالإجزاءِ، لما تقدم في مقام الثبوت من ترتب الإجزاء علىٰ تمام المصلحة، أو على المقدار الملزم منها إذا لم يكن الباقي علىٰ فرض إمكان تداركه لازم الاستيفاء.

وإن لم يكن لدليل البدل الاضطراري إطلاق من هذه الحيثية المقتضية للإجزاء، فالمرجع حينئذٍ الأصل العملي وهو البراءة عن وجوب الإعادة والقضاء، لكون الشكّ حينئذٍ في التكليف، وهو مجرى البراءة. ونتيجة ذلك عدم وجوب

عليه، فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالىٰ: ﴿ فإنْ لم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً ﴾ «١»،

الإعادة أو القضاء أيضاً، كصورة ثبوت الإطلاق لدليل البدل، إلّا إذا دلّ دليل وجوب القضاء علىٰ أنّ موضوعه فوت الواقع وإن لم يتصف بكونه فريضةً، لكنه مجرد فرض. هذا ملخص مرام المصنف قدس سره (*).

(*) لكن الحق أن يقال: إنّ دليلي المبدل والبدل إمّا مطلقان، وإمّا مهملان، وإمّا مختلفان، فالصور أربع.

فإن كانا مطلقين، أو كان دليل المبدل مهملاً ودليل البدل مطلقاً، فيرجع إلىٰ إطلاق دليل البدل، لحكومته علىٰ إطلاق دليل المبدل في الصورة الأُولىٰ، وعدم مانعٍ من الرجوع إليه في الصورة الأخيرة، وهي إهمال دليل المبدل وإطلاق دليل البدل، ضرورة أنّ الإهمال يُسقطه عن الحجية، فيرجع إلى إطلاق دليل البدل بلا مانع، فيجزي في هاتين الصورتين.

وإن كان دليل المبدل مطلقاً ودليل البدل مهملاً، فيرجع إلى إطلاق دليل المبدل، لفقد المانع وهو حكومة إطلاق دليل البدل عليه، فيحكم حينئذٍ بوجوب الإعادة أو القضاء.

وإن كان كل من دليلي المبدل والبدل مهملاً، فيرجع إلى الأصل، لفقد الدليل حينئذٍ، فالرجوع إلى الأصل إنّما هو في هذه الصورة فقط، لا في صورة عدم الإطلاق لدليل البدل الاضطراري مطلقاً كما في المتن.

وأمّا كون الأصل هو البراءة، ففيه كلام، توضيحه: أنّ الاضطرار تارةً يرتفع في الوقت، وأُخرىٰ في خارجه.

«١» النساء: ٤٣؛ المائدة: ٦، والآية بلفظ «فلم تجدوا» لا ما في المتن

وقوله عليه الصلاة والسلام: «التراب أحد الطهورين» «١» و«يكفيك عشر سنين» «٢» هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.

ولا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص [١].

وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق [٢] لو كان، وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة،

---

١) يعني: غير دليل المأمور به الواقعي الأوّلي الّذي هو المبدل.

٢) أي: إطلاق دليل البدل لو كان، وإلّا فالمتّبع هو الأصل العملي.

ففي الأوّل تجري قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الإعادة، لكونه من صغريات التعيين والتخيير، حيث إنّ الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مفرِّغة للذمّة قطعاً، بخلاف الصلاة مع الترابية، فإنّ مفرِّغيتها لها مشكوكة، فلا يكتفىٰ بها عقلاً في مقام الامتثال.

وفي الثاني تجري البراءة في وجوب القضاء، للشك في تحقق موضوعه وهو فوت الفريضة في الوقت، حيث إنّ من المحتمل انقلاب الواقع إلى المأمور به الاضطراري، فلم يفت فريضة في الوقت حتىٰ يجب قضاؤها. ومن المحتمل عدم انقلابه إليه، فيصدق الفوت الموجب لقضائه، فيكون الشك حينئذٍ في التكليف وهو مجرىٰ البراءة.

هذا كله فيما يجري فيه الأصل وهو إهمال الدليلين، وأمّا في غيره، فالمرجع هو الإطلاق مطلقاً كما عرفت آنفاً.

«١» وسائل الشيعة، ج٢، ص٩٩١، الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث: ١، وفيه: «فإنّ التيمم أحد الطهورين» وفي موضع آخر: «فتيمّمَ بالصيد ... فقد فعل أحد الطهورين» فلاحظ ص٩٨٤، الباب ١٤، الحديث: ١٥

«٢» المصدر، ص٩٨٤، الباب ١٤، الحديث: ١٢، وفيه: «يا أباذر يكفيك الصعيد عشر سنين»

لكونه شكّاً في أصل التكليف [١]، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولىٰ [٢].

نعم، لو دلّ دليلُه علىٰ أنّ سببه[٣] فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضةً [٤]، كان القضاء واجباً عليه، لتحقق سببه [٥]، وإن أتىٰ بالغرض [٦] [بالفرض]، لكنه مجرد الفرض [٧] (*).

---

١) كونه شكّاً في أصل التكليف إنّما هو لأجل سقوط الأمر الواقعي حال الاضطرار بسبب عدم القدرة علىٰ امتثاله الموجب لقبح الخطاب، فوجوب الإعادة حينئذٍ تكليف جديد مشكوك فيه، فتجري فيه البراءة، هذا إذا ارتفع الاضطرار قبل خروج الوقت، وإذا ارتفع بعده، فوجوب القضاء أيضاً تكليف جديد ينفىٰ بالبراءة.

٢) لعلّ وجه الأولوية هو ترتب القضاء علىٰ فوت الواجب في وقته، فلو لم يجب الفعل في وقته، فعدم وجوب قضائه في خارج الوقت أولىٰ، فتدبر.

٣) هذا الضمير وضمير « دليله » راجعان إلى إيجاب القضاء.

٤) يعني: وإن لم يكن الواقع الفائت فريضة فعلاً.

٥) أي: سبب إيجاب القضاء، والمراد بالسبب هو الموضوع.

٦) أي: الغرض القائم بالمأمور به الواقعي الحاصل بالمأمور به الاضطراري.

٧) لأنّ دليل القضاء وهو قولهم عليهم السلام: « ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك » [١] و « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته » ظاهر في فوت الفريضة الفعلية،

(*) يمكن أن يقال بإجزاء المأمور به الاضطراري عن الإعادة والقضاء في جميع الموارد، إلّا إذا قام نصٌّ خاص علىٰ وجوب أحدهما، وتوضيحه منوط بتقديم أُمور:

« ١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٥٩، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأوّل وغيره، وما في الشرح مضمون أحاديث الباب.

لا فوت الواقع بما هو هو.

الأوّل: أن الاضطرار لا يصدق إلاّ في الموقتات مع استيعابه للوقت، إذ بدونه مع كون المطلوب صرف الوجود في تمام الوقت المضروب له لا اضطرار حينئذٍ إلىٰ صرف الوجود، للقدرة عليه في بعض الوقت، وكذا الحال في غير الموقتات مع وجوب الفور فيها، فصدق الاضطرار فيها منوط بذلك، إذ بدون وجوب الفور لا اضطرار، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ تشريع الحكم الاضطراري دليل إنّي على اشتمال متعلقه علىٰ مصلحة لازمة الاستيفاء في الوقت، وعدم الاهتمام بما يفوت في الوقت من مصلحة الجزء أو الشرط المضطر إلىٰ تركه، إذ مع الاهتمام به لا وجه لتشريع الحكم الاضطراري المفوِّت له، فلا بدّ أن تكون المصلحة القائمة بالجزءِ أو الشرط المتروك اضطراراً ساقطة كخطابه، أو غير لازمة الاستيفاء، فوجوب العمل ثانياً لتدارك مصلحة المضطر إليه محتاج إلىٰ تشريع ثانوي، ولا يفي به تشريع المبدل أوّلاً، لسقوط الأمر بالجزء أو الشرط المضطر إلىٰ تركه، وعدم كاشف عن بقاء مصلحته حتىٰ يستكشف منه بقاء التشريع، لاحتمال دخل القدرة في ملاكه كدخلها في خطابه.

واستصحاب المصلحة لا يُجدي في بقاء الخطاب، لأنّ الشك في حدوث التكليف بعد ارتفاع الاضطرار، لا في بقائه بعده، ضرورة سقوط التكليف الأوّلي بالجزء أو الشرط، للاضطرار، فليس الشك في بقاء التكليف حتى يثبت باستصحاب المصلحة، بل الأمر بالعكس، لأنّ مقتضىٰ الاستصحاب عدم تشريع الحكم بعد ارتفاع الاضطرار.

الثالث: أنّ الاضطرار رافع للحكم المتعلق بالجزء أو الشرط مطلقاً، سواء أكانت القدرة شرطاً للملاك والخطاب معاً، أم شرطاً للخطاب فقط، كما هو الغالب من قبح مطالبة العاجز، فإنّ دليل الاضطرار من عمومه وخصوصه كدليلي الضرر والحرج من

الأدلة النافيـة للحكم، و بضمِّه إلى أدلة أجزاء المأمور به الواقعي و شرائطه يتحصّل أنّ المأمور به في حال العذر هو ما عدا الجزء أو الشرط المضطر إلىٰ تركه.

و لا يرد هنـا إشكال المثبتية الوارد علىٰ أصـل البراءة فـي الأقل و الأكثـر الارتباطيين، بناءً علىٰ كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل التضاد، لا العدم و الملكة، و ذلك لكون دليل الاضطرار من الأدلة الاجتهادية، لا الأُصول العملية، كما لا يخفىٰ.

الرابع: أنّه لا يجب استيفاء الملاكات غير المطالبة، فإنّ العقل الحاكم بحسن الإطاعة إنّما يحكم بحسن امتثال العبد لأحكام مولاه، و الأغراض الداعية إلى التشريع ليست أحكاماً، فلا يجب على العبد موافقتها. نعم إذا أحرز العبد تمامية الملاك، و لكن المولىٰ لا يقدر علىٰ إنشاء الحكـم لمانع خارجي، حَكَمَ العقـل حينئـذٍ بلزوم موافقة الغرض.

و بالجملة: مجرد الغرض مع عدم مانع للمولىٰ عن الإنشاء لا يوجب عقلاً إطاعةً أصلاً.

الخامس: أنّ المبدل الموقت إن كانت مطلوبيته بنحو صرف الوجود في الوقت المضروب له، فاللازم الإتيان به على النهج المعتبر فيه، فلو كانَ في أوّل الوقت مضطرّاً ثم ارتفع الاضطرار بحيث تمكّن في الوقت من الإتيان بالمبدل الاختياري، فليس له الإتيان بالبدل الاضطراري، إلّا مع قيام دليل خاص على الإجزاء و الاكتفاء به.

إذا عرفت هذه الأُمور تعرف أنّ مقتضىٰ القاعدة إجزاء المأمور به الاضطراري عن الواقعي في جميع الأبدال الاضطرارية إذا كان العذر مستوعباً لوقت المبدل، و مجرد العلم ببقـاء مقدار مـن المصلحة ـ فضلاً عـن احتماله ـ لا يقتضي وجوب القضاء، لما عرفت من عدم الدليل علىٰ وجوب موافقة الغرض ما لم يطالب به المولىٰ، و مجرد وجوده ليس علةً تامةً للطلب حتىٰ يكون برهاناً لِمِّيّاً علىٰ وجوب القضاء، و ذلك لاحتمال عـدم إمكان استيفاء المصلحة الباقية إلّا بصـرف الوجود، لا بغيره مـن وجودات الطبيعة، فأوّلُ وجوداتها تقوم به المصالح كلها دون غيره.

ومما ذكرنا يظهر حكم الحج مع العامة مع اقتضاء التقية لذلك، وأنّه كسائر الأبدال الاضطرارية، بل أولىٰ منها، لما ثبت من سعة دائرة التقية، كما سيأتي.

ولا يخفىٰ أنّ مورد النزاع ـ في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الواقعي ـ إنّما هو فيما إذا لم يكن الاضطرار من الأوصاف المنوِّعة للمكلّف الموجبة لاختلاف الأحكام كالمسافر والحاضر، وإلّا فلا معنىٰ للإجزاء عن الأمر المتعلق بموضوع آخر.

والقول بكون المختار والمضطرِّ كالمسافر والحاضر ضعيف، لاستلزامه قضاء البدل الاضطراري إذا فات في وقته على ما فات، فيجب أن يقضي الصلاة مع الطهارة الترابية إذا فاتت كذلك، مع التمكن من قضائها مع المائية.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّ مقتضى القاعدة إجزاء البدل الاضطراري عن المبدل الاختياري.

الثاني: أنّ مورد الاضطرار هو الموقّت مع استيعاب الاضطرار للوقت، أو غير الموقت مع وجوب الفور فيه.

الثالث: أن مجرد بقاء شيءٍ من الملاك لا يستلزم التشريع.

الرابع: أنّ الاضطرار ليس منوِّعاً كالسفر.

الخامس: أنّ مورد الإجزاء هو الاضطرار المستوعب، إلاّ إذا قام دليل خاص على الإجزاء في غيره، ومقتضاه حينئذٍ كفاية الاضطرار غير المستوعب في التنزل عن المبدل الاختياري إلى البدل الاضطراري.

السادس: عدم جواز البدار مع عدم العلم بارتفاع الاضطرار في الوقت، وإناطة جوازه بالعلم بعدم ارتفاعه فيه، إلاّ في موارد التقية، فإنّ مقتضىٰ إطلاق أدلتها، وكذا ما دلّ علىٰ الحثّ عليها والمداراة معهم هو جواز البدار، فلاحظ النصوص الواردة في التقية.

السابع: أنّ الإجزاء لا يحتاج إلىٰ دليل، بل يكفي فيه كون المأمور به الاضطراري تمام الوظيفة، وهذا يثبت بحكومة دليل الاضطراري علىٰ دليل الاختياري فتدبّر.

خاتمة

لا يخفىٰ أنّه لمّا كانت مسألة الحج مع العامة تقيـةً من صغريات المأمور بـه الاضطراري مع كونها من المسائل الابتلائية، أحببتُ أن أتعرّض لها تزييناً للكتاب بفرعٍ من فروع علم الفقه الشريف، سائلاً منه سبحانه و تعالىٰ التوفيق لتنقيحها، و تحقيق ما هو الحق فيها، فنقول و به نستعين: ينبغي قبل الخوض في المقصود تقديم أُمور:

الأوّل: أنّ كُلّاً من الجزء و الشرط يتصور ثبوتاً علىٰ نحوين:

أحدهما: أن يكونا مطلقين بمعنىٰ دخلهما في جميع الحالات، بحيث يوجب تعذره سقوط الأمر بالمركّب أو المشروط، لدخله في قوام ماهية المركّب أو المشروط، كقصد القربة فـي العبادة، فلا تجري قاعدة الميسور فـي العبادة التي تعذّر فيها مقوِّمها و هو قصد القربة، لإناطة جريانها بصدق الميسور عرفاً على الباقي، و لا يصدق عليه إذا كان المعسور مقوِّماً للماهية، كما هو واضح.

ثانيهما: أن يكونا مقيّدين بحال التمكن، و هذا القسم ليس دخيلاً في قوام الماهية، فتجري فيه قاعدة الميسور، و لعلّ وجه عدم العمل بعموم هذه القاعدة و إناطة جريانها في كل مورد بعمل المشهور هو: أنّ عملهم بها في موردٍ كاشفٌ عن عدم كون المعسور فيه مقوِّماً للماهيّة، كما أنّ عدم عملهم بها في بعض الموارد يكشف

عن كون المعسور فيه مقوِّماً لها، فعملهم بها في مورد وعدم عملهم بها في آخر كالدليل علىٰ أنّ المعسور غير مقوِّم للماهية في الأوّل، فتجري فيه القاعدة، ومقوِّم لها في الثاني، فلا تجري فيه.

هذا بحسب مرحلة الثبوت، وأمّا مقام الإثبات، فمقتضىٰ إطلاق الدليل هو الجزئية أو الشرطية المطلقة المعبّر عنها بالركنية، فتعذره يوجب خروج فاقده عن مصاديق الطبيعي المأمور به المستلزم لعدم الإجزاء، إذ لا موجب له بعد فرض عدم انطباق المأمور به عليه.

هذا إذا كان للدليل إطلاق، وإلّا كما إذا كان لُبّيّاً، فالمرجع الأصل العملي المقتضي لعدم الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، لكون الشك حينئذٍ في ثبوت الحكم لا سقوطه حتىٰ تجري فيه قاعدة الاشتغال، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ إطلاق دليل الحكم لكل من الوضعي والتكليفي محكّم.

أمّا إذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر ـ كمانعيّة لبس الحرير للرجال في الصلاة، حيث إنّها مترتبة ظاهراً علىٰ حرمة لبسه لهم، ولذا ترتفع بارتفاع حرمته لضرورة من برد، أو مرض، أو حرب، أو غير ذلك، إذ لو كانا معلولين لعلة ثالثة لم يكن ارتفاع أحدهما موجباً لارتفاع الآخر، كما هو واضح، قال في العروة في شرائط لباس المصلّي: «المسألة ٣٨؛ إذا انحصر ثوبه في الحرير، فإن كان مضطراً إلىٰ لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه»[1]، أو العكس، وهو ترتب التكليف كوجوب الوفاء بالعقد على الوضع كالملكية الحاصلة بالعقد ـ **فواضح**، لكون دليل العلة دليل المعلول، وبالعكس، وهو أقوىٰ من دلالة أحد المتلازمين على الآخر.

وأما إذا لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلعدم مانع من الإطلاق بعد وجود

«١» العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٣٤٨

جامع بين الحكمين، فإنّ المنع لو وجد لشمل كلّاً من التكليفي والوضعي، كشمول الجواز والحِلّ لكليهما أيضاً، فإنّ الحِلّ يتعلق بفعل المكلف، سواء أكان تصرفاً خارجياً كالأكل والشرب واللبس، أم اعتبارياً كالبيع ونحوه، فمعنى حلية الفعل مطلقاً هو عدم المنع عنه، فكما لا مانع عن حِلّه تكليفاً، فكذلك لا مانع عن حِلّه وضعاً، ولذا يصح التمسك بمثل قوله تعالىٰ: ﴿ أحل الله البيع ﴾ «١»، وقوله صلوات الله وسلامه عليه وآله: «الصلح جائز بين المسلمين» «٢» لنفي ما شك في شرطيته شرعاً، مع كون الشرطية حكماً وضعياً، فلا ظهور في الحلية والجواز في خصوص الحلية التكليفية.

وبالجملة: فإطلاق دليل الحكم لكل من التكليفي والوضعي محكّم ما لم تقم قرينة على الاختصاص بأحدهما، كما هو ظاهر.

الثالث: أنّ الإجزاء الموجب لسقوط الأمر إمّا مترتب على كون المأتيّ به مصداقاً حقيقياً للطبيعي المأمور به وهو واضح، وإمّا مترتب على كون المأتي به فرداً ادّعائياً له بجعل الشارع، كالأبدال الاضطرارية من الصلوات العذرية، والوضوءات الجبيرية وغيرهما، فينتفي الإجزاء بانتفائهما، ومع الشك في جعل الشارع فرديته للمأمور به يرجع إلىٰ قاعدة الاشتغال، لكون الشك في وادي الفراغ، ومقتضىٰ الشغل اليقيني لزوم تحصيل الفراغ القطعي، كما لا يخفىٰ.

الرابع: أنّ التقية في الجملة من العناوين الثانوية كالنذر، والشرط، والضرر والحرج وغيرها، الحاكمة علىٰ أدلة أحكام العناوين الأوّلية، سواء أكانت تلك الأحكام استقلالية كحُرمة شرب الخمر، وحرمة التصرف في مال الغير، أم ضمنية كالجزئية، أم غيرية كالشرطية والمانعية، وسواء أكان الجزء أو الشرط ممّا له دخل

«١» البقرة، الآية: ٢٧٥

«٢» وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٦٤، الباب ٣ من أبواب أحكام الصلح، الحديث: ٢

مطلق ـ و هو المسمّىٰ بالركن ـ أم لا، و لحكومتها علىٰ تلك الأدلة يحكم بصحة صلاة من يسجد تقيةً علىٰ ما لا يصح السجود عليه عندنا، مع أنّ السجدتين من كل ركعة ركن، و مقتضىٰ الركنية بطلان الصلاة بتركه، أو بالإتيان به فاسداً، و كذا يحكم بصحة صلاة من توضّأ تقيةً بالنبيذ، أو مَسَحَ كذلك على الخفّين، مع أنّ الطهارة الحدثية من الخمسة التي تعاد الصلاة منها، إلى غير ذلك من موارد ترك الركن فيها تقيةً، فلاحظ.

الخامس: أنّ التقية و إن كان لها إضافات عديدة بالنسبة إلى المتقي، و المتّقىٰ منه، و المتّقى به، لكنها تنقسم بحسب ذاتها إلىٰ قسمين:

أحدهما: التقية الخوفية، سواء أكان الخوف على النّفس، أم العرض، أم المال، و سواء أكان ذلك علىٰ نفس المتّقي أم غيره من أهله، أو إخوانه المؤمنين، و سواء أكان الضرر ـ الّذي يخاف منه ـ عاجلاً أم آجلاً، لإطلاق الضرورة و الخوف الواردين في أخبار التقية.

ثانيهما: التقية المداراتية (•) التي شُرِّعت لجلب المحبة و تأليف القلوب و توحيد الكلمة، و مورد البحث في مسألة الحج مع العامة هو القسم الأوّل.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أنّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في الدليل الاجتهادي، و الثاني في الأصل العملي.

أما المقام الأوّل ففيه مبحثان:

الأوّل: في الأدلة العامة، و الثاني: في الأدلة الخاصة.

أمّا المبحث الأوّل، فحاصله: أنّ ما استدل أو يمكن أن يستدل به علىٰ صحة

(•) هذا هو المنضبط في كلماتهم، لكن الأولىٰ «المدارية» لسقوط التاء في النسبة كالمكي و الجهيني و نظائرهما، لكن قيل: غلط مشهور خير من صحيح مهجور، فتدبّر.

الحج مع العامة في التقية الخوفية وجوه:

أحدها: قوله ﷺ في حديث رفع التسعة عن الأُمّة: «وما اضطروا إليه»[١] بتقريب: أنّ الاضطرار إلى ترك الشرط الّذي هو يوم عرفة، وإيجاد الوقوف في غيره كيوم التروية يرفع شرطية يوم عرفة للوقوف بالنسبة إلى المتّقي الّذي هو من مصاديق المضطر، فيصير الوقوف للمتّقي مطلقاً غير مشروط بيوم عرفة، ومقتضىٰ سقوط الشرطية هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة، هذا.

وأُورد عليه تارةً: بأنّ الاضطرار إلىٰ فعل شيءٍ أو تركه لا يقيِّد الواقع حتىٰ يكون المضطر إليه مأموراً به في مقابل الواقع، كالصلاة السفرية التي هي مأمور بها كالحضرية، والمفروض أنّ الإجزاء مترتب على التقييد الّذي هو أجنبي عن الاضطرار، لأنّ شأنه رفع الخطاب بمناط قبح مطالبة العاجز، مع بقاء المصلحة الواقعية علىٰ حالها، فلا موجب للإجزاء.

وأُخرىٰ: بأنّه ـ بعد تسليم التقييد ـ يختص ذلك بالأجزاء والشروط المقيدة بحال التمكن، لأنّ ما ثبت دخله المطلق حتىٰ في حال العجز عنه يكون سقوطه موجباً لانتفاء الحكم عن المركّب والمشروط، والمفروض أنّ للوقت شرطيةً مطلقةً للوقوف، لما دلّ من النص والإجماع علىٰ فوات الحج بعدم إدراك الوقوفين في وقتهما، فلا مجال للتشبث بحديث الرفع لإجزاء الحج مع العامة، بل عليه الإعادة في القابل إن بقيت استطاعته إليه أو استطاع سابقاً، وإن كانت استطاعته في هذا العام كشف ذلك عن عدم تشريع وجوب الحج عليه فيه.

وثالثةً: بما عن المحقق النائيني ﷺ من اختصاص الحديث بالوجوديات، لأنّ

«١» وسائل الشيعة، ج١١، ص٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل؛ ورواه الصدوق ﷺ في باب التسعة من الخصال، ص٤١٧، الحديث: ٩ (نشر مكتبة الصدوق)

شأنه رفع الموجود اضطراراً أو إكراهاً، وتنزيله في صقع التشريع منزلة المعدوم، فالتكتف الواقع في الصلاة تقيةً، أو تناول المفطر نسياناً أو إكراهاً في الصوم معدوم شرعاً، أي لا حكم له، فالمانعية الثابتة للتكتف ونحوه في الصلاة، وكذا الإفطار للصوم مرفوعة في حال الاضطرار، فالحديث ينزّل التكتف مثلاً منزلة عدمه في عدم تأثيره في بطلان الصلاة.

وليس شأن الحديث تنزيل المعدوم منزلة الموجود كالمقام، إذ المفروض كون المضطرِّ إليه هو ترك الشرط لا فعله، فلا ينزّل الحديثُ عدمَ الوقوف في يوم عرفة منزلة وجوده فيه، لعدم شمول الرفع للعدميات حتىٰ يستدل به في المقام للإجزاء، ولذا لا يمكن تصحيح الصلاة الفاقدة لجزءٍ أو شرط نسياناً أو اضطراراً بحديث الرفع بوجه، ضرورة أنّ جريانه في نسيان السورة مثلاً يكون من تنزيل المعدوم منزلة الموجود، وهو خلاف ما يقتضيه الحديث من الرفع الّذي مرجعه تنزيل الموجود منزلة المعدوم.

وجريانه في المركّب من السورة وغيرها أعني به الصلاة الفاقدة للسورة نسياناً يقتضي تنزيل الموجود وهو الصلاة منزلة المعدوم، ولازمه الوضع وهو إعادة الصلاة، ومن المعلوم أنّ شأن الحديث الرفع، لا الوضع، مع أنّه خلاف الامتنان. وجريانه في نفس الجزئية أو الشرطية في غير محله، لعدم تعلق النسيان بها كما هو واضح.

وأنت خبير بما في الجميع:

إذ في الأوّل: أنّ الرفع في الكل إلّا فيما لا يعلمون ـ بل فيه أيضاً علىٰ وجهٍ «١» ـ بوزان واحد، ومن المعلوم أنّ الرفع فيها واقعي، فالشرطية في حال الاضطرار مرفوعة واقعاً، ولازمه الإجزاء، لصيرورة الفاقد للشرط اضطراراً

«١» سيأتي تقريب ذلك في ما يتعلق بحديث الرفع، فلاحظ ج٦، ص١٣٥

مأموراً به واقعاً، فيكون مجزياً.

ولا يرد عليه: أنّ لازمه جواز القضاء علىٰ حذوِ المضطرِّ إليه، لأنّه فات كذلك كما هو شأن موضوعية العنوان كالمسافر والحاضر، وذلك لإمكان انحصار المصلحة الاضطرارية بالوقتِ الأدائي الكاشف عنه وجوبُ القضاء على النحو الاختياري، فلا وجه لرفع اليد عن الظهور السياقي في الرفع الواقعي كما لا يخفىٰ.

وفي الثاني: أنّ قضية حكومة حديث الرفع علىٰ أدلة الأجزاء والشرائط هو ارتفاع شرطية الوقت للوقوفين في حال الاضطرار، كارتفاع مانعية المسح على الخفّين بأدلة التقية، وما دلّ علىٰ فوت الحج بفوات الوقوفين محكوم بحديث الرفع، لأنّه من أدلة شرطية الوقت للوقوفين، فالاضطرار يرفع هذه الشرطية، ومع الغض عن حكومة الحديث والبناء على التعارض يرجع في المجمع إلى أصالة عدم الشرطية، كما لا يخفىٰ.

وفي الثالث: أنّ للعناوين المذكورة في الحديث من الإكراه، والاضطرار، وغيرهما نحو تقرُّرٍ وثبوتٍ بحيث يصح إسناد الرفع التشريعي إليها، بأن يقال: إنّ نفس عنوان الاضطرار مثلاً مرفوع في وعاء التشريع من دون نظرٍ إلى المعنون من كونه وجودياً أو عدمياً، فالعدمي إن كان ذا أثر شرعي يرتفع بالإكراه أو الاضطرار، كما أنّ الوجوديّ كذلك، فكما يجري حديث الرفع في الوجودي كالتكتف ونحوه من الموانع وينفي أثره وهو المانعية، فكذلك يجري في العدمي كترك السورة ونحوها من الأجزاء والشرائط، ويرفع أثر هذا الترك وهو البطلان، فوزان ترك السورة مثلاً اضطراراً من تقية أو غيرها وزان التكتف وقول «آمين» فيها كذلك في صحة إسناد الرفع إليهما، وفي المقام كذلك، فإنّ الاضطرار إلى ترك الوقوف في يوم عرفة يرفع أثره أعني به البطلان، فيقع الوقوف في غير يومها صحيحاً، فلا يعاد.

والحاصل: أنّ حديث الرفع إنّما يرفع أثر المضطر إليه الثابت له لولا الاضطرار، سواء أكان نفسُ المضطر إليه وجودياً كالتكتف، وقول آمين، ونحوهما من الموانع،

أم عدمياً كترك جزءٍ أو شرط، وأثره المرفوع في الوجودي هو المانعية، وفي العدمي هو نفي الجزئية أو الشرطية المقتضي للإجزاء وعدم وجوب الإعادة، فالاضطرار إلىٰ ترك الوقوف في يوم عرفة يرفع البطلان، فلا يحتاج إلىٰ إعادته في يومها، فيثبت صحة الوقوف في غير يوم عرفة اضطراراً من دون توقفه علىٰ إثبات الشرط، وتنزيل المعدوم منزلة الموجود، حتىٰ يرد عليه: أنّ هذا وضع لا رفع، وهو خلاف ما يقتضيه الحديث من الرفع وتنزيل الموجود منزلة المعدوم، كما لا يخفىٰ.

وبالجملة: فالإشكال علىٰ جريان الحديث في ترك الجزء أو الشرط من هذه الناحية مندفع.

نعم، يمكن الإشكال علىٰ جريانه في تركهما من ناحية أُخرىٰ، وهي: أنّ الرفع لمّا كان تشريعياً، فلا بدّ من وروده علىٰ ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع، ومن المعلوم عدم أثر شرعي لترك الجزء أو الشرط حتى يرفعه حديث الرفع، وإنّما أثره البطلان وهو عدم انطباق المأمور به على الفاقد للجزء أو الشرط، وليس ذلك أثراً شرعياً، وكذا وجوب الإعادة، لأنّه حكم عقلي مترتب علىٰ بقاءِ الأمر الأوّل الّذي لم يتحقق امتثاله بفاقد الجزء أو الشرط.

كما يُشكل أيضاً جريان الحديث في الجزئية أو الشرطية، أو منشئهما الّذي هو من الأحكام الشرعية التي تنالها يد التشريع.

تقريب الإشكال: أنّ المضطرّ إليه هو تركهما، لا حكمهما حتىٰ يُرفع بالاضطرار، ولا أثر شرعياً للترك الّذي هو المضطر إليه حتىٰ يرفعه الاضطرار، فلا يصحّ أن يقال في ترك القراءة نسياناً أو اضطراراً: إنّ الجزئية مرفوعة، لما عرفت من عدم ترتب أثر شرعي على نفس الترك الّذي هو مورد الاضطرار.

وعليه، فحديث الرفع يجري في وجود المانع ويرفع أثره الشرعي وهو المانعية، ولا يجري في ترك الجزء أو الشرط، لعدم أثر شرعي للترك حتىٰ يتعلق به الرفع،

فالتمسك بحديث الرفع لصحة الوقوف وإجزائه مع العامة في غير يوم عرفة غير سديد، لأنّ المضطر إليه هو ترك شرط الوقوف، وقد عرفت أنّه ليس لترك الجزء أو الشرط أثر شرعي حتىٰ يرفعه حديث الرفع، والله العالم.

ثانيها: حسنة الفضلاء، قالوا: «سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيءٍ يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له» «١» بتقريب: أنّ الاضطرار رافع للمنع، وموجب للحلية التي هي أعم من التكليفية والوضعيّة، فكل تصرف ممنوعٍ تكليفاً ووضعاً جائزٌ وحلالٌ عند الضرورة، سواءٌ أكان ذلك التصرف خارجياً كالأكل، والشرب، واللبس، أم اعتبارياً كالبيع، والهبة، وغيرهما، لشيوع استعمال الحِلّ في كل من التكليفي والوضعي، كقوله تعالىٰ: ﴿أحل الله البيع﴾، و﴿أُحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾ «٢»، فإنّه لا إشكال في حليّة البيع وبهيمة الأنعام تكليفاً ووضعاً، وكقوله صلى الله عليه وآله في حديث: «الصلح جائز بين المسلمين» «٣»، إذ لا ينبغي الإشكال في شمول الجواز لكل من التكليفي والوضعي.

بل هو المراد أيضاً في مثل قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال» ونحوه مما يدل علىٰ قاعدة الحل، فالمائع المردد بين الخمر والخل ونحوه من الشبهات الموضوعية، أو شرب التتن ونحوه من الشبهات الحكمية، حلالٌ أي لا منع عن التصرف فيه بشربه،

«١» وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٦٨ ، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث: ٢ ، رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أُذينة عن اسمعيل الجعفي، و معمر بن يحيي بن سالم و محمد بن مسلم و زرارة، و غير خفي على من راجع تراجم هؤلاء أنّهم من الأجلة الذين يعتمد علىٰ رواياتهم، فلاحظ.

«٢» المائدة، الآية : ١

«٣» وسائل الشيعة ، ج١٣ ، ص١٦٤ ، الباب ٣ من كتاب الصلح، الحديث: ٢

أو بيعه، أو غيرهما من أنحاء التصرفات الخارجية والاعتبارية.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في شمول الحِلّ لكل من التكليفي والوضعي، وتخصيصُه بالتكليفي موقوف علىٰ قرينة.

وعليه، **فشربُ** الخمر، والتكتف في الصلاة، وقول: «آمين» ولبس الحرير والذهب وغير المأكول فيها، والإفطار عند سقوط الشمس عن دائرة الأُفق، والوقوف بعرفات والمشعر في غير وقتهما لأجل التقية التي هي من الضرورات **حلالٌ**، أي غير ممنوع شرعاً، ومن المعلوم أنّ الحلّية في بعضها تكليفية كشرب الخمر، وفي الباقي وضعية، إذ حلّية التكتف ونحوه من الموانع يراد بها عدم المانعية التي هي من الأحكام الوضعيّة.

فحليّة الوقوف في غير وقته المجعول له أوّلاً عبارة عن جوازه، أي عدم المنع عنه شرعاً، وهو لازم سقوط شرطية يوم عرفة للوقوف في حال التقية، وتنزيله منزلة الوقوف الواقع في وقته الأوّلي، في كونه مصداقاً للوقوف المأمور به، ومسقطاً للتكليف.

وبهذا البيان يندفع ما قد يتوهم من أنّ الإجزاء عقليٌّ، فكيف يثبت بمثل قوله عليه السلام: «فقد أحلّه الله»؟

توضيح الاندفاع: أنّ المراد بالحلية هو الجواز المترتب على رفع الشرطية، وتنزيل فاقد الشرط منزلة واجده، في كونه مصداقاً للطبيعي المأمور به، فلا مجال للتوهم المزبور أصلاً.

ثالثها: صحيحة أبي الصبّاح الكناني، قال: «والله لقد قال لي جعفر بن محمّد عليهما السلام: إنّ الله علّم نبيّه التنزيل والتأويل، فعلّمه رسول الله صلى الله عليه وآله علّياً عليه السلام. قال: وعلّمنا والله، ثمّ قال: ما صنعتم من شيءٍ أو حلفتم عليه من يمين في تقية فأنتم

. . . . . .

منه في سعة »[١].

بتقريب: أنّ الإتيان بالمأمور به فاقداً لجزءٍ أو شرط، أو واجداً لمانع تقيةً ـ كترك السورة في الصلاة، أو الوقوف بعرفات في غير يوم عرفة، أو الإتيان بالصلاة مع التكتف، و كذا الحلف تقيّةً ـ كلُّ ذلك يكون المكلّف منه في السعة المعلوم شمولها ـ خصوصاً بقرينة الحلف ـ للتكليف و الوضع، فإنّ السّعة ترفع الكفارة المترتبة على الحنث، و من البديهي كون شغل الذّمّة بالكفارة حكماً وضعيّاً، لا تكليفياً.

و بالجملة: فوجوبُ إعادة المأتيِّ به الفاقد لجزءٍ أو شرط أو الواجد لمانعٍ لأجل التقية ضيقٌ على المكلّف، فلا بدّ من رفعه عنه بإطلاق السعة، فوجوب إعادة الوقوف الواقع في غير وقته تقيةً ضيق على المكلف، فهو مرفوع عنه، و لازم رفعه عنه هو إجزاءُ ما أتىٰ به من الوقوف في غير يوم عرفة.

رابعها: حسنة ـ بل صحيحة ـ هشام بن سالم، قال: « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما عبد الله بشيءٍ أحب إليه من الخباء، قلت و ما الخباء ؟ قال: التقية »[٢].

تقريب الاستدلال بها: أنّ أحبَّ العبادات هي العبادة الواقعة علىٰ وجه التقية، و من البديهي امتناع اجتماع الأحبيّة مع البطلان، لكشف الفساد عن عدم المحبوبية،

«١» وسائل الشيعة، ج١٦ ، ص١٣٤ ، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديث: ٢ ، رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن أبي الصباح. و هؤلاء كلهم ثقات، كما لا يخفىٰ على من راجع تراجمهم.

«٢» وسائل الشيعة، ج١١ ، ص٤٦٢ ، الباب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبهما، الحديث: ١٤ ، رواه محمد بن علي بن الحسين في معاني الأخبار عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسىٰ عن يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن سالم. و هؤلاء كلهم أجلّاء، كما هو ظاهر لمن راجع كتب الرجال.

والمفروض كون العبادة المتّقىٰ بها أحبَّ العبادات، فلا بدّ أن تكون صحيحة حتىٰ تتصف بالأحبية، وإذا كانت صحيحة فهي مجزية لا محالة.

وبعبارة أُخرىٰ: المراد بالأحبية هي الأفضلية، ومن المعلوم أنّ العبادة لا تتصف بالأفضلية إلّا بعد الفراغ عن صحتها، إذ لا معنىٰ لاتصاف الفاسد بالأفضلية.

وعليه، فالوقوف الفاقد لشرطه ـ وهو كونه في يوم عرفة ـ تقيةً يتصف بالأحبية، وهل يعقل عدم الإجزاء مع هذا الوصف ؟

وبالجملة: أفضلية العمل المتّقىٰ به تكشف عن سقوط المتروك تقيةً، من جزءٍ أو شرطٍ عن الجزئية أو الشرطية، وسقوط ما وُجد فيه من الموانع عن المانعية، فهو حينئذٍ مأمور به علىٰ وجهه، وقد أُتي به كذلك، فيكون مجزياً عقلاً.

فالمتحصل: أنّ المستفاد من أحبية العبادة المتّقىٰ بها من غيرها هو صحتها، وأنّ المفقود ليس جزءًا أو شرطاً في حال التقية، وكذا الموجود ليس مانعاً كذلك، فالعمل حينئذٍ مجزٍ لا محالة، لكونه مأموراً به علىٰ وجهه.

وقد ظهر مما ذكرنا: أنّه لا يُصغىٰ إلىٰ دعوىٰ كون المستفاد من أدلة التقية مجرد الحكم التكليفي وهو وجوب الاتّقاء، والحفظ عن العدوّ، فيكون وجوب العمل المتّقىٰ به تكليفاً محضاً، وأنّ التقية لا توجب صيرورة العمل مأموراً به شرعاً حتى يجزي، نظير قبح التجري عقلاً، فإنّ قبحه لا يسري إلى الفعل، بل هو باقٍ علىٰ ما كان عليه من الحكم قبل التجري، فكما لا يكون التجري من العناوين الثانوية المغيِّرة للأحكام الأوّليـة، فكذلك التقية، فلا وجـه للإجزاء أصلاً، وعـدم الإجزاء كاشف عن فساد العمل.

وجه عدم السماع هو: أنّ الأحبيّة ـ وهي الأفضلية ـ لا تجتمع مع الفساد، بل تكشف عن الصحة التي هي من قبيل الموضوع للأفضليّة، كما عرفت تفصيله.

والحاصل: أنّ أفضلية العبادة المأتيِّ بها تقيةً تدل إنّاً علىٰ صحتها، وأنّها أفضل

مصاديق العبادة الصحيحة، فكيف يمكن التفوُّه بعدم الإجزاء؟

خامسها : صحيحة معلّى بن خنيس على الأقوىٰ، قال :«قال لي أبو عبد الله عليه السلام : يا معلّىٰ، أُكتم أمرنا و لا تذعه ...، إلىٰ أن قال عليه السلام : يا معلّىٰ، إنّ التقية ديني و دين آبائي، و لا دين لمن لا تقية له، يا معلّىٰ: إنّ الله يحبُّ أن يُعبد في السِّر كما يحب أن يُعبد في العلانية، و المذيع لأمرنا كالجاحد له»[1].

فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعبادة سرّاً هي العبادة الواقعة علىٰ نحو التقية، لأنّها تُسرُّ العبادة الأوّلية الاختيارية وتُخفيها، فالعمل المتّقىٰ به عبادةٌ محبوبة، ويمتنع أن يكون كذلك إلّا إذا كان صحيحاً، لما مرَّ آنفاً من امتناع اجتماع العبادة المحبوبة مع البطلان، إذ الباطل هو ما لا ينطبق عليه المأمور به، فيمتنع أن يكون الباطل عبادةً محبوبةً للمولىٰ، لاستلزامه التناقض وهو الانطباق الّذي يُراد به الصحة، وعدم الانطباق الّذي يراد به البطلان، فوزان الاستدلال بهذه الصحيحة على الإجزاء وزان الاستدلال بسابقتها عليه، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ هنا وجوهاً أُخر قد استدلّ بها علىٰ صحة الوقوف مع العامة، كالروايات الدالة على الأمر باستعمال التقية في الدين[2]، وكعمومات نفي الحرج في الشريعة[3]،

«١» وسائل الشيعة، ج١١، ص٤٦٥، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث: ٢٣، رواه سعد بن عبد الله في بصائر الدرجات عن أحمد بن محمد بن عيسىٰ، و محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن المعلّىٰ بن خنيس، ورجال هذا السند كلهم ثقات كما في رجال النجاشي و الفهرست. نعم اختلفوا في وثاقة المعلّىٰ، والذي ظهر لنا بعد الفحص والتأمل وفاقاً لجماعة وثاقته كما حرّرنا ذلك في رسالة التقية.

«٢» المصدر، ص ٤٥٩ – ٤٦٧ ، الباب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبهما.

«٣» الحج، الآية: ٧٨

وكرواية عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام الآمرة بالمسح على المرارة المتضمنة لقول أبي عبد الله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله»[١] الّذي يستفاد منه علىٰ ما قيل: قاعدة كلية، وهي عدم سقوط المشروط بسقوط شرطه، للحرج، فيدل علىٰ بقاء المشروط علىٰ حاله، فيكون نفس الوقوف مأموراً به ومجزياً، نظير قاعدة الميسور ونحوها من الأدلة الثانوية الدالة علىٰ عدم ارتفاع الحكم عن المشروط بسقوط شرطه، لكون دخل القيد في المقيّد على نحو تعدد المطلوب.

لكن لقصورها سنداً أو دلالةً أو كليهما ـ كما قيل ـ أعرضنا عنها، هذا تمام الكلام في المبحث الأوّل.

وأما المبحث الثاني، فيذكر فيه وجوه:

منها: رواية أبي الجارود زياد بن منذر، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: انّا شككنا سنةً في عام من تلك الأعوام في الأضحىٰ، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحّي، فقال: الفطر يوم يُفطر الناس، والأضحىٰ يوم يضحّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس»[٢].

ولا بدّ في الاستدلال بها من البحث في جهتين:

الأُولىٰ في دلالتها، والثانية في سندها.

أمّا الأُولىٰ، فقيل: إنّها تحتمل وجوهاً ثلاثة:

أحدها: أنّ زمان الصوم والإفطار والتضحية هو ما يجعله الناس لها، فلا واقع له، نظير الأحكام على مذهبهم، لما اشتهر من أنّه لا حكم عندهم لواقعةٍ إلّا ما يؤدي

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث: ٥

«٢» المصدر، ج٧، ص٩٥، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث: ٧، رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الجارود.

إليه رأي المجتهد.

وعليه، فما جعلوه زماناً للتضحية وأخويها هو زمانها حقيقةً، ولازمه الإجزاء.

لكن هذا الاحتمال مما ينبغي القطع بفساده، لاعتراف العامة أيضاً بأنّ للصوم وأخويه زماناً معيّناً بحسب الجعل الشرعي، وإنّما الاختلاف في الأمارات المحرزة له، فإنّهم يحكمون بثبوت ذلك بحكم قاضيهم بالهلال، أو بشهادة فاسقٍ منهم برؤيته، ونحن لا نقول به، فالاختلاف إنّما هو في مقام الإثبات، لا الثبوت، كما لا يخفىٰ.

فعلى هذا الاحتمال لا تكون هذه الرواية دليلاً على الإجزاء في مورد البحث، لفساد أصل هذا الاحتمال.

ثانيها: تنزيل الزمان الّذي جعله المخالفون يوم التضحية وأخويها منزلةَ الزمان الواقعي المجعول لها شرعاً في الآثار الشرعية مع الشك في الموافقة، بقرينة السؤال، لوروده مورد الشك، فالتنزيل ظاهري، كتنزيل المشكوك منزلة المتيقن في الاستصحاب، لا واقعي، كتنزيل الطواف منزلة الصلاة، فلا تنزيل مع العلم بالخلاف أو الوفاق كما هو شأن كل حكم ظاهري.

ثم إنّ مقتضى إطلاق التنزيل هو وجوب متابعتهم ولو لم تكن هناك تقية، كما لعلّه ظاهر قوله: «وكان بعض أصحابنا يضحّي» لظهوره في عدم تضحية البعض الآخر من أصحابنا، فلو كان هناك تقية لضحّىٰ الجميع، فليتأمّل.

فتدل هذه الرواية على حجية حكم القاضي المخالف في الموضوعات بعد التعدي عن المورد إلى غيره، لإلقاء العرف خصوصية المورد، كحجية حكم القاضي المؤالف، فيكون حكم حاكمهم حكماً ظاهرياً، لأخذ الشك فيه بقوله: «إنّا شككنا ... إلخ» وحجة على الجميع حتى الشيعي، كما هو مورد الرواية المزبورة، كحكم حاكمنا، ومن المقرر في محله عدم إجزاء الحكم الظاهري مع انكشاف خلافه، كما لا يخفىٰ.

نعم، إذا كان التنزيل مختصاً بحال التقية، وثبت أنّهم قائلون بحجية حكم القاضي حتى مع العلم بالخلاف، لكون حجيته عندهم على نحو الموضوعية، كما نُسب إلى جماعة منهم دعوى الإجماع على ذلك، فلا محيص حينئذٍ عن كون العمل الموافق لهم تقيةً مجزياً، لأنّ عدم الإجزاء حينئذٍ مخالفة لهم في المذهب، وهو غير جائز.

وعليه، فالوقوف مع المخالفين تقيةً مجزٍ ولو مع العلم بالخلاف، وعدم كون زمانه يوم عرفة.

ثالثها: اختصاص التنزيل المزبور بحال التقية، فلا يشمل حال الاختيار، كما لا يتعدى عن مورد التنزيل وهو التضحية والفطر والصوم إلى المقام أعني به الوقوف الّذي هو من أركان الحج، بخلاف التضحية التي هي من مناسك منىٰ وليست من الأركان، فإنّها مشمولة للرواية.

فعلىٰ هذا الاحتمال لا تدل أيضاً علىٰ إجزاء الوقوف معهم، لعدم الدليل علىٰ جواز التعدي عن موردها إلى محل البحث وهو الوقوف.

إذا عرفت هذه الاحتمالات، فاعلم: أنّ الاستدلال بهذه الرواية مبنيٌّ علي مقدمتين:

إحداهما: كون الرواية واردة مورد التقية حتى تسقط لأجلها شرطيةُ يوم عرفة للوقوف، إذ لو لم تكن واردة موردها لسقطت عن الاعتبار بالإعراض، لعدم التزام أحد بوجوب متابعتهم مع عدم التقية.

ثانيتهما: إلقاءُ خصوصية المورد وهي التضحية وأخواها، ليتعدى إلى الوقوف الّذي هو مورد البحث.

أمّا المقدمة الأُولىٰ، فثبوتها غير بعيد خصوصاً بقرينة قول السائل: «من تلك الأعوام» فإنّ الظاهر أنّ مراده الأعوام التي كانت التقية فيها شديدة، فتدبّر.

وأما الثانية، فهي في غاية الإشكال، حيث إنّ التعدي منوط بأحد أمرين:

الأوّل: القطع بوجود المناط في غير مورد الرواية أيضاً.

الثاني: كون الكلام من العلة المنصوصة، وكلاهما مفقود كما هو واضح، فلا وجه للاستدلال برواية أبي الجارود على صحة الوقوف مع العامة تقية.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولىٰ.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي سند الرواية ـ فملخص الكلام فيها: أنّ إسناد الشيخ ﷺ إلىٰ محمّد بن محبوب وإن كان صحيحاً «١»، كما «أنّ محمّد بن علي بن محبوب شيخ القميين في زمانه ثقة، عين، فقيه، صحيح المذهب» على ما في رجال النجاشي «٢».

وكما «أنّ العباس بن معروف أبا الفضل مولىٰ جعفر بن عبد الله الأشعري، قمي ثقة» علىٰ ما فيه أيضاً «٣».

وكما «أنّ عبد الله بن المغيرة البجلي كوفي، ثقة ثقة، لا يعدل به أحد من جلالته ودينه وورعه» علىٰ ما في رجال النجاشي «٤».

لكن الإشكال يقع في جهات ثلاث:

الأُولىٰ: اشتراك العباس بين الثقة والضعيف مع اتحاد الطبقة، ودعوىٰ انصراف الإطلاق إلىٰ ابن معروف خالية عن البيِّنة، وإن قال في محكي مشرق الشمسين: «العباس الّذي يروي عنه محمّد بن علي بن محبوب فإنّه كثيراً ما يقع مطلقاً غير مقرون بفصلٍ مميِّز، ولكنه ابن معروف الثقة»، وربما يظهر ذلك أيضاً من التفرشي ﷺ «٥».

«١» الفهرست، ص١٤٥

«٢» رجال النجاشي، ص٣٤٩

«٣» المصدر، ص٢٨١

«٤» المصدر، ص٢١٥

«٥» نقد الرجال، ج٣، ص٢٤

الثانية: اشتراك عبد الله بن المغيرة بين البجلي الجليل الثقة، و بين الخزّاز المجهول مع اتحاد الطبقة، لكون كليهما من أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام.

و لكن يندفع هذا بما في رجال العلامة المامقاني قدس سره من «أنّ أساطين الفن نصّوا علىٰ أنّ المراد به عند الإطلاق هو الثقة الجليل بلا تأمل و لا ريب»[١] هذا.

و عن المشتركاتين «تمييز الثقة الجليل برواية أيوب بن نوح، و الحسن بن علي بن عبد اللّه بن المغيرة عن جده، و الحسن بن علي بن فضال عنه»[٢].

الثالثة: كون أبي الجارود ضعيفاً، قال النجاشي: «كان من أصحاب أبي جعفر، و روىٰ عن أبي عبد الله عليه السلام، و تغيّر لمّا خرج زيد رضي الله عنه»[٣].

و قال الشيخ: «زيدي المذهب، و إليه تنسب الزيدية الجارودية»[٤].

و قال في الرجال: «زيدي أعمىٰ، و إليه تنسب الجارودّية منهم»[٥].

و مجرد التغيُّر عند خروج زيد رضي الله عنه لا يقدح في اعتبار روايته إذا كانت قبل التغيُّر، إلاّ أن لا يثبت كونها قبله، فحينئذٍ لا يشمله دليل حجية الخبر.

و دعوىٰ: عدم قدح ضعف أبي الجارود في الوثوق بصدور الرواية و الاعتماد عليها بعد كون الراوي عنه ثقةً و هو ابن المغيرة البجلي، فابن الجارود و إن كان ضعيفاً، إلّا أنّه كان عند ابن المغيرة قرائن علىٰ صحة هذه الرواية بالخصوص من روايات أبي الجارود، فأخَذَها عنه، و اعتمد عليها، و لم يعتمد علىٰ سائر رواياته، لعدم شاهدٍ علىٰ صدقها، فلا بأس بسند هذه الرواية، **غير مسموعة**، لأنّه :

«١» تنقيح المقال، ج٢ ، ص٢١٨ (الحجرية)

«٢» هداية المحدثين، ص٢٠٧

«٣» رجال النجاشي، ص١٧٠

«٤» الفهرست، ص٧٢

«٥» رجال الشيخ، ص١٣٤

إن أُريد إثبات وثاقة أبي الجارود بمجرد نقل ابن المغيرة عنه، ففيه: أنّه مبنيٌّ علىٰ كون رواية ثقةٍ عن شخص توثيقاً للمروي عنه، و هذا بمكان من الوهن و السقوط، لما نشاهده كثيراً من رواية الثقات عن الضعاف.

و إن أُريد اعتبار هذه الرواية بالخصوص، لقرائن تدل علىٰ صحتها، ففيه: أنّه مجرد احتمال لم يقم عليه برهان، فلم يثبت كون نقل ابن المغيرة عن أبي الجارود علىٰ وجه الاعتماد حتىٰ يدلّ إنّاً علىٰ وجود قرائن الصدق، و لا أقل من الشك في ذلك، و هو كافٍ في عدم الحجية، كما لا يخفىٰ.

فالمتحصل: قصور رواية أبي الجارود سنداً و دلالةً عن الاعتبار، فلا مجال للاستدلال بها علىٰ صحة الوقوف مع العامة، و الله العالم.

و منها: النبويات الآمرة بالحج في الزمان الّذي يحج فيه الناس.

تقريب الاستدلال بها: أنّ ظاهرها تنزيل الوقت الّذي يحج فيه الناس منزلة الوقت المجعول للحج بحسب التشريع الأوّلي، و مقتضىٰ إطلاق التنزيل هو ترتيب جميع الآثار الشرعية الثابتة للمنزّل عليه على المنزّل، التي منها شرطية اليوم الّذي يقفون فيه للوقوف، كشرطية يوم عرفة له، فلا محيص حينئذٍ عن الإجزاء.

فدعوىٰ: أنّ ظاهرها كون وقت الحج هو الزمان الّذي تداول فيه الحج أعني به يوم عرفة، و ذلك أجنبي عمّا نحن بصدده من كون الوقوف في غير يوم عرفة مع العامة تقية مجزياً، غير مسموعة:

أولاً: بأنّه لا يصح التعبير عن الواقع بما لا يكون مصيباً إليه غالباً، بداهة مخالفتهم له كثيراً بعد بنائهم علىٰ اعتماد قاضيهم على شهادة الفاقد لشرائط قبول الشهادة، و كون ثبوت الهلال عندهم على غير الوجه المشروع عندنا، و لا أقل من مخالفته للاستصحاب.

و ثانياً: بعدم الحاجة إلىٰ هذا النحو من البيان بعد تعيين زمان الحج بالنصوص

البيانية القوليّة و الفعلية.

و ثالثاً: بابتناء صحة هذه الدعوىٰ على صَرف لفظ «الناس» عن معناه المصطلح أعني به العامة إلى معناه اللغوي، و هو خلاف ظاهر سياق تلك النبويات، بل نفس هذا التعبير قرينة على صحة التنزيل المذكور، و أنّ المراد بالزمان ما يجعلونه زماناً لحجِّهم، كما لا يخفىٰ، فلا بدّ من كون النبويات المشار إليها في مقام التنزيل، و جعل الحج مع المخالفين و لو في غير وقته الحقيقي صحيحاً.

و ظاهر إطلاق التنزيل و إن كان صحة الحج معهم مطلقاً و لو بدون التقية، إلاّ أنّ مقتضىٰ الأدلة الأوّليّة بطلان العمل الفاقد لجزءٍ أو شرطٍ، أو الواجد لمانع، كما لا خلاف و لا إشكال في ذلك أيضاً إلّا مع التقية، فيقيّد إطلاق التنزيل بذلك، و يختص الإجزاء بصورة التقية.

نعم، قضية إطلاق التنزيل عموم الحكم لصورة العلم بالخلاف أيضاً، من دون دليل على التقييد بصورة الشك، فيكون مؤدّاه حكماً واقعيّا ثانويّاً مجزياً عن الحكم الواقعي الأوّلي المجعول للحج حتىٰ مع انكشاف الخلاف.

فدعوىٰ: اختصاص التنزيل بحال الشك، ليكون مؤدّاه حكماً ظاهرياً غير مجزٍ مع انكشاف الخلاف مجازفة، إذ ليس في النبويات المشار إليها من الشك الّذي هو موضوع الحكم الظاهري عين و لا أثر، فكيف يصح دعوىٰ أنّ وجوب متابعة العامة في الحج من الأحكام الظاهرية غير المجزية عن الواقع ؟

و الحاصل: أنّه لا ينبغي الارتياب في كون ظاهر النبويات تنزيل الزمان الّذي يحج فيه الناس منزلة الزمان الواقعي الأوّلي المجعول للحج المستلزم للإجزاء. فالإنصاف أنّه لا قصور في دلالة النبويات علىٰ إجزاء الوقوف مع العامة في غير زمانه الواقعي تقيّة.

نعم، الإشكال كله في سندها، و عدم انجباره حتىٰ يصح الركون إليها، و الشك كافٍ في عدم الاعتبار كما هو واضح، فلا تصلح تلك النبويات حجةً علىٰ إجزاء

الوقوف مع العامة في غير وقته تقية، ولكن فيما ذكرناه من روايات المبحث الأوّل عدا حديث الرفع غنىً وكفاية.

ويؤيِّد الإجزاء لو لم يدل عليه: أنّ الأئمة الأطهار عليهم صلوات اللّه الملك الغفار، وأصحابهم الأخيار كانوا من بعد خلافة مولانا أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، إلىٰ زمان الغيبة في شدة التقية من العامة، وحجّوا معهم في تلك المدة المديدة المتجاوزة عن مائتي سنة، مع كون أمر الحج وقوفاً وإفاضةً بأيدي أُمراء الحج المنصوبين من قبل الخلفاء الأُمويين والعباسيين، ومن المعلوم تحقق الشبهة في ثبوت الهلال في بعض تلك السنين، بل القطع بالخلاف عادةً في بعضها، ومع ذلك لم ينبِّه إمام على وجوب الإعادة، أو تعدد الوقوف مع الإمكان، ولم يتنبّه أحد أيضاً من الشيعة في تلك الأزمنة المتمادية للسؤال عن صحة الحج مع العامة، إذ لو كان لبان، فعدم بيان المعصوم عليه السلام لعدم الإجزاء دليل على الصحة، لأنّ عدم الوجدان في أمثال المقام يدلّ علىٰ عدم الوجود.

إيقاظ:

لا يخفىٰ أنّ الإجزاء ممّا ذهب إليه جماعة من الأجلة، كالعلّامة الطباطبائي قدس سره علىٰ ما نسبه إليه في الجواهر، حيث قال قبل بيان أحكام الوقوف بأسطر ـ بعد نفي البُعد عن القول بالإجزاء ـ ما لفظه: «وقد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلّامة الطباطبائي»[1]، وكالعلّامة الكني قدس سره قال في محكي قضائه: «إنّ قضاء المخالف تقية نافذ يترتب عليه الآثار»، وكسيدنا الفقيه الإصفهاني قدس سره صاحب الوسيلة في أجوبة الاستفتاءات، وكثير من أجلة المعاصرين، فلاحظ.

وبالجملة: فالقول بالإجزاء ليس من الشواذ التي لا يُعبأ بها، هذا تمام الكلام في

«١» جواهر الكلام، ج١٩، ص٣٢

المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو ما يقتضيه الأصل العملي ـ فملخصه: أنّ المورد من موارد قاعدة الاشتغال، لكون الشك في الامتثال إن كانت الاستطاعة من السنين السابقة و لم يكن فيها تقية، أو كان الهلال فيها ثابتاً عند جميع المسلمين و لم يكن فيه شبهة، لاستقرار الحج عليه حينئذٍ، و تمحُّض الشك في فراغ ذمته عمّا اشتغلت به قطعاً بالحج الموافق لمذهب العامة، و من موارد أصالة البراءة إن كانت الاستطاعة في هذه السنة التي ابتلي فيها بالتقيـة، لكون الشك فـي أصل التكليف، لا فـي سقوطه، إذ المفروض عدم إحراز كون الحج المأتي به تقيةً مأموراً به كما هو واضح.

و ينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأوّل: قد ظهر مما تقدم في بعض المقدمات ـ من حكومة أدلة التقية على أدلة الأجزاء و الشرائط ـ عدم اندراج الحج مع العامة في فوات الحج بفوات الوقوفين، و توقف التحلل عن إحرامه بعمرة مفردة، و ذلك لأنّ ما دلّ علىٰ فوات الحج بعدم إدراك الوقوفين إنّما هو من أدلة الإجزاء، فيكون محكوماً بأدلة التقية الدالة علىٰ إدراك الحج بالوقوف معهم، لدلالتها علىٰ كونه مصداقاً للحج المأمور به، فلم يفُت الوقوفان حتى يندرج المقام لأجله في فوات الحج، فأدلة التقية تهدم الفوت الّذي هو موضوع أدلة فوات الحج، و من هنا يظهر تقريب حكومة أدلة التقية عليها.

كما أنّ المقام لا يندرج في مسألة الصدّ أيضاً، لأنّ العدوَّ ينادي بأعلىٰ صوته أنّ الحج الإسلامي الّذي جاء به النبي صلى الله عليه وآله هو ما نأتي به، دون ما يأتي به غيرنا، فهو يبعث الناس على الحج، لا أنّه يمنعهم عنه حتى يتحقق عنوان الصدّ، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ ظاهر أدلة التقية المبدِّلة كون العمل المأتي به تقيةً مصداقاً للمأمور به، و أداءً له، و امتثالاً لأمره، فالتقية تنزّل الفاقد لجزءٍ أو شرطٍ منزلة واجده، و المقترنَ

بمانعٍ منزلة فاقده، فالإجزاء يدور مدار وجود عملٍ يؤتىٰ به ناقصاً، وعلىٰ غير وجهه لأجل التقية كالصلاة بدون السورة، أو الطمأنينة، أو مع التكتف، أو الصوم إلىٰ سقوط الشمس عن دائرة الأُفق، أو الوقوف في غير وقته المجعول له بحسب التشريع الأوّلي، فترك العمل رأساً كالإفطار في شهر رمضان تقيةً خارج عن موضوع الإجزاء، إذ ليس التقية في أداء الواجب، بل في تركه.

فمرسلة داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام «إي والله، أُفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليَّ من أن يضرب عنقي»[1] ونحوها غيرها[2] ممّا يشتمل على وجوب قضاء الصوم أيضاً تكون على طبق القاعدة، فالتسوية بين القسمين ـ كما عن بعضٍ ـ غير ظاهرة.

الثالث: أنّ التقية تمتاز عن غيرها من أقسام الاضطرار بعدم اعتبار استيعابها للوقت في الإجزاء، بخلاف غير التقيّة من سائر أنحاء الاضطرار، فإنّ استيعابها للوقت شرط في الإجزاء على المشهور المنصور.

والوجه في الفرق ظاهر، حيث إنّ ظاهر أدلة التقية خصوصاً صحيحة الكناني المتقدمة هو التوسعة، وتسهيل الأمر على المكلفين، لأنّه قضية إطلاق الأمر باستعمال التقية في الدين في بعض روايات الباب، وكونها واسعةً في بعضها الآخر. وأمّا سائر أنحاء الضرورة، فالإجزاء فيها منوط بالاضطرار إلى صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها بالأمر الأوّلي في تمام الوقت المضروب لها، ومن المعلوم توقف صدقه علىٰ استيعاب الاضطرار للوقت.

فقد ظهر من هذا التقريب أمران:

أحدهما: أنّه لا يعتبر عدم المندوحة الطولية في التقية، فلو عُلم بارتفاع التقية في

«١و٢» وسائل الشيعة، ج٧، ص٩٥، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث:٤ وغيره

أثناء الوقت جاز له المبادرة بالإتيان بالعمل الموافق لها، كما لا يخفىٰ.

ثانيهما: أنّ لازم الأمر الأوّل افتراق التقية عن سائر أنحاء الاضطرار في الإجزاء، حيث إنّه نلتزم به في العمل الاضطراري ولو مع ارتفاع الاضطرار في الوقت إذا كانت الضرورة تقيةً، ونلتزم بعدم الإجزاء مع ارتفاع الاضطرار في الأثناء إذا كانت الضرورة غير التقية، كما هو المشهور المنصور.

وبالجملة: فلا ملازمة في الإجزاء بين التقية وبين سائر الأعذار.

الرابع: أنّ المنساق من روايات التقية ـ بل مورد جملةٍ وافرة منها ـ هو اعتبار كون التقية في المذهب، سواء أكانت في نفس الحكم بلا واسطة كالمسح على الخفّين والإفطار عند سقوط الشمس عن دائرة الأُفق، ونحو ذلك، أم مع وساطة الموضوع، مثل كون اليوم الفلاني أوّل الشهر، أو يوم عرفة، ونحو ذلك، حيث إنّ ثبوت الهلال بحكم قضاتهم أيضاً من مذهبهم، فالتقية في الدين تصدق على كلتا الصورتين بوزان واحد.

ثم إنّ حجية حكم القاضي عندهم إن كانت مختصةً بحال الشك كحجية حكم قضاتنا، لكون حجيته من باب الطريقية كما هو شأن سائر الأمارات، لا من باب الموضوعية، فلا محاله تختص التقية المجزية بصورة الشك في مطابقة حكم حاكمهم للواقع، لكون حكمه مع العلم بالخلاف غير نافذ عندهم، ومخالفاً لمذهبهم، فلا يصدق على موافقتهم حينئذٍ التقيةُ في دينهم.

وإن لم تكن مختصّةً بحال الشك، كما إذا كان بناؤهم على موضوعية حكم القاضي بمعنىٰ كونه حجةً ونافذاً في مذهبهم ـ حتىٰ مع العلم بالخلاف، كما حُكي أنّ جماعة منهم ادّعوا الإجماع علىٰ ذلك ـ كانت التقية مجزيةً في كلتا صورتي العلم بمخالفة حكم حاكمهم للواقع، والشك فيها، إذ المفروض نفوذ حكمه عندهم في الصورتين، فموافقتهم فيهما تقية في الدين.

ومن هنا ظهر: أنّه إذا ثبت الهلال على الوجه غير المشروع عندهم، كما إذا ادّعىٰ السلطان مثلاً رؤيةَ الهلال، و لم تكن رؤيته بانفراده حجّةً عندهم، ولكن مع ذلك أجبر الناس على متابعتهم له، كانت الموافقة معهم خارجةً عن مورد التقية المجزية، لفرض خروجها عن التقية في المذهب، و مندرجة في موارد الضرر، فيجب دفع الضرر عن نفسه بموافقة السلطان من دون دليل على صحة العمل، لقصور دليل الضرر عن إثبات الصحة، إلاّ إذا نهض دليل على موضوعية مجرد الخوف لتبدل الحكم و إن كان ناشئاً عن إجبار السلطان، فتدبّر.

الخامس: إذا خالف التقية في مورد وجوبها، و أتىٰ بالمأمور به الأوّلي ـ كما إذا مسح على البشرة دون الخفّين، أو أتىٰ بالصلاة بلا تكتفٍ، أو وَقَفَ في يوم عرفة تاركاً للوقوف يوم التروية الّذي هو يوم عرفة عندهم ـ ففي الصحة و عدمها قولان:

أحدهما: البطلان، و الآخر الصحة.

أمّا الأول، فوجهُه: إمّا اقتضاء أوامر التقية لكون العمل الموافق لها مأموراً به فعلاً، فيصير المسح على الخفّين جزءًا من الوضوء، و التكتف جزءًا من الصلاة، و الوقوف في غير يوم عرفة تقية جزءًا من الحج، فترك التقية في العمل ترك للمأمور به، فيبطل، لعدم انطباقه عليه.

و إمّا اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده كما عن الذخيرة، فالمأمور به الأوّلي يبطل، للنهي عنه.

لكن في كليهما ما لا يخفىٰ:

إذ في الأوّل: أنّه مبنيٌّ على تبدل الحكم بالتقية، و صيرورة المتّقي و المختار كالحاضر و المسافر موضوعين مستقلّين عرضيين، ليكون العمل الموافق للتقية و المأمور به الأوّلي وظيفتين متغايرتين لموضوعين متضادين، كالقصر و الإتمام للحاضر و المسافر. و ليس الأمر كذلك، لأنّ غاية ما يستفاد من أدلة التقية هي بدليّة الفعل

الناقص عن التام طوليّاً، كسائر الأبدال الاضطرارية، لا عرضياً كالقصر و الإتمام، حتىٰ يخرج المأمور به الأوّلي في حال التقية عن المصلحة رأساً، ليبطل حينئـذٍ، كما يبطل القصر في حال الحضر، فإنّ الالتزام بذلك في غاية البعد، بل ينافي بعض ما تقدم من الروايات الدالة على أحبّيّة العبادة المأتيّ بها تقيةً، حيث إنّ الأحبية تقتضي محبوبية المفضّل عليه و هي العبادة الواقعة على غير وجه التقية، و من المعلوم أنّ المحبوبية تستدعي بقاء المصلحة الواقعية على حالها.

و بعبارة أُخرىٰ: التقية ليست مشرِّعة في قبال الواقع، بل هي موسِّعة لدائرة المفرِّغ، و مرجع هذه التوسعة إلى جعل الفعل الناقص تقيةً مصداقاً ادّعائيّاً للواقع الأوّلي وافياً بتمام مصلحته أو معظمها، فمصلحة الطبيعي المأمور به قائمة بكل من مصداقيه الحقيقي و الادّعائي، إلاّ أن ينطبق على الفرد الحقيقي ما يجعله مبغوضاً غير صالح للمقرِّبية، كعنوان إذاعة السِّر، كما سيأتي تقريبه إن شاء الله تعالىٰ.

و في الثاني ـ و هو اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ـ فسادُ المبنىٰ، كما ثبت في محله.

و أمّا الثاني ـ و هو الصحة ـ فقد ظهر وجهه ممّا ذكرنا في ردِّ دليل البطلان من عدم البدلية العرضية كالقصر و الإتمام، و أنّ البدليّة طوليّة، و من عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فلاحظ.

و قد ظهر مما ذكرنا: غموض ما في رسالة شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ المعمولة في التقية من «صيرورة السجود على ما يصح السجود عليه منهياً عنه، لأجل التقية، فيبطل، و تبطل به الصلاة»[1]، و ذلك لعدم صيرورة ما لا يصح السجود عليه اختياراً قيداً للسجود حتىٰ يكون وضع الجبهة على غيره ممّا يصح السجود عليه مبطلاً

«١» رسائل فقهية، ص٩٦، طبعة مجمع الفكر الإسلامي

للسجود و الصلاة، بل وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه تقيةً واجب نفسي، لا شرطي، فالإخلال به لا يوجب إلاّ استحقاق المؤاخذة علىٰ ترك الواجب النفسي، ومن المعلوم أنّه لا يوجب البطلان، ولو شك في أنّه واجب نفسي أو شرطي، فالإطلاق كما قُرِّر في محله يقتضي النفسيّة، كما لا يخفىٰ.

إلّا أن يقال: إنّ التقية كما تقتضي وجوب الفعل كالمسح على الخفّين، و الوقوف في غير يوم عرفة، كذلك تقتضي حرمة الترك، لكون كل من موافقة التقية و مخالفتها من الدين، فتجب الأُولىٰ و تحرم الثانية، **لا** لاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ليرد عليه: أنّه مخالف للمبنى من عدم الاقتضاء، كما تقدمت الإشارة إليه، **بل** لأنّ مخالفتها إذاعة للسِّر، و هي منهيٌّ عنها في جملة من الروايات، فترك المسح على الخفّين، و ترك الوقوف في غير يوم عرفة من مصاديق الإذاعة المحرّمة، فيحرم.

و بالجملة: كل ما ينطبق عليه عنوان الإذاعة و إفشاء السِّر حرام، فالوقوف في يوم عرفة إذاعة للسِّر، فيحرم، و النهي في العبادة يوجب البطلان.

و بتقريب آخر: خوف الضرر المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً لوجوب التقية ـ كقول أبي جعفر عليه السلام: «كل شيءٍ خاف المؤمن على نفسه فيه الضرر فله فيه التقية»[1] و غير ذلك من النصوص ـ يوجب بطلان العمل المخالف للتقية، سواءٌ أكان الخوف موضوعاً في مقابل الواقع، أم طريقاً إلى الضرر الواقعي.

أمّا على الأوّل فواضح، لحرمة العبادة واقعاً الموجبة لفسادها.

و أمّا على الثاني، فلأنّ مخالفة الخوف الملحوظ طريقاً إلى الضرر الواقعي تكون من التجري الّذي يترتب عليه حكم العصيان في امتناع التعبد بالعمل، وعدم

«١» مستدرك الوسائل، ج١٦، ص٤٧ ، الباب ٨ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث: ٧ ، رواه عن دعائم الإسلام

صلاحيته للمقرِّبية.

فالمتحصل: أنّ صحة العمل المخالف للتقية محل الإشكال.

لا يقال: إنّ محبوبية المأمور به الواقعي الأوّلي حال التقية المستفادة من أحبية المأمور به الاضطراري الثانوي منه ـ كما يدل عليه جملة من النصوص، للزوم اشتراك المفضّل والمفضّل عليه في المبدأ، كما قرر في محله ـ **تقتضي** صحة المأمور به الأوّلي، إذ لا معنىٰ للمحبوبية مع البطلان إلّا بناءً علىٰ إناطة الصحة بالأمر، وعدم كفاية المحبوبية فيها. لكن هذا المبنى قد زُيِّف في محله.

وبالجملة: بطلان العمل الواقعي الأوّلي يُنافي محبوبيته التي تقتضيها أحبِّية العمل الصادر تقيةً.

فإنّه يقال: المراد بالأحبية هو: أنّ المبادرة بالإتيان بالمأمور به علىٰ وجه التقية ـ وعدم التأخير إلىٰ زوال العذر حتىٰ يتمكن من إتيانه على الوجه المأمور به أوّلاً ـ أفضل وأحبّ من تأخيره ليأتي به علىٰ غير وجه التقية، فمحبوبية العمل الواقعي الأوّلي إنّما تكون بعد ارتفاع التقية، لا حين الابتلاء بها، حيث إنّ التقية زاحمت المحبوبية في التأثير، فلا محبوبية ولا أمر للواقع الأوّلي.

والوجه في هذا التوجيه الراجع إلى كون محبوبية المأمور به الواقعي الأوّلي في غير حال التقية هو: أنّ الإذاعة المنهي عنها تنطبق على المأمور به الأوّلي، ومعه يمتنع اتصافه بالمحبوبية، فالمراد من الرواية بهذه القرينة محبوبيته في غير حال التقية، لأنّه في هذا الحال منهيٌّ عنه.

فمعنىٰ الرّواية ـ والله العالم ـ هو: أنّ العمل الناقص الصادر تقيةً أحبّ من ترك التقية، والإتيانِ بالمأمور به في وقتٍ لا ينطبق عليه إذاعة السِّر.

والحاصل: أنّ محبوبيته لا تكون في حال التقية، لانطباق العنوان المنهي عنه عليه، فلا منافاة بين ما ذكرناه هنا، وبين ما تقدم في ذيل الإشكال على وجه بطلان العبادة

٨٢المخالفة للتقية من: أنّ الأحبية تقتضي محبوبية المفضّل عليه، وهي العبادة الواقعة علىٰ غير وجه التقية.

تقريب عدم المنافاة: أنّ محبوبيّته مقيّدة بغير إذاعة السِّر، فلو فرض عدم كون المأمور به الأوّلي إذاعةً كان محبوباً، وإن كان العمل الصادر تقيةً أحبّ، فالمفضّل عليه نفس المأمور به الأوّلي مقيّداً بعدم صدق الإذاعة عليه.

السادس: أنّه قد ظهر مما تقدم: أنّ التقية الخوفية عزيمة، لا رخصة، لظهور الأمر باستعمال التقية في جملة من النصوص ـ كقول مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام في رواية الاحتجاج: «وآمرك أن تستعمل التقية في دينك» [١]، وقول مولانا أبي الحسن عليه السلام لعلي بن يقطين في رواية محمّد بن الفضل: «والّذي آمرك به في ذلك أن تتمضمض ثلاثاً» [٢]، وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عبد الله بن أبي يعفور: «اتّقوا علىٰ دينكم، واحجبوه بالتقية، فإنّه لا إيمان لمن لا تقية له» [٣]، وغير ذلك من النصوص الآمرة بالتقية ـ في الوجوب.

وأمّا التقية المدارية فليست بعزيمة، لاحتفاف الأمر في نصوصها بما يصلح لصرفه عن الوجوب ـ مضافاً إلى التسالم علىٰ ذلك ـ وإن كانت مجزيةً كالتقية الخوفية، فلاحظ.

السابع: أنّ الإجزاء تابع لجريان التقية، فإذا جرت في تمام العمل المركّب سقط الأمر المتعلق بجميع ذلك العمل، وإذا جرت في بعضه كان الساقط خصوص الأمر

«١» وسائل الشيعة، ج١١، ص ٤٧٨ - ٤٧٩، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث: ١١

«٢» المصدر، ج١، ص٣١٣، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث: ٣

«٣» المصدر، ج١١، ص٤٦١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث: ٧

الضمني المتعلق بذلك البعض، ولا وجه لسقوط سائر الأوامر الضمنيّة المتعلقة ببعضه الآخر، لأنّ الضرورات تتقدر بقدرها، فلو فرض جريان التقية في بعض أعمال الحج كالوقوفين، وعدم جريانها في بعضها الآخر كمناسك منىٰ، أجزأ الوقوفان دونها، لعدم الوجه في الإجزاء حينئذٍ، فلا موجب لرفع اليد عمّا تقتضيه الأدلة الأوّلية من عدم الإجزاء، كما هو ظاهر.

الثامن: أنّه قد ظهر ممّا تقدّم عدم الفرق في الحكم المرفوع بالتقية بين كونه نفسيّاً كحرمة الإفطار في شهر رمضان، والكذب، ونحوهما من المحرّمات النفسيّة وبين كونه غيريّاً كالجزئية والشرطية والمانعية، فتسقط السورة مثلاً عن الجزئية للصلاة، لأجل التقية، وكذا شرطية المسح على البشرة للوضوء، ومانعية التكتف عن الصلاة.

وبالجملة: مقتضىٰ إطلاق أدلة التقية عدم الفرق في الحكم المرفوع بها بين النفسي والغيري، وبين التكليفي والوضعي، كما لا يخفىٰ.

التاسع: أنّ ظاهر أدلة التقية كون موضوعها هو الخوف من المخالف، فإذا ارتفع أحدهما فلا تقية حتىٰ يترتب عليها حكمها من الإجزاء، فلو كان هناك عدوٌّ ولم يكن خوف منه، كما إذا كان قاصر اليد، لكونه في بلاد الشيعة، وملتجئاً بهم، أو كان هناك خوف، ولكن لم يكن من يخاف منه مخالفاً، بل مؤمناً صالحاً من عباد الله المخلصين، فلا تقية حقيقةً.

وعليه، فلو مسح على الخفّين، أو تكتّف في الصلاة باعتقاد أنّ مَن يشاهده مخالف متعصّب، ثم تبيّن أنّه مؤمن مخلص، فلا يجزئ، لما عرفت من تقوُّم التقيّة بركنين يكون أحدهما مفقوداً، فالموجود تخيُّل التقية، لا نفسها، ومن المقرّر في محله وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية، لا الاعتقادية، فالتقية المترتّبة عليها الأحكام الشرعية هي الخوف من العدوِّ الواقعي، لا الاعتقادي وإن لم يكن عدوّاً واقعاً، كما هو واضح.

. . . . . .

العاشر: الظاهر عـدم الفرق في جريان أحكام التقية بين كون الفعل المتّقىٰ به مـن العبادات، و بين كونه من المعاملات بالمعنىٰ الأعم الشامل للعقود و الإيقاعات، فلو باع داره، أو طلّق زوجتـه بالصيغة الفارسية، أو بصيغة المضارع تقيةً، فقضية إطلاق مثل: «كلّ شيءٍ يضطر إليه إبن آدم فقد أحلّه الله»، و «كل شيءٍ يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فهو جائز» هي النفوذ، لما عرفت من كون الجواز أعم من الوضعي و التكليفي، فالعقد و الإيقاع الصادران تقيةً جائزان أي نافذان، بحيث يترتب عليهما آثار الصحة.

كما أنّ الظاهر عدم الفرق في نفوذهما إذا صدرا تقيةً بين كون الدليل على التقية عامّاً مثل ما مرَّ آنفاً من عمومات التقية، و بين كونه خاصّاً كدليل غَسل الرجلين في الوضوء، و التكتف في الصلاة.

فما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره في رسالة التقية من «الإجزاء فيما إذا كان الإذن في العمل المتّقىٰ به خاصّاً، وعدمـه فيما إذا كان الإذن فيـه عامّاً»[1] لا يخلو من غموض، إذ لا فرق في الإجزاء بين الإذن الخاص و العام.

إلاّ أن تمنع دلالة عمومات التقية على الإذن، بتقريب: أنّها في مقام بيان الحكم التكليفي فقط، وهو وجوب حفظ النفس مـن دون دلالتها على الإذن المستلزم للوضع، و هو صحـة العمل، فيعمل فيه بما تقتضيه أدلتـه الأوّلية مـن اعتبار الجزء، أو الشرط، أو مانعية المانع مطلقاً حتىٰ في حال التقية.

[«١» لعل المقصود ما نقله الشيخ الأعظم عن الشهيد والمحقق الثاني في الفرق بين كون المتقىٰ فيه مأذوناً فيه بخصوصه، وبين ما لم يرد فيه نصٌّ خاص، وإلّا فقد صرّح الشيخ بالإجزاء وعدم الفرق بين الإذن الخاص والعام، فراجع ص٧٧ و ٨١ و ٨٤ من: رسائل فقهية.]

لكنه في حيِّز المنع، ضرورة أنّه لا فرق بين عمومات التقية و خصوصاتها إلّا في سعة دائرة المورد و ضيقها. و أمّا في دلالتهما على الأمر بالعمل تقية، فلا فرق بينهما أصلاً، لأنّ الإذن في استعمال التقية يستفاد من الأمر المشترك بين عموماتها و خصوصاتها، فإنْ لم تصلح العمومات للدلالة على الإذن، فلا بدّ من منعها في الخصوصات أيضاً.

وبالجملة: فلم يظهر وجه وجيه للفرق بين الإذن العام و الخاص من حيث الإجزاء و عدمه.

ثم إنّ هنا أُموراً أُخر قد تعرّضنا لها في رسالة التقية، و الحمد لله أوّلاً و آخراً و الصلاة علىٰ نبينا و آله ظاهراً و باطناً، و اللّعن الوبيل علىٰ أعدائهم عاجلاً و آجلاً.

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه.

والتحقيق: أنّ ما كان منه[1] في تنقيح ما هو موضوع التكليف، وتحقيقِ[2]

إجزاء الأمر الظاهري

١) أي: من الأمر الظاهري، إعلم أنّ للحكم الظاهري إطلاقين:

أحدهما: ما يستفاد من الأُصول العملية التي موضوعها الشك في الحكم الواقعي، في مقابل ما يدل عليه الأدلة الاجتهادية من الأحكام الواقعية، التي لا تُناط بشيءٍ من العلم والجهل.

ثانيهما: كل وظيفةٍ مجعولة لغير العالم بالواقع، فيشمل الأحكام الكلية المستفادة من الأدلة الاجتهادية، والأُصول العملية، والأحكام الجزئية الثابتة بالأُصول الجارية في الشبهات الموضوعية كأصالة الصحة، واليد، والسوق، ونحوها.

والمراد بالحكم الظاهري هنا هو هذا المعنىٰ الثاني.

٢) معطوف علىٰ «تنقيح» ومفسِّر له. توضيح ما أفاده ﷺ في التحقيق هو: أنّ الحكم الظاهري تارةً يكون مؤدّىٰ دليله جعل الحكم حقيقة، وبعبارة أُخرىٰ: يكون مفاد دليله إنشاءُ الحكم حقيقةً، كإنشاء الحلية والطهارة المستفادتين من مثل

متعلقه، وكان بلسان تحقق[١] ما هو شرطُه أو شطرُه[٢]، كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما

قوله عليه السلام: «كل شيءٍ لك حلال حتىٰ تعلم أنّه حرام» و«كل شيء نظيف حتىٰ تعلم أنّه قذر» وهذا هو المراد بالأصل كقاعدتي الحل والطهارة.

وأُخرىٰ يكون مؤدّىٰ دليله ثبوت الحكم واقعاً، والحكاية عن وجوده كذلك، وهذا مفاد الأمارات الشرعية، فإنّ البيِّنة القائمة علىٰ طهارة شيءٍ، أو كون اللباس الكذائي ممّا يؤكل لحمه تحكي عن ثبوت الطهارة الواقعية، أو كون اللباس من الحيوان المحلّل أكله واقعاً. ودليل حجية الأمارة يقتضي إمضاء مضمونها، فيدل على صدق حكايتها الموجب لثبوت الطهارة واقعاً، وكون اللباس من المحلّل أكلُه كذلك.

فإنْ كان الحكم الظاهري على الوجه الأوّل، فمقتضاه الإجزاء، لأنّ لسان الأُصول إنشاءُ شرطٍ من الطهارة والحلية في ظرف الشك، ولازم هذا الجعل هو كون الشرط أعمّ من الطهارة والحلية الواقعيتين والظاهريتين، فتكون الأُصول حاكمةً علىٰ أدلة الشرائط، مثل: «لا صلاة إلّا بطهور»[١] الظاهر في اعتبار الطهارة الواقعية في الصلاة، لأنّ مثله لا يتكفّل لصورة الشك في الطهارة، بخلاف الأصل، فإنّه متكفل لها، فيكون ناظراً إلى دليل الشرطية، هذا.

وإن كان الحكم الظاهري على الوجه الثاني، فلا يقتضي الإجزاء، لأنّ مفاد الأمارة ثبوت الواقع، لا توسعة دائرة الشرط، فإذا انكشف الخلاف فلا وجه للإجزاء.

١) الأولىٰ تبديله بـ «وكان بلسان إنشاء ما هو شرط».

٢) هذا الضمير وضمير «شرطه» راجعان إلىٰ المأمور به.

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث: ١و٦

في وجهٍ [١] قويٍّ، ونحوها [٢] بالنسبة إلى كل ما اشترط [٣] بالطهارة أو الحلية يجزي [٤] (*)،

---

١) وهو كون الإستصحاب أصلاً ليتحد مفاده مع سائر الأُصول، لا أمارةً حاكية عن وجود ما هو الشرط.

٢) كقاعدتي التجاوز والفراغ، وغيرهما ممّا يفيد جعلَ الحكم.

٣) كالصلاة والطواف الواجب.

٤) يعني: يجزئ الأمر الظاهري الّذي يكون بلسان تحقق الشرط.

(*) مشكل جدّاً، لأنّ حكومة دليله ظاهريّة، لا واقعيّة، وذلك لتأخر موضوع الحكم الظاهري ـ وهو الشك ـ عن موضوع الحكم الواقعي، بحيث لا يمسّ كرامة الواقع، ومع هذا التأخر لا يصلح أن يكون دليل الحكم الظاهري مبيِّناً لدائرة الشرط، ومفسِّراً لموضوعه، فلا محيص عن كون الحكومة ظاهريةً، وهي لا تقتضي أزيد من ترتيب آثار الواقع ما دام الموضوع ـ وهو الشك ـ موجوداً، فإذا انكشف الخلاف وجب عليه الإتيان بالواقع، لارتفاع المانع عن فعليته.

وهذا من غير فرقٍ بين كون لسان الأصل التعبدَ بوجود ما هو الشرط واقعاً المستلزمَ لجواز الدخول في المشروط، كما هو قضية الأصل التنزيلي، وبين كون لسانه التعبدَ بنفس الشرط، بمعنىٰ جعل الطهارة مثلاً وإنشائها المستلزم لجعل آثارها التكليفية والوضعيّة التي منها الشرطية، والموجب لحكومته علىٰ دليل الشرطية. وذلك لأنّ موضوع الأصل هو الشك، ومقتضىٰ تبعية الحكم لموضوعه هو بقاؤه ما دام الموضوع باقياً، فيرتفع بارتفاع الشك، فلا مانع حينئذٍ عن فعلية الحكم الواقعي، فيجب موافقته.

نعم لازم جعل الأصل تداركُ ما فات عن المكلّف لأجل الاستناد إليه، فإنْ

فإنّ [١] دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط [٢] ومبيِّناً [٣] لدائرة الشرط،

---

(١) تعليل للإجزاء، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «لأنّ لسان الأُصول إنشاء الشرط من الطهارة والحلية... إلخ» ومحصله: حكومة دليل الأمر الظاهري علىٰ دليل الإشتراط.

(٢) مثل: «لا صلاة إلّا بطهور» وهذه الحكومة من الحكومات الموسِّعة.

(٣) معطوف علىٰ قوله: «حاكماً» ومفسِّر له، وهذا من القيود التي ذكرها الشيخ ﷺ في ضابط الحكومة، فإنّ دليل الحكم الظاهري لَمّا دلّ على كون الطهارة المشكوكة طهارةً، فبيّن أنّ الطهارة المجعولة شرطاً للصلاة أعم من الواقعية والظاهرية،

انكشف الخلاف في الوقت، فالفائت مصلحة أوّل الوقت، وإن انكشف بعده، فالفائت مصلحة نفس الوقت.

وأمّا عدم وجوب الإتيان بالواقع رأساً، فليس مقتضى الحكم الظاهري أصلاً، إذ لو كان كذلك لزم منه تقييد الواقع بصورة العلم، والمفروض تأخُّره عنه كما مرّ، فلا يتصرف دليلُ الأصل في موضوع الحكم الواقعي أصلاً.

وإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي منوط بأحد أمرين: إمّا تقييد الواقع، وإمّا استيفاء ملاكه، بأن يكون ملاك الحكم الظاهري وافياً بكلّه، أو جلّه، بحيث لا يبقىٰ منه ما يجب تداركه ليسقط الأمر الواقعي. وهذا وإن كان ممكناً ثبوتاً، لكنه لا دليل عليه إثباتاً.

فما أفاده المصنف ﷺ من التفصيل بين الأحكام الظاهرية بالإجزاء في القسم الأوّل دون الثاني، لم يظهر له وجه وجيه، فالأقوىٰ ما عن المشهور من عدم الإجزاء مطلقاً، ووجوب الإتيان بالمأمور به الواقعي إعادةً إن كان انكشاف الخلاف في الوقت، وقضاءً إن كان في خارجه.

وأنّه [١] أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه[٢] لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه[٣] يكون من قبيل إرتفاعه من حين ارتفاع الجهل. وهذا بخلاف ما كان منها [٤] بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات، فلا يجزي، فإنّ[٥] دليل حجيته [٦]

وهذه الحكومة ظاهرية.

١) معطوف على «دائرة» والضمير راجع إلى «الشرط».

٢) أي: في الشرط، وهذه نتيجة حكومة الأُصول علىٰ دليل الاشتراط، توضيحه: أنّ الطهارة بعد أن صارت أعمّ من الواقعية والظاهرية، فلا محالة يكون ارتفاع الطهارة الظاهرية ـ بانتفاء الجهل ـ من ارتفاع الحكم بانتفاء موضوعه، كارتفاع حكم المسافر بتبدُّل السفر بالحضر، لا من ارتفاع الحكم عن موضوعه.

وعليه، فالشرط حين الجهل كان موجوداً، وكان العمل واجداً له حقيقةً، وهذا هو معنىٰ الإجزاء.

٣) هذا الضمير وضمير «ارتفاعه» راجعان إلى الشرط، يعني: بل انكشاف الخلاف بالنسبة إلى الشرط من قبيل ارتفاع الشرط من زمان ارتفاع الجهل، لا من قبيل عدم تحققه أصلاً، فارتفاع الشرط يكون لارتفاع موضوعه.

٤) أي: من الأوامر الظاهرية، والأولىٰ تبديل قوله: «وهذا بخلاف ما كان منها» بقوله: «وما كان منه»، ليكون عِدلاً لقوله: «ما كان منه» المذكور في كلامه: «والتحقيق أن ما كان منه».

٥) تعليل لقوله: «فلا يجزي».

٦) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما كان منها».

حيث كان بلسان أنّه واجدٌ لما هو شرطه [الشرط] الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه [١] لم يكن كذلك [٢]، بل كان لشرطه فاقداً.

---

١) هذا الضمير وضمير «أنّه» في قوله: «أنه واحد» راجعان إلىٰ المأمور به.

٢) أي: واجداً للشرط، وغرضه بيان حكم الأمارات من حيث الإجزاء وعدمه، وقد مرّ بيانه إجمالاً في (ص ٨٧) بقولنا: «وإن كان الحكم الظاهري على الوجه الثاني فلا يقتضي الإجزاء».

وتفصيله: أنّ الأمارات تارةً تكون حجةً من باب الطريقية، وأُخرىٰ من باب السببية. فإن كانت من قبيل الأوّل، فلا تجزئ، لأنّ الأمارة إذا قامت على الطهارة مثلاً، فلمّا كان مقتضىٰ دليل اعتبارها تصديقَ الأمارة، ومعنىٰ تصديقها هو البناء على وجود ما هو شرط واقعاً ـ كالطهارة في المثال المتقدم ـ كان المناسبُ لهذا البناء إنشاءَ أحكام الشرط الموجود حقيقةً، كجواز الدخول فيما تكون الطهارة شرطاً له، كالصلاة والطواف، لا إنشاء نفس الشرطية، لعدم دلالة الأمارة إلّا علىٰ وجود الطهارة الثابتة شرطيتها واقعاً بدليلها، حيث إنّ إنشاء نفس الشرطية منوط بجعل الطهارة ابتداءً.

فإذا كان مفاد دليل الأمارة البناءَ علىٰ وجود الطهارة كان خطأُ الأمارة كاشفاً عن عدم الطهارة واقعاً، ووقوع الصلاة مثلاً بلا شرط، فلا وجه للإجزاء أصلاً.

وإن كانت من قبيل الثاني، فتجزئ إن كانت مصلحة الأمارة وافيةً بتمام مصلحة الواقع، أو معظمها مع عدم إمكان تدارك الباقي، أو عدم وجوبه، وإلّا فلا تجزي، لأنّ مجرد تنزيل الفاقد منزلة الواجد لا يكفي في الإجزاء ما لم يكن الفاقد

هذا [١] علىٰ ما هو الأظهر الأقوىٰ في الطرق والأمارات، من أنّ حجيتها ليست بنحو السببية [٢]. وأمّا بناءً عليها [٣]، وأنّ العمل بسبب أداء أمارة إلى وجدان شرطه [٤] أو شطره، يصير حقيقةً صحيحاً كأنّه [٥] واجد له مع كونه فاقدَه، فيجزي [٦]

حال قيام الأمارة كالواجد في الوفاء بالغرض، وإلاّ يلزم تفويت المصلحة الملزمة بلا تدارك، وهو قبيح على الحكيم.

وبالجملة: فالوجوه المتصورة في الأمر الاضطراري تجري في الأمر الظاهري الثابت بالأمارات بناءً على السببية، لكن المصنّف تبعاً للمشهور لمّا اختار القول بالطريقية بنىٰ علىٰ عدم الإجزاء.

١) أي: عدم الإجزاء فيما كان الأمر الظاهري بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً.

٢) بل علىٰ نحو الطريقية التي لا يتغيّر معها الواقع عمّا هو عليه بقيام الطريق علىٰ خلافه، إذ ليس أمر الطريق التعبدي بأعظم من الطريق الوجداني وهو القطع، فكما لا يحكم بالإجزاء في موارد خطأ القطع، فكذلك لا يحكم به في موارد خطأ الطريق التعبدي.

٣) أي: علىٰ السببية، وقوله: «وأنّ العمل» مفسر للسببية.

٤) هذا الضمير وضمير «شطره» راجعان إلى العمل.

٥) أي: كأنّ العمل واجد للشرط مع كونه فاقداً له.

٦) هذا جواب «أمّا» في قوله: «وأمّا بناءً عليها» يعني: فيجزي العمل بشرط كون الفاقد للشرط أو الشطر ـ في حال قيام الأمارة علىٰ وجوده ـ كالواجد له في الوفاء بتمام الغرض.

لو كان الفاقد له [١] في هذا الحال [٢] كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزي [٣] لو لم يكن كذلك. ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي [٤] إن وجب، وإلّا [٥] لاستحب.

هذا [٦] مع إمكان استيفائه، وإلّا [٧] فلا مجال لإتيانه [٨]، كما عرفت في الأمر الاضطراري [٩].

---

١) أي: للشرط أو الشطر.

٢) أي: في حال قيام الأمارة، وضمير «كونه» يرجع إلى الواجد.

٣) معطوف علىٰ قوله: «فيجزي» يعني: ولا يجزي العمل الفاقد للشطر أو الشرط لو لم يكن كالواجد له في الوفاء بتمام المصلحة.

٤) أي: الباقي من الغرض إن وجب استيفاؤه.

٥) أي: وإن لم يجب استيفاء الباقي استحب استيفاؤه.

٦) أي: وجوب الإتيان بالواجد أو استحبابه ثانياً ـ إعادةً أو قضاءً ـ إنّما يكون مع إمكان استيفاء الباقي من الغرض. وأمّا مع عدم إمكانه فلا مجال للإتيان به ثانياً، لكونه لغواً وبلا ملاك، فلا إعادة ولا قضاء.

٧) أي: وإن لم يمكن استيفاؤه فلا مجال ... الخ.

٨) أي: لإتيان الواجد للشرط أو الشرط.

٩) غرضه أنّ مجرد حجية الأمارات على السببية لا تقتضي الإجزاء، بل الإجزاء منوط بأحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: كون الفاقد للجزء أو الشرط وافياً بتمام الغرض القائم بالواجد.

الثاني: عدم إمكان استيفاء ما يبقىٰ من المصلحة علىٰ تقدير عدم الوفاء

ولا يخفىٰ [1] أنّ قضية إطلاق دليل الحجية

بتمامها.

الثالث: عدم وجوب استيفائه مع إمكانه.

وفي غير هذه الصور الثلاث لا وجه للإجزاء.

فحال الأمر الظاهري الثابت بالأمارة بناءً علىٰ حجيتها من باب السببية حال الأمر الاضطراري في إناطة الإجزاء بأحد هذه الوجوه الثلاثة، فمجرد تنزيل الفاقد منزلة الواجد الّذي هو مرجع إنشاء الطهارة الواقعية حال الشك ـ لامتناع إرادة غير التنزيل من هذا الإنشاء ـ لا يقتضي الإجزاء،

إلّا أن يقال: بإثبات دلالة الاقتضاء للإجزاء، فتأمّل.

١) هذا تعرض لمقام الإثبات بعد الإشارة إلى مرحلة الثبوت، وحاصله: أنّه بناءً علىٰ اعتبار الأمارات من باب السببية ـ إذا لم يعلم من الخارج وفاءُ الفاقد للجزء أو الشرط بتمام مصلحة الواجد أو بعضها ـ أمكن إثبات الإجزاء بإطلاق دليل حجية الأمارة، بتقريب: أنّ حجيتها إن اختصت بصورة الوفاء بتمام الغرض، أو بما لا يمكن، أو لا يجب معه استيفاء الباقي، لاحتاج ذلك إلى البيان، فعدم التعرض له مع كونه بصدد البيان دليل على إطلاق الحجية، وعدم تقيُّدها بشيءٍ من تلك الوجوه، نظير إطلاق دليل البدلية في الأمر الاضطراري في اقتضائه للإجزاء.

فالمتحصل: أنّ دليل الأمر الظاهري إن كان بلسان تحقق ما هو شطر أو شرط للمأمور به كان الفاقدُ مجزياً، وإن كان بلسان أنّه واجد لِما هو شرطه الواقعي، فلا يجزي بناءً علىٰ حجية الأمارات من باب الطريقية، ويجزي بناءً على السببية في صورتين:

إحداهما: كون الفاقد وافياً بتمام الغرض.

علىٰ هذا [1] هو الاجتزاء

و ثانيتهما: عدم كونه وافياً بتمامه مع عدم إمكان استيفاء الباقي. و لا يجزي مع عدم الوفاء بتمام الغرض و إمكان استيفاء الباقي، فإنّه يجب حينئذٍ الإتيان بالباقي. فصور الإجزاء ثلاث، و صور عدم الإجزاء إثنتان.

١) أي: على السببية (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ السببية علىٰ وجوه:

الأوّل: ما نُسب إلى الأشاعرة من نفي حكم واقعيٍّ في الشريعة، و دورانه مدار رأي المجتهد، فمتىٰ أدّىٰ نظره إلىٰ شيءٍ بسبب أمارة أو أصل كان ذلك هو الحكم الواقعي، فتبدل الرّأي حينئذٍ يندرج في تبدّل الموضوع: و هذا النحو من السببيّة أجنبي عن الحكم الواقعي و الظاهري، لعدم حكمين حتىٰ يكون أحدهما واقعياً و الآخر ظاهرياً، و يبحث عن إجزاء الثاني عن الأوّل، بل الحكم واحد و مجزٍ قطعاً.

الثاني: ما نُسب إلى المعتزلة من الاعتراف بوجود الحكم الواقعي قبل تأدّي نظر المجتهد إلىٰ شيءٍ، فإنْ أدّىٰ نظره إليه صار منجزاً عليه، و إن لم يؤدِّ نظره إليه يتبدل الواقع، و ينقلب إلىٰ ما أدّىٰ إليه نظر المجتهد، فليس في صورة المخالفة واقع حتىٰ يبحث عن إجزاء الأمر الظاهري عنه، بل المقام حينئذٍ يكون من قبيل الأمر الاضطراري، و الحكم الواقعي الثانوي.

الثالث: ما عن بعض الإمامية من الالتزام بالمصلحة السلوكية مع بقاء الواقع علىٰ حاله في صورتي الإصابة و الخطأ، غاية الأمر: أنّه في صورة الخطأ يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع بسبب سلوك الأمارة بقدر ما فاته منها بسبب مخالفتها للواقع، و يجب عليه تدارك ما بقي من مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف إذا فرض بقاءُ شيءٍ منها بعده، فيكون العامل بالأمارة مستوفياً لتمام المصلحة.

بموافقته [١] أيضاً [٢].

هـذا [٣] فيما إذا أُحـرز أنّ الحجية بنحو الكشف والطريقيـة، أو بنحو

---

١) أي: بموافقة الأمر الظاهري.

٢) يعني: كاقتضاء إطلاق دليل بدلية المأمور به الاضطراري للاجزاء كما تقدّم.

٣) يعني: ما ذكرناه من الإجزاء بناءً على السببية، وعدمه بناءً على الطريقية

مثلاً: إذا أفتىٰ المجتهد بوجوب القصر ـ في موردٍ يجب فيه الإتمام واقعاً ـ استناداً إلى رواية تدل على وجوب القصر، ثم انكشف الخلاف، لانكشاف عدم حجيتها، لضعف السند، أو إعراض المشهور عنهـا، أو غيرهما من موانع الحجية.

فإن كان الانكشاف في الوقت، وجب الإعادة تداركاً للمصلحة الوقتية، وإن كانت مصلحة أوّل الوقت متداركة بسلوك الأمارة، فلا فرق في وجوب الإعادة بين السببية بهذا المعنىٰ وبين الطريقية، هذا في الإعادة.

وإن كان بعده، فيمكن فيه القول بالاجزاء، وعدم وجوب القضاء، لأنّ سلوك الأمارة في مجموع الوقت إذا فرض وفاؤه بمصلحة الصلاة في الوقت ـ كما هو مقتضى القول بالسببية ـ كان ذلك موجباً للإجزاءِ لا محالة.

كما أنّـه لو لم ينكشف الخلاف أصلاً، كانت مصلحة أصـل الصلاة الفائتـة متداركةً بسبب سلوك الأمارة، ولا شيء على المكلف، هذا.

ولكن لا وجـه للمصير إلى القول بالسببية بهذا المعنىٰ أيضـاً، لاستلزامها التصويب، وانقلاب الوجوب التعييني الواقعي إلى التخييري، ضرورة أنّ مصلحة صلاة الظهر في وقتها تقوم بأحد شيئين: صلاة الظهر، وصلاة الجمعة التي دلّ علىٰ وجوبها الأمارة لمن لم ينكشف عنده خطؤها في الوقت، وانقلاب الوجوب التعييني إلى التخييري نوع من التصويب، والتفصيل في محله.

الموضوعية والسببية.

واضح إذا كانت كيفية الحجية من حيث السببية والطريقية معلومة، وأمّا إذا شك ولم يُحرز أنّ الحجية بنحو السببية أو الطريقية، فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل في الإعادة، والثاني في القضاء.

أمّا المقام الأوّل، وهو الّذي أشار إليه المصنف بقوله:« فأصالة عدم الإتيان » فحاصله: أنّ المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لكون الشك في الفراغ بعد العلم بشغل الذمة، وعدم إحراز مسقطية المأتي به لما اشتغلت به الذمة من التكليف الفعلي.

وجه عدم إحراز مفرغيته هو: عدم العلم بوفائه بتمام المصلحة أو معظمها، إذ المفروض عدم إحراز كون الحجية على نحو السببية حتىٰ يكون المأتي به مجزياً عن الواقع.

وبالجملة: فلمّا كان الشك في وادي الفراغ، فلا محيص عن الالتزام بعدم الإجزاء لو كان انكشاف الخلاف في الوقت، فتجب الإعادة (*).

(*) لا يخفىٰ أنّ تقريب الأصل بما ذكرناه من قاعدة الاشتغال أولىٰ من جعله استصحاب عدم الإتيان بالمسقط كما في المتن، وذلك لأنّ المورد من موارد القاعدة، لا من موارد الاستصحاب، حيث إنّ موردها هو الشك في فراغ الذّمّة بحيث يكون الأثر مترتباً علىٰ نفس الشك، ومورد الاستصحاب هو ما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع.

ومن المعلوم أنّ المقام من موارد القاعدة، لكون لزوم الإتيان ثانياً مترتباً عقلاً علىٰ نفس الشك في الفراغ، لا علىٰ عدم الإتيان بالواقع حتىٰ نحتاج إلىٰ إحرازه بالاستصحاب، فإحرازه به يكون من صغريات تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد، وهو من أردأ وجوه تحصيل الحاصل المحال.

وأمّا إذا شكّ [فيها]، ولم يحرز أنّها على أيٍّ الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت، واستصحاب [١] عدم كون التكليف بالواقع فعليّاً في الوقت

---

١) إشارة إلىٰ توهم، وهو عدم وجوب الإعادة تشبثاً باستصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت، حيث إنّه يعلم حين الجهل به بعدم فعليته مع قيام حجة علىٰ خلافه، وبعد انكشاف الخلاف يشك في بقائه علىٰ عدم الفعلية، فيستصحب، وقضية هذا الاستصحاب عدم وجوب الإعادة.

مضافاً إلىٰ ما يرد على أصالة عدم الإتيان بالمسقِط من المناقشات:

إحداها: عدم كون ترك الإتيان بالمسقط أثراً شرعياً، ولا موضوعاً له، مع وضوح اعتبار أحدهما في جريان الاستصحاب.

ثانيتها: أنّه مثبت، لأنّ ترتب بقاء الطلب الموجب للإتيان ثانياً على عدم الإتيان بالمسقط عقليٌّ.

ثالثتها: عدم جريانه، لتردد المسقِط بين ما هو معلوم البقاء، وما هو معلوم الارتفاع، إذ المسقط لو كان هو الواقع، فذلك معلوم البقاء، لعدم الإتيان به على الفرض، فيجب فعله، ولو كان هو مؤدّىٰ الأمارة، فذلك معلوم الارتفاع، فلا يجب الإتيان بالواقع، وفي مثله لا يجري الاستصحاب، للعلم بالبقاء أو الارتفاع، فلا شكّ في البقاء على كل تقدير.

وهـذه المناقشات وإن كانت ممكنة الدفع، كما لا يخفىٰ على المتأمِّل، لكن العمدة ما عرفته من عدم كون المقام من موارد الاستصحاب، بل من موارد القاعدة، فتأمّل جيِّداً.

لا يُجدي [١]، ولا يُثبت كونَ ما أتىٰ به مُسقِطاً، إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت، وقد [٢] علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك [٣] المأتي.

---

١) هذا خبر قوله: «واستصحاب»، ودفع للتوهم المزبور، وحاصله: أنّ استصحاب عدم فعلية التكليف لا يُثبت عدم وجوب الإعادة إلّا بناءً علىٰ حجية الأصول المثبتة.

توضيحه: أنّ سقوط الإعادة من آثار فعلية مؤدّىٰ الأمارة كما هو المفروض على السببية، وليس من آثار عدم فعلية الواقع حتى يثبت باستصحابه، وإنّما يكون من آثاره إذا كان الحكم الواقعي يسقط بقيام الأمارة علىٰ خلافه، مع أنّه ليس كذلك، لعدم سقوط الواقعيات بقيام الأمارة علىٰ خلافها. فإثبات سقوط الإعادة باستصحاب عدم فعلية الواقع يكون من قبيل إثبات أثر أحد الضدّين باستصحاب عدم الآخر، ومن المعلوم أنّه من الأُصول المثبتة.

وبالجملة: فما يمكن استصحابه ـ وهو عدم فعليّة الواقع ـ لا يترتب عليه سقوط الإعادة، لعدم كونه من آثاره، وما يترتب عليه سقوط الإعادة وهو عدم فعلية الواقع لا يستصحب، لانتقاضه بانكشاف خطأ الأمارة.

بل لا مجال لاستصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت حتى يثبت به عدم وجوب الإعادة، بل المرجع هنا قاعدة الاشتغال، لكون الشك في فراغ الذمة بعد العلم باشتغالها بالتكليف.

٢) يعني: والحال أنّه قد علم باشتغال الذمة، وحاصله: أنّ الشك في المقام يكون في سقوط التكليف الّذي يُرجع فيه إلىٰ قاعدة الاشتغال، فمع العلم بالتكليف لا يُجدي الاستصحاب المزبور.

٣) متعلق بقوله: «يشك»، والباء للسببية، يعني: أنّ منشأ الشك في الفراغ هو

وهذا [١] بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً، وشكّ في أنّه يجزي عمّا هو المأمور به الواقعي الأوّلي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناءً [٢] علىٰ أن يكون الحجية علىٰ نحو السببية، فقضيّة [٣]

العمل بمؤدّىٰ الأمارة. مثلاً إذا قامت البينة علىٰ طهارة ماءٍ فتوضّأ به وصلّىٰ، ثم تبين خطأ البينة، فيقال: إنّ التكليف بالوضوء بالماء الطاهر الّذي هو حكم واقعي قد اشتغلت به الذمة قطعاً، ويشك في سقوطه بالوضوء بالماء المتنجس واقعاً المحكوم لأجل البينة بالطهارة ظاهراً، فقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الإعادة، لكون الشك في سقوط التكليف، لا ثبوته.

١) المشار إليه هو الشك في الإجزاء، لأجل الشك في الطريقية والموضوعية، وغرضه: أنّ هذا الشك ليس مثل الشك في الإجزاء الناشئ عن الشك في وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري ـ بناءً على السببية ـ بمصلحة المأمور به الواقعي الأوّلي.

وحاصل الفرق بين المقامين هو العلم بكون المأمور به الاضطراري وكذا الظاهري ـ بناءً علىٰ الموضوعية ـ مأموراً به واقعاً ثانويّاً، والشك إنّما هو في وجوب الإتيان بالمأمور به الواقعي الأوّلي، والأصل عدمه، لكون الشك في التكليف، بخلاف المقام، لعدم العلم بكون المأتي به مأموراً به واقعاً، حيث إنّ كونه كذلك منوط بحجية الأمارة على الموضوعية التي هي مشكوكة، فيكون الشك حينئذٍ في المسقِط، وقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الإعادة.

٢) قيد لـ « الظاهرية ».

٣) الأولىٰ أن يقال: « فإنّ قضية الأصل ».

الأصل فيها [١] ـ كما أشرنا إليه [٢] ـ عدم وجوب الإعادة، للإتيان [٣] بما اشتغلت به الذِّمّة يقيناً [٤]، وأصالةِ [٥] عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

وأمّا القضاء [٦] فلايجب بناءً علىٰ أنّه فرض [بفرض] جديد،

---

١) الأولىٰ تثنية الضمير، لرجوعه إلىٰ «الأوامر الاضطرارية والظاهرية». ولا يُجدي في إفراده دعوىٰ رجوعه إلىٰ «الأوامر» وذلك لأنّ الملحوظ هو الأوامر الموصوفة بالاضطرارية والظاهريّة، وبهذا اللحاظ لابدّ من تثنية الضمير.

٢) حيث قال في (ص ٤٩): «وإلّا فالأصل وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة».

٣) تعليل لعدم وجوب الإعادة.

٤) وهو المأمور به الاضطراري أو الظاهري بناءً على الموضوعية.

٥) معطوف علىٰ قوله: «للإتيان»، حاصله: أنّ وجه عدم وجوب الإعادة هو الإتيانُ بالمأمور به الفعلي الاضطراري أو الظاهري، وأصالةُ عدم فعلية التكليف الواقعي الأوّلي بعد ارتفاع الاضطرار في المأمور به الاضطراري، وانكشاف الخلاف في المأمور به الظاهري، فلا وجه حينئذٍ لوجوب الإعادة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المتكفل لوجوب الإعادة، فيما إذا ثبتت جزئية شيءٍ أو شرطيته لمتعلق التكليف بالأمارة، مع الشك في كون حجيتها بنحو السببية أو الطريقية، وكان انكشاف الخلاف في أثناء الوقت.

٦) هذا هو المقام الثاني المتكفل لحكم انكشاف الخلاف بعد الوقت، وحاصله: أنّه إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، ولم يُحرز كون حجيّة الأمارات بنحو السببية أو الطريقية، ففي وجوب القضاء تفصيل، وهو: أنّه بناءً علىٰ كون القضاء بفرض جديد،

وكان (*) الفوت

وعدم إمكان إثبات الفوت الّذي هو موضوع وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان، لكونه مثبتاً، حيث إنّ الفوت أمر وجودي، وترتبه علىٰ عدم الإتيان بالفريضة في الوقت عقليٌّ، لا يجب القضاء، للشك في وجوبه المنفي بأصالة البراءة.

وبناءً علىٰ كون القضاء بالفرض الأوّل يجب ذلك، لأنّه حينئذٍ بحكم الإعادة.

(*) الأولىٰ أن يقال: «وعدم ثبوت الفوت المعلّق عليه وجوبه بأصالة عدم الإتيان... إلخ» يعني: وبناءً علىٰ عدم ثبوت الفوت... إلخ.

ثم إنّ الحق كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه في الوقت، سواء أكان عمداً أم عذراً كنسيان أو نوم، فإنّ المنساق من نصوص القضاء هو كون الموضوع ذلك، لا عنوان الفوت، فلا مانع حينئذٍ من جريان أصالة عدم الإتيان، وإثبات وجوب القضاء بها من دون لزوم محذور المثبتية، لكون عدم الإتيان بنفسه موضوعاً لوجوب القضاء.

ودعوىٰ: كون الفوت عنواناً وجوديّاً ملازماً للترك في تمام الوقت المضروب للفعل، فلا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، غير مسموعة، إذ لا شاهد عليها، بل الشاهد علىٰ خلافه، لأنّ قاعدة الحيلولة تنفي موضوع الاستصحاب وهو عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه في تمام الوقت، وتُثبت وجوده في الوقت، فلو لم تجرِ القاعدة جرىٰ استصحاب عدم الإتيان المقتضي لوجوب القضاء، فيظهر من هذا أنّ موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان.

مضافا إلىٰ: عدم تبادر الفوت إن كان عنواناً وجودياً.

وإلىٰ: أنّ سقوط الأمر والغرض بالامتثال مترتب على وجود المتعلق في الوقت، فبقاؤهما منوط بعدم المتعلق، فهو موضوع وجوب القضاء المقصود به الفوت.

نعم، لا يطلق الفوت على مطلق الترك، وعدم الإتيان، بل على الشيء المستعد

المعلّق عليه وجوبه [١] لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت، وإلّا [٢] فهو واجب، كما لا يخفىٰ على المتأمِّل، فتأمّل جيِّداً [٣].

ثم إنّ هذا [٤] كلّه فيما يجري في متعلق التكاليف، من الأمارات الشرعية والأُصول العملية.

---

١) أي: وجوب القضاء.

٢) أي: وإن لم يكن بفرض جديد، فالقضاءُ واجب، لما مرّ آنفاً من كونه حينئذٍ بحكم الإعادة.

٣) لعلّه إشارة إلىٰ: عدم كفاية مجرد كون القضاء بالفرض الأوّل في وجوب القضاء، بل لابدّ من إحراز الفوت، وحينئذٍ فإنْ كان الفوتُ أمراً عدمياً أمكن إحرازه بالأصل، كما عرفت آنفاً، فلا يجب القضاءُ. وإن كان وجودياً، فإحرازه بالأصل مبنيٌّ علىٰ حجية الأصل المثبت، وحيث لا نقول بها، فلا يجب القضاء أيضاً.

٤) أي: ما ذكرناه كان راجعاً إلى الأوامر الظاهرية المتعلقة بالموضوعات، بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف.

وأمّا ما يجري من الأمارات والأُصول العملية في نفس الأحكام الشرعية، كما إذا قامت أمارة كخبر الثقة، أو أصل كالاستصحاب على وجوب صلاة الجمعة، وبعد الإتيان بها انكشف وجوب صلاة الظهر في زمان صلاة الجمعة، فلا وجه للإجزاء مطلقاً، سواء أقلنا بطريقية الأمارات أم موضوعيتها.

للوجود، لكونه ذا مصلحة، أو بعثٍ فعليٍّ، أو غيرهما من الجهات المقرِّبة له إلى الوجود، وذلك غير قادح في كون موضوع وجوب القضاء عدم الإتيان، كما لا يخفىٰ.

وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوبُ صلاة الظهر في زمانها [١]، فلا وجه لإجزائها [٢] مطلقاً [٣]، غاية الأمر أن تصير صلاةُ الجمعة فيها [٤] أيضاً [٥] ذات مصلحةٍ لذلك [٦]، ولا ينافي هذا [٧] بقاء

أمّا على الأوّل فواضح. وأمّا علىٰ الثاني، فلأنّ غاية ما تقتضيه الموضوعية هي اشتمال صلاة الجمعة على المصلحة الناشئة من قيام الأمارة أو الأصل علىٰ وجوبها، ومن الواضح عدم المنافاة بين وجوب صلاة الجمعة بهذا العنوان، وبين وجوب صلاة الظهر، لتعدد متعلق الوجوبين، إلّا إذا قام دليل خاص من إجماع أو غيره على عدم وجوب صلاتين يوم الجمعة، وأنّ الواجب فيه واحد، فلابد حينئذٍ من الإتيان بصلاة الظهر، لعدم وجوب غيرها بناءً على الطريقية، والاكتفاء بصلاة الجمعة بناءً على الموضوعية، إذ المفروض وجوب إحدى الصلاتين وقد أتىٰ بها.

١) أي: في زمان الغيبة.

٢) هذا الضمير وضمير «أدائها» راجعان إلىٰ صلاة الجمعة.

٣) يعني: سواء أقلنا بالطريقية أم الموضوعية، وسواء أكان دليل الوجوب أمارةً أم أصلاً، وقد عرفت وجه هذا الإطلاق.

٤) أي: في زمان الغيبة.

٥) يعني: كصلاة الظهر.

٦) أي: لأجل قيام الأمارة أو الأصل علىٰ وجوبها.

٧) يعني: ولا يُنافي كونَ صلاة الجمعة ـ لأجل قيام أمارة أو أصل على وجوبها ـ ذاتَ مصلحةٍ بقاءُ صلاة الظهر على المصلحة، وذلك لتعدد المتعلق، وعدم تعرض مستند وجوب صلاة الجمعة لنفي وجوب صلاة الظهر ليدلّ علىٰ انقلاب

صلاة الظهر علىٰ ما هي عليه من [١] المصلحة كما لا يخفىٰ، إلّا [٢] أن يقوم دليل بالخصوص (*) علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

تذنيبان:

الحكم الواقعي، فلا مانع من وجوبهما معاً.

١) بيان للموصول في قوله: «ما هي».

٢) استثناءٌ من عدم المنافاة، وحاصله: أنّه مع قيام دليلٍ علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد إذا ثبت وجوب إحداهما بأمارة أو أصل، ثبت عدم وجوب الأُخرىٰ، لكون وجوب إحداهما ملازماً لعدم وجوب الأُخرىٰ.

(*) غير خفيٍّ أنّ مجرد نهوض دليل علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد ليس مناطاً للإجزاء، بل مناطه دلالته علىٰ عدم الوجوبين على الإطلاق، أو علىٰ عدم وجوب ظاهري مع وجوب واقعي مع أهمية مؤدّىٰ الأمارة أو الأصل، فلو دلّ الدليل علىٰ عدم الوجوبين الواقعيين أو الظاهريين، لم يكن منافياً لوجوب الإعادة، لكون المأتيّ به واجباً بوجوب ظاهري، والآخر واجباً بوجوب واقعي.

بل يمكن أن يقال: إنّ الإجزاء منوط بدلالة الدليل علىٰ أنّ مؤدّى الأمارة أو الأصل هو الحكم الواقعي ليدلّ على بدلية مصلحته عن مصلحة الواقع، ووفائها بها، وقيامها مقامها، وإلّا فلا وجه للإجزاء مع مغايرة المصلحتين، وعدم السنخيّة بينهما.

وبالجملة: فمجرد القول بالسببية، ونهوض دليل على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد لا يقتضيان الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة، بعد إمكان استقلال كلٍّ من المصلحتين، وإمكان اجتماعهما، وعدم بدلية إحداهما عن الأُخرىٰ.

الأوّل[١]: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنّه[٢] لا يكون موافقة للأمر فيها[٣]، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً[٤]، وهو أوضح من أن يخفىٰ.

نعم[٥] ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال[٦]،

---

١) الغرض من عقد هذا التذنيب: دفع توهم التلازم في الإجزاء بين الأوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالأمارات والأُصول، وبين الأمر الظاهري العقلي الثابت بالعلم، وحاصله: أنّ الإجزاء في الأوامر الظاهرية الشرعية ـ على القول به ـ لا يلازم الإجزاء في الأمر الظاهري العقلي مع انكشاف الخلاف، ضرورة أنّ منشأ توهم الإجزاء هو الأمر الشرعي، وذلك مفقود في موارد القطع، إذ ليس فيها إلاّ العذر العقلي في ترك الواقع ما دام قاطعاً، وبعد ارتفاع القطع يرتفع العذر، فتجب الإعادة أو القضاء، لعدم الإتيان بنفس المأمور به الواقعي، ولا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للإجزاء.

٢) تعليل لقوله: «لا ينبغي توهم الإجزاء» وقد عرفت توضيحه.

٣) أي: في صورة خطأ القطع.

٤) يعني: لا حقيقةً ولا تنزيلاً، كما في الأمر الظاهري الشرعي.

٥) استدراك على عدم الإجزاء، وحاصله: أنّه قد يكون ما قطع بكونه مأموراً به مجزياً عن المأمور به الواقعي، وهو فيما إذا كان مشتملاً على تمام مصلحة الواقع أو معظمها، مع امتناع استيفاء الباقي، فحينئذٍ لا يبقىٰ مجال للإعادة والقضاء، لسقوط الأمر الواقعي بحصول غرضه كُلّاً أو جُلّاً.

٦) أي: حال القطع، لا مطلقاً، إذ لو كان مشتملاً على المصلحة في كل حال

أو علىٰ مقدارٍ منها [١]، ولو في غير الحال غيرِ [٢] ممكن مع استيفائه [٣] استيفاءُ

لزم أن يكون عِدلاً للواجب الواقعي، وأحد فرديه، وأن يخرج عن موضوع البحث، وهو إجزاء غير الواقع عن الواقع، إذ المفروض حينئذٍ كون المأتيِّ به أحدَ فردي الواجب الواقعي (*).

١) أي: من المصلحة ولو في غير حال القطع.

٢) قيد لـ «مقدار» وحاصله: أن يكون المأتيُّ به واجداً لمقدار من المصلحة يمتنع مع استيفائه استيفاءُ الباقي منهـا، فيكون المأتيُّ به مفوِّتاً لبعض المصلحة، ولذا لم يَصِر واجباً في عَرض الواقع

٣) أي: استيفاء مقدارٍ من المصلحة، وقوله: «استيفاءُ» فاعل «ممكن».

(*) يجري هذا الإشكال بعينه فيما إذا إختص اشتمال المأتيِّ به على المصلحة بحال القطع، لصيرورته حينئذٍ أيضاً عِدلاً للواجب الواقعي.

إلّا أن يقال: بامتناع دخل القطع في موضوع متعلقه كما قرر في مبحث القطع، فالعلم بوجوب الإتمام على المسافر ـ مع كون وظيفته واقعاً هي القصر ـ ليس دخيلاً في وجوب الإتمام عليه، بل الدخيل هو الجهل بوجوب القصر عليه، ومن المعلوم حصوله في ظرف العلم بوجوب التمام.

نعم يرد هنا إشكال آخر، وهو: أنّ الجهل بعنوانه لا يمكن أن يقع موضوعاً للخطاب، للزوم الانقلاب، لكن يمكن دفعه بتوجيه الخطاب إلىٰ عنوان ملازم للجهل، كما ذكروا مثله في توجيه الخطاب إلى الناسي، فتدبّر.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الأولىٰ سقوط قول المصنف ﷺ: «في هذا الحال» عن العبارة، لظهوره في دخل القطع في اشتماله على المصلحة، مع أنّ الدخيل فيها هو سُترة الواقع والجهل به.

الباقي منه [١]، ومعه [٢] لا يبقىٰ مجال لامتثال الأمر الواقعي. وهكذا الحال [٣] في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي [٤] للإجزاء [٥]، بل إنّما هو [٦] لخصوصيةٍ اتفاقية (*) في متعلقهما، كما في الإتمام

---

١) أي: من المصلحة، فالأولىٰ تأنيث الضمير.

٢) أي: ومع كون ما قطع بأنّه مأمور به مشتملاً على المصلحة كُلّاً أو جُلّاً ـ كما مرّ ـ لا يبقىٰ مجال لامتثال الأمر الواقعي، فلا بدّ من الإجزاء، كما لا يخفىٰ.

٣) يعني: أنّ ما ذكرناه في القطع المخطئ من عدم الإجزاء جارٍ في الأمارة المخطئة أيضاً، فإذا قطعنا بحجية أمارةٍ كخبر العدل الواحد، ثم انكشف عدمُ اعتبارها، فإنّ العمل المطابق لها لا يجزي أصلاً، إلّا إذا كان المأتيُّ به وافياً بالمصلحة، أو بمقدارٍ منها مع امتناع تدارك الباقي.

فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء الأمر القطعي أو الطريقي له، بل لوفاء المأتي به بمصلحة الواقع، أو معظمها.

٤) الأوّل في القطع، والثاني في الأمارة غير العلمية.

٥) متعلق بـ «اقتضاء».

٦) أي: الإجزاء إنّما هو لخصوصيةٍ في متعلق الأمر القطعي والطريقي، وهي الوفاء بالمصلحة، كما مرّ آنفاً.

(*) قد يستشكل في الإجزاء بأنّ المأتيّ به ـ في صورة انكشاف خطأ القطع ـ يكون المأتيُّ به مضاداً للمأمور به الواقعي، فيحرم، لكونه مقدمة لترك الواجب، ومعه كيف يصير محبوباً ومقرِّباً؟

لكنه يندفع: بأنّ وجود أحد الضدين ليس مقدمةً لترك الآخر، كما أنّ ترك أحدهما ليس مقدمة لوجود الآخر، فحرمة المأتيّ به لأجل المقدمية ممنوعة، كمنع

والقصر، والإخفات والجهر [١].

الثاني [٢]: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأُصول والطرق

---

١) فإنّ المنسوب إلى المشهور صحة التمام في موضع القصر، والإخفات في مورد الجهر، وبالعكس جهلاً بالحكم، واستحقاق العقوبة إن كان الجهل عن تقصير.

ويدل على الأوّل: النصوص الدالة علىٰ تمامية الصلاة في تلك الموارد وإجزائها.

وعلى الثاني: الروايات الدالة على عقاب الجاهل المقصِّر.

فالصحة إنّما تكون لكشف النصوص عن وفاء المأتيِّ به بجلِّ المصلحة، والعقوبة إنّما هي لتفويت مقدار من المصلحة عن تقصير، وذلك يوجب صحة المؤاخذة، ويأتي الإشكال المعروف في ذلك في شرائط الأُصول إن شاء الله تعالىٰ.

٢) إشارة إلىٰ ما عن الشهيد الثاني قدس سره، وبعض مَن تبعه من المحققين من: «أنّ الإجزاء في موارد الطرق والأُصول مساوق للتصويب» «١»، حيث إنّ مقتضىٰ بقاء الحكم الواقعي مع خطأ الأمارة أو الأصل عدم الإجزاء، فالإجزاء كاشف عن التصويب، وخلوِّ الواقعة عن الحكم الواقعي.

حرمته الناشئة من اقتضاء الأمر بشيءٍ للنهي عن ضده من باب التلازم، علىٰ ما سيأتي في مبحث الضد إن شاء الله.

وبالجملة: فكل من الضدين باقٍ علىٰ حكمه الشرعي، فلا بدّ حينئذٍ من مراعاة الأهمية بينهما.

«١» لعلّ المراد به كلامه في التخطئة والتصويب، فراجع تمهيد القواعد، ص٣٢٢، ونقله عنه في: مطارح الأنظار، ج١، ص١٨٨

والأمارات [١] ـ علىٰ ما عرفت تفصيله ـ لا يوجب التصويبَ المجمعَ علىٰ بطلانه في تلك الموارد، فإنّ [٢] الحكم الواقعي بمرتبةٍ [٣] [بمرتبته] محفوظ فيها [٤]،

---

١) وهو ما إذا كان اعتبارها بنحو الموضوعية مع وفاء مؤدّى الأمارة أو الأصل بمصلحة الواقع، أو معظمها وامتناع تدارك الباقي.

٢) هذا دفع إشكال كشف الإجزاء عن التصويب، وحاصله: منع إيجاب الإجزاء له، لأجنبية كلٍّ من الإجزاء والتصويب عن الآخر، وذلك لأنّ الإجزاء عبارة عن سقوط الحكم الواقعي إمّا لحصول الغرض الداعي إلىٰ تشريعه، كبعض صور الأوامر الاضطرارية والظاهرية بناءً على الموضوعية، وإمّا لعدم إمكان تحصيله، كما في بعض صورهما الآخر، وهي الوفاء بمقدارٍ من المصلحة وفوات الباقي، وعدم إمكان تداركه.

وأمّا التصويب، فهو عبارة عن خلوِّ الواقعة عن الحكم، وانحصار حكمها في مؤدّىٰ الأمارة، ومن المعلوم أنّ التصويب بهذا المعنى يضادُّ الإجزاء الّذي هو فرع الثبوت، إذ لا معنىٰ لسقوط التكليف بدون ثبوته، فالإجزاء يقتضي ثبوتَ التكليف، والتّصويب يقتضي عدمه.

وعلىٰ هذا فكيف يكون الإجزاء لازماً مساوياً للتصويب كما قيل ؟

غاية الأمر أنّ الحكم الواقعي المشترك بين الكل يصير فعليّاً مع إصابة الأمارة، ويبقىٰ على إنشائيته مع خطئها إلىٰ أن ينكشف الخلاف.

وحينئذٍ إن كان مؤدّىٰ الأمارة وافياً بتمام المصلحة، أو بجلّها ـ مع عدم إمكان تدارك الباقي ـ لا يصير الحكم الواقعي فعليّاً، بل يسقط. وإن لم يكن مؤدّىٰ الأمارة كذلك لم يسقط، بل يصير فعلياً، ولذا يجب الإعادة أو القضاء.

٣) وهي الإنشائية.

٤) أي: في موارد الأُصول والطرق والأمارات.

فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل، والملتفت والغافل، ليس إلّا الحكم الإنشائي [١]، المدلول عليه بالخطابات المشتملة علىٰ بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوّليـة، بحسب [٢] ما يكون فيها [٣] مـن المقتضيات [٤]، وهو [٥] ثابت

---

١) يعني: أنّ الحكم الواقعي المشترك بين الكل ليس فعليّاً حتى يقال بلزوم التصويب، إذ المفروض فعليّة مؤدّىٰ الأمارات والأُصول قطعاً دون حكم آخر، وإلّا لزم اجتماع حكمين فعليّين علىٰ موضوع واحد، وهو محال، فينحصر حكم الواقعة في مؤدّىٰ الأمارة أو الأصل، وهو عين التصويب.

بل الحكم الواقعي المشترك بين الكل إنشائيٌّ، وهو قد يصير فعلياً، وقد يبقىٰ علىٰ إنشائيته، فلا يخلو الواقع عن الحكم حتىٰ يلزم التصويب، غاية الأمر أنّه حكم إنشائي، وفعليّته منوطة بإصابة الأمارة له.

٢) قيد للأحكام، يعني: أنّ الخطابات تشتمل علىٰ بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوّلية، كالصلاة، والصوم، والحج، وغيرها بحسب ما في تلك الموضوعات من الملاكات المقتضية لتشريع الأحكام.

٣) أي: في الموضوعات.

٤) بيان لـ «ما» الموصولة في قوله: «ما يكون».

٥) يعني: وذلك الحكم الإنشائي ثابت (*).

(*) وهذا الحكم الإنشائي يُجدي في مقامين:

الأوّل: في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي علىٰ ما يأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ «١».

«١» منتهى الدراية، ج٥، ص٤١

في تلك الموارد[١] كسائر موارد الأمارات[٢]، وإنّما المنفيُّ فيها[٣] ليس إلّا الحكم الفعلي البعثي، وهو منفيٌّ (*) في غير موارد الإصابة،

---

١) أي: التي قيل فيها بالإجزاء، وهي صورة وفاءِ مؤدّىٰ الأمارات والأُصول بتمام مصلحة الواقع، أو معظمها مع عدم إمكان تدارك الباقي.

٢) يعني: غير موارد الإصابة، فإنّ الحكم الإنشائيّ في موارد الإجزاء وغيرها من موارد الأمارات ثابت.

٣) أي: في موارد الإجزاء، هذا إشارة إلىٰ منشأ توهم التصويب في موارد الإجزاء، وحاصله: أنّ الإجزاء فيها يوهم خلوّ الواقعة عن الحكم، وهذا هو التصويب.

ودَفَعَ هذا التوهم بأنّ الواقعة لا تخلو عن الحكم حتى يلزم التصويب، بل الحكم موجود وهو الإنشائي، والمنفي هو الحكم الفعلي البعثي في غير موارد الإصابة، والثابت في موارد الإصابة هو الفعلي البعثي.

والثاني: في نفي الملازمة بين إجزاء الأمر الظاهري والتصويب، لكن في وجود الحكم الإنشائي تأمّلاً سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ.

(*) لا وجه لنفي الحكم الفعلي في غير موارد الإصابة، إذ لو كان الداعي إلى ذلك عدم صحة العقوبة على الواقع، ففيه: أنّه لا ملازمة بين مجرد الفعلية وبين صحة المؤاخذة، بل الملازمة إنّما تكون بينها وبين الفعلية المنجّزة المعبّر عنها بالحتمية.

وبالجملة: فلا مانع من الالتزام بالحكم الفعلي البعثي في غير موارد الإصابة.

مضافاً إلى: أنّ نفي الحكم الفعلي مخالف لما اختاره في إمكان التعبد بالأمارات غير العلمية من عدم منافاة الطريقية لفعليّة الواقع.

وإن [١] لم نقل بالإجزاء.

فلا فرق بين الإجزاء وعدمه، إلّا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة، وسقوطُ [٢] التكليف بحصول غرضه [٣]، أو لعدم إمكان تحصيله [٤] غيرُ التصويب المجمع علىٰ بطلانه، وهو خلوُّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الأمارة، كيف [٥] ؟

---

١) وصلية، يعني: أنّ القول بالإجزاء لا يوجب فعلية الحكم الواقعي، بل هو باقٍ علىٰ إنشائيته كبقائه عليها بناءً على الإجزاء، فالفرق بين صورتي الإجزاء وعدمه إنّما هو في سقوط الحكم الإنشائي في الصورة الأُولىٰ، وبقائه علىٰ حاله في الصورة الثانية.

٢) مبتدأٌ، خبرُه قوله: «غير التصويب». وهذا ما يناسب المقام من عدم كون الإجزاء مساوقاً للتصويب، وذلك لأنّ سقوط التكليف لجهةٍ من الجهات غيرُ التصويب الّذي هو خُلوُّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الأمارة.

٣) كما في موارد الأُصول بناءً علىٰ جعل الحكم الظاهري، وكما في موارد الطرق ـ بناءً على السببية مع كون الحاصل منه وافياً بملاك الواقع أو بمقدارٍ يكون الفائت منه غير لازم التدارك ـ وكما في موارد الطرق بناءً على الطريقية إذا كان في متعلقها صلاح.

٤) كما في موارد الطرق مطلقاً، أو في موارد الأمر التخيُّلي إذا كان الفائت بحدٍّ الإلزام وامتنع استيفاؤه.

٥) غرضه: توضيح الفرق بين الإجزاء والتصويب، وحاصله: أنّه كيف يكون الإجزاء تصويباً؟ مع أنّ نفس دليل اعتبار الأمارة والأصل يدلّ علىٰ ثبوت الحكم

وكان الجهل بخصوصيتها أو بحكمها [١] مأخوذاً في موضوعها [٢]، فلابدّ من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته [بمرتبةٍ] محفوظاً فيها [٣]، كما لا يخفىٰ.

الواقعي، الّذي هو ضد التصويب المساوق لخلوّ الواقعة عن الحكم.

أمّا دلالة دليل اعتبار الأمارة والأصل علىٰ وجود الحكم الواقعي، فلأنّ الشك في الحكم الواقعي موضوع في الأُصول، وظرف في الأمارات، فالشك في الحكم الواقعي دخيل موضوعاً أو ظرفاً في ثبوت حكم الأمارة أو الأصل، فنفس دليل اعتبار الأمارة والأصل ينفي التصويب، وهو خلوُّ الواقعة عن الحكم.

وببيان آخر: أنّ الإجزاء غير التصويب، لأنّ الجهل بخصوصية الواقعة مع العلم بحكمها كما هو شأن الشبهة الموضوعية، كالمائع المردد بين الخلّ والخمر مع العلم بحكمهما، والجهل بالحكم مع العلم بخصوصية الواقعة ـ كما هو شأن الشبهة الحكمية كالجهل بحرمة شرب التتن ـ يدلاّن علىٰ ثبوت الحكم الواقعي، ومع هذه الدلالة كيف يمكن التفوُّه بكون الإجزاء تصويباً ؟

١) الضميران راجعان إلىٰ «الواقعة»، والجهلُ بخصوصية الواقعة إشارة إلى الشبهة الموضوعية كما مرّ آنفاً، والجهلُ بحكم الواقعة إشارة إلى الشبهة الحكمية، كما عرفت أيضاً.

٢) أي: في الأمارات.

٣) أي: في الأمارات، والمراد بالمرتبة هي الإنشائية، ومن المعلوم أنّ وجود الحكم الإنشائي المشترك بين العالم والجاهل في موارد الأمارات والأُصول يضادُّ التصويب الّذي هو خلوُّ الواقعة عن الحكم، وانحصار الحكم فيها في مؤدّىٰ الأمارة أو الأصل.

فالمتحصل ممّا ذكره المصنف ﷺ: أنّ توهم استلزام الإجزاء في الأوامر الظاهرية

للتصويب بالمعنىٰ المزبور فاسد، نعم استلزام الإجزاء للتصويب بمعنىٰ آخر أعني به فعليّة الحكم الواقعي في صورة إصابة الأمارة، وعدم فعليته في صورة خطئها.

وبعبارة أُخرىٰ: دوران فعلية الحكم وعدمها مدار إصابة الأمارة وعدمها في محله.

فصل

في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أُمور:

الأوّل: الظاهر أنّ المهم المبحوث عنه في هذه المسألة [1]، البحث عن

---

١) أي: مسألة مقدمة الواجب، والغرض من عقد هذا الأمر إثبات كون هذه المسألة من المسائل الأُصولية لا الفقهية، ولا الكلامية، ولا من المبادي الأحكامية، ولا التصديقية (*) وذلك لانطباق ضابط المسألة الأُصولية ـ وهو وقوعها في

(*) أمّا تقريب كونها مسألةً فقهيّة فهو: أنّ البحث عن حكم فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ـ كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما، وحرمة شرب الخمر، وأكل مال الغير ظلماً ونحوهما، واستحباب شيءٍ، أو كراهته، أو إباحته ـ يكون من المباحث الفقهية، ومن المعلوم أنّ المقدمة من أفعال المكلف، فالبحث عن وجوبها فقهيٌّ، كالبحث عن ساير الأحكام التي يبحث عنها في علم الفقه.

ولا يرد عليه: مناقشة شيخ مشايخنا المحقق النائيني ﷺ في ذلك: بأنّ الفقه إنّما يبحث فيه عن أحكام موضوعات خاصة، كالصلاة، والصوم، والزكاة، والخمس، والحج ونحوها، ومن المعلوم عدم كون المقدمة كذلك، لأنّها عنوان عام ينطبق علىٰ

الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون المسألة أُصولية، لا عن

طريق استنباط الحكم الكلّي الفرعي بحيث تكون جزءًا أخيراً لعلّة الاستنباط ـ عليها، فإنّ البحث في مسألة وجوب المقدمة إنّما يكون بحثاً عن الملازمة بين إرادة شيءٍ وإرادة مقدماته، فيصح أن يقال: الحج مثلاً واجب، وكل واجب تجب مقدماته. فالحج تجب مقدماته، ولا نعني بالمسألة الأُصولية إلّا ما يصح أن يقع كبرىٰ لقياسٍ يُنتج حكماً كلّيّاً فرعيّاً، كما عرفت في هذا المثال.

ومع انطباق ضابط المسألة الأُصولية على مبحث مقدمة الواجب لا وجه للالتزام بكون البحث فيها استطرادياً، وجعلها فقهيةً أو غيرها، وإن كانت فيها جهاتها، لما مرّ في أوّل الكتاب من إمكان تداخل علمين أو أزيد في بعض المسائل.

علىٰ موضوعات مختلفة، فلا يندرج البحث عن وجوب المقدمة في مسائل الفقه»[1].

وذلك لأنّه لا دليل عقلاً ولا نقلاً علىٰ انحصار البحث الفقهي بما أفاده ﷺ. فإنّ البحث عن وجوب الوفاء بالنذر وأخويه والإجارة من مسائل الفقه، مع اختلاف الموضوع فيها، لتعلق النذر تارةً بالصلاة، وأُخرىٰ بالصوم، وثالثةً بالحج، ورابعةً بالزيارة، وخامسةً بالإطعام، وهكذا. وكذا العهد، واليمين، والإجارة، وحرمة الضرر، وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، إلىٰ غير ذلك ممّا لا يخفىٰ.

نعم، قد جرىٰ اصطلاحهم فيما إذا كان الموضوع عنواناً خاصاً علىٰ تسميته بالمسألة الفقهية، وفيما إذا كان الموضوع عامّاً علىٰ تسميته بالقاعدة الفقهية. لكن الاصطلاح غير قادح في الجهة المبحوث عنها وهي كون البحث فقهيّاً، هذا.

والأولىٰ في تقريب عدم كون هذه المسألة فقهية أن يقال: إنّ البحث هنا في

«١» أجود التقريرات، ج١، ص٢١٣

الملازمة التي هي من عوارض نفس الطلب، لا من عوارض فعل المكلف كما هو شأن البحث الفقهي، وإن كان العلم بالملازمة مستلزماً للعلم بحكم فعل المكلف وهو وجوب الإتيان بالمقدمة.

وأما تقريب كون المسألة كلاميةً فهو: أنّ علم الكلام إن كان هو ما يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد، أو ما يرجع إليهما من الثواب والعقاب والتحسين والتقبيح العقليّين، فلا محالة تنتهي الملازمة إلىٰ ذلك.

وإن كان هو ما يبحث فيه عن أحوال أعيان الموجودات بقدر الطاقة البشرية، فيكون البحث عن الملازمة بحثاً عن عوارض الإرادات والوجوبات المتعلقة بأفعال العباد.

لكن يشكل اندراج هذه المسألة في المسائل الكلامية علىٰ كلا التقديرين:

أمّا على الأوّل، فبأنّ الثواب إنّما يترتب علىٰ قصد إطاعة أمر ذي المقدمة مطلقاً وإن لم نقل بالملازمة.

إلّا أن يقال: بترتّب الثواب على المقدمة إن كانت مأموراً بها، وأُتي بها بقصد أمرها، لا أمر ذيها، وعدم ترتبه عليها إن لم تكن مأموراً بها، فتدبر. وأمّا استحقاق العقوبة فلا يترتب علىٰ وجوب المقدمة، وإنّما هو مترتب على مخالفة أمر ذيها.

وأمّا على الثاني، فبأنّ المراد بأعيان الموجودات هي الموجودات العينية. ومن المعلوم أنّ الوجوب كغيره من الأحكام تكليفيةً كانت أم وضعيةً من الموجودات الاعتبارية، إذ لا موطن لها إلّا وعاءُ الاعتبار، فلا يكون البحث عن الملازمة بين الوجوبين بحثاً عن أحوال أعيان الموجودات ليندرج في المسائل الكلامية.

وأما تقريب كون المسألة من المبادئ الأحكاميّة كما صنعها العضدي تبعاً للحاجبي وشيخُنا البهائي قدس سره «١»، فهو: أنّ تلك المبادئ عبارة عن حالات الأحكام

«١» حيث إنّه عدّها من المبادئ الاحكامية، فلاحظ: زبدة الأُصول، ص١٠٢ و١٥٣

نفس وجوبها [١]، كما هو المتوهم من بعض العناوين [٢] كي تكون فرعية،

---

١) أي: المقدمة بحيث يكون المبحوث عنه نفس وجوبها، لا حكم العقل بوجود الملازمة، فإنّ الأوّل بحث عن عوارض الفعل المتصف بكونه مقدمةً، ويكون ذلك شأن المسألة الفقهيّة، والثاني بحث عن عوارض نفس الوجوب العارض للمقدمة، ومرجعه إلى وجود الملازمة بين وجوب الواجب ومقدمته، وهذا شأن المسألة الأُصولية.

٢) كما في حاشية السيد القزويني ﷺ علىٰ القوانين، حيث قال: «اختلف القوم

الشرعية من حيث تنويعها إلىٰ التكليفية والوضعيّة، وكون التكليفية بأسرها متضادةً، واستلزام بعضها لحكم آخر، كوجوب ذي المقدمة المستلزم لوجوب مقدمته، إلى غير ذلك من الحالات العارضة للأحكام، وعلى هذا فتندرج هذه المسألة في المبادئ الأحكامية ولا وجه لإنكاره، كما لا يخفىٰ.

وأمّا تقريب كونها من المبادئ التصديقية فهو: أنّ موضوع علم الأُصول على ما اشتهر هي الأدلة الأربعة، والبحث في هذه المسألة يرجع إلى وجود الموضوع أعني به حكم العقل وعدمه، فتكون من المبادئ التصديقية، هذا.

لكن فيه: أنّه مبنيٌّ على كون موضوع علم الأُصول الأدلة الأربعة، وقد تقدم في صدر الكتاب منعه «١».

ثم إنّ جهات المسألة الأُصولية والكلامية ـ علىٰ وجهٍ ـ والمبادئ التصديقية والأحكامية منطبقة على عنوان واحد وهو: أنّ الملازمة هل هي ثابتة أم لا ؟ كما يظهر ذلك من تقريب تلك الجهات.

نعم، تختلف جهتا أُصوليتها وفقهيتها في العنوان، كما يظهر أيضاً ممّا تقدم.

«١» منتهى الدراية، ج١، ص٢٦

في وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به ـ وهو المعبّر عنه بمقدمة الواجب ـ على أربعة أقوال » فإنّ هذه العبارة ظاهرة في كون المسألة فقهية، كالاختلاف في وجوب الوفاء بالعقد تكليفاً.

وأمّا القوانين والفصول، فقد جُعل العنوان في أوّلهما: « أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي إيجاب مقدماته أم لا ؟ علىٰ أقوال » «١»، وفي ثانيهما: « الحق أنّ الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتمّ بدونه من المقدمات الجائزة وفاقاً لأكثر المحققين » «٢».

وفي عدة الشيخ ﷺ: « فصل في أنّ الأمر بالشيء هل هي ـ كذا في النسخة لكن الظاهر هو ـ أمر بما لا يتم إلّا به أم لا ؟ » «٣».

وعبارةُ تقريرات بحث شيخنا الأعظم ﷺ وعنوان الدرر، وغيرُهما «٤» مما ظفرنا عليه في كتب أصحابنا الأُصوليين ظاهرة في أنّ النزاع إنّما هو في اقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدماته، لا موهِمة لكون النزاع في وجوب المقدمة ليندرج في المسألة الفقهية.

وبعبارة أُخرىٰ: عناوينهم ظاهرةٌ في كون المبحوث عنه من عوارض نفس الوجوب علىٰ ما تقدم توضيحه في التعليقة، لا من عوارض متعلّق الوجوب. ولا بدّ من مزيد التتبع، لإمكان الظفر بعبارةٍ توهم كون النزاع في نفس الوجوب ليندرج هذا

«١» قوانين الأُصول، ج١ ، ص٩٩

«٢» الفصول الغروية، ص٨٢

«٣» عدة الأُصول، ج١ ، ص١٨٦

«٤» مطارح الأنظار، ج١ ، ص١٩٧ ؛ بدائع الأفكار ، ص٢٩٥ ؛ درر الفوائد ، ج١ ، ص٥٢

وذلك [١] لوضوح أنّ البحث كذلك [٢] لا يُناسب الأُصولي، والاستطراد [٣] لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث علىٰ وجهٍ تكون من [عن] المسائل الأُصولية.

ثم الظاهر أيضاً [٤] أنّ المسألة عقلية،

المبحث في الأبحاث الفقهية.

وكيف كان، فالحق ما عنونه أكثر الأُصوليّين من جعل مركز البحث الملازمة بين وجوب الواجب ومقدمته كما مرّ.

نعم، ربما يُوهم عنوانُ البدائع كونَ المسألة فقهية، حيث قال: «اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب» لكنه فسّره بقوله: «وأنّ وجوب الشيء هل يقتضى إيجاب ما لا يتم إلّا به، أم لا؟»[١].

١) هذا تقريب عدم كونه مسألةً فقهيةً، وحاصله: أنّ البحث عن نفس وجوب المقدمة بحث فقهيٌّ، لكون المبحوث عنه من عوارض فعل المكلّف، وهو ممّا لا يُناسب الأُصولي، بخلاف البحث عن الملازمة بين الوجوبين، فإنّه بحث أُصولي يناسب التعرض له في الأُصول.

٢) يعني: عن نفس وجوب المقدمة.

٣) تقدم في (ص ١١٧) وجه اندفاع شبهة الاستطراد، فراجع.

٤) أي: كظهور كون المسألة أُصولية. لا يخفىٰ أنّه بعد إثبات أُصولية المسألة نبّه على أنّها من المسائل الأُصولية العقلية، إذ الكلام في حكومة العقل بالملازمة بين إرادة شيءٍ وبين إرادة مقدماته، ولا مساس لذلك باللفظ حتىٰ يستدل على النفي بانتفاء

«١» بدائع الأفكار، ص٢٩٥

والكلامَ [١] فـي استقلال العقل بالملازمة وعدمه [٢]، لا لفظية، كما [٣] ربما يظهر مـن صاحب المعالم ، حيث [٤] استدل علىٰ النفي بانتفاء الدلالات الثلاث،

الدلالات الثلاث اللفظية، كما في المعالم والقوانين وغيرهما «[١]».

١) معطوف علىٰ قوله: «المسألة» ومفسِّر لكون المسألة عقلية.

٢) أي: عدم استقلال العقل.

٣) بيان للمنفي، وهو كون المسألة لفظيةً.

٤) هذا منشأُ الاستظهار، وحاصله: أنّ منشأه وجهان:

أحدهما: استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات اللفظية، فإنّه ظاهر فـي كون البحث لفظيّاً، وإلّا لم يتّجه هذا الاستدلال.

واحتمال دلالة اللفظ إنّاً علىٰ عـدم الملازمة عقلاً بيـن وجوب الواجب ووجوب مقدماته ليكون بحث مقدمة الواجب عنـد صاحب المعالم أيضاً عقلياً، لا لفظياً، موهون جداً، إذ فيه أوّلاً: أنّ المعتبر ببناء العقلاء هو القطع بالدلالة أي الظهور، لا احتمالها.

وثانياً: أنّه لو تمّ ذلك لكان فـي خصوص اللزوم البيِّن بالمعنىٰ الأخص، لا مطلقاً، لعدم دلالة العام على الخاص.

ثانيهمـا: أنّ ذكر هذا البحث فـي مباحث الألفاظ قرينـة علىٰ كونه عنده لفظيّاً (*).

(*) لكن فيه ما لا يخفىٰ، إذ لا يدلّ مجرد ذكره في مباحث الألفاظ علىٰ كونه لفظيّاً بعد العلم بتعرض جملة من الاستلزامات فيها.

«١» معالم الدين، ص٦١ ؛ قوانين الأُصول، ج١ ، ص٩٩

مضافاً [١] إلىٰ ذكرها في مباحث الألفاظ، ضرورة [٢] أنّه إذا كان نفس الملازمة بيـن وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محلّ الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع فـي الإثبات والدلالة عليهـا [٣] (*) بإحـدىٰ الدلالات الثلاث [٤]،

---

١) هذا ثاني وجهي الاستظهار الّذي تعرّضنا له بقولنا: «ثانيهما: أنّ ذكر هذا البحث في مباحث الألفاظ... إلخ».

٢) تعليل لقوله: «ثم الظاهر أيضاً»، وحاصله: أنّ النزاع في مقام الإثبات فرعُ تسلُّم مقام الثبوت، لأنّه حاكٍ وكاشف عن الواقع، فبدون ثبوت التلازم واقعاً لا يصح النزاع في دلالة اللفظ وعدمها عليه إثباتاً، ومن المعلوم أنّ الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها ثبوتاً محل الإشكال، فلا وجـه لتحرير النزاع فـي مرحلة الإثبات والدلالة.

٣) أي: على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته.

وبالجملة: فإذا كان الحاكم بالملازمـة المزبورة هو العقل، فلابدّ من إثبات حكمه بها أوّلاً، ثم البحث في دلالة اللفظ بالوضع وعدمها على تلك الملازمة ثانياً.

٤) وهي الدلالات اللفظيّة: المطابقية والتضمنيّة والالتزاميّة، وبديهيٌّ أنّ

(*) هذا الوجه مأخوذ من تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره «١»، وحاصله: أنّ تعيين المعنىٰ الّذي وُضع له اللفظ فرع وجود ذلك المعنىٰ خارجاً، كالبحث عن كون هيئة «إفعل» موضوعة للوجوب أو الندب اللّذين هما موجودان، وهذا بخلاف المقام، لأنّ ثبوت الملازمة بين الوجوبين محلّ الكلام.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٢٠٠

كما لا يخفىٰ.

الأمر الثاني: أنّه ربما تقسم المقدمة إلىٰ تقسيمات:

منها: تقسيمها إلىٰ الداخلية، وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها [١]، والخارجيّة [٢] وهي الأُمور الخارجة عن ماهيّته ممّا [٣] لا يكاد

انتفاءها يقتضي عدم الدلالة اللفظية، لا انتفاء الدلالة العقلية.

أقسام المقدّمة:

١ ـ المقدّمة الداخلية و الخارجية

١) توضيحه: أنّ المقدمة الداخلية بالمعنىٰ الأخص هي التي تكون داخلةً في ماهية المركّب المتعلق به الطلب قيداً و تقيُّداً، و يعبّر عنها بالأجزاء، كالقراءة و الركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة، و يقابلها المقدمات الخارجية بالمعنى الأعم، وهي ما لا تكون داخلةً في ماهية المأمور به بحيث تعدّ أجزاءً لها، سواء أكان التقيُّد بها داخلاً في الواجب كشرائطه الشّرعية من الوضوء وغيره، أم لا كالأُمور التي يكون وجود الواجب موقوفاً عليها، من دون دخلها في الواجب قيداً أو تقيّداً.

والمقدمات الخارجية بالمعنىٰ الأخص هي ما لا دخل لها في الواجب لا قيداً ولا تقيُّداً، بل لها دخل فيه عقلاً أو عادةً، لتوقف وجوده عليها، كتوقف الكون على السطح علىٰ نصب الدرج.

٢) معطوف علىٰ «الداخلية» والأولى إسقاطُ «عن ماهيته» و تبديله بـ «عنها» يعني: عن الماهية المأمور بها.

٣) أي: من الأُمور التي لا يوجد المأمور به بدونها، فمرجع ضمير «بدونه» هو «ما» الموصولة الّتي أُريد بها تلك الأُمور.

يوجد بدونه.

وربما يشكل[١] [في] كون الأجزاء مقدمةً له وسابقةً (*) عليه[٢] بأنّ[٣] المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها.

---

١) المستشكل هو المحقق صاحب الحاشية «[١]»، والإشكال إنّما هو على تصور المقدمة الداخلية للواجب، وسيأتي تقريب الإشكال.

٢) سوق العبارة يقتضي تأنيث الضميرين، لرجوعهما إلىٰ «الماهية المأمور بها» لكن المقصود هو الواجب.

٣) متعلق بقوله: «يشكل» ومبيِّن للإشكال، وحاصله: أنّ الأجزاء عين الكل، ولا مغايرة بينهما أصلاً ليكون للأجزاء وجود غير وجود الكل حتىٰ تجبَ الأجزاء غيريّاً، ويجبَ الكل نفسيّاً، وذلك لأنّ المركّب ليس إلاّ نفس الأجزاء، ومع هذه العينية لا يتصور الإثنينيّة المقوِّمة للمقدمية، فتنحصر المقدمة بالخارجية، ولا تتصور المقدمة الداخلية أصلاً.

(*) فإنّ الأجزاء سابقة على المركّب في الوجودين الذهني والعيني، كما نصّ عليه المحقق الطوسي قدس سره في تجريده، حيث قال: «والمركّب إنّما يتركّب عمّا يتقدّمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج» «[٢]».

لكن سيأتي إن شاء الله تعالىٰ أنّه غير مجدٍ في تصحيح مقدمية الأجزاء، وإن كان مجدياً في الفرق بين الأجزاء والكل، كما لا يخفىٰ.

«١» هداية المسترشدين، ج٢، ص١٦٥

«٢» كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٦٢ (نشر مكتبة المصطفوي ـ قم)

والحَلّ[١] أنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو[٢] المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما.

وبذلك[٣] ظهر: أنّه لابدّ في اعتبار الجزئية [من] أخذ الشيء بلا شرط،

---

١) يعني: وحلّ إشكال عينية الأجزاء للمركّب ـ وهو الّذي استشكل به المحقق التقي تَيْرُّ في حاشية المعالم ـ: أنّ الجزء إن لو حظ لا بشرط فهو المقدمة، وإن لوحظ بشرط الانضمام فهو ذو المقدمة، وهذا التغاير الاعتباري كافٍ في اتصاف الأجزاء بالوجوب المقدمي.

ووجه تقدم الأجزاء على الكل الّذي هو الواجب النفسي: أنّ الأجزاء هي الذوات المعروضة للقيد أعني به الاجتماع، ومن المعلوم تقدُّم المعروض على العارض، فذوات الأجزاء مقدمة علىٰ تقيُّدها بوصف الاجتماع (*).

٢) الأولى أن يقال: «ذا» بالنصب، لعطفه على المقدمة.

٣) أي: بما ذكره ـ من كون المقدمة نفس الأجزاء وذواتها، وذي المقدمة الأجزاء بشرط الاجتماع ـ ظهر: أنّ اعتبار الجزئية منوط بأخذ الشيء بلا شرط،

(*) قد تقدم في التعليقة. أنّ هذا الحل يستفاد من كلام المحقق الطوسي المتقدم. لكنه لا يُجدي في دفع الإشكال، لأنّ التغاير الاعتباري لا يوجب تعدد الوجود المعتبر في الواجب ومقدمته، كاعتباره في العلة والمعلول، فليس هنا وجودان حتىٰ يجب أحدهما نفسيّاً والآخر مقدمياً، فالتغاير الاعتباري مع الاتحاد في الوجود الخارجي لا يكفي في المقدمية، فلا يندفع به الإشكال، بل يبقىٰ علىٰ حاله، كما نبّه عليه المصنّف تَيْرُّ في حاشيته الآتية.

كما لا بدّ في اعتبار الكلية [١] من اعتبار اشتراط الاجتماع.

و كونُ [٢] الأجزاء الخارجية

واعتبار الكلية منوط باشتراط الاجتماع (*).

١) أي: اعتبار كون الأجزاء كُلّاً في مقابل كونها أجزاءً.

٢) مبتدأٌ، وهذا إشكال علىٰ تصوير المقدمة الداخلية على النحو المذكور، وهو كون الأجزاء ملحوظةً لا بشرط، وحاصل الإشكال: أنّ هذا التصوير ينافي ما عن أهل المعقول من كون الأجزاء الخارجية مأخوذةً بشرط لا، في مقابل الأجزاء التحليلية المأخوذة لا بشرط، ولذا يصح حملها دون الأجزاء الخارجية، فلا يقال: «الإنسان مادة أو صورة»، ولكن يقال: «الإنسان حيوان أو ناطق»، فإنّ الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية المأخوذة لا بشرط.

وبالجملة: فما أفاده المصنف ﷺ من أخذ الأجزاء الخارجية ملحوظةً لا بشرط ينافي ما ذكره أهلُ المعقول من كونها ملحوظةً بشرط لا.

(*) فيكون منشأ اعتبار الكلية مضاداً لمنشأ اعتبار الجزئية، وهو خلاف التحقيق، لوضوح أنّ المتكثرات ما لم يطرأ عليها وحدة لا يتصف مجموعها بالكلية، ولا كلٌّ واحد منها بالجزئية، فإنّ الركوع والسجود والقراءة مثلاً ما لم يعرض عليها ما يوجب وحدتها من مصلحةٍ أو أمرٍ أو غيرِهما لا يتصف مجموعها بالكلية، ولا كل واحد منها بالجزئية، فمنشأُ اعتبار كل من الجزئية والكلية واحد، وهي الوحدة العارضة للمتكثرات.

فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ لحاظ أُمور متكثرة لا بشرط لا يصحِّح اعتبار الكلية لمجموعها، ولا الجزئية لبعضها ما لم يطرأ عليها الوحدة.

كالهيولىٰ والصورة [١] هي الماهية المأخوذة بشرط لا، لا يُنافي [٢]

---

١) اللّتين يتركّب منهما الجسم عند المشائيّين. والهيولىٰ التي تسمىٰ بالمادة والطينة هي محل الصورة الجسمية.

٢) خبر «كون» ودفع الإشكال، وحاصله: عدم منافاةٍ بين لحاظ الأجزاء بلا شرط كما أفاده المصنف ﷺ هنا، وبين لحاظ الأجزاء الخارجية بشرط لا، كما عن أهل المعقول.

وجه عدم المنافاة بينهما هو: أنّ المراد من «بشرط لا» الملحوظ في الجزء الخارجي في كلام أهل المعقول هو بشرط لا الاعتباري، في مقابل الجزء التحليلي المأخوذ فيه لا بشرط اعتبارياً أيضاً، بشهادة ذِكرهم له في مقام الفرق بين الجزء التحليلي والجزء الخارجي في صحة الحمل وعدمها، على ما تقدم في مبحث المشتق[١].

والمراد بـ «لا بشرط» فيما نحن فيه هو اللّا بشرط الخارجي، إذ المقصود بكون الركوع مثلاً لا بشرط جزءًا للصلاة هو اللّا بشرطية بالإضافة إلى الأُمور الخارجية، كالسجود والتشهد وغيرهما من المقارنات الخارجية. كما أن المراد بـ «بشرط شيءٍ» هو اعتبار انضمام الركوع إلىٰ سائر الأُمور كالتشهد والقراءة وغيرهما.

وبالجملة: فالمنافاة بين ما ذكره أهل المعقول ـ من كون الأجزاء الخارجية ملحوظةً بشرط لا ـ وبين ما ذكر هنا من كون الأجزاء مأخوذةً بلا شرط، مبنيةٌ علىٰ إضافتهما إلىٰ شيءٍ واحد، وقد عرفت خلافه.

«١» منتهىٰ الدراية، ج١، ص٣٧٤

ذلك [١]، فإنّه [٢] إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية [٣] والتحليلية، من [٤] الجنس والفصل، وأنّ (*) الماهية [٥] إذا أُخذت بشرط لا

فالأجزاء الخارجية عند المعقولي ملحوظة بشرط لا بالإضافة إلى الحمل، لإبائها عن الحمل، فلا تحمل على المركّب، كما لا يحمل كل منها على الآخر أيضاً، وعند الأُصولي ملحوظة لا بشرط بالإضافة إلى الانضمام والاجتماع، ولا مانع من لحاظ الأجزاء الخارجية بهذين اللحاظين.

١) المشار إليه هو: الأجزاء الملحوظة لا بشرط الاجتماع.

٢) هذا تقريب عدم المنافاة، وقد تقدم آنفاً.

٣) يعني: أنّ غرض أهل المعقول هو الفرق بين نفس الأجزاء بقسميها من الخارجية والتحليلية، لا في مقام الفرق بين تمام الأجزاء الخارجية، وبين نفس المركّب حتى يكون منافاة بين أخذهم للأجزاء الخارجية بشرط لا، وبين ما قلناه من أخذها لا بشرط، فلا منافاة حينئذٍ أصلاً، إذ غرض المعقولي من أخذ الأجزاء الخارجية بشرط لا هو عدم صحة الحمل، في مقابل الأجزاء التحليلية المأخوذة لا بشرط الحمل، وغرض الأُصولي من أخذ الأجزاء الخارجية لا بشرط هو اللّا بشرطية بالنسبة إلى الأُمور الخارجية كسائر الأجزاء، فلا تنافي بين «لا بشرط» الأُصولي وبين بشرط لا المعقولي.

٤) بيان لـ «الأجزاء التحليلية».

٥) هذا معطوف علىٰ «الفرق» يعني: في مقام أنّ الماهية إذا أُخذت ... إلخ.

(*) الأولىٰ تبديل الواو العاطفة بالباء، ليكون بياناً للفرق المزبور، لا مغايراً له كما هو ظاهر العطف عليه.

تكون هيولىٰ أو صورة [١]، وإذا أُخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا [٢] (*) بالإضافة إلى المركب، فافهم [٣].

ثم لا يخفىٰ أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلِّ النزاع [٤]، كما صرّح به

---

١) ولذا لا تُحمل إحداهما على الأُخرىٰ، بخلاف الجنس والفصل المأخوذين لا بشرط، فإنّهما غير آبيين عن الحمل.

٢) يعني: لا في مقام الفرق بين تمام الأجزاء الخارجية وبين نفس المركّب، كما هو مفروض البحث هنا، فمورد كلام أهل المعقول هو نفس الأجزاء، بإبداء الفرق بين خارجيتها وتحليليّتها، لا بين الأجزاء الخارجية وبين المركّب، كما هو مورد بحثنا.

٣) لعله إشارة إلىٰ: ضعف التوجيه المزبور، وهو قوله: «والحل أنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر... إلخ» وذلك لما مرّ آنفاً في التعليقة، من عدم كون لحاظ الانضمام وعدمه مُجدياً في انتزاع الكلّية والجزئية، بل المجدي في ذلك بحيث يكون منشأً لانتزاعهما هو الموجب لوحدة المتكثرات.

٤) وهو وجوب المقدمة غيريّاً ترشُّحياً وعدمه، ووجه خروج الأجزاء عن محل النزاع هو: كونها واجبةً بالوجوب النفسي الضمني، لأنّها عين الكل الّذي هو متعلق الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء، ومع هذا الوجوب النفسي كيف تتصف الأجزاء بالوجوب الغيري؟

(*) الأنسب أن يقول: «لا في مقام الفرق بين الأجزاء الخارجية وبين المركّب» حتىٰ يتحد موضوع البحث بين الأُصولي والمعقولي، ويتحقق التنافي بين كلاميهما المزبورين، كما عرفت مفصّلاً.

بعض[١]، وذلك[٢] لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً [٣]، فتكون [٤] واجبةً بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه [٥]، فلا تكاد تكون واجبةً بوجوب آخر[٦]، لامتناع [٧] اجتماع المثلين، ولو قيل[٨] بكفاية تعدد الجهة، وجواز اجتماع الأمر

---

١) وهو سلطان العلماء على ما قيل «١».

٢) هذا تقريب خروج الأجزاء عن محل النزاع، وقد عرفته آنفاً.

٣) المراد بالتغاير الاعتباري هو لحاظ شرط الانضمام في المركّب، ولحاظ عدم شرطه في الأجزاء، فالتغاير بين المركّب الّذي هو المأمور به وبين الأجزاء اعتباريٌّ.

٤) يعني: فتكون الأجزاء واجبةً بعين وجوب المأمور به وهو المركب.

٥) أي: إلى المأمور به.

٦) وهو الوجوب الغيري الّذي هو المبحوث عنه في مقدمة الواجب.

٧) تعليل لعدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، وحاصله: أنّ اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري ممتنع، للزوم اجتماع المثلين، وهو الوجوب النفسي الضمني والوجوب الغيري المقدمي.

٨) إشارة إلىٰ دفع ما يمكن توهمه من عدم كون عروض الوجوبين للأجزاء من اجتماع المثلين الممتنع.

ومحصل التوهم: أنّه مع تعدد الجهة لا يلزم الاجتماع، والمفروض تعددها، حيث إنّ متعلق الوجوب النفسي هي الأجزاء، لكونها عين الكل، ومتعلق الوجوب الغيري هو الأجزاء، من جهة كونها مقدمةً لوجود الكل، ومع تعدد الجهة لا يلزم

«١» كما في بدائع الأفكار، ص ٢٩٨ و٢٩٩

والنهي معه [١]، لعدم [٢] تعددها

اجتماع المثلين.

١) أي: مع تعدُّد الجهة كالصلاة الواقعة في المغصوب، فإنّها من جهة كونها صلاةً واجبةٌ، ومن جهة كونها غصباً حرامٌ.

٢) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله: أنّ تعدد الجهة المجدي في دفع محذور الاجتماع مفقود هنا.

توضيحه: أنّ الجهة إمّا تقييديّة وهي ما يقع موضوعاً للخطاب، سواء أكان موضوعاً خارجياً كالفقير والغني والمستطيع ونحو ذلك، أم فعلاً كالصلاة والغصب ونحوهما، وإمّا تعليليّة وهي ما يكون علّةً للحكم لا موضوعاً له.

فإنْ كانت الجهةُ تقييديّةً، فتعددها يُجدي في دفع محذور اجتماع الحكمين علىٰ موضوع واحد، إذ المفروض تعدد الموضوع بتعدد الجهة، ولذا يندرج في باب التزاحم، لا التعارض، كما سيتضح في مسألة اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالىٰ، هذا.

وإن كانت الجهة تعليليّةً، فتعددها لا يُجدي في دفع محذور اجتماع الحكمين المثلين أو الضدين، لعدم تعلق الحكم بالجهة حتىٰ يكون تعددها موجباً لتعدد الموضوع المجدي لارتفاع محذور اجتماع الحكمين، فإنّ الجهات التعليلية أجنبية عن موضوع الحكم، فتعددها لا يوجب تعدد الموضوع.

إذا عرفت هذا فاعلم:

أنّ المقدمية من الجهات التعليلية، لأنّ معروض الوجوب الغيري هو ذات المقدمة لأجل المقدمية، لا بعنوان كونها مقدمةً، مثلاً نصب السُّلّم واجب للتوسل به

هاهنا [١]، لأنّ [٢] الواجب بالوجوب الغيري ـ لو كان ـ إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدميتها، والتوسُّلِ [٣] بها إلى المركّب المأمور به، ضرورة [٤] أنّ الواجب بهذا الوجوب [٥] ما كان بالحمل الشائع مقدمة،

إلى الصعود على السطح، لا بعنوان كونه مقدمةً، إذ ملاك الوجوب الغيري قائم بذاته، لا بوصف مقدميته.

فعليه، لا تتصف الأجزاء بالوجوب الغيري، لعدم كون المقدمية جهة تقييديةً، بل المتصف به هو ذوات الأجزاء، والمفروض أنّها عين الكل، فالوجوب العارض لها نفسيٌّ ضمنيٌّ، لا غيريٌّ مقدميٌّ.

١) أي: في أجزاء الواجب، وضمير «تعددها» يرجع إلىٰ الجهة.

٢) تعليل لعدم تعدد الجهة المجدي في دفع محذور اجتماع الحكمين.

٣) معطوف علىٰ «مقدميتها» ومفسِّر لها.

٤) تعليل لكون الواجب بالوجوب الغيري ذات المقدمة لا عنوانها، وحاصله: أنّ ما يتوقف عليه وجود ذي المقدمة هو ذات المقدمة، لا عنوانها كما عرفت آنفاً. نعم المقدِّمية علةٌ لترشح الوجوب من ذي المقدمة على ذات المقدمة، كما يُشير إليه في عبارته الآتية بقوله: «نعم يكون هذا العنوان علة... إلخ».

وبالجملة: معروض الوجوب الغيري هو ما يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي «مقدمة» لأنّه ما يتوقف عليه وجود ذي المقدمة، لا وصف مقدميته، لكونه جهة تعليلية، وليس ذلك مقدمة بالحمل الشائع، وإن كان مقدمةً بالحمل الأوّلي وهو حمل المفهوم على المفهوم.

٥) أي: الوجوب الغيري.

لأنّه [١] المتوقّف عليه، لا عنوانها.

نعم [٢] يكون هذا العنوان [٣] علّةً لترشُّح الوجوب على المعنون.

فانقدح بذلك [٤] فساد توهم [٥] اتّصاف كل جزءٍ من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسيٌّ، وباعتبار كونه مما يتوسّل به إلى الكل واجب غيريٌّ.

اللّهم [٦] إلّا أن يريد أنّ فيه ملاك الوجوبين، وإن كان واجباً بوجوب

---

١) أي: لأنّ ما كان بالحمل الشائع مقدمةً هو المتوقف عليه وجود الواجب لا عنوان المقدمة.

٢) بعد أن نفىٰ معروضية عنوان المقدمة للوجوب الغيري، وأنّ هذا العنوان ليس جهةً تقييديةً، استدرك علىٰ ذلك، وقال: إنّ المقدمية جهة تعليلية لترشح الوجوب الغيري على المعنون وهو ذات المقدمة.

٣) أي: عنوان المقدمة، والمراد بقوله: «المعنون» ذات المقدمة.

٤) المشار إليه هو: كون المقدمية جهة تعليليةً لا تقييديةً، وأنّ الوجوب الغيري يعرض ذاتَ المقدمة، لا عنوانَها.

٥) هذا التوهم ما نبّه عليه في تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره «١»، تقريب وجه الفساد: ما تقدم من أنّ وجوب الأجزاء غيريّاً يستلزم اجتماع المثلين.

٦) هذا توجيه للتوهم المزبور، ومحصّله: أنّه يمكن أن يُريد المتوهم من اتصاف كل جزءٍ من الأجزاء بالوجوب المقدمي اتصافه بملاك الوجوب المقدمي، لا نفس الوجوب، لاستلزامه اجتماع المثلين، كما تقدم.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٢١٣

واحدٍ [١] نفسي، لسبقه [٢]، فتأمّل [٣] (*)، هذا كله في المقدمة الداخلية (*).

---

١) فعليٍّ وهو الوجوب النفسي، لانبساط الأمر المتعلق بالكل على الأجزاء.

٢) أي: الوجوب النفسي، ووجه سبقه على الوجوب المقدمي رتبة هو علّيّته للوجوب الغيري المقدمي، ومن المعلوم تقدم العلة على المعلول رتبةً، وإن اتّحدا زماناً.

٣) محصل وجه التأمل على ما أفاده المصنف ﷺ في الحاشية هو: عدم صحة التوجيه المزبور، وذلك لمنع وجود ملاك الوجوب المقدمي في الأجزاء أيضاً، ضرورة توقف المقدمية علىٰ تعدد الوجود، والمفروض أنّ الأجزاء عين الكل وجوداً، وليست غيره حتىٰ تتصف بالمقدمية.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنّ الالتزام بالمقدمة الداخلية ممّا لا وجه له.

(*) لا يخفىٰ أنّه لمّا كان محل الكلام في المقدمات الداخلية هي المركبات، لأنّها هي التي تشتمل على الأجزاء، دون البسائط المتعلقة للأحكام كالوضوء والغسل ـ بناءً علىٰ كون المتعلق فيهما ما يترتب عليهما من الطهارة، وكون الغسلتين والمسحتين وكذا غسل جميع البدن محصِّلات للطهارة المأمور بها، ومن الواضح

(*) وجهُه: أنّه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري، حيث إنّه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل يتوقف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدمةً كي يجب بوجوبه أصلاً، كما لا يخفىٰ.

وبالجملة: لا يكاد يجدي تعدُّد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الأجزاء والكل في هذا الباب، وحصولُ ملاك الوجوب الغيري المترشّح من وجوب ذي المقدمة عليها لو قيل بوجوبها، فافهم.

كون المحصِّل مقدمةً خارجيةً للواجب لا جزءًا له ـ **فلا بأس** بالإشارة إلىٰ أقسام المركبات حتىٰ يتضح مورد البحث، فنقول:

إنّ الظاهر خروج المركّبات العقلية عن حريم النزاع، إذ يعتبر في الإيجاب الغيري المقدمي صلاحيته لامتثال مستقل، وهذا مفقود في المركّبات العقلية، إذ لا وجود لأجزائها بوصف جزئيّتها إلّا في موطن العقل ووعاءِ التحليل، ومن المعلوم أنّ إيجابها الغيري لا يستتبع امتثالاً مستقلّاً، إذ ليس في الخارج إلّا وجود واحد.

وأمّا المركّبات الخارجية، فإنْ كانت حقيقيةً كتركُّب الأجسام من العناصر الموجب لانخلاع صورها الشخصية، وانقلاب شيئيّتها بشيئيّةٍ أُخرىٰ، وحصول صورةٍ مغايرةٍ للمجموع، بحيث لا يبقىٰ للأجزاء وجود في الخارج حتىٰ يصح تعلُّق الإيجاب الغيري بها المستتبع لامتثالٍ مستقل في مقابل وجوبها النفسي، فهي أيضاً خارجة عن حريم النزاع.

وإن كانت اعتباريةً، بأن كان لكل جزءٍ منها وجود مستقل غير وجود الآخر ـ سواء أكانت وحدتها الاعتبارية ناشئةً من هيئة خاصة كالسرير، والمنبر، ونحوهما من الهيئات العارضة للأخشاب المحفوظة وجوداتها الشخصية الثابتة لها قبل عروض الهيئة لها، أم ناشئةً من أثرٍ واحد يترتب على المتكثرات كتحريك أيدٍ متعددة لحجر. ونظير ذلك في الشرعيات: الصلاة المركبة من أشياء متكثرة محفوظة بموادها وصورها ووجوداتها المستقلة، غايتها أنّها لوحدة عارضها من أمرٍ أو مصلحةٍ صارت واحدةً اعتباراً، لا حقيقةً، إذ المفروض بقاؤها علىٰ ما كانت عليه من الكثرة والتعدد ـ **فهذا** النحو من التركيب ـ بما أنّ الوحدة فيه اعتباريّة صرفة ـ قابل لتوهم جريان نزاع وجوب مقدمة الواجب فيه، إذ المفروض استقلال كل جزءٍ من أجزاء المركب الاعتباري في الوجود، الموجب لقابليته لامتثال الأمر المتعلق به مستقلّاً.

وقبل الخوض فيه لا بدّ من التنبيه علىٰ أمرٍ قد أشرنا إليه سابقاً:

و ملخصه: أنّ المقدمة الداخلية كالخارجية علىٰ قسمين:

أحدهما: الداخلية بالمعنى الأخص، و هي أن يكون الشيءُ ذاتاً و تقيُّداً داخلاً في المركّب، الّذي هو متعلق الأمـر النفسي كالركوع، و السجود و غيرهما من أجزاءِ الصلاة.

ثانيهما: الداخلية بالمعنى الأعم، و هي أن يكون التقيُّد بالشيء دخيلاً فـي المركّب، سواء أكان ذاته داخلاً فيه أيضاً أم لا، و الأوّل أخص مطلقاً من الثاني.

و أمّا الخارجية بالمعنىٰ الأخص، فهي ما لا يكون التقيُّد بها داخلاً في المركّب، فضلاً عن دخول ذاتها فيه، بل يكون توقُّف المركّب عليها عقلياً، لتوقُّف وجوده علىٰ وجودها توقف المعلول على علته، نظير توقف الكون في الكعبة المعظمّة و غيرها من المشاعر العظام على قطع المسافة.

و أمّا الخارجية بالمعنى الأعم، فهي ما لا تكون ذاتاً داخلةً في المركب، و إن كانت داخلة فيـه تقيُّداً، كشرائط المأمور به و موانعه مثل الوضوء، و طهارة البدن و اللباس و نحوها، و لُبس ما لا يُؤكل، و الحدث، و الاستدبار و نحوها، فإنّ التقيُّد بالشرائط الوجودية و العدمية دخيل في المأمور به مع خروج ذواتها عنه.

إذا عرفت هذا الأمر، فاعلم:

أنّ المراد بالمقدمة الداخلية في مورد البحث هي الداخلية بالمعنى الأخص أعني أجزاء المركب الاعتباري التي تكون داخلة في المأمور به قيداً و تقيُّداً، و قد حكىٰ في البدائع عن بعضٍ ـ كالمحقق سلطان العلماء في بعض حواشيه على المعالم ـ التصريحَ بخروج الأجزاء عن حريم نزاع وجوب المقدمة بقوله: «وجوب الكل يستلزم وجوب كل أجزائه، إذ جزء الواجب واجب اتفاقاً»[١].

«١» بدائع الأفكار، ص ٢٩٨ و ٢٩٩

فإن كان نظره إلىٰ لزوم اجتماع المثلين المستحيل، حيث إنّ الأجزاء واجبة بالوجوبين النفسي والغيري على ما تقدم تفصيله عند شرح قول المصنف في (ص ١٣١): «فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلين» ففيه: أنّه يمكن دفعه بأنّ اجتماعهما لا يؤدّي إلى اجتماع المثلين، بل إلىٰ الاندكاك والتأكّد، فهو نظير صلاتي الظهر والمغرب، فإنّهما واجبتان نفسياً كما هو واضح، وغيرياً، لكونهما شرطين لصحة ما يترتب عليهما من صلاتي العصر والعشاء.

والإشكالُ علىٰ التأكُّد كما في مقالات شيخنا المحقق العراقي قدس سره بما هذا لفظه: «وتوهم التأكُّد في مثل المقام غلط، إذ الوجوب الغيري معلول الوجوب النفسي، ومتأخِّر عنه بمقدار تخلُّل الفاء الحاصل بين العلة والمعلول، وهذا الفاء مانع عن اتحاد وجودهما، ولو بالتأكُّد»[1] لا يخلو من الغموض، لأنّ مناط التأكُّد هو اجتماع الحكمين زماناً على مورد واحد، سواء اتحدا رتبةً، أم اختلفا فيها، فإذا نذر الإتيان بصلاة الظهر مثلاً جماعةً، فلا ينبغي الإشكال في تأكّد وجوبها الأصلي بوجوبها النذري مع اختلاف رتبتهما، كما لا يخفىٰ.

وإن كان نظرُ مَن يمنع عن وجوب الأجزاء مقدمياً إلى: أنّ وجوبها النفسي متفق عليه، وذلك يُغني عن اتصافها بالوجوب الغيري، إذ لا ثمرة له بعد وجوبها النفسي، **ففيه أوّلاً**: أنّ وجوب الأجزاء نفسياً غير مسلّم عند الكل، كما يظهر من تقريرات بحث شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره، حيث قال المقرر: «وربما يتوهم: أنّ وجوب الكل مركّب من وجوبات متعلقة بأجزائه، وهو فاسد جداً، ضرورة أنّ الوجوب المتعلق بالكل أمر بسيط وهي الحالة الطلبية والإرادة الفعلية، ولا يعقل التركيب فيها.

نعم، المراد مركّب تعلّق به الطلب من حيث إنّه مركب وأمر وحداني»[2]

«١» مقالات الأُصول، ج١، ص٩٨ (الحجرية)

«٢» مطارح الأنظار، ج١، ص ٢١١ - ٢١٢

وإن كان فيه منع كما سيأتي في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالىٰ "١".

وثانياً: أنّ الثمرة المترتبة علىٰ وجوب المقدمة تترتب على وجوب الأجزاء أيضاً كما سيجيء في بيان ثمرة وجوب المقدمة.

وإن كان نظره إلىٰ امتناع تركُّب الواجب، وكون متعلق الأمر كُلّاً ليكون له أجزاء حتىٰ يبحث عن وجوبها الغيري المترشح عليها من الأمر بالكل، فهو ممّا لا بأس به في الجملة، وتوضيحه منوط بتقديم مقدمات:

الأُولىٰ: أنّ من المسلّمات اتحاد الكل في الوجود الخارجي مع وجود أجزائه، حتى قيل: إنّ الكل عين الأجزاء بالأسر، ولا يُنافي هذه الوحدة تقدُّم الأجزاء على الكل بالماهية والتجوهر، كما لا يخفىٰ.

الثانية: أنّ الكلية والجزئية اعتباران متضايفان ناشئان من منشأ واحد، وهو الوحدة العارضة للمتكثرات، ضرورة أنّ اتصاف مجموعها بكونها كلّاً، وكلّ واحد منها بكونه جزءًا منوط بوحدة المتكثرات الحقيقية اعتباراً، فما لم يطرأ عليها الوحدة الاعتبارية لا يحدث لها عنوان الكل والجزء. فالصلاة مثلاً التي هي أشياءٌ متكثرة لا تتصف بكونها كلّاً، ولا ركوعها وسجودها وغيرهما مما اعتبر فيها بكونها جزءًا إلّا بعد عروض الوحدة لها بسبب وحدة الأمر المتعلق بها، فإنّه قبل تعلقه بها لا كلّ ولا جزء.

فالكلّية والجزئية ناشئتان من وحدة المتكثرات، ومن المعلوم نشء هذه الوحدة الاعتبارية من وحدة الأمر، فلا وحدة لتلك المتكثرات، ولا كلية ولا جزئية لها قبل الأمر، بل هي مترتبة على الأمر، فهي ملحوظة بشرط شيءٍ.

فلم يظهر وجه لما في التقريرات المنسوبة إلى شيخنا الأعظم قدس سره من كون الجزء

«١» منتهى الدراية، ج٧، ص١٥٥ وما بعدها

ملحوظاً بشرط لا «[١]»، فراجع و تأمّل.

الثالثة: أنّ كل ما يترتب على الأمر و ينشأ منه يمتنع أن يكون دخيلاً في متعلقه، لوجود مناط استحالة الدور و هو اجتماع النقيضين فيه، كما هو واضح.

الرابعة: أنّ تعلق الأمر بالمتكثّرات الخارجية يتصور علىٰ وجوه ثلاثة:

أحدها: تعلقه بذواتها، لاشتمالها على المصلحة الداعية إلى الأمر بها مع الغض عن الهيئة العارضة لها، كما إذا أمر بإكرام أشخاص من دون لحاظ الهيئة الاجتماعية لهم.

ثانيها: تعلقه بالهيئة العارضة لتلك المتكثرات من دون دخلٍ للذوات فيها، كما إذا أمر بإيجاد سريرٍ أو بابٍ أو منبرٍ أو دائرةٍ أو مثلثٍ، أو غيرها مثلاً من الأشكال الهندسية من دون نظرٍ إلى المواد من الخشب و الحديد و غيرهما.

لكن عدّ هذا من تعلق الأمر بالمتكثرات لا يخلو من مسامحة، كما هو واضح.

ثالثها: تعلُّقه بكل من الذوات و الهيئة، لقيام المصلحة الموجبة للإرادة و الطلب بكلتيهما، كما قد يقال بكون الصلاة من هذا القبيل، استناداً إلى إطلاق القواطع علىٰ بعض موانعها، كالحدث و الاستدبار، بدعوىٰ: ظهور القاطع في وجود هيئة اتصالية للصلاة تنقطع ببعض الموانع، فليتأمّل.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم:

أنّه لا موضوع للبحث عن وجوب المقدمة الداخلية و عدمه، و ذلك لما عرفت من أنّ المراد بها أجزاء المركّب الّذي تعلّق به الأمر، بحيث يكون التركُّب و الكليّة في الرتبة السابقة على الأمر، و معروضين له، حتىٰ يصح أن يقال: إنّ الأمر النفسي المتعلق بالكل هل يستلزم وجوب أجزائه مقدمياً أم لا ؟ و قد عرفت في بعض المقدمات

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٢١١

تأخُّر الكلية عن الأمر، ونشئَها عنه، وامتناع دخل ما لا يتأتىٰ إلّا من قبل الأمر في متعلقه.

نعم، هذا النزاع يتمشّىٰ في المركّبات الحقيقيّة، لأنّ التركُّب والكلّية والجزئية فيها معروضة للأمر، لا متأخرة عنه، ولا يتأتىٰ في المركّبات الاعتبارية الّتي يتوقف اعتبار التركب والوحدة فيها على الأمر المتعلق بها، والمفروض أنّ الأمر بالمتكثرات إن تعلق بالهيئة فقط، فالمواد خارجة عن متعلق الأمر، وليست أجزاءً له حتىٰ يجري فيها نزاع وجوب المقدمة الداخلية، بل تندرج في المقدمة الخارجية الآتية. وإن تعلق بالمواد فقط، أو مع الهيئة، فلا مركّب، ولا كلّ قبل الأمر حتىٰ يجري فيه نزاع وجوب أجزاء الواجب مقدّمياً، فالبحث عن وجوب أجزاء الواجب المركّب الاعتباري الشرعي مقدّمياً ساقط، لعدم موضوع له، فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع، هذا.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الأمر لمّا كان ناشئاً عن المصلحة القائمة بالمتكثرات، فيعرضها لا محالة ـ لأجل تلك المصلحة ـ وحدةٌ اعتبارية، فتتصف هي قبل تعلق الأمر بها بالكلية والجزئية، فمعروض الأمر هو المركّب الاعتباري الناشئ تركّبه ووحدته عن الملاك.

ويمكن الاستشهاد لذلك باعتبار قصد الجزئية في أجزاء الصلاة ونحوها من المركبات المتعلقة للوجوب، فيصح حينئذٍ البحث عن وجوب أجزائه غيريّاً.

وليس الغرض جعل الملاك معروضَ الأمر حتى يرد عليه: أنّ الملاك من الجهات التعليلية، لا التقييدية، فمتعلق الأمر ذوات المتكثرات، فلا كلية ولا جزئية قبل الأمر، بل الغرض أنّ وحدة المصلحة القائمة بالمتكثرات توجد وحدةً اعتبارية لها، وإنكاره مخالف للوجدان، فإنّ الفتح المترتب على العسكر المؤلّف من ألف شخص أو أزيد يوجب وحدة اعتبارية لهم بلا إشكال. كما أنّ تعدد المصلحة القائمة بالمتكثرات مانع عن اعتبار وحدتها.

وبالجملة: فلا يندرج بحث وجوب الأجزاء مقدمياً في القضايا السالبة بانتفاء الموضوع، فلا بدّ أن يكون إخراج أجزاء الواجب عن حريم نزاع وجوب المقدمة لجهةٍ أُخرىٰ، وهي كون الأجزاء عين الكل في الوجود الخارجي، وإن كانت غيره اعتباراً، حيث إنّ الملحوظ لا بشرط الانضمام جزءٌ، وبشرطه كل. إلّا أنّ اللحاظ لا يوجب انثلام اتحادهما في الوجود الخارجي، والمفروض أنّ المقدميّة ـ وهي توقف شيءٍ علىٰ آخر ـ تقتضي مغايرة الموقوف والموقوف عليه في الوجود الخارجي، والتغاير اللّحاظي لا يقتضي تعدُّد الأجزاء والكل كذلك.

فضابط المقدميّة لا ينطبق على الأجزاء، لأنّ وجود الكل عين وجود الأجزاء، فالأمر المتعلّق بالمركب يتعلق بالأجزاء حقيقةً، وينبسط عليها، فتكون الأجزاء واجبات نفسية ضمنيّة، ولولا هذا الانبساط لم يكن مجال لجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ لا بدّ في جريانها من كون مجراها شكّاً في التكليف، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالىٰ.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ ما عُزيَ إلى السلطان وغيره من خروج أجزاء المأمور به عن حريم نزاع وجوب المقدمة هو الحقّ، لكن لا من جهة كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بل من جهة كون الأجزاء عين الكل في الوجود الخارجي وإن كانت مغايرةً لها اعتباراً، وذلك لما عرفت من انتفاء معنى المقدمية ـ وهو توقف وجود شيءٍ علىٰ وجود آخر ـ في الأجزاء.

فما في القوانين من قوله: «الظاهر أن الكلام في دلالة الواجب علىٰ وجوب جزئه كالكلام في ساير مقدماته» إلىٰ أن قال: «وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء، لدلالة الواجب عليه تضمناً، وهو ممنوع»[1].

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠٨

وكذا ما في الفصول من قوله: «إذا تركّب الواجب في الخارج من أجزاء كالصلاة، فكل جزءٍ من أجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين»[١].

وكذا ما في حاشية المحقق التقي تَثِيرُّ على المعالم في تنبيهات مقدمة الواجب من قوله: «أحدها: أنّه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة إلىٰ أجزاء الواجب أيضاً، نظراً إلىٰ توقف وجود الكل على وجودها، فلا بدّ من الإتيان بها لأجل أداءِ الكل» إلىٰ أن قال: «وقد حكم غير واحد من المتأخرين بعدم الفرق بين أجزاء الواجب والأُمور الخارجة عنه في جريان البحث المذكور»[٢]، مما لا يمكن المساعدة عليه، والله العالم.

تنبيه: لا يخفىٰ أنّ الوجوب النفسي يتصور ثبوتاً على وجهين:

أحدهما: أن يكون لقيام مصلحة واحدة بجميع أجزاء المركّب، بحيث لا تترتب تلك المصلحة إلّا علىٰ وجود جميعها، كتحريك عدّة ـ كالعشرة ـ حجرةً ثقيلةً بحيث لا تتحرك إلّا بتحريكهم، فحركة الحجر التي هي أمر واحد موقوفة علىٰ ذلك، وكمعراجية الصلاة مثلاً المنوطة بإتيان جميع أجزائها.

ثانيهما: أن يكون لكل واحد من الأجزاء مصلحة مستقلة، غاية الأمر أنّ شرط استيفائها هو الإتيان بغيره من الأجزاء، كما إذا فرض أنّ مصلحة الركوع مثلاً غرس شجرة كذائيّة في الجنة، ومصلحة السجود بناءُ بيت كذائيٍّ فيها، وهكذا سائر الأجزاء، لكن ترتُّب هذه المصالح خارجاً على معروضاتها منوط بإتيان جميع الأجزاء، وهذا الشرط أوجب اتصاف كل واحد من المتكثرات التي تقوم بها تلك المصالح بالجزئية، ومجموعها بالكلية.

وأمّا إدراج ما إذا كانت المصالح مستقلّةً وغير مشروطة بعضها بالأُخرىٰ ـ بحيث

«١» الفصول الغروية، ص٨٦

«٢» هداية المسترشدين، ج٢، ص ١٦٤ - ١٦٥

و أمّا المقدمة الخارجية، فهي ما كان خارجاً عن المأمور به [١] و كان له دخل في تحقُّقه،

المقدمة الخارجية و أقسامها

١) المراد بخروج المقدمة خروجها عـن ماهية المأمور به، في مقابل المقدمة الداخلية التي هي داخلة في ماهيته.

يكون لكلّ واحد من الوجوبات المعلولة لها المتعلقة بالمتكثرات المعروضة لتلك المصالح امتثال علىٰ حدة و عصيان كذلك، كوجوب إكـرام العلماء المنحلّ إلىٰ وجوبات عديدة بنحو العام الاستغراقي ـ في الوجوه المتصورة في الوجوب النفسي للأجزاء كما في بعض الحواشي «١»، فلايمكن المساعدة عليه، لامتناع اعتبار الكلية و الجزئية في تلك المتكثرات بعد عدم اشتراكها في الطلب و الملاك، و إن جمعها إنشاءٌ واحد، إلّا أنّه ليس مناطاً لوحدة الحكم، بل مناطها وحدة الغرض حقيقةً أو حكماً و إن تعدد الإنشاء، كما أنّ تعدده حقيقةً مناط تعدد الحكم و إن اتّحد الإنشاء، كما في القضايا الحقيقية، و قد تقدم في بحث التعبدي و التوصلي ما ينفع المقام، فراجع «٢».

و كيف كان، فمسألة الارتباطية تصح علىٰ كل من الوجهين الأوّلين، و لا تتوقف على الوجه الأوّل فقط كما قد يتوهم، ضرورة أنّ الارتباطية ـ و هي تلازم الأوامـر المتعلقة بالمتكثرات ثبوتاً و سقوطاً ـ تترتب علىٰ كلا الوجهين بلا إشكال كما هو ظاهر، و كذا نزاع البراءة و الاحتياط في الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإنّه يجري علىٰ كلا الوجهين المزبورين.

«١» حاشية العلّامة المشكيني قدس سره، ج١، ص٨٤ (الحجرية)، ج١، ص٤٥٥ (الطبعة الحديثة)

«٢» منتهىٰ الدراية، ج١، ص٥٢٨

لا يكاد يتحقق بدونه (*)، وقد ذُكر له [١] أقسام [٢]،

---

١) أي: للمقدمة الخارجية، وتذكير الضمير باعتبار الموصول في قوله: «فهي ما كان».

٢) من العلة، والمقتضي، والسبب، والشرط، وعدم المانع.

(*) هذا معنى المقدمية، وهو يشمل جميع المقدمات الخارجية، أعني بها ما لا يكون من أجزاء الواجب وإن كان داخلاً فيه تقيُّداً كالشرائط والموانع، وهذا هو المراد بالخارجية بالمعنىٰ الأعم الصادق على ما كان داخلاً في الواجب تقيُّداً، وعلىٰ ما لا دخل له فيه أصلاً، فحقُّ التقسيم أن يكون هكذا:

المقدمة إمّا داخلية وهي ما يكون داخلاً في الواجب قيداً وتقيُّداً، وإمّا خارجيّة وهي ما لا يكون داخلاً في الواجب ذاتاً وإن كان داخلاً فيه تقيّداً.

والخارجية بهذا المعنى تنقسم باعتبارات عديدة على أقسام، فباعتبار أنحاء الدخل إلى السبب، والشرط، والمُعِد، والمانع.

وباعتبار الحاكم بالمقدمية إلى العقلية، والشرعية، والعادية.

وباعتبار ما يُضاف إليه المقدمة ـ أعني به الواجب ـ إلى مقدمة الصحة، ومقدمة الوجود، إلىٰ غير ذلك من الاعتبارات الموجبة لتكثُّر الأقسام.

والغرض من هذا التطويل: أنّه كان على المصنّف ﷺ وغيره من الأُصوليين أن يقسِّموا المقدمة أوّلاً إلى الداخلية والخارجية، ثمّ يقسِّموا الخارجية ثانياً إلى أقسام، لظهور تقسيم المتن وغيره في كون المقسم في تلك الأقسام مطلق المقدمة الشامل للداخلية أيضاً، حيث إنّ قوله: «ومنها تقسيمها إلى العقلية والشرعية... إلخ» معطوفاً على قوله: «منها تقسيمها إلى الداخلية... إلخ» كالصريح في ذلك، مع أنّه ليس كذلك، ضرورة أنّ جميع الأقسام المذكورة بعد المقدمة الداخلية مندرجة في خصوص المقدمة الخارجية، بحيث تكون أقساماً لها فقط، لا لمطلق المقدمة.

وأُطيل الكلام في تحديدها [١] بالنقض [٢]

---

١) كتحديد السبب في القوانين والتقريرات وغيرهما بـ :« ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته »، والشرط بـ :« ما يلزم من عدمه المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده »، والمانع بـ :« ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء » «١».

٢) كنقض حدِّ السبب طرداً بالجزء الأخير من العلة التامة، ومن المركب، وبلوازم السبب، وغير ذلك، لصدق حدِّ السبب على الجميع، إذ يلزم من وجودها وجود العلة التامة والمركّب والسبب، ومن عدمها عدمها.

وعكساً بعدم شموله ـ كما في الفصول «٢» ـ لما إذا كان لشيءٍ أسباب، فإنّه لا يلزم من عدم أحدها العدم مع قيام الآخر مقامه.

وهذا نظير أن يقال:« الشك إمّا يلاحظ فيه الحالة السابقة، وإمّا لا تلاحظ فيه، وعلى الثاني إمّا يكون الشك في نفس التكليف، وإمّا في المكلّف به »، فإنّ من المعلوم أنّ الأقسام الثلاثة من الشك في التكليف أو المكلف به ـ مع إمكان الاحتياط أو عدمه ـ ليست أقساماً لمطلق الشك، بل لخصوص الشك غير الملحوظ معه الحالة السابقة.

ونظير انقسام الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف، ثم انقسامها إلى المبتدء والخبر والفاعل وغير ذلك، فإنّ المنقسم إلى المبتدأ، والخبر، والفاعل وغيرها هو الكلمة المقيّدة بكونها اسماً، لا مطلق الكلمة الّذي هو المقسم بين الاسم والفعل والحرف، كما هو ظاهر.

«١» قوانين الأُصول، ج١ ، ص١٠٠ ؛ مطارح الأنظار، ج١ ، ص٢٠٥

«٢» الفصول الغروية، ص٨٤

والإبرام [١] إلّا أنّه غير مهمٍّ [٢] في المقام.

ومنها: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية [٣].

فالعقلية هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه [٤]،

---

١) كإرجاع الأسباب العديدة إلى القدر المشترك الّذي هو سبب واحد، فلا يلزم انتقاض حدِّ السبب عكساً، وبجعل لفظة «من» في التعريف للسببيّة حتى لا يلزم انتقاض حدِّه طرداً، فراجع البدائع والتقريرات وغيرهما من الكتب المبسوطة «١».

٢) وجه عدم كونه مهمّاً كما في التقريرات «٢» هو: أنّ المقصود من هذا التقسيم تشخيص ما هو مراد المفصِّل في وجوب المقدمة بين السبب والشرط وغيرهما، لكن لمّا لم يرتضِ المصنف ﷺ هذا التفصيل، لدخول جميع أقسام المقدمة في محل النزاع من دون خصوصية لبعضها، فليس التعرض لحدودها بمهمٍّ.

٢ ـ المقدمة العقلية والشرعية والعادية

٣) كان التقسيم المتقدم باعتبار أنحاء الدخل، وكيفية تأثير المقدمة من كونها علّةً، أو جزءًا لها، أو شرطاً لتأثيرها، كما أنّ هذا التقسيم يكون باعتبار الحاكم بالإناطة والمقدمية كما أشرنا إليه في التعليقة.

٤) كما في العلل والمعلولات التكوينية، فإنّ معلولاتها منوطة بها، بحيث يمتنع وجودها بدون عللها، ومثّل له في القوانين وتقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ

«١» بدائع الأفكار، ص٣٠٠؛ مطارح الأنظار، ج١، ص٢٠٧؛ هداية المسترشدين، ج٢، ص٩٣

«٢» مطارح الأنظار، ج١، ص٢٠٥

والشرعية على ما قيل[١]: ما استحيل وجوده[٢] بدونه[٣] شرعاً.

ولكنه لا يخفىٰ رجوع الشرعية إلى العقلية[٤] (*)،

بـ:« العلوم النظرية، فإنّ حصولها علىٰ وجه النّظر موقوف على العلم بالمقدمات، لامتناع حصول المعلول بدون العلة المقتضية لذلك »«١».

١) يظهر هذا التفسير من التقريرات وغيرها، ومثّل لها بالطهارة، فإنّ الصلاة موقوفة عليها شرعاً، إذ لا توقف للحركات الخاصة من الركوع والسجود وغيرهما ـ لا وجوداً ولا عدماً ـ على الطهارة، هذا.

٢) أي: وجود ذي المقدمة.

٣) مرجع هذا الضمير « ما » الموصولة في قوله:« ما استحيل ».

٤) قال في التقريرات:« والتحقيق أنّ المقدمة الشرعية مرجعها إلى المقدمة العقلية، إذ لا يخلو الأمر من أحد وجهين:

(*) توضيح المقام: أنّ هذا التقسيم **إن كان** ناظراً إلى مقام الإثبات والدلالة بأن يكون الدال على التوقف والحاكي عنه هو العقل أو الشرع، نظير انقسام الدلالة إلى العقليّة والوضعيّة وغيرهما، فلا ترجع المقدمة الشرعية إلى العقلية أصلاً، كما لا يخفى، ولا يلائمه أيضاً مقابلة المقدمة العادية للشرعية والعقلية، إذ ليس المراد بها هنا العرف ـ كما هو أحد إطلاقاتها في غير المقام ـ حتى تكون كاشفةً، بل المراد بها عدم كون التوقف والمقدمية بحسب الواقع، بل بحسب عادة الناس كتوقف الكون على السطح على نصب السُّلّم.

نعم، توقفه على قطع المسافة واقعي، لامتناع الطفرة، فوجه المقابلة حينئذٍ هو هو مجرد تحقق المقدمية بكل منها ظاهراً، وإن كان المناط فيها مختلفاً من حيث الكشف

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠٠؛ مطارح الأنظار، ج١، ص٢١٤

أحدهما: كون المقدمة معتبرة شرطاً في المأمور به، كقوله: صلِّ عن طهارة.

ثانيهما: عدم كونها قيداً شرعياً في المأمور به، بل الشارع ـ لاطّلاعه علىٰ الأُمور الواقعية ـ كشف عن توقف وجود الصلاة واقعاً على الطهارة. وعلى التقريرين ترجع المقدمة الشرعية إلى العقلية.

أمّا على الأوّل فلامتناع حصول المقيّد بدون قيده عقلاً.

وأمّا على الثاني، فلأنّ الفعل الخاص ـ الصادر من المكلف ـ الوافي بالمصلحة لا يتحقق بدون الطهارة، فالتوقف في كلتا الصورتين عقليٌّ» انتهىٰ ملخصاً «١».

والفرق بين الوجهين هو: كون الشرع واسطةً ثبوتيةً في الأوّل، وإثباتية في الثاني.

في بعضها، والقيدية في الآخر وهو المقدمة العادية.

وإن **كان** ناظراً إلىٰ مقام الثبوت وهو التوقف الواقعي، فلا تقبل المقدمة هذا الانقسام أصلاً، لأنّه راجع إلى التوقف التكويني من دون دخلٍ للعقل أو الشرع أو العادة فيه، فلا موضوع حينئذٍ للبحث عن رجوع المقدمة الشرعية إلى العقلية.

وإن **كان** ناظراً إلىٰ مقام الجعل بأن يكون الجاعل للمقدمية الشرع أو العقل أو العادة، فلا وجه له أيضاً، إذ ليس شأن العقل الجعل والتشريع، بل وظيفته إدراك الْحُسن والقبح وغيرهما، وهو المراد بالأحكام العقليّة. وكذا العادة، فإنّها ليست جاعلةً لحكم، بل والشرع أيضا، بناءً على ما قيل من «عدم قابلية الأحكام الوضعيّة للجعل، وكونها أُموراً واقعية كشف عنها الشارع» فتأمل.

والحقُّ أنّ المقدمة الشرعية **إن كانت** بمعنىٰ تقيّد الواجب شرعاً بقيود وجودية

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٢١٤ - ٢١٥

ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك [١] شرعاً، إلّا إذا أُخذ فيه [٢] شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً.

وأمّا العاديّة فإن كانت بمعنىٰ أنْ يكون التوقف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها، إلّا أنّ العادة جَرَت على الإتيان به[٣] بواسطتها، فهي [٤] وإن كانت غير راجعة إلى العقلية [٥]، إلّا أنّه [٦] لا ينبغي توهم دخولها

---

١) اسم « يكون » و « مستحيلاً » خبره، يعني: أنّه لا يكون وجود ذي المقدمة مستحيلاً شرعاً إلّا إذا أُخذت المقدمة في ذيها شرطاً.

٢) أي: في ذي المقدمة.

٣) أي: الإتيان بذيها بواسطة المقدمة العادية.

٤) هذا جواب الشرط أعني به قوله: « فإن كانت ».

٥) وجه عدم رجوعها إلى العقلية هو كون المقدمية بحسب العادة فقط.

٦) الضمير للشأن، ووجه عدم دخولها في محل النزاع هو: انتفاءُ المقدمية حينئذٍ حقيقة، إذ المفروض عدم توقف الصعود على السطح على نصب السلّم إلّا

كالطهارة والستر والاستقبال وغيرها ممّا يعتبر شرطاً في الصلاة، أو عدمية كعدم الاستدبار، ولُبس ما لا يؤكل وغيرهما ممّا يعد مانعاً، فلا إشكال في مغايرتها للمقدمة العقلية، لأنّ اعتبار هذه الأُمور وجوداً أو عدماً في الصلاة، والتقيد بها إنّما هو بجعل الشارع، ولا مسرح للعقل فيها أصلاً، فلا ترجع المقدمة الشرعية إلى العقلية قطعاً.

وإن كانت بمعنىٰ توقف المقيّد بما هو مقيّد على وجود قيده بحيث ينتفي بانتفائه، فلا ينبغي الإشكال في رجوعها إلى المقدمة العقلية، لكن الإضافة إلى الشرع قرينة علىٰ إرادة المعنىٰ الأوّل، هذا.

في محل النزاع.

و إن كانت [١] بمعنىٰ أنّ التوقف عليها

بحسب العادة، لإمكان الصعود بالحبل أو غيره، كإمكان الوعظ والتدريس بغير المنبر، مع جريان العادة على إلقائهما علىٰ المنبر. فالمقدمة العادية بهذا المعنى ـ مضافاً إلى مغايرتها للمقدمة العقلية، وعدم رجوعها إليها ـ ليست بمقدمةٍ حقيقةً، فهي خارجة عن حريم نزاع وجوب المقدمة موضوعاً.

١) معطوف على قوله: «فإن كانت» وملخص مرامه: أنّ للمقدِّمة العادية معنيين:

أحدهما: ما تقدم آنفاً، وقد عرفت مغايرته للمقدمة العقلية، وعدم رجوعها إليها.

ثانيهما: ما يرجع إلى المقدمة العقلية، وتوضيحه منوط بتقديم مقدمةٍ، وهي: أنّ الممتنع واقعاً تارةً: يكون امتناعه لأمرٍ برهاني عقلي كالكون على السطح بدون طيِّ المسافة، حيث إنّه مترتب على الطفرة التي قام البرهان علىٰ امتناعها.

وأُخرىٰ: لأمرٍ طبعي عادي كطيران الإنسان، فإنّ امتناعه إنّما هو لعدم كون الجسم الثقيل بطبعه قابلاً للطيران إلّا بقاسر خارجي من جناح، أو قوةٍ خارقة للعادة، فإنّه ليس ممتنعاً برهاناً، لكنه بالقياس إلى عادم القاسر المزبور محال عقلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم:

أنّ المراد بالمقدمة العادية ما هو مقدمة لما يمتنع بدونها عادةً وإن لم يمتنع في نفسه عقلاً، كامتناع الصعود على السطح بدون نصب السلّم وغيره من أسباب الصعود، فإنّه محال عادةً وإن كان في نفسه ممكناً عقلاً، فوجوده بدون السبب محال عقلاً، فلا محالة ترجع المقدمة العادية إلى العقلية، لكون توقف الصعود على السطح

وإن كان فعلاً [١] واقعياً، كنصب السلّم ونحوه [٢] للصعود على السطح، إلّا أنّه [٣] لأجل [٤] عدم التمكن عادةً من الطيران الممكن عقلاً، فهي [٥] أيضاً [٦] راجعة إلى العقلية،

لغير القادر فعلاً على الطيران عقلياً.

فالقدر المشترك بين نصب السلّم ـ ونحوه من المقدمات التي يترتب عليها الكون على السطح ـ مقدمة عادية، لجريان العادة على إيجاد الواجب وهو الصعود على السطح بتلك المقدمات لفاقد القدرة على الطيران فعلاً وإن كان قادراً عليه عقلاً.

١) قد عرفت: أنّ التقييد بالفعلية لإخراج التوقف بحسب الإمكان، إذ مع إمكان الطيران عقلاً لا يتوقف الكون على السطح علىٰ نصب السلّم ونحوه.

٢) إشارة إلىٰ: أنّ المقدمة العادية هي القدر المشترك بين نصب السلّم ونحوه من المقدمات ـ في مقابل الصعود بالطيران ـ لا خصوص إحداها كنصب السلّم.

٣) الضمير راجع إلىٰ «التوقف الواقعي فعلاً» وهذا تقريب إرجاع المقدمة العادية إلى العقلية، يعني: أنّ ملاك المقدمية ـ وهو التوقف ـ وإن كان ثابتاً في المقدمة العادية، إلّا أنّ هذا التوقف عقليٌّ، لاستحالة الصعود على السطح لغير الطائر الفعلي عقلاً بدون مثل نصب السلّم وإن كان الطيران بذاته ممكناً.

٤) خبرُ «أنّه».

٥) جواب الشرط في قوله: «وإن كانت بمعنىٰ أن التوقف»، والضمير راجع إلى العادية.

٦) يعني: كالمقدمة الشرعية في الرجوع إلى العقلية.

ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فافهم [١].

ومنها: تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب (*)، ومقدمة العلم [٢].

---

١) لعلّه إشارة إلىٰ: منع رجوع المقدمة العادية إلى العقلية، لأنّ المناط في المقدمة هو كون التوقف عقليّاً، ومع فرض إمكان الطيران عقلاً كما نبّه عليه بقوله: «وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً» لا يكون توقف الصعود علىٰ نصب السلّم عقلياً، بل عادياً.

٣ ـ مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم

٢) توضيحه: أنّ المقدمة تارةً تكون ممّا يتوقف عليه نفس الواجب، كطيِّ المسافة، فإنّه ممّا يتوقف عليه وجود مناسك الحج للنائي.

وأُخرىٰ ممّا يتوقف عليه وصفُه كصحّته المتوقفة على شرائطه، كالطهارة ونحوها من الشروط بالنسبة إلى الصلاة، فإنّها ممّا يتوقف عليها صحة الصلاة.

(*) لا يخفىٰ ما في جعل مقدمة الوجوب من أقسام مقدمة الواجب من المسامحة، إذ المقصود هو البحث عن الملازمة بين وجوب الواجب وبين وجوب مقدمته، ومن المعلوم تأخُّر هذا البحث عن ثبوت الوجوب للواجب، والفراغ عنه ليصح البحث عن ترشُّح وجوبه على المقدمة.

وبالجملة: نفس عنوان مقدمة الواجب كالصريح في كون المراد بالمقدمة في مورد البحث هو مقدمة الواجب الّذي وجوبه مفروغ عنه، فالمقدمة الوجوبية خارجة

لا يخفىٰ رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود [١]، ولو علىٰ القول بكون الأسامي موضوعةً للأعم، ضرورة أنّ الكلام في مقدمة الواجب، لا في مقدمة المسمّىٰ بأحدها، كما لا يخفىٰ.

وإن شئت فقل: إنّ ما يتوقف عليه انطباق المأموربه على المأتي به هو المسمّىٰ بمقدمة الصحة، بناءً علىٰ كون الصحة عبارة عن الانطباق المذكور.

وثالثةً ممّا يتوقف عليه وجوب الواجب كالبلوغ والعقل من الشرائط العامة، والاستطاعة للحج من الشرائط الخاصة.

ورابعةً ممّا يتوقف عليه العلم بوجود الواجب، كالإتيان بالصلاة في الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس، وكالإتيان بها إلى الجهتين عند اشتباه القبلة بينهما، ونحو ذلك ممّا يتوقف العلم بوجود المأمور به في الخارج عليه.

١) أمّا رجوعها إلى مقدمة الوجود ـ بناءً على الوضع للصحيح ـ فواضح، لأنّ غير الصحيح ليس فرداً للماهية المأمور بها حتىٰ يكون وجوداً لها.

وأمّا بناءً على الوضع للأعم، فلأنّ محلّ الكلام هو مقدمة الواجب، لا مقدمة المسمّىٰ بالصلاة مثلاً، فالفرد الفاسد وإن كان فرداً للمسمّىٰ، لكنه ليس فرداً للواجب، لأنّ الواجب خصوص الصحيح، فكلُّ ما يتوقف عليه صحة الواجب كالطهارة للصلاة يعدّ مقدمةً وجودية للواجب، فمقدمة الصحة ترجع إلىٰ مقدمة الوجود مطلقاً، وإن قلنا بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة.

عن المقسم أعني به مقدمة الواجب موضوعاً لا حكماً، كما هو ظاهر قول المصنف: «ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع» بل صريحه، لعدّه لها أوّلاً من أقسام المقدمة، وإخراجها ثانياً عن محل النزاع.

ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، وبداهةِ [١] عدم اتصافها بالوجوب من قِبَل الوجوب المشروط بها.

وكذلك المقدمة العلمية [٢]، وإن استقلّ العقلُ بوجوبها [٣]، إلّا أنّه[٤] من

---

١) معطوف علىٰ «خروج»، وحاصله: عدم إمكان اتصاف مقدمة الوجوب بوجوب ذيها المشروط بنفس هذه المقدمة، كالاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج، فإنّها لا تتصف بهذا الوجوب المترتب عليها، لأنّ الاستطاعة من قبيل جزء العلة لوجوب الحج، فهي متقدمة على الوجوب تقدم العلة على المعلول، فلا يعقل ترشُّح الوجوب عن المعلول على العلة، لأنّه إمّا يلزم تحصيل الحاصل إن ثبت وجوبُ المقدمة من أمر خارج، أو تقدم الشيء على نفسه إن أُريد إثباته من نفس وجوب ذي المقدمة، وكلاهما محال.

٢) يعني: أنّ المقدمة العلمية كمقدمة الوجوب أيضاً خارجة عن حريم نزاع وجوب مقدمة الواجب، وذلك لأنّ مورد البحث هو المقدمة التي يتوقف عليها وجود الواجب، ومن المعلوم عدم كون المقدمة العلمية ممّا يتوقف عليه وجود الواجب، فإنّ الصلاة في الثوب المتنجس واقعاً، أو إلى غير القبلة عند اشتباه الثوب الطاهر بالمتنجس، واشتباه القبلة بين جهتين أو أكثر، ليست علّةً لوجود المأمور به، بل علّة للعلم بوجوده الموجب للقطع بالامتثال. نعم وجوبها عقليٌّ، لتوقف اليقين بالفراغ عليه، وليس مولوياً، ولذا يلتزم بهذا الوجوب مَن لا يلتزم بوجوب المقدمة شرعياً.

٣) أي: بوجوب المقدمة العلمية.

٤) أي: أنّ الوجوب، وحاصله: أنّ هذا الوجوب عقليٌّ محض من باب حكم العقل بوجوب دفع الضرر المترتب على مخالفة الواجب المنجّز.

باب وجوب الإطاعة إرشاداً [١] ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز، لا مولوياً (*) من باب الملازمة [٢]، وترشُّحِ [٣] الوجوب عليها [٤] من قِبَل وجوب ذي المقدمة.

و منها [٥] : تقسيمها

---

١) قيد لـ « وجوب الإطاعة ».

٢) يعني: بين الوجوب المولوي النفسي، و بين الوجوب الغيري المقدمي.

٣) معطوف على « الملازمة » و مفسِّر لها.

٤) أي: على المقدمة العلميّة.

٤ ـ المقدمة المتقدمة و المقارنة و المتأخرة

٥) أي: ومن تقسيمات المقدمة الخارجية تقسيمُها إلى المتقدمة والمقارنة و المتأخرة، حيث إنّ وجود المقدمة بالإضافة إلى وجود ذيها لا يخلو عقلاً من أحد هذه الأنحاء الثلاثة.

أمّا المتقدمة على وجود ذي المقدمة فكالوضوء والغُسل، فإنّهما متقدمان

(*) و يترتب على عدم مولويته عدم أثر للعلم الإجمالي ببطلان بعض ما أتىٰ به من باب المقدمة العلمية، كما إذا علم إجمالاً ببطلان إحدىٰ الصلوات الواقعة إلى الجهات عند اشتباه القبلة، أو بطلان إحدىٰ الصلاتين في الثوبين المشتبهين، فإنّه لا أثر لهذا العلم، إذ لو كان الخلل في غير الصلاة الواقعية المأمور بها لم يترتب عليه أثر، فلا مانع حينئذٍ من جريان قاعدة الفراغ في المأمور به الواقعي، فتدبّر.

إلىٰ المتقدم والمقارن والمتأخّر [١]، بحسب الوجود [٢] بالإضافة إلى ذي المقدمة، وحيث إنّها [٣] كانت من أجزاء العلّة، ولا بدّ من تقدُّمها [٤] بجميع أجزائها

علىٰ ذي المقدمة من الصلاة والطواف، بناءً علىٰ كون المقدمة نفس الوضوء والغسل، لا الطهارة المسببة عنهما، وإلّا فيخرجان عن المقدمة المتقدمة إلى المقارنة.

وأمّا المقدمة المقارنة لوجود ذيها فكالستر والاستقبال للصلاة.

وأمّا المقدمة المتأخرة عن وجود ذيها فكالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند جماعةٍ، فإنّ ذا المقدمة ـ وهو صوم النهار السابق ـ مقدّم وجوداً على الأغسال الواقعة في الليلة المتأخرة، وكالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي.

١) الأولىٰ تأنيث هذا اللفظ وما قبله، لكونها نعوتاً للمقدمة.

٢) يعني: هذا التقسيم ناظر إلى لحاظ زمان وجود المقدمة بالإضافة إلىٰ ذيها.

٣) أي: إنّ المقدمة، وغرضه تمهيد الإشكال على المقدمة المتأخرة، بل المتقدمة أيضاً.

وحاصل الإشكال: أنّ المقدمة لمّا كانت من أجزاء علّة وجود ذي المقدمة، وقد ثبت في محله اعتبار مقارنة العلة زماناً لوجود المعلول، وتقدُّمها عليه رتبةً، أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة وجوداً عن المأمور به، لاستلزامه تأخُّر العلة زماناً عن المعلول، وتقدم المعلول كذلك على علّته، وهو واضح الفساد، لاستلزامه انفكاك الأثر عن المؤثر.

٤) أي: تقدمها رتبةً، لا زماناً كما ربما يوهمه العبارة، فالأولىٰ أن يقال: «مقارنتها للمعلول».

علىٰ المعلول، أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة، كالأغسال الليلية [١] المعتبرة في صحة صوم [٢] المستحاضة عند بعضٍ[٣]، والإجازة في صحة العقد على الكشف

---

١) يعني: الغُسل للعشائين.

٢) يعني: صوم اليوم السابق.

٣) بل مقتضى إطلاق عبارة الشرائع: «وإن أخلّت بالأغسال لم يصح صومها» «١» ـ ونحوها عبارة القواعد «٢» ـ كونُ اعتبار الأغسال الليلية في صحة صوم النهار السابق مسلّماً عندهم. والتقييد بالأغسال النهارية إنّما صدر عن جماعة من المتأخرين على ما في مفتاح الكرامة «٣».

وقال في محكي المصابيح: «وفيما يتوقف عليه الصوم من أغسالها أقوال، وظاهر الأكثر توقفه على الجميع، حيث أطلقوا فساد الصوم بترك ما يجب عليها من الغسل، فيبطل بالإخلال بالكل أو البعض نهارياً كان أم ليلياً».

ولكن عن جماعةٍ منهم العلّامة في التّذكرة والشهيد في الدروس والبيان: «القطع بتوقفه على غسلي النهار خاصة» «٤». بل عزاه في محكي المدارك «٥» إلى المشهور. والتفصيل موكول إلى محله.

«١» شرائع الإسلام، ج١، ص٣٥

«٢» قواعد الأحكام، ج١، ص٢١٩

«٣» مفتاح الكرامة، ج١، ص٣٩٧

«٤» حكاه عنهم في مفتاح الكرامة، ولاحظ: تذكرة الفقهاء، ج١، ص٢٩٢ ، الدروس الشرعية، ج١ ، ص٢٧١ ؛ البيان، ص٢١ (الحجرية)

«٥» مدارك الأحكام، ج٢، ص ٣٩ - ٤٠

كذلك [١]، بل [٢] في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً [٣] المتصرِّم حينه [٤]، كالعقد في الوصية والصرف والسّلم [٥]، بل [٦] في كل عقد بالنسبة إلىٰ

---

١) يعني: عند بعضٍ، ومحصله: أنّ الإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي تكون من الشرط المتأخر، إذ المفروض ترتُّب الأثر كالملكية على العقد من حين وقوعه مع انعدام الشرط وهو الإجازة في زمان صدور العقد. وبناءً على النقل وسائر أنحاء الكشف تكون الإجازة من الشرط المقارن، لا المتأخّر.

٢) يعني: بل يُشكل الأمر في الشرط أو المقتضي المتقدم أيضاً، والغرض من ذلك تعميم الإشكال وعدم اختصاصه بالشرط المتأخر.

توضيحه: أنّه يعتبر في العلّة أن تكون موجودةً حين وجود معلولها، بداهة امتناع تأثير المعدوم في الوجود، وكما يمتنع تأثير الشيء قبل وجوده، فكذلك يمتنع تأثيره بعد انعدامه. وعليه فلا يعقل تأثير الوصية في ملكية الموصىٰ به للموصىٰ له، لأنّ الوصيّة معدومة حين الموت. كما لا يعقل تأثير العقد في بيعي الصرف والسّلم في الملكية التي تترتب علىٰ قبض الثمن في المجلس في بيع السلم، والتقابض فيه في بيع الصرف، مع تصرُّم العقد حين القبض والتقابض، فيلزم تأثيرُ المعدوم في الوجود.

٣) قيد لـ «المتقدم»، وقوله: «المتصرِّم» نعت لـ «الشرط أو المقتضي».

٤) أي: حين المشروط كالملكية للموصىٰ له، فإنّها تترتب على الموت مع انعدام العقد حينه.

٥) معطوفان علىٰ «الوصية»، فإنّ الملكية فيهما مترتبة على القبض والتقابض مع انعدام العقد حينهما.

٦) غرضه تعميم إشكال انخرام القاعدة العقلية ـ وهي اعتبار مقارنة أجزاء العلّة للمعلول زماناً ـ لكل عقدٍ ولو غير الوصية التمليكية والصرف والسّلم.

غالب أجزائه [١]، لتصرُّمها [٢] حين تأثيره [٣]، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه [٤] زماناً، فليس [٥] إشكالُ إنخرام القاعدة العقلية مختصّاً بالشرط المتأخر في الشرعيات ـ كما اشتهر في الألسنة ـ بل يعمُّ الشرطَ والمقتضي المتقدِّمين المتصرِّمين حين الأثر (*).

بيانه: أنّ الإيجاب والقبول وكذا أجزاؤهما تكون من الأُمور التدريجية المتصرِّمة، فالجزءُ الأخير من القبول مقارن للأثر، دون غيره من سائر أجزاء القبول وجميع أجزاء الإيجاب.

١) أي: العقد، والتقييد بالغالب لإخراج الجزء الأخير من القبول، لما عرفت من مقارنته للأثر.

٢) تعليل لتعميم الإشكال لكل عقدٍ، وحاصله: أنّ أجزاء العقد متصرمة، لكونها من الكلام الّذي هو تدريجي الحصول بحيث يتوقف وجود جزء منه علىٰ انعدام جزءٍ آخر، ولذا لا يكون الموجود من أجزائه حين التأثير إلّا الجزء الأخير من القبول، كما مرّ، فيلزم تأثير المعدوم في الوجود، وتأخّر المعلول عن العلة زماناً.

٣) أي: تأثير العقد.

٤) أي: مقارنة أجزاء العقد مع الأثر، الّذي يستفاد من قوله: «تأثيره».

٥) هذا متفرع على الإضراب الّذي أفاده بقوله: «بل في الشرط أو المقتضي».

(*) الحقُّ عدم تعميم الإشكال للمقدمة المتقدمة، واختصاصه بالمقدمة المتأخرة، وذلك لأنّ العلة إمّا مؤثّرة بحيث يكون وجودها مساوقاً لوجود المعلول، وموجباً لوجوبه، لتبعية المعلول وجوداً ووجوباً لوجود العلة ووجوبها. وإمّا مقرِّبة للمعلول إلى صدوره ووجوده.

والتحقيق في رفع هذا الإشكال [١] أن يقال: إنّ الموارد التي توهّم

فتلخص: أنّ إشكال عدم مقارنة أجزاء العلّة للمعلول لا يختص بالمقدمة المتأخرة المعبّر عنها بالشرط المتأخر، بل يعمُّ المتقدمة أيضاً، لفقدان مقارنة أجزاء العلة زماناً للمعلول في كل من الشرط المتقدم والمتأخر، ولزوم تأثير المعدوم في الوجود، وانفكاك المعلول عن العلة زماناً في كليهما.

١) أي: إشكال انخرام القاعدة العقلية في الشرط المتأخر والمتقدم، وتوضيح ما أفاده في دفع الإشكال هو: أنّ الشرط المتقدم أو المتأخر إمّا شرط للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به، فالأقسام ستة حاصلة من ضرب الاثنين ـ وهما المتقدم والمتأخر ـ في الثلاثة.

أمّا الأوّل وهو شرط التكليف ـ سواء أكان متقدماً عليه كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج ومقدّم عليه، أو متأخراً عنه كاغتراف الماء من الإناءِ المغصوب، أو تفريغه في ظرفٍ مباح في صورة انحصار الماء المباح فيه، بناءً علىٰ وجوب الوضوء

والأوّل شأن العلة التامة، فإنّها متحدة زماناً مع المعلول، ويمتنع الانفكاك بينهما.

والثاني شأن المعِدّ، لأنّه يقرِّب المعلول إلى صدوره عن علته، كقطع الطريق إلى المقصد كالمشي إلى مسجد الكوفة مثلاً، فإنّ نقل الأقدام يوجب القُرب إلى المسجد.

وفي هذا القسم الثاني لا يعتبر التقارن الزماني بين العلّة والمعلول. والمقدمة المتقدمة من قبيل هذا القسم الثاني، يعني أنّها كالمعدِّ لذيها، فلا يعتبر تقارنها له زماناً.

وبالجملة: ففي الشرط المتقدم لا تنخرم القاعدة العقلية، لعدم كونه مؤثِّراً، بل هو مقرِّب، فإشكال انفكاك المعلول عن العلة وتأثير المعدوم فعلاً في الوجود كذلك يختص بالشرط المتأخر، ولا يسري إلىٰ غيره أعني به المتقدم.

انخرام القاعدة فيها لا يخلو: إمّا أن يكون المتقدم والمتأخر [أو المتأخر] شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

أمّا الأوّل: فكون أحدهما [١] شرطاً له [٢]، ليس إلّا أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الآمِر كالشرط المقارن بعينه،

من أوّل الوقت بشرط الاغتراف أو التفريغ في إناءٍ مباح ـ فالمراد بشرطيته هو: أنّ الشرط لحاظه وتصوُّره، لا وجوده العيني، كما هو ظاهر إطلاق الشرط في سائر الموارد، وذلك لأنّ كل فعل اختياري ـ ومنه التكليف ـ معلول للإرادة التي لا تتعلق بوجود شيءٍ إلّا للمصلحة الموجبة لترجُّحه علىٰ عدمه، وتلك المصلحة تارة تقوم بذات الشيء فقط، وأُخرىٰ به مضافاً إلىٰ غيره المقارن له، أو المتقدم عليه، أو المتأخر عنه.

فلأجل دخل ذلك الغير في الصلاح الموجب لترجح الوجود على العدم يلاحظه المكلِّف ـ بالكسر ـ سواء أكان ذلك الغير مقارناً، أم مقدّماً، أم مؤخّراً. ومن المعلوم أنّ التصور مقارن للتكليف، وإنّما المتقدم أو المتأخر هو وجود الملحوظ خارجاً، لا نفس اللحاظ المفروض كونه شرطاً، فلا تنخرم القاعدة العقلية وهي استحالة انفكاك الأثر عن المؤثر، وتأثير المعدوم في الوجود، وانفكاك العلّة عن المعلول.

والحاصل: أنّ الشرط هو اللحاظ، لا الوجود الخارجي، وانخرامُ القاعدة إنّما يلزم في الثاني دون الأوّل، لوضوح كون اللحاظ من الشرط المقارن، لا من المتقدم أو المتأخّر.

١) مرجع هذا الضمير وضمير «للحاظه» هو «المتقدم أو المتأخّر».

٢) أي: للتكليف.

فكما أنّ اشتراطه [١] بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوره [٢] دخلاً في أمره، بحيث لولاه [٣] لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك [٤] المتقدم أو المتأخر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك [٥] تصوُّرُ [٦] الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه والأمر به[٧]، بحيث لولاه[٨] لما رغب فيه، ولما أراده واختاره، فيسمّىٰ كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها [٩] دخل في حصول الرغبة

---

١) أي: اشتراط التكليف بما يقارنه زماناً كاشتراطه بالوقت.

٢) أي: لتصور ما يقارن التكليف دخل في أمر الآمر.

٣) يعني: لولا تصوُّر المقارن لم يكن للآمر داع إلى الأمر، حاصله: أنّه كما يكون لحاظ الشرط المقارن دخيلاً في الأمر كذلك الشرط المتقدم أو المتأخر، فإنّ الدخيل في الأمر هو لحاظهما، أي وجودهما العلمي، لا العيني.

٤) معادل لقوله: «فكما أنّ اشتراطه».

٥) أي: بما هو فعل اختياري، وضمير «مبادئه» راجع إلى «الأمر».

٦) اسمُ «كان من مبادئه».

٧) هذا الضمير وضميرا «بأطرافه، طلبه» راجعة إلى «الشيء».

٨) أي: لولا التصور لَما رغب في ذلك الشيء، ولما أراده واختاره، لتوقف الإرادة على التصور المزبور.

٩) أي: لتصور الأطراف دخل ... إلخ، وحاصله: أنّ وجه تسمية تلك الأطراف ـ من المقارنة والمتقدمة والمتأخرة ـ بالشرط هو دخل تصوُّرها ووجودها العلمي في حصول الرغبة في ذلك الشيء، وإرادته.

فيه و إرادته [١] شرطاً [٢]، لأجل [٣] دخل لحاظه[٤] في حصوله [٥]، كان [٦] مقارناً له [٧] أو لم يكن كذلك [٨] متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن [٩] يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان [١٠] فيهما كذلك (*)، فلا إشكال [١١].

---

١) هذا الضمير و ضمير « فيه » راجعان إلى الشيء.

٢) مفعول لقوله: « فيسمّىٰ ».

٣) متعلق بقوله: « فيسمىٰ » واللام للتعليل.

٤) أي: لحاظ كل واحد من هذه الأطراف.

٥) أي: حصول الرغبة، فالأولىٰ تأنيث الضمير، وإن أمكن تصحيحه بتأويل الرغبة بالميل ونحوه.

٦) يعني: سواء أكان وجود الملحوظ ـ من تلك الأطراف ـ خارجاً مقارناً للإرادة، أم متقدماً عليها، أم متأخراً عنها.

٧) أي: لحصول الرغبة.

٨) أي: مقارناً، بل كان متقدماً أو متأخّراً.

٩) أي: في الشرط المقارن.

١٠) أي: كان اللحاظُ في المتقدم والمتأخر شرطاً كشرطيته في المقارن.

١١) يعني: فلا إشكال في الشرط المتقدم والمتأخر بالنسبة إلى التكليف، إذ

(*) لا يخفىٰ ما في كلامه من الخلط بين شرائط الجعل و شرائط المجعول.

توضيحه: أنّ شرائط الجعل ـ الّذي هو فعل اختياري ـ هي لحاظ الفعل و جميع أطرافه المتقدمة و المقارنة و المتأخرة، لأنّ الإرادة متوقفة علىٰ وجودها العلمي كالعلل الغائية، فإنّ تصورها يوجب الإرادة، لأنّ العلم بالفوائد المترتبة على الشيء يوجب

المفروض أنّ الشرط فيهما هو اللحاظ والوجود العلمي، ومن المعلوم أنّ اللحاظ مقارن للإرادة، والمتقدم عليها والمتأخر عنها هو الوجود الخارجي، لا العلمي.

فمحصل ما ذكره ﷺ في دفع الإشكال عن التكليف: أنّ ما هو مأخوذ في التكليف شرطاً مقارن له زماناً وهو لحاظ المتقدم أو المتأخر، ووجودهما العلمي، وما هو متقدم عليه أو متأخر عنه غير مأخوذ فيه، وهو وجودهما الخارجي، فلا انخرام للقاعدة.

البعث نحوه.

وهذا بخلاف شرائط المجعول المعبّر عنها بالموضوع، فإنّ فعلية الحكم حينئذٍ منوطة بوجود موضوعه، بخلاف إنشائه، فإنّ فرض وجود الموضوع كافٍ فيه، ومورد البحث في الشرط المتأخر هو شرائط المجعول، لا شرائط الجعل.

فدفع إشكال الشرط المتأخر في الحكم بإرجاع الشرط إلى اللحاظ غير سديد.

نعم، يتجه ما أفاده من جعل الشرط اللحاظَ في القضايا الخارجية، كقوله: «يا زيد ادخل داري» لأنّ الموضوع فيها الأشخاص، والعناوين كالصداقة والقرابة والعلم ونحو ذلك تؤخذ ملاكاً، ومن المعلوم كفاية لحاظها في حصول الإرادة، ولا يتجه ذلك في الأحكام الكلية التي هي من القضايا الحقيقيّة المنوطة فعليةُ الحكم فيها بفعلية موضوعه، كما لا يخفىٰ.

كما لا يندفع إشكال الشرط المتأخر بما نسب إلىٰ صاحب الجواهر من: «أن استحالة تخلف المعلول عن علته وتقدمه عليها إنّما تكون في العلل والمعلولات التكوينية دون الأُمور الاعتبارية التي منها الأحكام الشرعية، لأنّ كيفية اعتبارها كأصله تابعة لاعتبار معتبرها، فله اعتبار الملكية مثلاً في الصرف والسّلم والوصية مع

شرطية القبض و الموت المتأخّرين عن العقد لها، و اعتبار وجوب الحج مثلاً قبل الموسم مع كونه شرطا متأخراً.

و بالجملة: فالأُمور الاعتبارية ليست كالمعلولات الحقيقية التابعة لعللها وجوداً، فلا مانع من الشرط المتأخر في الحكم الشرعي تكليفياً كان أم وضعياً»[١].

وجه عدم الاندفاع: أنّ هذا خلاف الفرض، إذ المفروض دخالة الأمر المتأخر في الحكم، و لذا سمِّي شرطاً، و مع دخله يمتنع تخلُّف المشروط عنه و تحقُّقه قبل شرطه، و لا فرق في امتناع التخلف بين المعلول الحقيقي، و بين المعلول الاعتباري.

كما لا يندفع إشكال الشرط المتأخر أيضاً بما أفاده سيدنا الأُستاذ «٢» مد ظلّه في الدرس من: «أنّ امتناع تخلّف المعلول عن العلة إنّما يكون في المؤثِّر و المتأثر الحقيقيّين، دون الأحكام الشرعية التي ليست إلّا أحكاماً مجعولة لموضوعاتها، و ليست رشحات لها، لما ثبت في محله من امتناع جعل السببية. فكل من الدلوك و العقد و نحوهما موضوع للوجوب أو الملكية أو الزوجية، لا سبب لها. و من المعلوم دوران الحكم مدار موضوعه، فلا يحكم الشارع بالوجوب أو الملكية مثلاً إلّا بعد تمامية الموضوع من الدلوك في الأوّل، و القبض في الثاني، و هكذا.

و بالجملة: فالشرط المتأخر دخيل في الموضوع، فلا تأخُّر في الشرط حقيقة».

وجه عدم الاندفاع: أنّ هذا الوجه و إن كان صحيحاً، لكنه أجنبي عن الشرط المتأخر الّذي هو عبارة عن دخل المتأخر في المتقدم بحيث يوجد الأثر الاعتباري قبل الشرط و يستند إليه، و ليس هذا مقتضى ما أفاده دام ظله، بل مقتضاه عدم ترتب الأثر من التكليف أو الوضع إلّا بعد حصول الشرط الّذي هو جزء الموضوع حقيقةً،

«١» جواهر الكلام، ج٢٢ ، ص٢٨٧

«٢» هو سيدنا الفقيه الشاهرودي. لاحظ: نتايج الأفكار، ج٢ ، ص١٧

فلا أثر قبله، وهذا خلاف الفرض.

كما لا يندفع إشكال الشرط المتأخر بما قيل من: «أنّ الممتنع هو تأخُّر المقتضي الّذي يترشح منه المقتضىٰ ـ بالفتح ـ عن مقتضاه، وأمّا الشرائط فلمّا لم يكن من شأنها ترشح المعلول منها، فلا مانع من تأخُّرها عقلاً».

وجه عدم الاندفاع: أنّ الشرط بعد فرض اعتباره ودخله في المعلول ـ ولولا بعنوان التأثير والرّشح ـ يرجع تأخُّره عن المشروط إلى الخلف والمناقضة كتأخُّر المقتضي عن مقتضاه بلا تفاوت بينهما أصلاً.

وبالجملة: فامتناع تأخُّر الشرط عن المشروط كامتناع تأخُّر المقتضي عن مقتضاه، ولا وجه للتفكيك بينهما.

كما لا يندفع بما عن المحقق شيخ مشايخنا الميرزا النائيني قدس سره من: «كون الشرط عنوان التعقب الّذي هو مقارن للمشروط لا متأخر عنه، فالعقد المتعقب بالإجازة كما في بيع الفضولي، أو طيب النّفس كما في بيع المكره يؤثّر في الملكية»[1].

وجه عدم الاندفاع **أوّلاً**: أنّه خلاف ظاهر أدلة اعتبار الإجازة وطيب النّفس، حيث إنّ ظاهرها دخل نفسهما في حصول مقتضى العقد من الملكية والزوجية ونحوهما، لا دخل الأمر الانتزاعي كالتعقّب والتأخُّر.

وثانياً: أنّ الأُمور الانتزاعية لا واقعية ولا وجود لها حقيقةً، وإنّما الوجود لمنشأ انتزاعها، فلا تصلح للتأثير في الوجود.

وثالثاً: أنّه ليس دافعاً للإشكال، بل هو التزام بامتناع الشرط المتأخر، لرجوعه إلى كون الشرط من المقارن. فما أفاده قدس سره تبعاً لصاحب الفصول[2] في دفع الإشكال

«١» منية الطالب، ج١، ص٢٣٦ (الحجرية)

«٢» الفصول الغروية، ص٨٠

المزبور ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

كما لا يندفع بما عن سيد الأساطين المحقق الميرزا الشيرازي علىٰ ما في فوائد المصنف قدّس سرّهما من: «أنّ الشرط ليس المتقدم أو المتأخر بوجودهما الكوني الزماني كي يلزم المحذور، بل بوجودهما الدهري المثالي، وهما بهذا الوجود لا يكونان إلّا مقارنين للمشروط، فإنّ المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر»[١].

وجه عدم الاندفاع: أنّ الاجتماع في وعاء الدهر لا يدفع غائلة استحالة تقدم المعلول على العلة زماناً، وتأثير المعدوم في الوجود فعلاً.

مضافاً إلىٰ: عدم السنخية بين الشرط والمشروط إن أُريد تأثير الشرط الدهري في المشروط الزماني.

وإلىٰ: أنّ الحمل على الوجود الدهري تأويل في الدليل بلا موجب، فلا يصار إليه.

كما لا يندفع بما عن النراقي قدّس سرّه من: «أنّ الشرط في أمثال هذه الموارد هو الوجود في الجملة سبق أو لحق»[٢].

وجه عدم الاندفاع: أنّه مع فرض تأثير الشرط كالإجازة في عقد الفضولي يبقىٰ المحذور ـ وهو تأثير المعدوم في الموجود، وتقدُّم المعلول علىٰ علته الفاعلية ـ علىٰ حاله، بلا تفاوت بين التكوينيات من الجواهر والأعراض، والتشريعيات من التكليفيات والوضعيات، فإنّ القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، كما لا يخفىٰ.

كما لا يندفع بالتصرف في الشرط بجعله في الشرع عبارة عن المعرف الّذي يجوز تأخره.

«١» الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص٣٠١، و تقريرات السيد المجدد الشيرازي، ج٢، ص ٢٦٨ - ٢٧١

«٢» مستند الشيعة، ج١٤، ص ٢٨٢ - ٢٨٣

وذلك لأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه شرطاً كغيره من الشرائط المقارنة للمشروط في التأثير، ومن المعلوم أنّ المعرِّف أمارة على تحقق الشرط، لا أنّه شرط حقيقةً. ولعلّ هذا الوجه يرجع إلىٰ بعض الوجوه المتقدمة، فلاحظ.

وكيف كان، فالحق أن يقال: إنّ الشرط ـ سواء رجع إلى الموضوع كالبلوغ والاستطاعة والفقر والغنىٰ، وغير ذلك من الشرائط العامة والخاصة، أم إلى المتعلّق كالاستقبال، والستر، والطهارة وغيرها ممّا يعتبر في متعلق الحكم كالصلاة، أم إلى ما لَه دخل عِلّي في ترتب الحكم علىٰ موضوعه ـ يمتنع تأخره عن المشروط، ضرورة أنّ الشرط إن كان دخيلاً في موضوع الحكم أو متعلقه أو علّته، فلا بدّ من عدم تأخره عنه، لحكم العقل بلزوم تقدم العلة وما هو بمنزلتها ـ كالموضوع الشامل للمتعلق ـ رتبةً على المعلول ونحوه كالحكم، لأنّه ليس معلولاً حقيقياً لموضوعه بعد امتناع جعل السببية.

فدعوىٰ: جواز تأخر الشرط في الشرعيات مساوقة لدعوىٰ جواز اجتماع النقيضين أو الضدين في الشرعيات، وهو كما ترىٰ.

وبالجملة: فالشرط سواء أكان من الجهات التقييدية أم التعليلية يمتنع تأخره عن المشروط، وحيث إنّ المحقّق في محله رجوع كل شرط إلى الموضوع، فيمتنع وجود الحكم تكليفياً كان أم وضعياً قبل شرطه، لعدم تمامية الموضوع قبله، فثبوت الحكم يوجب التناقض، لكشفه عن تمامية الموضوع، وكشف تأخر الشرط عن عدم تماميته، وليس هذا إلّا التناقض.

وعليه، فلا بدّ أن يكون الموت في الوصية التمليكية، والإجازة في عقد الفضولي. وطيب النّفس في عقد المكرَه ونحو ذلك متمِّمةً لموضوع الملكية بحيث لا يحكم بها إلّا بالموت والإجازة والطيب. كما لا يحكم بوجوب الحج مثلاً إلّا بعد وجود ما أُخذ شرطاً له كالاستطاعة بأنحائها، ووجوب الزكاة بعد وجود شرائطه.

والحاصل: أنّه لا يحكم بشيءٍ من التكليف أو الوضع إلّا بعد وجود كل شرط اعتبر فيه بحسب الدليل.

فما في تقرير بعض أساطين العصر مد ظله مـن:«أنّ الصحيح جواز الشرط المتأخر للحكم، ثم التمثيل له في العرفيات بالحمّامات المتعارفة في زماننا فعلاً، فإنّ صاحب الحمام بعد أن كان مالكاً لشؤون تصرفات حمّامه يرضىٰ في قرارة نفسه فعلاً بالاستحمام لكل فرد على شرط أن يدفع المستحمم مبلغ الأُجرة عند الخروج، فالرضا من المالك فعليٌّ، والشرط متأخر»[١] لا يخلو من غموض، لأنّ المشروط هو خصوص الرضا المقارن للتصرف المضمون بالدرهم، لا مطلق الرضا ولو كان متقدماً على التصرف، ولذا لو لم يبقَ الرضا إلى زمان التصرف، فلا وجه لجواز ذلك، سواء أكان من باب الإجارة، أم من الإباحة بالعوض، فالرضا المشروط بالتصرف المضمون بالدرهم هو الحصة المقارنة للاستحمام، دون الحصة غير المقارنة له، فإنّ وجودها كعدمها.

وعليه، فالرضا السابق على الاستحمام ليس مشروطاً به حتىٰ يتأخر الشرط عن المشروط، بل المشروط منه هو الرضا المقارن، سواء أنشأ الرضا كأن يقول:«من استحمّ بدرهم فأنا راضٍ به»، أم أخبر به كأن يقول:«إنّي راضٍ عمّن استحمّ بدرهمٍ» فإنّ مرجع كليهما إلىٰ تحقق الرضا عند الاستحمام بدرهم.

بل يمكن أن يقال: إنّ إنشاء الرضا في مثل الحمامات يرجع إلى جعل الملازمة بين الرضا، وبين التصرف في الحمّام بدرهم، كجعل الملازمة بين وجوب الحج وبين المستطيع في مثل قوله:«من استطاع وجب عليه الحج» من القضايا الحقيقيّة، فيفرض وجود التصرف المضمون بالدرهم وينشأ الرضا، فكل من الشرط والمشروط فعلي،

«١» مصابيح الأُصول، ص ٣٠٢ - ٣٠٣

غاية الأمر أنّ مصداق الشرط في الخارج متأخر إلىٰ زمان الخروج من الحمّام، لا أنّ الرضا فعلي والشرط متأخر، فتدبّر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: استحالة الشرط المتأخر للحكم، سواء أكان تكليفياً أم وضعياً، وسواء أكان الشرط راجعاً إلى الموضوع، أم إلىٰ علة ثبوت الحكم للموضوع، لتقدم الموضوع والعلّة على الحكم والمعلول، وإلّا يلزم الخلف والمناقضة في الأوّل، وانفكاك المعلول عن العلة، وتأثير العدم في الوجود في الثاني.

وأمّا الشرط المتأخر بالنسبة إلى المأمور به، فلا محذور فيه، لعدم جريان الامتناع المتقدم في الشرط المتأخر للحكم التكليفي والوضعي من الخُلف والمناقضة، وتأثير المعدوم في الموجود في الشرط المتأخر للمأمور به.

توضيحه: أنّ المراد بشرط المأمور به هو كون التقيُّد جزءًا له مع خروج القيد عنه، في قبال الجزء الّذي هو داخل قيداً وتقيُّداً في المأمور به، ومن الواضح صحة تقيُّد المأمور به بشيءٍ متقدم أو متأخر، كصحة تقيُّده بمقارن، فالواقع تحت الأمر هو المأمور به المقيد بشيءٍ مقارن له أو متقدم عليه أو متأخر عنه، من دون لزوم محذور الخلف والمناقشة، وتأثير المعدوم في الموجود، وذلك لأنّ الشرط المتأخر للمأمور به ليس موضوعاً للأمر، ولا مؤثراً في ثبوت الحكم له حتىٰ يمتنع كونه شرطاً، للزوم الخلف، أو تأثير المعدوم في الموجود.

بل الشرط المتأخر يضيِّق دائرة المأمور به، ويوجب تحصُّص الطبيعي بحصةٍ خاصة مؤثرة في الملاك الداعي للمولى إلىٰ طلبها، والحثّ عليها، فالضيق ناشٍ من التقيُّد بذلك الشيء المتأخر، وهو مقارن للمأمور به المشروط من دون أن يكون لنفسه تأثير في الملاك حتىٰ يلزم تحقق الأثر قبل المؤثر، فالغُسل الليلي لصوم المستحاضة الكبرىٰ يكون التقيد به شرطاً لصحة الصوم، ووجود الغُسل يكشف عن وجود الحصة الخاصة المأمور بها.

ويمكن أن تكون الولاية من هذا القبيل بناءً علىٰ كونها من شرائط صحة العبادات، فإنّ الشرط هو تقيُّدها بالولاية، وهو مقارن لها وإن تأخّرت عنها، ولذا نَفَت النصوص ـ كصحيحتي العجلي وابن أُذينة «١»، ومصحّح الفضلاء «٢» وغيرها «٣» ـ قضاءَ عبادات المخالف إذا استبصر إلّا الزكاة «لأنّه وضعها في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية».

وبالجملة: فما هو داخل تحت الأمر بالمشروط مقارن له، وما هو متقدم عليه أو متأخر عنه غير داخل تحت الأمر، وخارج عن محل الكلام.

وعلىٰ هذا، فشرائط المأمور به أجنبية عن محل الكلام، وخارجة عن المقام، لعدم دخلها في موضوع الحكم، ضرورة عدم دخلها في الموضوع المراد به المكلّف وصفاته وحالاته، كالبلوغ والعقل وغيرهما من الشرائط العامة والخاصة.

ولا في المتعلق كالصلاة، والصوم، وغيرهما من متعلقات الأوامر، إذ المفروض كون الشرط تقيُّدها بالأُمور المتأخرة عنها، ولذا لا يقع تحت أمر المشروط ـ كالصوم ـ إلّا التقيُّد بها الّذي هو مقارن للصوم، لا وجود تلك الأُمور خارجاً كالغُسل الليلي لصوم المستحاضة الكبرىٰ حتىٰ تقع في حيِّز الأمر المتعلق بالمشروط، وتصير كالأجزاء متعلّقةً للأمر كي يلزم تقدمها لأجل موضوعيتها على الحكم، ويكون تأخُّرها مع تعلُّق الأمر بها مساوقاً لجواز تأخُّر شرط الموضوع ـ وهو المتعلق ـ عن الحكم الّذي ليس ذلك إلّا انخراماً للقاعدة العقلية.

ولا في علّة الحكم حتىٰ يلزم تأخُّر المؤثر عن الأثر، لعدم كونها من علل الحكم، بل من حدود المأمور به الموجبة لقيام الملاك بحصةٍ خاصة من حصص الطبيعة، فلا مانع

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص٩٧، الباب ٣١ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث: ١ و٢

«٢» المصدر، ج٦، ص١٤٨، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث: ٢

«٣» المصدر، ص١٤٩، الحديث: ٣

وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو[1] كان مقارناً

---

١) بيان للإطلاق، وحاصل ما أفاده هو: كون شرائط الوضع كالملكيّة والزوجيّة ـ ونحوهما من الأحكام الوضعيّة ـ كشرائط التكليف في أنّ الشرط حقيقةً في الحكم الوضعي هو اللحاظ أيضاً، فعقدُ الفضولي الملحوظ معه الإجازة يؤثِّر في الملكية مثلاً، ومن المعلوم أنّ لحاظ الإجازة مقارن للملكية أو الزوجية أو غيرهما، فليس في الحكم الوضعي شرط متقدم أو متأخر.

وبالجملة: فوزان شرائط الوضع وزان شرائط التكليف، من دون لزوم انخزام القاعدة العقلية في شيءٍ منهما.

حينئذٍ من تأخّر شرائط المأمور به، لعدم كونها شرائط حقيقةً، بل الشرط هو التقيّد بها، وهو مقارن له، كما مرّ.

إيقاظ

إعلم: أنّ بيان المصنف ﷺ في الجواب عن إشكال الشرط المتأخر للحكم والمأمور به ليس على وزان واحد، حيث إنّه عبّر في الأوّل بالتصور واللحاظ، وأنّ الشرط المتأخر في الحكم ـ وضعياً كان أم تكليفياً ـ هو وجوده العلمي، وعبّر في الثاني بكون الشرط طرف الإضافة، ولم يعبِّر عنه بالتصور، مع أنّ مرجعه ـ كشرائط الحكم ـ إلى اللحاظ والتصور، كما يظهر من عبارة الفوائد.

ووجه الاختلاف في البيان: أنّ الشرط في الثاني قيد للمأمور به، بخلاف شرائط الحكم بكلا قسميه، لامتناع انبساط الحكم علىٰ شرائطه، واستحالة تعلقه بها، لأنّ الحكم بمنزلة معلولها، فهو متأخر عن مباديه التي منها شرائطه، فكيف يتعلق بها وهو معدوم في رتبتها ؟

فإنّ دخل شيء في الحكم به [١] وصحةِ [٢] انتزاعه لدىٰ الحاكم به [٣] ليس [٤] إلّا ما كان بلحاظه [٥] يصحّ انتزاعه، وبدونه [٦] لا يكاد يصح اختراعه عنده [٧]، فيكون دخل كلٍّ من المقارن [٨] وغيره بتصوره ولحاظه وهو [٩] مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن ؟ فتأمّل تعرف.

و أمّا الثاني [١٠]: فكون شيءٍ شرطاً للمأمور به ليس إلّا ما يحصِّل لذات

---

١) أي: بالوضع كالملكية.

٢) معطوف على الحكم.

٣) هذا الضمير وضمير «انتزاعه» راجعان إلى الوضع.

٤) خبر «فإنّ»، وحاصله: أنّ الدخيل في الحكم الوضعي هو اللحاظ.

٥) الضمير راجع إلىٰ «ما» الموصولة، وضمير «انتزاعه» راجع إلى الوضع.

٦) أي: بدون اللحاظ.

٧) أي: عند الحاكم، وضمير «اختراعه» راجع إلى الوضع.

٨) أي: من الشرط المقارن وغيره.

٩) أي: واللحاظ مقارن، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية ـ وهي اعتبار مقارنة العلة زماناً للمعلول ـ في شيءٍ من شرائط الحكم التكليفي والوضعي أصلاً.

١٠) وهو كون الشرط المتقدم أو المتأخر شرطاً للمأمور به.

وحقّ العبارة أن تكون هكذا: «وأمّا الثالث»، لأنّ مجرد ذكر القسم الثاني ـ وهو شرط الحكم الوضعي ـ في أثناء القسم الأوّل ـ أعني به شرط الحكم التكليفي ـ لا يسوِّغ التعبير عن القسم الثالث بقوله: «وأما الثاني».

وكيف كان، فتوضيح ما أفاده في شرائط المأمور به منوط بتقديم أمرٍ، وهو:

أنّ اتصاف الأشياء بالحُسن والقبح لا يخلو عن أحد وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن يكون الشيءُ علّةً تامّةً للحُسن والقُبح، كقبح الظلم وحسن العدل.

ثانيها: أن يكون مقتضياً لهما كالصدق والكذب، فإنّ الأوّل مقتضٍ للحسن والثاني مقتضٍ للقبح، فالحسن والقبح ذاتيان لهما بنحو الاقتضاء، ولذا قد ينقلبان عنهما، فيصير الحسن قبيحاً، وبالعكس.

ثالثها: أن لا يكون علّةً تامةً ولا مقتضياً للحسن والقبح، بل كان الاتصاف بهما بالوجوه والاعتبارات كما هو الغالب، فإنّ المشي في الأرض لا يتصف في نفسه بحسنٍ ولا قبحٍ إلّا إذا كان بقصد ترتب أمرٍ راجحٍ عليه كزيارة معصومٍ، أو مؤمنٍ، أو قضاء حاجة ونحوها، أو ترتّب أمر مرجوح عليه كقتل نفسٍ محترمة، أو سرقة، أو نحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ الشرط تارةً يكون دخيلاً في وجود ذات المأمور به، بحيث لولاه لم توجد كالمحاذاة للنار بالنسبة إلى الإحراق، وأُخرىٰ يكون دخيلاً في حصول إضافةٍ من الإضافات المحصِّلة لعنوانٍ يكون المأمور به لأجله حَسَناً ومتعلقاً للأمر، سواء أكانت إضافة التقارن أم التقدم أم التأخر، كإضافة الصلاة إلى الاستقبال وإلى الوضوء قبلها، وإلى العُجب المتأخّر عنها، وإضافة صوم المستحاضة الكثيرة إلى الغُسل الواقع في الليلة المستقبلة.

وما كان الشرط متقدماً أو متأخراً فهو من هذا القسم الثاني، لا الأوّل، فإطلاق الشرط عليه إنّما هو لأجل كونه طرف الإضافة، وإلّا فالشرط حقيقةً هو نفس الإضافة التي تكون مقارنةً للمشروط دائماً، فلا تقدم ولا تأخر في الشرط حتىٰ

المأمور به بالإضافة إليه [١] وجهاً وعنواناً [٢]، به [٣] يكون حَسَناً [٤] أو متعلقاً للغرض[٥]، بحيث لولاها [٦] لَما كان كذلك. واختلاف [٧] الحُسن والقبح والغرض

يلزم انخزام القاعدة العقلية.

١) أي: إلى الشيء.

٢) معطوف على قوله: «وجهاً» وهو مفعول لقوله: «يُحصِّل» يعني: أنّ الشرط نحو ما يحصِّل لذات المأمور به بسبب إضافته إلىٰ نفس ذلك الشيء المسمّىٰ بالشرط ـ كالغُسل اللّيلي المتأخر عن الصوم الّذي أُضيف إلى ذلك الغسل ـ فهذه الإضافة توجب حُسناً في المأمور به.

لكن العبارة المنقولة في حاشية العلامة الرشتي قدس سره هكذا: «فكون شيءٍ شرطاً للمأمور به ليس إلّا أنّ ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجهٌ مّا وعنوانٌ ما به يكون حسناً ... إلخ»[١].

[وفي طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام: «وجه وعنوان» فيكون «يحصل» مخفّفاً.]

٣) أي: بسبب ذلك الوجه والعنوان يكون المأمور به حَسَناً.

٤) بناءً علىٰ التحسين والتقبيح العقليين كما هو مذهب العدلية.

٥) بناءً علىٰ مذهب الأشعري من عدم التحسين والتقبيح العقليين، فإنّ الوفاء بالغرض منوط بتلك الإضافة المحصِّلة لعنوانٍ يفي بالغرض.

٦) أي: لولا الإضافة لَما كان حسناً أو متعلّقاً للغرض.

٧) إشارة إلىٰ دفع توهم، وهو: أنّ الحسن والقبح إن كانا ذاتيين فلا يختلفان بالإضافات والاعتبارات حتىٰ تكون إضافة شيءٍ إلىٰ ما يسمّىٰ شرطاً موجبةً للحُسن والقبح.

«١» شرح كفاية الأُصول، ج١، ص١٢٩

باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات، ممّا لا شبهة فيه ولا شك يعتريه.

والإضافةُ كما تكون إلىٰ المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوتٍ أصلاً، كما لايخفىٰ على المتأمِّل، فكما تكون إضافةُ شيءٍ إلىٰ مقارنٍ له موجباً لكونه معنوناً بعنوانٍ يكون بذلك العنوان حَسَناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلىٰ متأخر أو متقدم، بداهة أنّ الإضافة إلىٰ أحدهما [١] ربما توجب ذلك [٢] أيضاً [٣]، فلولا حدوث المتأخر [٤] في محله، لما كانت للمتقدم [٥] تلك [٦] الإضافة الموجبة لحسنه الموجبِ [٧] لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً [٨]،

وحاصل دفعه: أنّه لا شبهة في اختلاف الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات المكتنفة بالشيء، كالضرب المتصف بالحُسن إن كان للتأديب، وبالقبح إن كان لغيره.

١) أي: المتأخّر أو المتقدم.

٢) أي: العنوان الموجب للحُسن.

٣) يعني: كالإضافة إلى الشرط المقارن في إيجادها عنواناً حسناً.

٤) كالأغسال الليلية لصوم المستحاضة بالكبرىٰ.

٥) وهو صوم المستحاضة في النهار الماضي.

٦) اسمُ «كانت» وضمائر «لحسنه، لطلبه، الأمر به» ترجع إلى المتقدم.

٧) نعت لـ «لحُسنه».

٨) يعني: كالإضافة إلى الشرط المقارن في إيجادها عنواناً ذا حُسن.

ولذلك [١] أُطلق عليه الشرط مثله [٢]، بلا انخرام للقاعدة أصلاً، لأنّ [٣] المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلّا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحُسن، وقد حقِّق في محلِّه [٤] أنّه [٥] بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات [٦].

فمنشأُ توهُّم الانخرام إطلاقُ الشرط على المتأخّر، وقد عرفت [٧]

---

١) أي: ولأجل كون الإضافة إلى المتقدم أو المتأخر موجبةً لعنوان ذي حَسَن أُطلق الشرط علىٰ المتقدم أو المتأخر ـ كإطلاقه على المقارن ـ بلا انخزامٍ للقاعدة العقلية، وهي استحالة انفكاك المعلول عن العلة وتقدُّمه عليها زماناً.

٢) أي: مثل المقارن.

٣) تعليل لعدم انخزام القاعدة العقلية، ومحصله: أنّ الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به ليس هو نفس المتأخر أو المتقدم المعدومين حين وجود المشروط المأمور به حتّى يستلزم تأثير المعدوم المتأخر أو المتقدم في المأمور به، ويلزم تأخُّر الشرط الّذي هو جزء العلة عن المشروط، أو تقدمه زماناً عليه، بل الشرط هو الوصف المنتزع عن إضافة المأمور به إلى ذلك المتقدم أو المتأخر، ومن المعلوم مقارنة هذا الوصف للمأمور به زماناً، لا تقدمه عليه ولا تأخره عنه كذلك، فلا يرد إشكال تأخر الشرط أو تقدمه.

٤) غرضه أنّه ليس الحُسن في غالب الأشياء ذاتياً حتىٰ لا يكون لإضافتها إلى متقدم أو متأخر أو مقارن دخلٌ في حسنها.

٥) أي: أنّ الحسن، وضمير «أنّها» راجع إلى الوجوه والاعتبارات.

٦) سواءٌ أكانت إلى متقدم أم متأخر أم مقارن.

٧) حيث قال: «والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم

أنّ إطلاقه[١] عليه فيه كإطلاقه[٢] على المقارن، إنّما يكون لأجل كونه[٣] طرفاً للإضافة الموجبة للوجه، الّذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان[٤] في الحكم لأجل دخل تصوُّره[٥] فيه، كدخل تصور سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظها[٦] لما حَصَل له الرغبة في التكليف، أو لما صحّ عنده الوضع[٧].

... إلخ».

١) أي: إطلاق الشرط على المتأخر في شرط المأمور به.

٢) أي: كإطلاق الشرط على المقارن.

٣) أي: كون المتأخر، وحاصله: أنّ المتأخر ليس شرطاً بمعنى دخله في فاعلية الفاعل، أو قابلية القابل، بل بمعنىٰ كونه طرف الإضافة الموجبة للعنوان الّذي يكون المأمور به لأجله حسناً ومطلوباً، فالشرط حقيقةً نفس الإضافة التي هي مقارنة للمأمور به، لا المتأخر وجوده، فإنّه طرف الإضافة.

وإطلاقُ الشرط على نفس المتأخر مسامحة، وهذا الإطلاق صار منشأً لتوهم انخزام القاعدة العقلية في الشرط المتأخر للمأمور به.

٤) يعني: كما كان الشرطُ للحكم التكليفي والوضعي حقيقةً لحاظُه وتصورُه لا نفس وجوده.

٥) أي: تصور المتأخر في الحكم، فضمير «فيه» راجع إلى الحكم.

٦) أي: لحاظ الأطراف والحدود، فكما أنّ لحاظها ـ لا وجودها الخارجي ـ دخيل في الحكم، فكذلك في المأمور به.

٧) كالحكم بالملكية، فإنّه لا يصح إلّا بعد لحاظ جميع ما لَه دخل في العقد الموجب لذلك من بلوغ المتعاقدين، ورضاء المالك، ونحوهما ممّا يسمّىٰ شرطاً.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدنا (*)، ولم يسبقني إليه أحدٌ فيما أعلم، فافهم واغتنم.

(*) وهي التي طبعت مع حاشيته على فرائد شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره، ولا بأس بنقل عبارته المذكورة في الفوائد تسهيلاً علىٰ إخواننا أيّدهم الله تعالىٰ.

قال في الفائدة المعقودة لاعتبار تقدم الشرط على المشروط بعد بيان إشكال الشرط المتأخر ما لفظه: «والتحقيق في التفصي عن الإشكال يحتاج إلى تمهيد مقال وهو: أنّ الأفعال الاختيارية بما هي اختيارية ـ ومنها الأحكام التكليفية أو الوضعيّة كما لا يخفىٰ ـ إنّما تتوقف علىٰ مبادئ علمية وتصورية وتصديقية، مثل تصور الفعل بحدوده وقيوده، وتصور فائدته، والتصديق بترتّبها عليه ليريد الشخص أن يفعله أو يأمر به عبده.

وبالجملة: إنما يكون قيود الفعل وحدوده علىٰ اختلافه حسب اختلاف الأحوال والأغراض والأشخاص وكذا فائدتها، بوجودها العلمي موقوفاً عليها، لا بوجودها الخارجي، لعدم السنخية بين الفعل الاختياري بما هو اختياري وبينها بهذا الوجود، وإنّما هي بينه وبينها بوجودها العلمي كما لا يخفىٰ. والسنخية بين الشيء وعلّته بتمام أجزائها لازمة، وإلّا لزم تأثير كل شيءٍ في كل شيءٍ.

ثم إنّ خصوصية الفعل الاختياري تارةً تكون منتزعةً عنه بحدوده وقيوده التي تكون متحدةً معه في الوجود، وأُخرىٰ تكون منتزعةً بملاحظة أمر آخر مباين معه في الوجود مقارن أو سابق أو لاحقٍ به، بداهة اختلاف الأفعال بذلك أيضاً بحسب الأغراض والملاءمة والمنافرة للقوة العاقلة وساير القوىٰ ـ كما لا يخفىٰ ـ الموجب للإقبال إليها تارةً، والإعراض عنها أُخرىٰ.

إذا حقّقت ذلك عرفت: أنّ كلّما يتوقف عليه الأحكام الشرعية مطلقاً تكليفيةً أو وضعيّة ممّا يتداول إطلاق الشرط عليه مطلقاً مقارناً كان لها أو لا، إنّما يكون دخله فيها بوجوده العلمي، لا بوجوده الخارجي، ويكون حال السابق أو اللّاحق بعينه

حال المقارن في الدخل، مثلاً إذا فرض أنّ الّذي يكون مؤثراً بنظر الشارع هو العقد الخاص الّذي انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضاء مقارنٍ أو لاحق، فكما لا دخل للرضا المقارن حينئذٍ، إلّا أنّه بملاحظته جعل السلطانُ بالاستحقاق ـ والمالك على الإطلاق ـ العقدَ سبباً كذلك حال الرضاء اللّاحق، فيكون دخل كل في التأثير نحو دخل الآخر فيه، وهو ملاحظة خصوصية العقد المنتزعة عن رضاء مقارن أو لاحق.

وكذا الحال في صوم المستحاضة بالكبرىٰ بناءً على الاشتراط بالأغسال الليلية، فإنّ دخلها في الواجب إنّما يكون بواسطة أنّه بملاحظتها تحصل لصومها خصوصية بها يصير ذا مصلحةٍ مقتضية لإيجابها عليها بهذه الخصوصية، فتؤمر بذلك الخاص، فيجب عليها موافقته بالصوم في النهار والغسل في الليلة اللاحقة. واختلاف الأفعال في الخصوصيات الناشئة من سبق شيءٍ أو لحوقه الموجبة للتفاوت في الحسن والقبح ممّا لا يخفىٰ، لما حقق في محله من أنّهما بالوجوه والاعتبارات، لا بالذات، فلو اغتسلت في الليل صحّ صومها، بخلاف ما إذا لم تغتسل، فإنّها لم تأتِ بما هو المأمور به، وما أتت به لم يوافق، فيحكم بفساده وبطلانه.

إن قلت: هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط الّذي قد أُطلق علىٰ مثل الإجازة، والغُسل في الليل.

قلت: لو سلّم كان إطلاقه عليه من باب إطلاقه على مثل الرضاء المقارن، لما عرفت أنّ دخلهما كدخله في التأثير بلا تفاوت أصلاً.

إن قلت: فما وجه إطلاقهم الشرط علىٰ مثل ذلك ممّا لا دخل له إلّا بوجوده العلمي ؟

قلت: الوجه صدقُ الشرط حقيقةً بناءً علىٰ إرادة الأعم من الذهني والخارجي من لفظ الوجود والعدم في تعريفه بما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده

الوجود، و صدقه مجازاً من باب التشبيه و المسامحة بناءً علىٰ إرادة خصوص الخارجي، و مثل هذا الإطلاق ليس بعزيز.

و بالجملة: قد انقدح ممّا حققناه حال الشرط في أبواب العبادات و المعاملات، و أنّه عبارة عمّا بلحاظه تحصل للأفعال خصوصياتٌ بها تناسب أحكامها المتعلقة بها، و قد انحلّ به الإشكال و التفصي عن العويصة و الإعضال، و الحمد لله تعالىٰ على كل حال، و لعمري إنّ هذا تحقيق رشيق و مطلب شامخ عميق، لا يناله إلّا ذو النّظر الدّقيق بالتأمل فيما ذكرناه بالتدقيق، فعليك بالتأمل التام لعلّك تعرف حقيقة المرام، و على الله التوكل و به الاعتصام»[1] انتهىٰ كلامه علا مقامه.

لكنك قد عرفت: أنّ ما أفاده في شرائط الحكم ـ من كون الدخيل هو الوجود العلمي، و أنّه بهذا الوجود يؤثّر في الحكم ـ إنّما يكون في الجعل، لا المجعول الّذي هو مورد البحث، فإنّ لحاظ الإجازة ليس دخيلاً في الملكية، بل الدخيل فيها هو وجود الإجازة خارجاً، كما أنّ التعقُّب بالإجازة ليس شرطاً للملكية بأن يكون العقد المتعقّب بالإجازة سبباً للنقل و الانتقال ليحكم بالملكية من حين العقد و لو حصلت الإجازة بعد سنة، و هو المراد بالكشف الحقيقي، فلا دخل للإجازة بوجودها الخارجي في أثر العقد المتحقق قبل وجود الإجازة، بل الدخل إنّما هو لصفة التعقُّب، و هي مقارنة للمشروط أعني به العقد، فلا يلزم المحذور، و هو تأخُّر العلّة عن المعلول، أو الموضوع عن الحكم.

وجه عدم كون التعقب شرطاً هو: عدم مساعدة الأدلة عليه، حيث إنّ ظاهرها دخل وجود الإذن و الإجازة خارجاً ـ لا تصوراً و لحاظاً ـ في ترتب الأثر على العقد.

«١» حاشية الرسائل، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣

ولا يخفىٰ أنّها [1] بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع، وبناءً علىٰ

---

١) أي: أنّ المقدمة بأقسامها ـ من المتقدمة والمتأخرة والمقارنة ـ داخلة في محل النزاع، لاشتراكها في المناط وهو التوقف والمقدمية.

هذا في شرائط المأمور به، وأمّا شرائط التكليف والوضع فهي خارجة عن مورد نزاع وجوب المقدمة.

أمّا الأُولىٰ، فلعدم تعقُّل ترشُّح الوجوب علىٰ شرائطه، لتأخره عنها، وترتُّبه عليها.

وكذا ما أفاده في شرائط المأمور به من: أنّ الشرط حقيقةً هي الإضافة، لا نفس الأمر المتأخر، فإنّه لا يخلو أيضاً عن غموض، لأنّ إضافة المتقدم إلى المتأخر من الاعتبارات الذهنية كالكلية، والجزئية، والجنسية، والنوعية، وإن فرضت موجودةً في الخارج، كما هو شأن الإضافة المقولية علىٰ ما حققه أهل الفن، لزم انتفاء تكافؤ المتضايفين في القوة والفعلية، مع أنّ ذلك من خواصهما، فلا تتحقق الإضافة بين شيئين: أحدهما موجود بالفعل، والآخر بالقوة، فيمتنع تحقق العنوان الإضافي للصوم قبل تحقق الغُسل في الليلة المستقبلة، كامتناع وجود إضافة الأُبوّة فعلاً لزيدٍ قبل وجود الابن له، ولو مع العلم بوجود ابنٍ له بعد ذلك.

لكن الظاهر من عبارة فوائده التي نقلناها آنفاً: عدم إرادة الإضافة المقولية وإن كانت عبارته في المتن موهمةً لها، بل ظاهرة فيها، بل مراده انتزاع خصوصية للمأمور به باعتبار تعقبه بشيءٍ متأخر، كما ينادي بذلك قوله في الفوائد: «وكذا الحال في صوم المستحاضة بالكبرىٰ ... إلخ» بعد قوله في شرائط الحكم: «مثلاً إذا فرض أنّ الّذي يكون مؤثراً في نظر الشارع هو العقد الخاص الّذي انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضاء مقارنٍ أو لاحق ... إلخ» فلاحظ عبارة الفوائد متدبِّراً فيها.

الملازمة يتصف اللّاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه [١] لا تكاد يحصل الموافقة، ويكون [٢] سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعىٰ بإتيانه [٣]، فلولا [٤] اغتسالها [٥] في الليل [٦] ـ على القول بالاشتراط ـ لَما صحّ الصوم في اليوم [٧].

وأمّا الثانية، فلعدم الوجوب حتى ينازع في وجوب مقدماته.

١) أي: بدون اللاحق، وهذا تعليل لاتصاف الشرط المتأخر بالوجوب كالغُسل الليلي لصوم المستحاضة بالكبرىٰ، وحاصل العلة: وجود مناط الوجوب الغيري ـ أعني به المقدمية ـ في جميع أقسام المقدمة بوزان واحد.

٢) معطوف علىٰ قوله: «لا تكاد»، يعني: أنّ مقتضىٰ شرطية المتأخر ـ كالغُسل في الليلة اللاحقة لصوم النهار الماضي ـ كونُ سقوط الأمر مراعىٰ بإتيان الغسل، فإن لم تأتِ به لم يصحّ الصوم.

٣) أي: بإتيان اللاحق، كالغُسل في المثال.

٤) متفرع علىٰ وجوب الشرط المتأخر.

٥) أي: اغتسال المستحاضة، والأولىٰ ذكر لفظ «المستحاضة» بدل الضمير، لتخلل فصلٍ طويل بين الضمير ومرجعه.

٦) أي: الليلة اللاحقة.

٧) أي: اليوم الماضي، فالغُسل في الليلة الآتية من الشرط المتأخر، وبدونه يبطل الصوم، لعدم انطباق المأمور به ـ وهو الحصة الخاصة من طبيعة الصوم ـ على فاقد الغسل.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب:

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وقد ذُكر لكل منهما تعريفات وحدود [١]، تختلف بحسب ما أُخذ فيها من القيود، وربما أُطيل الكلام بالنقض

تقسيمات الواجب:

١ ـ المطلق والمشروط

١) منها: ما أفاده صاحب الفصول تبعاً للسيد عميد الدين من:« أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه علىٰ أمرٍ زائد على الشرائط العامة المعتبرة في التكليف من البلوغ، والعقل، والقدرة، كالصلاة فإنّ وجوبها بعد حصول الشرائط لا يتوقف على شيءٍ، والواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة على شيءٍ آخر، فإنّ وجوب الحج مشروط بعد الشرائط العامة بالاستطاعة »"[١]".

ومنها: ما عن جماعة منهم التفتازاني، والمحقق الشريف، وصاحب القوانين، بل عن المشهور من:« أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده »"[٢]".

ومنها: ما في الفصول أيضاً من:« أنّ المطلق ما لا يتوقف تعلقه بالمكلّف على حصول أمر غير حاصل، سواء توقف على غير ما مرّ وحصل كما في الحج بعد الاستطاعة، أو لم يتوقف كما مرّ، إلى أن قال: ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلّقه بالمكلّف على حصول أمر غير حاصل »"[٣]".

«١و٣» الفصول الغروية، ص٧٩

«٢» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠٠

والإبرام في النقض على الطرد [١] والعكس [٢]، مع أنها [٣] ـ كما لا يخفىٰ (*) ـ تعريفات لفظية [٤]

---

١) كالنقض على التعريف الأخير بـ: أنّ لازمه صيرورة الحج بعد الاستطاعة واجباً مطلقاً، مع أنّه لا يخرج الحج عن الواجب المشروط ولو بعد حصول الاستطاعة، إذ لا إشكال في اعتبار الاستطاعة إلى آخر المناسك.

وعليه، فتعريف الواجب المطلق بهذا ليس مانعاً، لدخول الواجب المشروط ـ الّذي حصل شرطه ـ في المطلق، مع أنّه خارج عنه.

٢) كالتعريف الثاني وهو: «ما لا يتوقف وجوبه علىٰ ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده» فإنّ هذا التعريف للمشروط لا يشمل مثلَ الحج ممّا يتوقف وجوبه علىٰ ما لا يتوقف عليه وجوده، ضرورة أنّ وجود الحج غير متوقف على الاستطاعة الشرعية، لإمكان تحققه بدونها، فوجوده لا يتوقف على الاستطاعة الشرعية، مع أنّ وجوبه يتوقف عليها، فيندرج الحج الّذي هو من المشروط في المطلق، فلا ينعكس حد المشروط، إذ لا يجمع أفراده.

وإن شئت الوقوف على النقوض الطردية والعكسيّة، فراجع التقريرات والبدائع وغيرهما من الكتب المبسوطة «١».

٣) أي: أنّ التعريفات المذكورة في كتب القوم ـ للمطلق والمشروط ـ لفظية.

٤) غرضه: أنّه لا وقع للنقوض المذكورة في الكتب على تعريفات الواجب

(*) بل يخفىٰ، لظهور النقوض وتكثير القيود في كون التعاريف حقيقيّة.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠٠؛ الفصول الغروية، ص٧٩؛ مطارح الأنظار، ج١، ص ٢٢٤ - ٢٢٥؛ بدائع الأفكار، ص٣٠٤

لشرح الاسم (*) وليست بالحدِّ ولا بالرسم [١].

المطلق والمشروط، وذلك لأنّهم ليسوا بصدد تحديدهما حتىٰ يرد النقض عليها طرداً وعكساً، وإنّما هم في مقام بيان شرح الاسم المقصود به معرفة المعنىٰ في الجملة كتعريف سعدانة بـ: أنّها نبتٌ.

١) حتىٰ يصح النقض عليها طرداً وعكساً.

(*) ما أفاده المصنف ﷺ هنا وفي تعريف العام والخاص من مرادفة التعريف اللفظي لما يقع في جواب «ما» الشارحة، ومساوقته لشرح الاسم، مخالف لاصطلاح أهل الفن، حيث إنّ التعريف اللفظي يقع في جواب السؤال اللغوي، فإنّ السؤال حينئذٍ يكون عن المفهوم الّذي وضع له اللفظ، والسؤال بـ «ما» الشارحة إنّما يكون عن شرح ماهية ذلك المعنىٰ الموضوع له، فما يقع في الجواب عن السؤال بـ «ما» الشارحة متأخر رتبة عن التعريف اللفظي الّذي يقع جواباً عن السؤال اللغوي، فكيف يكون شرح الاسم والتعريف اللفظي مترادفين ؟

وبعد وجود المعنىٰ يُسأل بـ «ما» الحقيقيّة، لأنّه يطلق الحقيقة والذات اصطلاحاً على الماهية الموجودة، فالحدود قبل الهليّات البسيطة حدود اسمية، وهي بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقية. والتعريف اللفظي يغاير كلّاً منهما، وليس مرادفاً لمطلب «ما» الشارحة، كما هو صريح المصنف هنا وفي العام والخاص «[١]»، بل وفي غيرهما.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات: «ومنها مطلب ما هو الشيء، وقد يطلب به ماهية ذات الشيء، وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل».

وقال المحقق الطوسي ﷺ في شرحه ما لفظه: «ذات الشيء حقيقته، ولا يطلق

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٨

والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح [١] جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما [٢]

---

١) بعدَ أن بيّن أنّ التعريفات شروح اسمية، أراد أن يبيِّن أنّهم ليسوا في مقام شرح المعنىٰ الاصطلاحي، لأنّ الظاهر عدم حصول حقيقة اصطلاحية عندهم، بل إنّما هم بصدد بيان المعنى اللغوي أو العرفي.

٢) أي: من المطلق والمشروط.

علىٰ غير الموجود، إلىٰ أن قال: والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم، كقولنا: ما الخلأ. وإنّما لم نقل عن مفهوم الاسم، لأنّ السؤال بذلك يصير لغوياً، بل هو السائل عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً. فإن أُجيب بجميع ما له دخل في ذلك المفهوم بالذات ودلّ عليه الاسم بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدّاً بحسب الاسم. وإن أُجيب بما يشتمل علىٰ شيءٍ خارج عن المفهوم دالٌّ عليه بحسب الالتزام على سبيل التجوُّز كان رسماً بحسب الاسم» «١» انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

إيقاظ:

لا يخفىٰ أنّ الإطلاق والاشتراط قد يتصف بهما الواجب كالصلاة، فإنّها مشروطة بالطهارة، ومطلقة بالنسبة إلى الإحرام مثلاً، وقد يتصف بهما الوجوب كوجوب الصلاة، فإنّه مطلق بالنسبة إلى الاستطاعة، ومشروط بالإضافة إلى البلوغ مثلاً، ومحل النزاع هو الثاني، لا الأوّل، فنسبة الإطلاق والاشتراط في عنوان المسألة إلى الواجب كما في المتن وغيره مسامحة.

«١» شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٣٠٩

بما لَه من معناه العرفي [١].

كما أنّ الظاهر [٢] أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان، لا حقيقيان، وإلّا [٣] لم يكَد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كل

---

١) وهو إطلاق الوجوب وعدم إناطته بشيءٍ في الواجب المطلق، وإناطة الوجوب به في الواجب المشروط.

٢) المصرّحَ به في تقريرات شيخنا الأنصاري قدس سره «١»، فهذان الوصفان كانا في الأصل موضوعين لمعنيين حقيقيين، وهما: عدم الاشتراط بشيءٍ، والاشتراط بكل شيء.

لكن يمتنع إرادة هذين المعنيين منهما في الواجبات الشرعية، لأنّه ليس فيها ما لا يتوقف وجوبه علىٰ شيءٍ حتىٰ يكون مطلقاً، إذ لا أقل من اشتراطه بالشرائط العامة. وكذا ليس فيها ما يتوقف وجوبه علىٰ كل شيءٍ حتىٰ يكون مشروطاً، فلا مصداق في الشرعيات للوجوب المطلق والمشروط الحقيقيّين، فلا محيص عن إرادة الإضافيين منهما.

وعليه، فيكون كل واجب بالنسبة إلى ما أُنيط به وجوبه مشروطاً، وبالنسبة إلىٰ غيره مطلقاً كالصلاة، فإنّها بالنسبة إلى الوقت مشروطة، وبالإضافة إلى الطهارة مطلقة.

٣) أي: وإن لم يكن الإطلاقُ والاشتراط إضافيين ـ بل كانا حقيقيين ـ لم يكَد يوجد واجبٌ مطلق، لما عرفت من عدم خلوِّ واجبٍ عن شرطٍ، فلا يوجد في الواجبات

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٢٢٩

واجب ببعض الأُمور، لا أقلّ من الشرائط العامة، كالبلوغ والعقل.

فالحريُّ [١] أن يقال: إنّ الواجب مع كل شيءٍ يلاحظ معه، إن كان وجوبُه غيـر مشروطٍ بـه، فهو مطلق بالإضافة إليـه، وإلّا [٢] فمشروط كذلك [٣]، وإن كانا [٤] بالقياس إلى شيءٍ آخر كانا بالعكس [٥].

واجب مطلق من جميع الجهات، ولا واجب مشروط كذلك، إذ ليس في الواجبات الشرعية ما يكون مشروطاً بكل شيء.

١) هـذا متفرع علىٰ عـدم إمكان إرادة الإطلاق والاشتراط الحقيقيّين، وحاصله: أنّ كل شيءٍ من زمان أو زماني يلاحظ مع الواجب، فإنْ كان وجوبه منوطاً به كان واجباً مشروطاً، وإن كان وجوبه غير منوط به كان مطلقاً، فالطهارة الملحوظة مع الصلاة لمّا لم تكن شرطاً لوجوبها كانت الصلاة واجبةً مطلقة بالنسبة إليها، وإن كانت بالنسبة إلى البلوغ مشروطة.

٢) يعني: وإن لم يكن وجوبُه غيرَ مشروط به بأن كان وجوبه مشروطاً ـ كما هو مقتضى النفي في النفي ـ فهذا الوجوب مشروطٌ.

٣) أي: بالإضافة إليه.

٤) أي: وإن كان المطلقُ والمشروط بالقياس ... الخ.

٥) مثلاً: الصلاة تكون بالنسبة إلى الاستطاعة مطلقة، وبالنسبة إلى الدلوك مشروطة، ويمكن أن ينعكس الأمـر إذا لوحظ واجب آخر معهما كالحج، فإنّـه بالنسبة إلى الدلوك مطلق، وبالإضافة إلى الاستطاعة مشروط.

وبالجملة: فيمكن أن يكون واجب واحد مشروطاً بلحاظ شيءٍ، ومطلقاً بلحاظ غيره، وواجبٌ آخر بالعكس، كالحج في المثال بالنسبة إلى هذين الشيئين،

ثم الظاهر [١] أنّ الواجب المشروط ـ كما أشرنا إليه [٢] ـ نفسُ الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقةً، ولا طلبَ واقعاً قبل حصول الشرط، كما هو [٣] ظاهر الخطاب التعليقي، ضرورة أنّ ظاهر خطاب: «إن جاءك زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة [٤]، وأنّ [٥] طلب الإكرام

كما هو واضح.

١) هذا توطئة لبيان كلام الشيخ قدس سره، يعني: أنّ ظاهر الواجب المشروط هو كون الشرط راجعاً إلى الوجوب لا الواجب كما نسب إليه قدس سره، فالمشروط صفة للوجوب، لا الواجب، فلا وجوب حقيقةً قبل الشرط.

٢) أي: إلىٰ ذلك الظاهر، حيث قال: «ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأُمور» وقال أيضاً: «إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلّا فمشروط كذلك» فراجع (ص ١٨٩ - ١٩٠).

٣) أي: كون نفس الوجوب مشروطاً، وجه الظهور: أنّ المعلّق على الشرط هو الجزاء، كوجوب الإكرام المعلّق على المجيء في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» فيكون الشرط قيداً لهيئة الجزاء التي وضعت للنسبة الطلبية، فالوجوب المستفاد من الهيئة معلّق على الشرط، فقبل حصوله لا وجوب.

٤) لا المادة، كما نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره وسيأتي.

٥) معطوف علىٰ «كون الشرط» ومفسّر له، وحاصل الكلام: أنّ هناك نزاعاً بين الشيخ قدس سره وغيره، وهو: أنّ القيود المأخوذة في الخطابات الشرعية هل ترجع إلى مدلول الهيئة ليكون نفس الوجوب مثلاً مشروطاً بها، فلا بعث حقيقةً قبل حصول القيد؟ أم ترجع إلىٰ المادة حتىٰ يكون الواجب مقيّداً، والوجوب مطلقاً. فالمنسوب إلى الشيخ قدس سره هو الثاني.

وإيجابه معلّق على المجيء، لا أنّ الواجب فيه يكون مقيّداً به، بحيث يكون

وملخص ما أفاده في ذلك يرجع إلى دعويين: إحداهما سلبية، والأُخرىٰ إيجابية.

أمّا الأُولىٰ، فمحصل وجهها: عدم قابلية معنى الهيئة للتقييد حتىٰ يرجع إلىٰ الوجوب، وذلك لأنّ مذهب الشيخ ﷺ في وضع الحروف هو كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً، وجزئيّاً حقيقياً غيرَ قابل للإطلاق والتقييد اللّذين هما من شؤون المعاني الكلية، وبما أنّ الهيئة وضعت لخصوصيات أفراد الطلب، فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاص من الطلب، وهو غير قابل للتقييد.

وعليه، فلا معنىٰ لكون الشرط من قيود الهيئة.

وأمّا الدعوىٰ الثانية ـ وهي لزوم كون الشرط قيداً للمادة ـ فوجهها: شهادة الوجدان بعدم اشتراط الإرادة والوجوب في شيءٍ من الموارد، بل المشروط هو المطلوب.

توضيحه: أنّ العاقل إذا تصوّر شيئاً، فإنْ لم تتعلق به إرادته فلا كلام فيه، وإن تعلّقت به فلا يخلو ذلك عن صورتين:

إحداهما: أن تتعلق به بلا قيدٍ، كما إذا طلب الماء مطلقاً.

ثانيتهما: أن تتعلق به مع قيدٍ وخصوصية، كما إذا طلب الماء بقيد البرودة والصفاء، وهذه الصورة تتصور علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون القيد غير اختياري كالبلوغ والوقت المقيّد بهما الصلاة.

ثانيهما: أن يكون القيد اختيارياً كالاستطاعة، وتملُّك النُّصُب الزكوية للمتمكن من تحصيلهما، وهذا القسم تارةً يجب تحصيله، وأُخرىٰ لا يجب ذلك، علىٰ اختلاف الأغراض الداعية إلى الطلب، فالتقييد في هذه الصور راجع إلى المراد كما عرفت في

الطلب والإيجاب في الخطاب فعليّاً ومطلقاً، وإنّما الواجب يكون خاصّاً ومقيّداً، وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة، لا الهيئة كما نُسب ذلك إلىٰ شيخنا العلّامة [١] أعلىٰ الله مقامه مدّعياً «لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً [٢]، ولزوم[٣] كونه من قيود المادة لُبّاً [٤]، مع الاعتراف [٥] بأنّ قضية

طلب الماء، فإنّ البرودة والصفاء مثلاً من قيود المراد وهو الماء، فالقيد ـ سواء أكان اختيارياً لازم التحصيل أو غيره، أم غير اختياري ـ قيد للمادة وهو الواجب، لا الوجوب، إذ لا شرط فيه، وإنّما الشرط في المادة.

وبالجملة: فالوجدان يشهد بعدم تقيُّد الإرادة، ورجوع القيود طرّاً من الاختيارية وغيرها إلى المراد، فلاحظ.

١) وهو شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره، والناسب هو العلّامة الميرزا أبو القاسم النوري في التقريرات المسمّاة بمطارح الأنظار.

٢) أي: في نفس الأمر، وحاصله: أنّ امتناع كون الشرط من قيود الهيئة إنّما يكون لمانع ثبوتي، وهو عدم قابلية الهيئة للتقييد، لكون معناها جزئياً حقيقياً، لا لمانع إثباتي، وهو قصور اللفظ عن إفادة تقييد الهيئة.

٣) معطوف علىٰ «امتناع» يعني: بعد أنْ ثبت امتناع رجوع الشرط إلى الهيئة، فلا بدّ من رجوعه إلى المادة، للعلم الإجمالي بكونه قيداً لإحداهما.

٤) يعني: وإن كان بحسب القواعد العربية ظاهراً في الرجوع إلى الهيئة.

٥) يظهر هذا الاعتراف في غير موضع من كلام التقريرات في بحث المقدمة «١».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٢٣٦ و٢٣٧ و٢٣٨.

القواعد العربية (*) أنّه [١] من قيود الهيئة ظاهراً [٢].

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئة، فلأنّه [٣] لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ [٤] بالهيئة، حتى يصحّ القول بتقييده بشرطٍ ونحوه[٥]، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الّذي يدل عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة [٦].

---

١) أي: أنّ الشرط، فإنّ الظاهر من القضيّة الشرطية هو تقيد الهيئة به.

٢) وإن كان ممتنعاً ثبوتاً، لما مرّ من امتناع تقييد الهيئة.

٣) الضمير للشأن، وضمير «كونه» راجع إلى الشرط. وقد عرفت تقريب الامتناع في الدعوىٰ الأُولى السلبية بقولنا: «أمّا الأُولىٰ فمحصل وجهها ... إلخ».

٤) صفة لـ «الطلب».

٥) من سائر القيود كالوصف والحال.

٦) كما هو مذهب الشيخ قدس سره، فيكون الوجوب حينئذٍ مطلقاً وحالياً،

(*) قد يستشكل في ذلك بالتنافي بين امتناع تقيُّد الهيئة، وبين كون تقييدها مقتضىٰ القواعد العربية.

لكنه مندفع بتعدد الجهة، إذ امتناع التقيُّد إنّما يكون لمانع ثبوتي، وكون تقيُّد الهيئة مقتضىٰ القواعد العربية إنّما يكون ناظراً إلى الظهور اللفظي المستند إلىٰ وضع أدوات الشرط، لإناطة الجزاء بالشرط. ولا منافاة بين هذه الإناطة، وبين امتناع وجود الجزاء لجهةٍ خارجية، إذ المانع الخارجي لا يمنع عن ظهور اللفظ في الإناطة والتعليق، فتدبّر.

وأمّا لزوم كونه [١] من قيود المادة لُبّاً، فلأنّ العاقل إذا توجّهَ إلى شيءٍ والتفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به، أوْ لا يتعلق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني[٢].

وعلى الأوّل [٣]، فإمّا أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمرِه مطلقاً علىٰ اختلاف طوارئه، أو علىٰ تقدير [٤] خاصّ، وذلك التقدير تارةً يكون من الأُمور الاختيارية [٥]، وأُخرىٰ لا يكون كذلك [٦]. وما كان من الأُمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه علىٰ نحوٍ يكون مورداً للتكليف [٧]،

والواجب مقيداً واستقبالياً.

١) أي: كون الشرط، وقد تقدّم تقريب رجوعه إلى المادة في قولنا: «وأمّا الدعوىٰ الثانية ... إلخ».

٢) لخروجه موضوعاً عن حريم البحث.

٣) وهو تعلق الطلب به.

٤) معطوف علىٰ قوله: «مطلقاً» أي: يكون الشيء مورداً لطلبه علىٰ تقدير خاصٍ.

٥) كالإفطار بالأكل والجماع الاختياريين الموجبين للكفارة.

٦) أي: لا يكون من الأُمور الاختيارية كالبلوغ، والوقت، كما مرّ آنفاً.

٧) كالصوم المقيّد بإقامة عشرة أيام للمسافر في محلٍّ لمن عليه قضاءُ الصوم وضاق وقته بإقبال شهر رمضان القابل، فإنّ الإقامة بناءً علىٰ تعين القضاء بضيق الوقت واجبة. وكالصلاة المقيدة بالطهارة واستقبال القبلة، وغيرهما من القيود الاختيارية الواقعة في حيِّز التكليف، مع كون وجوب الصلاة مطلقاً بالإضافة إليها.

وقد لا يكون كذلك [١]، علىٰ اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به [٢]، من غير فرق في ذلك [٣] بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية، كما لا يخفىٰ».

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل [٤]

---

١) يعني: وقد لا تكون الأُمور الاختيارية مورداً للتكليف كالاستطاعة لمن تمكّن من تحصيلها، وكذا تملُّك النُصب الزكوية، ونحوهما من شرائط الوجوب، فإنّها لم تقع مورداً للتكليف، بل أُنشِئ الوجوب منوطاً بها، ولذا لا يجب تحصيلها.

٢) هذا الضمير، وكذا ضمير «طلبه» راجعان إلى الشيء، وحاصله: أنّ اختلاف وقوع شيءٍ مطلقاً أو مقيّداً ـ علىٰ ما تقدم تفصيله ـ ناشٍ من اختلاف الأغراض الداعية إلىٰ ذلك، بداهة اختلاف الشيء إطلاقاً وتقييداً بسبب اختلاف الأغراض، كاختلافه كذلك باختلاف المصالح والمفاسد، إذ قد تتعلّق بوجود الشيء مطلقاً، وقد تتعلق به مقيّداً.

٣) أي: في اختلاف كون الشيء من حيث الإطلاق والتقييد مورداً للطلب بين ... الخ.

وملخص وجه عدم الفرق فيه: أنّه على القول بتبعية الأحكام للمصالح يكون الاختلاف المزبور ناشئاً من اختلاف المصالح، وعلى القول بعدم التبعية يكون الاختلاف المذكور ناشئاً من اختلاف الأغراض، مثلاً إن كان الغرض من طلب الماء إطفاء النار، فلا إشكال في حصوله من مطلق الماء وإن كان حارّاً، وإن كان الغرض من طلبه تبريد كبده أو بدنه، فلا يحصل إلّا بالماء البارد.

٤) وهو العلّامة الميرزا أبو القاسم النوري ﷺ كما أشرنا إليه آنفاً.

المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت (*) «١».

ولايخفىٰ ما فيه، أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة [١]،

---

١) هذا ردّ الوجه الّذي أفاده الشيخ ﷺ للدعوىٰ السلبية، وهي: عدم كون الشرط قيداً للهيئة.

(*) لكن ظاهر عبارة مكاسب الشيخ الأعظم ﷺ في باب اعتبار التنجيز في العقود هو عدم امتناع تقييد الهيئة بالشرط، حيث قال بعد نقل جملة من العبارات والمناقشة فيها ما لفظه: «وبالجملة: فإثبات هذا الشرط ـ أي التنجيز ـ في العقود مع عموم أدلتها ووقوع كثيرٍ منها في العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محقّقاً أو منقولاً مشكل» «٢».

فإنّ الظاهر منه: أنّ المانع عن التعليق هو الإجماع علىٰ بطلان العقد مع التعليق، لا الامتناع المنسوب إليه في التقريرات، فلولا الإجماع كان التعليق في البيع جائزاً.

وبعبارة أُخرىٰ: المانع عن التعليق إثباتيٌّ، لا ثبوتي.

وقد نقل سيدنا الأُستاذ مد ظله عن شيخه المحقق الميرزا النائيني: «أنّه حكىٰ عن العلمين الميرزا الكبير الشيرازي والسيد حسين الكوه‌كمري قدس الله تعالىٰ أسرارهم: إنكارَ نسبة امتناع تقييد الهيئة إلى الشيخ ﷺ، وعدم كون مراده ﷺ من تقييد المادة ما هو ظاهر التقريرات من رجوع القيد إلى المادة مع فعلية الوجوب وإطلاقه حتىٰ يرجع إلى الواجب المعلّق الّذي اصطلح عليه صاحب الفصول، وذلك لبطلانه بعد فرض كون القضية من القضايا الحقيقية التي يمتنع فيها فعليّة الحكم من دون فعليّة موضوعه.

بل مراد الشيخ ﷺ: أنّ المنوط بالشرط هو المحمول المنتسب الّذي هو نتيجة

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٢٦٧ - ٢٦٨

«٢» المكاسب، ج٣، ص١٧٢ (نشر مجمع الفكر الإسلامي)

فقد حقّقناه [حقّقنا] سابقاً أنّ كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في

وحاصل الرد: قابلية الهيئة للتقييد، لما حقّقه المصنف في المعاني الحرفية من كون المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي كليّاً قابلاً للإطلاق والتقييد، فكلٌّ من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام، والخصوصية تنشأ من ناحية الاستعمال، فيمتنع دخلها في الموضوع له.

وعليه، فالمعنىٰ الحرفي كلّي قابل للتقييد كالمعنىٰ الاسمي، فلا مانع حينئذٍ من رجوع القيد إلى الهيئة، لكون معناها علىٰ هذا كلّيّاً، لا جزئياً حقيقياً.

الجملة الجزائية، فقولنا مثلاً: «إن استطعت فحجّ» يدل علىٰ أنّ المنوط بالشرط أعني به الاستطاعة هو الحج المنسوب إلى الفاعل.

وبعبارة أُخرىٰ: الحج الواجب معلّق على الاستطاعة، فالحج الواجب معدوم عند عدم الاستطاعة. ونتيجة هذه الإناطة هي الوجوب المشروط، مع عدم تقييد الهيئة حتىٰ يرد عليه: عدم معقولية تقييدها، لكون مفاد الهيئة مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه، حيث إنّ المقيّد هي المادة المنتسبة، لا نفس النسبة الطلبية التي هي مفاد الهيئة.

وبالجملة: النزاع في أنّ القيد هل يرجع إلى المادة قبل الانتساب أم بعده ؟ فإن كان قبله وجب تحصيله، فإنّ تقييد الحج مثلاً بالاستطاعة قبل الانتساب عبارة عن وقوع كل من المادة وقيدها في حيِّز الوجوب، كالصلاة المقيدة بالطهارة.

وإن كان بعده، فلا يجب تحصيله، لأنّ الحجّ الواجب منوط بالاستطاعة، فإذا حصلت وجب الحج، وإلّا فلا، كما لا يخفىٰ»[1].

وكيف كان، فما استدل، أو يمكن أن يستدل به علىٰ امتناع رجوع القيد إلى

«١» نتائج الأفكار، ج١، ص٢٤١، وفي فوائد الأُصول، ج١، ص١٨١، نسبة ذلك إلى الميرزا الشيرازي قدس سره، فراجع.

الهيئة وجوه أربعة:

الأوّل: ما أفاده الشيخ ﷺ من كون الموضوع له في الحروف جزئياً حقيقيّاً غير قابل للإطلاق والتقييد. وقد أجاب عنه المصنف بما عرفته في الحاشية التوضيحية.

الثاني: أنّ معاني الهيئات التي هي معانٍ حرفية وإن كانت كلّيةً، إلّا أنّها ملحوظة آليّاً، ومن الواضح أنّ الإطلاق والتقييد من شؤون المعاني الاستقلالية المختصة بالأسماء، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئة، هذا.

وفيه: ما تقدم في محله من: أنّ الآلية خارجة عن الموضوع له، وإنّما هي ملحوظة في مقام الاستعمال، فلا تمنع عن تقييد المعنى قبله.

الثالث: أنّ المعاني الحرفية ـ التي منها معاني الهيئات ـ إيجادية، ومن المعلوم أنّ الإطلاق والتقييد من شؤون المعاني الإخطارية، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئة.

وفيه: ما تقدم في المعاني الحرفية من ضعف الإيجادية.

الرابع: أنّ رجوع القيد إلى الهيئة يستلزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب، إذ الإيجاب فعلي، لتحققه بالإنشاء، والوجوب مشروط بأمر استقبالي، وليس هذا إلّا التفكيك بين الإيجاد والوجود، وهو ممتنع، لأنّ كل موجود خارجي إيجاد بملاحظة فاعله، ووجود بملاحظة قابله، فكما أنّ تخلُّف الوجود عن الإيجاد محال، فكذلك تخلّف الوجوب عن الإيجاب، فالمتعيّن رجوع القيد إلى المادة.

وفيه: ما أفاده المصنّف ﷺ بقوله: «قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله ... إلخ»، وسيأتي تقريبه في التوضيح.

هذا كلُّه مضافا إلىٰ: إمكان أن يقال: إنّ الطلب الجزئي لمّا كان تشخصه بالطالب والمطلوب والمطلوب منه، وكانت الخصوصيات الزائدة من حالات الطلب، وخارجةً عمّا به تشخصه، صحَّ دعوىٰ إطلاقه لحالاته، كما هو الحال في

الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الخصوصية من قِبَل الاستعمال كالأسماء[١]، وإنّما الفرق بينهما [٢] أنّها وضعت لتستعمل وقُصد [يقصد] بها المعنىٰ بما هو هو، والحروف وُضعت لتستعمل وقُصد [تقصد] بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنىٰ، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفىٰ على أُولي الدراية والنُهىٰ.

فالطلب [والطلبُ (*)] المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يُقيّد.

مع [٣] أنّه لو سُلِّم

---

١) أي: أسماء الأجناس، لأنّ الوضع كالموضوع له فيها عام.

٢) أي: بين الأسماء والحروف، وتقدم هذا البحث مفصّلاً في المعاني الحرفية، فلا نعيده «١».

٣) هذا جواب آخر عمّا استدل به الشيخ على امتناع تقييد الهيئة، وحاصله: أنّه بعد تسليم وضع الهيئة لمعنى جزئي نقول: إنّ للتقييد معنيين:

أحدهما: إيجاد شيء مضيّقاً، نظير: «ضيِّق فم الركية».

والآخر: تضييق ما أُوجد مُوسّعاً.

الأعلام الشخصية، فإنّ لفظ «زيد» مثلاً وإن وضع لجزئيٍّ حقيقيٍّ، لكنه مطلق بالنسبة إلى حالاته من العلم والعدالة وغيرهما.

(*) الأولىٰ ـ كما في بعض النسخ ـ: تبديل الواو بالفاء، لأنّه نتيجة ما أفاده، كما لا يخفىٰ.

«١» راجع منتهى الدراية، ج١، ص٥٥

أنه [١] فرد، فإنّما يمنع عن التقيد لو أُنشِئ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أُنشِئ من الأوّل مقيّداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين [٢]، وهو غير إنشائه أوّلاً ثم تقييده ثانياً، فافهم [٣].

فإن قلت: علىٰ ذلك [٤] يلزم تفكيك الإنشاء عن [مـن] المنشأ، حيث

وبعبارة أُخرىٰ: تارةً يكون لحاظ التقييد قبل الإنشاء، كما إذا أنشأ الوجوب على الحج المقيّد بالاستطاعة، وأُخرىٰ يكون لحاظه بعد الإنشاء، كما إذا أنشأ وجوب الحج أوّلاً، ثم قيّده بالاستطاعة.

والتقييد الممتنع هو الثاني، لا الأوّل، لأنّ التقييد من الخصوصيات المشخّصة للفرد، فلا مانع من إنشاء الطلب بتلك الخصوصية.

فمحصل هذا الجواب: أنّ الطلب الخاص الّذي هو مفاد الهيئة لم يُقيَّد بشيءٍ بعد إنشائه بالصيغة، بل هو علىٰ حاله عند إنشائه من دون تغيّر وانقلاب.

نعم، أنشأ ذلك مقيّداً، بمعنىٰ: أنّ المتكلم تصوّر الطلب بجميع خصوصياته المقصودة له، فأنشأه بالهيئة، ودلّت القرينة على الخصوصية من باب تعدُّد الدال والمدلول، لا أنّه أنشأه مطلقاً، ثم قيّده، ولا محذور في هذا التقييد.

١) أي: أنّ الطلب المفاد من الهيئة، والضمير في قوله: «مع أنه» للشأن.

٢) أحدهما: الهيئة التي تدل على الطلب، والآخر: الشرط الدال على التقيّد.

٣) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ المعنى الحرفي على مذهب الشيخ ﷺ بذاته جزئيٌّ حقيقي، لا أنّ جزئيّته من ناحية الإنشاء، فلا إطلاق له في حدّ ذاته حتىٰ يصح إنشاؤه مقيّداً.

٤) أي: علىٰ تقدير كون الشرط قيداً للهيئة كما هو مذهب المصنف، لا قيداً للمادة ـ كما هو رأي الشيخ ـ يلزم إشكال، وهو: انفكاك الإنشاء زماناً عن المنشأ.

لا طلبَ قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله [١] فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله [٢] طلب وبعث، وإلّا [٣] لتخلّف عن إنشائه، وإنشاءُ أمر علىٰ تقديرٍ كالإخبار به [٤] بمكانٍ من الإمكان،

بيانه: أنّ الطلب لا يحصل إلّا بعد حصول شرطه حسب الفرض، والمفروض أنّ الإنشاء حالي، والمنشأ وهو الطلب استقبالي، فينفكُّ الإنشاءُ عن المنشأ، وهو محال، للزوم انفكاك المعلول عن علته، حيث إنّ الإنشاء علة للمنشأ، فلا محيص عن رجوع الشرط إلى المادة.

١) أي: حصول الشرط، وهذا جواب الإشكال، وحاصله: أنّ الإنشاء إن كان علّةً تامّةً للمنشأ ـ كإنشاء الوجوب للصلاة مثلاً بلا قيدٍ ـ فلا يلزم انفكاك بينهما أصلاً.

وإن كان جزء العلّة ـ كما إذا أُنشئ الوجوب للحج بشرط الاستطاعة، والملكية للموصىٰ له بشرط موت الموصي ـ فلا محذور في الانفكاك، لورود الإنشاء على المقيّد، فحصوله بمجرد الإنشاء مستلزم للخلف. فوزان الإنشاء وزان الإرادة في أنّه إذا تعلّقت بشيءٍ متأخر، فلا يقع المراد قبله، وإلّا يلزم الخلف. وكذا الإنشاء، فإذا تعلّق بشيءٍ مقيّدٍ بأمر متأخر، فلا يقع المنشأ قبله.

٢) أي: حصول الشرط.

٣) يعني: وإن كان قبل حصول الشرط طلبٌ لتخلّفَ المُنشأ عن الإنشاء، إذ المفروض كون المنشأ هو الطلب المشروط، فحصوله قبل شرطه يوجب تخلُّف المنشأ عن الإنشاء.

٤) أي: بأمرٍ على تقديرٍ كالإخبار بعزم زيدٍ علىٰ إكرام عمروٍ في الغد على

كما يشهد به [1] الوجدان (*) فتأمّل جيّداً.

تقدير مجيئه، فكما لا يوجب تعليق المخبر به تعليقاً في الإخبار، فكذلك تعليق المنشأ لا يوجب تعليقاً في الإنشاء (**).

فتوهم كون المنشأ والإنشاء كالإيجاد والوجود التكوينيين غير قابلين للتعليق، وأنّ تعليق المنشأ يسري إلى الإنشاء، فاسد، بأنّ الإنشاء نظير الإخبار، لا الإيجاد التكويني.

١) أي: بإمكان إنشاء أمرٍ علىٰ تقديرٍ، كإنشاء تمليكٍ معلّق على الموت، وكشرط خيارٍ في عقدٍ بعد مضيِّ زمان، كأن يبيع داره من زيد بشرط أن يكون له أو لغيره الخيار بعد سنة، وكالتدبير والنذر المعلّقين علىٰ شرطٍ غير حاصل حال إنشائهما.

(*) لعل الأولىٰ تبديل «الوجدان» بالدليل، لأنّ ترتّب الأثر في موارد تخلُّف المنشأ عن الإنشاء زماناً إنّما هو بالدليل الشرعي، لا الوجدان.

إلّا أن يريد بالوجدان حكم العرف والعقلاء بذلك، غاية الأمر أنّ الشرع أمضاه. لكن التعبير بالوجدان أيضاً غير مناسب، كما هو واضح.

(**) لا يخفىٰ: أنّ قياس الإنشاء بالإخبار مع الفارق، لأنّ الإخبار حاكٍ محض عن المخبر به، وليس مؤثراً فيه، كالعلم الّذي لا يؤثر في المعلوم، بل كاشف صِرف عنه، بخلاف الإنشاء، فإنّه يؤثّر في وجود المنشأ، فتعليقه يسري إلى الإنشاء.

نعم، بناءً على كون الإنشاء إخباراً عن الترجُّحات النفسانيّة كان القياس في محله، بل ليس قياساً حقيقة، لكون الإنشاء حينئذٍ عين الإخبار.

لكن قد زُيّف هذا المبنىٰ في محله، فلا وجه للمقايسة المزبورة أصلاً.

وأمّا [١] حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادّة لبّاً، ففيه: أنّ الشيء إذا توجّه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها [٢]، كما (*) يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلّقاً، ويطلبه [٣] استقبالاً علىٰ تقدير شرطٍ متوقع

---

١) هذه هي الدعوىٰ الإيجابية التي ادّعاها الشيخ قدس سره من رجوع الشرط إلى المادة لُبّاً.

وملخّص إشكال المصنف عليها هو: صحة رجوع القيد إلى الهيئة وعدم امتناعه، من غير فرقٍ في ذلك بين القول بتبعية الأحكام لما في أنفسها من المصالح والمفاسد، كما عليه البعض، وبين القول بتبعيتها لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، كما عليه الجُلّ.

أمّا على الأوّل، فواضح، لأنّه بعد الالتفات إلىٰ شيءٍ إن كانت المصلحة في طلبه مطلقاً، فيطلبه فعلاً غير معلّق علىٰ شيءٍ، وإلّا فيطلبه معلّقاً عليه، ولا يصح أن يطلبه مطلقاً. وعلىٰ كلٍّ فالهيئة هي التي يرد عليها الإطلاق والتقييد، فلا يرجع القيد حينئذٍ إلي المادة، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره.

وأمّا على الثاني، فسيأتي الكلام فيه عند تعرُّض المصنف له إن شاء الله تعالىٰ.

٢) أي: غير المصلحة ممّا يوجب الطلب، كما يراه الأشعري.

٣) مرجع هذا الضمير وما قبله من الضمائر الأربعة هو الشيء.

(*) الصواب أن يقال: «فكما» بالفاء، لأنّه جواب الشرط، وهو قوله: «إذا توجّه» فإنّه من موارد لزوم اقتران جواب الشرط بالفاء.

الحصول، لأجل [١] مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله [٢]، فلا يصح منه [٣] إلّا الطلب والبعث معلّقاً بحصوله [٤]، لا مطلقاً [٥] ولو [٦] متعلقاً بذاك [٧] على التقدير [٨]، فيصح منه طلب الإكرام بعد [٩] مجيء زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء، هذا [١٠] بناءً على تبعية الأحكام

---

١) هذا و« على تقدير » متعلقان بقوله :« معلّقاً ».

٢) أي: حصول ذلك الشرط المتوقع الحصول.

٣) أي: من المتوجِّه إلى الشيء والطالب له.

٤) أي: بحصول الشرط، يعني: لا يصح الطلب إلّا معلّقاً علىٰ حصول الشرط.

٥) معطوف علىٰ قوله :« معلّقاً »، يعنى: لا يصح أن يكون طلبه مطلقاً، بل لابدّ أن يكون معلّقاً، سواء أكان متعلّقه ـ أعني به الفعل ـ مقيّداً بتقدير الشرط، أم لم يكن مقيّداً به.

٦) هذا بيانٌ لإطلاق المنفي وهو الطلب المطلق، يعني: لا يصح الطلب المطلق ولو كان متعلّقه مقيّداً، بأن تعلّق بالفعل المقيّد بذلك التقدير، بل لابد من تقييد نفس الطلب، إذ المفروض قيام المصلحة بذلك، لا بالفعل المقيّد.

٧) أي: بذلك الشيء الذي توجّه إليه وكان موافقاً للغرض.

٨) يعني: علىٰ تقدير حصول الشرط.

٩) يعني: على أن يكون الظرف قيداً لنفس الطلب.

١٠) يعني: أنّ ما ذكرناه من رجوع القيد إلى الطلب المفاد من الهيئة ـ بناءً علىٰ تبعية الأحكام لمصالح فيها، لا في متعلقاتها ـ في غاية الوضوح، كما مرّ آنفاً.

وأمّا بناءً علىٰ تبعيتها لما في متعلّقاتها من المصالح والمفاسد، فربما يُتراءىٰ

لمصالح فيها في غاية الوضوح.

و أمّا بناءً علىٰ تبعيّتها للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها [في المأمور به والمنهي عنه] فكذلك [١]، ضرورة أنّ التبعية كذلك [٢] إنّما تكون في الأحكام الواقعية، بما هي واقعية لا بما هي فعلية، فإنّ المنع [٣] عن

بحسب النّظر البدوي كون الشرط قيداً للمادة، كما ذهب إليه الشيخ ﷺ، إذ المفروض دخل الشرط في المصلحة القائمة بالمادة المتعلقة للطلب. لكنّ النّظر الثانوي يقتضي خلاف ذلك، لأنّ التبعية علىٰ هذا المسلك إنّما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية، لا بما هي فعلية.

وبعبارة أُخرىٰ: الأحكام الإنشائية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإنْ لم يمنع عن فعليّتها مانع ولو من ناحية المكلّف، لعدم استعداده، أو لتسهيل الأمر عليه، أو غيرهما، كانت الأحكام في الفعلية أيضاً تابعةً لتلك المصالح والمفاسد، وإلّا اختصت التبعية بالأحكام الإنشائية، ولا يصير الطلب حينئذٍ فعليّاً.

وبالجملة: فمجرد تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد لا يوجب رجوع الشرط إلى المادة.

١) أي: في غاية الوضوح.

٢) يعني: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الثابتة في متعلقاتها.

٣) غرضه: إثبات عدم التلازم بين الإنشائية والفعلية، وجواز انفكاكهما استناداً إلىٰ وجوه:

الأوّل: مخالفة الأحكام الفعلية في موارد الأُصول، حيث إنّها تجري مع العلم الإجمالي بمخالفتها للأحكام المجعولة في مواردها، فتلك الأحكام تبقىٰ علىٰ إنشائيّتها، ولا تصير فعليّةً مع قيام الأُصول علىٰ خلافها.

فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأُصول والأمارات علىٰ خلافها، وفي بعض الأحكام في أوّل البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عجّل الله فرجه، مع أنّ «حلال محمّد ﷺ حلال إلىٰ يوم القيامة وحرامه حرام إلىٰ يوم القيامة»[1]، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ

الثاني: الأمارات القائمة علىٰ خلاف الأحكام الواقعية المانعة عن فعليتها، فتبقىٰ الأحكام علىٰ إنشائيّتها في موارد قيام الأمارات علىٰ خلافها.

الثالث: عدم بيان بعض الأحكام في أوّل البعثة تسهيلاً لهم حتىٰ يرغبوا في الدين، فتلك الأحكام في أوّل البعثة لم تصِر فعليّةً.

الرابع: بقاءُ بعض الأحكام على الإنشائية إلىٰ زمان حضور خاتم الأوصياء عجل الله تعالىٰ فرجه، وصلّىٰ عليه، وجعلنا فداه.

وبالجملة: فالأحكام الواقعية في هذه الموارد لم تَصِر فعليةً، فالوجوب المشروط حينئذٍ هو الفعلي، دون الإنشائي. فالشرط يرجع إلى الهيئة حتىٰ على المبنىٰ المشهور من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولذا يحمل ما دلّ علىٰ بقاء الحلال والحرام إلىٰ يوم القيامة على الأحكام الإنشائية ليصح بقاؤها مع فرض عدم فعليّتها، لأنّ فعليّتها مشروطة بارتفاع موانعها، وهذا المقدار من إناطة فعليّة الطلب كافٍ في إثبات جواز رجوع الشرط إلى الهيئة، في مقابل دعوىٰ امتناع رجوعه إليها (*).

(*) الظاهر: أنّ مصبّ كلام الشيخ ﷺ هو مفاد الهيئة أعني نفس الحكم، ومن المعلوم أنّه بناءً علىٰ تبعية الأحكام لما في متعلقاتها يكون الشرط قيدا للمادة، إذ

«١» الكافي، ج٢، ص١٧، كتاب الإيمان والكفر، باب الشرائع، الحديث: ٢

الليالي والأيّام، إلى أنْ تطلع شمس الهداية ويرتفع الظّلام، كما يظهر من

المفروض قيام المصلحة بها، وللشرط نحو تأثير في تلك المصلحة، فالمشروط هو المادة، والطلب الواقعي مطلق غير معلّق، ومع العلم به يصير فعلياً، فكلام الشيخ قدس سره بناءً علىٰ تبعية الأحكام لما في متعلقاتها متين، ولا يرجع الشرط إلى الهيئة أصلاً.

نعم، يتوجه على الشيخ قدس سره: أنّ لازم ما أفاده من رجوع الشرائط طُرّاً إلى المادة عدم الفرق بين شرط الوجوب وبين شرط الواجب، في صحة أخذ كلٍّ منهما قيداً للواجب، مع عدم صحته، لوضوح الفرق بينهما.

وتقريبه علىٰ ما أفاده شيخنا المحقق العراقي قدس سره في الدرس وأشار إليه في المقالات بتوضيحٍ منّا هو: أنّ الشرط تارةً يكون علةً لاتصاف شيءٍ بالمصلحة، وأُخرىٰ يكون علّةً لوجود هذه المصلحة في الخارج، والأوّل شرط الوجوب، والثاني شرط الواجب.

وإن شئت توضيح الفرق بينهما فلاحظ المرض مثلاً، فإنّه شرطٌ لاتصاف شرب المسهل بالمصلحة بحيث لولاه لم يكن لشربه صلاح، بل كان فيه فساد، فالمرض سبب للاحتياج إلى شرب المسهل، ولكن أثره المحتاج إليه موقوف علىٰ استعمال المنضج قبله. فكم فرق بين المرض الّذي هو سبب الاحتياج إلى المسهل، وبين المنضج الّذي هو سبب وجود المحتاج إليه، فإنّ الأوّل الّذي هو شرط الوجوب علّة للاحتياج الموجب لإرادة شرب المسهل، والثاني علة لوجود المراد الّذي هو الأثر المترتب على شُربه. فشرط الوجوب علّة للإرادة بحيث لا تحصل إلّا بعد وجوده، وشرط الواجب علّة للمراد ومعلول للإرادة، لأنّه بالمرض المحوِج إلى المسهل تحصل إرادة إيجاد استعمال المنضج الدخيل في وجود الأثر المحتاج إليه، المترتب على شرب المسهل، فالإرادة علة لاستعمال المنضج، والمرض علة لهذه الإرادة.

وبعبارة أُخرىٰ: استعمال المنضج معلول لإرادة شرب المسهل، وهذه الإرادة

الأخبار المرويّة عن الأئمة عليهم السلام.

معلولة للمرض»[1].

فالمتحصل: أنّ شرط الوجوب من مبادئ الإرادة وعللها، ولذا لا يتعلق به الإرادة حتى يجب تحصيله، كالاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج، بل في ظرف تحققه توجد الإرادة، بخلاف شرط الواجب، فإنّه معلول الإرادة، ولذا يجب تحصيله.

فقد ظهر مما ذكرنا: أنّ شرط الوجوب لا يمكن أخذه قيداً للمادة، لأنّه علة للإرادة، فلا يتعلق به الإرادة، وأخذه من قيود المادة أعني به الواجب يقتضي كونه معلولاً للإرادة، فيلزم اجتماع النقيضين، وهما: تعلّق الإرادة به، حيث إنّه من شرائطَ الواجب وقيوده، وعدم تعلقها به، لكونه من شرائط الوجوب التي هي من مقدمات الإرادة.

ويُرشد إلىٰ الفرق الواضح بينهما: عقدُ الفقهاء رضوان الله عليهم شرائط الوجوب ممتازة عن شرائط الواجب في العبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج، فقالوا: «شرائط الوجوب: البلوغ، والعقل، والحريّة مثلاً في بعض الموارد. وشرائط الصحة: الإيمان، والطهارة، والاستقبال، والحضر مثلاً وغير ذلك». ولو كان شرط الوجوب راجعاً إلى شرط الواجب لم يكن داعٍ إلى عقد عنواني لهما.

ولا بأس بتوضيح كلام الشيخ قدس سره حتىٰ يظهر حقيقة الحال، فنقول:

إن كان مراده بالطلب الصفة النفسانيّة المعبّر عنها بالشوق المؤكّد، فهو كسائر الأُمور التكوينية لا تتّصف بالإناطة والفعليّة، بل بالوجود والعدم، فالقيود لا بدّ وأن ترجع إلى المشتاق إليه، فالشوق موجود فعلاً وإن كان المشتاق إليه مقيّداً بقيدٍ اختياري أو غيره، كاشتياقه إلى الحجِّ مع توقُّفه على المال الّذي يقدر علىٰ تحصيله، أو لا يقدر عليه. فالإرادة موجودة بناءً علىٰ أنّها هي الشوق المؤكد، كما يظهر من

«١» مقالات الأُصول، ج١، ص١٧٣

فإن قلت [١]: **فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً ؟**

---

١) بعد أنْ أثبت المصنف ﷺ جوازَ رجوع الشرط إلى الهيئة، وأبطل لزومَ رجوعه إلى المادة، استشكل على نفسه بأنّه يلزم حينئذ لغويّة الإنشاء، وعدم فائدة فيه، إذ المفروض ترتب المُنشأ ـ وهو مفاد الهيئة ـ على الشرط الّذي لم يحصل بعدُ، فالوجوب حينئذٍ ليس فعليّاً.

السبزواري في منظومته، حيث قال:

« عقيب داعٍ دركنا الملائما شوقاً مؤكّداً إرادة سما »[١]

وإن كان مراده بالطلب ما يترتب على الشوق من التصدي لتحصيل مراده بإعمال قدرته للوصول إليه، فكذلك، لأنّه مترتب علىٰ ذلك الشوق النفساني التكويني الّذي هو بالحمل الشائع إمّا موجود وإمّا معدوم، ضرورة أنّ اختيار الفعل من آثار ذلك الشوق، فبدونه لا اختيار.

وإن كان مراده بالطلب اعتبار شيءٍ، وجعلَه علىٰ عهدة المكلف المعبّر عنه بالوجوب تارة، وبالإلزام أُخرىٰ، فلا محذور في إناطته بشيءٍ غير حاصل فعلاً، إن كان حسن الفعل المتعلّق به الطلب منوطاً بشيءٍ لم يحصل بعدُ، كما لا محذور في جعل الوجوب فعليّاً إن كان الفعل حسناً فعلاً.

والظاهر أنّ هذا الوجه هو مراد الشيخ ﷺ، لأنّ الكلام في الحكم الشرعي، لا في مقدماته المستحيلة في حق الباري تعالى إن كان هو الشارع، وقد عرفت إمكان تقييده، وعدم امتناعه.

«١» شرح المنظومة، ص١٨٤ ، قسم الفلسفه (الحجرية)

قلت: [١] كفىٰ فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلىٰ خطاب آخر، بحيث لولاه [٢] لَما كان فعلاً [٣] متمكناً من الخطاب [٤].

هذا مع [٥] شمول الخطاب كذلك [٦] للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون [٧] بعثاً فعلياً بالإضافة إليه، و تقديرياً [٨] بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم و تأمّل جيِّداً.

---

١) هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ لهذا الإنشاء فائدتين:

إحداهما: عدم الحاجة إلى إنشاءٍ جديد بعد حصول الشرط.

و الثانية ما سيأتي.

٢) أي: لولا الإنشاء قبل الشرط.

٣) و هو بعد حصول الشرط.

٤) أي: الخطاب المطلق الّذي هو خطاب ثانٍ.

٥) إشارة إلى الفائدة الثانية للخطاب المشروط، و حاصلها: فعليّة هذا الخطاب بالإضافة إلى واجد الشرط، وكونه مشروطاً لفاقد الشرط فقط، فقوله: «حجّوا إن استطعتم» فعليٌّ لواجد الاستطاعة، و إنشائيٌّ لفاقدها، فيكتفي بهذا الإنشاء على كلا تقديري وجود الاستطاعة و عدمها.

٦) أي: الخطاب المشروط.

٧) أي: الخطاب المشروط يكون بعثاً فعليّاً بالإضافة إلىٰ واجد الشرط، و تقديرياً بالنسبة إلى فاقده.

٨) معطوف علىٰ قوله: «فعليّاً». ثم إنّه لا يلزم من شمول الخطاب المشروط للإيجاب الفعلي و التقديري استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما لا يخفىٰ.

ثم الظاهر [١] دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محلِّ النزاع

---

١) توضيحه: أنّ المقدمات الوجودية للواجب المطلق داخلة في محلِّ نزاع وجوب المقدمة شرعاً بلا شبهة، كما لا ريب في خروج المقدمات الوجوبية للواجب المشروط عن حريم النزاع، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وأمّا المقدمات الوجودية للواجب المشروط، ففيها خلاف، فعن المشهور خروجها عن مورد النزاع، ولذا جعل غيرُ واحد من الأُصوليّين عنوانَ الباب «مقدمات الواجب المطلق» وبعضهم أطلق كصاحب البدائع، حيث قال: «اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب»[١]، ومن المعلوم ظهور المطلق في الواجب غير المشروط.

لكن المصنف ﷺ خالف المشهور، وذهب إلىٰ: أنّ وزان المقدمات الوجودية للواجب المشروط وزان المقدمات الوجودية للواجب المطلق في اندراجها في نزاع وجوب المقدمة، مستظهِراً ذلك من إطلاق عنوان المبحث في كلام بعضٍ (*) ومن مساواتها لمقدمات الواجب المطلق في المقدّمية للواجب.

(*) **فيه أوّلاً**: أنّه لا ظهور لإطلاق العنوان في عموم النزاع لمقدمات الواجب المطلق والمشروط معاً، بل الأمر بالعكس، لظهور إطلاق العنوان ولو انصرافاً في خصوص الواجب المطلق.

وثانياً: عدم حجيّة هذا الظهور بعد تسليمه، لفقدان شرائط الحجيّة فيه، كما لا يخفىٰ.

وأمّا المساواة المزبورة، فلا تقتضي أيضاً جريان النزاع في المقدمات الوجوبية، إذ ليست المقدمية بمجردها علّةً تامةً لجريان النزاع، لأنّ مصبّ الملازمة هو وجوب

«١» بدائع الأفكار، ص٢٩٥

أيضاً [١]، فلا وجه لتخصيصه [٢] بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون [٣] في الإطلاق (*) والاشتراط تابعةً لذي المقدمة كأصل الوجوب [٤] بناءً علىٰ وجوبها [٥] من باب الملازمة.

وأمّا [٦] الشرط المعلّق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب.

---

١) يعني: كالمقدمات الوجودية للواجب المطلق.

٢) أي: لتخصيص محل النزاع.

٣) أي: المقدماتُ الوجودية تكون في وجوبها الغيري ـ مطلقاً أو مشروطاً ـ تابعةً لذي المقدمة في الإطلاق والاشتراط.

والحاصل: أنّ الوجوب الغيري المقدمي تابع للوجوب النفسي فيهما.

٤) أي: الوجوب النفسي لذي المقدمة.

٥) أي: وجوب المقدّمة، محصله: أنّ وجوب المقدمة بناءً على القول به ـ للملازمة بين وجوبي الواجب ومقدمته ـ تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً.

٦) هذا شروع في حكم المقدمات الوجوبية المعبّر عنها بالشرائط الوجوبية.

المقدمة وذيها، فلا بدّ أوّلاً من تحقق وجوب ذي المقدمة حتىٰ يبحث عن ترشحه علىٰ المقدمة، إذ المفروض علّية وجوب ذي المقدمة لوجوبها.

(*) الظاهر استدراك هذا القيد، إذ مورد البحث هو مقدمات وجود الواجب المشروط، ومن المعلوم أنّه لا إطلاق لوجوب ذي المقدمة حتىٰ يتبعه وجوب مقدمته، فالتبعية منحصرة في الاشتراط، كالتبعية في أصل الوجود علىٰ ما هو قضية العلّية.

أمّا علىٰ ما هو ظاهر المشهور[١] والمنصور، فلكونه[٢] [لكونه] مقدمةً وجوبية[٣].

وأمّا علىٰ المختار لشيخنا العلّامة أعلى الله مقامه، فلأنّه[٤] وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب، إلّا أنّه أُخذ علىٰ نحوٍ لا يكاد يترشح عليه

وحاصل ما أفاده في وجه خروجها عن حريم النزاع ـ بناءً علىٰ مذهب المشهور من رجوع الشرط إلى الهيئة ـ هو: كونها من أجزاء علّة الوجوب، ومن البديهي امتناع ترشُّح الوجوب من المعلول علىٰ علّته، فيمتنع ترشُّح الوجوب من وجوب الحج مثلاً على الاستطاعة التي هي شرط وجوبه، لأنّه قبل تحقق الاستطاعة لا وجوب للحج حتىٰ يترشّح على الاستطاعة، وبعد تحققها لا معنىٰ لوجوب تحصيلها، لكونه من طلب الحاصل المحال، فيمتنع اتصاف المقدمة الوجوبية مطلقاً بالوجوب.

١) وهو رجوع الشرط إلى الهيئة، وكونه قيداً للطلب.

٢) أي: فلكون الشرط المعلّق عليه الإيجاب.

٣) يعني: أنّ لازم كون الشرط مقدمةً للوجوب هو: تأخُّر وجود الوجوب عن وجود الشرط تأخُّر المعلول عن علته، ومع هذا التأخُّر يكون تحصيل الشرط بعد حصوله من تحصيل الحاصل المحال، هذا بناءً علىٰ مذهب المشهور.

وأمّا علىٰ مختار الشيخ الأعظم قدس سره من رجوع الشرط إلى المادة، فلأنّ الشرط وإن كان حينئذٍ من المقدمات الوجودية التي يجب تحصيلها بناءً على الملازمة، إلّا أنّ هذا الشرط ليس واجبَ التحصيل، لأنّه أُخذ في الواجب علىٰ نحوٍ لا يجب تحصيله، بل وجوده الاتفاقي دخيل في الواجب ومصلحته، فلا موجب للزوم تحصيله.

٤) أي: فلأنّ الشرط المعلّق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب.

الوجوب منه[١]، فإنّه[٢] جعل الشيء واجباً علىٰ تقدير حصول ذاك الشرط (*) فمعه[٣] كيف يترشّح عليه الوجوب، ويتعلّق به[٤] الطلب ؟ وهل هو[٥] إلّا طلب الحاصل ؟

---

١) أي: من الواجب، وضميرا «أنّه، عليه» راجعان إلى الشرط.

٢) الضمير للشأن، وهذا بيان لقوله: «إلّا أنّه أُخذ علىٰ نحو ... إلخ».

وحاصله: أنّ الشيء ـ كالحج ـ علىٰ تقدير حصول الشرط ـ كالاستطاعة ـ واجب، لا أنّ الحج المقيّد بالاستطاعة واجب حتىٰ يجب تحصيل الشرط كسائر المقدمات الوجودية التي يجب تحصيلها.

٣) أي: مع حصول الشرط كيف يترشّح عليه الوجوب الغيري ؟ لأنّ وجوب تحصيله بعد حصوله ليس إلّا طلب الحاصل المحال.

٤) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى الشرط.

٥) أي: الوجوب، يعني: وليس الوجوب الغيري للشرط إلّا طلباً للحاصل.

فالمتحصل: عدم وجوب تحصيل المقدمات الوجوبية مطلقاً. أمّا علىٰ مسلك المشهور، فلعدم وجوبٍ فعليٍّ لذي المقدمة حتىٰ يتولّد منه وجوب للمقدمة.

(*) لا يقال: إنّه بعد البناء على تقيُّد الواجب به يصير الشرط واجباً غيرياً، فلا محيص عن الالتزام بتعلق الوجوب الغيري به، فيجب تحصيله.

فإنّه يقال: إنّه إنّما يتم بناءً علىٰ كون الشرط وجوده المطلق، وأمّا بناءً علىٰ كونه وجوده اتفاقاً من دون نشئه عن دعوة الأمر، فيمتنع تعلّق الأمر الغيري به، للزوم الخلف، إذ المفروض كون الشرط غير الوجود الناشئ عن الأمر، فالوجود الناشئ عنه ليس ما فرض شرطاً.

نعم [١] علىٰ مختاره ﷺ لو كانت له مقدمات وجودية غير معلّق عليها وجوبه، لتعلّقَ بها الطلب في الحال [٢] على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك [٣] لأنّ إيجاب ذي المقدمة على ذلك [٤] حاليّ، والواجب إنّما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلّق، فإنّ الواجب المشروط علىٰ مختاره [٥] هو بعينه ما اصطلح عليه صاحبُ الفصول من المعلّق، فلا تغفل.

وأمّا علىٰ مذهب الشيخ ﷺ من رجوع الشرط إلى المادة، فلكونه مأخوذاً في الواجب على نحوٍ لا يجب تحصيله.

١) استدراك علىٰ مسلك الشيخ ﷺ، وحاصله: أنّ عدم وجوب تحصيل الشرط يختص بما أُخذ في الواجب علىٰ نحوٍ لا يجب تحصيله، بأن كان الشرط وجوده الاتفاقي، كما عرفت توضيحه. وأمّا سائر مقدِّماته الوجودية التي لم تؤخذ بهذا النحو في الواجب، فيسري الوجوب إليها، إذ المفروض كون الوجوب حاليّاً والواجب استقبالياً، فيجب إيجادها فعلاً.

نعم، إذا لم يتحقق الشرط الذي أُخذ بوجوده الاتفاقي شرطاً في ظرفه انكشف عدم الوجوب.

٢) لفعلية وجوب ذي المقدمة بعد رجوع الشرائط طُرّاً إلى المادة.

٣) تعليل لوجوب المقدمات الوجودية التي لم يُعلّق عليها الوجوب، وقد عرفت توضيحه.

٤) يعني: على مختار الشيخ ﷺ، وذلك لرجوع الشرط إلى المادّة.

٥) أي: مختار الشيخ ﷺ، وجه كون الواجب المشروط على مذهب الشيخ عين الواجب المعلّق الّذي اصطلح عليه صاحبُ الفصول هو: أنّ القيد على مذهب كليهما يرجع إلى المادة، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

هذا [١] في غير المعرفة والتعلُّم من المقدمات.

---

١) إشارة إلىٰ: أنّ ما ذكره من وجوب مقدمات الواجب المشروط بناءً علىٰ القول بوجوب المقدمة يجري في جميع المقدمات إلّا المعرفة والتعلم.

وأما التعلُّم، فلا يبعد القول بوجوبه مطلقاً حتىٰ في الواجب المشروط علىٰ مسلك المشهور، وهو كون الشرط قيداً للوجوب، لا الواجب قبل حصول الشرط.

وليس الوجه في وجوبه الملازمةَ بين وجوبي المقدمة وذيها، إذ فيه:

أوّلاً: عدم كون التعلُّم من المقدّمات الوجودية التي هي مورد الملازمة، لوضوح عدم كون التعلّم من علل وجود الواجب ليكون من المقدّمات الوجودية التي يتوقف عليها وجوده، وذلك لإمكان الإتيان بالعبادات في حال الجهل احتياطاً، فوجود الصلاة مع السورة المشكوكة جزئيّتها لا يتوقف على العلم بجزئيّتها، لجواز الإتيان بالصلاة المشتملة علىٰ السورة رجاءً.

نعم، الامتثال العلمي التفصيلي منوط بالعلم.

وبالجملة: فلا يتوقف وجود الواجب علىٰ التعلم إلّا علىٰ القول باعتبار التمييز في العبادات، لصيرورة التعلُّم حينئذٍ مقدمةً وجوديةً للعبادة المعتبر فيها قصدُ التمييز، كما لا يخفىٰ، لكنه ضعيف علىٰ ما ثبت في محله.

وثانياً: عدم وجوب ذي المقدمة فعلاً، لعدم حصول شرطه، فلا وجوب حتى يترشّح علي المقدمة.

بل الوجه في وجوب التعلُّم هو: حكم العقل بذلك، للعلم الإجمالي بالأحكام الموجب للفحص عنها، وتحصيل المؤمِّن من تبعاتها، فمجرد احتمال التكليف المنجز بالعلم الإجمالي يوجب الفحص عن الدليل، فإنْ لم يظفر به يسقط الاحتمال عن

وأمّا المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتىٰ في الواجب المشروط بالمعنىٰ المختار [١] قبل حصول شرطه، لكنه [٢] لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجُّز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها (*)

المنجزية، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هذا.

مضافاً إلىٰ: روايات آمـرةٍ بتعلم الأحكام «١»، ولذا احتمل بعضُهم وجوبَ التعلم نفسياً.

١) وهو كون الشرط قيداً للهيئة، لا المادة.

٢) أي: لكن وجوب المعرفة.

(*) لا يخفىٰ أنّ مجرد احتمال الأحكام الواقعية لا يقتضي وجوب التعلُّم، بل مقتضاه عدم الرجوع إلىٰ ما يسوِّغ ترك الواقع من الأصل النافي له، فيجب الاحتياط احترازاً عن تركه.

والحاصل: أنّ هذا البرهان لا يقتضي لزوم التعلُّم بالنسبة إلى الواجب المطلق فضلاً عن المشروط قبل حصول شرطه كما هو مفروض البحث، بل يقتضي لزوم الاحتراز عن مخالفة الواقع، فيجب الإتيان به ولو بالاحتياط، فلم ينهض هذا البرهان علىٰ وجوب التعلُّم في المقام.

ويستدل أيضاً علىٰ وجوب تعلُّم الأحكام:

تارةً بالروايات بناءً علىٰ ظهورها في الوجوب النفسي، كما عن المدارك.

وأُخرىٰ بحكم العقل بلزوم التعلم حفظاً لغرض المولىٰ.

«١» الكافي، ج١، ص٣٠-٣١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه

إلّا [١] مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده [٢] بالبراءة، وأنّ [٣] العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم.

تذنيب [٤]: لا يخفىٰ أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ

---

١) استثناءٌ من منجزية الاحتمال للأحكام، يعني: أنّ احتمال الأحكام منجِّز عقلاً قبل الفحص عن الدليل، فلا يجري فيه الأصل النافي كالبراءة، وأمّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، فلا يكون هذا الاحتمال منجِّزاً، فيجري فيه الأصل النافي للتكليف بلا مانع.

٢) أي: بعد اليأس.

٣) هذا، و«المؤاخذة» معطوفان علىٰ البراءة، يعني: فيستقل العقل بعد اليأس من الدليل بأنّ العقوبة والمؤاخذة على المخالفة بلا حجة وبرهان، وهذا إشارة إلى البراءة العقلية.

٤) الغرض من عقد هذا التذنيب: تحقيق حال إطلاق الواجب على المشروط ـ الذي لا يجب إلّا بعد حصول الشرط ـ من حيث الحقيقة والمجاز.

ومحصل ما أفاده في ذلك: أنّ إطلاق الواجب علىٰ المشروط إن كان بلحاظ حال النسبة ـ أي حصول الشرط ـ كان علىٰ نحو الحقيقة، كما تقدم في مباحث

وثالثةٌ بكون وجوبه غيريّاً مولويّاً استقلالياً، لا من باب الملازمة، ويأتي تفصيل هذه الوجوه مع ما لَها أو عليها في مبحث شرائط الأُصول إن شاء الله تعالى«١».

«١» راجع منتهى الدراية، ج٧، ص ٣٨٤ - ٣٩٨

حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً [١]، وأمّا [٢] بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة (*) علىٰ مختاره [٣] ﷺ في الواجب المشروط، لأنّ الواجب وإن كان أمراً استقباليّاً عليه [٤]، إلّا أنّ تلبُّسه بالوجوب

المشتق بلا تفاوت بين كون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس، وبين كونه حقيقةً في الأعم منه ومن الانقضاء.

وإن كان بلحاظ ما قبل حصول شرطه، فهو مجاز علىٰ مذهب المشهور مطلقاً **أيضاً**، **وذلك** لما تقدم في المشتق من الاتفاق علىٰ كونه مجازاً فيما لم يتلبس بعدُ بالمبدأ بعلاقة الأَوْل أو المشارفة كما عن شيخنا البهائي ﷺ، وحقيقةً علىٰ مذهب الشيخ ﷺ من رجوع الشرط إلى المادة، لإطلاق الوجوب وفعليّته، وكون الواجب استقبالياً. فوجوب الحج قبل الموسم على مختاره ﷺ يكون فعليّاً، ونفس الحج استقبالياً.

١) أي: سواء أكان الشرط قيداً للهيئة كما هو المشهور المختار للمصنّف، أم قيداً للمادة كما **هو مسلك** الشيخ.

٢) **هذا عِدل قوله**: «بلحاظ حال حصول الشرط ... إلخ»، وقد عرفت **توضيحه بقولنا**: «**وإن كان** بلحاظ قبل حصول شرطه ... إلخ».

٣) **أي: مختار الشيخ** ﷺ، وعلّل كون الإطلاق حقيقةً علىٰ مسلك الشيخ **بقوله**: «**لأنّ الواجب** ... إلخ» وأوضحناه بقولنا: «لإطلاق الوجوب وفعليّته ... إلخ».

٤) أي: علىٰ مختار الشيخ ﷺ، وضمير «تلبُّسه» راجع إلى الواجب.

(*) لا يخفىٰ استدراك هذه اللفظة ومنافاتها للإيجاز الّذي بنىٰ عليه المصنّف، للاستغناء عنها بقوله: «فكذلك».

في الحال [١]. ومجاز [٢] علىٰ المختار، حيث [٣] لا تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائي ﷺ «١»: تصريحه بأنّ لفظ «الواجب» مجاز في المشروط بعلاقة الأول أو المشارفة [٤].

---

١) أي: حال الإطلاق، وذلك لما عرفت من أنّ الوجوب في الواجب المشروط علىٰ مسلك الشيخ مطلق، وليس مشروطاً بشيءٍ.

٢) معطوف علىٰ قوله: «فكذلك» يعني: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ قبل حصول الشرط يكون علىٰ وجه الحقيقة ـ كما اختاره الشيخ ﷺ ـ لما مر آنفاً، وعلىٰ وجه المجاز كما هو مسلك المشهور المختار للمصنف ﷺ، لما تقدم أيضاً من كون الشرط قيداً للوجوب، وأنّه لا وجوب حقيقةً قبل حصول شرطه، فلا محالة يكون إطلاق الواجب عليه مجازاً.

٣) تعليل للمجازية علىٰ مختاره، يعني: أنّ وجه المجازية عدم تلبس المادة بالوجوب على المختار قبل حصول الشرط، فضمير «عليه» راجع إلى المختار وضمير «قبله» راجع إلى الشرط.

٤) قد عُرِّفت علاقة الأول بالمناسبة بين مسميين نشأ تعدُّدهما واختلافهما من طروء عارضٍ مع الغض عن مناسبة زماني المسميّين، كالحنطة التي لم تُطحَن بعدُ، فإنّه يصح أن يقال: هذا الشيء مأكول الإنسان باعتبار الطحن العارض له فيما بعد، وكإطلاق الخمر علىٰ العنب في قوله تعالىٰ في سورة يوسف: ﴿إنّي أراني أعصر خمراً﴾ «٢» بلحاظ صيرورته خمراً فيما بعد.

«١» زبدة الأُصول، ص١٥٧ (نشر دار البشير، عام ١٤٢٥)

«٢» يوسف، الآية: ٣٦

و أمّا الصيغة مع الشرط، فهي حقيقة على كلّ حال [١] لاستعمالها علىٰ مختاره ﷺ في الطلب المطلق [٢]، و على المختار في الطلب المقيّد، على نحو تعدد الدال و المدلول [٣]، كما هو الحال فيما إذا أُريد منها [٤] المطلق المقابل للمقيّد،

و عُرِّفت علاقةُ المشارفة بلحاظ المناسبة بين الحالين العارضين على شيءٍ في زمانين، كإطلاق القتيل مثلاً علىٰ المصلوب المشرِف علىٰ الموت بلحاظ قُربه من القتل.

١) يعني: سواء أرَجَعَ الشرط إلى الهيئة أم إلى المادة، توضيح ما أفاده بقوله: «و أمّا الصيغة مع الشرط ... إلخ» هو: أنّه بعد بيان حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط من حيث الحقيقة و المجاز، لابدّ أيضاً من معرفة حال الصيغة مع الشرط، كقول القائل: «حجّ إن استطعت» و أنّ هذا الاستعمال حقيقي أو مجازي، فنقول توضيحاً لكلام المصنف: إنّ الصيغة قد استعملت في معناها حقيقةً.

أمّا علىٰ مسلك الشيخ، فلكون الطلب المستفاد من الصيغة غير مشروط بشيءٍ.

و أمّا علىٰ مسلك المشهور الّذي هو مختار المصنف، فلكون الطلب مستفاداً من الصيغة، و تقيُّده مستفاداً من دالٍ آخر، كقوله: «إن استطعت» في المثال، فالصيغة لم تستعمل إلّا في معناها و هو إنشاءُ الوجوب.

٢) أي: بدون تقيُّده بالشرط، إذ المفروض رجوع الشرط علىٰ مسلك الشيخ إلى المادة، لا الهيئة كما هو مذهب المشهور.

٣) كما عرفت آنفاً.

٤) أي: من الصيغة، و غرضه من قوله: «كما هو الحال ... إلخ» تنظير إرادة

لا المبهم المقسم [١]، فافهم [٢].

و منها: تقسيمه [٣] إلى المعلّق والمنجّز، قال في الفصول: «إنّه ينقسم

الطلب المطلق ـ بمعنى الإرسال ـ من الصيغة بإرادة الطلب المقيّد منها، في كون كل من الإطلاق والتقييد العارضين للطبيعة بدال يخصه، وعدم لزوم مجاز أصلاً، وذلك لأنّ الصيغة وُضعت للطلب المقسمي المنقسم إلى المطلق والمقيد، فإطلاقُ الطلب وتقيُّده خارجان عن المعنى الموضوع له، وإرادتهما منوطة بالقرينة، فلو أُريد أحدُهما بدون قرينة لزم المجاز، إذ المفروض خروج الإطلاق والتقييد عن المعنىٰ الموضوع له، فاستعمال الصيغة في الطلب المرسل أو المقيّد بلا قرينةٍ ودالٍّ آخر يكون مجازاً.

١) وهو الّلا بشرط المقسمي المعروض للإطلاق والتقييد، فالمراد بالمطلق في هذه العبارة وفيما تقدم من قوله: «لاستعمالها علىٰ مختاره ﷺ في الطلب المطلق» هو الإطلاق، بمعنىٰ شمول الطلب لِما قبل الشرط وما بعده.

٢) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ كُلّاً من الإطلاق والتقييد وإن كان بدالٍّ آخر غير الصيغة، إلّا أنّه يمكن إحراز الإطلاق بقرينة الحكمة إن تمّت مقدّماتها، بخلاف التقييد، فإنّه يحتاج إلىٰ قرينة شخصية.

٢ ـ المعلّق والمنجز

٣) أي: تقسيم الواجب، توضيحه: أنّ من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلّق والمنجز.

وحاصل ما أفاده في الفصول في تعريفهما هو: أنّ المنجّز عبارة عن الواجب الّذي يتعلق وجوبه بالمكلّف من دون توقف حصول ذلك الواجب علىٰ أمرٍ غير مقدور له، كالمعرفة بأُصول الدين، فإنّها واجبة على العبد من دون توقُّفها علىٰ أمرٍ

باعتبار آخر إلىٰ ما يتعلق وجوبه بالمكلّف، ولا يتوقف حصوله [١] علىٰ أمرٍ غير مقدورٍ له، كالمعرفة، وليُسمَّ منجّزاً، وإلىٰ ما يتعلق وجوبه به[٢]، ويتوقّف حصوله علىٰ أمرٍ غير مقدور له، وليُسمَّ [٣] معلّقاً كالحج، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة [٤]، ويتوقّف فعله علىٰ مجيء وقته، وهو [٥] غير مقدور له [٦].

خارج عن قدرته، والمعلّق بخلافه، كالحج في الموسم، فإنّه يتوقّف علىٰ أمرٍ غير مقدور للمكلّف وهو الوقت، فالمتوقف في الواجب المعلّق هو الفعل، وفي الواجب المشروط المشهوري هو الوجوب.

وبهذا ظهر الفرق بين الواجب المعلّق الفصولي الّذي هو إناطة الواجب بأمرٍ غير مقدور، وبين الواجب المشروط المشهوري الّذي هو إناطة الوجوب بأمرٍ غير متحقق بعد.

١) أي: حصول الواجب.

٢) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى المكلّف.

٣) يعني: وليُسمَّ الواجبُ المنوط حصولُه بأمرٍ خارج عن حيِّز قدرة المكلّف معلّقاً.

٤) علىٰ الخلاف في كون تعلّق الوجوب من زمان حصول الاستطاعة، أو خروج الرفقة.

٥) أي: مجيء الوقت غير مقدور للمكلّف، فالفعل المقيّد بأمر غير اختياري أيضاً غير مقدور له.

٦) أي: للمكلف.

والفرق بين هذا النوع [١] وبين الواجب المشروط [٢] هو: أنّ التوقف هناك [٣] للوجوب، وهنا [٤] للفعل» انتهىٰ كلامه رفع مقامه «[١]».

لا يخفىٰ أنّ شيخنا العلّامة أعلىٰ الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنىٰ [٥]، وجَعَلَ الشرطَ لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً [٦]، حيث [٧] ادّعىٰ امتناعَ كونه من قيود الهيئة كذلك ـ أي إثباتاً وثبوتاً [٨] ـ

---

١) وهو توقف فعل الواجب كالحج على أمرٍ غير مقدور له كالموسم.

٢) المشهوري، وهو كون الوجوب متوقفاً على شيء.

٣) يعني: في الواجب المشروط المشهوري.

٤) أي: الواجب المعلّق الفصولي.

٥) وهو كون الشرط قيداً للمادة.

٦) يعني: لُبّاً ودليلاً، وأشار بهذين اللفظين إلى الوجهين اللّذين أفادهما الشيخ قدس سره في رجوع القيد إلى المادة، وهما: امتناع رجوعه إلى الهيئة، لعدم كون مفادها قابلاً للتقييد، وشهادةُ الوجدان برجوع القيد إلى المادة.

٧) تعليل لجعل الشرط من قيود المادة، وحاصله: امتناع كون الشرط قيداً للهيئة، لما تقدم عن الشيخ قدس سره من جزئيّة الطلب المفاد للهيئة.

٨) أمّا الإثبات، فلكون الإطلاق والتقييد من صفات الألفاظ الموضوعة للمعاني الكليّة الاستقلاليّة، دون الألفاظ الموضوعة للمعاني الجزئيّة كالهيئات علىٰ مذهب الشيخ قدس سره من كون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له فيها خاصاً.

وأمّا الثبوت، فلعدم قابليّة الإرادة ـ كغيرها من الأُمور التكوينية ـ للإناطة،

«١» الفصول الغروية، ص٧٩

علىٰ [١] خلاف القواعد العربية (*) وظاهرِ[٢] المشهور، كما يشهد به [٣] ما تقدم آنفاً عن البهائي،

بل هي إمّا موجودة، وإمّا معدومة.

١) متعلق بقوله: «ادعى» يعني: أنّ ادّعاءه امتناع كونه من قيود الهيئة ادعاءٌ علىٰ خلاف القواعد العربية المقتضية لرجوع القيد إلى الهيئة.

٢) معطوف علىٰ «القواعد» يعني: أنّ ظاهر المشهور كون الوجوب هو المشروط الّذي يقتضيه رجوع القيد إلى الهيئة.

٣) أي: يشهد بكون رجوع القيد إلى المادة خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائي من تصريحه بأنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط مجازٌ، بعلاقة الأول أو المشارفة، ومن المعلوم أنّ المجازية إنّما تكون في صورة إناطة الوجوب بالشرط، لا إناطة الواجب به، إذ لا مجازية حينئذٍ بعد كون الوجوب مطلقاً غير مشروط بشيءٍ.

(*) بل رجوع القيد إلى المادة ممّا ذهب إليه الجمهور من علماء العربية، بل عن ظاهر التفتازاني في شرحه على التلخيص في مبحث المسند: «اتفاق أهل العربية على كون الشرط من قيود الفعل»[١]، ونسب إلى أكثر أهل العربية: أنّ عامل «إذا» في قولك: «إذا جئتني أكرمك» هو الجزاء.

وبالجملة: فليس رجوع القيد إلى الفعل في مقابل الطلب قولاً نادراً، ولا بدّ من التتبع في كلماتهم، فلاحظ.

«١» المختصر، ص٦٠ (طبعة عام ١٣٧٤، التوحيد)

أنكر[١] (*) «١» على الفصول هذا التقسيم[٢]، ضرورة[٣] أنّ المعلّق بما فسّره[٤]، يكون من المشروط بما اختار[٥] له من المعنىٰ علىٰ ذلك[٦]، كما هو واضحٌ،

---

١) هذا خبر «أنّ» في قوله: «لا يخفىٰ أنّ شيخنا العلّامة».

٢) أي: تقسيم الفصول إلى المعلّق والمنجّز (**).

٣) هذا تعليل الإنكار، وحاصله: أنّ المعلّق الفصولي عين المشروط الشيخي، لذهاب كليهما قدّس سرّهما إلىٰ رجوع القيد إلى الواجب، وكون الوجوب مطلقاً، ولذا أنكر الشيخُ تقسيمَ الواجب إلى المعلّق والمنجّز، لأنّه يصح بناءً علىٰ مغايرة المشروط للمعلّق، والمفروض اتحادهما، فتقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط يُغني عن تقسيمه إلى المعلّق والمنجز.

٤) أي: بما فسّره الفصول من رجوع القيد إلى المادة.

٥) يعني: بما اختاره الشيخ للمشروط من المعنىٰ، وهو رجوع القيد إلى المادة، فالشيخ يعترف بالمعلّق الفصولي، ويُنكِر المشروطَ المشهوري، بل اصطلح على المعلّق الفصولي بالواجب المشروط، فالواجب المشروط علىٰ مسلك الشيخ عين المعلّق الفصولي.

٦) أي: على التقدير المتقدم في كلام الشيخ.

(*) لا سبيل إلىٰ هذا الإنكار بعد الاختلاف في المبنى، وهو: كون معنى الهيئة صالحاً للتقييد وعدمه، فتقسيم الفصول للواجب إلى المطلق والمشروط صحيح، لأنّه بالنظر إلى الوجوب، وإلى المعلّق والمنجّز كذلك، لأنّه بالنظر إلى الواجب.

(**) لعلّ وجه إنكاره على الفصول هو: جمعه بين الإطلاق والتقييد المعبّر عنه بالتعليق، فلا بدّ من إلغاء أحدهما، فتدبّر.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤

حيث [١] لا يكون حينئذٍ هناك معنىً آخر معقول، كان هو المعلّق المقابل للمشروط.

ومن هنا [٢] انقدح أنّه [٣] في الحقيقة إنّما أنكر الواجبَ المشروطَ بالمعنى الّذي يكون هو ظاهر المشهور[٤] والقواعدِ [٥] العربية، لا الواجبَ [٦] المعلّقَ بالتفسير المذكور[٧].

---

١) هذا تقريب اتحاد المعلّق الفصولي مع المشروط الشيخي، وحاصله: أنّه لا يكون حين رجوع القيد إلى المادة ـ في تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجّز ـ معنىٰ آخر معقول غير نفس الواجب يكون هو المعلّق المقابل للمشروط، في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط.

٢) يعني: ومن اتحاد المعلّق الفصولي مع الشروط الشيخي ظهر: أنّ الشيخ لم يُنكر في الحقيقة المعلّق الفصولي، بل هو ملتزم به ثبوتاً وواقعاً وإن أنكره إثباتاً ودليلاً، غاية الأمر أنّ الشيخ سمّاه بالمشروط ولم يسمِّه بالمعلّق، نعم أنكر المشروطَ المشهوري.

وغرض المصنّف ﷺ من قوله: «ومن هنا انقدح» هو الإشكال على إنكار الشيخ بحسب الظاهر للمعلّق الفصولي بأنّ هذا الإنكار لم يقع في محله، إذ المفروض اتحاد المعلّق الفصولي مع المشروط الشيخي.

٣) أي: أنّ الشيخ.

٤) وهو كونِ الوجوب مشروطاً، كما هو قضيّة رجوع القيد إلى الهيئة.

٥) معطوف علىٰ «المشهور».

٦) يعني: أنّ الشيخ أنكر الواجب المشروط المشهوري، لا المعلّق الفصولي.

٧) وهو تفسير الفصول الّذي نقلناه عنه في تعريف المعلّق والمنجّز، وصار محصله: أنّ المشروط هو الواجب، وذلك مقتضىٰ رجوع القيد إلى المادة.

وحيث [١] قد عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ إمكانَ رجوع الشرط إلى الهيئة كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد [ظاهر القواعد وظاهر المشهور] فلا يكون [٢] مجال لإنكاره عليه [٣].

نعم [٤] يمكن أن يقال:

---

١) غرضه تسجيل الاعتراض علىٰ إنكار الشيخ للواجب المشروط المشهوري.

وحاصلُ الاعتراض: صحة ما ذهب إليه المشهور من رجوع الشرط إلى الهيئة، الموجب لكون نفس الوجوب مشروطاً. ولمّا كان صاحب الفصول قائلاً بالمشروط المشهوري، كان الواجب المعلّق عنده مغايراً للواجب المشروط، لا عينه حتىٰ يتوجه عليه إيراد الشيخ بأنّ التقسيم إلى المعلّق والمنجّز غير صحيح، لأنّ المعلّق عين المشروط، لا قسيم له.

٢) هذا متفرع على صحة المشروط المشهوري، وعليه فلا مجال لإنكار الشيخ على صاحب الفصول الواجبَ المعلّق.

٣) أي: علىٰ صاحب الفصول، وضمير «إنكاره» راجع إلى الشيخ.

٤) غرضه: الاعتراض على الفصول بعد دفع إشكال الشيخ عنه.

وحاصل الاعتراض على تقسيم الفصول الواجب إلى المنجّز والمعلّق هو: أنّ المعلّق والمنجز كليهما من الواجب المطلق المقابل للمشروط، ومقتضىٰ إطلاق الوجوب وفعليّته إطلاق وجوب المقدمة وفعليته، فهذا التقسيم لغوٌ بالنسبة إلى وجوب المقدمة، لوجوبها فعلاً علىٰ التقديرين، حيث إنّ مناط وجوبها ـ وهو إطلاق وجوب ذي المقدمة ـ موجود في كل من المنجّز والمعلّق، فلا أثر لهذا التقسيم بالنسبة إلى وجوب المقدمة أصلاً.

إنّه لاوقع لهذا التقسيم [١] (*) لأنّه [٢] بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط [٣]، وخصوصيةُ كونِه [٤] حاليّاً أو استقباليّاً لاتوجبه ما لم توجب

---

١) أي: التقسيم إلى المنجّز والمعلّق.

٢) أي: لأنّ الواجب، وهذا تعليل لقوله: «لاوقع» وحاصله: أنّ مجرد كون الواجب حاليّاً في المنجّز واستقبالياً في المعلّق، لايُجدي في صحة التقسيم إلى المنجّز والمعلّق، بعد كون الوجوب في كلا القسمين حاليّاً ومطلقاً، والمفروض أنّ الأثر ـ وهو وجوب المقدمة بناءً علىٰ الملازمة ـ مترتب علىٰ إطلاق وجوب ذي المقدمة من دون دخلٍ لحاليّة الواجب واستقباليّته في ذلك.

٣) المشهوري، وهو رجوع الشرط إلى الطلب.

٤) أي: كون الواجب، وحاصله: أنّ خصوصية كون الواجب حاليّاً أو استقبالياً لا توجب التقسيم، ما لم توجب الخصوصيّةُ اختلافاً في الأثر.

(*) إن كان غرض الفصول من هذا التقسيم: جعلَ الواجب المقيّد بأمرٍ غير مقدورٍ من مصاديق الواجب المطلق، لا الواجب المشروط المشهوري، فللتقسيم المزبور وجهٌ، إذ به يتميّز محل النزاع وهو وجوب مقدمة الواجب المشروط المشهوري عن غيره، وتجب مقدماته بناءً علىٰ كون المقيد بأمر غير اختياري من الواجب المطلق، ولا تجب مقدماته بناءً على كونه من الواجب المشروط.

ولو صحّ كلام الفصول لاندفع به إشكال وجوب جملة من المقدمات في موارد شتّىٰ، من دون حاجةٍ لإثبات وجوبها إلىٰ التشبُّث بوجوه غير خالية عن الضعف.

مضافاً إلىٰ: أنّه يترتب علىٰ المعلّق ثمرات أُخرىٰ صرّح بجملة منها في الفصول، فراجع.

الاختلاف في المهم [١]، وإلّا [٢] لكثرت تقسيماته، لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه [٣]، فإنّ [٤] ما رتّبه عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته، لا من استقباليّة الواجب (*)، فافهم [٥].

---

١) أي: الأثر المهم، وهو وجوب المقدمة.

٢) يعني: وإن أوجبت الخصوصيةُ التي لا توجب الاختلاف في الغرض المهم ـ وهو وجوب المقدمة ـ صحةَ التقسيم، لكَثُرَتْ تقسيماتُ الواجب، لكثرة الخصوصيات التي لا توجب الاختلاف في المهمّ أعني به وجوب المقدمة، مثل كون الواجب موسّعاً ومضيّقاً، وموقّتاً وغير موقّت، وتعبُّدياً وتوصليّاً إلىٰ غير ذلك.

٣) أي: في الأثر، وهذا راجع إلى قوله: «ما لم توجب الاختلاف في المهم»، فكأنّه قال: وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا تصحِّح التقسيمَ ما لم توجب تلك الخصوصيةُ اختلافاً في المهم، والمفروض أنّه لا اختلاف فيه مع تلك الخصوصيات فلا يصح التقسيم.

٤) بيان لعدم الاختلاف في الغرض المهم، وحاصله: أنّ ما رتّبه الفصول علىٰ تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجّز ـ من وجوب المقدمة فعلاً ـ يكون من آثار إطلاق الوجوب وفعليّته، لا من آثار استقباليّة الوجوب وحاليّته، فلا أثر لهذا التقسيم بالنسبة إلىٰ وجوب المقدمة.

٥) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ التقسيم إلى المعلّق والمنجّز لايخلو من الثمرة، وهي: أنّ المقدّمة المعلّق عليها غيرُ واجبةٍ في المعلّق، بخلاف المنجّز، فإنّه يجب تحصيل جميع

(*) ليس الواجب استقبالياً، إذ الواجب التعليقي عبارة عن تقيُّده بقيد استقبالي، فالواجب فعلي، لكنه مقيّد بقيد استقبالي.

ثم إنّه ربما حُكي عن بعض أهل النّظر [1] من أهل العصر إشكالٌ في الواجب المعلّق، وهو: أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد،

مقدماته، لأنّ المفروض كون الوجوب فيه فعليّاً.

ودعوى: «أنّ عدم وجوب المقدمة المعلّق عليها إنّما هو لأجل عدم القدرة عليها» مندفعة بأنّ صاحب الفصول في آخر كلامه عمّم المعلّقَ عليه للمقدور أيضاً، ولذا جعلوا من ثمرات الواجب المعلّق تصحيحَ الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم.

١) وهو المحقق النهاوندي علىٰ ما في حاشية المحقّق المشكيني ﷺ «١»، ووافقه جماعة من الأكابر.

وحاصل هذا الإشكال ـ الّذي هو أحد إشكالات الواجب المعلّق ـ أنّ الإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينية في كونهما مشتركتين فيما تتوقف عليه الإرادة من العلم، والتصديق بالغاية، والميل، وفيما يترتّب على الإرادة من تحريك العضلات، وحصول الفعل بعده. ومن المعلوم أنّ المراد التكويني لا ينفك عن زمان التحريك الّذي لا ينفك عن زمان الإرادة. ولا بدّ أن يكون المراد التشريعي كذلك، فلا ينفك عن زمان الأمر الّذي لا ينفكُّ عن زمان الإرادة التشريعية.

والواجب المعلّق ليس كذلك، لكون المراد فيه متأخراً زماناً عن الإرادة، لأنّ المفروض استقبالية الواجب، فيكون من قبيل تخلُّف المعلول عن العلة.

«١» تشريح الأُصول، ص١٥٣- ١٥٤ ؛ حاشية المحقق المشكيني، ج١، ص٩٥ ، والمطبوعة مع المتن عام ١٤١٥، فراجع كفاية الأُصول، ج١ ، ص٥١١

فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّةً عن المراد [١]، فليَكُن الإيجابُ غيرَ منفكٍّ عمّا يتعلّق به، فكيف يتعلق [٢] بأمرٍ استقبالي ؟ فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمرٍ متأخر.

قلت [٣]: فيه أنّ الإرادة تتعلّق بأمرٍ متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي، وهو أوضح من أن يخفىٰ علىٰ عاقل فضلاً عن فاضل، ضرورة [٤] أنّ

---

١) أي: المراد التكويني.

٢) أي: فكيف يتعلّق الإيجاب الّذي هو كالإرادة بالأمر الاستقبالي ؟ فكما لا تنفك الإرادة عن المراد التكويني، فكذلك الإيجاب لا ينفك عن متعلقه زماناً.

٣) هذا دفع الإشكال، وهو يرجع إلىٰ وجهين:

أحدهما: منع امتناع انفكاك الإرادة التكوينية التي هي المقيس عليها عن المراد.

والآخر: منعه في المقيس ـ وهو الإرادة التشريعية ـ ولو مع تسليم امتناع الانفكاك في المقيس عليها.

أمّا الأوّل، فحاصله: أنّ الإرادة كما تتعلّق بأمر حاليٍّ، كذلك تتعلّق بأمر استقباليٍّ إذا كان المراد بعيدَ المسافة، وذا مقدمات كثيرة محتاجة إلىٰ زمان مديد، فإنّ إتعاب النّفس في تحصيلها ليس إلّا لأجل تعلُّق إرادته بما لا يحصل إلّا بها، فإنّ السفر المحتاج إلى المقدمات إنّما هو للوصول إلى المراد ـ وهو تحصيل المال ـ مع انفكاكه عن الإرادة.

وبالجملة: فإراداتنا التكوينية تنفك عن مراداتنا المنوطة بتمهيد مقدمات ومضيِّ زمان.

وأمّا الوجه الثاني، فسيأتي توضيحه في (ص ٢٣٧) إن شاء الله تعالىٰ.

٤) بيان لانفكاك الإرادة عن المراد في المقيس عليها، وقد عرفت تقريبه.

تحمُّل المشاق في تحصيل المقدمات ـ فيما إذا كان المقصود[١] بعيدَ المسافة و كثيرَ المؤونة ـ ليس إلّا لأجل تعلق إرادته[٢] به، و كونِه[٣] مريداً له قاصداً إيّاه[٤]، لا يكاد يحمله على التحمل إلّا ذلك[٥].

و لعل الّذي أوقعه[٦] في الغلط ما قرع سمعَه من تعريف الإرادة بالشوق

---

١) الأصلي الّذي هو المراد حقيقةً، و تكون مقدماته مرادةً بالإرادة الغيرية.

٢)هذا الضمير و ضمير «كونه» راجعان إلىٰ المريد.

٣) معطوف علىٰ «أجل» و يجوز عطفه علىٰ «تعلّق».

٤) ضمائر «به، له، إيّاه» راجعة إلى المقصود.

٥) أي: تعلُّق الإرادة، إذ لولاها لما تحمّل المشاقّ و الصِّعاب.

٦) أي: أوقعَ بعضَ أهل النّظر من أهل العصر، و حاصل وجه توهمه: ظهور تعريف الإرادة ـ بالشوق المؤكّد المحرِّك للعضلات نحو المراد ـ في امتناع انفكاك الإرادة عن المراد، فيمتنع تحريك الإرادة نحو المتأخر عنها زماناً كالواجب المعلّق، حيث إنّه متأخر زماناً عن الوجوب.

و المصنّف دفع هذا التوهم بقوله: «و قد غفل ... إلخ» و ملخصه: تسليم عدم انفكاك الإرادة عن المراد في الجملة سواء أكان مراداً بالأصالة كشرب الماء، أم بالتبع كبذل الفلوس لشراء الماء، أو نقله إلى منزله ثم إلىٰ إناءٍ يعتاد شرب الماء منه. فحركة العضلات تارةً تكون مقصودةً بالأصالة كشرب الماء و تبريد البدن و نحوهما، و أُخرىٰ تكون مرادة تبعاً، كبذل الفلوس لشراء الماء، كما عرفت.

فالإرادة و إن لم تكن منفكّةً عن المراد، إلّا أنّ المراد ليس منحصراً بالمقصود الأصلي حتىٰ يلزم انفكاكه عن الإرادة فيما إذا توقف المراد علىٰ مقدمات، بل الغالب انفكاك المرادات النفسية ـ التي هي الغايات الداعية بوجودها العلمي إلى ارتكاب

المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، وتوهّمَ [١]: أنّ تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد. وقد غفل [٢] عن أنّ كونه [٣] محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا مؤونة له [٤] كحركة نفس العضلات [٥]، أو ممّا له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمةً له [٦]،

الأفعال ـ عن الإرادات.

فالمتحصل: أنّه لا مانع من تعلُّق الإرادة التكوينية بأمر متأخر.

هذا في المقيس عليها أعني به الإرادة التكوينية. وأمّا الإرادة التشريعية التي هي المقيسة، فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالىٰ.

١) معطوف علىٰ «ما» في قوله: «ما قرع سمعه» يعني: ولعلّ الّذي أوقعه في الغلط أمران، أحدهما: تعريف الإرادة بكذا، والآخر: توهُّم أنّ تحريك الإرادة نحو المتأخر ممّا لا يكاد.

٢) بيان لدفع التوهم المزبور، وقد عرفت توضيحه.

٣) الأولىٰ تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الإرادة.

٤) هذا الضمير وضمائر «نحوه، اختلافه، كونه» راجعة إلىٰ المراد.

٥) يعني: كما لو كان المراد نفسَ حركة العضلات، فالعبارة لا تخلو عن قصور.

٦) أي: للمقصود، فحاصل هذا الدفع: تسليم التحريك الفعلي، وتعميم المراد للأصلي والتبعي، فإذا كان المراد استقبالياً موقوفاً علىٰ مؤونة كانت حركة العضلات حينئذٍ مقصودةً تبعاً.

وبالجملة: فلا ملازمة بين التحريك الفعلي وبين المراد الأصلي.

والجامع أن يكون [١] نحو المقصود. بل [٢] مرادهم من هذا الوصف ـ في تعريف الإرادة ـ بيان مرتبة الشوق الّذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك، لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة، أو تمهيد مقدمة [٣]،

---

١) أي: يكون التحريك، يعني: أنّ المراد بالتحريك المأخوذ في حدِّ الإرادة أعمّ من أن يكون تحريكها نحو المقصود الأصلي، كما إذا لم تكن هناك مقدمات، ونحو المقصود التبعي، كما إذا احتاج المراد إلى تمهيد مقدمات، كما مرّ آنفاً.

٢) غرضه: منع اعتبار التحريك الفعلي في تعريف الإرادة، وأنّ مقصودهم من توصيف الإرادة بذلك بيان أنّ الإرادة مرتبة أكيدة من الشوق تبعث علىٰ حركة العضلات نحو المراد في زمانه، سواء أكان حالياً أم استقبالياً.

وعليه، فلا يعتبر في الإرادة التحريك الفعلي للعضلات، نعم يعتبر التحريك الفعلي حين إيجاد المراد.

وبالجملة: فقد أجاب المصنف عن إشكال بعض أهل النظر تارةً بقوله: «وقد غفل ... إلخ» الّذي محصله: تعميم المراد إلى الأصلي والتبعي، بعد تسليم اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة.

وأُخرىٰ بقوله: «بل مرادهم ... إلخ» الّذي مرجعه إلىٰ منع اعتبار التحريك الفعلي في الإرادة، وكفاية التحريك في ظرف المراد، ففي المراد الاستقبالي غير المحتاج إلى مقدمات تكون الإرادة ـ وهي الشوق المؤكّد ـ موجودةً بدون التحريك الفعلي.

٣) ليكون التحريك الفعلي نحو مقدماته موجوداً، فعلىٰ هذا تنفك الإرادة عن التحريك الفعلي نحو كلٍّ من المراد ومقدماته، لفرض استقبالية المراد، وعدم

ضرورة [١] أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمرٍ حالي أو استقبالي محتاج إلىٰ ذلك [٢]، هذا.

مع [٣] أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمرٍ متأخر عن زمان البعث، ضرورة [٤] أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتب عليه [٥] من المثوبة، وعلىٰ تركه من العقوبة،

احتياجه إلىٰ مقدمات.

١) تعليل لقوله: «هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك».

٢) أي: إلىٰ تهيئة مؤونة، أو تمهيد مقدمة.

٣) هذا ثاني الوجهين اللذين أجاب بهما المصنّف عن إشكال المحقق النهاوندي، وملخصه: فساد مقايسة الإرادة التشريعية بالتكوينية، لكون القياس مع الفارق.

توضيحه: أنّه لو سلّمنا امتناع الانفكاك في الإرادة التكوينية، فلابدّ من الالتزام بالانفكاك في الإرادة التشريعية، وهي إرادة الفعل من الغير باختياره، حيث إنّ المأمور لا ينبعث عن الأمر نحو المأمور به إلّا بعد تصوُّر الأمر وما يترتب علىٰ موافقته ومخالفته من استحقاق المثوبة والعقوبة، ليحصل له الداعي إلى الإتيان بالمأمور به، فلا محالة يتأخّر الانبعاث الّذي هو ظرف الواجب عن زمان البعث، ويتحقق الانفكاك بينهما.

٤) تعليل لقوله: «لا يكاد يتعلق البعث ... إلخ» وقد مرّ توضيحه.

٥) أي: على المكلف به، والأولىٰ أن يقال: «على فعله من المثوبة» في مقابل: «وعلىٰ تركه من العقوبة» أو إسقاط «وعلىٰ تركه» بأن يقال: «عليه من المثوبة

ولا يكاد يكون هذا [١] إلّا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمرٍ متأخر عنه [٢] بالزمان، ولا يتفاوت طولُه وقِصَرُه [٣] فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب [٤].

ولَعَمري ما ذكرناه واضح لاسترة عليه، والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلّاب.

وربّما أُشكل [٥] علىٰ المعلّق أيضاً بعدم القدرة على المكلّف به في حال البعث [٦]، مع أنّها من الشرائط العامة.

والعقوبة» كما لا يخفىٰ.

١) أي: إحداث الداعي الموجب للانبعاث.

٢) أي: عن البعث.

٣) الأوّل في الواجب المعلّق، والثاني في المنجّز.

٤) وهو تخلُّف الإرادة التشريعية عن المراد، وملاك الاستحالة هو: تخلُّف الانبعاث عن البعث، فإنْ كان مستحيلاً، فلا فرق في الاستحالة بين المعلّق والمنجّز. وإن كان ممكناً، فكذلك أيضاً، ولا دخل لطول الزمان وقِصَره في الاستحالة والإمكان.

٥) هذا إشكال آخر من إشكالات الواجب المعلق، وحاصله: انتفاءُ القدرة علىٰ الواجب المعلّق حين الوجوب، مع أنّها من شرائط التكليف العامة، ومقتضىٰ شرطيتها انتفاءُ الوجوب بانتفائها، فالحجُّ في الموسم قبل وقته ـ لعدم القدرة عليه ـ غير واجب، وكذا غيره من الواجبات المعلّقة، لعدم القدرة عليها حين إيجابها.

٦) يعني: حدوث البعث الّذي هو مقدّم علىٰ زمان الواجب.

وفيه [١]: أنّ الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه [٢]، لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون [٣] من باب الشرط المتأخّر (*)،

---

١) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ القدرة على الواجب ـ التي هي من شرائط الوجوب ـ هي القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الوجوب.

وبعبارة أُخرىٰ: المعتبر من القدرة ما يكون في زمان الامتثال، والمفروض وجودها فيه، غاية الأمر أنّها تكون من الشرط المتأخر الّذي قد عرفت في بحثه إمكانه، واندفاع إشكاله.

٢) أي: في زمان الواجب، وهو ظرف الامتثال المغاير لزمان حدوث الإيجاب.

٣) أي: القدرة، فالأولىٰ تبديل «يكون» بـ «تكون» وغرضه: أنّ شرطيّة القدرة في التكاليف ممّا لا إشكال فيه، وهي موجودة هنا، إذ المفروض قدرة المكلّف على الإتيان بالواجب المعلّق في زمانه، ولم يثبت اعتبار القدرة في زمان حدوث

(*) بل علىٰ مذهب الفصول من كون الشرط الأمر الانتزاعي تكون القدرة من الشرط المقارن، لأنّ الشرط بناءً عليه هو كون المكلف بحيث يقدر على الفعل في زمانه.

ولا يخفىٰ أنّ بين قوله: «انّ الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب» وقوله: «غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر ... إلخ» **تهافتاً**، لأنّ مقتضىٰ العبارة الأُولىٰ: كون القدرة شرطاً للواجب، وعدم شرطيتها للوجوب. ومقتضى العبارة الثانية: كون القدرة شرطاً لنفس الوجوب، ولذا التجأ إلىٰ جعلها من الشرط المتأخر، إذ لو كانت شرطاً للواجب في ظرفه لم يكن وجه لهذا التكلُّف الّذي مرجعه إلىٰ جعل الشرط لحاظَ القدرة ليكون مقارناً للتكليف، فتأمّل.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه [١] كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية [٢] أصلاً، فراجع.

ثمّ لا وجه [٣] لتخصيص المعلّق بما يتوقف حصوله علىٰ أمرٍ غير مقدور،

الإيجاب، بل يكفي ثبوتها في ظرف الامتثال، لتشريع الوجوب من باب الشرط المتأخر الّذي هو من الشرط المقارن حقيقةً، بناءً علىٰ ما حقّقه المصنف من كون الشرط وجوده اللحاظي الّذي هو من المقارن، حيث إنّ القدرة بوجودها العلمي شرط للإرادة، لا بوجودها الخارجي، ولذا لو علم بكون شيءٍ مقدوراً له لأراده وإن لم يكن مقدوراً له واقعاً، كما أنّه لو علم بعدم قدرته عليه لا يُريده وإن كان مقدوراً له واقعاً، فلا تأثير للقدرة الخارجية في نفس الإرادة، نعم هي شرط في تأثير الإرادة في المراد.

١) أي: أنّ الشرط المتأخر يكون كالمقارن، فراجع كلام المصنف ﷺ في مبحث الشرط المتأخر (ص ١٦١ - ١٦٤).

٢) وهي تقدُّم العلة بتمام أجزائها علىٰ المعلول رتبةً، ومقارنتها له زماناً.

٣) هذا أيضاً من إشكالات الواجب المعلّق، وحاصله: أنّ المهمَّ في الواجب المعلّق وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، فإنّه على القول بالواجب المعلّق يجب تحصيلها قبل الوقت. ومن المعلوم عدم تفاوتٍ في هذا المهم بين كون الأمر المعلّق عليه الواجب مقدوراً كالاستطاعة لمن يقدر علىٰ تحصيلها، وبين كونه غير مقدور كالوقت لمناسك الحج.

وبالجملة: لا يتفاوت في المهم ـ وهو وجوب المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب ـ بين كون الأمر المعلّق عليه الواجب غير مقدورٍ قبل زمان الواجب، وبين

بل ينبغي تعميمه إلىٰ أمرٍ مقدورٍ متأخّرٍ أُخذ علىٰ نحوٍ لا [1] يكون مورداً

كونه مقدوراً. وعليه، فلا وجه لتخصيص المعلّق بكون المعلّق عليه غير مقدور (*) كما مرّ في تعريف الفصول له.

١) قد حُكي عن بعض تلامذة المصنف ﷺ وعن بعض نسخ الكفاية ثبوت كلمة «لا» وسقوط ما عطف عليها من قوله: «أوْ لا» بعد قوله: «من الواجب». ومراد المصنف علىٰ هذا: أنّه ينبغي تعميمه لأمرٍ مقدور توقّفَ حصولُ الواجب عليه بوجوده الاتّفاقي.

(*) لا يخفىٰ أنّ الفصول وإن خصّص المعلّق في صدر كلامه بأمرٍ غير مقدور، لكنه في الأثناء عمّمه للمقدور، حيث قال في مقام الفرق بين الواجب المشروط والمعلّق ما لفظه:

«واعلم: أنّه كما يصح أن يكون وجوب الواجب علىٰ تقدير حصول أمرٍ غير مقدور، وقد عرفت بيانه، كذلك يصح أن يكون وجوبه علىٰ تقدير حصول أمرٍ مقدور، فيكون بحيث لا يجب علىٰ تقدير عدم حصوله، وعلىٰ تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله، وذلك كما لو توقف الحج المنذور علىٰ ركوب الدّابّة المغصوبة.

فالتحقيق: أنّ وجوب الواجب حينئذٍ ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة، وليس مشروطاً بحصولها، كما سبق إلىٰ كثير من الأنظار.

والفرق: أنّ الوجوب على التقدير الأوّل يثبت قبل حصولها، وعلى الثاني إنّما يثبت بعد تحققها، لامتناع المشروط بدون الشرط.

وبعبارة أُخرىٰ: حصول المقدمة علىٰ الأوّل كاشف عن سبق الوجوب، وعلىٰ الثاني مثبت له، كما مر»[1].

«١» الفصول الغروية، ص ٨٠

للتكليف، ويترشّح عليه الوجوب من الواجب [أوْ لا] لعدم [١] تفاوتٍ فيما يهمُّه من [٢] وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب

ويؤيِّده ـ بل يدل عليه ـ أنّ ظاهر الفصول كون الواجب المعلّق هو المقيّد بقيدٍ بوجوده الاتفاقي، ولم يظهر عدول المصنف عنه. نعم ثبت عدوله عن تخصيص الفصول تعليقَ الواجب بغير المقدور، ولذا عمّمه المصنف للمقدور.

وأمّا بناءً علىٰ سقوط كلمة «لا» وثبوت كلمة «أوْ لا» فملخص اعتراض المصنف على الفصول هو: أنّه ينبغي تعميم المعلّق لأمرٍ مقدورٍ، سواء أوَقع في حيِّز الوجوب كالطهارة للصلاة، وغيرها ممّا يجب تحصيله، أم لم يقع في حيِّزه بأن يكون ملحوظاً بوجوده الإتفاقي كالاستطاعة بالنسبة إلىٰ الحج.

١) تعليل لقوله: «لا وجه لتخصيص المعلق ... إلخ».

٢) بيان لـ «ما» الموصولة، وضمير «يهمه» راجع إلى المعلّق.

فإنّ صدر كلامه وهو قوله: «واعلم أنّه كما يصح ... إلخ» وإن كان ظاهراً بل صريحاً في تعليق الوجوب بأمرٍ مقدور وغيره، لكن قوله: «وعلىٰ تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله ... إلخ» قرينة علىٰ إرادة الواجب المعلّق، لا الوجوب المشروط.

ولعلّ اعتراض المصنف بعدم الوجه في تخصيص المعلّق بغير المقدور ناشٍ عن ظهور كلام الفصول من قوله: «واعلم انه كما يصح ... إلخ» في تقسيم شرط الوجوب إلىٰ مقدورٍ وغيره، وهو غير الواجب المعلّق، لا أنّه ناشٍ عن عدم ملاحظته لآخر عبارة الفصول ـ كما في بعض الحواشي ـ فإنّه بعيد جداً.

على [١] المعلّق دون المشروط، لثبوت [٢] الوجوب الحالي فيه، فيترشّح منه [٣] الوجوب على المقدمة، بناءً [٤] على الملازمة [٥]، دونه [٦]، لعدم [٧] ثبوته فيه [٨] إلّا بعد الشرط.

نعم [٩] لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر، وفُرِض وجوده، كان

---

١) قيد لـ «وجوب تحصيل المقدمات» يعني: من وجوب تحصيلها بناءً علىٰ الواجب المعلّق، دون الواجب المشروط المشهوري.

٢) تعليل لوجوب المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، يعني: أنّ علّة وجوب تلك المقدمات هو وجوب ذيها فعلاً.

٣) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى الواجب المعلّق.

٤) متعلّق بـ «فيترشح».

٥) بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة.

٦) أي: دون المشروط، يعني: لثبوت الوجوب الحالي في المعلّق دون المشروط.

٧) تعليل لعدم وجوب المقدمات في الواجب المشروط، وحاصله: عدم ثبوت الوجوب لذي المقدمة حتّىٰ يترشح منه علىٰ المقدمة، إذ المفروض عدم ثبوت الوجوب إلّا بعد الشرط.

٨) أي: في المشروط، وضمير «ثبوته» راجع إلىٰ الوجوب.

٩) استدراك علىٰ عدم وجوب المقدمات في الواجب المشروط، وحاصله: أنّه يمكن القول بوجوب المقدمات في قسمٍ من المشروط أيضاً قبل حصول شرطه، وهو فيما إذا كان الشرط متأخراً، وفُرِض وجوده في موطنه كالحياة، وبقاء المال إلى آخر المناسك، فإنّ الحج بعد وجود الاستطاعة مشروط أيضاً ببقائها إلىٰ إنتهاء المناسك، وهذا متأخر عن وجوب الحجّ بالاستطاعة، لكن يفرض وجودها قبل الموسم،

الوجوب المشروط به [١] حاليّاً أيضاً [٢]، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجوديّة للواجب أيضاً حاليّاً، وليس الفرق بينه [٣] وبين المعلّق حينئذٍ [٤] إلّا كونه [٥] مرتبطاً بالشرط، بخلافه [٦] وإن ارتبط به الواجب (*).

فيصير الوجوب فعلياً، فتجب مقدماته، بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب ومقدماته، ولا بدّ من فرض وجود الشرط في ظرفه في مثل الحج ولو بالاستصحاب، لتوقف الامتثال على الفرض المزبور، إذ لا موجب لمقدماته إلّا الفرض الموجب لفعلية الوجوب ليترشح منه علىٰ مقدماته، فيكون الفرق بين المشروط والمعلّق في أنّ الشرط في المعلّق قيد للمادة ومرتبط بها، وفي المشروط قيد للوجوب ومرتبط به.

١) أي: بالشرط المتأخّر.

٢) يعني: كالواجب المعلّق، وهذا هو المراد أيضاً بقوله: «أيضاً حالياً».

٣) أي: بين المشروط.

٤) أي: حين كون الشرط مأخوذاً علىٰ نحو الشرط المتأخر المثبِت لوجوب المقدمات.

٥) أي: كون المشروط، فإنّ وجوبه مرتبط بالشرط أي مترتب عليه.

٦) أي: بخلاف المعلّق، فإنّ الواجب مرتبط ومقيّد به دون الوجوب.

(*) لا يخفىٰ أنّ مقتضىٰ ما أفاده المصنف ﷺ في دفع إشكال عدم القدرة على الواجب المعلّق في حال البعث والطلب بجعل القدرة شرطاً متأخراً هو كون المعلّق دائماً من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، فتكون فعليّة وجوب ذي المقدمة الموجبة لفعلية وجوب مقدماته لأجل كونه مشروطاً بشرط متأخر مفروض الوجود، فينتفي الواجب المعلّق رأساً، لاندراجه في المشروط، فتدبّر.

تنبيه[١]: قد انقدح ـ من مطاوي ما ذكرناه ـ أنّ المناط في فعليّة وجوب المقدمة الوجودية، وكونه[٢] في الحال بحيث يجب علىٰ المكلّف تحصيلها، هو فعليّة وجوب ذيها، ولو كان[٣] أمراً استقباليّاً، كالصوم في الغد، والمناسك في الموسم، كان وجوبه[٤] مشروطاً بشرطٍ موجودٍ

---

١) الغرض من عقده: دفع الإشكال عن وجوب المقدمات في موارد مع عدم وجوب ذيها، كالأغسال الثلاثة في الليل لصوم الغد، وكوجوب حفظ الماء قبل الوقت لصرفه في الطهارة لمن يعلم بعدم تمكنه من تحصيله في الوقت، مع عدم وجوب الصوم في الليل حتىٰ تجب مقدماته كالأغسال، وعدم وجوب الصلاة قبل الوقت حتى يجب حفظ الماء للطهارة، إلى غير ذلك من الموارد.

وقد دفع المصنف ﷺ هذا الإشكال في جميع الموارد بأنّ وجوب المقدمة فيها فعليٌّ، لفعلية وجوب ذيها، إمّا لكون الواجب معلّقاً، وإمّا لكون الوجوب مشروطاً بشرط متأخر مفروض الوجود، كما تقدم آنفاً، وستتضح موارد الفعلية.

٢) معطوف علىٰ «فعلية» ومفسّر لها، وضمير «كونه» راجع إلى الوجوب.

٣) يعني: ولو كان ذو المقدمة أمراً استقباليّاً، إذ لا يقدح استقباليته في فعلية وجوبه التي هي مناط وجوب مقدماته.

٤) أي: وجوب ذي المقدمة، يعني: سواءٌ أكان وجوب ذي المقدمة مشروطاً بشرط متأخر موجودٍ في ظرفه ـ حيث إنّ وجوبه حينئذٍ فعليٌّ ـ أم منجّزاً مطلقاً كان أو معلّقاً، فإنّ إطلاق وجوب ذي المقدمة موجب لفعليته أيضاً، لكن بشروط ثلاثة:

أحدها: عدم كون المعلّق عليه قيداً للوجوب، إذ لو كان قيداً له كما يكون

أُخذ فيه [١] ولو متأخّراً، أو مطلقاً [٢]، منجّزاً كان أو معلّقاً، فيما إذا لم تكن مقدمةً للوجوب (*) أيضاً [٣]، أو مأخوذةً [٤] في (**) الواجب علىٰ نحوٍ

قيداً للواجب لما وجب تحصيله كالاستطاعة مثلاً، حيث لا يجب تحصيلها للحج، لإناطة الوجوب بها.

ثانيها: عدم كونه عنواناً للمكلّف.

ثالثها: عدم أخذه بوجوده الإتفاقي قيداً للواجب.

١) أي: في الوجوب.

٢) معطوف علىٰ قوله: «مشروطاً» وهذا إشارة إلىٰ المورد الثاني من موارد فعلية الوجوب، كما أنّ قوله: «مشروطاً» إشارة إلى المورد الأوّل منها.

٣) يعني: كما تكون مقدمةً لوجود الواجب، إذ لو كانت مقدمة للوجوب لما كان وجوبُ ذي المقدمة فعلّياً حتىٰ يسري منه إلىٰ مقدماته.

ثم إنّ قوله: «فيما إذا لم تكن» إشارة إلىٰ الشرط الأول الّذي أشرنا إليه بقولنا: «أحدها عدم كون المعلّق عليه قيداً للوجوب ... إلخ».

٤) معطوف علىٰ «مقدمة» فحقُّ العبارة أن يقال: «ولا مأخوذةً في الواجب». يعني: ولم تكن المقدمة مأخوذةً في الواجب ... إلخ، وهذا إشارة إلى الشرط

(*) لم يظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض كون الوجوب مطلقاً، إذ لو كانت مقدمة وجود الواجب مقدمةً لوجوبه أيضاً لخرج ذو المقدمة عن كونه واجباً مطلقاً.

و بالجملة: حقيقة إطلاق الوجوب عدم تقيّده بشرطٍ.

(**) هذا القيد مستدرك، لإندراجه في مقدمة الوجوب، وكونه من مصاديقها.

يستحيل[١] أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أُخذ عنواناً للمكلّف[٢]، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلىٰ غيـر ذلك، أو جُعل[٣]، الفعلُ المقيّد باتّفاق حصوله وتقدير وجوده ـ بلا اختيارٍ، أو باختياره ـ مورداً[٤] للتكليف،

الثاني من شرائط فعليّة وجوب ذي المقدمة إذا كان مطلقاً.

ومحصل هذا الشرط العدمي: أنّه إذا كان القيد قيداً للموضوع كما إذا قال: «إن سافرت فقصِّر» أو «إن استطعت فحجّ» فلا يجب تحصيله، لكون مثل هذه القيود ممّا أُخذ عنواناً للموضوع يمتنع تعلّق الوجوب بها، إذ المفروض كون الموضوع كالعلة للحكم في توقف الحكم عليه، فقبل الموضوع لا حكم، وبعد حصوله لا معنىٰ لوجوب تحصيله، لكونه من طلب الحاصل.

وبالجملة: إذا كانت القيود مأخوذةً فـي الموضوع لم يجب تحصيلها، وهي أجنبيةٌ عن المقدمات الوجودية التي تجب بوجوب ذي المقدمة.

١) قد عرفت آنفاً وجهَ الاستحالة، وهو طلب الحاصل.

٢) من غير فرقٍ في ذلك بين كونه بنحو القضية الشرطية كقوله: «إن استطعت فحج» وبين كونه بنحو القضية الحملية كقوله: «المستطيع يحج».

٣) معطوف علىٰ قوله: «أُخذ» وإشارة إلىٰ الشرط الثالث.

ولا يخفىٰ أنّ المصنفَ ذكَرَ موردين لامتناع وجوب المقدمة:

أحدهما: كونها عنواناً للموضوع.

والآخر: كون وجودها الاتّفاقي قيداً للواجب، سواء أكان اختيارياً كالسفر، أم غير اختياري كالوقت. والبلوغ مثلاً.

٤) مفعول لقوله: «جُعل».

ضرورة [١] أنّه لو كان مقدّمة الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوبٌ إلّا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل. كما أنّه إذا أُخذ علىٰ أحد النحوين [٢] يكون كذلك [٣]، فلو لم يحصل لَما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلُّقه به [٤]،

---

١) تعليل لاعتبار الشرائط المزبورة في وجوب المقدِّمة، وتقريبه كما تقدم: أنّ مقدّمة الوجوب يمتنع وجوبها، لأنّها قبل حصولها كالاستطاعة للحج لا وجوب للحجّ حتىٰ يسري منه إلى الاستطاعة، وبعد حصولها يمتنع وجوبها، لكونه من طلب الحاصل المحال، كما مرّ.

٢) وهما: أخذُ المقدِّمة عنواناً للمكلّف كالمسافر، وأخذُها قيداً للواجب بوجودها الاتّفاقي، كوجوب الصلاة علىٰ تقدير الدخول في المسجد، ففي هاتين الصورتين لا تجب المقدّمة أيضاً.

أمّا إذا كانت عنواناً للمكلّف، فلكونها من شرائط الوجوب.

وأمّا إذا كانت بوجودها الاتّفاقي قيداً للواجب، فلكون الشرط وجودها من باب الاتّفاق، فلا تكون المصلحةُ في هذا النحو من وجودها مُلزِمةً حتىٰ توجب وجوبَها.

٣) يعني: يكون وجوبها طلباً للحاصل (*).

٤) أي: تعلق التكليف بالمقدمة، لكونه من طلب الحاصل.

(*) تعليلُ عدم وجوب المقدمة فيما إذا كانت مقدمةً للوجوب أو عنواناً للمكلف بطلب الحاصل متين. وأمّا إذا أُخذت في الواجب بوجودها الاتفاقي، فالأولىٰ أن يعلّل عدم وجوبها بالخلف، لأنّ المفروض كون وجودها الاتفاقي دخيلاً في الواجب، فدخل وجودها الناشئ عن الوجوب في الواجب خلف، فتدبّر.

فافهم [١].

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت [٢]: أنّه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه [٣]، فيما كان وجوبه [٤] حاليّاً مطلقاً، ولو [٥] كان مشروطاً بشرطٍ متأخّرٍ كان معلوم الوجود فيما بعد

فتحصل ممّا أفاده المصنّف: أنّ فعليّة وجوب ذي المقدّمة ـ فيما إذا كان وجوبه مطلقاً ـ منوطة بشروط ثلاثة:

أحدها: أن لا تكون المقدّمة مقدِّمةَ الوجوب.

ثانيها: أن لا تكون المقدّمة عنواناً للمكلّف.

ثالثها: أن لا تؤخذ في الواجب بوجودها الاتّفاقي. فإذا اجتمعت هذه الشرائط صار وجوب ذي المقدّمة فعليّاً، فتجب مقدّماته الوجوديّة.

١) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ القيد إذا أُخذ عنواناً للمكلّف صار الوجوب مشروطاً ويخرج عن الإطلاق، وكذا إذا أُخذ شرطاً للوجوب، فلا وجوب أصلاً حتىٰ يترشّح علىٰ المقدّمة، فهذان الشرطان مقوِّمان للإطلاق ومحقِّقان له.

ويحتمل أن يكون إشارة إلىٰ: أنّ تقيُّد الواجب بقيد اختياري ـ بمعنىٰ أن يكون الواجبُ الفعلَ المقيّد بشيءٍ في صورة اختيار المكلّف له ـ يوجب خروجَ الواجب المطلق عن الوجوب، وصيرورة الوجوب مشروطاً باختيار المكلّف، فتدبّر.

٢) حيث ثبت فعليّة وجوب ذي المقدّمة إمّا بنحو التعليق، وإمّا بنحو الشرط المتأخر المفروض وجوده.

٣) أي: زمان الواجب، وضمير «عليه» راجع إلى الإتيان بالمقدّمة.

٤) أي: وجوب الواجب.

٥) كلمة «لو» وصليّة، وهو بيان لوجه الإطلاق، وقوله ﷺ: «كان معلوم

كما لا يخفىٰ، ضرورة [١] فعليّة وجوبه، وتنجُّزه [٢] بالقدرة عليه [٣] بتمهيد [٤] مقدّمته، فيترشّح [٥] منه الوجوب عليها على الملازمة. ولا يلزم منه [٦] محذورُ وجوب المقدِّمة قبل وجوب ذيها، وإنّما [٧] اللازم الإتيان بها قبل

الوجود» صفة لقوله: «بشرط متأخر» يعني: سواء أكان معلّقاً أم مشروطاً بشرط حاصل، أو غير حاصل، لكنّه كان بنحو الشرط المتأخر مع العلم بوجوده في موطنه، فمن الفوائد المترتبة علىٰ كون وجوب ذي المقدِّمة حاليّاً وجوبُ مقدِّماته الوجودية قبل زمان الواجب.

١) تعليل لنفي الإشكال.

٢) أي: تنجز الوجوب بسبب القدرة عليه (*).

٣) أي: على الواجب.

٤) متعلّق بالقدرة، وضمير «مقدِّمته» راجع إلى الواجب.

٥) هذه نتيجة فعليّة وجوب ذي المقدِّمة، يعني: فيترشّح الوجوبُ من وجوب الواجب علىٰ المقدمات الوجودية، بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب نفسياً ووجوب مقدِّمته غيريّاً.

٦) أي: من وجوب المقدّمة، ووجه عدم المحذور هو: وجوب ذي المقدّمة فعلاً المقتضي لفعلية وجوب مقدِّماته.

٧) يعني: أنّ غاية ما يلزم هي إتيان المقدِّمة قبل الإتيان بذيها، فالتقدّم

(*) لا يخفىٰ أنّ التنجز من آثار قيام الحجة على التكليف من علمٍ أو علمي أو أصل، والقدرة من شرائط حسن الخطاب بملاك قبح مطالبة العاجز، فالأولىٰ إسقاط قوله: «وتنجزه بالقدرة عليه».

الإتيان به [١]، بل [٢] لزوم الإتيان بها عقلاً ـ ولو لم نقل بالملازمة ـ لايحتاج [٣] إلىٰ مزيد بيان ومؤونة برهان، كالإتيان [٤] بسائر المقدّمات في زمان الواجب

والتأخّر بحسب الزمان ثابتان في الواجب ومقدّمته، حيث إنّه يؤتىٰ بالمقدمة قبل زمان الواجب، ولاضير في ذلك بعد اتّحاد وجوبي الواجب ومقدِّمته زماناً، واختلافهما رتبةً.

١) أي: بالواجب، وضمير «بها» راجع إلى المقدّمة.

٢) غرضه: إثبات وجوب المقدِّمة حتّىٰ علىٰ القول بعدم الملازمة بين الوجوب النفسي والغيري الشرعيّين، وذلك لكفاية حكم العقل بوجوب المقدِّمة من باب لزوم الإطاعة، لتوقّف امتثال الأمر النفسي علىٰ إتيانها.

٣) خبرُ «لزوم».

٤) هذا تنظير لمقدِّمات الواجب ـ قبل زمانه ـ بمقدِّماته في زمان الواجب في الوجوب العقلي، فكما تجب المقدِّمات الوجودية في زمان الواجب قبل إتيانه، فكذلك مقدِّماته الوجوديّة قبل زمانه مع فعليّة وجوبه.

ويحتمل أن يكون قوله: «بل لزوم ... إلخ» جملةً معترضةً واقعةً بين طرفي التنظير، وهما: الإتيان بالمقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه، والإتيان بالمقدِّمات قبل زمان الواجب مع فعليّة وجوبه.

والحاصل: أنّه لا يلزم من إتيان المقدّمات قبل زمان الواجب إلّا إيجادها قبل الإتيان بالواجب، وهذا ليس بمحذور، للزوم ذلك في زمان الواجب أيضاً.

وكيف كان، فلا إشكال علىٰ جميع المسالك في وجوب الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه في زمانه.

قبل إتيانه.

فانقدح بذلك: [١] أنّه لا ينحصر التّفصي عن هذه العويصة [٢] بالتعلّق [٣] بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة

أمّا علىٰ مسلكي الفصول والشيخ قدّس سرّهما، فلكون القيد راجعاً إلى المادة، ومقتضاه فعليّة الوجوب.

وأمّا علىٰ مسلكنا ـ من الوجوب المشروط المشهوري ـ فلجواز الشرط المتأخر بالمعنىٰ المتقدِّم الّذي مرجعه إلى الشرط المقارن.

١) أي: بفعليّة وجوب ذي المقدّمة إذا كان مشروطاً بشرط متأخر، فإنّ هذه الفعليّة كافية في فعليّة وجوب المقدِّمات.

وعلىٰ هذا، فلا ينحصر التفصيٌ عن إشكال وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها بالتشبُّث بالوجوب التعليقي كما أفاده في الفصول، أو بما يرجع إلى الوجوب التعليقي من جعل الشرط من قيود المادّة، كما هو مسلك الشيخ في الواجب المشروط.

٢) وهي: وجوب المقدِّمة قبل وجوب ذيها، وذلك لإمكان التفصّي بغير تلك الوجوه أيضاً، كما مرّ آنفاً.

٣) متعلّق بقوله: «ينحصر» والتعليقُ مسلك الفصول، وجعلُ الشرط من قيود المادة مسلك الشيخ قدّس سرّه.

وجهُ عدم الانحصار في دفع العويصة بمسلكي الفصول والشيخ هو: إمكان الالتزام بالشرط المتأخر علىٰ نحوٍ لا ينافي فعليّةَ الوجوب المقتضية لوجوب المقدّمات، كما تقدّم مفصّلاً.

في المشروط (*).

فانقدح بذلك [١]: أنّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيانُ بالمقدّمة قبل زمان الواجب، كالغُسل في الليل في شهر رمضان وغيره ممّا وجب

---

١) أي: بفعليّة وجوب ذي المقدّمة الموجبة لفعليّة وجوب مقدّماته وإن كان مشروطاً بشرط متأخر.

(*) أو بالتشبُّث بوجوهٍ أُخر من: الوجوب العقلي الإرشادي لحكم العقل بتنجز الواجب بعد وقته بالقدرة، لأجل التمكن من تحصيل مقدماته قبل شرط الوجوب.

ومن: الوجوب العقلي الإرشادي لأجل حكمه بلزوم حفظ غرض المولىٰ.

ومن: الوجوب النفسي التهيّئي، المنسوب إلى المحقق التقي في حاشيته والمصرّح به في البدائع، حيث قال في عداد الوجوه الدافعة للإشكال ما لفظه: «ومنها ما هو مختارنا ومختار بعض المحققين من الالتزام بوجوب المقدّمة في موارد النقض وأشباهها قبل وقت وجوب ذيها، لكن لا بالوجوب المعلولي المستتبع من وجوب ذيها، ولا بالوجوب النفسي الثابت لمصلحة نفسها، ولا بالوجوب العقلي الإرشادي، بل بوجوب أصلي ثابت بدليل مستقل مراعاةً لمصلحة ذيها، ويسمّى هذا بالوجوب التهيُّئي، لأنّ فائدته التهيُّؤ والاستعداد لواجب آخر، فهو قسم من أقسام الوجوب يشبه الوجوب النفسي من حيث عدم تولُّده وثبوته من وجوب ذيها، بل وبخطاب آخر، ويشبه الوجوب الغيري المقدّمي من حيث كونه ثابتاً لمصلحة غيره. ولو فسّرنا الغيري بما كان مصلحة وجوبه ثابتاً في غيره فهذا منه، لأنّ الغيري بهذا التفسير يعم ما ثبت وجوبه بخطاب مستقل لمصلحة الغير أيضاً»[١].

«١» بدائع الأفكار، ص٣١٩؛ هداية المسترشدين، ج٢، ص ١٧٠ - ١٧١

عليه الصوم (*) في الغد [١]، إذ [٢]

---

١) وكحرمة النومة الثانية علىٰ من لا يعلم أنّه يستيقظ قبل الفجر مقدار فعل الغسل، علىٰ ما صرّح به الشهيدان في محكيّ الذكرىٰ والمسالك «[١]»، فإنّه لا وجه لحرمة النوم المفوّت للغسل عليه قبل مجيء زمان الغسل الّذي هو الجزء الأخير من اللّيل المتّصل بالفجر. وكوجوب المسير إلىٰ مكّة قبل مجيء وقت الحج، إلىٰ غير ذلك من الموارد.

٢) تعليل لنفي الإشكال، وحاصله: أنّ البرهان الإنّي وهو الاستدلال

(*) الصواب كما في بعض النسخ المصححة: «للصوم»، لا «الصوم»، فضمير «غيره» إمّا راجع إلى الغسل، فيكون الجار أعني قوله: «ممّا» متعلّقاً به، وإمّا إلىٰ «شهر رمضان»، فيكون الجار متعلقاً بلفظ «الغير» وبياناً له.

وعلى كلا التقديرين، ففاعل «وجب» ضمير راجع إلى الموصول، وضمير «عليه» إلى المكلّف. وليس المقصود بالموصول هو المكلّف، وإنّما هو على الأوّل عبارة عن أسباب الغسل، وعلى الثاني عبارة عن غير الغسل أعني به التيمّم.

وعلىٰ هذا، فما في أغلب النسخ من كون عبارة المصنف ﷺ: «الصوم» غير سديد، لعدم استقامة ذلك، لا معنىً ولا تركيباً، كما لا يخفىٰ على المتأمل، حتىٰ مع الغض عمّا فسّرنا به العبارة، وجعل الموصول عبارة عن المكلّف وإن كان خلاف الظاهر أيضاً، لكونه لغير من يعقل، وجعل الصوم فاعلاً لـ «وجب».

«١» حكاه في البدائع (ص ٣١٤) عن المسالك ومحكي الذكرىٰ، ونسبه في التقريرات، ج١، ص٢٧٧ إلى الشهيدين.

ولعلّ الحكاية عن الذكرىٰ سهو، لعدم التعرض له في باب الأغسال من كتاب الطهارة. نعم يمكن استفادة حكمه بالحرمة من الدروس، فراجع الدروس الشرعية، ج١، ص٢٧١؛ غاية المراد ج١، ص ٣١٥ - ٣١٦؛ مسالك الأفهام، ج٢، ص١٨

يُكشف به [١] بطريق الإنّ عن سبق وجوب الواجب، وإنّما المتأخّر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه[٢] أصلاً. ولو فرض العلم بعدم سبقه[٣] لاستحال اتصاف مقدِّمته بالوجوب الغيري (*)، فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون

بالمعلول على العلّة ينفي إشكال وجوب المقدّمة قبل مجيء وقت ذيها، حيث إنّ وجوب المقدّمة معلول وجوب ذيها، فيستكشف من وجوب المقدّمات قبل وقت ذيها وجوب ذيها.

١) أي: بوجوب المقدِّمة.

٢) أي في تأخّر زمان الواجب، وضمير «إتيانه» راجع إلى الواجب.

٣) أي: سبق وجوب الواجب، وغرضه من هذه العبارة: أنّ البرهان الإنّي المذكور مختصٌّ بما إذا لم يُعلم بعدم وجوب ذي المقدِّمة قبل مجيء وقته. وأمّا إذا علم بعدم وجوبه قبل وقته، فلا مسرح للبرهان المزبور، ويستحيل حينئذٍ اتصاف المقدِّمة بالوجوب الغيري، لاستلزامه وجودَ المعلول بلا علّة. فلو نهض دليل علىٰ وجوب المقدِّمة، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً، لا غيريّاً ترشُّحيّاً، وملاك هذا الوجوب النفسي هو تهيُّؤ المكلّف واستعداده لإيجاب ذي المقدِّمة في وقته بسبب إتيان مقدِّمته.

فالفرق بين هذه المقدّمة الواجبة بالوجوب النّفسي التهيُّئي وبين غيرها من المقدِّمات الواجبة بالوجوب الغيري الترشُّحي هو: أنّ وجوب المقدمة في الصورة الأُولىٰ ليس معلولاً لوجوب ذي المقدمة، بخلاف وجوب سائر المقدِّمات، فإنّه معلول له، لكونه مترشّحاً من وجوب ذيها.

(*) ولذا لا يجب المسير إلى الحج قبل الاستطاعة ولو علم بوجودها فيما بعد، كما لا يحرم إجناب نفسه قبل وقت الصلاة والصوم وإن علم بعدم التمكن من الغسل، بل عن بعضٍ نفي الإشكال عنه ظاهراً.

وجوبها نفسيّاً (*) ولو تهيُّؤاً، ليتهيّأ بإتيانها [١]، ويستعد [٢] لإيجاب ذي المقدِّمة عليه، فلا محذور (**) أيضاً [٣].

إن قلت [٤]: ولو كان وجوب المقدِّمة في زمانٍ كاشفاً عن سبق وجوب

---

١) أي: بإتيان المقدِّمة الواجبة نفسياً تهيُّئيّاً.

٢) معطوف علىٰ «يتهيّأ».

٣) يعني: كما لا محذور في وجوب المقدِّمة إذا كان وجوب ذيها مشروطاً بشرط متأخر معلومِ الوجود في ظرفه.

٤) هذا الإشكال وجوابه مذكوران في التقريرات «١»، ثم إنّه إشكال علىٰ البرهان الإنّي المزبور، وهو: كشف وجوب المقدِّمة عن سبق وجوب ذيها.

ومحصّل الإشكال: أنّه ـ بناءً علىٰ هذا الكشف ـ يجب الإتيان بجميع مقدِّماته الوجوديّة، دون خصوص ما قام الدليل على وجوب الإتيان بها قبل زمان ذي المقدِّمة، إذ المفروض فعليّة وجوب ذي المقدّمة وعلّيّته لوجوب المقدِّمات مطلقاً بلا تفاوت بينها، سواء أكانت مضيّقة، كما إذا لم تكن مقدورةً في زمان الواجب، أم كانت موسّعةً، كما إذا كانت مقدورةً قبله.

(*) كما حكي عن المحقق الأردبيلي، وسيّد المدارك قدس سرهما في مسألة وجوب تعلم الأحكام.

(**) إلّا أن يناقش فيه بأنّ إرادة التهيُّؤ إرادة غيريّة، فيمتنع أن يكون الوجوب الناشئ منها نفسياً، بل لا بدّ أن يكون غيريّاً، فيعود المحذور أعني به: وجوب المقدّمة غيرياً قبل وجوب ذيها.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٢٧٢

ذي المقدّمة، لزم وجوب جميع مقدّماته ولو موسّعاً، وليس كذلك [١] بحيث يجب عليه المبادرة لو فُرض [٢] عدم تمكّنه منها [٣] لو لم يبادر.

قلت [٤]:

مع أنّ الأمر ليس كذلك، لعدم وجوب المبادرة إلى إيجاد سائر المقدّمات قبل وقت الواجب حتى مع فرض عدم القُدرة عليها في زمان الواجب، فلا يجب تحصيل الساتر ولا تطهير الثوب والبدن قبل وقت الصلاة، وإن علم بعدم تمكُّنه منها في زمان الواجب. بل يعامل مع المقدّمة الفائتة معاملة التزاحم، وقد ثبت في محله: أهميّة الوقت في الصلاة من جميع الشرائط إلّا جامع الطهور، فيصلّي في الوقت فاقداً للساتر أو طهارته، أو نحو ذلك.

هذا ملخّص الإشكال على الواجب المعلّق الفصولي، والمشروط الشيخي.

١) يعني: وليس يجب جميع المقدّمات حتىٰ ما لم يقم دليل علىٰ وجوب الإتيان بها قبل زمان ذيها.

٢) يعني: لا تجب المبادرة إلى ما لم يقُم دليلٌ بالخصوص على وجوب الإتيان به قبل ذيها ولو فرض عدم تمكُّنه منها في وقت الواجب.

٣) أي: من المقدّمات لو لم يبادر إلى الإتيان بها قبل زمان الواجب.

٤) هذا جواب الإشكال، وحاصله: أنّ مقتضىٰ علّيّة وجوب الواجب لوجوب مقدّماته وتبعيّة وجوبها له هو الالتزام بوجوب جميع المقدمات قبل وقت ذي المقدّمة بعد فرض فعليّة وجوبه، فيجب الغُسل في اللّيل على مُريد صوم الغد، لفعليّة وجوب الصوم مع الغضّ عن النّص الدّال على وجوبه قبل زمان الواجب، فهذا المثال ممّا قام الدليل بالخصوص علىٰ وجوبه قبل زمان الواجب.

هذا إذا كانت القدرة المأخوذة في الواجب مطلقة.

وأمّا إذا كانت خاصة، بأن كانت القدرة على الواجب في خصوص زمانه

لا محيص عنه [١]، إلّا إذا أُخذ في الواجب من قِبَل سائر المقدِّمات قدرةٌ خاصة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من [٢] زمان وجوبه، فتدبّر جداً.

تتمة:

قد عرفت اختلافَ القيود في وجوب التحصيل،

الناشئة من سائر المقدِّمات مأخوذةً في الواجب، لا مطلقة بأن يكون لها دخل في الواجب من زمان وجوبه إلىٰ زمان وجوده، لم يجب تحصيل القدرة بإتيان هذه المقدمات قبل وقت وجود الواجب، وإن ترتّب على تركها فوتُ ذي المقدمة في ظرفه.

وعلىٰ هذا، فلا يجب الوضوءُ قبل وقت الصلاة ولو مع العلم بعدم القدرة عليه في زمان الصلاة، وذلك لظهور قوله تعالىٰ: ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ «١» في إناطة وجوبه بدخول الوقت، بناءً علىٰ كون القيام إلى الصلاة كنايةً عن دخول الوقت، فمصلحته اللُّزومية منوطة بدخول الوقت.

١) أي: عن الالتزام بوجوب جميع المقدِّمات غيريّاً قبل وقت ذيها.

فالمتحصل: وجوب المقدِّمات قبل وقت ذيها إن لم تؤخذ قدرةٌ خاصة عليه من قبل المقدِّمات، وعدم وجوبها إن أُخذت قدرةٌ خاصة عليه من قبلها، كالقدرة على الصلاة مع الطهارة المائيّة المقدورة في وقت الإتيان بالصلاة.

٢) كلمة « من » للابتداء، والضمائر الأربعة المتقدّمة وضمير « وجوبه » ترجع إلى الواجب، يعني: لا القدرة المطلقة على الواجب في زمانه مبتدئةً من أوّل زمان وجوب الواجب إلىٰ آخر وقت الواجب، إذ هذه القدرة المطلقة توجب الإتيان بالمقدِّمات قبل زمان الواجب إذا علم بعدم التمكن منها في زمانه، كما مرّ آنفاً.

«١» المائده، الآية: ٦

وكونِه [١] مورداً للتكليف وعدمه، فإنْ عُلم حال القيد فلا إشكال، وإن دار

---

١) الأولىٰ تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «القيود» وكيف كان، فهو معطوف علىٰ «وجوب» ومفسِّر له.

وغرضه من بيان التتمّة: ذِكرُ حال القيد فيما إذا لم يعلم برجوعه إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخر أو المقارن، أو إلى المادة بنحوٍ يمكن أن يكون مورداً للتكليف، أو يستحيل، على التفصيل المتقدِّم في القيود.

وبالجملة: فإنْ عُلم حالُ القيد، فلا كلام، ولا إشكال في حكمه من حيث لزوم تحصيله، كما إذا كان قيداً للواجب المطلق، وعدم لزوم تحصيله، كما إذا كان قيداً للواجب المشروط، لا بنحو الشرط المتأخر.

وإن لم يُعلم ذلك، وأمكن رجوع القيد لُبّاً وواقعاً إلى كلٍّ من الهيئة والمادة فإن كان هناك في مقام الإثبات ما يوجب ظهورَ رجوعه إلى الهيئة، أو المادة، كالقواعد العربيّة الموجبة لظهور رجوعه إلى الهيئة، فلا كلام أيضاً.

وإن لم يكن في مقام الإثبات ما يُعيِّن ذلك، فالمرجع الأُصول العمليّة، ومقتضاها البراءة عن وجوب هذا القيد، لكونه مشكوك الوجوب، إذ لو كان قيداً للوجوب بنحو التقدم بحيث يتوقّف الوجوب عليه، أو قيداً للواجب علىٰ نحوٍ لا يجب تحصيله، فليس بواجب. ولو كان قيداً للواجب علىٰ نحوٍ يجب تحصيله، فهو واجب.

وقد قُرِّر في ضبط مجاري الأُصول: أنّ الشك في التكليف مجرىٰ البراءة، فلا محالة يُرجع في المقام إلىٰ أصالة البراءة عن وجوب هذا القيد، بل عن وجوب ذي المقدِّمة، إذ مرجع الشك في وجوب القيد إلىٰ كونه قيداً لواجبٍ فعليٍّ، وعدمه، لأنّ المفروض علّيّة وجوب الواجب لوجوب مقدِّمته، فتجري البراءة في السبب أعني به وجوب ذي المقدّمة، ومعه لا حاجة إلىٰ إجرائها في وجوب القيد، فتدبّر.

أمـره ثبوتاً بيـن أن يكـون راجعاً إلى الهيئة نحو الشرط المتأخّـر أو المقارن، وأن يكون راجعاً إلى المادّة علىٰ نهجٍ يجب تحصيله أو لا يجب [١]، فإن كان [٢] في مقام الإثبات ما يعيِّن حاله، وأنّه راجع إلىٰ أيِّهما من القواعد العربيّة [٣] فهو، وإلّا [٤] فالمرجع هو الأُصول العملية.

وربما قيل [٥] في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة: «بترجيح [٦] الإطلاق (*) في طرف الهيئة، وتقييد المادة بوجهين:

---

١) كما إذا كان عنواناً للمكلّف، أو أُخذ في الواجب علىٰ نحوٍ لا يجب تحصيله.

٢) الجملة بتمامها جواب الشرط في قوله: «وإن دار».

٣) الموجبة للظهور وإن لم توجب العلم، وإلّا اندرج في صورة العلم بحال القيد، فلا وجه للمقابلة بينه وبين صورة العلم.

٤) أي: وإن لم يكن في مقام الإثبات ما يعيِّن حال القيد فالمرجع ... الخ.

٥) هذا كلام التقريرات، ولو تمّ ذلك لا تصل النوبة إلى الأُصول العمليّة، لتقدُّم الأُصول اللفظيّة عليها.

٦) متعلق بقوله: «قيل».

(*) لا يخفىٰ: أنّه على ما تقدّم عن الشيخ قدس سره من امتناع تقييد الهيئة ـ لامتناع إطلاقها ـ لا يتصوّر الدوران بين تقييد الهيئة وتقييد المادة.

ويمكن أن يكون هذا الدوران شاهداً لما تقدم سابقاً من إنكار بعض أعاظم تلامذة الشيخ قدس سره نسبةَ امتناع تقييد الهيئة إليه، فتأمّل.

فيحتمل أن يكون هذا الدوران مبنيّاً علىٰ مذهب المشهور. ويحتمل أن يراد به كونه قيداً للمادّة علىٰ نحو لا يجب تحصيله، فيراد بالهيئة المادة بعلاقة المشابهة في عدم لزوم تحصيل القيد.

أحدهما: [١] أنّ إطلاق الهيئة يكون شموليّاً،

---

١) توضيح هذا الوجه: أنّه مع الدوران بين تخصيص العام الشمولي، وبين تقييد المطلق البدلي يقدَّم الثاني علىٰ الأوّل، كما سيأتي وجهه في مبحث العام والخاص، إن شاء الله تعالىٰ «[١]».

وما نحن فيه من صغرياته، وذلك لأنّ إطلاق الهيئة شموليٌّ يشمل ثبوت الحكم علىٰ كلِّ تقدير، مثلاً إذا قال: «أكرم العالم» فإنّ وجوب الإكرام الّذي هو مفاد الهيئة شامل للوجوب، سواء أكان العالم فقيراً أم غنياً، هاشميّاً أم غيره، جائياً أم غيره، إلىٰ غير ذلك من الحالات المتصوّرة فيه، نظير شمول «كلّ عالم» في قوله: «يجب إكرام كلِّ عالم» لكلِّ فرد من أفراد العلماء في آنٍ واحد، كما هو شأن العامِّ الاستغراقي، غير أنّ الفرق بينهما: أنّ شمول الإطلاق أحواليٌّ، وشمول العام أفراديٌّ.

وبالجملة: فالمراد بالدوران هو كون القيد مأخوذاً في المادة علىٰ نحو لا يجب تحصيله كقيد الهيئة، أو علىٰ نحوٍ يجب تحصيله، كغالب القيود المعتبرة في المادة.

ولا يخفىٰ أنّه بعد تحرير هذا ظفرتُ بحاشيةٍ من حواشي المتن تنقل عن التقريرات الاحتمال الثاني، وهو إرادة وجوب التحصيل من قيد المادة، وعدم وجوبه من قيد الهيئة.

لكن يرد عليه: أنّ الإطلاق بدلي علىٰ كلِّ تقدير، لأنّ القيد يرد على المادة، إمّا علىٰ نحوٍ يسري الوجوب إليها، وإمّا علىٰ نحوٍ لا يسري الوجوب إليها، فالمادّة مقيدة بأحد النحوين، ولا مرجِّح لأحدهما، لأنّ الإطلاق بدلي علىٰ كلا التقديرين، فأين الشمولي حتىٰ يقدّم علىٰ البدلي؟

«١» لاحظ منتهىٰ الدراية، ج٤، ص٢١٥

كما في شمول العام [١] لأفراده، فإنّ [٢] وجوب الإكرام علىٰ تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير الّتي يمكن [٣] أن يكون تقديراً له [٤]، وإطلاقَ [٥] المادة يكون بدليّاً غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما: أنّ تقييد الهيئة (*) يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة،

---

١) أي: العام الاستغراقي.

٢) هذا عين عبارة التقريرات المبيِّنة لكون إطلاق الهيئة شموليّاً، وقد عرفت توضيحه.

٣) احتراز عمّا لا يمكن أن يكون تقديراً للوجوب، كتقدير نقيضه، أو ضدِّه، كأن يقول: «أكرم زيداً إن لم يجب إكرامه، أو وجب إهانته» لامتناع اجتماع النقيضين والضدين.

٤) أي: للوجوب.

٥) معطوف علىٰ «إطلاق» في قوله: «إطلاق الهيئة».

ومحصّل تقريب كون إطلاق المادة بدليّاً هو: أنّ قضية تعلُّق الأمر بطبيعةٍ هي مطلوبيّة صِرف الوجود منها، الّذي لا ينطبق علىٰ جميع الأفراد في آنٍ واحد علىٰ ما هو شأن العام الاستغراقي، كما مرّ آنفاً، بل ينطبق علىٰ كلِّ واحد من الأفراد علىٰ البدل، كما هو شأن العام البدلي. ففي ظرف انطباق طبيعي الحجِّ على «الحجِّ عن استطاعةٍ» لا ينطبق على الحجِّ لا عن غيرها، فلا محالة يكون إطلاق المادّة بدليّاً، لا شموليّاً.

(*) لا يخفىٰ أنّه على مبنىٰ المحقّق النائيني قدس سره من إيجاديّة المعاني الحرفية يمتنع تقييد الهيئة، ولذا جعله قيداً للمادة مع دورانه بين كونه قيداً للمادّة قبل الانتساب أو بعده.

و يرتفع [١] به مورده،

---

١) معطوف علىٰ « يوجب » يعني: أنّ تقييد الهيئة يُرتفع به مورد الإطلاق في المادّة.

توضيح هذا الوجه الثاني: أنّه إذا دار الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهرين، وبين ارتكاب خلاف ظاهرٍ واحد، فلا ريب في تقدُّم الثّاني علىٰ الأوّل، والمقام من هذا القبيل، لأنّ في تقييد إطلاق الهيئة ارتكاب خلاف ظاهرين:

أحدهما: تقييد إطلاقها. والآخر: بطلان محلٍّ الإطلاق في المادّة، ضرورة أنّ وجوب الحج مثلاً إذا قُيِّد بالاستطاعة، فلا يبقىٰ للمادة ـ وهي الحج ـ إطلاق، إذ الحج لا عن استطاعةٍ ليس بواجب، ولا ذا مصلحة، إذ لا وجوب في ظرف عدم الاستطاعة حتىٰ يتّصف به الحج، فدائرة الواجب تتضيّق قهراً بتقيُّد الوجوب.

وهذا بخلاف تقييد المادة، كالصلاة المقيدة بالطهارة مثلاً، فإنّ تقييدها لا يستلزم تقييد الوجوب.

وبالجملة: فتقييد الهيئة يستلزم ارتكاب خلاف ظاهرين، وتقييد المادة يستلزم ارتكاب خلاف ظاهر واحد، فيقدَّم علىٰ تقييد إطلاق الهيئة، ويبقىٰ إطلاق الهيئة علىٰ حالها.

فعلىٰ الأوّل: يجب تحصيله، لورود الوجوب عليه، لكون المادّة المقيّدة به ـ كالصلاة المقيّدة بالطهارة ـ واجبة.

وعلىٰ الثاني: لا يجب تحصيله، لتقيُّد المادّة به بعد تحقق الوجوب لها، فلم يقع القيد في حيِّز الوجوب حتىٰ يجب تحصيله، بل المادّة واجبة علىٰ تقدير وجود القيد من باب الاتّفاق.

بخلاف العكس [١]، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك [٢]، كان التقييد الّذي لا يوجب بطلانَ الآخر [٣] أولىٰ [٤].

أمّا الصغرىٰ [٥]، فلأجل أنّه لا يبقىٰ مع تقييد الهيئة محلٌّ حاجةٍ وبيانٍ لإطلاق المادة، لأنّها [٦] لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإنّ محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة علىٰ حاله [٧]، فيمكن الحكم بالوجوب

---

١) وهو: تقييد إطلاق المادة، لأنّه لا يوجب بطلانَ محلِّ الإطلاق في الهيئة.

٢) يعني: تقييدين يكون أحدهما مستلزماً لبطلان مورد الإطلاق في الآخر.

٣) أي: إطلاق الآخر.

٤) وجه الأولويّة: ما أشرنا إليه آنفاً، وسيأتي في كلام المصنّف ﷺ من عدم ارتكاب خلاف ظاهرين مع إمكان ارتكاب خلاف ظاهر واحد.

٥) وهي: كون تقييد الهيئة مبطِلاً لمحلِّ الإطلاق في المادّة، وقد مرّ بيانه.

٦) أي: لأنّ المادة، حاصله: أنّ المادة لا تنفكُّ عن وجود قيد الهيئة، لما مرّ آنفاً من استلزام تقييد إطلاق الهيئة تضيّق دائرة المادة.

٧) كما عرفت في مثل الصلاة مع الطهارة، حيث إنّ تقييد الصلاة بها لا يستلزم تقييد إطلاق الوجوب، فيمكن الحكم بوجوب الصلاة مع وجود الطهارة وعدمها، كما أشار إليه بقوله: «فيمكن الحكم بالوجوب ... إلخ»، ولو لم يكن إطلاق الهيئة باقياً علىٰ حاله بعد تقييد المادّة لم يترتّب الوجوب مع عدم القيد، مع أنّه يترتّب معه أيضاً.

وهذا بخلاف ما لو فرض تقييد الهيئة ـ أعني بها وجوب الصلاة ـ بالطهارة، فإنّه يقيّد نفس الصلاة بها أيضاً، ضرورة أنّه لا يمكن أن يقال حينئذٍ: «الصلاة واجبة سواء أوُجدت طهارةٌ أم لا».

علىٰ تقدير وجود القيد وعدمه.

وأمّا الكبرىٰ [١]، فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً، إلّا أنّه خلاف الأصل [٢]، ولا فرق [٣] في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر، وبطلانِ [٤]

---

١) وهي: أولويّة تقييدٍ لا يوجب بطلان إطلاق الآخر من تقييدٍ يوجب ذلك.

ومحصل وجه الأولوية كما أشرنا إليه هو: كون التقييد خلاف الظاهر، ومن المعلوم أنّ ارتكاب خلاف ظاهرٍ واحدٍ ـ كما في الصورة الأُولىٰ ـ أولىٰ من ارتكاب خلاف ظاهرين ـ كما في الصورة الثانية ـ عند أبناء المحاورة الّذين يحتفظون علىٰ الظواهر ولا يعدلون عنها إلّا بقرينة.

وليس وجه الأولويّة لزومَ تعدُّد المجاز علىٰ تقدير تقييد إطلاق الهيئة، ووحدته علىٰ فرض تقييد إطلاق المادّة، وذلك لعدم لزوم المجازيّة في التقييد أصلاً، لكون القيد مستفاداً من دالٍّ آخر، فإنّ الرّقبة المؤمنة حقيقة في معناها، وقد أُريد الإيمان بدالٍّ آخر من باب تعدُّد الدّال والمدلول، وسيأتي لذلك مزيد بيان في مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالىٰ.

٢) أي: الظاهر، وضمير «أنّه» راجع إلىٰ التقييد.

٣) غرضه: أنّ المقام وإن لم يكن من دوران الأمر بين تقييد إطلاقين حقيقةً، وبين تقييد إطلاقٍ واحد، إلاّ أنّه نظيره، حيث إنّه لا فرق في عدم العمل بالإطلاق بين تقييده، وبين إيجاد عملٍ يمنع عن انعقاد الإطلاق، كتقييد الهيئة في المقام، فإنّه مانع عن وجود الإطلاق في ناحية المادّة، كما عرفت.

٤) معطوف على «الأثر» ومفسِّر له، فإنّ عدم العمل بالإطلاق مشترك بين رفعه بالتقييد، وبين دفعه بإيجاد مانعٍ عن تحقُّقه.

العمل به [١] ». وما ذكرناه من الوجهين [٢] موافق لما أفاده بعض مقرِّري بحث الأُستاذ العلّامة أعلىٰ الله مقامه «١».

وأنت خبير بما فيهما:

أمّا في الأوّل،[٣] فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليّاً، بخلاف المادة،

---

١) أي: بالإطلاق.

٢) اللّذين: أحدُهما: كون إطلاق الهيئة شموليّاً، وإطلاق المادّة بدليّاً.

والآخر: كون تقييد الهيئة مبطِلاً لمحلِّ الإطلاق في المادة.

٣) وهو: شموليّة إطلاق الهيئة، وبدليّة إطلاق المادة.

ومحصل إشكال المصنّف ﷺ عليه: أنّ شموليّة إطلاق الهيئة ـ ما لم تكن بالوضع ـ لاتوجب الأقوائيّة من بدليّة إطلاق المادة حتىٰ يرجّح عليه. والمفروض أنّ كُلّاً من الشموليّة والبدليّة إنّما هي بمقدِّمات الحكمة، لا بالوضع، كالمفرد المحلّىٰ باللام ـ بناءً علىٰ عدم وضعه للعموم ـ فعمومه إنّما هو ببركة مقدِّمات الحكمة، ولذا يستفاد العموم من البيع في قوله تعالىٰ: ﴿ أحلّ الله البيع ﴾ «٢» الوارد مورد الامتنان.

كما أنّه قد يستفاد ببركة مقدِّمات الحكمة العمومُ البدلي من المفرد المنكّر، كقوله: « أكرم عالماً ».

كما أنّ تلك المقدِّمات قد تقتضي التعيين، مثل اقتضاء صيغة الأمر لكون الوجوب نفسياً عينيّاً تعيينيّاً، كما تقدّم في محلّه.

فنتيجة مقدِّمات الحكمة مختلفة، فقد تكون العمومَ الشمولي، وقد تكون العموم

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٢٥٢ - ٢٥٣

«٢» البقرة، الآية: ٢٧٥

إلّا أنه [١] لا يوجب ترجيحه علىٰ إطلاقها [٢]، لأنّه [٣] أيضاً كان بالإطلاق ومقدِّمات الحكمة، غاية الأمر أنها [٤] تارةً تقتضي العموم الشمولي، وأُخرىٰ البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحياناً [٥]، كما لا يخفىٰ.

البدلي، وقد تكون التعيين.

١) أي: أنّ كون مفاد إطلاق الهيئة شموليّاً لا يوجب ترجيحه علىٰ إطلاق المادة.

٢) أي: إطلاق المادة، وضمير «ترجيحه» راجع إلى الإطلاق.

٣) تعليل لقوله: «لا يوجب ترجيحه» وحاصله: أنّ إطلاق الهيئة شموليّاً لا يوجب ترجيحه علىٰ إطلاق المادّة، لأنّ إطلاق الهيئة أيضاً يكون بمقدِّمات الحكمة، فالإطلاقان في رُتبة واحدة، لكونهما معاً بمعونة مقدِّمات الحكمة، فلا مرجِّح لأحدهما علىٰ الآخر يوجب تقديمه علىٰ صاحبه.

٤) أي: أنّ مقدِّمات الحكمة. كأنّ غرضه دفع توهم، وهو: أنّه إذا كان إطلاق كلٍّ من الهيئة والمادة ناشئاً من مقدِّمات الحكمة، فاللّازم أن يكون نتيجة المقدِّمات في الهيئة والمادة واحدة، بأن يكون الإطلاق في كليهما شموليّاً، أو بدليّاً، لا أن يكون في أحدهما شموليّاً، وفي الآخر بدلياً.

ودَفَعَه بأنّه لا منافاة بين كون نتيجتها مختلفة في الموارد حسب اقتضاء خصوصيّات تلك الموارد من قبيل الامتنان، أو تعلُّق الطلب بصِرف الطبيعة، أو غير ذلك، كما يأتي في المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالىٰ.

٥) كاقتضاء الصيغة كونَ الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً، كما عرفت في محله، فإنّ خصوصيّة المورد ـ وهي كون ما يُنفىٰ بالمقدِّمات أُموراً وجودية محتاجة إلىٰ بيان زائد ـ تقتضي فرداً خاصاً من الوجوب، وهو النفسي العيني التعييني.

و ترجيحُ [١] عموم العام علىٰ إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه [٢] شموليّاً، بخلاف المطلق، فإنّه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدّم عليه [٣]، فلو فُرض [٤] أنّهما في ذلك [٥] على العكس،

---

١) هذا دفع لما يتوهم من: أنّ العموم الشمولي مقدّم علىٰ البدلي عند المعارضة، كما إذا حرم شرب المسكرات، ثم ورد ما يدلُّ علىٰ وجوب شرب دواءٍ لحفظ النفس واتّفق كونه مسكراً، فيقدم الأوّل ـ لكونه شموليّاً ـ علىٰ الثاني، لكونه بدليّاً، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق وأكرم عالماً» فيرجّح الأوّل على الثاني في المجمع وهو العالم الفاسق.

وليَكُن المقام كذلك، فيقدّم إطلاق الهيئة ـ لكونه شموليّاً ـ علىٰ إطلاق المادة لكونه بدليّاً، هذا.

وقد دفعه المصنف بقوله: «إنّما هو لأجل كون دلالته ... إلخ» وحاصله: أنّ تقديم عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون العموم بالوضع، والإطلاق البدلي بمقدّمات الحكمة، وليس تقديمه لمجرّد كونه عموماً شموليّاً حتىٰ يلزم ترجيح إطلاق الهيئة ـ لكونه شموليّاً ـ على إطلاق المادة لكونه بدليّاً، ولذا لو انعكس الأمر، فكان هناك عام دلّ بالوضع على العموم البدلي، ومطلق دلّ بمقدّمات الحكمة على الشمولي، لكان العام البدلي مقدّماً على العامِّ الشمولي.

٢) هذا الضمير وضمير «دلالته» راجعان إلى العام.

٣) يعني: فيقدّم العامُّ على المطلق، وضميرا «منه، فإنّه» راجعان إلىٰ المطلق.

٤) غرضه: إقامة الشاهد علىٰ أنّ ترجيح العام الشمولي علىٰ البدلي إنّما هو بالوضع، وقد أوضحناه بقولنا: «ولو انعكس الأمر ... إلخ».

٥) أي: الشمولية والبدليّة، وضمير «أنّهما» راجع إلى العام والمطلق.

فكان [١] عامٌّ بالوضع دلّ على العموم البدلي، ومطلقٌ بإطلاقه دلّ علىٰ الشمولي، لكان [٢] العام يقدّم بلا كلام (*).

---

١) هذا بيان قوله: «على العكس»، وقد مر آنفاً تقريبه.

[٢] جواب الشرط في قوله: «فلو فرض».

(*) بل لا يخلو من كلام، وهو: أنّ الحق في باب الظهورات تقديم الأظهر مطلقاً ـ وإن كان منشأ أظهريّته غير الوضع ـ علىٰ غيره وإن كان ظهوره بالوضع، إذ لا فرق في بناء العقلاء علىٰ حجيّة الظواهر، وتقديم الأظهر على الظاهر عند تعارضهما بين نشء أصل الظهور أو الأظهرية عن الوضع وغيره، لأنّهما موضوعا الحجيّة عندهم مع الغض عن منشئهما.

ودعوىٰ: تقييد موضوع الحجية عندهم بنشئهما عن الوضع غير مسموعة، لما فيها أوّلاً: من عدم طريقٍ لإحراز الوضع حتىٰ بالأمارات الّتي تقدمت في علائم الحقيقة، لما مرّ هناك من عدم محرزيّتها للوضع.

وثانياً: ـ بعد تسليم إمكان إحراز الوضع ـ من عدم نهوض دليلٍ علىٰ تقييد موضوع الحجية عند العقلاء بنشء الظهور أو الأظهرية عن الوضع.

وثالثاً: من استلزام التقييد بالوضع تقديم المعنىٰ الوضعي على المعنىٰ العرفي العامي عند تعارضهما، مع أنّ المسلّم من بناء العقلاء تقديم الثاني على الأوّل، وليس هذا إلّا لأجل كون المناط عندهم نفس الظهور أو الأظهريّة من دون نظرٍ إلىٰ نشئه عن الوضع أو غيره، فتدبّر.

ومن هنا يظهر: ضعف ما في التقريرات من: تقدم الشمولي مطلقاً ـ ولو كان بالحكمة ـ علىٰ البدلي مطلقاً ولو كان بالوضع.

وضعف ما أفاده المصنف من: تقدُّم العموم الوضعي ـ ولو كان بدليّاً ـ على الحِكمي ولو كان شمولياً، كالبيع في قوله تعالىٰ: ﴿أحل الله البيع﴾.

وأمّا في الثاني [١]، فلأنّ التقييد [٢] وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّ العمل

---

١) وهو: استلزام تقييد الهيئة لارتكاب خلاف أصلين، واستلزام تقييد المادّة ارتكاب خلاف أصل واحد.

٢) هذا ناظرٌ إلىٰ ردِّ كلام التقريرات: «ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً ... إلخ».

ومحصل الرد: عدم استلزام تقييد الهيئة لارتكاب خلاف أصلين، بل اللازم ارتكاب خلاف أصل واحد ـ وهو تقييد الهيئة ـ من دون لزوم ارتكاب خلاف أصلٍ في ناحية المادّة، ذلك لأنّ تقييد الإطلاق خلاف الأصل، ومن المعلوم عدم لزومه في طرف المادة، إذ لا يلزم من تقييد الهيئة إلّا وجود المانع عن جريان مقدِّمات الحكمة الموجبة لإطلاق المادّة، وليس هذا خلاف الأصل، لعدم كون إيجاد المانع عن انعقاد الإطلاق كالتقييد في المخالفة للأصل، وبطلان العمل بالإطلاق، كما في التقريرات، إذ المراد بالأصل هنا هو الإطلاق، ومن المعلوم عدم انعقاد ظهورٍ للمادّة في الإطلاق حتىٰ يلزم من العمل المبطِل لإطلاقه مخالفة الأصل.

وذلك لأنّ المناط في الترجيح كما مرّ هو الأظهريّة، من دون خصوصيّة لمنشئها من الوضع أو غيره.

وبالجملة: فالعموم سواء أكان شموليّاً أم بدليّاً، وسواء أكان وضعيّاً أم حِكميّاً يدور ترجيحه مدار أظهريته الناشئة من الوضع، أو غيره المختلفة باختلاف المقامات، فربّ مطلقٍ بدلي يقدّم علىٰ عام وضعي شمولي، لكن هذا إذا كانا في كلامين.

وأمّا إذا كانا في كلام واحد، فدعوىٰ: انعقاد الظهور للوضعي دون الحِكمي غير بعيدة، وإن كانت غير خالية عن المناقشة أيضاً، والتفصيل موكول إلىٰ محله.

الّذي يوجب عدمَ جريان مقدِّمات الحكمة، وانتفاء [١] بعض مقدِّماته [٢] لا يكون علىٰ خلاف الأصل أصلاً، إذ [٣] معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلانُ العمل به [٤] في الحقيقة مثلَ التقييد الّذي يكون علىٰ خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنىٰ لكون التقييد خلاف الأصل، إلّا كونه [٥] خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة [٦] مقدِّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدِّمات [٧] لا يكاد ينعقد له هناك [٨] ظهور، ليكون [كان] ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً.

---

١) معطوف علىٰ قوله: «عدم».

٢) أي: مقدّمات الحكمة، فتأنيث الضمير أولىٰ.

٣) أي: إذ مع انتفاء، وهذا تعليل لعدم كون التقييد خلاف الأصل، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ المراد بالأصل ... إلخ».

٤) أي: بالإطلاق.

٥) أي: كون التقييد، وحاصله: أنّ المراد بالأصل هنا الظاهر، لا سائر معانيه.

٦) متعلق بـ «المنعقد».

٧) يعني: مجموعها، لا جميعها، لكفاية انتفاء إحداها في عدم انعقاد الإطلاق، وعدم الحاجة إلىٰ انتفاء الجميع.

٨) أي: مع انتفاء المقدِّمات، وضمير «له» راجع إلى المطلق، وتقريبه: أنّ انتفاء المقدِّمات الحاصل من تقييد الهيئة يمنع عن انعقاد ظهورٍ للمادّة في الإطلاق، وهذا المنع مشارك للتقييد اللّحاظي في بطلان العمل بالإطلاق، وليس مشاركاً له في المخالفة للأصل ـ أي الظاهر ـ أيضاً، فالمشاركة مختصّة ببطلان العمل بالإطلاق، ولا يشارك التقييدَ في مخالفة الأصل.

وكأنّه [١] توهّمَ: أنّ إطلاق المطلق كعموم العام [٢] ثابت، ورفع اليد عن العمل به [٣] تارةً لأجل التقييد، وأُخرىٰ بالعمل المبطِل [٤] للعمل به.

وهو [٥] فاسد، لأنّه [٦] لا يكون إطلاقٌ إلّا فيما جرت هناك المقدِّمات.

نعم [٧] إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة،

---

١) هذا توجيه ما في التقريرات: من كون تقييد الهيئة مستلزماً لبطلان العمل بإطلاق المادّة، وحاصل التوجيه: توهم ثبوت الإطلاق للمادّة، كثبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئة شموليّاً معارِضاً لإطلاق المادّة بدليّاً.

٢) المراد بالعام هنا هو الهيئة، وبالمطلق هو المادة.

٣) أي: بإطلاق المطلق أعني به المادّة.

٤) وهو في المقام تقييد الهيئة، وضمير «به» راجع إلىٰ الإطلاق.

٥) يعني: والتوهُّم المزبور فاسد، توضيح وجه الفساد: أنّه لا إطلاق للمادّة حتىٰ يكون تقييد الهيئة مبطِلاً له، وذلك لتوقفه علىٰ جريان مقدِّمات الحكمة، والمفروض عدم جريانها، حيث إنّ تقييد الهيئة مانعٌ عنه، لكونه بياناً للمادّة، ومضيِّقاً لدائرتها، فتقييد الهيئة يكون كقرينةٍ على عدم الإطلاق في المادة، وقد قرِّر في محله: عدم جريان مقدِّمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينية.

وعليه، فلا إطلاق للمادّة حينئذٍ حتىٰ يكون تقييد الهيئة مُبطِلاً له.

٦) الضمير للشأن، والمراد بقوله: «المقدمات» مقدِّمات الحكمة.

٧) هذا استدراك علىٰ قوله: «وهو فاسد» وحاصله: أنّ لهذا التوهُّم مجالاً في صورة انفصال القيد، ودوران أمره بين الرجوع إلى الهيئة وبين الرجوع إلى المادّة، حيث إن الإطلاق حينئذٍ ثابت لكلٍّ من الهيئة والمادّة، لجريان مقدِّمات الحكمة في المادّة بلا مانع، إذ المفروض انفصال القيد، وعدم منعه من انعقاد الإطلاق في كلٍّ من

كان لهذا التوهم [١] مجال، حيث [٢] انعقد للمطلق إطلاق (*)،

الهيئة والمادة.

وبالجملة: فلتوهُّم ثبوت الإطلاق في كلٍّ من الهيئة والمادة مجال مع انفصال القيد، دون اتّصاله.

١) وهو: ثبوت الإطلاق في الهيئة والمادّة معاً، كما إذا قال المولىٰ لعبده: «صلِّ» ثم قال: «صلِّ في المسجد» ولم يقم قرينة علىٰ قيديّة المسجد للوجوب أو الواجب.

٢) تعليل لقوله: «كان لهذا التوهُّم مجال» وحاصل التعليل: أنّه لا مانع من انعقاد الإطلاق للمادّة بمقدِّمات الحكمة مع عدم بيانٍ متّصلٍ في الكلام مانعٍ عن جريانها، إذ المفروض انفصال القيد.

(*) التحقيق أن يقال: إنّ القيد إمّا متّصل وإمّا منفصل.

فإن كان متصلاً، فلا ينعقد إطلاق لا للهيئة ولا للمادّة، وذلك لاحتفافهما بما يصلح للقرينية.

وقد قرّر في محله ـ كما سيأتي إن شاء الله في مبحث المطلق والمقيد «[١]» ـ: أنّ البيان وكذا ما يصلح للبيانيّة مانع عن جريان مقدمات الحكمة.

وعليه، فيكون الإطلاق في كلٍّ من الهيئة والمادة مجرّد فرضٍ لا واقع له.

وإن كان منفصلاً، فانعقاد الظهور في كل منهما وإن كان مسلّماً، لكن هذا الظهور ليس بحجة، للعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين، ومعه لا يجري أصالة الإطلاق في شيءٍ منهما، لأجل التعارض. نظير العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين

«١» منتهىٰ الدراية، ج٤، ص٣٢٨

وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمّل[1].

---

١) لعلّه إشارة إلىٰ: عدم صحّة هذا التوجيه، وهو فرض انفصال القيد الموجب لثبوت الإطلاق في كلٍّ من الهيئة والمادّة.

وجه عدم صحته: أنّ عدم البيان الّذي هو من مقدّمات الإطلاق إن أُريد به عدم البيان في مقام التخاطب، فهو متين، لكنّه ليس كذلك، إذ المنسوب إلىٰ شيخنا الأعظم قدس سره هو عدم البيان الجدّي، كالبيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت

الموجب لعدم جريان الأصل من استصحاب الطهارة وقاعدتها في واحد منهما، إذ لا فرق في مانعيّة التعارض لجريان الأُصول بين كون الأُصول لفظيّة وعمليّة، كما ثبت في محله.

وبالجملة: ففي القيد المتّصل لا ينعقد ظهور، وفي المنفصل ينعقد ظهور، ولكن لا عبرة به، فوجوده كعدمه.

إلّا أن يقال: بانحلال العلم الإجمالي إلىٰ علم تفصيلي وشكٍّ بدوي، حيث إنّ تقيُّد المادّة ثابت علىٰ كل تقدير وإن كان القيد راجعاً إلى الهيئة، لما مرّ من استلزام تقيُّد الهيئة لتقيُّد المادّة، فالشك متمحِّض في تقيد الهيئة، فيرجع فيه إلىٰ أصالة الإطلاق بلا مانع، لما عرفت سابقاً من عدم استلزام تقيد المادّة لتقيد الهيئة.

لكن فيه: أنّه بناءً علىٰ امتناع تقييد الهيئة، وكون القيد راجعاً إلىٰ المادة بأحد النحوين، يصير المقام أجنبيّاً عن الدوران بين تقييد إطلاقين حتىٰ يدّعىٰ العلم التفصيلي بتقييد أحدهما، والشك البدوي في تقييد الآخر، بداهة أنّه لم يقيّد إلّا إطلاق واحد، وهو إطلاق المادة. غاية الأمر: أنّه مجهول الكيفية، من وجوب تحصيل القيد وعدمه، ولا مسرح لدعوىٰ الانحلال هنا، كما لا مرجِّح لأحدهما في مقام الإثبات، فلا محيص حينئذٍ عن الرجوع إلىٰ الأُصول العملية، فتدبّر.

ومنها [١] : تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث [٢] كان طلب شيءٍ وإيجابُه [٣] لا يكاد يكون بلا داعٍ، فإنْ كان الداعي فيه [٤] التوصل به إلىٰ واجبٍ لا يكاد [٥] [يمكن] التوصّل بدونه [٦] إليه، لتوقُّفه [٧] عليه، فالواجب

الحاجة، لا البيان في مقابل الإهمال. فلو ورد بعد حينٍ دليلٌ علىٰ التقييد كشف ذلك عن عدم إطلاقٍ من أوّل الأمر.

وعليه، فلا فرق في عدم انعقاد الإطلاق بين اتّصال القيد وانفصاله.

فتوجيه كلام الشيخ ﷺ ـ وهو ثبوت الإطلاق في كلٍّ من الهيئة والمادة بفرض القيد منفصلاً ـ غير وجيه علىٰ مبناه، ووجيه علىٰ مبنىٰ المشهور.

أو إشارة إلىٰ وجوه أُخرىٰ.

٣ ـ النفسي والغيري

١) أي: ومن تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى النفسي والغيري.

٢) غرضه: بيان الوجه الّذي انقسم الواجب لأجله إلىٰ هذين القسمين.

٣) أي: إيجاب شيءٍ.

٤) أي: في الطلب، وضمير «به» راجع إلىٰ شيء.

٥) نعتٌ لـ «واجب».

٦) أي: بدون شيء، وضمير «إليه» راجع إلىٰ الواجب.

٧) أي: لتوقف الواجب، وضمير «عليه» راجع إلىٰ شيء.

وملخص مرامه ﷺ: أنّ هذا التقسيم يكون باعتبار دواعي الطلب.

فإن كان الدّاعي إلىٰ طلب شيءٍ التوصُّلَ به إلىٰ واجبٍ لا يمكن إيجاده إلّا بإيجاد ذلك الشيء، كان وجوب ذلك الشيء غيريّاً، كالمسير إلى الحجِّ، فإنّه مطلوب

غيري، وإلّا فهو نفسيٌّ، سواء كان الداعي محبوبيّة الواجب بنفسه، كالمعرفة

للتوصُّل إلى الحجِّ الّذي لا يوجد إلّا بالمسير.

وإن لم يكن الدّاعي إلىٰ طلب شيءٍ التوصُّلَ به إلىٰ واجبٍ كان ذلك وجوباً نفسياً، كوجوب الحج، فإنّ طلبه ليس لأجل التوصُّل إلىٰ واجب.

واعلم: أنّ جُلّ الأُصوليّين عرّفوا الواجب النفسي بـ «ما أُمر به لنفسه» والغيري بـ «ما أُمر به لأجل غيره». وأُورد عليه كما في التقريرات بـ «أنّه يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو أكثرها من الواجبات الغيريّة، إذ المطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر، فإنّ جُلّها مطلوبات لأجل الغايات الّتي هي خارجة عن حقيقتها، فيكون أحدهما غير منعكس، ويلزمه أن يكون الآخر غير مطّرد، لانتفاء الواسطة» انتهى موضع الحاجة من كلام التقريرات «١».

وحاصله: الاعتراض على التعريف المذكور بعدم كونه جامعاً للأفراد، لأنّ أكثر الواجبات النفسية وجبت للغايات المترتبة عليها، فهي واجبة لأجل تلك الغايات، فتخرج عن الواجب النفسي، وتندرج في الواجب الغيري.

وبالجملة: التعريف المزبور بالنسبة إلى الواجب النفسي غير منعكس، وبالإضافة إلى الواجب الغيري غير مطّرد، لدخول أكثر الواجبات النفسية في الواجب الغيري، لما عرفت من أنّها واجبة لأجل الغايات المترتبة عليها.

ولذا عدل المصنّف عن هذا التعريف إلىٰ ما في التقريرات من قوله: «فالأولىٰ في تحديدهما أن يقال: إنّ الواجب الغيري ما أُمر به للتوصُّل إلىٰ واجب آخر، والنفسي ما لم يكن كذلك، فيتم العكس والطرد» «٢».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٣٠

«٢» المصدر، ص٣٣١

بالله تعالىٰ [١] (*)، أو محبوبيّته [٢] بما لَه من فائدة مترتّبة عليه [٣]، كأكثر الواجبات [٤] من العبادات والتوصّليّات، هذا.

لكنه لا يخفىٰ [٥] أنّ الداعي لو كان هو محبوبيّته كذلك ـ أي بما لَه من

---

١) غرضه: تعميم الواجب النفسي إلى ما إذا كان مطلوباً لمحبوبيّته بنفسه كالمعرفة بالله تعالىٰ، وإلىٰ ما إذا كان مطلوباً لما يترتّب عليه من الفائدة، كأكثر الواجبات من العباديّة كالصلاة والصوم والحج وغيرها، والتوصليّة كتكفين الميت ودفنه، وغيرهما من الواجبات التوصلية.

وبالجملة: فللواجب النفسي قسمان: أحدهما: ما يكون واجباً بنفسه.

والآخر: ما يكون واجباً لما يترتّب عليه من الفائدة، كأكثر الواجبات، ولذا قيل: إنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة.

٢) معطوف علىٰ قوله: «محبوبيّة الواجب» والضمير راجع إلىٰ الواجب.

٣) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى الواجب.

٤) احتراز عمّا لا يكون فيه فائدة إلّا الامتحان ونحوه. الّا أن يقال: إنّ الامتحان أيضاً فائدة، فيندرج فيما يكون محبوبيّته لما يترتّب عليه من الفائدة.

فالظاهر أنّ مقابل الأكثر هو ما يكون الدّاعي إلى إيجابه محبوبيّته بنفسه كالمعرفة بالله تعالىٰ.

٥) غرضه من قوله: «لكنه لا يخفىٰ ... إلخ» الإشكال علىٰ تعريف الواجب الغيري بما ذُكر من كون وجوبه لأجل الوُصلة إلىٰ واجب آخر.

(*) إن لم يكن حُسن المعرفة لأجل كونها شكراً له تعالىٰ، وإلّا فهو كأكثر الواجبات المحبوبة لأجل ما يترتّب عليها من الفائدة، فتدبّر.

الفائدة المترتبة عليه ـ كان الواجب [١] في الحقيقة واجباً غيريّاً، فإنّه [٢] لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعا [٣] إلى إيجاب ذي الفائدة.

فان قلت [٤] (*):

ومحصل الإشكال: أنّه يلزم علىٰ هذا التعريف اندراج القسم الثاني من الواجب النفسي في الواجب الغيري، لصدق حدِّه على الواجب النفسي، حيث إنّ الفوائد المترتبة على القسم الثاني من الواجبات النفسية كالصلاة والصوم والحج ونحوها لو لم تكن مطلوبةً وواجبةَ التحصيل لَما دعت إلىٰ إيجابها، فمطلوبيّة تلك الواجبات إنّما هي لأجل التوصُّل إلىٰ فوائدها، فيصدق علىٰ تلك الواجبات: أنّها وجبت للتوصُّل إلىٰ واجب آخر، وهذا حدُّ الواجب الغيري.

١) أي: القسم الثاني من الواجب النفسي، وهو كونه واجباً لما فيه من الفائدة.

٢) الضمير للشأن، وهذا تقريب اندراج النفسي في الغيري، وقد عرفته.

٣) يعني: لما دعا وجودُ هذه الفائدة إلى إيجاب الشيء المشتمل علىٰ تلك الفائدة.

٤) غرض هذا القائل: دفع الإشكال المزبور، وحاصل الدفع: أنّ الفوائد المترتبة على الواجبات وإن كانت محبوبةً، ولذا دعت إلىٰ إيجاب الأفعال المحصِّلة لها،

(*) هذا إشارة إلىٰ أحد قسمي الواجب الغيري اللّذين ذكرهما في التقريرات، قال ـ بعد تقسيم متعلق الطلب إلىٰ ما يكون مطلوباً في ذاته كالمعرفة بالله تعالىٰ، وإلىٰ ما يكون أمراً يترتّب عليه فائدة خارجة عن حقيقة المطلوب ـ ما لفظه:

«وهذا يتصور علىٰ وجهين: أحدهما: أن يكون ما يترتب عليه أمراً لا يكون

نعم وإن كان وجودها [١] محبوباً لزوماً، إلّا أنّه [٢] حيث كانت من الخواصّ

لكنّها ليست متعلّقةً للوجوب، لعدم قدرة المكلّف عليها، فإنّ الفائدة المترتبة علىٰ الصلاة ـ مثل: «معراج المؤمن» و«قربان كلّ تقي» ـ خارجةٌ عن حيِّز قدرة المكلّف الّتي هي شرط صحة التكليف، فالفوائد المترتبة على الواجبات لا يتعلّق الوجوب بها، فلا يصدق حدّ الواجب الغيري ـ وهو كونه واجباً للتوصُّل إلى واجب آخر ـ على القسم الثاني من الواجبات النفسية.

١) أي: وجود الفائدة.

٢) الضمير للشأن.

متعلقاً لطلب في الظاهر، فيكون من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال الّتي ليست داخلة تحت مقدرة المكلّف حتىٰ يتعلّق الأمر بها بنفسها.

وثانيهما: أن يكون الغاية الملحوظة فيه تمكن المكلّف من فعل واجب آخر، فالغاية فيه هو الوصول إلىٰ واجب آخر بالأخرة، وإن كانت الغاية الأوّلية هو التمكن المذكور» انتهىٰ موضع الحاجة من كلام المقرر ﷺ «[١]».

وحاصله: انقسام المطلوب للغير إلىٰ قسمين:

أحدهما: أن لا يكون ذلك الغير متعلّقاً للطلب، لعدم القدرة عليه، نظير الخواص المترتبة على الواجبات النفسية.

والآخر: أن يكون ذلك الغير متعلّقاً للطلب، لكونه مقدوراً، كالصلاة مع الوضوء.

والمصنف ﷺ أورد القسم الأوّل بقوله: «فإن قلت نعم ... إلخ».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٢٩

المترتبة على الأفعال الّتي ليست داخلةً تحت قدرة المكلّف، لَما كاد يتعلّق بهذا[١] [بها] الإيجابُ[٢].

قلت[٣] : بل هي داخلة تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبّب، وهو واضح، وإلّا لما صحَّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق، إلىٰ غير ذلك من المسبّبات مورداً لحكمٍ

---

١) المشار إليه قوله: « وجودها » إذ لو كان نفسَ الفائدة، فاللازم التأنيث بأن يقال: « بهذه » أو « بها » كما في جملةٍ من النسخ.

٢) فاعلُ « يتعلّق ».

٣) هذا دفع الإشكال المزبور، وحاصله: منع خروج تلك الفوائد عن حيِّز القدرة، بل هي مقدورة للمكلّف، فلا مانع من تعلُّق التكليف بها.

توضيحه: أنّ المقدور علىٰ قسمين:

أحدهما: تسبيبي، كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار.

والآخر: مباشري، كالإلقاء في النار.

والمقدور بكلا القسمين يصح تعلّق التكليف به، فإنّ الأُمور الاعتبارية ـ كالملكيّة والزوجيّة والعتق والطلاق وغير ذلك من المسبّبات التوليديّة المقدورة لأجل القدرة علىٰ أسبابها ـ يصحُّ التكليف بها.

والفوائد المترتبة علىٰ الواجبات النفسية من هذا القبيل، لانطباق ضابط المسبّب التّوليدي عليها، فلم يندفع إشكال اندراج الواجبات النفسية في الواجبات الغيريّة، ولذا تصدّىٰ المصنّف ﷺ لدفع هذا الإشكال بوجه آخر، وهو ما أشار إليه بقوله: « فالأولى أن يقال ... إلخ » وسيأتي بيانه.

من الأحكام التكليفيّة [١].

فالأولىٰ (*) أن يقال: إنّ الأثر[٢]

---

١) كالأمر بالنكاح والعتاق والتطهير الحدثي الحاصل بالغسل أو الوضوء مثلاً، بناءً علىٰ استحباب نفس الطهارة الحدثيّة.

٢) هذا جواب عن الإشكال المتقدم، ومحصله: أنّ الواجب النفسي عبارة عن الفعل المتّصف ذاتاً بالحسن، بحيث يستقل العقل بمدح فاعله وذمّ تاركه، وإن لم يلتفت إلىٰ ما يترتّب عليه من الفائدة، فنفسية الواجب إنّما هي باعتبار حُسنه الذاتي، سواء ترتّب عليه فائدة كالصلاة والحج وغيرهما من الواجبات النفسية، أم لا كالمعرفة بالله تعالىٰ علىٰ ما مثّل بها المصنف، فتأمّل.

وعلىٰ هذا التفسير للواجب لا تندرج الواجبات النفسية في الغيريّة، إذ الواجب الغيري حينئذٍ هو الفعل الّذي لا يكون تعلُّق الوجوب به لحسنه الذاتي، بل باعتبار مقدّميّته للغير الّذي هو حَسَن ذاتاً.

وبالجملة: فالواجب النفسي هو الفعل الّذي يتعلّق به الوجوب باعتبار حُسنه الذاتي، لا باعتبار مقدّميّته لغيره ممّا هو حسن ذاتاً، والواجب الغيري هو الفعل الّذي يتعلّق به الوجوب باعتبار مقدّميّته للوصول إلىٰ ما هو حسن ذاتاً.

ومنه يظهر إمكان اجتماع الوجوب النفسي والغيري في مورد واحد بلحاظين مختلفين، لأنّه باعتبار لحاظ حُسنه الذاتي في إيجابه واجب نفسي، وباعتبار لحاظ حُسنه العرضي واجب غيريٌّ.

هذا محصّل ما أفاده المصنّف في دفع إشكال اندراج الواجب النفسي في الغيري.

(*) والفارق بينه وبين التعريف المتقدم ـ أعني به تحديد النفسي بـ: «ما وجب

المترتّب عليه [١] وإن كان لازماً، إلّا أنّ ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوان حسنٍ

---

١) أي: علىٰ الواجب، والمراد بالأثر المترتب على الواجب الدّاعي إلىٰ تشريع الوجوب هو الفائدة المترتبة عليه.

لا لأجل واجب آخر» والغيري بـ:«ما وجب لواجب آخر» ـ هو: اعتبار الحسن الذاتي في الواجب النفسي وإن اشتمل علىٰ مصلحة وفائدة، وعدمه في الواجب الغيري، فالمناط في النفسية عند المصنِّف قدس سره هو الحسن الذاتي.

وأورد عليه المحقق النائيني قدس سره بأنّ الحسن إن كان ناشئاً من مقدِّميته لما فيه من المصلحة، فهو عين الالتزام بالوجوب الغيري. وإن كان ناشئاً من ذاته مع الغض عن المصلحة المترتبة عليه، فلازمه أن لا يكون الوجوب المتعلّق بها متمحضاً في النفسية ولا في الغيريّة، لثبوت ملاكهما حينئذٍ، كما في غالب مناسك الحج، فإنّ المتقدم منها واجب لنفسه، ومقدّمة للمتأخر، فلا يكون مجال للتقسيم أصلاً، هذا «١».

لكن المصنف قدس سره تفطّن لهذا الإشكال، وأجاب عنه بعدم منافاة بين إيجابه النفسي الناشئ عن حسنه الذاتي، وبين كونه مقدّمة لواجب نفسي، إذ لا دخل لحسنه الذاتي في إيجابه الغيري، فإنّ الملحوظ في أحد الوجوبين غير الملحوظ في الآخر.

وكيف كان، فقد عدل المحققان النائيني والعراقي عن تعريف المصنف قدس سره، فقال الأوّل على ما في بعض التقريرات المنسوبة إليه:«فالأولىٰ أن يقال: إنّ الوجوب النفسي ما كان وجوبه ابتدائيّاً، وغير مترشّح من وجوب آخر، بخلاف الوجوب الغيري، فإنّه المترشّح من وجوب آخر» «٢».

وقال الثاني في مقالاته:«ومرجع الوجوب النفسي إلى الإيجاب الصادر عن

«١» أجود التقريرات، ج١، ص١٦٧

«٢» المصدر، ص١٦٨

يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبذمٍّ تاركه،

المولىٰ بدواً بلا تبعيته لإيجابٍ آخر، بخلاف الوجوب الغيري، فإنّه إيجاب ناشٍ عن إيجاب آخر» «١». فتخرج المقدّمات المفوّتة عن الواجب الغيري، لعدم كون وجوبها مترشحاً من وجوب آخر، بل من تماميّة الملاك بناءً علىٰ امتناع الواجب المعلّق».

و لا يخفىٰ أنّ المستشكل يلتزم بصحة هذا التعريف، لكنّه يدّعي: أنّ المصالح هي الواجبات حقيقة، ومتعلّقات الخطابات في ظواهر الأدلّة كالصلاة والصوم مقدمات لإيجاد تلك المصالح، فإيجابها غيري أي مترشح من وجوب المصالح المترتبة عليها، فلا بدّ أوّلاً من إبطال تعلق الإيجاب بالفوائد الناشئة عن الأفعال من الصلاة ونحوها حتىٰ يثبت أنّ إيجاب الأفعال نفسيّ، لا غيريّ.

ولذا لو قيل: «إنّ الواجب النفسيّ ما وجب لمصلحة في نفسه، والغيري ما وجب للتمكن من إيجاد واجب آخر، سواء أكان مقدمة وجوديّة لذات الواجب كالسلّم الّذي هو مقدّمة لوجود الكون على السطح، أم لوصفه كالوضوء الّذي هو مقدمة لوجود الصلاة عن طهارة» كان حسناً، ولعلّ ما أفاده الميرزا قدس سره يرجع إلى هذا التعريف.

إلّا أن يقال: إنّ هـذا التعريف يوجب خروج الواجب التهيُّئي عن النفسي واندراجه في الواجب الغيري، مع اتّفاقهم ظاهراً علىٰ كونه من الواجب النفسيّ. فالصواب حينئذٍ ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من كون الواجب النفسي هو «ما يكون وجوبه ابتدائيّاً غير مترشح من وجوب آخر» وذلك لانطباق هذا الحد على الواجب التهيُّئي.

ولعلّ هذا التعريف مأخوذ ممّا في البدائع من تعريف الواجب النفسي بـ: «ما لا يكون وجوبه مسبباً عن وجوب الغير، والغيري بخلافه» «٢» فالواجب النفسي كما

«١» مقالات الأُصول، ج١، ص١١١ (الحجرية)

«٢» بدائع الأفكار، ص٣٢٦

صار [١] متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك [٢]. ولا ينافيه [٣] كونه مقدّمةً لأمرٍ

---

[١] جواب الشرط في قوله: « لمّا كان ».

٢) يعني: بما أنّه معنونٌ بعنوان حسن، لا بما أنّه ممّا يترتّب عليه الأثر والفائدة حتىٰ يكون واجباً غيريّاً.

٣) يعني: ولا يُنافي إيجابَه النفسي الناشئ عن حُسنه الذاتي كونُه مقدّمةً لمطلوب واقعاً، وهو الأثر المترتب عليه، كمعراج المؤمن المترتب على الواجب النفسي أعني به الصلاة. بخلاف الواجب الغيري، فإنّ كونه مقدّمة لمطلوبٍ واقعاً ينافيه إيجابه النفسي، لعدم وجود ملاك الواجب النفسي فيه، وهو كونه معنوناً بعنوان حسن في ذاته، حيث إنّ وجوبه متمحّض في كونه مقدّمةً لواجبٍ نفسي، كالوضوء والغُسل الواجبين لوجوب الصلاة، ولكونهما مقدّمة لوجود الصلاة عن طهارة وإن كانا معنونين بعنوان حسن ذاتاً، إلّا أنّ مطلوبيّتهما الذاتيّة ليست لأجل حُسنهما الذاتي حتىٰ تتّصفا بالوجوب النفسي، وإنّما هي لكونهما مقدّمةً لمطلوب آخر، وهو وقوع

يستفاد من البدائع قسمان:

أحدهما: ما هو واجب بنفسه ولنفسه كالصلاة والصوم والحج والزكاة.

ثانيهما: ما هو واجب بنفسه لغيره، كالواجب التهيُّئي، فإنّه واجب بنفسه بمعنىٰ: عدم تسبب وجوبه عن وجوب الغير، فالواجب التهيُّئي مندرج في النفسي، لصدق حده عليه، هذا.

وأما الإشكال علىٰ تعلق التكليف بالملاكات بأنّه يستلزم انسداد باب البراءة، لكون الشكُّ حينئذٍ في المحصِّل الّذي تجري فيه قاعدة الاشتغال، لا البراءة، **فليس بمهمٍ**، لعدم الحاجة إلى البراءة مع وجود الإطلاقات المقاميّة، نعم نحتاج إلى البراءة في الشبهات الموضوعيّة، كاللباس المشكوك فيه.

مطلوب واقعاً. بخلاف الواجب الغيري، لتمحُّض وجوبه في أنّه لكونه [١] مقدّمةً لواجب نفسيٍّ. وهذا [٢] أيضاً لا يُنافي أن يكون معنوناً بعنوان حَسَنٍ في نفسه، إلّا أنّه لا دخل له فـي إيجابه [٣] الغيري (*).

ولعلّه [٤] مراد مَن فسّرهما بما أُمر به لنفسه، وما أُمر به لأجل غيره،

الصلاة عن طهارة، كما تقدّم.

فحُسنهما الذاتي لم يقتضِ إيجابهما حتىٰ يكون نفسياً، وما اقتضاه أجنبيٌّ عن حسنهما الذاتي، وإنّما هو كونهما مقدِّمة لمطلوب آخر، فهو غيريٌّ.

وبالجملة: إن كان الموجب لإيجاب الشيء حسنه الذاتي فهو نفسي، وإن كان هو كونهما مقدِّمة لمطلوب آخر، فهو غيريٌّ.

١) أي: لكون الواجب الغيري، وهو المرجع أيضاً لضميري «أنّه، وجوبه».

٢) أي: التعريف للواجب الغيري بكونه متمحّضاً في مقدِّميّته لواجب نفسي، لا ينافي أيضاً اتّصاف الواجب الغيري بعنوان حَسَن في نفسه، لكنه ليس دخيلاً في إيجابه الغيري، كالوضوء والغسل، علىٰ ما تقدّم آنفاً.

٣) أي: إيجـاب الواجب، وضميـرا «أنّـه، له» راجعـان إلىٰ عنوان حسن، ويمكن أن يكون ضمير «أنّه» للشأن.

٤) أي: لعلّ ما ذكرناه ـ من تعريف الواجب النفسي بما وجب لحسنه الذاتي، والغيري بما وجب لمقدّميته لواجب نفسي ـ مراد ... الخ.

(*) فتكون النفسية والغيريّة كالإطلاق والاشتراط وصفين إضافيّين، كما أنّ النسبة بينهما علىٰ تحديد الميرزا ﷺ لهما هي التباين، لأنّ الوجوب الابتدائي غير المترشح من وجوب غيره مباين للوجوب المترشّح من غيره، كما لا يخفىٰ.

فلا يتوجه عليه [الاعتراض] بأنّ جلّ الواجبات ـ لولا الكلّ ـ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإنّ [١]

وغرضه من هذه العبارة: دفع الاعتراض المزبور ـ وهو لزوم اندراج جلِّ الواجبات النفسية في الواجبات الغيرية ـ عمّن فسّر النفسي بـ «ما أُمر به لنفسه» والغيري بـ «ما أُمر به لأجل غيره» بأنّه يحتمل أن يريد من هذا التفسير ما ذكرناه: من كون الواجب النفسي ما وجب لحُسن نفسه، والغيري ما وجب لحُسن غيره، كالمقدِّمة. فإن كان كذلك، فلا يرد عليه الاعتراض المذكور، لأنّ كون الواجبات النفسية مطلوبات للغايات المترتبة عليها لا ينافي انطباق عنوان حسنٍ عليها موجبٍ لكون طلبها نفسياً.

١) هذا تقريب الاعتراض، وهو: اندراج جُلِّ الواجبات النفسية في الواجبات الغيريّة، حيث إنّ أكثر الواجبات مطلوبات لأجل الغايات المترتبة عليها، فيلزم أن تكون واجبات غيريّة. بخلاف ما إذا أُريد من التفسير بـ «ما أُمر به لنفسه» ما ذكرناه: من كون الوجوب عارضاً لعنوانٍ حَسَنٍ في نفس الواجب، فإنّه لا يرد حينئذٍ الاعتراض المزبور، إذ لو أُريد من التفسير المتقدم وجوبه لنفسه ـ أي بدون غاية ـ نظير وجوب المعرفة بالله تعالىٰ علىٰ ما مرّ، لزم اندراج جلِّ الواجبات النفسية المشتملة علىٰ غاياتٍ في الواجبات الغيريّة. بخلاف ما إذا أُريد به ما يكون وجوبه لحُسن ذاته، فإنّه حيث لا يُنافي ذلك كونه مقدمةً لغاية مطلوبة، فيكون واجباً نفسياً أيضاً.

وبالجملة: فكون كثير من الواجبات غيريّةً بلحاظ كونها مطلوبةً لأجل الغايات الّتي هي خارجة عن حقيقتها، لا ينافي كونها واجباتٍ نفسيةً أيضاً، لحُسنٍ في

المطلوب النفسي قلّ ما يوجد في الأوامر، فإنّ جُلّها [١] مطلوبات لأجل الغايات الّتي هي خارجة عن حقيقتها، فتأمّل [٢].

ثمّ إنّه [٣] لا إشكال فيما إذا عُلم

ذاتها، فلم يلزم اندراج الواجبات النفسية في الواجبات الغيريّة.

١) أي: جُلّ الواجبات، وهذا بيانٌ لكون المطلوب النفسي قليلاً في الأوامر.

٢) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ تفسير الواجب النفسي بـ «ما وجب لعنوان حسن يستقل به العقل» لا يخلو من تكلُّف، إذ لا حُسن في بعضها مع كونه واجباً نفسياً، بل الوجوب يكون لما في الواجب من الفوائد، كدفن الميّت، فإنّ وجوبه ليس لحسنه في نفسه مع الغضّ عن الفوائد المترتبة عليه، بل وجوبه إنّما هو لترتب تلك الفوائد ـ من كتم رائحته المؤذية وغيره ـ عليه.

وبالجملة: فتفسير الواجب النفسي بما وجب لحُسنه العقلي غير وجيه.

٣) غرضه: التكلُّم في مقام الإثبات بعد الفراغ عن مرحلة الثبوت، وهو: تفسير الواجب النفسي والغيري.

ومحصل ما أفاده: أنّه مع العلم بالنفسية والغيريّة لا إشكال.

وأمّا مع الشكّ، وعدم قرينة علىٰ إرادة أحدهما بالخصوص، فالتحقيق: أنّ الهيئة وإن وُضعت لجامع الطلب الصادق على النفسي والغيري، إلّا أنّ الغيريّة لمّا كانت قيداً زائداً علىٰ نفس الطلب وإنشائه، فلا محالة تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلىٰ مؤونة زائدة، فمع الشك في الغيريّة يرجع إلى الإطلاق الناشئ عن مقدّمات الحكمة.

وهذا بخلاف النفسية، حيث إنّها ليست أمراً زائداً علىٰ نفس الطلب حتىٰ تُنفى بالإطلاق أيضاً، ويقعَ التعارض بين الإطلاقين، ويمتنعَ إثبات شيءٍ من النفسية

بأحد القسمين [١].

وأمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسيٌّ أو غيريٌّ (*) **فالتحقيق: أنّ الهيئة وإن كانت موضوعةً لما يعمُّهما** [٢]**، إلّا أنّ إطلاقها يقتضي كونَه** [٣] **نفسيّاً، فإنّه** [٤] **لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه علىٰ المتكلِّم الحكيم.**

وأمّا ما قيل [٥] **من: «أنّه لا وجه للاستناد إلىٰ إطلاق الهيئة لدفع الشك**

والغيريّة بالإطلاق.

١) وهما: الواجب النفسي والغيري.

٢) أي: يعمُّ النفسي والغيري. والوجه في هذا التعميم: تبادر جامع الطلب المشترك معنويّاً بين النفسي والغيريِّ.

٣) أي: كون الواجب، وضمير «إطلاقها» راجع إلى الهيئة.

٤) أي: فإنّ الواجب، وهذا تقريب جريان الإطلاق، فإنّ الواجب لو لم يكن نفسياً، بل كان غيريّاً ـ بمعنىٰ كونه شرطاً لغيره ـ لَوَجب التنبيه عليه، لكون شرطيّته قيداً زائداً علىٰ نفس الطلب، كما مرّ بيانه آنفاً.

٥) هذا كلام التقريرات، وحاصل هذا الإشكال ـ الذي تقدّم في دوران الأمر بين الرجوع إلى المادة وبين الرجوع إلى الهيئة ـ هو: عدم تعقل تقييد معنىٰ الهيئة،

(*) كصلاة الطواف، لدوران وجوبها بين النفسية، وبين الشرطية لصحة الطواف، وكمتابعة الإمام في الجماعة الواجبة، فإنّ وجوبها دائر بين نفسيته وبين شرطيّته لصحة الإيتمام.

وقد يعدُّ من أمثلة الدوران: وجوب غسل الميّت، وغسل الجنابة، لكن الظاهر خلافه، فتدبّر.

المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها [١] التقييد. نعم [٢] لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه [٣] بمراحل عن الواقع، إذ [٤] لا شك في اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة بالطلب المستفاد من الأمر [٥]،

لكونه جزئيّاً حقيقيّاً، بناءً منه ﷺ علىٰ كون الموضوع له في الحروف خاصاً.

١) أي: في الأفراد، وضمير «مفادها» راجع إلى الهيئة.

٢) استدراك علىٰ عدم صحة التمسّك بالإطلاق لنفي الشكّ المزبور، وحاصله: أنّ التشبُّث بالإطلاق مبنيٌّ علىٰ كون مفاد الهيئة مفهوم الطلب، لأنّه كلّيٌّ قابل للإطلاق والتقييد، بخلاف ما إذا كان مفادها جزئيات الطلب وأفراده الخارجية.

٣) يعني: لكن كون مفاد الهيئة مفهومَ الطلب وإن كان مسوِّغاً للتمسك بالإطلاق لدفع الشك المزبور، لكنّه بعيد عن الواقع بمراحل.

٤) تعليل لقوله: «لكنّه بمراحل عن الواقع» وحاصله: أنّ هنا مقدِّمتين توجبان كونَ مفاد الهيئة فردَ الطلب، لا مفهومه.

أُولاهما: حكم العقلاء باتصاف الفعل بالمطلوبيّة بمجرد تعلّق الطلب المنشأ بالصيغة به.

ثانيتهما: أنّ الموجب للاتصاف المزبور بحكم الوجدان هو مصداق الطلب وفرده الخارجي، لا مفهومه.

فنتيجة هاتين المقدِّمتين هي: أنّ مدلول الأمر مصداق الطلب، لا مفهومه، إذ لا يتصف شيءٌ بكونه مراداً إلّا بتعلُّق واقع الإرادة ومصداقها به، لا مفهومها.

٥) هذا إشارة إلى المقدِّمة الأُولىٰ.

ولا يعقل [1] اتّصاف الفعل [المطلوب] بالمطلوبيّة بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلُّق واقع الإرادة وحقيقتها [2]، لا بواسطة مفهومها [3]، وذلك واضح لا يعتريه ريب »«١».

ففيه [4] : أنّ مفاد الهيئة ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ ليس الأفراد، بل هو

---

١) هذا إشارة إلى المقدّمة الثانية.

٢) وهي: وجود الإرادة خارجاً، والضمير راجع إلى الإرادة.

٣) أي: مفهوم الإرادة.

٤) هذا جواب قوله:« وأمّا ما قيل ... إلخ » وحيث كان إشكال الشيخ قدس سره على التّمسك بإطلاق الهيئة لدفع الشك في النفسية والغيريّة مؤلّفاً من مقدّمتين:

إحداهما: كون المعنىٰ الحرفي الّذي يكون منه مدلول الهيئة جزئياً خارجياً غير قابل للإطلاق والتقييد.

والأُخرىٰ: كون اتصاف الفعل بالمطلوبية لأجل تعلُّق مصداق الطلب وفرده الخارجي القائم بنفس الطالب به، لا لأجل تعلُّق مفهوم الطلب به.

فقد أشار المصنف إلىٰ ردِّ كلتا المقدمتين:

أمّا الأُولىٰ، فبقوله:« ليس الأفراد ... إلخ » وحاصله: أنّ مفاد الهيئة ليس جزئيّاً خارجيّاً، وهو الطلب القائم بالنفس، بل مفادها مفهوم الطلب، كما تقدّم في الطلب والإرادة «٢».

وأمّا الثّانية، فبقوله:« واتصاف الفعل بالمطلوبية ... إلخ » وسيأتي توضيحه.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٣٣

«٢» منتهى الدراية، ج١، ص٤٢٦

مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد [١] يكون فردَ (*) الطلب الحقيقي [٢]، والّذي [٣] يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلّا [٤] لما

---

١) يعني: ولا يكاد يكون مفاد الهيئة فرد الطلب ـ وهو الصفة الخارجيّة القائمة بالنفس ـ كما نسب إلى الشيخ قدس سره.

٢) صفة لـ « فرد » في قوله: « فرد الطلب ».

٣) معطوف علىٰ قوله: « فرد » يعني: ولا يكون مفاد الهيئة الّذي يكون بالحمل الشائع طلباً، حيث إنّ مصطلحهم في الحمل الشائع هو حمل الطبيعي على مصداقه الّذي هو منشأُ الآثار الخارجيّة الموجب للاتّحاد الوجودي، وإن كان أعمّ من ذلك، لصدق الشائع علىٰ حمل الطبيعي علىٰ فرده الذهني والإنشائي أيضاً.

٤) يعني: وإن لم يكن مفاد الهيئة مفهومَ الطلب ـ بل كان فرده ـ لما صح إنشاء الطلب بالهيئة، لأنّ الطلب الخارجي القائم بالنفس إنّما يوجد بأسبابه، وهي مباديه المعهودة الّتي ليس الإنشاء منها، إذ لا يوجد التكوين بالإنشاء، لمغايرتهما.

نعم، ربما يكون الطلب الخارجي الذي هو مصداق طبيعيٍّ الطلب داعياً إلى الإنشاء، كما ربما يكون غيرُه ـ كالتمنّي والترجّي، والتهديد، وغيرها من دواعي إنشاء الطلب الّتي تقدّمت في مبحث صيغة الأمر ـ داعياً له.

(*) الأولىٰ إسقاط كلمة « فرد » لأنّ الطلب الحقيقي بنفسه فرد لمفهوم الطلب، ولا معنىٰ لكون شيءٍ فرداً لهذا الفرد، بعد كون أفراد كل طبيعة متباينة.

ولعلّ في العبارة سقطاً، وكانت هكذا: « ولا يكاد يكون فرده وهو الطلب الحقيقي » أو سقط منها كلمة « أعني » أو « وهو » بأن كانت العبارة هكذا: « ولا يكاد يكون فرد الطلب وهو الحقيقي، أو أعني الحقيقي ».

ويمكن توجيهُ العبارة بجعل الإضافة بيانية، فتدبّر.

صحّ إنشاؤه بها، ضرورة [١] أنّه [٢] من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم [٣] ربما يكون هو السبب لإنشائه [٤]، كما يكون غيره [٥] أحياناً.

واتصافُ [٦] الفعل بالمطلوبيّة الواقعية، والإرادة الحقيقيّة الداعية إلىٰ

---

١) تعليل لقوله: «وإلّا لما صحّ إنشاؤه بها» وقد مرّ تقريبه بقولنا: «لأنّ الطلب الخارجي القائم بالنفس ... الخ».

٢) أي: أنّ الفرد.

٣) استدراك علىٰ عدم صحة إنشائه، وحاصله: أنّه لا يصح إيجاد الطلب الخارجي بالإنشاء، لمغايرة الوجود الإنشائي للتّكويني، لكنّه يمكن أن يكون وجود الطلب خارجاً منشأً وداعياً لإنشائه.

٤) أي: لإنشاء مفهوم الطلب.

٥) أي: غير الطلب الخارجي، وضمير «هو» راجع إليه أيضاً.

٦) هذا شروع في ردِّ المقدِّمة الثانية، وهي: كون اتصاف الفعل بالمطلوبيّة لأجل تعلُّق مصداق الطلب به، لا مفهومه.

ومحصل ردها: أنّ الطلب علىٰ قسمين: حقيقي وإنشائي، والنسبة بينهما عموم من وجه، حيث إنّه قد يتّصف فعل بكليهما، كما إذا قال لعبده: «صلِّ» وأراد منه الصلاة حقيقة، فإنّه يصدق على الصلاة أنّها مطلوبة بكلا الطلبين الإنشائيّ كما هو واضح، والحقيقي، إذ المفروض تعلّق إرادته الجدّية بإيجاد العبد لها.

وقد يكون مطلوباً بالطلب الإنشائيّ فقط، كالأوامر الامتحانيّة، فإنّ الفعل حينئذٍ مطلوب بالطلب الإنشائيّ فقط.

وقد يكون مطلوباً بالطلب الحقيقي فقط، كما إذا إنقدح في نفسه الطلب بتحقق

إيقاع طلبه وإنشاء إرادته [١] بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي، وتحريكاً [٢] إلىٰ مراده الواقعي، لا يُنافي [٣] اتّصافَه بالطلب الإنشائي أيضاً، والوجود الإنشائي لكلِّ شيءٍ ليس إلّا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن،

مباديه، مع عدم قدرته على الإنشاء، لوجود مانع، فالفعل حينئذٍ مطلوب بالطلب الحقيقي، دون الإنشائي.

إذا عرفت هذين القسمين من الطلب: ظهر لك فساد المقدّمة الثانية المبنيّة علىٰ توهم انحصار مطلوبيّة الفعل ـ المتعلّق لإنشاء الطلب ـ في المطلوبيّة الحقيقية الموجب لتخيُّل كون مفاد الهيئة لا محالة هو الطلب الحقيقي.

وجه الفساد: انقسام الطلب إلىٰ قسمين، وعدم كون الفعل الذي تعلّق به الإنشاء متّصفاً بالمطلوبية الحقيقيّة فقط حتىٰ يكون هذا الاتصاف دليلاً علىٰ كون مفاد الهيئة مصداقَ الطلب غير القابل للتقييد.

١) مرجع هذا الضمير وضمير «طلبه» هو الفعل.

٢) معطوف علىٰ «بعثاً» ومفسِّر له، و«بعثاً» مفعول لأجله، يعني: أنّ إيقاع الطلب يكون لأجل البعث نحو المطلوب الواقعي.

٣) خبر «اتصاف» يعني: أنّ مطلوبيّة فعلٍ حقيقةً لا تُنافي مطلوبيّته إنشاءً أيضاً، لما عرفت من أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فتجتمعان.

وقد عرفت: عدم إمكان إنشاء الطلب الخارجي، فالهيئة موضوعة لإنشاء مفهوم الطلب، ويتّصف الفعل بكونه مطلوباً إنشائيّاً، سواء أكان إنشاؤه بداعي الطلب الحقيقي، أم غيره كالامتحان، أو التعجيز، أو غيرهما من الدواعي المصحِّحة لإنشاء الطلب، فإنّ الوجود الإنشائي لكلِّ شيءٍ ليس قصد حصول ذلك الشيء في الخارج، من دون فرقٍ بين وجوده في الخارج وعدمه.

بل كان إنشاؤه [١] بسبب آخر[٢].

ولعلّ [٣] منشأ الخلط والاشتباه تعارفُ التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق [٤]، فتوهِّم منه [٥] أنّ مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقيّاً يصدق عليه الطلبُ بالحمل الشائع.

ولعمري أنّه [٦] من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي [٧] إذا

---

١) أي: إنشاء الطلب.

٢) غير الطلب الحقيقي من سائر دواعي الإنشاء.

٣) غرضه: التنبيه علىٰ منشأ تخيُّل كون مفاد الهيئة الطلبَ الحقيقي، وحاصل منشأ هذا التوهم هو: تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، من دون تقييده بالحقيقي أو الإنشائي، وهذا التعبير صار موجباً لتوهُّم كون مفاد الصيغة طلباً حقيقيّاً، وهو غير قابل للتقييد، لكونه فرداً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

٤) أي: من دون تقييده بالحقيقي والإنشائي.

٥) أي: من الطلب المطلق.

٦) يعني: أنّ هذا الاشتباه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، حيث إنّ الطلب غير القابل للتقييد هو الحقيقي القائم بالنفس، والطلب القابل للتقييد هو مفهومه، فتوهِّم: أنّ مفاد الهيئة هو المصداق ـ أعني به الطلب الخارجي ـ فهذا من اشتباه المفهوم بالمصداق.

٧) يعني: ما هو مصداقٌ لمفهوم الطلب الذي ذهب الشيخ ﷺ إلىٰ أنّه مفاد الهيئة، فإنّ عدم قابليّته للتقييد لا يوجب عدم قابليّة مفهوم الطلب له، وإن جرىٰ الاصطلاح علىٰ تسمية مفاد الهيئة بالطلب أيضاً، وذلك لكمال الفرق بين الطلبين، إذ الأوّل مصداق خارجي، ووصف نفساني غير قابل للتقييد. بخلاف الثاني، لأنّه مفهوم

لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي [١] أن لا يكون مفادُ الهيئة قابلاً له وإن تعارف تسميته [٢] بالطلب أيضاً [٣]، وعدمُ [٤] تقييده [٥] بالإنشائي لوضوح [٦] (*) إرادة خصوصه، وأنّ [٧] الطلب الحقيقي لا يكاد [٨] ينشأ بها، كما لا يخفىٰ.

كلّيٌّ قابل له، وقابليّة المفهوم للتقييد لا تستلزم قابليّة المصداق له. كما أنّ عدم قابليّة المصداق له لم يستلزم عدم قابليّة المفهوم له أيضاً.

١) خبرُ «فالطلب»، وضمير «له» راجع إلى التقييد.

٢) أي: تسمية مفاد الهيئة.

٣) يعني: كتعارف تسمية الطلب الحقيقي الخارجي به.

٤) مبتدأٌ، والغرض من هذه الجُمْلَة: الاعتذار عن عدم تقييد مفاد الهيئة، ـ وهو الطلب ـ بالإنشائي، وبيان وجه حمل الطلب المطلق عليه.

وحاصل تقريب الاعتذار: أنّ وضوح امتناع إيجاد الطلب الحقيقي التكويني بالإنشاء قرينة علىٰ إرادة خصوص الطلب الإنشائي من الهيئة، وإن حمل الطلب عليه مطلقاً غير مقيّدٍ بالإنشائي، فلا حاجة إلىٰ تقييده بالإنشائي.

٥) أي: تقييد مفاد الهيئة.

٦) خبر قوله: «وعدم» وضمير «خصوصه» راجع إلى الإنشائي.

٧) معطوف علىٰ «إرادة» وضمير «بها» راجع إلى الهيئة.

٨) لما مرّ من امتناع إيجاد الطلب الحقيقي التكويني بالإنشاء الذي لا يُنشأ به

(*) بل لامتناع اتصافه بالإنشائيّة، لأنّ هذا الوصف متأخر عن الاستعمال، وقد قرِّر في محلهِ: امتناع أخذ ما ينشأ عن الاستعمال في المعنى الموضوع له.

فالأولىٰ أن يقال: إنّ الهيئة إنّما وضعت لإنشاء النسبة الطلبيّة، ولم توضع للطلب أصلاً.

فانقدح بذلك[١]: صحةُ تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مرّ هاهنا[٢] بعض الكلام، وقد تقدّم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة ما يُجدي في المقام[٣].

هذا[٤] إذا كان هناك إطلاق. وأمّا إذا لم يكن، فلابدّ من الإتيان به فيما

إلّا أمرٌ اعتباريٌّ كالزوجيّة والملكيّة والحريّة، ونحوها من الاعتبارات العقلائية، ويمتنع إيجاد الأمر التكويني بالإنشاء، لعدم السنخيّة بين الوجود التكويني والاعتباري.

١) أي: بما ذكره من كون مفاد الهيئة الطلب الإنشائي الذي هو كلّي، لا الطلب الخارجي الذي هو جزئيٌّ.

وعليه، فيكون الواجب المشروط المشهوري ـ أعني به: كون الشرط قيداً لنفس الوجوب ـ ممكناً، إذ المفروض جعل مفاد الهيئة مفهومَ الطلب القابل للتقييد.

٢) أي: في الواجب المطلق والمشروط عند التّعرض لكلام التقريرات في رجوع القيد إلى المادّة، والإشكال عليه بصحة رجوعه إلى الهيئة، فراجع (ص٢٦٠-٢٧٢).

٣) لما ذكره هناك: من كون معنى الهيئة هو الطلب الإنشائيّ القابل للتقييد، فراجع الجهة الرابعة من الجهات المتعلّقة بمادّة الأمر «١».

٤) أي: الرجوع إلى اطلاق الهيئة. وأمّا إذا لم يكن في البين اطلاق ـ كما إذا كان دليل الوجوب لُبّيّاً من إجماع ونحوه، أو لفظيّاً مجملاً ـ فقد ذكر المصنف ﷺ له صورتين:

إحداهما: ما أشار إليه بقوله: «فلابدّ من الإتيان ... إلخ» وحاصله: وجوب الإتيان بالواجب الذي شك في نفسيته وغيريّته، فيما إذا كان وجوبه فعليّاً بفعليّة وجوب ما يحتمل كون هذا الواجب شرطاً له، كما إذا علم بوجوبه مطلقاً، يعني سواء

«١» منتهى الدراية، ج١، ص ٤٢٦ - ٤٤٠

إذا كان التكليف بما احتمل كونه [١] شرطاً له [٢] فعليّاً، للعلم [٣] بوجوبه فعلاً

أكان نفسياً أم غيريّاً.

أمّا على الأوّل ـ وهو فرض كونه نفسياً ـ فواضح.

وأمّا على الثاني ـ وهو فرض كونه غيريّاً ـ فللعلم بفعليّة وجوب ما يشك في كون هذا الشيء المشكوك وجوبه ـ نفسياً أو غيريّاً ـ من مقدّماته، ضرورة أنّ فعليّة وجوب ذي المقدّمة تستلزم فعليّة وجوب مقدّمته. مثلاً إذا شكّ في وجوب الوضوء نفسياً أو غيريّاً مع فرض فعليّة وجوب الصلاة مثلاً، فلابدّ حينئذٍ من الإتيان بالوضوء، للعلم بفعليّة وجوبه علىٰ كلٍّ حال.

أمّا علىٰ نفسيته فواضح. وأمّا علىٰ مقدّميته، فلكون وجوب ذي المقدّمة فعليّاً.

وبالجملة: فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بمثل الوضوء، للعلم بوجوبه علىٰ كلٍّ تقدير، والجهل بكيفيّة وجوبه من النفسية والغيريّة لا يقدح في هذا الحكم العقلي، كما لا يقدح فيه جريان البراءة في تقيّد الصلاة بالوضوء، لكونها من الأقل والأكثر كما لا يخفىٰ.

١) الضمير راجع إلىٰ الموصول في «ما شكّ في وجوبه».

٢) الضمير راجع إلى الموصول في «بما احتمل» المراد به «الواجب النفسي».

يعني: فلابدّ من الإتيان بالمشكوك وجوبُه نفسياً أو غيريّاً ـ كالوضوء ـ فيما إذا كان التّكليف بالصلاة مثلاً ـ الّتي احتمل كون الوضوء شرطاً لها ـ فعليّاً.

٣) تعليل لقوله: «فلابدّ من الإتيان به» يعني: أنّ وجوب الإتيان به إنّما هو لأجل العلم بوجوبه الفعلي الذي هو موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة، وإن لم يعلم جهة وجوبه من حيث النفسية والغيريّة.

هذا تمام الكلام في الصورة الأُولىٰ.

وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلّا [1] فلا (*)، لصيرورة الشك فيه بدوياً، كما لا يخفىٰ.

---

١) أي: وإن لم يكن التكليف بما احتمل كون هـذا الواجب مقدّمةً له فعليّـاً، لم يجب الإتيان به. وهذا إشارة إلىٰ الصورة الثانية.

وحاصلها: عدم وجوب الإتيان بما احتمل كونه واجباً نفسيّاً، أو مقدّمةً لما لا يكون وجوبه فعليّاً، كما إذا احتمل قبل وقت الصلاة كون الوضوء مقدّمةً له، وذلك لأنّ وجوب الوضوء حينئذٍ مشكوك فيه بالشك البدوي، لكون وجوبه نفسيّاً غير معلوم. وكذا لو كان مقدّمةً لغيره، إذ المفروض عدم فعليّة وجوب ذلك الغير قبل الوقت، فلا محيص حينئذٍ عن جريان أصالة البرّاءة في ما احتمل كونه واجباً نفسيّاً، أو مقدّميّاً لما لم يثبت فعليّة وجوبه.

(*) قد يتوهّم قصور العبارة عن تأدية المراد، لأنّ قوله: «وإلّا» معطوف علىٰ قوله: «كان التكليف» فإذا جمعنا بين المعطوف والمعطوف عليه كانت العبارة هكذا: «وأمّا إذا لم يكن ـ أي اطلاقٌ ـ فلا بدّ من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعليّاً، ولا بدّ من الإتيان به فيما إذا لم يكن التكليف به فعليّاً، فلا يجب الإتيان به».

وهذا لا معنىٰ له، إذ العامل في المعطوف والمعطوف عليه، وهو قوله: «فلا بدّ من الإتيان به» يقتضي خلوّ العبارة عن معنىٰ صحيح، فالأولىٰ إبدال قوله: «وإلّا فلا» بقوله: «ولا يجب الإتيان به فيما إذا لم يكن كذلك».

لكنه توهم فاسد، لأنّ قوله: «فلا بدّ من الإتيان به» ليس ممّا يتعلق بالمعطوف عليه حتىٰ تقدح إعادته في العبارة، وحينئذٍ فإذا جمعنا بين المعطوف والمعطوف عليه كانت العبـارة هكذا: «وإن لم يكن التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعليّاً، فلا يجب

. . . . . .

وبالجملة: فالمرجع في الصورة الأُولىٰ قاعدة الاشتغال، وفي الصورة الثانية أصالة البراءة (*).

الإتيان به، لوجود البُدِّ منه» فالمصنّف إنّما نفىٰ بقوله: «وإلّا فلا» ما أفاده بقوله: «فلا بدّ من الإتيان به» إذ معناه: أنّه يجب الإتيان به، فنفي معناه هو قولنا: «لا يجب الإتيان به».

نعم، كان الأولىٰ بسلاسة العبارة أن يقول: «وإن لم يكن التكليف به **فعليّاً**، فلا يجب الإتيان به».

(*) لا يخفىٰ: أنّ صور الشك في النفسيّة والغيريّة وإن كانت كثيرةً، لكنّه لا بأس بالتعرُّض لواحدةٍ منها، وهي: ما إذا عُلم تفصيلاً بوجوب كلٍّ واحد من فعلين، وشك في أنّ أحدهما مقيّد بالآخر أوْلا، كما إذا عُلم بوجوب الإحرام والطواف مثلاً، وشكّ في تقيُّد الطواف به.

قد نسب إلىٰ شيخ مشايخنا المحقق النائيني قدس سره ذهابه إلىٰ جريان البراءة في تقيُّد الطواف به، فتكون نتيجتها إطلاق الإحرام، فله الإتيان به قبل الطواف وبعده، هذا.

لكن أُورد عليه بمعارضة البراءة في التقييد للبراءة في النفسيّة، إذ المفروض كون المعلوم هو الوجوب الجامع بين خصوصيّتي النفسيّة والغيريّة، فالخصوصيّة مشكوكة، والعلم الإجمالي بوجود إحدىٰ الخصوصيّتين مانع عن جريان الأصل في كلٍّ منهما، فلا محيص حينئذٍ عن الاحتياط عقلاً بالإحرام أوّلاً، ثم الطواف بعده. فالنتيجة معاملة الوجوب الغيري مع الإحرام. فالمقام نظير العلم الإجمالي بين المتباينين في كونه مانعاً عن جريان الأصل في كل منهما».

والحقّ ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره، وذلك لأنّ النفسيّة ليست أمراً وجوديّاً، وخصوصيّةً زائدة علىٰ نفس الوجوب كالغيريّة، وإلّا لَما صحّ التمسك بإطلاق الصيغة لإحرازها إذا شكّ فيها، لكون الإطلاق نافياً لكلتا الخصوصيّتين. مع أنّ بناءهم على

تذنيبان:

الأوّل: لا ريب [1] (*) في استحقاق الثواب علىٰ امتثال الأمر النفسي،

---

١) قد تعرّض لهذا الأمر جلُّ الأُصوليّين كالشيخ في التقريرات، والمحقق القمّي، وصاحبي الفصول والبدائع «١»، وغيرهم، وحاصله: أنّ ترتب الثواب على إطاعة الأمر النفسي ممّا لا كلام فيه، كما لا إشكال في استحقاق العقاب علىٰ عصيانه ومخالفته عقلاً.

التمسك بالإطلاق المزبور النافي لخصوصيّة الغيريّة، والمثبت للنفسيّة من غير نكير.

وعليه، فتجري البراءة في الغيريّة، وهي قيديّته لغيره، ونتيجته إطلاق كلٍّ من الوجوبين، فيأتي بالإحرام قبل الطواف أو بعده.

وبالجملة: تكون الغيريّة كسائر القيود الّتي تجري فيها البراءة بلا كلام عند من يرىٰ جريانها في الأحكام غير المستقلة، كما هو واضح.

(*) في نفي الريب عن الاستحقاق المزبور ريب، وذلك لعدم تسالمهم عليه، وإنّما هو مذهب جمهور فقهاء العامة، وأكثر المتكلمين، وقد خالفهم الأشاعرة وجماعة منّا كالمفيد قدس سره ومن تبعه، حيث إنّهم ذهبوا إلىٰ عدم كون الثواب بالاستحقاق، بل بالتفضل.

وتفصيل الكلام: أنّ محتملات الاستحقاق كثيرة:

منها: أن يراد به العلاقة اللُّزومية المعاوضيّة بين الفعل والثواب الموجبة لصيرورة الأجر ملكاً للعامل بإزاء عمله، نظير مالكيّة الأجير لأُجرة عمله، بحيث لو مُنع عن الأجر كان ظلماً وتعدّياً عليه، لأنّه منعٌ له عن حقّه، وكفٌّ للفيض عن مستحقّه.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠٨؛ الفصول الغروية، ص٨١؛ مطارح الأنظار، ج١، ص٣٣٧؛ بدائع الأفكار، ص٣٢٩

وموافقته، واستحقاق العقاب علىٰ عصيانه ومخالفته عقلاً.

وعلىٰ هذا، فالمراد بالاستحقاق ثبوتُ حقٍّ للعبد عقلاً عليه سبحانه وتعالىٰ، بأن يعطيه الأجر بإزاء عمله كالأجير.

وأنت خبير بفساد هذا الاحتمال وإن كان يُوهمه تعريف الواجب بـ:«أنّه ما يستحق فاعله المدح والثواب، وتاركه الذم والعقاب».

وجه الفساد: استقلال العقل بلزوم انقياد العبد لمولاه في أوامره ونواهيه جرياً علىٰ رسم العبوديّة وقانونها، حيث إنّ كفران المنعم الحقيقي الّذي هو ولي النعم ومفيضها ظلمٌ عليه، فيوجب استحقاقَ العقوبة.

فاستحقاق العقاب عقلاً في طرف المخالفة ـ لكونها طغياناً وتجرِّياً على المولىٰ، وهتكاً لحرمته ـ لا بأس به، بخلاف إطاعة الأوامر، فإنّ استحقاق الثواب عليها بهذا المعنىٰ في غاية الإشكال، لما عرفت من حكم العقل بكون الإطاعة من وظائف العبوديّة ورسومها، ولا أجر علىٰ أداء الوظيفة.

نعم، يمدحه العقلاء على الانقياد لأوامر المولىٰ، لكنّه غير الأجر المستحق علىٰ مولاه بإزاء عمله.

ومنها: أن يراد به قابليّة العبد بسبب صدور أعمالٍ حسنة منه للفيض، إن لم تكن مقرونةً بالمعاصي المانعة عن هذه القابليّة، فالمراد بالاستحقاق ما هو خلاف ظاهره من ثبوت حقٍّ للعبد علىٰ مولاه، لأجل إطاعته.

وهـذا المعنىٰ صحيح فـي نفسه، ضرورة أنّ قابليّة المحل للألطاف الإلهيّة والفيوضات الربّانيّة من المسلّمات، ولا ينبغي الارتياب فيها، لكن الاستحقاق بهذا المعنىٰ ليس محلّ النزاع بين المتكلّمين.

ومنها: أن يُراد به الاستحقاق الشرعي، بمعنى: وجوب إعطاء الأجر على الباري جلّت عظمته، لأجل وعده ﷻ لعباده الصالحين والمطيعين بالجنّة وغيرها من النعم الّتي لا زوال لها، ووعدُه صدق، ولا خُلف فيه، لقبحه، فيجب عليه الوفاء بالوعد، وهذا الوعد تأكيد لدعوة العامة، وسبب لمزيد رغبتهم في التمكين مـن المولىٰ

و أمّا استحقاقهما [1] علىٰ امتثال الأمر الغيري و مخالفته،

---

١) أي: استحقاق الثواب و العقاب علىٰ امتثال الأمر الغيري و عصيانه.

و الانقياد له، هذا.

و أنت خبير بما فيه، ضرورة أنّ الاستحقاق أجنبي عن لزوم الوفاء بالوعد، لقُبح خُلفه، فإنّ الاستحقاق ناشٍ عن الفعل الصادر عن العبد الموجب له حقّاً علىٰ مَن ألزمه بإيجاده.

و قد عرفت: أنّ هذا المعنىٰ الظاهر من الاستحقاق لا يثبت للعبد علىٰ مولاه أصلاً، لأنّ العبد يؤدّي وظائف العبوديّة، و لا معنىٰ لاستحقاق الأجر علىٰ أداء الوظيفة.

فالمتحصل: أنّ الاستحقاق بالمعنىٰ الأوّل ممّا لا يمكن الالتزام به، حتىٰ في الواجبات النفسية فضلاً عن الغيريّة. و بالمعنيين الأخيرين أجنبي عن الاستحقاق المتنازع فيه عند المتكلّمين و إن أمكن الالتزام بهما، لكنّهما خلاف ظاهر الاستحقاق المأخوذ في تعريف الواجب.

و بالجملة: فنفي المصنّف الرّيبَ عن استحقاق الثواب علىٰ امتثال الأمر النفسي لم يظهر له وجه.

ثم إنّ جعل الأمر الغيري مورداً لهذا النزاع مبنيٌّ علىٰ كونه أمراً حقيقيّاً، بأن يكون صادراً بداعي البعث، ليكون البعث المترتب عليه عين الانقياد الذي هو مناط الثواب، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بترتّب الثواب تفضّلاً عليه.

و أما بناءً علىٰ عدم كونه أمراً حقيقيّاً ـ كما هو كذلك، حيث إنّه لا شأن له في مقابل الأمر النفسي بعد أن كان ملاكه التوصُّل به إلى متعلّق الأمر النفسي، فكأنّ الأمرَ الغيري ملحوظ آلةً للوصول إلى الأمر النفسي، كلحاظ المعنى الحرفي آليّاً ـ فيخرج عن موضوع كلام المتكلمين، و لا وجه حينئذٍ للبحث عن أنّ امتثال الأمر الغيري هل يوجب استحقاق الأجر و الثواب أم لا؟

ففيه إشكال [١] وإن كان التحقيق عدمَ الاستحقاق [٢] علىٰ موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة [٣] (*) ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّا لعقابٍ

---

١) من كونه امتثالاً لأمره تعالىٰ، ومن أنّ هويّة الأمر الغيري ليست إلّا البعث إلى إيجاد الواجب النفسي بإتيان مقدمته الوجودية، فلا مصلحة في الأمر الغيري إلّا هذا، وهو لا يوجب قُرباً حتى يترتّب عليه الثواب، لأنّه وكذا العقاب مترتبان على القرب والبعد المترتبين على موافقة الأمر النفسي ومخالفته.

٢) هذا أحد الأقوال، وهو خيرة جماعة من محققي المتأخرين، كشيخنا الأعظم الأنصاري وغيره «١».

وحاصل وجهه: ما أفاده بقوله: «ضرورة استقلال العقل ... إلخ» ـ ويظهر من التقريرات أيضاً ـ من: أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة والعصيان ـ وهو العقل ـ لا يحكم بأزيد من استحقاق عقاب واحد علىٰ مخالفة واجب واحد وإن كان ذا مقدِّمات كثيرة، وتركَ جميعها، وكذا لا يحكم باستحقاق أزيد من ثواب واحد إذا أتىٰ بالواجب وجميع ما لَه من المقدِّمات.

٣) أي: من حيث إنّها موافقة ومخالفة للأمر الغيري، لأنّ البحث من هذه

(*) ومن الأقوال: ما نُسب إلىٰ السبزواري، وصريح الإشارات ومحتمل كلام المناهل من: «ثبوت استحقاق المثوبة والعُقوبة علىٰ الأمر الغيري».

ويظهر ذلك أيضاً من القوانين، فراجع ما أفاده في المقدِّمة السادسة والسابعة من مقدِّمات مبحث مقدِّمة الواجب «٢». نعم اشترط في ترتّب الثواب والعقاب على الأمر الغيري كون الوجوب توصلياً، هذا.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٣٤٠

«٢» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠١ و١٠٢

واحد، أو لثوابٍ كذلك [١]، فيما خالف الواجب ولم يأتِ بواحدة من مقدّماته علىٰ كثرتها، أو وافقه [٢] وأتاه بما لَه [٣] من المقدّمات.

نعم [٤] لابأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدّمة،

الحيثيّة لتكون في مقابل الأمر النفسي.

١) أي: واحدٍ فيما خالف الواجب ولم يأتِ بشيءٍ من مقدّماته مع كثرتها.

٢) معطوف علىٰ «خالف» أي: فيما وافق الواجبَ، وهذا من اللّف والنشر المرتّب، فإنّ استحقاق العقاب الواحد مع المخالفة، والثواب الواحد مع الموافقة.

٣) هذا الضمير وضمير «أتاه» راجعان إلى الواجب.

٤) بعد أن نفىٰ استحقاقَ العقاب علىٰ مخالفة الأمر الغيري بحيث يكون العقاب لأجل مخالفته، لا لمخالفة الواجب النفسي، استدرك عليه بما حاصله (*): أنّ مخالفة

ومنها: التفصيل بين الثواب والعقاب بالالتزام بالأوّل، دون الثاني، وهو المنسوب إلى الغزّالي.

ومنها: عكس ذلك، وهو الالتزام بثبوت العقاب دون الثواب، لكن لم يظهر قائله، كما اعترف بذلك في البدائع، حيث قال: «وهذا مجرد احتمال لم نعثر بقائله»[١].

(*) ومنه يظهر الجوابُ عمّا حكي عن السبزواري من: أنّ العقاب علىٰ ترك المقدِّمة، لأنّ كونه علىٰ ترك ذي المقدِّمة كالقصاص قبل الجناية، فيتعيّن أن يكون العقاب علىٰ ترك المقدِّمة.

توضيح الجواب: أنّ استحقاق العقاب إنّما هو علىٰ ترك الواجب عند ترك المقدِّمة، حيث إنّ الواجب بترك مقدِّمته صار ممتنعاً بسوء اختياره، كامتناع الحج في الموسم بترك الخروج مع الرفقة اختياراً بلا عذر.

«١» بدائع الأفكار، ص٣٢٩

وبزيادة (*) المثوبة على الموافقة فيما لو أتىٰ بالمقدِّمات بما هي مقدِّمات له من باب أنّه [١] يصير [٢] حينئذٍ من أفضل الأعمال حيث صار أشقّها [٣].

الأمر الغيري وإن لم تكن علّةً لاستحقاق العقوبة، لكن استحقاقها علىٰ مخالفة الأمر النفسي يكون من حين مخالفة الأمر الغيري، لإدّائها إلى عصيان الأمر النفسي من حين مخالفة الأمر الغيري. فلو قيل: باستحقاق العقوبة على الأمر النفسي من حين مخالفة الأمر الغيري كان متيناً، فالعقاب حقيقة علىٰ ترك الأمر النفسي، لا الغيري.

١) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى الواجب.

٢) أي: يصير الواجب حين الإتيان بالمقدِّمات ـ بعنوان مقدِّميتها لذلك الواجب ـ من أفضل الأعمال، والوجه في زيادة الثواب حينئذٍ هو ازدياد مناطه أعني به الانقياد في نظر العقل، فيزيد الثواب بازدياد مناطه الذي هو التسليم والانقياد، لصيرورة العمل مع كثرة مقدِّماته أشقَّ الأعمال.

٣) إشارة إلىٰ: ما ورد في الروايات من: «أنّ أفضل الأعمال أحمزها» «١»

والحاصل: أنّ نسبة استحقاق العقوبة إلىٰ مخالفة الأمر الغيري تكون مجازاً.

(*) معطوف علىٰ قوله: «باستحقاق»، يعني: لا بأس بزيادة المثوبة.

لكن الأولىٰ إسقاط الحرف الجار، ليكون معطوفاً علىٰ «العقوبة» ليصير المعنىٰ هكذا: «لا بأس باستحقاق زيادة المثوبة» إذ الكلام في الاستحقاق بالنسبة إلىٰ كلٍّ من العقوبة والمثوبة، والعطف علىٰ «باستحقاق» لا يدلّ علىٰ الاستحقاق بالنسبة إلىٰ زيادة المثوبة، كما لا يخفىٰ.

«١» بحار الأنوار، ج٨٢، ص٢٢٩، باب فضل الصلاة وعقاب تاركها، قال ذيل الحديث ٥٥ ما لفظه: وبين الخبر المشهور بين الخاصة والعامة: أنّ أفضل الأعمال أحمزها.

وعليه [١] ينزّل ما ورد في الأخبار من الثواب علىٰ المقدِّمات،

فالمراد بالأشقيّة هو الأكثريّة من حيث الانقياد والتخضع للمولىٰ.

١) أي: علىٰ كون الثواب علىٰ نفس الواجب مع كثرة مقدِّماته، وغرضه: دفع المنافاة بين نفي استحقاق الثواب على المقدّمات، وبين ما تضمّنته الروايات من الثواب على المقدّمات في موارد:

منها: ما ورد في زيارة سيد الوصيين مولانا أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين، كخبر الحسين بن إسماعيل الصيمري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من زار أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجة وعمرة، فإنْ رجع ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجّتين وعمرتين» «١».

ومنها: ما ورد في زيارة مولانا أبي عبد الله الحسين صلوات الله وسلامه عليه من: «أن لكلِّ قدمٍ ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام» كما في رواية أبي سعيد القاضي «٢».

ومنها: ما ورد في الحج ماشياً، كرواية أبي المنكدر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال ابن عبّاس: ما ندِمتُ علىٰ شيءٍ صنعت ندمي علىٰ أن لم أحجّ ماشياً، لأنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من حجّ بيت الله ماشياً كتب الله له سبعة آلاف حسنة مِن حسناتِ الحرم، قيل يا رسول الله وما حسناتُ الحرم؟ قال: حسنةُ ألف ألف حسنة، وقال: فضل المشاة في الحج كفضلِ القمر ليلة البدر علىٰ سائر النجوم. وكان الحسين بن علي عليهما السلام يمشي إلىٰ الحجّ ودابّته تقاد وراءه» «٣».

«١» وسائل الشيعة، ج١٠، ص٢٩٦، الباب ٢٤ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ص٣٤٣، الباب ٤١ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث: ٦

«٣» المصدر، ج٨، ص٥٦، الباب ٣٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، الحديث: ٩

وكرواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل المشي، فقال: الحسن ابن علي عليهما السلام قاسم ربّه ثلاث مرّات حتىٰ نعلاً ونعلاً، وثوباً وثوباً، ودیناراً ودیناراً، وحجّ عشرين حجّة ماشياً علىٰ قدميه»[١].

وجه المنافاة: أنّ الروايات (*) تدلُّ علىٰ ترتّب الثواب على المقدِّمات كالخطوات، فإنّها مع كونها مقدمةً للزيارة والحجِّ يترتّب الثواب عليها، مع أنّ مقتضىٰ حكم العقل عدم استحقاق الثواب إلّا علىٰ ذي المقدّمة.

(*) وكذا الآيات الشريفة، كقوله تعالىٰ: ﴿ومن يطع الله ورسوله ويخشَ الله ويتقه فأولئك هم الفائزون﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[٣]، وقوله عزّ وجل: ﴿لا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلّا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون﴾[٤] وقوله تعالىٰ: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله ناراً﴾[٥].

إلىٰ غير ذلك من الآيات والروايات الّتي استدل بها القائلون باستحقاق الثواب والعقاب على المقدِّمات.

لكن الإنصاف عدم ظهورها في كون الثواب علىٰ وجه الاستحقاق. ودعوىٰ ظهورها في ذلك مجازفة، فالوجوه المحتملة حينئذٍ كثيرة:

أحدها: التفضّل.

«١» وسائل الشيعة، ج٨، ص٥٥، الباب ٣٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، الحديث: ٩

«٢» النور، الآية: ٥٢

«٣» يوسف، الآية: ٩٠

«٤» التوبة، الآية: ١٢١

«٥» النساء، الآية: ١٤

و المصنف تبرُّؤ تبعاً لغيره دفع هذا التنافي بأحد وجهين:

الأوّل: كون الثواب مترتّباً علىٰ نفسِ ذي المقدّمة، فما يترتّب على المقدِّمة من الثواب مترتّب حقيقةً علىٰ ذي المقدمة، قال في التقريرات ـ بعد حمل الروايات الدالّة على ترتّب الثواب على المقدّمات على التفضّل ـ ما لفظه: «مع أنّه يحتمل أن يقال

ثانيها: كون الثواب علىٰ ذي المقدِّمة، لأنّ أمره كما يدعو إلىٰ متعلّقه، كذلك يدعو إلىٰ مقدِّماته، ففعلها إذا كان بدعوة أمر ذيها كان إطاعةً للأمر النفسي، فالثواب حينئذٍ مترتّب عليه، لكون الإتيان بالمقدّمة بهذه الدعوة شروعاً في امتثال الأمر النفسي.

ثالثها: انطباق عنوان راجح علىٰ المقدِّمة يوجب الثواب عليها، كعنوان تعظيم شعائر الله المحبوب في نفسه، فإذا انطبق هذا العنوان مثلاً علىٰ المشي إلىٰ زيارة إمامنا المظلوم عليه السلام كان الثواب عليه، لا علىٰ مقدِّميّته للزيارة.

نظير انطباق عنوان مخالفة بني أُميّة لعنهم الله علىٰ ترك صوم عاشوراء، أو التشبُّه بهم على صومها الّذي هو عنوان مرجوح، كما أنّ عنوان مخالفتهم راجح.

بل كل فعل مباح قُصد به الطاعة يُثاب فاعله عليه كما عن بعض المتكلّمين، لصيرورته بهذا القصد من المطلوبات النفسيّة الّتي يترتّب علىٰ امتثال أوامرها القرب و المثوبة.

و بالجملة: انطباق مطلوب نفسي علىٰ المقدّمة ـ كانطباقه علىٰ مباح ـ و إن كان موجباً لترتّب المثوبة علىٰ فعله، لكنه أجنبي عن عنوان المقدِّمية، فإثبات الثواب بذلك للمقدِّمة ـ كما عن بعض المحققين على ما في تقريرات شيخنا الأعظم ـ في غير محله، لما عرفت من أنّ الثواب حينئذٍ يكون على المطلوب النفسي، لا المقدِّمي، كما هو واضح.

أو علىٰ التفضُّل [١]، فتأمّل جيِّداً.

احتمالاً ظاهراً: إنّ الثواب المترتب عليها في هذه المقامات بالحقيقة هو الثواب المترتب علىٰ فعل ذي المقدّمة، ولكنّه إذا وُزِّع على الأفعال الصادرة من المكلّف في تحصيله يكون لكلٍّ واحدٍ من أفعاله شيءٌ من الثواب، نظير ما يقول التاجر المسافر الساعي في تحصيل الأرباح عند توزيعه ما حصل له علىٰ أيّام مسافرته »"[١]".

ثم أيّد ذلك بما ورد في بعض الأخبار من ترتّب الثواب على الأقدام بعد المراجعة من الزيارة الحسينيّة عليه السلام، حيث إنّها ليست من المقدّمات، ولا سيّما بملاحظة أنّ ثوابها ضِعف ثواب الرّواح، هذا.

الثاني: حملُ الأخبار على التفضُّل بناءً علىٰ ظهورها في الاستحقاق، قال في التقريرات:« والإنصاف: أنّ منع ظهور هذه الروايات ودلالتها علىٰ ترتُّب الثواب علىٰ فعل المقدِّمات ممّا لا وجه له، إلّا أنّه مع ذلك لا دلالة فيها على المدّعىٰ، إذ المقصود في المقام إثبات الاستحقاق، ولا أثر من ذلك فيها، فلعلّه مستند إلى فضل الرّب الكريم، فإنّ الفضل بيده يؤتيه من يشاء »"[٢]".

١) هذا هو الوجه الثاني المتقدم آنفاً بقولنا:« الثاني: حمل الأخبار ... إلخ » والوجه في هذا الحمل ـ بعد البناء علىٰ ظهورها في الاستحقاق ـ هو حكم العقل بعدم استحقاق العبد الذي أسبغ المولى عليه النعم الظاهريّة والباطنيّة، وأقدره على الإطاعة، ولا حول ولا قوّة له إلّا به، لشيءٍ من الثواب علىٰ مولاه، فهذا الحكم العقلي يوجب صرف الظهور المزبور إلى الحمل على التفضُّل، لعدم معارضة الظاهر للحكم العقلي.

«١و٢» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٤٣

وذلك [١] لبداهة أنّ موافقة الأمر الغيري ـ بما هو أمرٌ [٢] لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي ـ لاتوجب قُرباً، ولا مخالفته بما هو كذلك [٣] بُعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات (*) القُرب والبُعد.

---

١) تعليل للتنزيل المزبور، وحاصله كما عرفت: أنّ استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امتثال الأمر الغيري قرينة عقليّة علىٰ صَرف تلك الأخبار عن ظواهرها على تقدير ظهورها في الاستحقاق، وحملِها على الثواب علىٰ ذي المقدِّمة، أو علىٰ نفس المقدّمة، لكن تفضُّلاً لا استحقاقاً، حيث إنّ المثوبة والعُقوبة مترتبتان على القُرب من المولىٰ، والبُعد عنه، وامتثال الأمر الغيري ومخالفته لا يوجبان قرباً ولا بُعداً، فلا يترتّب عليهما ثواب ولا عقاب، فإذا امتنع الاستحقاق، فلا محيص عن حمل ما دلّ على الثواب على المقدِّمات علىٰ أحد الوجهين المذكورين.

٢) يعني: في مقابل الأمر النفسي، إذ لو كان بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي كان الثواب عليه، لا على الأمر الغيري، وقد عرفت آنفاً: أنّه لا مانع من قصد امتثال الأمر النفسي بإتيان المقدّمات.

٣) يعني: بما هو أمر في مقابل الأمر النفسي، لا بما هو شروع في إطاعة الأمـر

(*) الأولىٰ إبدالها بـ «التوابع» أو «الآثار» أو نحوهما، لأنّ «التَبِعة» ـ كما في المجمع ـ هي «المظلمة وكلّ ما فيه إثم، ومنه ما ورد في الدعاء: ولا تجعل لك عندي تبعة إلّا وهبتها» «١» واستعمالها في هذا المعنىٰ في الأدعية شايع، كقوله عليه السلام: «ولك قبلي تبعة أو ذنب» «٢» فلاحظ.

«١» مجمع البحرين، ج٤، ص٣٠٧

«٢» بحار الأنوار، ج٩٨، ص١٥٦ (الإسلامية)

إشكال و دفع:

أمّا الأوّل فهو: أنّه [١] إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له، ولا قُرب في موافقته، ولا مثوبة علىٰ امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات[٢] ؟ كالطهارات، حيث [٣] لا شبهة في حصول الإطاعة والقُرب والمثوبة بموافقة

النفسي.

١) الضمير للشأن، وضمير «فهو» راجع إلى الأوّل المراد به الإشكال الذي محصله: أنّه ـ بناءً علىٰ عدم كون الأمر الغيري موجباً للقُرب الذي يترتّب عليه استحقاق المثوبة ـ يُشكل الأمر في المقدّمات العباديّة كالطهارات الثلاث، حيث إنّه يترتّب عليها الثواب بلا كلام، مع كونها من المقدّمات، وقد عرفت: أنّهم بنوا فيها علىٰ عدم استحقاق الثواب عليها.

٢) أي: المقدمة العباديّة الّتي يعتبر فيها قصد التعبُّد.

٣) تقريب للإشكال، وقد عرفته آنفاً.

نعم، لا بأس بما في المتن تغليباً، أو اعتماداً علىٰ ما في المنجد: «التبعة كل ما يترتب على الفعل من خير أو شر، إلّا أنّ استعمالها في الشر أكثر»[١].

وفي المصباح: «التبعة وزان الكلمة: ما تطلبه من ظلامة ونحوها»[٢].

وعليه ـ بعد فرض اعتبار المنجد ـ يكون تعبير المصنف ﷺ بالتبعة في محلّه، فلا داعي إلىٰ ارتكاب عناية التغليب لجانب البُعد والعُقوبة علىٰ جانب القُرب والمثوبة كما هو ظاهر.

«١» المنجد، ص٥٩ ، (الطبعة العشرين)

«٢» المصباح المنير، ص٧٣

أمرها [١].

هذا، مضافاً [٢] إلىٰ أنّ الأمـر الغيري لا شبهة في كونه توصُّليّاً، وقد [٣] اعتبر في صحّتها إتيانها [٤] بقصد القربة.

و أمّا الثاني [٥]:

---

١) أي: أمر الطهارات الثلاث.

٢) هذا إشكال آخر على المقدِّمات العباديّة كالطهارات الثلاث، وحاصله: عدم تمشّي قصد القربة فيها، حيث إنّ الأمر الغيري المقدّمي توصّليٌّ، إذ الغرض منه هو التوصُّل إلى ذي المقدّمة بمجرد وجود المقدّمة، ولا يعتبر في متعلّق الأمر المقدّمي قصد القربة، مع أنّه لا شُبهة عندهم في عدم صحّة الطهارات الثلاث بدون قصد القُربة، فما المصحِّح لاعتبارهم قصد التقرُّب فيها ؟

وبالجملة: الأمر الغيري لا يصلح للمقرِّبية، والصالح لها هو الأمر النفسي، فالإشكال على المقدّمات العبادية من وجهين:

أحدهما: ترتّب الثواب عليها، مع أنّ أوامرها غيريّة.

ثانيهما: عباديّة هذه المقدّمات، لاعتبارهم قصد التقرُّب فيها كما عرفت، مع أنّ أوامرها غيريّة كما مر، والعباديّة من شؤون الأمر النفسي، واتصاف الأمر الغيري بها مـن قبيل اتصاف الضدِّ بخاصة ضده، وهو غير ممكن، لأنّ النفسية والغيرية متضادّتان.

٣) يعني: والحال أنّه قد اعتبر في صحة المقدِّمات العبادية إتيانُها بنيّة القربة.

٤) هذا الضمير وضمير « صحتها » راجعان إلى الطهارات.

٥) وهو الدفع، وحاصله: أنّ الإشكال الأوّل ـ علىٰ ترتّب القُرب والمثوبة على الأمر الغيري ـ يندفع بأنّهما لا يترتّبان عليه، بل على الأمر النفسي الاستحبابي

فالتحقيق (*) أن يقال: إنّ المقدِّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها [1]

المتعلّق بالطهارات الثلاث، حيث إنّها من المستحبّات النفسية العباديّة، فالمقدّمة وهي الطهارة عبادة، والثواب مترتب على أمرها النفسي الاستحبابي العبادي، فلا مورد للإشكال على الطهارات بأنّه كيف يترتّب عليها القرب والثواب مع كون أوامرها غيريّة ؟

١) أي: وغايات الطهارات، وغرضه: دفع الجهة الثانية من الإشكال،

(*) هذا الدفع مع الإشكال بكلتا جهتيه ممّا ذُكر في التقريرات والبدائع، وغيرهما.

ثم إنّ هذا الجواب لا يفي بدفع الإشكال عن جميع الطهارات، لِما قيل: من عدم ثبوت الاستحباب النفسي في التيمُّم، وإن أمكن استفادته من بعض الروايات، إلّا أنّه ممّا لم يعتمد عليه أحد ظاهراً، كما في التقريرات «١»، بل استشكل بعضهم في استحباب الوضوء نفسياً أيضاً، بمعنىٰ: كون نفس الغَسلتين والمسحتين ـ مع الغض عن قصد إحدىٰ غاياته حتىٰ الكون على الطهارة ـ من المستحبات النفسية، فراجع «٢».

لكن الحق كون التيمُّم من العبادات، ولا أظن صدور ما في التقريرات من: «أنّه ممّا لم يعتمد عليه أحد ظاهراً» عن الشيخ قدس سره، كيف ؟ وقد قال في الجواهر في مبحث اعتبار النية في التيمم ما لفظه: «فالواجب في التيمم النيّة، كغيره من العبادات إجماعاً محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً حدّ الاستفاضة إن لم يكن متواتراً، مِنّاً ومن جميع علماء الإسلام إلّا من شذّ» «٣».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٤٨

«٢» بدائع الأفكار، ص٣٣٤

«٣» جواهر الكلام، ج٥، ص١٦٧

إنّما تكون متوقفةً علىٰ إحدىٰ هـذه العبادات، فلابدّ أن يؤتىٰ بها عبادةً،

وهي: أنّ أمرها الغيريّ توصّليٌّ، ولا يصحّ التقرّب به، مع وضوح كون الطهارات من العبادات، وهي تحتاج إلىٰ ما يصحِّح عباديّتها، وهو الأمر النفسي المصحِّح لأنْ يتقرّب بها، وهو مفقود في الطهارات، فأين الأمر العبادي المصحِّح لعباديّتها ؟

وحاصل الدفع: أنّ غايات الطهارات الثلاث كالصلاة والطواف وغيرهما لا تترتّب علىٰ تلك الطهارات إلّا أن يؤتىٰ بها على وجه العبادة، فلَها الأمر النفسي أيضاً، فهي وإن كانت مقدّمات لغاياتها، إلّا أنّها في الحقيقة عبادات، بمعنىٰ كون أمرها النفسي العبادي موضوعاً للأمر الغيري المقدِّمي، فموضوع الأمر الغيري عبادة، وليس هو ذوات الأفعال مطلقاً حتىٰ يستشكل في عباديّتها بعدم أمرٍ عبادي مصحِّح

ويدل عليه: ـ مضافاً إلىٰ ذلك ـ ما دلّ من الروايات علىٰ تنزيل الطهارة الترابيّة منزلة المائيّة، وأنّ التيمم مصداق للطهور، وفرد له كالوضوء والغسل، كقوله عليه السلام في رواية الحلبي تعليلاً للنهي عن دخول الركيّة: «لأنّ ربّ الماء هو ربُّ الأرض، فليتيمّم» «١».

وقوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور وعنبسة بن مصعب: «فتيمّم بالصعيد، فإنّ ربّ الماء هو ربُّ الصعيد» «٢»، ونحو هذا التعبير منتشر في النصوص «٣».

وقوله صلى الله عليه وآله في ما رواه الصدوق رحمه الله: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» «٤».

«١و٢» وسائل الشيعة، ج٢، ص٩٦٥، الباب ٣ من أبواب التيمم، الحديث: ١و٢

«٣» المصدر، ص٩٦٦، الحديث: ٤ وغيره

«٤» المصدر، ص ٩٧٠، الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث: ٢، وهذه الجملة بعينها مذكورة في الحديث ٣ من نفس الباب.

و إلّا [١] فلم يؤتَ بما هو مقدّمة لها، فقصد [٢] القُربة

لعباديّتها.

١) أي: و إن لم يؤتَ بالطهارات علىٰ وجه العبادة، فلم يؤت بما هو مقدّمة للغايات.

٢) يعني: بعد أنْ صارت الطهاراتُ في أنفسها عبادات، فيندفع إشكال قصد

فيندفع بذلك ما أورده المحقق النائيني قدس سره علىٰ المتن من:«أنّ هذا الجواب لا يتم في التيمم، لعدم ما يدلّ علىٰ كونه مأموراً به بالأمر النفسي»[١].

كما يندفع أيضاً إشكاله الثاني على المتن من:«تضاد الأمر النفسي الاستحبابي مع الأمر الغيري، إذ لا بدّ من اندكاك الأمر النفسي في الغيري، فلا يبقىٰ أمرٌ نفسي حتىٰ يمكن تصحيح العباديّة به» و هذا الإشكال يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم.

و وجه اندفاعه: أنّ الزائل بعد عروض الأمر الغيري الإيجابي ليس نفس المحبوبيّة و الطلب، بل الحدّ الذي هو أمر عدميٌّ، فنفس الطلب باقٍ حتىٰ بعد عروض الوجوب الغيري.

و بعبارة أُخرىٰ: لحوق المرتبة الشديدة ينافي المرتبة الضعيفة حدّاً، لا ذاتاً، و هذا المقدار من الطلب النفسي كافٍ في نشء قصد القُربة عنه، هذا.

و أمّا إشكاله الثالث، و هو:«أنّ تصحيح الطهارات بالأمر النفسي منوطٍ بالالتفات إليه حين الامتثال، لتكون عبادة من جهة، و لا ريب في أنّ غالب المكلّفين لا يلتفتون إلىٰ هذه الجهة، بل يأتون بعنوان المقدّمية للصلاة، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام ببطلان وضوء غالب المكلّفين، مع أنّ أحداً لا يلتزم بذلك» **فسيأتي** الكلام فيه إن شاء الله تعالىٰ.

«١» أجود التقريرات، ج١، ص١٧٥

فيها إنّما هو لأجل كونها [١] أُموراً عباديّة، ومستحباتٍ نفسيّة، لا لكونها مطلوبات غيرية.

والاكتفاءُ [٢] بقصد أمرها الغيري فإنّما [٣] (*)

القربة، لأنّ المصحِّح لعباديّتها حينئذٍ هو الأمر النفسي العبادي المتعلّق بالطهارات قبل تعلّق الأمر الغيري بها.

وبالجملة: فاندفع الإشكال بكلتا جهتيه، وهما: ترتّب القرب والثواب على الأمر الغيري، وعدم صحّة التقرّب بالأمر الغيري.

١) هذا الضمير وضميرا «فيها، كونها» راجعة إلى الطهارات.

٢) إشارة إلى إشكالٍ تعرّض له في التقريرات، وحاصله: أنّه بناءً علىٰ كون الطهارات مطلوباتٍ نفسية عباديّة، فلابدّ في الإتيان بها عبادةً من قصد أمرها النفسي ولو في ضمن الطلب الوجوبي الغيري. وهذا خلاف طريقة الفقهاء، لبنائهم علىٰ الاكتفاء بإتيان الطهارات بداعي أمرها الغيري، وعدم اعتبار قصد أمرها النفسي، وهذا كاشف عن كون عباديّتها بالأمر الغيري، فيعود المحذور، وهو: أنّه كيف يصح التقرُّب بالأمر الغيري التوصُّلي وتصحيح العباديّة به؟

٣) هذا دفع الإشكال المذكور، وحاصله: أنّ الاكتفاء بالأمر الغيري إنّما هو لأجل أنّه لا يدعو إلّا إلىٰ ما هو مقدّمة واقعاً، والمفروض أنّ المقدّمة بما هي مقدِّمة من المطلوبات النفسية، فقصد الأمر الغيري قصد إجماليٌّ للأمر النفسي المتقدم عليه رتبةً، وهذا المقدار كافٍ في قصد الأمر النفسي الموجب للعباديّة والمثوبة.

(*) الأولىٰ إسقاط الفاء، لأنّ قوله: «إنّما» خبرُ «والاكتفاء» والفاء لا تدخل علىٰ الخبر، إلّا أن يقدّر كلمة «أمّا» قبل المبتدأ، لكنّه خلاف الأصل، ولا موجب لارتكابه.

هو [١] لأجل أنّه يدعو إلىٰ ما هو [٢] كذلك [٣] في نفسه، حيث [٤] إنّه لا يدعو إلّا إلىٰ ما هو المقدّمة، فافهم [٥].

وبالجملة: فالأمر الغيري يتعلّق بالعبادة، فقصده يوجب قصد الأمر النفسي العبادي ضمناً، وهو المصحِّح للعباديّة، لا الأمر الغيري.

١) أي: الاكتفاء.

٢) الضمير راجع إلى الموصول الذي أُريد به المقدِّمة العباديّة.

٣) يعني: عبادة، وضمير «انّه» راجع إلى الأمر الغيري.

٤) تعليل لقوله: «يدعو إلىٰ ما هو كذلك» وحاصله: أنّ دعوة الأمر الغيري إلىٰ ما هو عبادة في نفسه إنّما هي لأجل أنّ شأن الأمر الغيري هو الدّعوة إلىٰ ما هو مقدِّمة، والمفروض أنّ المقدِّمة من الطهارات ما يكون عبادة بنفسه، فقصد أوامرها الغيريّة قصد إجمالي لأوامرها النفسية (*).

٥) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ الموجب لعباديّة شيءٍ إذا كان دعوة أمره العبادي ـ بحيث يكون منشأُ عباديّته قصدَ ذلك الأمر تفصيلاً أو إجمالاً ـ فهو مفقود في المقام، إذ مع الجهل بعباديّته أو الغفلة عنها لا يكون الداعي إلىٰ إتيانه إلّا الأمر الغيري المغاير للأمر العبادي، فكيف يكون الداعي حينئذٍ ـ ولو إجمالاً ـ الأمر العبادي؟ مع عدم انطباق الأمر الغيري عليه، لمغايرتهما بالتضاد. فالأمر النفسي ليس داعياً ـ لا تفصيلاً ولا إجمالاً ـ إلىٰ عباديّة الشيء، لأنّه مجهول أو مغفول عنه حسب الفرض، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام ببطلان الطهارات.

(*) وبهذا يُجاب عن ثالث إشكالات المحقّق النائيني قدس سره الّذي تقدم آنفاً بقولنا في (ص ٣١٥): «وأمّا إشكاله الثالث ... إلخ».

ولا يخفىٰ أنّ أصل الإشكال من التقريرات، وقد عرفت جواب المصنف عنه بقوله: «فإنّما هو لأجل أنّه يدعو ... إلخ».

لكن هذا الجواب لمّا لم يكن تامّاً عند الميرزا قدس سره، لأنّ لازمه الحكم بصحة صلاة الظهر مقدّمةً لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها النفسي، وهو واضح البطلان، فعباديّة الطهارات الثلاث إذا كانت منحصرةً في قصد أوامرها النفسية، فلا بدّ من الحكم ببطلانها مع الجهل بتلك الأوامر، أو الغفلة عنها، **فقد** عدل الميرزا عنه، واختار في دفع الإشكال مسلكاً آخر، وهو: منع حصر عباديّة الطهارات بالأمر الغيري والأمر النفسي الاستحبابي ليرد الإشكال علىٰ كل منهما. ودعوىٰ: وجود صورة ثالثة يمكن تصحيح عباديّة الطهارات الثلاث بها من دون محذور في ذلك.

ومحصل تلك الدعوىٰ: انحلال الأمر النفسي المتعلق بذي المقدّمة إلىٰ أوامر نفسية ضمنيّة متعلّقة بالأجزاء والشرائط التي منها الطهارات الثلاث، فكما أنّ الأمر بمركّبٍ ينحلُّ إلىٰ الأمر بكلّ جزءٍ منه، فكذلك الأمر بالمقيّد ينحلُّ إلىٰ الأمر بذات المقيّد، وإلى الأمر بقيده، فكلُّ قيدٍ متعلق لأمرٍ نفسي.

وعليه، فالطهارات الثلاث متعلّقة للأمر النفسي الضمني الموجب لعباديّتها، فالعباديّة نشأت من الأمر الضمني الانحلالي «١».

ولكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ مدّ ظله في الدرس بأنّ لازم هذه المقالة كون القيد كالتقيُّد داخلاً في المتعلق، فيصير وزان الطهارات الثلاث وغيرها من الشرائط وزان الأجزاء. وهو كما ترىٰ، بداهة خروج الشرائط قيداً عن ماهية المركب، ودخولها فيها تقيّداً، ووضوح الفرق بين الأجزاء والشرائط.

وعليه، فيكون أمر الطهارات غيريّاً تولديّاً.

«١» أجود التقريرات، ج١، ص١٧٥

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ ظاهر تعلق الأمر النفسي بكل شيءٍ و إن كان ذلك، و لذا قيل: بظهور الأمر بشيءٍ في مركّب في جزئيّة متعلّقه لذلك المركب، إلّا أنّه لا مانع من رفع اليد عنه بدليل يدل على شرطيّة متعلّقه، و أنّ الدخيل في المركّب هو تقيُّده فقط، فمع هذا الدليل نرفع اليد عن ذلك الظهور، و بدونه يبنى علىٰ حجيّته.

و بالجملة: فلا مانع من تعلُّق الأمر النفسي بالأجزاء و الشرائط معاً و إن كانت المصلحة في الأمر بالجزء و الشرط مختلفة جداً، فتعلُّق الأمر النفسي بالجزء لمصلحة لا يمنع عن تعلّقه بالشرط لمصلحة أخرىٰ، كما لا يخفىٰ.

و أورد علىٰ المحقق النائيني بعضُ أعاظم العصر مد ظله ـ علىٰ ما في تقرير بحثه الشريف ـ بما حاصله: «أنّه يلزم من تعلُّق الأمر النّفسي الضمني الانحلالي بالطهارات الثلاث اتّصافها حينئذٍ بالوجوب النفسي و الغيري على القول باتصاف المقدِّمة بالوجوب الغيري، و هو غير صحيح»[1].

أقول: لا بأس بالاجتماع المزبور، لأنّه يرجع إلى التأكُّد و الاندكاك، بل هنا أوامر ثلاثة:

أحدها: الأمر النفسي الاستقلالي الندبي المتعلّق بالطهارات الثلاث.

ثانيها: الأمر النفسي الضمني الّذي هو قطعة من الأمر النفسي المتعلق بالمركّب كالصلاة.

ثالثها: الأمر الغيري المتعلّق بالطهارات، و يندكُّ الأمر الندبي في الأمر الضمني، لا بمعنىٰ انعدام الندبي، بل بمعنىٰ تبدُّل حدِّه بالحدِّ الوجوبي، لأنّه من قبيل اللبس فوق اللبس، لا اللبس بعد الخلع. و بعد الاندكاك يتولّد أمرٌ نفسي وجوبي عبادي، فيصير الوضوء مثلاً واجباً نفسياً عبادياً. و هذا نظير نذر المستحبّات النفسية، كنذر صلاة

«١» مصابيح الأُصول، ج١، ص٣٦٣

وقد تُفصِّي عن الإشكال بوجهين آخرين [١]:

أحدهما ما ملخصه: أنّ الحركات الخاصة ربما لا تكون محصِّلةً لما هو

---

١) مذكورين في التقريرات «١»، وحاصل الوجه الأوّل الدافع لإشكال عباديّة الطهارات الثلاث هو: أنّ المقدِّمات العباديّة ليست مقدِّميّتها بما هي حركات خاصة كغَسل جميع البدن في الغُسل، والغَسلتين والمسحتين في الوضوء، بل بما لَها من عنوان خاص، وحيث إنّه لا طريق للمكلّف إلىٰ إحرازه حتىٰ يقصده تفصيلاً، فلابدّ من

الليل وغيرها من النوافل، فإنّه بعد النذر يتولّد أمر وجوبي نفسي عبادي متعلق بصلاة الليل.

وبالجملة: بعد التأكُّد وتولُّد أمر وجوبي نفسي متعلق بالطهارات يتعلّق بها أمر غيريٌّ، فيكون الأمر الغيري في طول الأمر النفسي الضمني ومتأخراً عنه.

وهنا أبحاث شريفة علميّة أعرضنا عنها، لمنافاتها للاختصار، هذا.

ثم إنّه لا بأس بالإشارة إلىٰ بعض الفروع المرتبطة بالمقام.

الأوّل: إذا أتىٰ بالطهارات الثلاث قبل الوقت بقصد أوامرها النفسية، فلا ينبغي الإشكال في صحّتها، وجواز إتيان الواجب النفسي بها بعد دخول الوقت، نعم المنسوب إلى المشهور: عدم صحة التيمم للصلاة قبل الوقت، والبحث فيه موكول إلىٰ الفقه.

الثاني: أن يأتي بالطهارات قبل الوقت ليأتي معها الواجب النفسي في وقته، فإنْ كان الداعي إلىٰ الإتيان بها أوامرها النفسية الاستحبابية مع قصد الإتيان معها بالصلاة مثلاً في وقتها، فالظاهر أيضاً عدم الإشكال في صحّتها. وإن كان الدّاعي مجرد التوصل إلىٰ الواجب، فصحّتها محل التأمل.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٣٥٠ - ٣٥١

المقصود منها، من العنوان الّذي يكون [١] بذاك العنوان مقدِّمةً وموقوفاً [٢] عليها، فلابدّ في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها [٣]، لكونه [٤] لا يدعو إلّا إلىٰ ما هو الموقوف عليه، فيكون [٥] عنواناً إجماليّاً ومرآةً لها، فإتيان الطهارات عبادةً وإطاعةً لأمرها ليس لأجل أنّ أمرها المقدّمي يقضي بالإتيان كذلك [٦]،

قصده إجمالاً، وهذا القصد الإجمالي مترتب علىٰ قصد الأمر الغيري الموجب لقصد عنوان المأمور به بالأمر الغيري، إذ لا سبيل للمكلّف إلى قصد ذلك العنوان المجهول إلّا بقصد الأمر الغيري الذي هو عنوان إجمالي لذلك.

فالوجه في عباديّة الطهارات الثلاث هو ذلك العنوان المقصود إجمالاً بقصد الأمر الغيري، وليس الوجه في عباديّتها الأمر الغيري حتىٰ يرد عليه: أنّه توصلي، فكيف يتقرّب به ؟

١) الصواب « تكون » لأنّ اسمها الضمير المؤنث المستتر الراجع إلى الحركات يعني: من العنوان الذي تكون الحركات الخاصة بذلك العنوان مقدِّمةً.

٢) معطوف علىٰ « مقدِّمة ».

٣) هذا الضمير وضميرا « عليها، إتيانها » راجعة إلى الحركات.

٤) أي: لكون الأمر، وهو تعليل لقوله: « فلابدّ في إتيانها ... إلخ » يعني: أنّ الوجه في قصد أمر تلك الحركات هو: كون الأمر الغيري عنواناً إجماليّاً لذلك العنوان المقوِّم لعباديّة الطهارات، حيث إنّ الأمر الغيري لا يدعو إلّا إلىٰ ما هو مقدِّمة واقعاً، والمفروض أنّ المقدّمة هي الحركات المعنونة بعنوان خاص، فقصد الأمر الغيري يوجب قصد ذلك العنوان إجمالاً.

٥) يعني: فيكون قصدُ الأمر الغيري عنواناً إجماليّاً ومرآةً لتلك الحركات.

٦) أي: عبادة، والضمير في كلٍّ من « لأمرها، أمرها » راجع إلى الطهارات.

بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان، الّذي يكون [١] بذاك العنوان موقوفاً [٢] عليها.

و فيه: ـ مضافاً [٣] إلىٰ أنّ ذلك [٤] لا يقتضي الإتيان بها [٥] كذلك [٦]، لإمكان [٧] الإشارة إلىٰ عناوينها الّتي تكون بتلك العناوين

---

١) الصواب « تكون » لرجوع الضمير المستتر فيه الذي هو اسمه إلىٰ الطهارات. ولو كان مرجع ضمير « يكون » الإتيان، لكان اللازم أن يكون خبره: « موقوفاً عليه » لا « موقوفاً عليها » فتدبّر.

٢) خبرُ « يكون » و ضمير « عليها » راجع إلى الطهارات.

٣) محصّله: أنّ قصد العنوان المقوِّم لعباديّة الطهارات لا يتوقف علىٰ قصد أمرها الغيري غايةً، بل يمكن قصده بوجه آخر، كتوصيف الطهارات بالوجوب الغيري بأنْ ينوي الوضوءَ الواجب ولو بداعٍ آخر، كالتبريد ونحوه، فإنّ التوصيف أيضاً عنوان مشير إلىٰ العنوان الواقعي المقوِّم لعباديّتها، فلا ينحصر قصد ذلك العنوان بقصد الأمر الغيري مع أنّهم قائلون باعتبار إتيانها بداعي الأمر بحيث لا تصح بدونه، وهذا دليل علىٰ أنّ قصد الأمر ليس لأجل كونه عنواناً إجماليّاً ومرآةً للعنوان المقوِّم لعباديّتها.

٤) أي: كون الحركات الخاصة بعنوان خاص غير معلوم مقدِّمةً.

٥) أي: بالطهارات.

٦) أي: بقصد أمرها غايةً، كما هو قضيّة قوله: « فلا بدّ في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها ».

٧) تعليل لقوله: « لا يقتضي الإتيان » وذلك واضح، لأنّه إذا كان قصد الأمر

موقوفاً عليها [١] بنحوٍ آخر[٢] ولو بقصد أمرها [٣] وصفاً [٤]، لا غايةً وداعياً [٥]، بل كان الداعي إلىٰ هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر[٦] غيرَ أمرها ـ [أنّه[٧]] غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها، كما لا يخفىٰ.

الغيري لأجل قصد ذلك العنوان، فلا إشكال في تعدُّد العناوين المشيرة إلىٰ ذلك العنوان، وعدم انحصارها في قصد الأمر الغيري غايةً، فيمكن قصد غيره، لكنّها لا تتّصف حينئذٍ بكونها عبادات، كما سيأتي مزيد توضيح له إن شاء الله تعالىٰ.

١) هذا الضمير وضمير «عناوينها» راجعان إلى الطهارات.

٢) يعني: غير قصد امتثال الأمر الغيري.

٣) أي: أمر الطهارات.

٤) كأن يقصد الوضوء الواجب لابداعي الأمر الغيري، بل لغرض التنظيف مثلاً، فإنّ ذلك العنوان حينئذٍ يكون مقصوداً، لكن لا تتصف الحركات بكونها عبادةً، مع أنّه لا إشكال في لزوم الإتيان بها علىٰ وجه العبادة.

٥) كما يدّعيه المتفصّي.

٦) كالتبريد والتنظيف ونحوهما، وضمير «أمرها» راجع إلى الطهارات.

٧) مبتدأٌ مؤخّر لقوله: «وفيه» وهذا هو الجواب الأصلي، وحاصله: أنّ الوجه المزبور بعد تسليمه ـ والغضّ عمّا أوردناه عليه أوّلاً بقولنا: «مضافاً إلىٰ أن ذلك ... إلخ» ـ لا يفي بدفع الإشكال من ناحية ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث، لأنّ الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب، وإن كان وافياً بدفعه من ناحية قصد القربة، لكون قصد الأمر الغيري عنواناً إجماليّاً مشيراً إلىٰ العنوان المقوِّم لعباديّة الطهارات.

ثانيهما ما محصله [١]: أنّ لزوم وقوع الطهارات عبادةً إنّما يكون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسي بغاياتها [٢] كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرُّب بموافقته [٣]، كذلك لا يحصل ما لم يؤتَ بها [٤] كذلك، لا [٥] باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجملة: وجه لزوم إتيانها عبادةً إنّما هو لأجل أنّ الغرض في الغايات لا يحصل إلّا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدّماتها [٦]

---

١) توضيحه: أنّ عباديّة الطهارات الثلاث ليست لأوامرها الغيريّة، حتىٰ يرد عليه: أنّ الأمر الغيري لا يصلح للعباديّة، بل للأمـر النفسي المتعلّق بغاياتها كالصلاة والطواف، لكون الغرض من هذه الغايات موقوفاً على الإتيان بمقدّماتها كنفسها علىٰ وجه قربيٍّ، فالمصحِّح لعباديّة الطهارات هو الأمـر المتعلّق بغاياتها كالصلاة والطواف ونحوهما من المشروطات بالطهارة، لا الأمر الغيري.

٢) أي: بغايات الطهارات، والضمير المستتر في «يحصل» راجع إلى الغرض.

٣) متعلق بقوله: «يحصل» والضمير راجع إلى الأمر النفسي، وحاصله: أنّه كما لا يحصل الغرض من الأمر النفسي المتعلّق بالغايات ـ كالصلاة ونحوها ـ إلّا بقصد التقرُّب، كذلك لا يحصل الغرض ما لم يؤتَ بالطهارات الثلاث ـ الّتي هي مقدّمة لتلك الغايات ـ علىٰ وجهٍ قربي أيضاً.

٤) أي: بالطهارات، وقوله: «كذلك» يعني: بقصد التقرُّب.

٥) يعني: ليس وجه لزوم إتيان الطهارات الثلاث علىٰ وجه التقرُّب اقتضاءَ أمرها الغيري، حتىٰ يرد عليه: أنّه لا يصلح للمقرِّبيّة، بل لأجل الغرض من الأمر النفسي، كما مرّ آنفاً.

٦) أي: مقدمات الغايات.

أيضاً [١] بقصد الإطاعة.

وفيه أيضاً: أنّه غير وافٍ بدفع إشكال ترتُّب المثوبة عليها [٢] (*).

---

١) أي: كلزوم إتيان نفس الغايات علىٰ وجه العبادة.

٢) أي: علىٰ الطهارات، وحاصل الجواب: أنّ هذا الوجه لا يدفع الإشكال من الجهتين، وهما: القُربة والمثوبة، بل يدفع إشكال قصد القُربة فقط، وذلك لأنّ الغرض الداعي إلى الأمر بالغايات لمّا كان بمثابةٍ لا يحصل إلّا بإتيان خصوص الطهارات الثلاث من المقدِّمات الخارجية بقصد الإطاعة، كإتيان نفس الغايات، فلا بدّ في سقوط الأمر بالغايات من إتيان الطهارات علىٰ وجه العبادة. فالغرض موجب لعباديّة الطهارات، لا أمرها الغيري، فيندفع إشكال عدم صلاحية الأمر الغيري للمقرِّبيّة.

وأمّا إشكال ترتّب الثواب على الأمر الغيري، فهو باقٍ على حاله، بخلاف الوجه الذي أفاده المصنّف في التفصي عن الإشكال، فإنّه دافع له بكلا شقّيه، لكون الأمر النفسي الندبي العبادي المتعلق بالطهارات دافعاً للإشكال من كلتا الجهتين: القربة والمثوبة.

ثمّ إنّ الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة الدافعة لإشكال قصد القربة ظاهر، إذ

(*) لا يخفىٰ أنّ غرض الشيخ الأعظم ﷺ متمحّض في دفع إشكال القربة، ولا نظر له إلىٰ دفع إشكال المثوبة، هذا.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ القربة والثواب توأمان، فالمصحِّح لأحدهما مصحِّح للآخر، فالغرض من الغايات إن كان مصحِّحاً للقربة لَكان مصحِّحاً للمثوبة أيضاً، لأنّ المثبت لأحد المتلازمين مثبت للآخر.

و أمّا ما ربما قيل[1] في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات: «من

الأوّل ناظر إلىٰ نشء العباديّة عن الأمر النفسي الندبي العبادي المتعلّق بالطهارات الثلاث مع الغض عن أمرها الغيري.

والثاني ناظر إلى نشء العبادية عن رجحان الطهارات ذاتاً، وكون الأمر الغيري عنواناً مشيراً إلىٰ ذلك العنوان الراجح.

والثالث ناظر إلىٰ كون الغرض المترتب علىٰ ذي المقدّمة ممّا يتوقّف حصوله علىٰ إتيان الواجب وبعض مقدّماته عبادةً، فالعباديّة ناشئة عن ذلك الغرض، فلاحظ.

١) هذا وجه آخر لتصحيح عباديّة الطهارات الثلاث، وقد تقدّم في مبحث التعبّدي والتوصّلي حيث قال: «وتوهم إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي ... إلخ»[1].

بيانه: أنّ شيخنا الأعظم قدس سره استشكل في كتاب الطهارة ـ في أوّل تنبيهات الوضوء ـ في اعتبار قصد القربة في المقدمة بما حاصله: أنّ الأمر الغيري لا يتعلّق إلّا بما هو مقدّمة بالحمل الشائع، والمفروض أنّ الوضوء بما هو عبادة مقدّمة، فعباديّة الوضوء تكون متقدمة على الأمر الغيري تقدُّم الموضوع على الحكم، فلو توقفت مقدّميّته على الأمر لزم الدور، ضرورة توقّف مقدّميته على الأمر، وتوقّفه علىٰ المقدّمية، لتوقّف كلّ حكم علىٰ موضوعه.

قال في البدائع: «ويسري هذا الإشكال في ساير المقدّمات التعبديّة أيضاً، بل وجميع التعبديات»[2].

«١» منتهى الدراية، ج١، ص٥١٥

«٢» بدائع الأفكار، ص٣٢٤

الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلّقاً بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال

وقد أجاب الشيخ ﷺ عنه في طهارته بوجهين:

أحدهما: ما ملخّصه: أنّ عباديّة الوضوء إنّما هي لأجل عنوان واقعي راجح في نفسه، وقصد ذلك العنوان كافٍ في عباديّته، والأمر الغيري يتعلّق بذلك، ولمّا كان ذلك العنوان مجهولاً، فيكفي قصده إجمالاً.

وثانيهما: ما لفظه: «أنّ الفعل في نفسه ليس مقدِّمة فعليّة، وإنّما هو يصير مقدِّمة إذا أُتي به علىٰ وجه العبادة، فإذا أراد الشارع الصلاة المتوقّفة علىٰ تلك المقدِّمة الموقوفة مقدِّميّتها على الأمر وجب الأمر به، مع نصب الدلالة علىٰ وجوب الإتيان به علىٰ وجه العبادة، بناءً علىٰ أنّ وجوب قصد التعبُّد في الأوامر إنّما فُهِم من الخارج، لا من نفس الأمر، فهذا الأمر محقِّق لمقدِّميّته مغنٍ عن أمر آخر بعد صيرورته مقدِّمة، والمسألة محتاجة إلىٰ التأمل»[1] انتهى كلامه علا مقامه.

وقد أوضحه في البدائع بقوله: «وتوضيحه علىٰ وجه يرتفع به غبار الإشكال عن وجه المقال: أنّ لزوم الدور إنّما هو فيما إذا توقّف كون الوضوء عبادةً على الأمر الذي تعلّق به، وهو ممنوع، لأنّ الوضوء العبادي يتوقّف على الوضوء وقصد القربة معاً، فلابدّ هنا من أمرين: أحدهما يكون متعلّقاً بذات الوضوء، والثاني يكون متعلّقاً به مقيّداً بقصد القربة، أي قصد امتثال الأمر، فالأمر المتعلّق بالوضوء متعلّق به من غير اعتبار قصد القربة في متعلّقه، للزوم الدور.

وهنا أمر آخر من الخارج ثبت بالإجماع أو غيره متعلّق به مقيّداً بقصد القربة، أي امتثال الأمر الذي تعلّق به أوّلاً، فالأمر الأوّل المتعلّق بالوضوء توصليٌّ محض،

«١» كتاب الطهارة، ج٢، ص ٥٥ - ٥٦

الأوّل » لا يكاد [1] يُجدي [يجزي] في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ [2] لو لم تكن بنفسها مقدّمةً لغاياتها، لا يكاد يتعلّق بها [3] أمرٌ من قِبَل الأمر

أي لم يُرد منه سوى إيجاد أفعاله في الخارج، والأمر الآخر تعلّق بالتعبّد وقصد القربة فيه، لأنّه بدونه لا يكفي في تحقّق الصلاة، فنفس الوضوء والتعبّد به كلاهما مقدّمتان وشرطان للصلاة لا تصحّ إلّا بهما، فلابدّ للمصلّي من الوضوء، ومن قصد القربة فيه، فأمَرَ الشارع أوّلاً بذات الوضوء من غير اعتبار شيءٍ ليتمكن من قصد القربة فيه، ثم أمَرَ به متقرّباً إلى الله تعالىٰ.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر الأوّل متعلّق بالوضوء، والأمر الثاني متعلق بالتعبد به، فهاهنا أمران مقدّميان يستفاد ويتحقق منهما حقيقةُ الحال، وهو إيجاد الوضوء قربةً إلىٰ الله »[1].

ومحصله: أنّ المركّب من ذات الوضوء ودعوة أمره مقدمة، فلابدّ هنا من أمرين متعلّق أحدهما بذات الوضوء، إذ المفروض دخل ذاته في المقدّمية، والآخر بوصفه وهو إتيانه بدعوة الأمر، فالمجموع من ذات الوضوء ووصفه مقدّمة يتعلّق ببعضه أمر، وببعضه أمر آخر، لامتناع تعلق أمر واحدٍ بالمجموع.

١) جواب «أمّا» وحاصله: أنّ الأمر الغيري لا يترشّح من ذي المقدّمة إلّا علىٰ ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، ومن المعلوم أنّ الطهارات بدون قصد القربة ليست مقدّمة، فلا يترشّح عليها أمر غيري، وعلىٰ وصفها أمر غيريٌّ آخر حتىٰ يُصحّح به اعتبار قصد القربة فيها.

٢) تعليل لقوله: « لا يكاد يجدي ».

٣) أي: الطهارات، ووجه عدم التعلُّق ما عرفته آنفاً من: أنّ الأمر الغيري

«١» بدائع الأفكار، ص٣٢٥

بالغايات، فمن أين (*) يجيء طلبٌ آخر من سنخ الطلب الغيري متعلّقٌ [1]

لا يترشّح إلّا على المقدِّمة، والمفروض أنّ الطهارات بذواتها ليست مقدِّمة، فلا يترشح عليها أمر ليكون ذلك الأمر موضوعاً لأمرٍ آخر يتعلّق بالوصف أعني به القربة.

١) صفة لقوله: «طلب».

(*) لا يخفىٰ أنّ الأمر الغيري كالأمر النفسي في أنّه إذا لم يمكن استيفاء الغرض بأمر واحد، فلا بدّ من أمرٍ آخر وهو المسمّى بمتمّم الجعل، فالمقدّمة ـ وهي ما يلزم من عدمه العدم ـ تنطبق علىٰ ذوات الطهارات الثلاث، فيترشّح عليها أمر غيري، ولمّا لم يكن وافياً بالغرض ـ وهو اعتبار الدعوة في الطهارات ـ فلا بدّ من أمرٍ آخر يتعلق بإتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوة أمره.

وبالجملة: الأمر الثاني الغيري يترشح علىٰ ما هو جزءُ المقدّمة، فالمحوِج إلى الأمر الثاني هو الدخل في المقدّميّة، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

فما أفاده المصنّف قدس سره بقوله: «فمن أين يجيء طلب آخر ... إلخ» ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، الإشكال كلّه في كون تعدُّد الأمر الغيري مُجدياً، وذلك لأنّ الأمر الثاني الغيري توصُّلي، وهو لا يصلح للمقرِّبية، فلا يوجب عباديّة متعلّقه حتىٰ يتمكن المكلّف بسبب الأمر الثاني من المقدّمة.

فالمتحصل: أنّ تصحيح عباديّة الطهارات بتعدُّد الأمر ـ كما أفاده الشيخ ـ ممّا لا يخلو من الغموض.

ثم إنّ ظاهر المصنف تسليم كون تعدُّد الأمر مُجدياً في المقرِّبية، لكنّه يُنكر التعدُّد. وقد عرفت: أنّ التعدُّد ممكن، إلّا أنّه غير مجدٍ.

بذاتها [١] ليتمكّن به من المقدّمة في الخارج ؟ هذا.

مع [٢] أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة علىٰ ما عرفته مفصّلاً سابقاً، فتذكّر.

الثاني [٣]: أنّه قد انقدح ممّا هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في

---

١) أي: بذات الطهارات، وضمير «به» راجع إلىٰ طلب آخر.

٢) هذا إشكال آخر علىٰ ما أفاده الشيخ ﷺ من تصحيح اعتبار القربة في الطهارات بتعدد الأمر، وهذا هو الإشكال المتقدم في بحث التعبّدي والتوصّلي، ومحصله: امتناع دخل قصد القربة في متعلق الأمر العبادي، وعدم إجداء تعدد الأمر وتقطيعه، وإنّما هو من شؤون الطاعة عقلاً، فراجع «١».

٣) هذا هو التذنيب الثاني، وحاصله: أنّه ـ بناءً على المختار في دفع إشكال عبادية الطهارات من كونها مستحبات نفسية، وأنّ الموجب لعباديّتها هو أمرها الاستحبابي النفسي ـ لا حاجة إلىٰ قصد غاياتها، بل هي صحيحة بدون قصدها، وذلك لعدم نشء عباديتها عن الأمر الغيري حتىٰ تتوقف صحتها علىٰ قصد ذلك الغير أعني به غاياتها، فلو توضّأ بداعي استحبابه النفسي صحّ، ويجوز حينئذٍ إتيان المشروط بالطهارة به، لأنّ المقدِّمة هي الطهارات المستحبة النفسية العباديّة المتوقّفة علىٰ قصد أوامرها النفسية الندبيّة العباديّة.

نعم، لو كان المصحِّح لاعتبار قصد القربة في الطهارات أمرها الغيري، فلابدّ من قصد الغاية حتىٰ تقع الطهارات صحيحةً، إذ الداعي حينئذٍ في الحقيقة هو الأمر النفسي العبادي المتعلّق بالغاية، فما لم يقصد لا تتصف المقدِّمة بكونها عبادة.

«١» منتهى الدراية، ج١، ص ٥٢٤ - ٥٢٥

الطهارات صحّتها [١] ولو لم يؤتَ بها [٢] بقصد التوصّل بها إلىٰ غاية من غاياتها.

نعم، لو كان المصحِّحُ لاعتبار قصد القربة فيها أمرَها الغيري (*) لكان قصد الغاية ممّا لابدّ منه في وقوعها صحيحةً، فإنّ [٣] الأمر الغيري لا يكاد يمتثل

وأمّا قصد الأمر الغيري الداعي إلىٰ متعلّقه، فهو تبعيّ توصليّ، وليس مناطاً للعباديّة، فجعله مناطاً لها لا يخلو عن مسامحة، إذ الأمر الغيري بعنوان كونه غيريّاً لا يدعو إلّا إلىٰ متعلّقه وهو المقدّمة، كما أنّ الأمر النفسي لا يدعو إلّا إلىٰ متعلّقه، فالمقوِّم لعباديّة المقدّمة هو قصد التوصُّل إلىٰ ذي المقدّمة وإن لم يقصد الأمر الغيري.

١) هذا الضمير والضمائر من قوله: «ولو لم يؤت بها» إلىٰ قوله: «وقوعها» راجعة إلى الطهارات.

٢) لعدم ارتباط الأمر الاستحبابي النفسي ـ الموجب لعباديّتها ـ بغاياتها حتىٰ يكون لقصد التوصّل إلى الغايات دخل في امتثال الأمر الاستحبابي النفسي.

٣) تعليل لاعتبار قصد الغاية في وقوع الطهارات صحيحة، ومحصله: أنّ عباديّة الطهارات لمّا كانت بسبب أمرها الغيري، فلابدّ في وقوعها عبادةً صحيحةً من قصد التوصّل إلى الغاية المشروطة بالطهارة كالصلاة، فإنّ امتثال الأمر الغيري منوط

(*) يعني: بما أنّه مشير إلىٰ الأمر النفسي المتعلّق بالغاية، وإلّا فليس الأمر الغيري مصحِّحاً للعباديّة، لكونه توصُّليّاً، كما تقدم سابقاً.

وقوله: «لكان قصد الغاية ... إلخ» قرينة علىٰ أنّ قصد الأمر الغيري للإشارة إلىٰ قصد الغاية، لا لموضوعيّته، لأنّه لا يدعو إلّا إلىٰ موضوعه وهو المقدّمة، والمفروض أنّها بنفسها ليست عبادة، فالمصحِّح لعباديّتها هو قصد نفس الغاية أو أمرها.

إلّا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلّا مع هذا القصد [١]، بل [٢] في الحقيقة يكون [٣] هو الملاكَ لوقوع المقدِّمة عبادةً، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلُّق الطلب بها [٤] أصلاً.

و هذا [٥] هو السِّر في اعتبار قصد التوصُّل في وقوع المقدِّمة عبادة.

بقصد تلك الغاية، لأنّ الأمر الغيري لمّا كان تابعاً للأمر النفسي، لتولُّده منه، فامتثاله أيضاً تابع لامتثاله، فالوضوءُ بقصد التوصُّل به إلىٰ الصلاة يكون امتثالاً للأمر الغيري المحقّق لعباديّة الوضوء، وبدون هذا القصد لا يتحقّق امتثال للأمر الغيري.

وبالجملة: فعلى القول بكون عباديّة الطهارات لأجل الأمر الغيري لا محيص عن قصد الغاية، لتوقُّف امتثال الأمر الغيري عليه.

١) يعني: قصد التوصّل إلى الغير، أعني به الغاية المشروطة بالطهارة، فداعويّة الأمر الغيري منوطة بهذا القصد، لأنّها قضية تبعيّة الأمر الغيري للنفسي، فإنّ مقتضى تبعيّته له هو أن يكون في مقام الامتثال أيضاً كذلك، فامتثال الأمر الغيري منوط بقصد امتثال الأمر النفسي.

٢) غرضه: الإضراب عن إناطة العباديّة بقصد امتثال الأمر الغيري، ودعوى: كون الملاك في عباديّة الطهارات هو قصد التوصّل بها إلى الغايات من الصلاة والطواف وغيرهما، وإن لم يقصد الأمر الغيري المتعلّق بالطهارات، بل وإن لم نقل بتعلّق الأمر الغيري بها.

٣) أي: يكون قصد التوصّل هو الملاك ... الخ.

٤) هذا الضمير وضمير «أمرها» راجعان إلى الطهارات.

٥) يعني: وكون التوصُّل إلى الغير ملاك عباديّة الطهارات هو السِّرُّ في اعتبار قصد التوصّل إلىٰ الغير في وقوع الطهارات عبادةً، لا ما نسب إلىٰ تقريرات شيخنا

لا [١] ما توهم من: «أنّ المقدّمة إنّما تكون مأموراً بها بعنوان المقدّمية، فلابدّ [٢] عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان[٣]، وقصدُها كذلك [٤] لا يكاد يكون بدون قصد التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة بها» «١».

الأعظم ﷺ ـ وإن كان في النسبة تأمّل ـ من: أنّ اعتبار قصد التوصّل إنّما هو لكون عنوان المقدّمة مأموراً به، بحيث يكون موضوع الأمر الغيري عنوان المقدّمة. فالوضوءُ مثلاً بما هو مقدّمة متعلّق للأمر الغيري، لا بما هو هو. وامتثالُ الأمر بعنوانٍ منوط بقصد ذلك العنوان، كالظهريّة والعصريّة، فالأمر بالوضوء بما أنّه مقدّمة لا يمتثل إلّا بقصد عنوان مقدّميّته، وهذا يتوقف علىٰ قصد الغاية كالصلاة. فقصد التوصُّل يكون لأجل إحراز عنوان المقدّمية الذي هو موضوع الأمر الغيري.

وبالجملة: فليس ذات الوضوء مقدّمةً، بل المقدّمة هي الوضوء بعنوان المقدّمية، وإحراز هذا العنوان في مقام امتثال الأمر الغيري منوط بقصد التوصُّل.

فالمتحصل: أنّ اعتبار قصد التوصّل في المقدّمة إنّما هو لتحقُّق عباديّتها.

١) يعني: وهذا هو السّر ... إلخ، لا ما توهم من أنّ المقدّمة ... إلخ.

٢) وجه اللّابديّة: أنّ الأمر المتعلّق بعنوانٍ كالظهريّة والعصريّة، والغُسل والوضوء، لا يتحقق امتثالُه عقلاً إلّا بقصد ذلك العنوان، لتوقّف حصول المأمور به على القصد المزبور.

٣) أي: عنوان المقدّمية، يعني: وقصدُ المقدّمة بعنوان المقدّمية ـ لا بعنوان ذاتها ـ لا يكاد يكون بدون قصد التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة.

٤) أي: بعنوان المقدمية، وضميرا «قصدها، بها» راجعان إلى المقدمة.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٥

فإنّه [١] فاسد جدّاً، ضرورة أنّ عنوان المقدّمية ليس بموقوف عليه الواجب [٢]، ولا بالحمل الشائع مقدّمة له، وإنّما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأوّليّة [٣]، والمقدّمية إنّما تكون علّةً لوجوبها [٤].

---

١) هذا دفع التوهُّم المنسوب إلى الشيخ الأعظم ﷺ، وحاصل الدفع: منع الصغرى ـ وهي: كون عنوان المقدّمة متعلّقاً للأمر الغيري ـ وذلك لأنّ ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة هو ذات المقدّمة، لا عنوانها، ضرورة أنّ الصلاة مثلاً تتوقف علىٰ نفس الوضوء، لا عنوان مقدّميّته.

نعم، المقدّميّة جهة تعليليّة خارجة عن حيِّز متعلّق الأمر، كما ذكره أيضاً في ردِّ المقدّمات الداخليّة بقوله: «ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقف عليها، لا عنوانها ... إلخ» فلا يعتبر حينئذٍ قصدها في امتثال الأمر الغيري، وإنّما يُعتبر قصدها إذا كانت من الجهات التقييديّة كالظهريّة والعصرية، ونحوهما ممّا له دخل في متعلّقات التكاليف، كما لا يخفىٰ، فإنّ الفرق بين الجهات التقييديّة التي ترد عليها الأحكام، وبين الجهات التعليليّة التي هي ملاكات التشريع لا موضوعاتها في غاية الوضوح.

٢) يعني: أنّ ما يتوقف على الواجب كالصلاة هو ذات الوضوء، لا عنوان مقدّميّته، فما يُحمل عليه المقدّمة بالحمل الشائع هو ذات الوضوء.

٣) المراد بالأوّليّة هنا ما يعم الأوّليّة الحقيقيّة والإضافيّة، مثلاً: الوضوء بعنوانه الأوّلي غَسل، وبعنوانه الثانوي القصدي وضوءٌ، وبعنوانه الثالثي مقدّمة لِما يشترط فيه الطهارة. فالمراد بالعنوان الأوّلي ما يكون متقدماً علىٰ عنوان المقدّمية، ومعروضاً للأمر الغيري، وإن كان بالنسبة إلىٰ غيره من العناوين الثانويّة.

٤) أي: لوجوب المقدّمة، فليس موضوعُ الأمر الغيري ومعروضه عنوانَ المقدّمية، بل موضوعه ذات المقدّمة التي هي بالحمل الشائع مقدّمة.

الأمر الرابع [١] : لا شُبهة في أنّ وجوب المقدِّمة بناءً [٢] على الملازمة يتبع [٣] في الإطلاق والاشتراط وجوبَ ذي المقدِّمة، كما أشرنا إليه [٤] في مطاوي كلماتنا، ولا يكون مشروطاً بإرادته [٥]، كما

تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها إطلاقاً و اشتراطاً

١) الغرض من عقد هذا الأمر الذي هو من الأُمور التي رسمها قبل الخوض في المقصود: التنبيه علىٰ خلاف بعض الأعلام كصاحبي المعالم والفصول و شيخنا الأعظم.

ومحصل ما أفاده المصنّف ﷺ قبل التّعرض للخلاف المزبور: أنّه لا شُبهة في كون وجوب المقدِّمة ـ بناءً على القول بالملازمة بينه وبين وجوب ذيها ـ تابعاً في الإطلاق والاشتراط لوجوب ذي المقدِّمة، وأنّ كلَّ ما هو شرط وقيدٌ للوجوب النفسي الثابت لذيها، فهو شرط وقيدٌ للوجوب الغيري أعني وجوب المقدّمة.

والوجه في هذه التبعيّة واضح، لأنّ وجوب المقدِّمة معلول لوجوب ذيها ومسبّب عنه، فكلُّ ما يكون شرطاً وقيداً للوجوب النفسي فهو شرط للوجوب الغيري، فالوجوب المعلولي تابع للوجوب العِلّي في الإطلاق والاشتراط.

٢) قيد لـ « وجوب » لأنّه مبنيٌّ على الملازمة.

٣) لأنّه معلول لوجوب ذي المقدِّمة، كما عرفت.

٤) يعني: إلىٰ هذه التبعيّة، وقوله: « في مطاوي كلماتنا » إشارة إلىٰ: ما ذكره في أوائل الأمر الثالث عند تعميم النزاع للمقدِّمات الوجوديّة للواجب المشروط من قوله: « ثم الظاهر دخول المقدِّمات الوجوديّة للواجب المشروط في محل النزاع أيضاً ... إلخ » فلاحظ (ص ٢١٢).

٥) أي: بإرادة ذي المقدّمة، وهذا إشارة إلىٰ خلاف صاحب المعالم ومن تبعه،

يُوهمه [1] ظاهر عبارة صاحب المعالم (*) رحمه الله في بحث الضّد [حيث] قال:

وحاصله: أنّه بعد البناء على الملازمة بين وجوب المقدِّمة وذيها يكون وجوب المقدِّمة مشروطاً بإرادة ذيها.

بيانه ـ كما في التقريرات ـ «١»: أنّ وجوب المقدِّمة إنّما هو لأجل التوصُّل إلى ذي المقدِّمة، بحيث تنحصر مصلحة وجوبها في التوصُّل بها إلى ذيها، فإن لم يكن الداعي إلىٰ إيجاد المقدِّمة التوصّل بها إلىٰ ذيها، فالحكمة المقتضية لوجوبها مفقودة، فلا دليل حينئذٍ علىٰ وجوبها.

وعليه، فوجوبها دائماً مشروط بشرط، ولا أقلّ من كونه إرادة ذيها. بخلاف وجوب ذيها، فإنّه قد يكون مشروطاً، وقد يكون مطلقاً، فلم تتحقّق التبعيّة بين وجوبها ووجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط.

١) يعني: يُوهِم كونَ وجوب المقدِّمة مشروطاً بإرادة ذيها، لكن في هذه الاستفادة انحصار حكمة وجوب المقدِّمة في التوصُّل بها إلى ذيها، فإنْ لم يكن مريداً لإتيان ذي المقدّمة لصارفٍ، فلا دليل حينئذٍ علىٰ وجوب المقدِّمة.

(*) لا يخفىٰ: أنّ الوجوه المحتملة في عبارة المعالم كثيرة:

أحدها: ما استظهره المصنف تبعاً للشيخ وغيره، واحتمله صاحب البدائع: من كون إرادة ذي المقدِّمة شرطاً لوجوب مقدّمته.

ثانيها: أنّ المراد كون إرادة ذي المقدّمة شرطاً لاتصاف المقدّمة بالوجوب لا شرطاً لوجوبها، بمعنىٰ: كون إرادة ذي المقدِّمة شرطاً للواجب، لا للوجوب، يعني: أنّ اتّصاف المقدِّمة بالوجوب وكونها مأموراً بها منوط بإرادة ذي المقدّمة نظير اتّصاف الصلاة مع الطهارة بكونها مأموراً بها.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٥

« وأيضاً فحجة القول [١] بوجوب المقدّمة علىٰ تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلاً علىٰ الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفىٰ علىٰ من أعطاها حقّ النّظر » «١».

---

١) المراد بهذه الحُجّة ما سيأتي من الاستدلال بـ:« أنّه لو لم تجب لجاز تركها ... إلخ » فراجع (ص ٤٧٥).

وهذا الوجه اختاره في الفصول، حيث قال فيه ـ بعد انقسام الواجب إلىٰ نفسي وغيريٍّ ـ ما لفظه:« ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري علىٰ صفة وجوبه أن يترتّب عليه فعل الغير، أو الامتثال به وإن لم يقصد به ذلك، أو يعتبر قصد التوصّل إليه، أو إلى الامتثال به وإن لم يترتب عليه، أو يعتبر الأمران، أو لا يعتبر شيءٌ منهما ؟ وجوه، والتحقيق هو الأوّل، لأنّ مطلوبيّة شيءٍ للغير تقتضي مطلوبيّة ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره، لما عرفت من أنّ المطلوب فيه المقيّد من حيث كونه مقيّداً، وهذا لا يتحقّق بدون القيد الّذي هو فعل الغير. وأمّا القصد، فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وإن اعتبر في الامتثال به.

نعم، إن كان عبادةً وكان مطلوبيّتها من حيث كونها للغير فقط، اعتبر فيه ذلك، كما في الوضوء والغسل بناءً علىٰ نفي رجحانهما الذاتي » انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه قدس سره «٢».

وقال في أوّل تنبيهات مقدّمة الواجب:« ونقول هنا توضيحاً لذلك وتأكيداً له: إنّ مقدّمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبيّة من حيث كونها مقدّمة إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده، فيلزم أن

«١» معالم الأُصول، ص٧٤ (الحجرية)

«٢» الفصول الغروية، ص٨١

. . . . . .

لا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً علىٰ تقدير عدمه، فإنّ ذلك متّضح الفساد. **كيف ؟** و إطلاق وجوبها و عدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه و عدمه. بل بمعنىٰ أنّ وقوعِها علىٰ الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتى أنّها إذا وقعت مجرّدةً عنه تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبيّة، لعدم وجوبها على الوجه المعتبر. فالتوصُّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب.

و هذا عندي هو التحقيق الّذي لا مزيد عليه و إن لم أقف علىٰ مَن يتفطّن له، و الّذي يدل علىٰ ذلك: أنّ وجوب المقدِّمة لّما كان من باب الملازمة العقليّة، فالعقل لا يدل عليه زائداً علىٰ القدر المذكور»[1].

و احتمله أخوه في حاشية المعالم و ردّه، فلاحظ هداية المسترشدين[2]، و كأنّ صاحب الفصول تَيْرُكُ لم يطّلع علىٰ كلام أخيه.

ثالثها: ما احتمله في البدائع من كون مراد المعالم التفصيلَ بين ما علم الآمرُ أو احتملَ ترتّب ذي المقدِّمة و عدمه، قال تَيْرُكُ ـ بعد نقل كلام المعالم ـ ما لفظه: «و يمكن أنّ يوجّه ما ذكره تَيْرُكُ بأنّه إذا كان للمكلّف صارف عن إتيان الواجب كان الأمر من الآمر المطّلع علىٰ السرائر أمراً تسجيليّاً صادراً منه علىٰ سبيل التسجيل لكي يتم عليه الحجّة، و يقيم عليه البيّنة، فليس غرضه من التكليف حينئذٍ بعثَ المكلّف علىٰ إيجاد المأمور به و إتيانه في الخارج، لعلمه بعدم حصوله، فإذا لم يكن الغرض من التكليف بعث المكلّف علىٰ إيجاد المكلّف به، بل محض التسجيل فلا يلزم منه وجوب مقدّماته حينئذٍ، إذ اللازم بحكم العقل إتيان ما لَه مدخليّة في حصول غرض الآمر، دون ما لا مدخليّة له فيه. و إذا لم يكن غرض الآمر حصول الفعل المأمور به، فلا يلزم

«١» الفصول الغروية، ص٨٦

«٢» هداية المسترشدين، ج٢ ، ص٢٦٥

من الأمر به الأمر بما لا مدخليّة له فيه، لأنّه أمرٌ أجنبيٌّ عمّا تعلّق به غرض الآمر، وهو التسجيل مثلاً.

والحاصل: أنّه متىٰ اجتمعت شرائط التكليف من المصلحة والمحبوبية وقدرة المكلّف على الامتثال صحّ من الآمر التكليف سواء كان عالماً بعصيانه أم لا، لكن في صورة العلم بالعصيان يسمى هذا تسجيلياً، حيث إنّ الغرض فيه التسجيل لتصحيح العقاب، دون البعث على الفعل، ولذلك حكموا بأنّ الكفّار مكلّفون بالفروع ومعاقبون عليها، إلّا أنّ مثل هذا الأمر لا يتعلّق بالمقدّمات الّتي لا مدخليّة لها في حصول الغرض.

وإن قلت: إنّ التكليف بالفعل إن كان تسجيليّاً، فالتكليف بالمقدِّمة أيضاً كذلك، كما في الإرشاد والامتحان وغيرهما، فإنّ التكليف بالمقدِّمة إنّما هو علىٰ حسب التكليف بذيها، لا أنّه لا وجوب لها أصلاً.

قلت: للمقدِّمات مدخليّة في الغرض في الإرشاد والامتحان ونحوهما، وكل ما يتوقّف عليه الغرض يجب أيضاً مقدِّمته، وكلّما لا يتوقّف عليه لا يتعلّق به الوجوب المقدِّمي، والأمر التسجيلي لمّا كان لأجل تصحيح العقاب والمؤاخذة، فلا معنىٰ لكون هذا الأمر أمراً بالمقدّمات أيضاً، فافهم وتدبّر»[1].

وأنت خبير بغرابة ما أفاده، إذ لا ينبغي الإشكال في فعليّة البعث والتكليف مطلقاً ولو مع علم الآمر بعصيان المكلّف، وإلّا يلزم عدم العصيان الموجب لاستحقاق العقوبة، لأنّ استحقاقها منوط بمخالفة التكليف الحقيقي.

ولعلّ منشأ ذلك تخيّل كون البعث والانبعاث كالكسر والانكسار، لكنّه ليس كذلك، فإنّ البعث وظيفة المولىٰ، والانبعاث وظيفة العبد، ومن المعلوم أنّه فعل

«١» بدائع الأفكار، ص٣٤١

و أنت خبير بأنّ نهوضها [١] علىٰ التبعية [٢] واضح لا يكاد يخفىٰ، و إن كان نهوضُها [٣] على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة [٤] كما لا يخفىٰ.

---

١) أي: نهوض الحجة.

٢) أي: التبعيّة في الإطلاق والاشتراط، والوجه في هذه التبعيّة: أنّ العلّة التامة في ترشُّح الوجوب على المقدِّمة توقّف ذيها عليها، بحيث يمتنع وجوده بدون المقدّمة، فلابدّ حينئذٍ من وحدة وجوبي المقدّمة وذيها سنخاً من حيث الإطلاق والاشتراط، لأنّ هذه الوحدة هي قضيّة الرّشح والمعلوليّة.

٣) أي: نهوض الحجّة الّتي ذكرها في المعالم، والمراد بـ «أصل الملازمة» هي: الملازمة بين وجوبي المقدِّمة وذيها.

٤) أي: بهذه المثابة من الوضوح، وحاصله: أنّ نهوض الحجّة على التبعيّة في الإطلاق والاشتراط أوضح من نهوضها علىٰ أصل الملازمة، لما سيظهر في تضعيف أدلّة القول بالملازمة إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: لا تنهض حجّة القول بالملازمة ـ علىٰ تقدير تماميّتها ـ علىٰ إناطة

اختياريٌّ له، وليس رشحاً للبعث، وإلّا يلزم منه محاذير لا يمكن الالتزام بها، كما لا يخفىٰ.

والحاصل: أنّ البعث ليس علّةً تامّة للانبعاث.

ومن هنا يظهر: أنّ تكليف الكفّار بالفروع أيضاً تكليف حقيقي، وعقابهم إنّما هو لأجل مخالفتهم التكاليف الحقيقيّة، كمخالفة المسلمين لها، غاية الأمر أنّهم إذا أسلموا يسقط عنهم ـ لشرف الإسلام ـ ما فات عنهم.

فحمل كلام المعالم على ما إذا علم الآمر أو احتمل ترتّب ذي المقدِّمة عليها ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

و هل يُعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصُّل بها [١] إلىٰ ذي المقدِّمة، كما يظهر ممّا نسبه إلىٰ شيخنا العلّامة أعلىٰ الله مقامه بعضُ أفاضل مقرِّري بحثه [٢] ؟

وجوب المقدِّمة بإرادة ذيها، بل مقتضى الرّشح والمعلوليّة هو التبعيّة في الإطلاق والاشتراط، كما مرّ بيانه آنفاً.

قصد التوصل

١) أي: بالمقدّمة.

٢) هذا إشارة إلى الخلاف الثاني المنسوب إلىٰ شيخنا الأعظم ﷺ، قال في التقريرات: «و هل يعتبر في وقوعه علىٰ صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيري لأجل التوصُّل به إلى الغير، أوْ لا ؟ وجهان، أقواهما الأوّل».

لكن يظهر من التقريرات: اختصاص النزاع بالمقدِّمات العباديّة، حيث قال: «و تحقيق المقام هو: أنّه لا إشكال في أنّ الأمر الغيري لا يستلزم امتثالاً، كما عرفت في الهداية السابقة، بل المقصود منه مجرّد التوصّل به إلى الغير، وقضيّة ذلك هو قيام ذات الواجب مقامه و إن لم يكن المقصود منه التوصّل به إلى الواجب».

ثم ذكر مثالاً، إلىٰ أن قال: «إنّما الإشكال في أنّ المقدِّمة إذا كانت من الأعمال العباديّة الّتي يجب الإتيان بها بقصد القُربة كما مرّ الوجه فيها بأحد الوجوه السابقة، فهل يصح في وقوعها علىٰ جهة الوجوب أن لا يكون الآتي بها قاصداً للإتيان بذيها»؟

ثم نبّه علىٰ بعض الفروع المترتبة علىٰ ذلك، فراجع «١».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٤

أو [1] ترتّب ذي المقدّمة عليها ؟ بحيث لو لم يترتب عليها [2] لكشف [يكشف] عن عدم وقوعها علىٰ صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول ﷺ

وربما يظهر من بعض عباراته في نيّة الوضوء: كون قصد التوصُّل شرطاً في عباديّة الواجب الغيري، فلاحظ «١».

وكيف كان، فمراد القائل باعتبار قصد التوصُّل بالمقدّمة إلى ذيها في اتّصافها بالوجوب هو: كون القصد المزبور دخيلاً في وجود المقدّمة ـ كما هو أحد محتملات كلام المعالم على ما تقدم ـ لا في وجوبها، كما هو ظاهر المعالم.

١) معطوف على المصدر المؤوّل إليه قوله: «أن يكون» وهذا إشارة إلىٰ الخلاف الثالث المنسوب إلى الفصول الذي تقدّم كلامه.

وحاصله: أنّ ترتّب الواجب في الخارج علىٰ مقدّمته شرط لاتّصاف المقدّمة بالوجوب علىٰ حذو شرطيّة قصد التوصُّل بها إلىٰ ذي المقدّمة في اتّصافها بالوجوب.

فالمتحصل: أنّ لاتّصاف المقدّمة بالوجوب شرطين:

أحدهما: ترتُّب ذيها في الخارج عليها.

ثانيهما: قصد التوصُّل بها إلى ذيها.

والفرق بين قول المعالم وقولي الفصول والشيخ هو: أنّ الوجوب على الأوّل مشروط، وعلى الأخيرين مطلق، والشرط بناءً عليهما شرط للواجب، كالاستقبال والستر ونحوهما ممّا يعتبر في نفس الصلاة، لا في وجوبها.

٢) يعني: بحيث لو لم يترتّب ذو المقدّمة على المقدّمة كَشَفَ ذلك عن عدم وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، كما يظهر من كلام الفصول المتقدم.

«١» كتاب الطهارة، ج٢، ص٥٥

أوْ لا يعتبر [١] في وقوعها كذلك [٢] شيءٌ منهما [٣].

الظاهر عدم الاعتبار [٤]، أمّا [٥] عدم اعتبار قصد التوصُّل، فلأجل أنّ

---

١) معطوف على قوله: «وهل يعتبر» وضمير «وقوعها» راجع إلى المقدّمة.

٢) يعني: علىٰ صفة الوجوب.

٣) أي: من قصد التوصُّل بالمقدِّمة إلى ذيها، ومن ترتّب ذي المقدِّمة عليها، فالأقوال ثلاثة:

الأوّل: وجوب المقدِّمة من دون شرطٍ لوجوبها ولا لوجودها، ولعلّه المشهور.

الثاني: وجوبها مشروطاً بإرادة ذي المقدِّمة، وهو الذي يُوهمه عبارةُ المعالم.

الثالث: كون وجودها مشروطاً بقصد التوصُّل، وهو المنسوب إلىٰ شيخنا الأعظم قدس سره، أو نفس الترتّب مع اطلاق وجوبها، وهو الذي زعمه صاحب الفصول.

٤) مطلقاً، يعني: لا يعتبر في وجوب المقدّمة ولا في وجودها شيءٌ ممّا ذُكر.

٥) هذا شروع في ردِّ اعتبار قصد التوصُّل بالمقدِّمة إلىٰ ذيها في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب.

ومحصل الرد: أنّ اعتبار كلِّ قيدٍ يتوقّف على دخله في الغرض الداعي إلى التشريع، فبدون دخله فيه لا وجه لجعله قيداً، ومن المعلوم أنّ الغرضَ من وجوب المقدّمة في نظر العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب المقدِّمة وذيها هو التمكّن من الإتيان بالواجب، إذ المفروض توقُّف وجود الواجب ذاتاً أو وصفاً على المقدِّمة ومن الواضح أنّ هذا التمكّن يتحقّق من دون دخل لقصد التوصُّل إلىٰ ذي المقدِّمة في التوقّف والمقدّمية أصلاً، ولذا اعترف القائل باعتبار القصد المزبور بالاكتفاء بالمقدِّمة

الوجوب لم يكن بحكم العقل إلّا لأجل المقدمية والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح [١]، ولذا [٢] اعترف [٣] بالاجتزاء بما لم يقصد به

الّتي يؤتىٰ بها بدون القصد المذكور، وبسقوط الأمر الغيري بذلك، وهذا كاشف عن كون متعلّق الوجوب الغيري ذات المقدِّمة بما هي، لا بوصف قصد التوصُّل بها إلىٰ ذيها.

فدخلُ اعتبار هذا القصد فيه خالٍ عن الوجه، لما عرفت من أنّ ملاك الوجوب هو التوقّف، ومن المعلوم أنّ الموقوف عليه ذات المقدِّمة كالوضوء، فإنّه بذاته مقدِّمة من دون دخلٍ لقصد التوصُّل فيه.

١) للزوم الدور لو كان القصد دخيلاً فيه، تقريبه: أنّ قصد التوصل موقوف على المقدِّمية، إذ لا معنىٰ لقصد التوصُّل بغير المقدِّمة، فلو توقّفت المقدميةُ على القصد المزبور كان دوراً.

٢) يعني: ولأجل عدم دخل قصد التوصل في التوقف والمقدمية.

٣) أي: في التقريرات، حيث قال:« وتحقيق المقام هو: أنّه لا إشكال في أنّ الأمر الغيري لا يستلزم امتثالاً » إلىٰ أن قال:« وقضيّة ذلك هو قيام ذات الواجب مقامه » إلىٰ أن قال:« إنّما الإشكال في أنّ المقدّمة إذا كانت من الأعمال العباديّة التي يجب وقوعها علىٰ قصد القُربة » إلىٰ أن قال:« فهل يصح في وقوعها على جهة الوجوب أن لا يكون الآتي بها قاصداً للإتيان بذيها ... إلخ »[١].

ثم إنّ هذا الاعتراف يؤيّد ما تقدّم من كون قصد التوصُّل دخيلاً في عباديّة الواجب الغيري.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٤

ذلك [١] في غير المقدِّمات العباديّة، لحصول [٢] ذات الواجب، فيكون [٣] تخصيص الوجوب بخصوص ما قُصد به التوصل من المقدِّمة بلا مخصِّص [٤] (*)

---

١) أي: التوصل إلىٰ ذي المقدِّمة.

٢) تعليل للاجتزاء بما لم يُقصد به التوصل.

٣) تفريع علىٰ عدم دخل قصد التوصل في المقدمية، وتوضيحه ما تقدم من: أنّ كلّ قيدٍ يعتبر في الواجب لابدّ وأن يكون لأجل دخله في الملاك، وإلّا يلزم أوسعيّة دائرة الملاك من الحكم، مع أنّه تابع له سعةً وضيقاً.

وفي مورد البحث لو اعتبر قصدُ التوصل في الواجب ـ أعني به المقدِّمة ـ والمفروض عدم دخله في ملاكه أعني التوقف والمقدِّمية ـ كما مرّ بيانه ووجهه ـ لزم أوسعيّةُ دائرة الملاك من الحكم بوجوب المقدّمة، وثبوتُ الملاك بدون الحكم، وهو ممتنع، لامتناع أخذ ما لا دخل له في الملاك ـ كقصد التوصُّل في مورد البحث ـ قيداً للواجب.

٤) إذ مع فرض عدم دخل قصد التوصُّل في التوقّف والمقدِّمية ـ ووجود ملاك الوجوب الغيري في صورتي قصد التوصُّل وعدمه ـ لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدِّمة المقيّدة بقصد التوصُّل.

(*) بل ممتنع، لوجهين:

أحدهما: أنّ دخل القصد يوجب صيرورة المقدّمة المقيدة به واجبةَ الوجود بالعرض، وهو وجوب قصد التوصُّل، وبعد وجوبه يمتنع تعلّق الوجوب الغيري به، للزوم طلب الحاصل، إذ الغرض من الأمر إحداث الداعي في العبد لإيجاد متعلّقه، وبعد وجود الداعي ـ وهو قصد التوصُّل ـ لا معنىٰ للبعث الموجب لحدوث الداعي.

فافهم [١].

نعم [٢] إنّما اعتبر ذلك [٣] في الامتثال، لما عرفت [٤] من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلاً لأمرها، وآخذاً في امتثال الأمر بذيها [٥]، فيثاب [٦] بثواب أشقّ الأعمال،

---

١) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ حصول الغرض بالمأتيِّ به لا يستلزم وقوعه علىٰ صفة الوجوب، فيمكن أن يكون التخصيص لأجل وقوعه علىٰ صفة الوجوب، لا لمقدّميّته، فلا يكون التخصيص بلا مخصّص.

أو إشارة إلىٰ: ما ذكرناه في التعليقة بقولنا: «بل ممتنع لوجهين ... إلخ».

٢) استدراك علىٰ عدم دخل قصد التوصُّل في الواجب، وحاصله: أنّ قصد التوصُّل وإن لم يكن معتبراً وقيداً في الواجب، ولا في محصِّليّته للغرض، لكنّه دخيل في حصول امتثال الأمر الغيري.

٣) أي: قصد التوصل.

٤) يعني: في أوائل التذنيب الثاني، فراجع (ص ٣٣١).

٥) أي: بذي المقدِّمة، وضميرا «بها، لأمرها» راجعان إلى المقدِّمة.

٦) يعني: ليُثاب، فالمترتب على قصد التوصُّل هو الثواب، لا وجوب المقدِّمة، لما مرّ من عدم دخله في المقدِّميّة.

ثانيهما: لزوم صيرورة الواجب النفسي مباحاً، حيث إنّ دخل قصد التوصُّل بالمقدِّمة إلىٰ ذيها مترتب علىٰ إرادة ذي المقدّمة، لكون وجوبها معلولاً لوجوب ذيها، فيلزم أن يكون وجوب ذيها مترتّباً على إرادته، فبدون الإرادة لا وجوب له، وهو كما ترىٰ.

فيقع [١] الفعل المقدِّمي على صفة الوجوب، ولو [٢] لم يُقصد به التوصُّل، كسائر الواجبات التوصُّلية [٣]، لا علىٰ [٤] حكمه السابق الثابت له [٥] لولا عروض صفة توقُّف الواجب الفعلي المنجّز عليه [٦] (*)، فيقع الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان مقدِّمةً لإنقاذ غريق أو إطفاء حريقٍ واجبٍ [٧] فعليٍّ،

---

١) متفرِّعٌ علىٰ عدم دخل قصد التوصُّل في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب.

٢) وصليّة، يعني: لا دخل لقصد التوصُّل في عروض صفة الوجوب للمقدِّمة.

٣) يعني: أنّ المقدِّمة لَمّا كانت من الواجبات التوصلية، فيجري عليها حكم سائر الواجبات التوصُّليّة من حيث عدم توقّف اتّصافها بالوجوب علىٰ قصد امتثال أوامرها، بل هي واجبة ولو مع عدم القصد إلى الإتيان بها بداعي أوامرها، وإنّما القصد المزبور دخيل في الامتثال، وترتب الثواب عليها.

٤) معطوف علىٰ «صفة الوجوب» يعني: أنّ الفعل المقدِّمي المجرّد عن قصد التوصُّل يقع علىٰ صفة الوجوب، لا علىٰ حكمه السابق من الإباحة والحُرمة وغيرهما الثابت له قبل عروض عنوان المقدِّمية له. فالدخول في الأرض المغصوبة مثلاً ـ بعد صيرورته مقدِّمة لواجب فعليٍّ منجّز كإنقاذ غريقٍ أو إطفاء حريقٍ ـ لا يبقىٰ علىٰ حرمته، بل يتّصف بالوجوب.

٥) هذا الضمير وضمير «حكمه» راجعان إلى الفعل.

٦) أي: على الفعل المقدِّمي، وهو متعلّق بقوله: «توقّف».

٧) صفة لكلٍّ من: «إنقاذ، إطفاء» يعني: أنّ الإنقاذ أو الإطفاء إذا كان واجباً فعليّاً منجّزاً لَوجبت مقدِّمته، كالدخول في أرض مغصوبة، لا مطلقاً وإن لم يكن

(*) ينبغي ذكر كلمة «له» بعد قوله: «عليه» ليكون متعلّقاً بـ «عروض».

لا حراماً [1] وإن لم يلتفت [2] إلى التوقف والمقدّمية،

الإنقاذ أو الإطفاء واجباً، كما إذا كان الغريق أو الحريق مهدور الدم، فإنّ الدخول في الأرض المغصوبة حينئذٍ باقٍ علىٰ حرمته.

١) معطوف علىٰ قوله: «واجباً» يعني: فيقع الدخول في ملك الغير واجباً، لا حراماً.

٢) لعدم دخل التفات المكلّف إلى توقف الواجب عليه في مقدّميّته، وذلك لأنّ ملاك وجوب المقدّمة هو التوقف التكويني الذي لا دخل للالتفات ـ فضلاً عن القصد ـ فيه، كما هو واضح.

وبالجملة: فالدخول في أرض الغير بدون إذنه المتوقف عليه واجب فعلي منجّز ـ كإنقاذ غريق ـ تارةً لا يكون المكلّف ملتفتاً إلىٰ توقف الواجب عليه، وأُخرىٰ يكون ملتفتاً إلىٰ ذلك.

وعلى الثاني، تارةً يقصد التوصل به إلى الواجب مع انحصار الداعي فيه، أو تركُّبه منه ومن داعٍ آخر، وأُخرىٰ لا يقصده أصلاً.

فإن لم يكن المكلّف ملتفتاً إلى التوقف، وكان دخوله في الأرض المغصوبة باعتقاد الحرمة كان متجرِّياً، لأنّه أتىٰ بما هو واجب واقعاً باعتقاد حرمته، وهذا بناءً علىٰ وجوب المقدّمة مطلقاً، كما هو المشهور.

وأمّا بناءً علىٰ تقيُّد وجوب المقدّمة بالإيصال أو قصده، فالدخول المزبور باقٍ علىٰ حرمته، لعدم قصد الإيصال، لكونه غير ملتفت حسب الفرض.

وإن كان ملتفتاً إلى التوقف والمقدّميّة ولم يقصد التوصل بالمقدّمة إلىٰ ذيها كان متجرّياً بالنسبة إلىٰ ذي المقدّمة، لعدم قصده فعلَ الواجب أعني ذا المقدّمة، إذ

غاية الأمر يكون حينئذٍ [١] متجرّئاً فيه.

كما أنّه مع الالتفات يتجرّأُ بالنسبة إلىٰ ذي المقدّمة فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

و أمّا إذا قصده، و لكنّه لم يأتِ بها بهذا الداعي، بل بداعٍ آخر أكّده [٢] بقصد التوصُّل، فلا يكون متجرّئاً أصلاً.

لم يقصد التوصل بالمقدّمة إليه. و هذا بناءً علىٰ مذهب المشهور المختار للمصنّف من إطلاق وجوب المقدّمة.

و أمّا بناءً علىٰ وجوبها بقيد الإيصال أو قصده، فيكون مرتكباً للحرام الواقعي، لعدم وجوب الدخول في أرض الغير بلا إذنٍ منه بدون الإيصال، أو قصده.

و إن كان ملتفتاً إلى المقدمية، و قَصَدَ التوصل، لكن لم يكن متمحِّضاً في الدّاعويّة، بل كان ناشئاً عنه و عن داعٍ آخر، فيقع الدخول حينئذٍ واجباً بلا معصية و لا تجرٍّ، لا في المقدّمة و لا في ذيها، هذا بناءً علىٰ مذهب المشهور.

و أمّا علىٰ مذهب الشيخ، فإن اعتبر في المقدّمة استقلال قصد التوصل كان الدخول حراماً و معصيةً، إذ المفروض صدور الدخول عن قصد التوصل و غيره.

و إن لم يعتبر في المقدّمة استقلال قصد التوصل كان الدخول واجباً، هذا.

ثمّ إنّ المصنّف أشار إلى الصورة الأُولىٰ بقوله: « و إن لم يلتفت ... إلخ ».

و إلىٰ الثانية بقوله: « فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً ».

و إلىٰ الثالثة بقوله: « و أمّا إذا قصده و لكنه لم يأت بها ... إلخ ».

١) أي: حين عدم الالتفات إلى المقدّمية، و ضمير « فيه » راجع إلى الدخول.

٢) أي: أكّد الداعي الآخر.

و بالجملة: يكون التوصُّل بها [١] إلىٰ ذي المقدِّمة من الفوائد المترتّبة على المقدِّمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيداً و شرطاً لوقوعها [٢] علىٰ صفة الوجوب، لثبوت [٣] ملاك الوجوب في نفسها [٤] بلا دخلٍ له فيه [٥] أصلاً، و إلّا [٦]

---

١) أي: بالمقدّمة، و حاصله: أنّ قصد التوصُّل ـ بناءً علىٰ وجوب المقدِّمة مطلقاً كما هو مذهب المشهور ـ يكون من الفوائد المترتبة على المقدِّمة الواجبة، لا أنّ قصد التوصُّل قيد للمقدِّمة ـ كقيديّة الطهارة مثلاً للصلاة ـ حتىٰ يكون اتّصاف المقدِّمة بالوجوب منوطاً بقصد التوصُّل.

٢) أي: لوقوع المقدّمة، و ضمير «قصده» راجع إلى التّوصل.

٣) تعليل لقوله: «لا أن يكون قصده قيداً ... إلخ» و المراد بالملاك: التوقُّف و المقدِّمية، و من المعلوم أنّ هذا التوقُّف ـ كما تقدّم ـ تكويني، وليس منوطاً بالقصد.

٤) أي: في نفس المقدمة.

٥) أي: في الملاك، و ضمير «له» راجع إلى القصد.

٦) يعني: و إن لم يكن الأمر كما ذكرنا من عدم دخل قصد التوصُّل في ملاك وجوب المقدِّمة ـ بأن كان قصده دخيلاً في وقوع المقدِّمة على صفة الوجوب ـ لَما حصل الواجب، ولَما سقط الوجوب بإتيان المقدِّمة بدون قصد التوصُّل، فلابدّ من الإعادة، مع أنّ الشيخ ملتزم بعدم لزومها.

فقوله: «و إلّا لما حصل» وجه آخر لتضعيف كلام الشيخ ﷺ، حيث إنّه لو كان اتّصاف المقدِّمة في الخارج بالوجوب موقوفاً علىٰ قصد التوصُّل لم يكن الآتي بها بدون هذا القصد آتياً بالواجب، و كان عليه الإعادة.

لما حصل ذات الواجب، ولما سقط الوجوب به [١] كما لا يخفىٰ.

ولا يقاس [٢] علىٰ ما إذا أتىٰ بالفرد المحـرّم منها [٣]، حيث [٤] يسقط بـه الوجوب، مـع أنّه ليس بواجب، وذلك [٥] لأنّ الفرد المحرّم إنّما يسقط به

---

١) الضمير راجع إلى الإتيان بدون قصد التوصُّل، فمرجع الضمير حكميٌّ.

٢) إشارة إلىٰ ما في التقريرات من: أنّ سقوط الأمر الغيري والغرض الداعي إليه بإتيان المقدِّمة بدون قصد التوصُّل لا يدلّ علىٰ أنّ المتّصف بالوجوب الغيري هو ذات المقدِّمة بما هي، لا بوصف قصد التوصُّل بها إلى ذيها، لأنّ السقوط بذلك ليس لازماً مساوياً لكون معروض الوجوب الغيري ذات المقدِّمة، بل السقوط به أعم من ذلك، لإمكان كون غير الواجب مسقطاً للواجب كما إذا كان للمقدِّمة ـ كالطريق إلىٰ إنقاذ الغريق ـ فردان: مباح ومحرّم، فإنّ الفرد المحرّم كالمباح مسقط للغرض والأمر، مع وضوح عدم اتّصاف المحرّم بالوجوب.

ففي المقام سقوطُ الغرض والأمر الغيري بإتيان ذات المقدِّمة لا يدلّ علىٰ اتّصافها مجرّدةً عن قصد التوصُّل بها إليها بالوجوب، لإمكان سقوط الغرض بدون اتّصافها بالوجوب، لخلوّها عن قصد التوصُّل.

٣) أي: من المقدمة، وضميرا «به، أنّه» راجعان إلى الفرد المحرّم.

٤) هذا تقريب المقايسة بالمقدِّمة المحرّمة، وقد عرفته بتوضيح منّا.

٥) هذا وجه فساد مقايسة المقام بالفرد المحرّم، وتوضيح الفرق بينهما: أنّ ملاك المقدِّمة المحرّمة لمزاحمته بمفسدة الحرمة لا يصلح لأن يكون مؤثّراً في الوجوب، فالمقتضي لوجوبها وإن كان موجوداً، لكن هذه المزاحمة مانعة عن اتّصافها بالوجوب الغيري. وهذا بخلاف المقدِّمة المباحة، فإنّ ملاك وجوبها الغيري لا مزاحم له، فيؤثّر

الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به [١]، بلا تفاوتٍ أصلاً، إلّا أنّه [٢] لأجل [٣] وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع علىٰ صفة الوجوب. وهذا بخلاف [ما] هاهنا، فإنّه [٤] إن كان كغيره ممّا يُقصد به التوصل في حصول [٥] الغرض، فلابدّ [٦] أن يقع على صفة الوجوب مثله [٧]، لثبوت [٨] المقتضي فيه

في الوجوب، فقياس المقام بالمقدِّمة المحرّمة يكون مع الفارق.

١) هذه الضمائر الأربعة كلُّها راجعة إلى الفرد المحرّم.

٢) أي: أنّ الفرد المحرّم. والغرض من قوله: «إلّا أنّه» بيان الفارق بين المقام، وبين الفرد المحرّم.

٣) متعلق بـ «لا يكاد» وضمير «وقوعه» راجع إلى الفرد المحرّم.

٤) الضمير راجع إلى الموصول المراد به: المقدِّمة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذيها.

٥) متعلّق بـ «يُقصد».

٦) وجه اللّابدية ما أشار إليه بقوله: «لثبوت المقتضي» وحاصله: ثبوت المقتضي ـ أعني الملاك ـ للوجوب الغيري في المقدِّمة التي لا يُقصد بها التوصل إلىٰ ذي المقدِّمة، وعدم مانع عن تأثير المقتضي في الوجوب، إذ المفروض عدم مزاحمة ملاك الوجوب بملاك الحُرمة، كما هو كذلك في المقدِّمة المحرّمة، فإنّ ملاك وجوبها مزاحم بملاك الحُرمة، ولذا لا يؤثّر في الوجوب. وهذا هو الفارق بين المقدِّمة المحرّمة، والمقدِّمةِ التي لم يُقصد التوصل بها إلىٰ ذيها، كما مرّ بيانه آنفاً.

٧) أي: مثل المقدِّمة التي قُصد بها التوصل إلىٰ ذيها.

٨) تعليل لقوله: «فلابدّ» وحاصله ـ كما مر تفصيله ـ: وجود المقتضي

بلا مانعٍ، وإلّا [١] لَما كان يسقط به الوجوب ضرورةً، والتالي [٢] باطل بداهةً، فيكشف هذا [٣] عن عدم اعتبار قصده في الوقوع علىٰ صفة الوجوب قطعاً، وانتظر لذلك [٤] تتمة توضيح (*).

للوجوب في المقدِّمة الفاقدة لقصد التوصل، وعدم المانع عنه ـ وهو الحُرمة ـ كالمقدِّمة الواجدة لقصد التوصل.

١) أي: وإن لم يثبت فيه المقتضي بلا مانعٍ لَما كان موجباً لسقوط الأمر.

٢) وهو: عدم سقوط الوجوب بالمقدِّمة الفاقدة لقصد التوصل باطلٌ، لعدم شبهة من أحدٍ في سقوط الوجوب به، فيكشف هذا السقوط عن عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدِّمة علىٰ صفة الوجوب.

٣) أي: السقوط، وضمير «قصده» راجع إلى التوصل.

٤) أي: لعدم اعتبار قصد التوصل في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب، فلاحظ قول المصنّف في الإشكال على الفصول في قوله: «ان قلت» الثاني، الآتي في (ص ٣٦٩).

(*) لا يخفىٰ أنّه قد يوجّه ما عن الشيخ قدس سره من «اشتراط قصد التوصل في اتصاف المقدِّمة بالوجوب» بأنّ المراد اعتباره في مقام المزاحمة لا مطلقاً، كما إذا كان واجب نفسي كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق متوقّفاً علىٰ ارتكاب حرام، كالسلوك في أرض الغير بدون إذنه، فيقع المزاحمة بين الوجوب الغيري للمقدِّمة وبين الحرمة النفسية، ولا ترتفع الحرمة عن التصرف في أرض الغير إلّا بقصد التوصل به إلى الواجب النفسي، وهو الإنقاذ أو الإطفاء الّذي هو أهم من حُرمة التصرف، فإن لم يقصد المكلّف التوصل بالسلوك في أرض الغير إلى الواجب النفسي، بل قصد التنزه ونحوه، لم يتصف السلوك بالوجوب، بل كانت الحرمة باقية.

. . . . . .

و بالجملة: فبناءً علىٰ كون معروض الوجوب الغيري ذات المقدِّمة من دون دخلٍ لقصد التوصل فيه، يلزم وجوب السلوك في الأرض المغصوبة و إن لم يكن قاصداً للإنقاذ أو الإطفاء الواجب، هذا.

و **أنت خبير** بأنّ المقام من صغريات الترتب، توضيحه: أنّ المزاحمة إنّما هي بين وجوب الإنقاذ أو الإطفاء، و بين حرمة السلوك في الأرض المغصوبة، بداهة عدم القُدرة على الجمع بينهما في الامتثال بأن يُنقذ الغريق أو يُطفئ الحريق مع عدم السلوك في أرض الغير، و حينئذٍ يقدّم الإنقاذ أو الإطفاء ـ لأهمّيته ـ على التصرف في المغصوب، فيكون تركه موضوعاً لحرمة التصرف، فكأنّه قال: ان تركت الإنقاذ أو الإطفاء حرم عليك التصرف في أرض الغير.

نظير ترتب وجوب الصلاة علىٰ ترك أداء الدين، و غير ذلك من موارد مزاحمة الأهم للمهم، و هذا الترتب ممّا لا بدّ منه في المقدِّمة المحرّمة.

و بالجملة: فحرمة الدخول في أرض الغير بدون إذنه مترتّب علىٰ ترك الواجب النفسي كالإنقاذ، فليس ارتفاع الحرمة منوطاً بقصد التوصل إلى الواجب، بل وجودها متوقف علىٰ ترك الواجب، و سيأتي زيادة توضيح لذلك عند التعرض لكلام الفصول في المقدِّمة الموصلة إن شاء الله تعالىٰ.

ثم إنّه يترتب على القول باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدِّمة بالوجوب و عدمه فروعٌ قد تعرّض لبعضها في التقريرات، حيث قال: «و من فروعه: ما إذا كان على المكلّف فائتة، فتوضأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها، و لا قاصداً لإحدىٰ غاياته المترتّبة عليه، فيما إذا جوّزنا قصدها في وقت التكليف به واجباً كما هو المفروض، فإنّه على المختار لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة و لا الفائتة إذا بدا له الدخول، بل يجب العود إليه، و على الثاني يصح»[1].

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٤

و حاصله: أنّه لو توضّأ لغايةٍ كصلاة الليل مثلاً، فليس له الدخول إلى الصلاة الواجبة الأدائيّة و لا القضائيّة، إذ المفروض عدم قصد التوصل بهذا الوضوء إلىٰ هاتين الصلاتين، بل لا بدّ من إعادة الوضوء، هذا بناءً علىٰ اعتبار قصد التوصل في المقدِّمة.

و أما بناءً علىٰ عدمه فيصح، و لا حاجة إلى الإعادة.

و للمقرِّر إشكال في هذه الثمرة من أراد الوقوف عليه فليراجع التقريرات.

قال المقرر: «و من فروعه أيضاً: ما إذا اشتبهت القبلة في جهات، و قلنا بوجوب الاحتياط كما هو التحقيق، فلو صلّىٰ في جهة غير قاصد للإتيان بها بالجهات الباقية علىٰ ما اخترناه يجب عليه العود إلىٰ تلك الجهة، و على الثاني يُجزي في مقام الامتثال إذا لحقها الجهات الأُخر»[1].

و مثله: اشتباه الثوب الطاهر بالنجس الموجب لتكرير الصلاة حتى يحصل العلم بوقوع الصلاة في الثوب الطاهر، هذا.

أمّا الفرع الثّاني، فهو أجنبيٌّ عن المقدِّمات الوجودية التي هي مورد البحث، ضرورة أنّ الصلاة إلىٰ أربع جهات مثلاً عند اشتباه القبلة فيها إنّما هي من باب المقدِّمة العلميّة، لا الوجودية، كما لا يخفىٰ.

و أمّا الفرع الأوّل، فقد أورد المقرِّر نفسه على كونه ثمرةً للقول بدخل قصد التوصل في اتصاف المقدِّمة بالوجوب بقوله: «و التحقيق في المقام أن يقال: أمّا حديث إجزاء المقدِّمة التي يراد بها غاية أُخرىٰ غير الغاية المقصودة عنها ـ كما في الوضوء إذا قصد به الكون على الطهارة أو غيره ـ عن الوضوء للصلاة، فمبنيٌّ علىٰ اتحاد حقيقة تلك المقدِّمة، و عدم اختلاف ماهيّتها باختلاف ذويها، كما هو كذلك في الوضوء علىٰ ما استظهرناه من الأخبار الواردة فيه، و لذلك قلنا بكفاية الوضوء لأجل غاية

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٤

واحدة عن الوضوء في جميعها، لأنّ المقدِّمة بعد ما كانت حاصلة لا وجه للأمر بإيجادها ثانياً» إلىٰ آخر ما أفاده «[١]»، فراجع التقريرات في الهداية المصدّرة بقوله: «ذهب صاحب المعالم علىٰ ما يُوهمه ظاهر عبارته في بحث الضد توقف وجوب الواجب الغيري علىٰ إرادة الغير ... إلخ».

و حاصل ما أفاده المقرِّر في الإشكال على تحقق ثمرة النزاع في الوضوء هو: أنّ الوضوء ماهيّة واحدة لا تقبل التعدُّد، لأنّها عبارة عن ذات الأفعال مع قصد التقرُّب، و هذه الماهيّة حقيقة واحدة و إن اختلف سببها، فلو أتىٰ بالوضوء لغاية خاصة كقراءة القرآن ترتّبت عليه غاية أُخرىٰ، فلا ثمرة لاعتبار قصد التوصل في الوضوء، لكونه ماهيّة واحدة.

و هذا بخلاف الغُسل، لأنّه ليس ماهيّة واحدة، بل ماهيات متعدّدة، كما يشهد بذلك اختلاف الآثار، كغُسلي الجمعة و الجنابة، لارتفاع الحدث بأحدهما، دون الآخر كما عن جماعة، بل المشهور، فلو أتى بالغُسل لغاية مخصوصة لا تترتب عليه غاية أُخرىٰ، لاحتياج كلّ غاية إلىٰ ماهيّة تختلف حقيقتها عن الماهية الأُخرىٰ، فثمرة النزاع تظهر في الغسل، لا الوضوء، هذا.

و قد اعترض عليه المحقق النائيني ﷺ علىٰ ما حكي عنه: «بأنّ الغسل و إن اختلفت ماهيّته بحسب أسبابه كالجنابة و الحيض، لكنّها لا تختلف بحسب غاياته، فإنّه لم يحتمل أحدٌ أنّ غسل الجنابة لأجل قراءة القرآن غيره لأجل الدخول في الصلاة أو الطواف أو غيرهما من الغايات، فالوضوء و الغُسل من هذه الجهة سيّان، و لا فرق بينهما أصلاً، فكما يترتّب على الوضوء غاياته و إن لم يقصد إلّا بعضها، فكذلك غايات الغسل، و تفصيل الكلام في محله من الفقه» «[١]».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٥٨

«٢» أجود التقريرات، ج١، ص٢٣٤

والعجب أنّه [١] شدّد النكير على القول بالمقدِّمة الموصلة، واعتبار [٢] ترتب ذي المقدِّمة عليها في وقوعها علىٰ صفة الوجوب [٣] علىٰ ما حرّره بعض مقرِّري بحثه ﷺ بما [٤] يتوجّه على اعتبار قصد التوصُّل في وقوعها كذلك [٥]،

---

١) أي: أنّ الشيخ ﷺ.

٢) عطف تفسير لـ «الموصلة» وضميرا «عليها، وقوعها» راجعان إلى المقدِّمة.

٣) كما هو مختار الفصول.

٤) هذا وقوله: «علىٰ ما» متعلّقان بقوله: «شدّد النكير» والمراد بالموصول: الوجوه الثلاثة الّتي استشكل بها الشيخ على الفصول القائل باعتبار ترتب ذي المقدّمة في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب.

وأوّلُ تلك الوجوه: أنّ الوجه في حكم العقل بوجوب المقدِّمة ليس إلّا أنّ عدمها يوجب العدم.

وثانيها: أنّ وجوب المقدِّمة الموصلة يستلزم وجوب مطلق المقدِّمة، وذلك لأنّ الأمر بالمقيّد بقيد خارجي مستلزم للأمر بذات المقيّد.

وثالثها: أنّ الوجدان يشهد بسقوط الطلب بعد وجود المقدِّمة من غير انتظار ترتّب ذي المقدِّمة عليها، وهذا كاشف عن مطلوبيّة ذات المقدِّمة من دون دخلٍ لترتب ذي المقدِّمة عليها.

وهذه الإشكالات بعينها واردة على القائل باعتبار قصد التوصُّل في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب، كما هو المنسوب إلى الشيخ ﷺ.

٥) أي: علىٰ صفة الوجوب، وضمير «وقوعها» راجع إلى المقدّمة.

فراجع تمام كلامه [١] زيد في علو مقامه، و تأمّل في نقضه و إبرامه [٢].

و أمّا [٣] عـدم اعتبار ترتّب ذي المقـدِّمة عليها فـي وقوعهـا علىٰ صفة

---

١) في الهداية المصدّرة بقوله: «زعم بعضُ الأجلّة: أنّ المعتبر في وقوع الواجب الغيري علىٰ صفة الوجوب ترتّب الغير عليه ... إلخ».

٢) و يشير المصنّف إلىٰ بعضه في كلامه الآتي.

المقدمة الموصلة

٣) معطوف علىٰ قوله: «أمّا عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أنّ ... إلخ».

ثمّ إنّه إشارة إلىٰ: ردِّ هذا الخلاف الثالث المنسوب إلىٰ صاحب الفصول قدس سره و هو: كون ترتّب ذي المقدّمة شرطاً لاتّصاف المقدّمة بالوجوب.

و أمّا الخلافان الأوّلان ـ و هما: كونُ إرادة ذي المقدِّمة شرطاً لوجوب المقدِّمة كما نُسب إلى المعالم، و كونُ قصد التوصُّل إلى ذي المقدِّمة شرطاً للواجب، أي اتّصاف المقدِّمة بالوجوب كما نُسب إلىٰ شيخنا الأعظم ـ فقد تقدم الكلام فيهما.

وكيف كان، فتوضيح ما أفاده المصنّف (*) في ردِّ كلام الفصول منوط بالإشارة إلىٰ أُمور واضحة.

(*) هذا الردِ أوّل الإشكالات الّتي أوردها في التقريرات على الفصول بقوله: «فنقول يرد عليها أُمور. أمّا أوّلاً: فلأنّه قد مرّ فيما تقدم مراراً: أنّ الحاكم بوجوب المقدِّمة على القول به هو العقل، و هو القاضي فيما وقع من الاختلافات ... إلخ»[١].

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٦٨

الوجوب، فلأنّه لا يكاد يعتبر في الواجب

الأوّل: أنّ الأحكام تابعة للملاكاتِ سعةً وضيقاً.

الثاني: أنّ الملاكات من الأُمور الخارجية التي هي غير مجعولة شرعاً.

الثالث: أنّه إذا كان لشيءٍ مقدِّمات عديدة، فلا محالة يتوقف وجوده علىٰ وجود جميعها، وينعدم بانعدام واحدة منها، فكلُّ مقدِّمة تحفظ وجود ذيها من ناحيتها، وتسدّ باباً من أبواب عدمه، فملاك وجوب المقدِّمة هو القُدرة علىٰ إيجاد ذيها.

إذا عرفت هذه الأُمور تعرف: أنّه لا فرق في المقدِّمة الواجبة بين ما يترتّب عليه الواجب، وبين ما لا يترتّب عليه، إذ الغرض من المقدِّمة الداعي إلىٰ إيجابها هو الاقتدار علىٰ فعل ذي المقدّمة، ومن المعلوم حصوله بإيجاد المقدِّمة سواء أتىٰ بذيها أم لا، وقد عرفت تبعيّة الحكم للملاك سعةً وضيقاً.

ومحصله: أنّ الإشكالات التي أوردها الشيخ على الفصول القائل بالمقدِّمة الموصلة واردة علىٰ نفس الشيخ القائل باعتبار قصد الإيصال في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب.

إذ من تلك الإشكالات: أنّ الحاكم بوجوب المقدِّمة هو العقل، ولا نرىٰ للحكم بوجوب المقدِّمة وجهاً إلّا من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب. وهذا كما ترىٰ مصرِّح بأنّ الملاك هو كون عدم المقدِّمة موجباً لعدم ذيها، وهو عبارة أُخرىٰ عن كون وجودها موجباً للتمكن من ذي المقدِّمة، وهذا الملاك مشترك بين ما قُصد به التوصل وما لم يُقصد، كاشتراكه بين المقدِّمة الموصلة وبين غيرها.

ومنها: استلزام وجوب المقدِّمة الموصلة وجوب مطلقها، لأنّ الأمر بالمقيّد بقيد خارجي مستلزم للأمر بذات المقيّد. وهذا كما ترىٰ أيضاً، فإنّه جعل وجوب مطلق

إلّا [١] ما لَه دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه، والباعث علىٰ طلبه [٢]، وليس [٣] الغرض من المقدّمة

---

١) إشارة إلىٰ الأمر الأوّل.

٢) هذا الضمير وضميرا «غرضه، إيجابه» راجعة إلى الواجب.

٣) إشارة إلى الأمر الثالث، إذ الغرض الذي لا يتفاوت فيه المقدِّمة الموصلة وغيرها هو التمكن الموجب لسدِّ بابٍ من أبواب عدم ذي المقدّمة، فلو انعدم ذو المقدِّمة مع وجود مقدِّمة، فلا محالة كان عدمه مستنداً إلىٰ انعدام غيرها من المقدِّمات الموجب لانفتاح غيره من أبواب عدمه.

المقدِّمة معلولاً لكون الأمر بالمقيّد بقيدٍ خارجي مستلزماً للأمر بذات المقيّد، وهذه العلّة بعينها جارية في قيد قصد التوصُّل، إذ لا فرق في القيد المستلزم لذلك بين كونه ترتب ذي المقدِّمة وبين كونه التوصُّل إليه، وهذا واضح.

ومنها: شهادة الوجدان بسقوط الطلب بمجرّد وجود المقدِّمة من غير انتظار ترتّب ذيها عليها في وجوبها، وهذا كاشف عن أنّ المطلوب هو ذاتها بما هي بلا دخل لترتب ذيها عليها في وجوبها.

وهذا أيضاً كما ترىٰ، فإنّه معترف بأنّ المناط في سقوط الطلب هو وجود المقدِّمة بما هي، ومعنىٰ ذلك عدم دخل شيءٍ آخر فيه علىٰ نحو السالبة الكلّية، فتشمل جميع ما يحتمل دخله فيه من القيود الّتي منها قصد التوصُّل كما شملت قيد الترتب.

وبالجملة: فبعد البناء علىٰ عدم كون الترتّب معلولاً لتعلّق الطلب بذات المقدِّمة، لكشف سقوطه بها عن ذلك، تكون القيود بأسرها متساوية الأقدام بالنسبة إلىٰ هذه العلّة، فلا أولويّة لها بالنسبة إلى بعضها دون بعض، فالإشكال مشترك الورود بالنسبة إلىٰ جميع القيود.

إلّا حصول ما لولاه [١] لما أمكن حصول ذي المقدّمة، ضرورة [٢] أنّه [٣] لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتّب [٤] عليه من فائدته وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة إلّا ذلك [٥]. ولا تفاوت فيه [٦] بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلاً، وأنّه [٧] لا محالة يترتّب عليهما [٨]، كما لا يخفىٰ.

---

١) الضمير راجع إلى الموصول المراد به: الاقتدار الناشيء من المقدمة علىٰ إيجاد ذيها.

٢) تعليل لكون الغرض من المقدّمة حصول التمكُّن من إتيان ذي المقدّمة، وحاصله: أنّ الغرض الداعي إلىٰ إيجاب المقدّمة ليس إلّا الفائدة التكوينيّة المترتبة عليها، ومن المعلوم أنّ الفائدة المترتبة على المقدمة ليست إلّا الاقتدار علىٰ إيجاد ذي المقدّمة، وليست هي ترتب ذي المقدّمة على المقدّمة ـ كما عن الفصول ـ لما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

٣) الضمير للشأن.

٤) يعني: ترتُّباً خارجيّاً، وهذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو: كون الملاكات من الأُمور الخارجيّة.

٥) أي: الاقتدار الناشئ عن المقدّمة علىٰ إيجاد ذيها.

٦) أي: في الغرض، يعني: ولا يتفاوت في هذا الغرض بين المقدّمة الموصلة وغير الموصلة.

٧) يعني: وأنّ الغرض من المقدّمة ـ وهو التمكّن الحاصل من ناحيتها ـ يترتّب على الموصلة وغيرها بوزان واحد، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدّمة الموصلة.

٨) الضمير راجع إلى الموصول في «ما يترتّب عليه الواجب» ـ وهو المقدّمة الموصلة ـ و«ما لا يترتّب عليه» وهو المقدّمة غير الموصلة.

و أمّا [١] ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرضَ [٢] الداعي إلىٰ إيجابها، والباعث علىٰ طلبها [٣]، فإنّه [٤] ليس بأثر تمام المقدمات ـ فضلاً عن إحداها ـ في غالب الواجبات، فإنّ [٥] الواجب إلّا ما قلّ في الشرعيّات

---

١) غرضه: نفي كلام الفصول من كون ملاك وجوب المقدِّمة ترتب ذيها عليها، بعد إثبات كون ملاكه الاقتدار على الإتيان بالواجب.

وحاصل ما أفاده في ردِّ دعوىٰ الفصول: أنّ الملاك الذي يكون من الأُمور الخارجيّة الداعية إلىٰ تشريع الحكم لما يقوم به الملاك عبارة عن الاقتدار ـ الحاصل من المقدِّمة ـ علىٰ إيجاد ذي المقدِّمة، وليس الملاك ترتب الواجب علىٰ مقدِّمته ليكون الواجب خصوص المقدِّمة الموصلة، وذلك لعدم كون وجود ذي المقدِّمة أثراً لتمام المقدِّمات ـ فضلاً عن بعضها ـ في غالب الواجبات، حتىٰ يعتبر ترتب ذي المقدِّمة عليها، نظراً إلىٰ استحالة تخلف الأثر عن المؤثّر.

وإنّما لم يكن كذلك، لدخل إرادة المكلّف بعد إيجاد جميع المقدِّمات في وجود الواجب، فلَه اختيار فعل الواجب وتركه، فليس وجود ذي المقدِّمة أثراً لوجود المقدّمة حتىٰ يختص الوجوب الغيري بالمقدِّمة الموصلة.

وبالجملة: فلا يُعقل أن يكون ترتب ذي المقدِّمة غرضاً من المقدِّمة، وداعياً إلىٰ إيجابها.

٢) خبر «يكون» واسمه ضمير مستتر راجع إلىٰ «ترتب الواجب».

٣) هذا الضمير وضمير «إيجابها» راجعان إلى المقدِّمة.

٤) أي: فإنّ ترتب الواجب، وهذا تعليل لقوله: «لا يعقل» وأوضحناه بقولنا: «وذلك لعدم كون وجود ذي المقدِّمة أثراً لتمام المقدّمات فضلاً عن ... إلخ».

٥) هذا تقريب عدم كون وجود المقدِّمة أثراً للمقدِّمات، وحاصله: أنّ غالب

والعرفيات فعلٌ اختياري يختار المكلّف تارةً إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأُخرىٰ عدمَ إتيانه، فكيف يكون اختيار (*) إتيانه [1] غرضاً من إيجاب كلّ

الواجبات من الأفعال الاختيارية التي يكون لإرادة المكلّف دخلٌ في وجودها كالصلاة والحج والصوم وغيرها.

نعم، في الواجبات الّتي هي من المسبّبات التوليديّة الّتي تكون المقدّمة فيها علّةً تامّة لوجودها ـ كالذكاة المترتبة علىٰ فري الأوداج، والملكيّة والزوجيّة والحرّية المترتبة علىٰ عقودها ـ يكون أثر المقدّمة فيها ترتبَ ذيها عليها قهراً.

١) أي: إتيان الواجب.

(*) الأولىٰ تبديله بـ «ترتب» بأن يقال: «فكيف يكون ترتب ذي المقدّمة على المقدّمة غرضاً ... إلخ» لوجوه:

الأوّل: تعبير صاحب الفصول نفسه بالترتب ـ في عبارته الّتي نقلناها عند التعرض لكلام المعالم ـ الظاهر في كون وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذيها.

الثاني: قول المصنّف: «مع عدم ترتبه علىٰ عامّتها» وعدم قوله: «مع عدم اختيار إتيانه».

الثالث: ما استدركه بقوله: «نعم فيما كان الواجب ... إلخ» وذلك للزوم السنخيّة بين ما قبل الاستدراك وما بعده، ومن المعلوم أنّ ما قبله ترتب ذي المقدّمة على المقدّمة، فكذا ما بعده.

الرابع: كلام المصنّف بعد ذلك: «ولأنّه لو كان معتبراً فيه الترتب لَما كان الطلب يسقط» فإنّه جعل العنوان «الترتب» لا «اختيار إتيان الفعل».

الخامس: أنّ الاختيار من مقولة الفعل، والترتب من مقولة الانفعال، وهما ضدّان، والذي هو مورد البحث ومراد صاحب الفصول هو الثاني دون الأوّل، كما لا يخفىٰ.

واحدة من مقدّماته ؟ مع عدم ترتبه[١] علىٰ عامّتها [تمامها] فضلاً عن كلٍّ واحدة منها.

نعم [٢] فيما كان الواجب من الأفعال التسبيبيّة والتوليديّة، كان [٣] مترتباً لا محالة علىٰ تمام مقدّماته، لعدم تخلّف المعلول عن علّته.

ومن هنا [٤] قد انقدح: أنّ القول [٥] بالمقدِّمة الموصلة يستلزم إنكارَ وجوب المقدِّمة في غالب الواجبات، والقولَ [٦] بوجوب خصوص العلّة التامة في

---

١) أي: ترتب الواجب، وضميرا «عامّتها، منها» راجعان إلى المقدِّمات.

٢) استدراك علىٰ عدم معقوليّة كون ترتب الواجب علىٰ مقدِّمته غرضاً من إيجابها، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «نعم في الواجبات التي هي من المسبّبات ... إلخ».

٣) أي: كان الواجب، ووجه ترتبه علىٰ جميع مقدِّماته هو: استحالة تخلّف المعلول عن علّته التامة، فيختص كلام الفصول بمقدّمات خصوص الواجبات التوليديّة، ولا يعم مقدّمات غير الواجبات التوليديّة، ولازم هذا الاختصاص أمران:

أحدهما: إنكار وجوب مقدِّمات الواجبات غير التوليديّة، لما عرفت من عدم ترتب ذي المقدّمة علىٰ جميع المقدّمات فضلاً عن بعضها.

ثانيهما: اختصاص وجوب المقدِّمة بمقدِّمات الواجبات التوليديّة، مع أنّ الفصول يصرِّح بوجوب جميع أقسام المقدِّمة الموصلة.

٤) يعني: وممّا ذكرنا ـ من عدم كون الغرض من المقدِّمة ترتب ذيها عليها ـ ظهر ... الخ.

٥) إشارة إلى الأمر الأوّل الذي أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما إنكار وجوب ... إلخ».

٦) معطوف علىٰ «إنكار» وهـذا هو الأمر الثاني الذي أشرنا إليه بقولنا:

خصوص الواجبات التوليديّة.

فإن قلت[1]: **ما من واجب إلّا ولَه علّة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديّة بلا مخصّص.**

قلت: نعم[2] **وإن استحال صدورُ الممكن بلا علّةٍ،**

ثانيهما اختصاص وجوب المقدِّمة بمقدِّمات الواجبات التوليدية ... إلخ.

١) هذا اعتراض علىٰ ما استدركه بقوله: «نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسبيبيّة والتوليديّة» وحاصل الاعتراض: أنّه لا يلزم من القول بوجوب المقدّمة الموصلة اختصاص الوجوب بمقدِّمات الواجبات التوليديّة.

توضيحه: أنّ لكلِّ واجب ـ سواء أكان توليديّاً أم غيره ـ علّةً تامّة لوجوده، ولذا قيل: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» والعلّة التامة بجميع أجزائها واجبة عند صاحب الفصول، لأنّها موصلة إلىٰ ذي المقدِّمة، فمقدِّمات الحج من المسير وبذل الزاد والراحلة مع إرادة المناسك واجبة، لأنّها بأسرها توصِل إلى الحج، فتخصيص وجوب المقدِّمة بخصوص مقدِّمات الواجبات التوليديّة ـ كما ذكر في الاستدراك بقوله: نعم فيما كان الواجب ... إلخ ـ يكون بلا وجه، فوجوب المقدّمة الموصلة لا يختص بمقدمات الواجبات التوليديّة.

٢) هذا دفع الاعتراض المذكور، وحاصله: أنّ الفعل الاختياري المباشري وإن كان كالتوليدي في توقف وجوده في الخارج على العلّة التامّة، إلّا أنّه لمّا كان من أجزاء علّة الفعل غير التوليدي الإرادة، وهي غير اختيارية، إذ لو كانت اختيارية لزم أن تكون مسبوقةً بإرادة، وهكذا إلىٰ أن تتسلسل، فلا محالة تكون الإرادة غير اختيارية، ومن المعلوم أنّ كل ما يخرج عن حيِّز الاختيار لا يتعلّق به التكليف مطلقاً ولو غيريّاً.

إلّا أنّ مبادئ [١] اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علّته [٢]، وهي لا يكاد تتّصف بالوجوب، لعدم كونها [٣] بالاختيار (*)،

فالعلّة المركّبة من الاختياريّة وغيرها لا تتصف بالوجوب الغيري، إذ المقدمة الموصلة حينئذٍ هي خصوص الإرادة، وقد عرفت عدم تعلُّق التكليف بها، لعدم كونها اختياريّة. وغير الإرادة من سائر المقدّمات ليست بموصلة حتى تتّصف بالوجوب.

وعلىٰ هذا، فيختص القول بوجوب المقدمة الموصلة بمقدّمات الواجبات التوليديّة كالإحراق، والقتل، والتذكية، ونحوها من المسبّبات التوليديّة التي لا تُناط بالإرادة.

١) وهي: الإرادة ومباديها من الخطور، وتصوُّر فائدته، والتصديق بها، والميل وهو هيجان الرغبة إليه، ثم الجزم وهو حكم القلب بأنّه ينبغي صدوره.

٢) أي: علّة الفعل، وحاصله: أنّ العلّة المركّبة من الأمر الاختياري وغيره لا تكون اختيارية، فلا يتعلّق بها التكليف لا نفسياً ولا غيريّاً، فالإرادة الّتي يتوقف عليها الفعل الاختياري وتكون موصلةً إليه لا تتّصف بالوجوب الغيري، لعدم كونها اختيارية.

٣) هذا الضمير وضمير «هي» راجعان إلى المبادئ.

(*) لكنّه عدل عن هذا المبنىٰ في مسألة التجرّي الآتية في مباحث القطع إن شاء الله تعالىٰ، وقال هناك: «إنّ بعض مبادئ الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب علىٰ ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة» فالإرادة اختياريّة، وليست اضطرارية، وتكون اختياريّتها بنفسها من دون

وإلّا [1] لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمّل.

ولأنّه [2] لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرّد الإتيان

---

١) أي: ولو كانت الإرادة من الأُمور الاختياريّة لزم التسلسل، ووجوبُ إرادة كلٍّ إرادة، لوجود مناط الاتّصاف بالوجوب وهو المقدّميّة في كل مقدمة ولو مع الواسطة، فإنّ المقدّميّة سارية في جميع سلسلة الإرادات غير المتناهية، وهي الموجبة لوجوبها.

٢) الضمير للشأن، وهذا معطوف علىٰ قوله في (ص ٣٥٩): «فلأنّه لا يكاد يعتبر في الواجب إلّا ما لَه دخل في غرضه الداعي إلىٰ إيجابه» وهذا إشكال آخر على الفصول أورده في التقريرات بقوله: «وأمّا ثالثاً، فلقضاء صريح الوجدان والعرف بخلافه، ضرورة سقوط الطلب المتعلّق بالمقدمة بعد وجودها من غير انتظار حالةٍ هي ترتُّب ذيها ... إلخ»[1].

وحاصله: أنّ ترتب ذي المقدمة إن كان غرضاً داعياً إلىٰ إيجاب المقدمة كان سقوط طلبها الغيري منوطاً بوجود ذي المقدمة، لتبعيّة الحكم للملاك سعةً وضيقاً كما تقدّم، مع أنّه لا إشكال ـ بمقتضىٰ الوجدان وحكم العرف ـ في سقوط وجوب المقدمة بمجرّد الإتيان بها من دون انتظارٍ لوجود ذيها، بحيث لا يبقىٰ في البين إلّا

حاجة إلىٰ إرادة أُخرىٰ.

وعلىٰ تقدير كون الإرادة غير اختياريّة عند المصنف، لكنّها اختياريّة عند صاحب الفصول، حيث إنّه جعل الإرادة كالأفعال ممّا يكون تحت اختيار الإنسان، فالنزاع يرجع إلى الاختلاف في المبنىٰ.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٧٦

بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها [١]، بحيث لا يبقىٰ في البين إلّا طلبه وإيجابه [٢] كما [٣] إذا لم تكن هذه بمقدمته [بمقدِّمة]، أو كانت حاصلةً من الأوّل قبل إيجابه [٤].

طلب ذي المقدمة، كما إذا لم يكن المأتيُّ به مقدمة أصلاً، أو كانت حاصلة قبل إيجاب ذيها.

ومن المعلوم أنّ سقوط الطلب المقدِّمي ليس للعصيان، أو انتفاء الموضوع كغرق الميت، أو حرقه الموجبين لسقوط الأمر، بل لأجل الإتيان بمتعلّق التكليف أعني المقدمة، فهذا السقوط يدلُّ علىٰ عدم دخل ترتب الواجب على المقدمة في طلب المقدمة، وأنّ معروض الوجوب الغيري هو مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة.

١) هذا الضمير وضمير « بها » راجعان إلى المقدمة.

٢) هذا الضمير وضمير « طلبه » راجعان إلى الواجب النفسي.

٣) غرضه تنظير المقام ـ وهو سقوط طلب المقدمة بسبب الإتيان بها ـ بموردين:

أحدهما: فرض عدم كون المأتيِّ به مقدمةً.

والآخر: فرض مقدِّميته، لكن مع وجوده قبل تعلُّق الوجوب النفسي بذي المقدمة. فكما يمتنع إيجاب المقدمة في هاتين الصورتين، للزوم اللغوية وتحصيل الحاصل في الصورة الأُولىٰ، ولزوم تحصيل الحاصل فقط في الثانية، فكذلك في المقام، وهو إيجاد المقدمة المسقِط لطلبها.

٤) أي: إيجاب الواجب النفسي الذي وجوبه علّة لترشّح الوجوب على المقدمة.

مع [١] أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلّا بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميّت أحياناً، أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها [٢] بالضرورة من هذه الأُمور غير الموافقة.

إن قلت [٣]: كما يسقط الأمر بتلك الأُمور، كذلك يسقط بما ليس

---

١) هذا متمِّم الإشكال، وليس إشكالاً آخر، وغرضه من هذه العبارة: حصر مُسقطات التكليف في أُمور معروفة، وهي: الامتثال، والعصيان، وارتفاع الموضوع. وكونُ سقوط طلب المقدمة بإتيانها بدون انتظار وجود ذي المقدمة إنّما هو لأجل الامتثال، دون العصيان أو ارتفاع الموضوع، ولا رابع لمسقطات الأمر.

٢) أي: بالمقدمة، يعني: أنّ سقوط الأمر المقدّمي بإتيان متعلّقه ليس إلّا لأجل الموافقة، لا لأجل العصيان، ولا ارتفاع الموضوع، وهذا كاشف عن وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة.

٣) هـذا اعتراض علىٰ انحصار مسقطات الأمر في الثلاثة المتقدمة، وهي: الموافقة والمخالفة وارتفاع الموضوع.

ومحصل الاعتراض: أنّ هناك مسقطاً رابعاً للأمر، وهو ما يُسقط الأمر مع عدم كونه مأموراً به، لوفائه بالغرض الداعي إلى الأمر، كما في الواجبات التوصُّليّة، فإنّ الأمر فيها يسقط بفعل الغير، كسقوط الأمر بتطهير البدن والثوب مثلاً الحاصل بفعل الغير مع وضوح عدم كون فعل الغير واجباً، فيسقط الأمر بما ليس مأموراً به، فيمكن أن يكون المقام من هذا القبيل، فسقوط الأمر أعم من الامتثال، فلا يدلّ علىٰ كون مسقطه مأموراً به.

بالمأمور به فيما (*) يحصل به الغرض منه [١]، كسقوطه [٢] في التوصليات بفعل الغير، أو المحرّمات [٣].

قلت: نعم [٤] [و] لكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض

---

١) أي: من المأمور به، وضمير «به» راجع إلى الموصول المراد به الفعل.

٢) أي: كسقوط الأمر بفعل الغير، كما عرفت في مثال طهارة البدن الحاصلة بفعل الغير.

٣) معطوف علىٰ «فعل» أي: كسقوط الأمر التوصلي بالإتيان بالمحرّم، كتطهير البدن أو الثوب بالماء المغصوب.

٤) هذا جواب الاعتراض، وحاصله: أنّ سقوط الأمر بغير الثلاثة المتقدمة أحياناً وإن كان مسلّماً، إلّا أنّ المحصِّل للغرض إن كان فعلاً اختيارياً للمكلّف، ولم تعرضه جهة من الجهات الموجبة لحرمته، فلا محالة يكون واجباً، كغيره من الأفعال الاختيارية المتصفة بالوجوب، لوجود المقتضي لوجوبه، وعدم المانع عنه، وهو الجهة المحرِّمة، واتّحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز، ويكون الإتيان به مسقطاً للأمر، لأجل الامتثال.

وسقوط الأمر بالمقدمة في مورد البحث من هذا القبيل، أي: أنّه لأجل الامتثال، لتعلق الطلب به حسب الفرض. فيختص سقوط الأمر ـ لا لأجل الامتثال ـ بما إذا لم يتعلّق به الطلب، إمّا لخروجه عن حيِّز اختياره، كما إذا كان فعل الغير كتطهير الغيرِ الثوبَ أو البدنَ. وإمّا لحرمته، كالتطهير بالماء المغصوب، فإنّه

(*) هكذا في النسخ الموجودة، لكن الصواب «ممّا» بدل «فيما» ليكون بياناً للموصول في قوله: «بما ليس» فكأنّه قيل: كذلك يسقط الأمر بما ليس مأموراً به من الأفعال المحصِّلة للغرض القائم بالمأمور به.

من الفعل الاختياري للمكلّف متعلّقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع [١]، وهو كونه بالفعل محرّماً، ضرورة [٢] أنّه لا يكون بينهما [٣] تفاوت أصلاً، فكيف [٤] يكون أحدُهما [٥] متعلّقاً له [٦] فعلاً

لا يتعلّق به الوجوب، للتضاد بين كون الفعل للغير، وبين تعلق الطلب به، كما في الأوّل. وكذا بين كونه حراماً وتعلق الطلب به كما في الثاني.

وعليه، فلا يمكن أن يقال: إنّ المقدمة غير الموصلة ليست بواجبة وإن كانت مسقطةً للأمر، لحصول الغرض.

١) يعني: كالمقام من المقدمة غير الموصلة، فالمانع من اتصافها بالوجوب وهو الحرمة مفقود، كما هو المفروض في كلام الفصول، فلاحظ.

٢) تعليل لقوله: «لا محيص» وضمير «أنّه» للشأن.

٣) يعني: بين هذا الفعل الاختياري المحصِّل للغرض الداعي إلى الطلب الغيري، وبين غير الموصل إلى ذي المقدمة، فإنّ عدم التفاوت بينهما في وجود المقتضي في كلٍّ منهما وفقد المانع أوجب اتصافَ كليهما بالوجوب، لاتّحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز.

٤) إشارة إلىٰ: أنّه مع عدم التفاوت بينهما في وجود المقتضي للوجوب الغيري، وعدم المانع عن الاتصاف بالوجوب يكون وجوب أحدهما ـ وهو الموصل إلىٰ ذي المقدمة دون الآخر غير الموصل ـ ترجيحاً بلا مرجِّح.

٥) يعني: الموصل إلىٰ ذي المقدمة،

٦) أي: للطلب، وقوله: «الآخر» يعني غير الموصل.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنّف قدس سره: أنّ معروض الوجوب الغيري هو

دون الآخر (*) ؟

مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة، لأنّ الغرض من المقدمة ـ وهو سدُّ باب عدم ذيها من ناحيتها ـ موجود في مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة.

(*) فما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني قدس سره من: «أن وجوب مطلق المقدِّمة يستلزم اتّصاف مقدمة واحدة يؤتىٰ بها مراراً عديدة بالوجوب، وكون الآتي بها آتياً بواجبات عديدة، كمن يمشي مراراً إلى سور البلد مثلاً للخروج مع الرفقة إلىٰ مكّة، وهو بعيد»[1].

لا يخلو من الغموض، وذلك لأنّه لا مانع من اتّصاف كلّ مشيٍ بالوجوب وإن سقط الوجوب المقدّمي بالمشي الأوّل، لكنّه بعد تعجيز نفسه بالرجوع إلى البلد يصير عاجزاً عن الإتيان بذي المقدِّمة، فيجب تحصيل القدرة عليه بإتيان المقدِّمة ثانيةً، وهكذا كلّما عجّز نفسه عن الإتيان بذيها وجب عليه تكرارها، فيسقط وجوبها حينئذٍ لتحقُّق الغرض الداعي إليه، فالغرض الداعي إلى إيجاب المقدِّمة ـ وهو الاقتدار علىٰ إيجاد ذيها في كلّ مشي ـ موجود، فلا بأس باتّصاف كلّ مشيٍ بالوجوب.

وبالجملة: لا يصلح الاستبعاد المزبور لرفع اليد عن البرهان، ولإثبات كون معروض الوجوب الغيري خصوصَ المقدِّمة الموصلة، هذا.

ومثله في الغموض: ما في تعليقة سيّدنا الأُستاذ مد ظله على المتن من: «أنّ الواجب الغيري ما يجب لغيره وهو الواجب النفسي، فالغرض من الواجب الغيري هو نفس الواجب النفسي، ولا ريب في أنّ الغرض من الوجوب النفسي وجود موضوعه فلا بدّ أن يكون الوجوب الغيري مختصّاً بحال وجود موضوع الوجوب النفسي، لأنّه مقتضى تلازم الوجوبين، وكون أحدهما معلولاً للآخر، هذا.

«١» أجود التقريرات، ج١، ص٢٣٢؛ فوائد الأُصول، ج١، ص٢٨٦

مع أنّ لازم كون الغرض من الوجوب الغيري مجرّد التمكُّن من الواجب النفسي ـ كما هو مقالة القائلين بوجوب المقدِّمة مطلقاً ـ هو القول بوجوب فعل المقدِّمة ولو مع تعذُّر بقيّة المقدّمات، لترتب الغرض وهو التمكّن من الواجب علىٰ فعلها حينئذٍ وإن لم يترتب الواجب خارجاً عليها. والوجوب منوط بغرضه الداعي إلىٰ تشريعه، ولا يلتزم به أحد»[1] انتهىٰ ملخّصاً.

وجه الغموض: أنّ الغرض من الوجوب النفسي هو إيجاد موضوعه، وهو لا يترتب علىٰ جميع المقدمات فضلاً عن بعضها، وإنّما المترتب علىٰ جميعها هو التمكن من إيجاد ذيها، وهو بمجرّده ليس علّة تامّة لإيجاد ذيها، إذ الجزءُ الأخير من العلّة التامّة لإيجاده هو الاختيار، فلا محالة يكون الغرض من وجوب المقدِّمة هو الاقتدار علىٰ إيجاد ذيها.

والحاصل: أنّ الغرض من الوجوب النفسي وإن كان إيجاد موضوعه، إلّا أنّه لا يقتضي تخصيص الوجوب الغيري بحال وجود الواجب النفسي، لما عرفت: من عدم كون وجود ذي المقدِّمة أثراً للمقدِّمات حتىٰ يكون الغرض من وجوب المقدِّمة قائماً بخصوص المقدِّمة الموصلة، لأنّها الّتي يترتب عليها الأثر.

فالحقُّ ما عن المشهور المختار للمصنّف: من القول بوجوب المقدِّمة مطلقاً.

وأمّا ما أفاده مدّ ظله بقوله: «مع أنّ لازم دعوى كون الغرض من الوجوب الغيري ... إلخ»، فيتوجّه عليه: أنّ تعذُّر بقيّة المقدِّمات إن كان موجباً لسقوط الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدِّمة، فلا وجه لوجوب المقدِّمات الميسورة، إذ المفروض سقوط علّة وجوبها الغيري ـ وهي الوجوب النفسي ـ كجامع الطهور، فإنّ فاقده في وقت الفريضة يسقط عنه وجوب الصلاة في الوقت ـ علىٰ قولٍ لعلّه

---

[1] حقائق الأُصول، ج١، ص ٢٧٥ - ٢٧٦

و قد استدل صاحب الفصول علىٰ ما ذهب إليه [١] بوجوه، حيث قال ـ بعد بيان أنّ التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب [٢] ـ ما هـذا لفظه [٣]:«والّذي يدلُّك علىٰ هـذا [٤] ـ يعني

---

١) من: وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

٢) لأنّ اشتراط وجوب المقدمة بوجود ذيها يقتضي اشتراطه بوجود نفسها أيضاً، إذ المفروض كونها من علل وجود ذيها، ولا معنى لوجوب شيءٍ بشرط وجوده، لامتناع طلب الحاصل.

٣) هذه العبارة مذكورة في الفصول في أوّل تنبيهات مقدمة الواجب.

٤) عبارة الفصول كما تقدّمت عند التعرض لقول صاحب المعالم هكذا: «والذي يدلُّ علىٰ ذلك».

و محصل ما أفاده الفصول في كلامه المحكيِّ في المتن مؤلّف من براهين ثلاثة:

الأوّل: أنّ المتيقّن من حكم العقل بوجوب المقدمة هو خصوص الموصلة.

الثاني: أنّ العقل يجوّز تصريح الآمـر الحكيم بعـدم مطلوبيّة المقدمـة غير الموصلة، فيجوز أن يقول:«إنّي لاأُريد المسير غير الموصل إلى مناسك الحج، بل أُريد خصوص السير الموصل إليها» ولو كان الواجب مطلق المقدمة لم يكن وجه لهذا

المشهور ـ فلا وجه لوجوب تحصيل الساتر وغيره من المقدّمات الميسورة.

و إن لم يكن موجباً لسقوط الوجوب النفسي، كما في موارد مزاحمة الوقت لما عدا جامع الطهور من الأجزاء والشرائط، فلا وجه لسقوط وجوب المقدِّمات الميسورة، إذ المفروض بقاءُ الوجوب النفسي علىٰ حاله، فسقوط الوجوب الغيري يكون مختصّاً بالمقدّمات المتعذّرة، كما لا يخفىٰ.

الاشتراط بالتوصل ـ أنّ [١] وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور [٢].

وأيضاً [٣] لا يأبىٰ العقل أن يقول الآمر الحكيم: أُريد الحج، وأُريد المسير الّذي يتوصل به إلىٰ فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه[٤]، بل الضرورة [٥]

الجواز.

الثالث: أنّ الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعةً وضيقاً، كما مرّ سابقاً، والعقل يدرك أنّ الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلّا التوصل بها إلى ذي المقدمة، فلا يحكم إلّا بوجوب خصوص الموصلة.

١) هذا إشارة إلى البرهان الأوّل.

٢) وهو الاشتراط بالتوصل، وضمير «عليه» راجع إلىٰ وجوب المقدمة.

٣) هذا إشارة إلى البرهان الثاني.

٤) أي: إلىٰ الواجب، وضمير «به» راجع إلى الموصول المراد به المسير.

٥) أي: الضرورة العرفيّة، فإنّها قاضية بجواز تصريح الآمر الحكيم بعدم مطلوبية المقدمة غير الموصلة، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبية مطلق المقدمة وإن كانت موصلة، أو بعدم مطلوبية خصوص الموصلة، فإنّ جواز التصريح عرفاً بترك مطلوبية غير الموصلة، وقبح التصريح بعدم مطلوبية مطلق المقدمة، أو خصوص الموصلة آيةُ عدم الملازمة عقلاً بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب مطلق المقدمة، ضرورة عدم جواز التصريح بترك مطلوبية مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة مع الملازمة المذكورة، بل الملازمة تكون بين وجوب الواجب وبين وجوب خصوص مقدّمته الموصلة.

قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك [١]، كما أنّها [٢] قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً [٣]، أو علىٰ تقدير التوصُّل بها إليه [٤]، وذلك [٥] آيةُ عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدِّماته علىٰ تقدير عدم التوصُّل بها [٦] إليه.

وأيضاً [٧] حيث إنّ المطلوب بالمقدِّمة مجرّد التوصُّل (*) بها إلى الواجب

---

١) أي: إرادةِ السير الموصِل إلى الحج، وعدم إرادة السير غير الموصل إليه.

٢) أي: أنّ الضرورة، وضمير «مطلوبيتها» راجع إلى المقدمة.

٣) أي: مطلق المقدمة، وضمير «له» راجع إلى الآمر.

٤) أي: إلىٰ الواجب، وضمير «بها» راجع إلى المقدمة.

٥) أي: جواز التصريح وقبحه دليل عدم الملازمة.

٦) أي: بالمقدمة، وضمائر «وجوبه، مقدِّماته، إليه» راجعة إلى الواجب.

٧) هذا إشارة إلى البرهان الثالث المذكور بقولنا: «الثالث أنّ الأمر تابع للغرض الداعي إليه ... إلخ» فلاحظ.

ثم إنّ الفرق بين البراهين الثلاثة:

أنّ الأوّل ناظر إلىٰ: أنّ العقل يحكم بوجوب خصوص الموصلة من باب القدر

(*) الأولىٰ تبديله بـ «الوصول» ليكون مقابلاً لقوله: «وحصوله» وكذا ينبغي تبديل: «التوصل» الثاني بـ «الوصول» وذلك لظهور التوصُّل في دخل القصد في اتّصاف المقدمة بالوجوب كما هو مذهب شيخنا الأعظم. وليس ذلك مذهب الفصول، لأنّ مذهبه هو كون الترتب ووجود الواجب النفسي شرطاً لاتّصاف المقدمة بالوجوب.

وحصوله [١]، فلا جرم يكون التوصُّل بها [٢] إليه وحصولُه [٣] معتبراً في مطلوبيّتها [٤]، فلا [٥] تكون مطلوبةً إذا انفكّت عنه [٦]، وصريحُ الوجدان قاضٍ

المتيقّن، فكأنّه متردِّد في أنّ موضوع الوجوب الغيري هل هو مطلق المقدمة أم خصوص الموصلة ؟

والثاني ناظر إلىٰ: أنّ عدم إباء العقل وحكم الضرورة دليلان على أنّ الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة.

والثالث ناظر إلىٰ: أنّ العقل يدرك أنّ الغرض من إيجاب المقدمة هو التوصُّل بها إلىٰ ذيها، ومن المعلوم: تبعيّة الوجوب سعةً وضيقاً للملاك، فالغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة ليس إلّا في المقدمة الموصلة، فإيجاب غيرها خالٍ عن الملاك، فيختصُّ الوجوب بما فيه الملاك، وهو الموصلة.

١) أي: وحصول الواجب، وضمير «بها» راجع إلى المقدمة.

٢) أي: التوصل بالمقدمة إلى الواجب.

٣) معطوف علىٰ «التوصُّل» وضميره راجع إلى الواجب.

٤) أي: مطلوبيّة المقدمة.

٥) متفرِّع علىٰ كون المطلوب من المقدمة حصولَ الواجب، وترتبه عليها، فالضميران المستتران في «تكون وانفكّت» راجعان إلى المقدمة.

والحاصل: أنّ المقدمة المنفكّة عن ذيها ليست مطلوبةً، لقضاء صريح الوجدان بأنّ مَن يريد شيئاً لا لنفسه ـ بل لغيره ـ لا يريده مجرّداً عن الغير، فوقوعه على النحو المطلوب منوط بحصول ذلك الغير.

٦) أي: عن الواجب.

بأنّ مَن يريد شيئاً ـ لمجرّد حصول شيءٍ آخر ـ لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه [١]، ويلزم منه [٢] أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطاً بحصوله » انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه «١».

وقد عرفت [٣] بما لا مزيد عليه: أنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ علىٰ

---

١) هذا الضمير وكذا ضمير « بحصوله » يرجعان إلىٰ « شيء آخر ».

٢) أي: من قضاء الوجدان، وضميرا « وقوعه، يريده » يرجعان إلىٰ « شيئاً ».

٣) يعني: في ردّ قول الشيخ ﷺ بكون قصد التوصل بالمقدمة إلى ذيها دخيلاً في اتصاف المقدمة بالوجوب، حيث قال المصنف هناك: «أمّا عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلّا لأجل المقدمية والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ... إلخ » فلاحظ (ص ٣٤٣).

وحاصله: أنّ العقل الحاكم بالملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها يحكم بوجوب مطلق المقدمة، لا خصوص الموصلة، لاشتراك علّة الوجوب ـ وهي المقدمية والتوقف ـ في مطلق المقدمة، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالموصلة، فالوجوب ثابت لمطلق المقدمة، إلّا إذا كان هناك مانع عن اتصاف بعض أفرادها بالوجوب، كما إذا كان محكوماً فعلاً بالحرمة.

وبالجملة: فبقول المصنف: « وقد عرفت بما لا مزيد عليه ... إلخ » يندفع جميع البراهين الثلاثة المذكورة في كلام الفصول، حيث إنّه ـ بعد كون حكم العقل بوجوب المقدمة لأجل المقدمية الموجبة للاقتدار علىٰ إتيان ذي المقدمة ـ لا تردُّد له حتىٰ يحكم من باب القدر المتيقّن بوجوب خصوص الموصلة، فيندفع البرهان الأوّل.

«١» الفصول الغروية، ص٨٦

وجوب مطلق المقدِّمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما [١] لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة، لثبوت [٢] مناط الوجوب حينئذٍ [٣] في مطلقها [٤]، وعدمِ [٥] اختصاصه بالمقيّد بذلك [٦] منها [٧].

وقد انقدح منه [٨] : أنّه ليس للآمر الحكيم ـ غير المجازف بالقول ـ

ومنه يظهر: بطلان البرهانين الأخيرين، إذ مع عدم تردُّد العقل لا يحكم بوجوب خصوص الموصلة، كما لا يحكم بجواز التصريح بعدم وجوب غير الموصلة، لعدم تردُّده في الغرض الداعي إلىٰ إيجاب المقدمة، وهو الاقتدار المزبور.

١) قيد لـ «وجوب مطلق المقدمة» يعني: أنّ العقل يحكم بوجوب مطلق المقدمة فيما لم يكن هناك مانع عن وجوب بعض أفرادها، كما إذا كان محكوماً فعلاً بالحرمة.

٢) تعليل لحكم العقل بوجوب مطلق المقدمة وإن لم تكن موصلةً.

٣) يعني: حين عدم المانع عن وجوب مطلق المقدمة.

٤) أي: مطلق المقدمة.

٥) معطوف علىٰ «ثبوت» وضمير «اختصاصه» راجع إلىٰ مناط الوجوب.

٦) أي: بما يترتب عليه الواجب.

٧) أي: من المقدمات. يعني: أنّ ملاك الوجوب لا يختص بالمقدمة المقيدة بترتب ذيها عليها.

٨) أي: من ثبوت الملاك في مطلق المقدمة، وعدم اختصاصه بالمقدمة الموصلة ظهر: أنّه ليس للآمر ـ المراعي للحكمة في أوامره ونواهيه ـ التصريحُ بعدم مطلوبيّة

ذلك [١] التصريحُ [٢]، وأنّ [٣] دعوىٰ «أنّ الضرورة قاضية بجوازه» مجازفة [٤]، كيف يكون ذا [٥] مع ثبوت الملاك في الصورتين [٦] بلا تفاوت أصلاً ؟ كما عرفت [٧].

نعم [٨] إنّما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في

المقدمة غير الموصلة، لكونه خلاف حكم العقل. فما ذكره الفصول من: «أنّ الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بذلك» ممنوع.

١) اسم «ليس» أي: ليس له التصريح.

٢) أي: التصريح بعدم مطلوبيّة المقدمة غير الموصلة.

٣) معطوف علىٰ «انّه» وضمير «بجوازه» راجع إلى التصريح.

٤) خبرُ «أنّ».

٥) أي: جواز التصريح بعدم مطلوبيّة المقدمة غير الموصلة مع ثبوت ملاك الوجوب ـ وهو التوقُّف الموجب للاقتدار علىٰ إيجاد ذي المقدمة ـ في كلتا صورتي ترتب ذي المقدمة على المقدمة وعدمه، ومع عموم الملاك لكلتا الصورتين لا وجه لتخصيص الوجوب بالموصلة.

٦) وهما: ترتب ذي المقدمة عليها، وعدمه.

٧) يعني: في ردِّ كلام الشيخ قدس سره من اعتبار قصد التوصُّل في اتّصاف المقدمة بالوجوب، حيث قال: «وليس الغرض من المقدمة إلّا حصول ما لولاه ... إلخ» فلاحظ (ص ٣٦٠).

٨) هذا استدراك علىٰ قوله: «بلا تفاوت أصلاً» يعني: لا تفاوت بين الموصلة وغيرها إلّا في حصول الواجب النفسي في الموصلة، وعدمه في غيرها، لكن هذا لا يوجب تفاوتاً بينهما في ملاك الوجوب الذي هو المهمُّ والمناط في وجوب المقدمة.

إحداهما [١] وعدمِ [٢] حصوله في الأُخرىٰ [٣]، من دون دخلٍ لها [٤] في ذلك أصلاً، بل كان [٥] بحسن اختيار المكلّف وسوء اختياره، وجاز [٦] للآمر أن يصرِّح بحصول هذا المطلوب [٧]

---

١) أي: إحدى الصورتين، وهي الموصلة.

٢) معطوف علىٰ «حصول» وضمير «حصوله» راجع إلى المطلوب النفسي.

٣) وهي: غير الموصلة، من دون دخلٍ للمقدمة في التفاوت المزبور، وهو حصول المطلوب النفسي في الموصلة، وعدم حصوله في غيرها أصلاً، لأنّ التفاوت المذكور ناشٍ عن حسن اختيار المكلّف وسوئه، لا عن ناحية المقدمة، لأنّ أثر المقدمة ـ وهو الاقتدار علىٰ إيجاد ذي المقدمة ـ موجود في كلتا صورتي حصول المطلوب النفسي، وعدمه.

٤) أي: للمقدِّمة، والمشار إليه في «ذلك» هو التّفاوت.

٥) يعني: بل كان التفاوتُ مستنداً إلىٰ حسن اختيار المكلّف وسوء اختياره، لا إلىٰ نفس المقدمة.

٦) هذا من آثار التفاوت المزبور، والتصريحُ بحصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة وعدم حصوله في الأُخرىٰ جائزٌ بالضرورة. وليس هذا كالتصريح بعدم مطلوبيّة المقدمة غير الموصلة ـ كما أفاده في الفصول ـ لما عرفت: من عموم ملاك الوجوب للمقدمة مطلقاً وإن لم تكن موصلةً، فالتصريح بعدم مطلوبيّة غير الموصلة مع عموم ملاك الوجوب له قبيح.

فالشاهد العرفي الذي أقامه الفصول بقوله: «بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك ... إلخ» لا يشهد بما رامه.

٧) أي: المطلوب النفسي.

في إحداهما [١]، وعدم حصوله في الأُخرىٰ. وحيث (*) [بل حيث] إنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنّما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه [٢] ـ كما يأتي أنّ وجوب المقدِّمة على الملازمة تبعي ـ جاز [٣] في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً، لعدم الالتفات إلىٰ ما حصل من المقدِّمة فضلاً عن كونها [٤] مطلوبةً، كما جاز التصريحُ بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها [٥] كما لا يخفىٰ، فافهم [٦].

---

١) وهي المقدمة الموصلة، والمراد بـ « الأُخرىٰ » غير الموصلة.

٢) لقوله في (ص ٤٢٧): « فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة ».

٣) هذا جواب الشرط في قوله: « وحيث إنّ الملحوظ بالذات ».

٤) أي: كون المقدمة المطلوبة.

٥) أي: إلى المقدمة، وضمير « فائدته » راجع إلى الحصول.

٦) لعلّه إشارة إلىٰ: عدم منافاة جواز التصريح بحصول المطلوب الغيري مع

(*) سوق البيان يقتضي وجود كلمة « بل » قبل قوله: « وحيث » لأنّ مراده ظاهراً: أنّ الملحوظ بالذات للآمر لمّا كان هو المطلوب النفسي من دون نظرٍ إلى المطلوب الغيري، جاز له أن يصرّح بعدم حصول المطلوب النفسي ولو مع تحقّق المطلوب الغيري، كما جاز له التصريح بحصول المطلوب الغيري مع عدم فائدة فيه، فإنّ جواز هذا التصريح دليل علىٰ مقدِّميّته ولو مع عدم ترتب المطلوب النفسي عليه، فسوق البيان يقتضي الإتيان بكلمة « بل » الإضرابيّة، كما هي موجودة في بعض النسخ.

إن قلت [١] : لعلّ التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصليّة دون الأُخرىٰ، أوجب التفاوتَ بينهما في المطلوبيّة وعدمها [٢]، وجوازِ [٣] التصريح بهما [٤]، وإن لم يكن بينهما [٥] تفاوت في الأثر [٦] كما مرّ [٧].

قلت [٨] :

عدم حصول المطلوب النفسي لعدم الوجوب، لما مرّ من: أنّ سقوط الأمر يمكن أن يكون لسقوط الغرض بغير الواجب. ولكن قد تقدّم ما فيه.

١) غرض المستشكل: أنّ حكم العقل علىٰ أفراد طبيعة واحدة بحكم واحد مبنيٌّ على كونها متساوية الأقدام في نظره، وإلّا كان حكمه عليها مختلفاً، وحكم العقل لا يختلف، وحينئذٍ نقول: إنّه يمكن تفاوت المقدمة الموصلة مع غيرها في نظر العقل بحيث يحكم بوجوب الموصلة دون غيرها.

وبالجملة: فاتصاف بعض المقدِّمات بالموصلية أوجب التفاوت بين الموصلة وغيرها في نظر العقل الحاكم بالملازمة.

٢) أي: عدم المطلوبية، وضمير «بينهما» راجع إلى الموصلة وغيرها.

٣) معطوف على «المطلوبية».

٤) أي: بالمطلوبية وعدمها.

٥) أي: بين الموصلة وغيرها.

٦) وهو: التمكن من الإتيان بذي المقدمة.

٧) يعني: في ردّ كلام الشيخ ﷺ القائل باعتبار قصد التوصّل، وفي ردِّ كلام الفصول بقوله: «وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ علىٰ وجوب مطلق المقدمة ... إلخ» فلاحظ (ص ٣٤٣ و ٣٧٨).

٨) هذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ التفاوت بين الموصلة وغيرها في نظر

إنّما يوجب ذلك [١] تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك [٢] لأجل تفاوتٍ في ناحية المقدِّمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً، كما هاهنا [٣]، ضرورة [٤] أنّ الموصليّةَ إنّما

العقل ـ وحكمِه بوجوب الموصلة فقط ـ منوط بكون الموصلية موجبةً للتفاوت في ناحيـة المقدمة ومنوِّعةً لها. ولكنّها ليست كذلك، ضرورة أنّ عنوان الموصليّة انتزاعيٌّ، لكونه منتزعاً عن ترتب ذي المقدمـة على المقدمة باختيار المكلّف، ومن المعلوم أنّ هذا الترتب وعدمه الناشئين مـن اختياره أجنبيّان عن مقدِّميّة المقدمة، ولا دخل لهما فيها، فالمقدمة تامّة في المقدِّميّة من دون فرق بين الموصلة وغيرها في نظر العقل.

١) المشار إليه: «التفاوت بين الموصلة وغيرها» وضمير «فيهما» راجع إلى الموصلة وغيرها، يعني: إنّما يوجب التفاوت بين الموصلة وغيرها ـ في اتّصاف إحداهما بالموصليّة دون الأُخرىٰ ـ تفاوتاً فيهما لو كان ذلك التفاوت لأجل الاختلاف في ناحية المقدمة، وقد عرفت عدم التفاوت من هذه الناحية.

٢) أي: التّفاوت في صحّة اتّصاف إحداهما بالموصليّة دون الأُخرىٰ.

٣) أي: المقدمة الموصلة، وضمير «ناحيتها» راجع إلى المقدمة.

٤) تعليل لعدم تفاوتٍ في ناحية المقدمة، ومحصل التعليل: أنّ الموصليّة ليست من الأوصاف المنوِّعة حتىٰ تكون الموصلة نوعاً مغايراً للمقدمة غير الموصلة، وذلك لأنّ الموصليّة ـ كما تقدم ـ من الأُمور الانتزاعيّة، وليست إلّا منتزعةً عن وجود الواجب وترتبه على المقدمة، فالموصليّة تكون في المرتبة المتأخرة عن نفس المقدمة، وغاية لها، وليست في رتبتها حتىٰ تكون منوّعة لها، وتنقسم بها إلى قسمين: موصلة وغيرها. والصفات المنوّعة للشيء لابدّ أن تكون مقارنةً له في الوجود، وليست

تنتزع من وجود الواجب وترتبه عليها [١]، من دون اختلافٍ في ناحيتها، وكونها [٢] في كلتا الصورتين علىٰ نحوٍ واحد وخصوصيةٍ واحدة، ضرورة [٣] أنّ الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارةً، وعدم الإتيان به [٤] كذلك [٥] أُخرىٰ، لا يوجب [٦] تفاوتاً فيها [٧]، كما لا يخفىٰ.

وأمّا ما أفاده [٨] ﷺ: من أنّ مطلوبيّة المقدِّمة حيث كانت بمجرّد التوصّل

الغاية منها، لتأخّرها عن ذيها، كتأخُّر وجود ذي المقدمة ـ الذي هو غاية المقدمة كما هو المفروض ـ عن نفس المقدمة، نظير سائر الغايات المتأخرة عن ذواتها.

١) أي: ترتب الواجب، وضميرا «عليها، ناحيتها» راجعان إلى المقدمة.

٢) معطوف علىٰ قوله: «أنّ الموصليّة» يعني: وضرورة كونها ـ أي المقدمة ـ في كلتا الصورتين ـ وهما الإيصال وعدمه ـ علىٰ نحوٍ واحد، لأنّ الموصلة وغيرها مشتركتان في ملاك الوجوب من دون تفاوتٍ بينهما فيه، كما تقدّم.

٣) تعليل لكون المقدمة في الصورتين علىٰ نحو واحد، وقد تقدّم توضيحه.

٤) أي: بالواجب، وضمير «بها» راجع إلى المقدمة.

٥) أي: بالاختيار.

٦) خبر «أنّ» يعني: لا يوجب الإتيانُ بالواجب بعد المقدمة تارةً، وعدمُ الإتيان به أُخرىٰ تفاوتاً في المقدمة من حيث ملاك المقدِّمية، وهو الاقتدار علىٰ فعل ذيها.

٧) أي: في المقدمة.

٨) هذا إشارة إلىٰ ردِّ الوجه الثالث من الوجوه الّتي استدلّ بها الفصول علىٰ وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

بها، فلا جرم [١] يكون التوصّل بها [٢] إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه [٣]: أنّه [٤] إنّما كانت مطلوبيّتها لأجل عدم التمكن من التوصّل بدونها، لا لأجل التوصّل بها، لما [٥] عرفت من

ومحصل ذلك الوجه: أنّ وجوب المقدمة لمّا كان لأجل التوصّل بها إلىٰ ذيها، فلا جرم يكون التوصّل المزبور معتبراً في مطلوبيّة المقدمة، فلا تكون مطلوبةً إن لم يترتب عليها ذو المقدمة.

١) جواب «حيث» وضمير «بها» راجع إلى المقدمة.

٢) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان إلى المقدمة.

٣) هذا جواب قوله: «وأمّا ما أفاده» وردّه، ومرجعه إلىٰ منع الصغرىٰ، وهي: كون مطلوبية المقدمة لأجل التوصّل بها إلى ذيها بحيث يترتب عليها الواجب ترتب المعلول على علّته، كالمسبّبات التوليدية، ضرورة عدم التوصُّل الفعلي بالمقدمة إلى ذيها، فمطلوبية المقدمة إنّما هي لأجل عدم التمكّن من إيجاد الواجب بدونها، كما تقدم مراراً. لا لأجل التوصّل بها إليه فعلاً، لوضوح عدم ترتب وجود ذي المقدمة على مجرّد وجود المقدمة.

فالأثر المترتب على المقدمة الداعي إلىٰ إيجابها هو التمكّن من إيجاد ذيها، لا ترتب الواجب عليها، حتى يكون معروض الوجوب المقدّمي خصوص المقدمة الموصلة، وذلك لما عرفت غير مرّةٍ من: أنّ ترتب الواجب على المقدمة ليس أثراً لها حتى يكون ذلك الأثر غايةً داعيةً إلىٰ تشريع وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

٤) الضمير للشأن، وضمائر «مطلوبيتها، بدونها، بها» راجعة إلى المقدمة.

٥) تعليل لقوله: «لا لأجل التوصّل بها» وقد ذكر ذلك في ردِّ كلام الشيخ

أنّه [١] ليس من آثارها [٢]، بل [٣] ممّا يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدّمات أُخرىٰ، وهي [٤] مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا [٥] غايةً لمطلوبيّتها وداعياً إلىٰ إيجابها [٦].

وصريحُ الوجدان [٧] إنّما يقضي بأنّ ما أُريد لأجل غايةٍ، وتجرّدَ عن

فلاحظ (ص ٣٥٠).

١) أي: أنّ التوصّل الفعلي، وعدم كونه من آثار المقدمة واضح، كما تقدّم.

٢) أي: آثار المقدمة.

٣) يعني: بل التوصّل ممّا يترتب على المقدمة أحياناً بتوسيط الاختيار.

٤) يعني: والمقدّمات الأُخرى هي مبادئ الإرادة الموجودة في كلِّ فعل اختياري.

٥) أي: ولا يكان يكون مثل هذا التوصّل الفعلي المترتب على المقدمة اتّفاقاً وتصادفاً ـ بحُسن اختيار المكلّف ـ غايةً لمطلوبية المقدمة، وداعياً إلىٰ إيجابها، لما عرفت آنفاً من: أنّ ما لا يكون أثراً لشيءٍ لا يمكن أن يكون غايةً له.

٦) هذا الضمير وضمير «مطلوبيتها» راجعان إلى المقدمة.

٧) هذا ناظر إلىٰ ردِّ ما ادّعاه الفصول من قوله: «وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً بمجرّد حصول شيءٍ آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه ... إلخ».

ومحصل رد المصنّف عليه: أنّ صريح الوجدان قاضٍ بحصول المطلوب الغيري مع تجرُّده عن المطلوب النفسي، فإنّ قطع المسافة إلىٰ مكّة المعظّمة الذي هو المطلوب الغيري حاصل ولو مع التجرُّد عن المناسك بسبب عدم تحقُّق سائر ما لَه دخل في حصولها.

الغاية [١] بسبب [٢] عدم حصول سائر ما لَه دخل في حصولها، يقع [٣] علىٰ ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة.

كيف [٤] ؟ وإلّا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدمةً [٥]

---

١) أي: الغاية التي هي المطلوبة بالطلب النفسي.

٢) متعلق بقوله: « وتجرد » وضمير « حصولها » راجع إلى الغاية.

٣) خبر قوله: « بأنّ ما أُريد » وقوله: « من المطلوبية » بيان لـ « ما » الموصولة. ووقوع المطلوب الغيري بحكم الوجدان مع تجرُّده عن المطلوب النفسي أقوىٰ شاهدٍ علىٰ عدم دخل وجود المطلوب النفسي في مطلوبية المقدمة.

٤) يعني: كيف لا تقع المقدمة المجرّدة عن ذيها علىٰ صفة المطلوبية ؟ والحال أنّه إن لم تقع علىٰ هذه الصفة يلزم أن يكون وجودها قيداً لما أُريد.

وهذا إشارة إلىٰ الاستدلال علىٰ بطلان القول بالموصلة ببعض لوازمه الفاسدة، وهو: كون ذي المقدمة قيداً للمقدمة، ومرجعه إلىٰ منع الكبرىٰ، وهي اختصاص الوجوب بالموصلة بعد فرض تسليم الصغرى، وهي كون الغرض من المقدمة التوصُّل إلىٰ ذيها.

توضيحه: أنّ وجوب خصوص المقدمة الموصلة يستلزم كون وجود ذيها من قيودها، إذ المفروض أنّ المقدمة لا تتّصف بالوجوب إلّا بعد وجود ذيها، وهو يقتضي كون وجود ذيها مقدمة لها، فتتوقف هي عليه، والمفروض أنّها هي المقدمة لوجود ذيها، وهو يتوقُّف عليها، وليس هذا إلّا الدور الباطل، وانتظر لذلك مزيدَ توضيحٍ.

٥) عطف تفسيري لقوله: « وجودها » وضمير « وجودها » راجع إلى الغاية.

لوقوعه [١] علىٰ نحوٍ [٢] تكون الملازمة بين وجوبه [٣] بذاك النحو [٤] ووجوبها [٥].
وهو [٦] كما ترىٰ، ضرورة [٧] أنّ الغاية لا تكاد تكون قيداً

---

١) هذا الضمير وكذا ضمير «قيوده» راجعان إلىٰ «ما أُريد».

٢) متعلق بقوله: «لوقوعه» يعني: أنّ الغاية ـ بناءً على وجوب المقدمة المقيّدة بالإيصال ـ تكون مقدمةً لوقوع المقدمة علىٰ نحوٍ تكون الملازمة بين وجوبها بقيد الإيصال وبين وجوب ذيها، فوجوبها بقيد الإيصال يكون متوقفاً على وجود ذيها، فالمقدمة متأخرة رتبةً عن وجود ذيها، وهذا خلف، لأنّ المفروض تقدُّم المقدمة رتبةً على ذيها. وسيأتي مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالىٰ.

٣) الضمير راجع إلى الموصول في «ما أُريد» والمراد به المقدمة.

٤) أي: الوجوب الغيري، إذ المفروض كون وجوب المقدمة لأجل ترتب الغاية الّتي وجبت نفسياً.

٥) أي: وجوب الغاية التي وجبت المقدمة لأجلها.

٦) أي: كونُ الغاية من قيود المقدمة ـ الذي قد عرفت أنّه من اللّوازم الباطلة المترتبة علىٰ وجوب خصوص المقدمة الموصلة ـ كما ترىٰ.

٧) تعليل لبطلان هذا اللازم، وحاصله: أنّ قول الفصول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة مستلزم لمحذورين: أحدهما: الدور، والآخر: اجتماع المثلين.

أمّا الأوّل، فلأنّ مقتضىٰ كون ذي المقدمة من قيود المقدمة هو توقُّف وجود المقدمة عليه، فيصير ذو المقدمة مقدِّمةً، فيتوقّف وجوبه على وجوب المقدمة، لأنّ المفروض أنّ ذا المقدمة صار مقدِّمةً للمقدمة، ومن المعلوم أنّ وجوب المقدمة مترشّح من وجوب ذي المقدمة وهو المقدمة على الفرض، وهذا هو الدور الممتنع.

لذي الغاية [١]، بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية علىٰ ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلّا [٢] يلزم أن تكون مطلوبةً بطلبه، كسائر قيوده [٣]، فلا يكون [٤] وقوعه [٥] علىٰ هذه الصفة [٦]

وأمّا الثاني، فلأنّ ذا المقدمة واجب نفسياً كما هو ظاهر، وغيريّاً، لصيرورته مقدمة، واجتماع المثلين محال. ولا مجال للتأكُّد، وذلك لأجل الطوليّة، حيث إنّ أحدهما علّة للآخر.

وبالجملة: فيصير ذو المقدمة واجباً بوجوب نفسي وغيريٍّ.

١) وهو: المقدمة.

٢) أي: وإن كانت الغايةُ قيداً لذي الغاية ـ وهو المقدمة ـ يلزم أن تكون الغاية ـ وهي الواجب النفسي ـ مطلوبةً بطلب ذي الغاية ـ وهو المقدمة ـ كسائر قيود ذي الغاية التي يعرضها الوجوب المقدِّمي، فيجتمع المثلان، وهما: الوجوب النفسي والغيري علىٰ ذي المقدمة، وذلك ممتنع.

ومنه يظهر تقريب الدور أيضاً، فقوله: «وإلّا يلزم» إشارة إلىٰ كلا المحذورين: الدور، واجتماع المثلين.

٣) هذا الضمير وضمير «بطلبه» راجعان إلىٰ ذي الغاية، وهو المقدمة.

٤) هذه نتيجة استحالة كون الواجب النفسي قيداً للمقدمة، يعني: فبناءً علىٰ هذه الاستحالة لا يكون وقوع المقدمة علىٰ صفة الوجوب منوطاً بحصول ذي المقدمة كما أفاده صاحب الفصول، حيث إنّه جعل وجود المطلوب النفسي قيداً للمقدمة.

٥) أي: وقوع ذي الغاية.

٦) أي: صفة الوجوب، وضمير «حصولها» راجع إلى الغاية.

منوطاً بحصولها، كما أفاده [١].

ولعلّ [٢] منشأ توهمه: خلطُه بين الجهة التقييدية والتعليلية، هذا.

مع ما عرفت [٣]:

---

١) يعني: صاحب الفصول ﷺ، فقوله: «كما أفاده» قيد للمنفي، وهو: كون وقوعه علىٰ هذه الصفة منوطاً بحصولها، فجعَلَ ما هو علّةً لنفس الحكم قيداً لموضوعه.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّه جَعَل علّةَ وجوب المقدمة ـ أعني التوصل بها إلىٰ ذيها ـ قيداً لموضوعه أعني: نفس المقدمة.

٢) غرضه: توجيه كلام الفصول، وهذا التوجيه كغالب الإشكالات التي أوردها المصنف ﷺ عليه ممّا نبّه عليه في التقريرات والبدائع.

وكيف كان، فمحصّل التوجيه: أنّ صاحب الفصول خلَطَ بين الجهة التعليليّة والتقييديّة، حيث إنّ التوصل بالمقدمة إلى ذيها علة لوجوب المقدمة، والفصول جعله قيداً لمعروض الوجوب، وقال: إنّ المقدمة الواجبة هي المقيّدة بالإيصال، نظير قيديّة الإيمان للرقبة في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة». وكم فرق بين الجهات التعليليّة والتقييديّة، فإنّ الأُولىٰ من مبادئ نفس الحكم وعلله، والثانية من قيود متعلق الحكم وموضوعه.

٣) يعني: في مقام ردّ القول باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب.

والظاهر: أنّ غرضه المناقشة في هذا التوجيه، وأنّ الخلط بين الجهة التقييدية والتعليلية إنّما يصح إذا كانت علّة وجوب المقدمة التوصل بها إلىٰ ذيها.

من عدم التخلف هاهنا [١]، وأنّ [٢] الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصّل إلى المطلوب النفسي، فافهم واغتنم.

ثم إنّه [٣] لا شهادة على الاعتبار [٤] في [٥] صحّة منع المولىٰ عن مقدّماته بأنحائها إلّا فيما إذا ترتب [رُتّب] عليه الواجب [٦] لو سلِّم أصلاً، ضرورة

وأمّا إذا كانت علّةُ وجوبها مجرّدَ الاقتدار علىٰ إيجاد ذيها، فلا يصحّ التوجيه المزبور، لأنّه لم يعتبر الاقتدار في اتّصاف المقدمة بالوجوب، وإنّما اعتبر التوصّل، فما اعتبره فيه ليس علّةً للحكم، وما هو علّة له لم يعتبره فيه.

١) يعني: في المقدمة غير الموصلة، ومحصل هذا: أنّ علّة وجوب المقدمة أعني التمكن من إيجاد ذيها لا تتخلّف عنها مطلقاً سواء أكانت موصلةً أم لا، ومع عدم التخلف لا وجه لتخصيص وجوب المقدمة بالموصلة.

٢) معطوف علىٰ «عدم التخلف» ومفسِّر له، يعني: أنّ الغاية الموجبة لوجوب المقدمة هو الاقتدار على الإتيان بالواجب النفسي، لا ترتبه على المقدمة.

٣) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلىٰ دليلٍ آخر علىٰ وجوب خصوص المقدمة الموصلة منسوب إلى السيّد الفقيه صاحب العروة قدس سره.

وحاصله: أنّ جواز تحريم المولىٰ المقدّمات بأنحائها إلّا الموصلة يدلُّ على عدم وجوب غير الموصلة منها، وأنّ الواجب منها خصوص الموصلة، إذ لو وجب غيرها لَما جاز تحريم المولىٰ إيّاه، فجواز المنع عن جميع المقدّمات إلّا الموصلة دليل علىٰ عدم وجوب ما عداها، وعلىٰ وجوب خصوص الموصلة، وهو المطلوب.

٤) أي: اعتبار ترتب المطلوب النفسي على المقدمة.

٥) متعلق بقوله: «شهادة».

٦) وهو: ذو المقدمة، وقوله: «أصلاً» قيدٌ لقوله: «لا شهادة».

أنّه [١] وإن لم يكن الواجب منها حينئذٍ [٢] غير الموصلة، إلّا أنّه [٣] ليس لأجل اختصاص الوجوب بها [٤] في باب المقدّمة [٥]، بل لأجل المنع

واعلم: أنّ المصنف أجاب عن هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم» وسيأتي توضيحه عند تعرض المصنف له في (ص ٣٩٤) بقوله: «مع أنّ في صحة المنع ... الخ».

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «ضرورة» وحاصله: أنّ عدم اتّصاف ما حرُمَ من المقدّمات بالوجوب إنّما هو لوجود المانع، وهو تحريم الشارع له، لا لعدم المقتضي، فجواز المنع عن المقدمة غير الموصلة لا يدلُّ علىٰ اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

وإن شئت فقل: إنّ مورد الكلام في وجوب المقدمة هو المقدّمات المباحة، ففرض حرمة بعضها المانعة عن اتصافه بالوجوب خارج عن محل الكلام.

١) الضمير للشأن.

٢) أي: حين صحّة المنع، وضمير «منها» راجع إلى المقدّمات.

٣) أي: أنّ عدم وجوب غير المقدمة الموصلة من سائر المقدّمات ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة الناشئ هذا الاختصاص عن قصورٍ في ناحية مقدّميّة غير الموصلة، بل لأجل المزاحمة مع المنع عن غير الموصلة، فإنّ هذا المنع صار مانعاً عن اتصاف غير الموصلة بالوجوب مع وجود المقتضي له.

٤) أي: بالموصلة.

٥) أي: لأجل مقدّميّتها، يعني: أنّ اختصاص الوجوب بالموصلة ليس من حيث مقدّميّتها حتىٰ يكون عدم وجوب غير الموصلة لقصورٍ في مقدميّتها، بل الاختصاص نشأ من المنع عن غير الموصلة.

عن غيرها المانع [١] عن الاتصاف بالوجوب [٢] هاهنا [٣]، كما لا يخفىٰ.
مع [٤] أنّ في صحّة المنع

ولمّا كان النهي تعيينيّاً، والوجوب الغيري تخييريّاً، لكون الواجب من المقدمة صرف الوجود منها، لم يصلح الوجوب للمزاحمة مع النهي، فتعيّن الأخذ به، والحكمُ بحرمة المقدمة.

١) صفة لـ «المنع» وضمير «غيرها» راجع إلى الموصلة.

٢) الغيري، ووجه المنع ما عرفته آنفاً: من عدم مزاحمة الوجوب الغيري التخييري للنهي التعييني، لكون المقام من صغريات المقتضي واللّا مقتضي.

٣) أي: في المقدمة غير الموصلة الّتي هي مورد النهي.

٤) هذا هو الجواب الأوّل الذي أشار إليه بقوله: «لو سلّم» وحاصله: أنّ في صحّة المنع عن المقدمات إلّا الموصلة إشكالاً، وهو: أنّه يلزم من هذا المنع أحد محذورين، وهما: طلب تحصيل الحاصل، وعدم كون ترك الواجب النفسي مخالفةً وعصياناً.

وتوضيحه منوط ببيان أُمور مسلّمة:

الأوّل: أنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي، فالإخلال بواجبٍ لمانعٍ شرعي لا يعدُّ عصياناً ومخالفةً موجبةً لاستحقاق المؤاخذة.

الثاني: أنّ الحكم المترتب على عنوانٍ لا يحصل إلّا بتحقق ذلك العنوان، فإن أُنيط ذلك العنوان بشيءٍ، فلابدّ من توقُّفه علىٰ ذلك الشيء.

وبالجملة: فالمقيّد بما هو مقيّد لا يترتب عليه الحكم إلّا بعد وجود قيده.

الثالث: أنّ تحصيل الحاصل محال، فلا يتعلق الطلب بما هو حاصل، لعدم القدرة عليه، كما هو واضح.

إذا عرفت هذه الأُمور، فاعلم: أنّ النهي عن المقدِّمات إلّا الموصلة يستلزم عدم كون ترك الواجب النفسي عصياناً، إذ المفروض أنّ تركه مستند إلى المانع الشرعي، وهو النهي عن مقدِّماته، وقد عرفت: أنّ الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً.

ودعوىٰ: «عدم كون ترك الواجب النفسي مستنداً إلى المانع الشرعي بعد عدم تعلق النهي بالمقدمة الموصلة، فيكون ترك الواجب مع إباحة الموصلة عصياناً» غير مسموعة، لأنّ الجواز وإن كان ثابتاً للمقدمة، لكنّها مقيّدة بالإيصال، بحيث لا يحكم بجواز الموصلة إلّا بعد ترتب ذي المقدِّمة عليها.

ومن المعلوم أنّ قيد الإيصال لا يتحقّق إلّا بوجود ذي المقدمة، لأنّ عنوان الموصلية لا يحصل للمقدمة إلّا بعد ترتّب ذيها عليها، فإذا ترتب ذوها عليها فقد تحقّق لها عنوان الموصليّة، ومن المعلوم حينئذٍ: امتناع تعلق الطلب بالواجب النفسي، لكونه من طلب الحاصل. وقبل تحقّق عنوان الموصلية للمقدمة لا يقدر شرعاً علىٰ إتيان الواجب النفسي، للنهي عن مقدِّماته، وقد مرّ: أنّ المنع الشرعي كالعقلي، فيكون ترك ذي المقدمة عن عذر شرعي، فلا يعد عصياناً.

وبعبارة أوضح: الجواز ثابت للمقدمة الموصلة، وكونها موصلةً يتوقف على الإتيان بذيها، وهو متوقف على الإتيان بها، فما لم يؤتَ بها لا تتّصف بكونها موصلةً.

وحينئذٍ، فَبَعد الإتيان بذي المقدمة الموجب لتحقق عنوان الموصلية للمقدمة ليحكم عليها بالجواز، لا يمكن تعلُّق الطلب بالواجب النفسي، لأنّه من طلب الحاصل. وقبل الإتيان به بما أنّ المقدمة لم تتّصف بالموصلية، فهي غير موصلة، فيتعلق بها النهي، فتكون ممنوعةً شرعاً، فلا يكون ترك الواجب المستند إليها مخالفةً وعصياناً.

عنه [١] كذلك [٢] نظراً، وجهُه: أنّه يلزم أن لا يكون تركُ الواجب حينئذٍ [٣] مخالفةً وعصياناً، لعدم [٤] التمكُّن شرعاً منه [٥]، لاختصاص [٦] جواز مقدِّمته

والحاصل: أنّه يلزم من المنع عن المقدِّمات إلّا الموصلة أحد محذورين: وهما: طلب الحاصل، وعدم كون ترك ذي المقدمة عصياناً.

مثلاً: إذا أمر الشارع بالصلاة، ونهى عن مقدِّماتها إلّا ما يوصل منها إلى الصلاة، فتمتنع الصلاة شرعاً، للنهي عن مقدِّماتها، فلا يعدّ تركها حينئذٍ عصياناً. ومجرّد إباحة ما يوصل من مقدِّماتها إليها كالوضوء لا يوجب القدرة على الصلاة، لأنّ إباحة المقدمة الموصلة موقوفة على اتصافها بالموصلية، وهذا الاتّصاف موقوف على وجود الصلاة بعد الوضوء ليتصف الوضوء بالموصلية.

ومن المعلوم أنّه بعد وجود الصلاة يستحيل الأمر بها، لكونه من طلب الحاصل المحال. كما يستحيل تعلق الأمر بها قبل وجودها، لامتناعها، لأجل امتناع مقدِّمتها شرعاً بسبب تعلق النهي بها، فلا يكون تركها حينئذٍ مخالفةً وعصياناً، لكونه عن عذر شرعي.

١) أي: عن المقدمات، فالأولىٰ تأنيث الضمير.

٢) يعني: المنع عن المقدِّمات إلّا الموصلة.

٣) يعني: حين المنع عن المقدِّمات إلّا الموصلة.

٤) تعليل لعدم كون الترك عصياناً، وحاصله: أنّ الممتنع الشرعي كالعقلي.

٥) أي: من الواجب، لأنّه بالنهي عن مقدِّماته صار ممتنعاً شرعاً.

٦) تعليل لعدم التمكن الشرعي، بتقريب: أنّه يصير ممتنعاً بالنهي عن مقدِّماته، إذ الجواز مختص بالمقدمة الموصلة المتوقف إيصالها على الإتيان بالواجب، فَقَبل إيجاد الواجب لا جواز للمقدمة، لأنّ عنوان موصليّتها الموجب لجوازها لا يتحقّق إلّا

بصورة الإتيان به [١].

وبالجملة (*): يلزم أن يكون الإيجابُ [٢] مختصّاً بصورة الإتيان، لاختصاص جواز المقدِّمة بها، وهو [٣] محال، فإنّه [٤]

بوجود ذيها، وبدون جوازها يمتنع شرعاً إيجاد ذيها، فتركُ ذيها حينئذٍ لا يعدُّ عصياناً ومخالفةً. وبعد إيجاد الواجب وإن كان يتحقق به عنوان الموصلية للمقدمة، لكنّه يستحيل تعلق الأمر به، لكونه طلباً للحاصل.

وبالجملة: فالنهي عن المقدِّمات إلّا الموصلة يستلزم ترك ذي المقدمة على كلّ تقدير، إمّا لاستحالة تعلق الأمر بنفسه، وإمّا لتعلق النهي بمقدِّمته.

١) هذا الضمير وضمير «مقدِّمته» راجعان إلى الواجب.

٢) أي: يكون إيجابُ ذي المقدمة مختصّاً بصورة الإتيان به، لأنّ جواز المقدمة منوط بموصليّتها الّتي تتوقف على الإتيان بذي المقدمة، وهذا هو المراد بقوله: «لاختصاص جواز المقدمة بها» فإذا توقف الطلبُ علىٰ وجود متعلقه لزم طلب الحاصل.

٣) أي: واختصاص إيجاب الواجب بصورة الإتيان به محال.

٤) أي: فإنّ الاختصاص المزبور يوجب الاستحالة، لكون توقف الطلب على

(*) ليس هذا نتيجة لما ذكره، لاختلافهما مناطاً، حيث إنّ مناط ما أفاده قُبَيل هذا هو الخلف، وخروج الواجب عن الوجوب حتىٰ لا يكون تركه عصياناً، ومناط قوله: «وبالجملة» هو لزوم طلب الحاصل المحال، فتدبر.

ثم إنّه لا بأس بالتعرُّض لما يتعلق بكلام الفصول زائداً علىٰ ما تقدّم، فنقول وبه نستعين:

يكون (*) من طلب الحاصل المحال، فتدبّر جيّداً.

إتيان متعلقه من طلب الحاصل المحال.

إنّ المقدِّمة علىٰ ما يستفاد من عبارة الفصول علىٰ نوعين:

أحدهما: الموصلة، و الآخر: غيرها.

و معروض الوجوب الغيري هو النوع الأوّل، بحيث يكون الإيصال قيداً لوجود المقدِّمة الواجبة، و جهةً تقييديّةً لها، لا شرطاً لوجوبها، كما صرّح به في عبارته التي نقلناها عنه سابقاً، حيث قال: «إنّ مقدِّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبيّة من حيث كونها مقدِّمة، إلّا إذا ترتب عليها وجود ذي المقدِّمة، لا بمعنىٰ: أنّ وجوبها مشروط بوجوده، فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدِّمة أصلاً علىٰ تقدير عدمه، فإنّ

(*) قال المصنّف: «حيث كان الإيجاب فعلاً متوقفاً علىٰ جواز المقدِّمة شرعاً، و جوازها كذلك كان متوقّفاً علىٰ إيصالها المتوقّف على الإتيان بذي المقدِّمة بداهة، فلا محيص إلّا عن كون إيجابه علىٰ تقدير الإتيان به، و هو من طلب الحاصل الباطل».

و غرضه قدس سره: بيان لزوم طلب الحاصل الّذي عرفته، و ملخصه: أنّه علىٰ فرض حرمة جميع المقدِّمات إلّا الموصلة، فإن لم يأتِ المكلّف بالواجب، فيكون تركه لأجل حرمة مقدِّماته شرعاً، فلا يعدُّ ترك الواجب حينئذٍ عصياناً، لامتناعه بامتناع مقدِّماته شرعاً. و إن أتىٰ المكلّف بالواجب، فالمقدِّمة حينئذٍ و إن لم تكن حراماً، إلّا أنّه لا يصحّ للمولىٰ طلب ذي المقدِّمة ليترشّح منه الوجوب على المقدِّمة، بداهة أنّه طلب الحاصل.

فهذا نظير أن يقول المولىٰ: «علىٰ تقدير كونك على السطح ليصير نصب السلم مقدوراً لك شرعاً فكن على السطح» و من المعلوم عدم جوازه، لكونه طلباً للحاصل، هذا.

ذلك متضح الفساد».

ومع هذا التصريح لا وجه لما في بعض الكلمات: «من أنّ الإيصال إن كان شرطاً للوجوب لزم طلب الحاصل، وإن كان شرطاً للواجب لزم الدور».

والحاصل: أنّ الإيراد على الفصول «بأنّ الإيصال إن كان شرطاً للوجوب يرد عليه كذا وكذا» ليس في محلّه، إذ مقصوده كما صرّح به في عبارته المتقدّمة هو: كون الإيصال قيداً للواجب، هذا.

وقد أُورد علىٰ كون الإيصال قيداً للواجب بوجوه عديدة:

الأوّل: أنّه يلزم الدور، تقريبه: أنّ فعليّة وجود ذي المقدّمة متوقفة علىٰ فعليّة وجود المقدّمة، لوضوح أنّ وجود المقدّمة من علل وجوده. وفعليّة وجود المقدّمة موقوفة علىٰ وجود ذيها، إذ المفروض كون ذي المقدّمة قيداً للمقدّمة الموصوفة بالموصلية، فوجود المقدّمة المقيّدة بالإيصال موقوف على وجود ذيها.

وتقريب الدور بهذا البيان أولىٰ من أن يقال: إنّ وجوب المقدّمة موقوف على وجوب ذيها، لانبعاثه عنه وترشحه منه، فلو جُعل ذو المقدّمة من قيود المقدّمة لزم ترشّح الوجوب من المقدّمة علىٰ ذيها، فيكون الدور بين الوجوبين، ولازمه اجتماع المثلين في الواجب النفسي.

وذلك لعدم محذور في اتصاف الواجب النفسي بالغيري كالصلاتين المترتبتين، فإنّ الأُولى منهما واجبة نفسياً وغيريّاً، لشرطية تقدمها على الأُخرىٰ. فكلٌّ ما هو الجواب في غير المقام هو الجواب هنا.

الثاني: أنّه يلزم الخلف، لأنّ إيجاب المقيّد بما هو مقيّد يقتضي إيجاب ذات المقيّد بما هي مقدّمة لإيجاد المقيّد، فإيجاب المقدّمة المقيّدة بالإيصال إيجاب لذات المقدّمة، وهو خلف، إذ المفروض كون الواجب هو المقدّمة الموصلة، فمعروض الوجوب الغيري بالفرض هو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، لا ذاتها، فاتصاف ذاتها بالوجوب الغيري

. . . . . .

خلاف الفرض، فتدبّر.

الثالث: ما حكاه بعض أساتيذنا دام ظله عن سيدنا الفقيه الإصفهاني قدس سره: «من أنّه يلزم ـ بناءً علىٰ المقدِّمة الموصلة ـ كون وجوب ذي المقدِّمة نفسياً علّةً لوجوبه غيريّاً، حيث إنّ وجوبه نفسياً علّة لوجوب المقدِّمة غيريّاً، فإنّ توقف وجود المقدِّمة على ذيها بلحاظ أنّه من قيودها لَزِم ترشُّح وجوبها الغيري على ذي المقدِّمة، فوجوبه النفسي يصير علّةً لوجوبه الغيري، وهو محال».

ويتوجه عليه: أنّ المقصود إن كان اجتماع المثلين، ففيه: ما عرفت.

وإن كان امتناع تولُّد الوجوب الغيري من النفسي في شيءٍ واحد بحيث يكون مركباً لحكمين أحدهما علّة للآخر، فلا بأس به، لامتناع كون ملاك واحد مقتضياً لحكم نفسي وغيري حتىٰ يكون ما فيه الملاك واجباً بوجوب علّيٍّ ومعلوليٍّ.

وليس مناط الامتناع اجتماعَ المثلين حتىٰ يدفع بالتأكُّد، فتأمّل جيداً.

الرابع: أنّ الإيصال لا يصلح أن يكون منوعاً، لأنّ التنويع إنّما يكون بالصفات المقارنة لوجود المنوّع ـ بالفتح ـ وليس الإيصال منها، لأنّه كسائر الغايات المترتبة على الأفعال المتأخّرة عنها وجوداً، كالجلوس بالنسبة إلى السرير، فكما لا يصح جعل الجلوس الّذي هو غاية لإيجاد السرير منوِّعاً له، فكذلك الإيصال، وكيف يعقل وجود النوع مع تأخر محصِّله ومقوِّم وجوده عنه؟ وهل هذا إلّا من تقديم المعلول علىٰ علّته؟

وبالجملة: فغاية الشيء لا يعقل أن تكون من قيوده ومشخصاته في الخارج.

نعم، إذا كانت الغاية عنواناً ثانويّاً متّحداً مع ذي الغاية وجوداً، فلا مانع من كونها منوِّعةً، كالضرب للتأديب والقيام للتعظيم، فإنّ التأديب والتعظيم غايتان منوعتان للضرب والقيام مقارنتان لهما في الوجود.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ كلام الفصول ليس ناظراً إلى التنويع، بل هو ناظر إلى

التقسيم الّذي لا يناط بما هو داخل في حقيقة المقسّم، بل يصح بما هو خارج عنها، نظير تقسيم القضيّة إلى المنتجة وغيرها، والإيصال من هذا القبيل، فتدبّر.

الخامس: أنّه لو كان الإيصال قيداً لمطلوبيّة المقدِّمة لزم عدم سقوط طلبها إلّا بالإتيان بذي المقدِّمة، مع أنّه باطل جزماً، لشهادة الوجدان والعرف بسقوط طلب المقدِّمة، لحصول الامتثال، وعدم توقف إطاعته علىٰ موافقة الأمر النفسي.

وبالجملة: فسقوط الأمر بالمقدِّمة مع عدم توقفه على امتثال أمر ذي المقدِّمة دليل على عدم اعتبار قيد الإيصال في المقدِّمة. إلّا أن يمنع عن سقوط أمر المقدِّمة حينئذٍ، لكنّه كما ترىٰ.

السادس: ما أفاده المصنّف سابقاً، وتبعه عليه المحقّق النائيني قدس سره[1]: من أنّ إيجاب خصوص المقدِّمة الموصلة يستلزم إيجاب خصوص الأسباب التوليدية الّتي لا تتخلّف المسبّبات عنها، دون سائر المقدِّمات. مع أنّ كلام الفصول من وجوب المقدِّمة الموصلة لا يختصّ بالأسباب التوليدية.

السابع: ما تقدّم في كلام المصنّف أيضاً: من أنّ القول بوجوب خصوصٍ الموصلة يستلزم طلب الحاصل، أو عدم كون ترك الواجب النفسي مخالفة وعصياناً، بالتقريب المتقدّم عند توضيح كلام المصنف قدس سره.

إلىٰ غير ذلك من الإشكالات الّتي أوردوها على صاحب الفصول وغيره ممّن يقول باعتبار الوصول إلى ذي المقدِّمة في مطلوبيّة مقدِّمته.

ولأجل جميع هذه المحاذير، أو بعضها، اختار المحقّق صاحب الحاشية مسلكاً آخر، وهو: أنّ المقدِّمة واجبة من حيث الإيصال، لا مقيداً به، حيث قال قدس سره: «والأظهر كما هو ظاهر الجمهور: وجوب المقدِّمة من حيث إيصالها إلى أداء الواجب ...» إلىٰ أن قال: «فإذا وجب علينا شيء وجب الإتيان بما يتوقّف عليه لا من

«١» أجود التقريرات، ج١، ص٢٣٥

جهة ذاته، بل من حيث ادائه إلى الواجب، و يجب علينا الإقدام على فعل الواجب بعد الإتيان بمقدّمته، فعدم الإقدام على الواجب بعد الإتيان بالمقدّمة لا يُخرج ما أتىٰ به من المقدّمة عن الوجوب، فإنّها واجبة من حيث كونها مؤدّية إلى الواجب و إن لم يحصل التأدية إليه، لإهمال المكلّف، فإنّ عدم حصول الادّاء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤدّياً (الظاهر مؤدّية) ليحكم بوجوبها من تلك الجهة.

و بالجملة: أنّه لا يتنوّع المقدّمة من جهة إيصالها إلىٰ ذي المقدّمة و عدمه إلى نوعين ليقال بوجوب أحدهما دون الآخر، بل ليس هناك إلّا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة إلى الواجب سواء أُتي بها علىٰ تلك الجهة أو لا، و تلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقق بها الإيصال إليه أو لا.

نعم، لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدّمة لم تكن واجبة، و حينئذٍ يخرج عن عنوان المقدّمة، كما لا يخفىٰ.

فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف الاختياري عن أداء الواجب و عدمه. و لو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلّف خرجت به المقدّمة عن الوجوب، لانتفاء الحيثيّة المذكورة، و حينئذٍ يسقط التكليف بالواجب أيضاً، و التأمّل في الأدلّة المتقدّمة لوجوب المقدّمة قاضٍ بما قلناه، كما لا يخفىٰ على من أعطاها حق النّظر » انتهىٰ كلامه رُفع مقامه "[1].

و محصل ما أفاده: أنّ الوجوب لمّا كان تابعاً للملاك، و من المعلوم أنّ الملاك الداعي إلىٰ إيجاب المقدّمة هو توقف وجود الواجب النفسي عليها، فوجوب المقدّمة ليس لذاتها، بل لكونها من أجزاء علّة وجود ذيها، فمعروض الوجوب الغيري هو المقدّمة الواقعة في سلسلة العلّة التامّة لوجود ذيها، لكن لا يكون الوقوع في هذه

«١» هداية المسترشدين، ج٢ ، ص١٧٧

. . . . . .

السلسلة قيداً، بحيث يكون الواجب المقدِّمة المقيّدة بذلك، لما مرّ: من استحالة التقييد بالإيصال كاستحالة الإطلاق، لما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في مبحث المطلق و المقيد: من أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد هو العدم و الملكة «١»، فبرهان امتناع التقييد برهان امتناع الإطلاق أيضاً، فكما لا تكون المقدِّمة مقيّدة بالإيصال فكذلك لا تكون مطلقةً بالنسبة إليه.

و **بالجملة**: فاعتبار الإيصال في المقدِّمة حيثية تعليلية لها، لا تقييدية، فتخلّفه لا ينافي اعتبار هذه الحيثيّة فيها، فتأمّل.

و **لعلّ** ما أفاده شيخنا المحقق العراقي ﷺ: «من أنّ معروض الوجوب الغيري هي الذات التوأمة مع الإيصال، لا المقيّدة به، للمحاذير الّتي عرفت جلّها. و لا المطلقة، لما مرّ إجمالاً من امتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد» «٢» يرجع إلى كلام المحقّق صاحب الحاشية.

و إن كان في التعبير عن «الحصّة» مسامحة، لأنّ الحصّة هي الطبيعة المقيّدة بقيد بحيث يكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً، و المفروض خروج الإيصال عن طبيعة المقدِّمة قيداً و تقيداً.

و لعلّ مراده ﷺ بالحصّة هو العنوان المشير إلى الذات الواقعة في سلسلة العلّة التامّة لوجود ذي المقدِّمة، لا معناها الحقيقي حتىٰ يستشكل عليه بما عرفت.

كما يرجع إليه: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقّق النائيني ﷺ: من أنّ ترتب الواجب النفسي **إن أُخذ** قيداً في اتّصاف المقدِّمة بالوجوب لزم منه الدور، أو التسلسل، و كلاهما محال. **و إن أُخذ** قيداً لوجوب المقدِّمة، لزم التفكيك بين وجوب المقدِّمة

«١» منتهىٰ الدراية، ج٤، ص٣٦٩

«٢» مقالات الأُصول، ج١، ص١١٦

ووجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط، وذلك خلاف مقتضى تبعيّة وجوبها لوجوب ذيها، ومعلوليّة وجوبها لوجوبه، ومن المعلوم امتناع تقيد الوجوب النفسي العلي بوجود متعلّقه، للزوم طلب الحاصل، وكذا معلوله، وهو الوجوب الغيري. ولمّا كان التقييد ممتنعاً كان الإطلاق أيضاً ممتنعاً، لكون الإطلاق والتقييد متقابلين بالعدم والملكة.

وبالجملة: فالإيصال لا يكون قيداً للوجوب، ولا للواجب كما هو مذهب الفصول، فمعروض الوجوب الغيري بالنسبة إلى الإيصال ليس مقيداً ولا مطلقاً، بل هو مهمل من هذه الحيثيّة.

وحيث إنّ الداعي إلىٰ إيجاب المقدِّمة هو التوصل بها إلى الواجب، وكان تقييدها بالإيصال ممتنعاً، فالمقدِّمة الّتي لا تقع في سلسلة علّة وجود ذيها لا تتصف بالوجوب، بل هي باقية على حكمها الّذي كان ثابتاً لها قبل صيرورتها مقدِّمة. نظير الأجزاء، فإنّ كلّ واحد منها لا يقع علىٰ صفة الوجوب النفسي المنبسط عليه إلّا إذا وقع منضمّاً إلىٰ سائر الأجزاء، فلا يتّصف بالوجوب إذا وقع مجرّداً عن الانضمام المزبور. فوزان اتّصاف المقدِّمة بالوجوب الغيري وزان اتّصاف أجزاء المركّب بالوجوب النفسي في كون اتّصاف المقدِّمة بالوجوب الغيري في حال الإيصال، لا مقيداً به، للمحاذير المتقدّمة.

والحاصل: أنّ المقدِّمة إن لم توصل إلىٰ ذيها، فلا تتّصف بالوجوب «[1]».

وعلىٰ هذا، فالمحقّقان صاحب الحاشية والنائيني ﷺ متفقان علىٰ بقاء المقدِّمة المحرّمة على حرمتها إن لم تقع في سلسلة علّة وجود ذي المقدِّمة، وأنّ اتّصافها بالوجوب إنّما يكون لحيثيّة إيصالها إلى ذيها، فلا تكون المقدِّمة بالنسبة إلى الإيصال

«١» أجود التقريرات، ج١، ص ٢٤٠ - ٢٤١

بقي شيءٍ، وهو: أنّ ثمرة القول بالمقدِّمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف علىٰ تركها[1]

ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

١) أي: ترك العبادة، كالصلاة الّتي يتوقف على تركها فعلُ الواجب كالإزالة،

مطلقة و لا مقيّدة، بل مهملة. و إن كان المحقّق صاحب الحاشية يقول باتّصاف المقدمة بالوجوب حتى في حال عدم إيصالها إلىٰ ذيها، حيث قال في كلامه المتقدم: «فعدم الإقدام على الواجب بعد الإتيان بالمقدمة لا يخرج ما أتى به من المقدمة عن الوجوب ...» إلى أن قال: «و تلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقّق بها الإيصال إليه أو لا ... إلخ». و مقتضى هذه العبارة: إطلاق الوجوب، و عدم تقيّده بالإيصال.

و كيف كان، فالحق أن يقال: إنّ الإهمال الثبوتي لا يتصور في موضوع الحكم للحاكم العالم بجميع جهات المصالح، فإنّه حين التشريع يلاحظ كلّ زمان و زماني، فإن كان لوجودهما أو لعدمهما دخل في موضوع حكمه قيّده به، و إلّا أطلقه.

فالإطلاق و التقييد ملحوظان ثبوتاً، لامتناع الإهمال الثبوتي و إن كانا ممتنعين إثباتاً، لتأخر القيد عن الحكم، كما في قصد الوجه و التمييز. فالإيصال مثلاً في المقام و إن امتنع تقييد المقدمة به، لكنّه ممتنع لحاظاً، لا نتيجةً.

فالمتحصل: أنّ الممتنع في المقام هو الإطلاق و التقييد اللّحاظيان، لا نتيجتهما.

و بهذا الوجه يمكن التصالح بين القائلين بامتناع الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى قيد الإيصال، و بين القائلين بإمكانهما. فيكون مراد من قال بالامتناع هو اللحاظي، و مراد من قال بالإمكان هو النتيجي، فراجع كلماتهم متدبّراً فيها.

و قد عرفت ما هو الحق من وجوب المقدمة ـ بعد فرض تسليم أصله ـ بلا قيدٍ من الإيصال و غيره.

فيما إذا كان كلٌّ منهما مضاداً للآخر، دون ما إذا لم يكونا كذلك، كما إذا أمكن تطهير المسجد بدون ما ينافي الصلاة، فإنّه خارج عن محل الكلام.

وكيف كان، فهذه الثمرة ممّا ذكره الفصول في مبحث الضدّ في تحقيقٍ له في ثمرة الخلاف، حيث قال: «وتحقيق الكلام في المقام وتوضيحه: أنّ الأمر بالشيء يقتضي إيجابه لنفسه، وإيجاب ما يتوقف عليه من المقدِّمات للتوصل إليه، علىٰ ما سبق ذكره في الفصل المتقدم.

ولا خفاء في أنّ من جملة مقدِّمات الفعل أيضاً: التمكن منه، وهو يتوقف على ترك الأضداد المنافية له، فيجبان للتوصل إلى فعل الواجب، لأنّ مقدمة المقدمة مقدمة، وقد حقّقنا: أنّ قضيّة وجوب شيءٍ لشيءٍ إنّما هو وجوبه مقيداً لا مطلقاً، فلا يتّصف بالوجوب إلّا علىٰ تقدير حصول الآخر، وترتبه عليه، ومرجعه إلى مطلوبية المشروط بكونه بحيث يترتب عليه الآخر، فحيث لا يأتي المكلّف بالواجب النفسي لا يتصف شيءٌ من مقدِّماته الّتي أتىٰ بها في الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمةً له، لانتفاء شرط وقوعها علىٰ وجه المطلوبية، فيصح أن يتّصف بغيره من الأحكام حتىٰ التحريم، لخلوِّ المحلّ عن الضد المانع، فيعمل المقتضي عمله ... إلخ»[1].

وملخص هذه الثمرة: صحّة العبادة كالصلاة الّتي يتوقف علىٰ تركها فعل الواجب كالإزالة، بناءً على القول بالمقدمة الموصلة، وفسادها بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة.

«١» الفصول الغروية، ص١٠٠

. . . . . .

و توضيحه: أنّ ترتب هذه الثمرة على نزاع المقدِّمة الموصلة منوط بمقدِّمات:

إحداها: مقدِّمية ترك أحد الضدّين لفعل الآخر، كترك الصلاة مقدِّمةً لفعل الإزالة.

ثانيتها: وجوب مقدِّمة الواجب، ليجب ترك الصلاة، لكونه مقدِّمة للإزالة.

ثالثتها: كون الأمر بشيءٍ مقتضياً للنهي عن ضدِّه، ليكون الترك الواجب مقتضياً للنهي عن ضدِّه ـ وهو فعل الصلاة في المثال ـ بناءً علىٰ وجوب مطلق المقدِّمة، فتبطل الصلاة، للنهي عنها الموجب لفسادها، كما سيأتي تحقيقه في مسألة النهي عن العبادة إن شاء الله تعالىٰ.

وأمّا بناءً علىٰ وجوب خصوص المقدِّمة الموصلة، فلا يلزم بطلان الصلاة، لعدم تحقق التّرك الموصل حتىٰ يكون الأمر به مقتضياً للنهي عن ضده.

رابعتها: اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، إذ بدونه تصحّ العبادة مطلقاً حتىٰ على القول بوجوب المقدِّمة مطلقاً، لا خصوص الموصلة، إذ المفروض عدم اقتضاء النهي عن العبادة للفساد.

إذا عرفت هذه المقدِّمات، فاعلم: أنّه ـ بناءً على وجوب مطلق المقدِّمة ـ تكون الصلاة في المثال باطلة، لأنّ تركها مقدِّمة لفعل الإزالة واجب، والأمر بهذا الترك يقتضي النهي عن ضده، وهو فعل الصلاة، فتكون الصلاة منهيّاً عنها، والنّهي في العبادة يوجب الفساد، فتفسد الصلاة.

وأمّا بناءً علىٰ وجوب خصوص المقدِّمة الموصلة، فتصح الصلاة، لأنّها ليست نقيضاً للتّرك الموصل إلى ذي المقدِّمة حتىٰ تكون منهيّاً عنها، بل نقيض الترك الموصل هو عدم هذا الترك الخاصّ، وهذا ـ أي: عدم الترك الموصل ـ ليس عين الصلاة

فعل الواجب، بناءً [١] علىٰ كون ترك الضد ممّا يتوقف عليه فعل ضدِّه، فإنّ تركها [٢] على هذا القول [٣] لا يكون مطلقاً واجباً ليكون [٤] فعلها محرّماً،

حتىٰ يكون منهيّاً عنه لتبطل الصلاة، بل من المقارنات، لأنّ عدم الترك الموصل يتحقّق إمّا بفعل الصلاة، وإمّا بفعل غيرها كالنوم والأكل وغيرهما من الأفعال.

ومن البديهي أنّ الحرمة لا تسري من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلاً عن المقارن، فالحرمة الثابتة للضّد ـ أعني: عدم الترك الموصل ـ لا تسري إلىٰ مقارنه وهو الصلاة، فلا وجه حينئذٍ لبطلانها.

وبالجملة: فالنهي عن الصلاة الموجب لفسادها مبنيٌّ علىٰ وجوب مطلق ترك الصلاة سواء أكان موصلاً إلى الإزالة أم لا، إذ علىٰ هذا المبنى تكون الصلاة منهيّاً عنها، لكونها نقيضاً لتركها الواجب مقدمة لفعل الإزالة.

١) قيد لقوله: «يتوقف» وهو إشارة إلى المقدمة الأُولىٰ.

٢) أي: ترك العبادة، كالصلاة في المثال المذكور، وهذا تقريب الثمرة.

٣) وهو القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، يعني: أنّ ترك العبادة كالصلاة ـ على هذا القول ـ لا يكون مطلقاً واجباً حتىٰ يقتضي النهي عن فعلها، فتبطل، بل تركها الموصل إلى الواجب ـ كالإزالة ـ واجب، دون غيره، فترك الصلاة غير الموصل إلى الإزالة ليس بواجب حتى يقتضي وجوبه النهي عن فعلها، فتفسد.

٤) يعني: بناءً على المقدمة الموصلة ليس مطلق ترك العبادة واجباً حتىٰ يكون فعلها منهيّاً عنه، بل التّرك الموصل إلى الإزالة.

وقوله: «ليكون فعلها محرّماً» إشارة إلىٰ المقدمة الثالثة، إذ لا وجه لحرمة فعل العبادة كالصلاة إلّا من جهة اقتضاء تركها الواجب مقدمةً للنّهي عن ضده، حيث إنّه من صغريات اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده.

فتكون فاسدةً [١]، بل فيما [٢] يترتب عليه الضدّ الواجب، ومع الإتيان بها [٣] لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك [٤] واجباً، فلا يكون فعلها [٥] منهيّاً عنه، فلا تكون فاسدة.

وربما أُورد [٦] علىٰ تفريع هذه الثمرة بما حاصله:

---

١) إشارة إلىٰ المقدمة الرابعة، وهي: كون النهي عن العبادة مقتضياً للفساد، إذ بدون هذا الاقتضاء لا وجه للفساد.

٢) يعني: بل الترك الواجب مقدِّمةً ـ بناءً على القول بالمقدمة الموصلة ـ هو خصوص الترك الموصل إلى الواجب، فمطلق ترك الصلاة ليس واجباً، بل الواجب هو التّرك الموصل إلى الإزالة الّتي هي ضدُّ الواجب.

٣) أي: بالعبادة ـ كالصلاة في المثال ـ لا يتحقّق الترك الموصل، لعدم ترتب الواجب كالإزالة علىٰ ترك الصلاة، إذ المفروض فعل الصلاة.

٤) أي: مع عدم ترتُّب الواجب كالإزالة، وضمير «تركها» راجع إلى العبادة.

٥) أي: فعلُ العبادة، وقوله: «فلا يكون» نتيجة ما ذكره بقوله: «بل فيما يترتب عليه الضدّ» يعني: أنّه ـ بناءً علىٰ كون معروض الوجوب الغيري خصوص المقدمة الموصلة ـ لا يكون فعل الصلاة منهيّاً عنه، لأنّ النهي عنه ناشٍ عن الأمر بتركها، والمفروض: أنّ التّرك لا يكون واجباً مطلقاً، بل خصوص الموصل إلى ذي المقدِّمة، وهو لم يتحقّق حتىٰ يكون الأمر به مقتضياً للنهي عن ضده كي تبطل العبادة لهذا النهي.

فالمتحصل: أنّ ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي صحة العبادة المضادّة للواجب، كالإزالة في المثال.

٦) المورِد شيخنا الأعظم ﷺ علىٰ ما في التقريرات، وقد ذكره المقرِّر في

أنّ فعل الضّد [١] وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب [٢] مقدّمة، بناءً [٣] علىٰ المقدّمة الموصلة، إلّا أنّه [٤] لازم لما هو من

التذنيب الذي ينتهي إلى الهداية المتضمّنة لانقسام الواجب إلى الأصلي والتبعي، وغرضه ﷺ: إبطال الثمرة، وإثبات فساد العبادة ـ كالصلاة في المثال ـ مطلقاً وإن قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة.

ومحصل إيراده على الثمرة المذكورة: أن المقرّر في علم الميزان كونُ نقيض الأخصّ أعم، وبالعكس، فإنّ الإنسان الذي هو أخصٌّ من الحيوان يكون نقيضه ـ وهو اللّا إنسان ـ أعمّ من اللّا حيوان الذي هو نقيض الحيوان.

ففيما نحن فيه، يكون نقيض التّرك الخاصِّ ـ أي الموصل إلى ذي المقدمة ـ أعمّ من نقيض الترك المطلق، فيكون لترك التّرك الخاص فردان، أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: التّرك المجرّد عن الإيصال. ومن البديهي أنّه ـ بناءً على حرمة النقيض ـ لا بدّ من الحكم بسراية الحرمة إلى جميع ما ينطبق عليه من الأفراد.

وعليه، فالصلاة فاسدة حتىٰ على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، فالثمرة الّتي أفادها في الفصول ليست بتامّة، ولا تترتب على المقدمة الموصلة.

١) كالصلاة في المثال المتقدم الّتي هي ضدٌّ الإزالة المفروض كونها أهم من الصلاة.

٢) وهو التّرك الموصل إلى الإزالة. وجه عدم كون فعل الضد نقيضاً للترك الموصل هو إمكان ارتفاعهما، كما إذا ترك الصلاة والإزالة معاً، ولو كانا نقيضين لم يجز ارتفاعهما.

٣) قيد لقوله: «وإن لم يكن نقيضاً».

٤) أي: أنّ فعل الضّد.

أفراد (*) النقيض [١] حيث [٢] إنّ نقيض ذلك الترك الخاص رفعه، وهو [٣] أعم من الفعل والترك الآخر المجرّد [٤]. وهذا [٥] يكفي في إثبات الحرمة،

---

١) أي: نقيض الترك الواجب.

٢) تعليل لقوله: «إلّا أنّه لازم لما هو النقيض» وتقريبه: أنّه لمّا كان نقيض كلِّ شيء رفعه، فيكون نقيض التّرك الخاص ـ أي الموصل ـ رفع هذا الترك الخاص، ومن المعلوم أنّه أعمّ من الفعل كالإتيان بالصلاة في المثال، ومن الترك غير الموصل إلى الإزالة، كترك الصلاة بدون الإتيان بالإزالة. وكونُ فعل الصلاة من لوازم النقيض كافٍ في ثبوت الحرمة لها المقتضية لفسادها.

٣) أي: رفع ذلك الخاص.

٤) يعني: الترك المجرّد عن الإيصال الذي فُرِض كونه قيداً للمقدمة.

٥) أي: وكون الفعل لازماً للنقيض يكفي في إثبات الحرمة الثابتة للنقيض، كما يشهد بهذه الكفاية: حرمة العبادة كالصلاة ـ بناءً علىٰ وجوب مطلق الترك لا خصوص الموصل منه ـ ضرورة أنّ الفعل ليس أيضاً نقيض الترك، لكون الفعل وجوديّاً، ونقيض التّرك عدميّاً، لأنّ النقيض رفع الشيء، ورفع الترك ليس عين الفعل بل ملازمه، فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة والفساد للعبادة في صورة كون معروض الوجوب الغيري مطلق الترك، فكذلك تكفي في إثبات الحرمة

(*) الأولىٰ إسقاط كلمة «من أفراد» وذلك لأنّ الفعل من لوازم نفس النقيض الذي هو رفع الترك الخاص، لا من لوازم أفراد النقيض، كما أنّ ترك الصلاة مع ترك الإزالة أيضاً من لوازم نفس النقيض أعني: ترك الترك الموصل، لا من لوازم أفراد النقيض، فينبغي أن تكون العبارة هكذا: «إلّا أنّه لازم لما هو النقيض» فتدبّر.

وإلّا [١] لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً، لأنّ [٢] الفعل أيضاً [٣] ليس نقيضاً للترك، لأنّه [٤] أمر وجودي، ونقيض الترك إنّما هو

والفساد للعبادة بناءً علىٰ وجوب خصوص الترك الموصل.

فلا تفاوت في حرمة العبادة وفسادها بين كون المقدمة مطلق الترك، وبين كونها خصوص الترك الموصل.

١) أي: وإن لا يكفِ هذا اللزوم، وهو كون الفعل لازماً للنقيض. وهذا إشارة إلى الشاهد الذي ذكرناه بقولنا: «كما يشهد بهذه الكفاية ... إلخ».

٢) تعليل لقوله: «وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرماً» يعني: إن لم يكفِ كون الفعل لازماً للنقيض في حرمته وفساده لم يكن وجهٌ لحرمته فيما إذا كان الواجبُ الترکَ المطلق، لا خصوص الموصل منه، وذلك لأنّ الفعل حينئذٍ ليس نقيضاً للترك الواجب حتىٰ يصير منهيّاً عنه، لأنّ الفعل أمر وجوديٌّ، ونقيض الترك الواجب أمر عدمي، لأنّ نقيض كلّ شيءٍ رفعه، فنقيض الترك رفعه، ومن المعلوم أنّ رفع التّرك ليس عين الفعل، بل هو ملازم للفعل مصداقاً.

فكما تكون هذه الملازمة كافيةً في ثبوت الحرمة للعبادة في صورة كون الواجب مطلق الترك، فكذلك تكون كافيةً في ثبوت الحرمة للعبادة في صورة كون الواجب خصوص الترك الموصل، فلا فرق في فساد العبادة بين المقدمة الموصلة وغيرها.

هذا محصّل إشكال الشيخ قدس سره على الثمرة المذكورة.

٣) يعني: كما لا يكون الفعل نقيضاً للترك الموصل، كذلك لا يكون نقيضاً للترك المطلق، كما عرفت تفصيله آنفاً.

٤) أي: لأنّ الفعل أمر وجودي، ونقيض الترك أمر عدمي، لأنه رفع هذا الترك، والعدمي ليس عين الفعل حتى يتّحد معه، بل يلازم الفعل.

رفعه [١]، ورفعُ الترك إنّما يلازم الفعلَ مصداقاً، وليس عينه. فكما أنّ هذه الملازمة [٢] تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام [٣]، غاية الأمر [٤] أنّ ما هو النقيض في مطلق الترك إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط. وأمّا النقيض للترك الخاصّ فله فردان [٥]، وذلك [٦] لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده [٧]

---

١) أي: رفع الترك بمعنىٰ: عدم الترك.

٢) أي: الملازمة بين رفع الترك المطلق، وبين الفعل.

٣) وهو: كون الواجب خصوص الترك الموصل.

٤) إشارة إلىٰ الفرق بين كون الترك المطلق واجباً، وبين كون الترك الخاص وهو الموصل واجباً، وحاصل الفرق بينهما: انحصار مصداق النقيض ـ في مطلق الترك ـ بالفعل فقط. بخلاف التّرك الخاص، فإنّ لنقيضه فردين: أحدهما: فعل الضد كالصلاة، والآخر: تركه المجرّد عن الإيصال.

لكن هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في الحكم بحرمة العبادة، لأجل الملازمة بين الصورتين، وهما: وجوب الترك المطلق، ووجوب خصوص الترك الموصل.

٥) أحدهما: الفعل، كإيجاد الصلاة المضادّة للإزالة.

والآخر: الترك، كترك الصلاة بدون الإتيان بالإزالة.

٦) أي: الفرق المزبور ـ وهو انحصار مصداق نقيض مطلق الترك في الفعل فقط، وتعدُّده في نقيض الترك الخاص أعني الموصل ـ لا يوجب تفاوتاً في الملازمة الموجبة لحرمة الفعل في الصورتين.

٧) من إثبات الحرمة والفساد للعبادة بسبب الملازمة المزبورة.

كما لا يخفىٰ «١».

قلت: وأنت خبير بما بينهما [١] من الفرق، فإنّ الفعل

---

١) أي: بين نقيضي الترك الموصل والترك المطلق، وغرض المصنف من هذه العبارة: تصحيح كلام الفصول، وتسليم الثمرة، ودفع إشكال الشيخ عنه.

وحاصل ما أفاده: أنّه فرق واضح بين نقيضي الترك المطلق والترك المقيّد بالإيصال، حيث إنّ النقيض في الترك المطلق والرافع له هو الفعل بنفسه وإن عبّر عن النقيض برفع الترك، لقولهم: «إنّ نقيض كلّ شيء رفعه» فإنّ هذا التعبير يوجب المغايرة مفهوماً بين الفعل ورفع الترك، لأنّ رفع الترك غير الفعل مفهوماً كما هو واضح، لكنّه متّحد مع الفعل عيناً وخارجاً، فتركُ الترك عنوان مشير إلى الفعل، ومرآة للوجود الخارجي الذي هو النقيض حقيقة، ويستحيل اجتماعه مع العدم، وارتفاعهما معاً، لامتناع اجتماع كلّ نقيضين وارتفاعهما.

فبناءً علىٰ وجوب مطلق الترك يكون نقيضه ـ وهو وجود الصلاة ـ منهيّاً عنه، فتبطل علىٰ فرض الإتيان بها. وبناءً علىٰ وجوب الترك الخاص ـ وهو الترك الموصل ـ يكون نقيضه عدم هذا الترك الخاص. ومن المعلوم أنّ الفعل حينئذٍ يكون مقارناً لهذا الترك، لا ملازماً له، لأنّه قد يفارقه، فلا يأتي بالفعل كالصلاة، كما لا يأتي بالواجب الأهم كالإزالة.

نظير مقارنة ترك الصوم لفعل الصلاة، فإنّه لا مجال لتوهُّم كون الصلاة من أفراد ترك الصوم، وقد قرِّر في محلّه: أنّ حرمة الشيء لا تسري إلىٰ ملازمه فضلاً عن مقارنه، فلا تكون الصلاة حينئذٍ محرّمة، فلو أتىٰ بها كانت صحيحة.

فما أفاده الفصول من الثمرة ـ وهي صحّة العبادة على القول بالمقدِّمة

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٧٩

في الأوّل [١] لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع [٢] معه [٣] تارةً، ومع الترك المجرد [٤] أُخرىٰ، ولا يكاد يسري حرمة الشيء إلىٰ ما يلازمه فضلاً عمّا يقارنه أحياناً [٥].

نعم [٦] لابدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً [٧] بحكمٍ آخر علىٰ خلاف

الموصلة، وفسادها بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة ـ في غاية المتانة.

١) وهو: كون الترك المقيّد بالإيصال مقدمة، وإنّما يكون هو الأوّل، لأنّه المبتدأ به في إيراد الشيخ، حيث قال: «وربما أُورد علىٰ تفريع هذه الثمرة بما حاصله: أنّ فعل الضد ... إلخ» وإلّا فالأوّل فيما أفاده بقوله: «غاية الأمر أنّ ما هو النقيض ... إلخ» هو نقيض الترك المطلق، لا نقيض الترك المقيّد بالإيصال.

٢) صفة لـ «رفع» وقوله: «من رفع الترك» بيان للموصول في «ما هو».

٣) أي: مع الفعل.

٤) عن خصوصية الإيصال إلى ذي المقدمة.

٥) يعني: كما في المقام، فإنّ الفعل من مقارنات رفع الترك في بعض الأوقات.

٦) لمّا كان هنا مجال توهُّمٍ: أن يكون الملازم محكوماً بحكم فعليٍّ علىٰ خلاف حكم الملازم الآخر، دَفَعه بقوله: «نعم ... إلخ» وحاصله: أنّه يعتبر أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكمٍ علىٰ خلاف الملازم الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

٧) كما إذا كان ترك الصلاة حراماً فعليّاً، أي فعلها المقارن لنقيض الترك الخاص واجباً، ونقيض الترك الخاص حراماً فعليّاً أيضاً ـ أي فعل الإزالة واجباً ـ فإنّه حينئذٍ يستلزم اتصاف الفعل الواحد ـ وهو الصلاة ـ بحكمين متضادّين: الحرمة والوجوب. وسيأتي بيانه في مبحث الضد إن شاء الله تعالىٰ.

حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وهذا بخلاف الفعل في الثاني [١]، فإنّه بنفسه يعاند التركَ المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن [٢] عينَ ما يناقضه بحسب الاصطلاح

---

١) وهو: كون الترك المطلق واجباً، فإنّ الفعل كالصلاة بنفسه يُعاند الترك المطلق ويناقضه، لا أنّه ملازم لما يعاند الترك وينافيه، فلا محالة تسري حرمة الترك إلى الفعل، ويصير حراماً ـ بناءً علىٰ كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده ـ فإنّ الأمر بترك الصلاة مقدِّمةً للإزالة يقتضي النهي عن ضده أعني الصلاة.

٢) يعني: فلو لم يكن الفعل عينَ نقيض الترك خارجاً ومفهوماً اصطلاحاً، ـ بل كان مغايراً له مفهوماً اصطلاحاً، لأنّهم اصطلحوا علىٰ أنّ نقيض كلِّ شيءٍ رفعه، فنقيض الترك: ترك الترك، وهو أعم مفهوماً من الفعل ـ لكنه متّحد معه عيناً وخارجاً.

وأشار بقوله: «فلو لم يكن عين ما يناقضه» إلىٰ: أنّ المعنىٰ الاصطلاحي في النقيض أيضاً يقتضي ما ذكرناه، وهو: كون الفعل بنفسه مناقضاً للترك، والسلب والعدم نقيضين للإيجاب والوجود، وذلك لما قيل من كون الرفع في قولهم: «نقيض كلِّ شيءٍ رفعه» هو الجامع بين المصدر المبني للفاعل وبين المصدر المبني للمفعول، بحيث يشمل الرفع كُلّاً من الرافع والمرفوع.

وعليه، فيصدق النقيض علىٰ كلٍّ من الإنسان واللّا إنسان، أمّا اللّا إنسان، فلكونه رافعاً للإنسان، وأمّا الإنسان، فلكونه مرفوعاً باللّا إنسان. فكلٌّ من الوجود والعدم نقيض للآخر.

قال الحكيم السبزواري ﷺ في منظومته:

«نقيض كلٍّ رفعٌ، أو مرفوع تعميم رفعٍ لهما مرجوع»

مفهوماً، لكنه [١] متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا [٢] كان التركُ واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبر جيِّداً.

شارحاً له بقوله: «فاللا إنسان نقيض الإنسان، لكونه رفعاً له، والإنسان نقيضه، لكونه مرفوعاً بالرفع. تعميم لهما أي إليهما مرجوع، لمّا قال بعضهم: نقيض كل شيءٍ رفعه، وفُهِم منه التخصيص بمثل اللا إنسان، ولم يشمل عين الشيء بدّل بعضهم هذا بقوله: رفع كلّ شيءٍ نقيضُه. وبعضهم عمّم الرفع بأنّ المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبنيِّ للفاعل والمبنيِّ للمفعول، وهذا معنىٰ قولنا: تعميم»[١].

والحاصل: أنّه لو لم يكن الفعل عين النقيض ـ وهو ترك الترك ـ كما ادعاه بعضُ المحققين كالسبزواري علىٰ ما أفاده في عبارته المتقدمة، لكنه متحد مع النقيض خارجاً، فيكون الأمر بالترك مقتضياً للنهي عن نقيضه أعني: رفعه المتحد مع الفعل، فتكون الصلاة منهيّاً عنها، فتبطل فيما إذا كان تركها واجباً، لمقدميّته لواجبٍ أهم كالإزالة.

١) أي: لكن الفعل متحد مع النقيض عيناً وخارجاً وإن كان يغايره مفهوماً.

٢) هذا متفرِّع على اتحاد الفعل مع النقيض، فالترك الواجب يقتضي النهي عن نقيضه، وهو رفع هذا الترك المفروض اتّحاده مع الفعل خارجاً، فيصير الفعل منهيّاً عنه، فيبطل (*) إذا كان عبادة.

(*) يشكل ذلك، لعدم كون الفعل نقيضاً للترك، حيث إنّ المفروض أنّ نقيضه رفع الترك، فليس الفعل نقيضاً اصطلاحيّاً للترك.

«١» شرح المنظومة، قسم المنطق، ص٦٠

و دعوىٰ كون الفعل متّحداً مع النقيض عيناً و إن كان يغايره مفهوماً، و يسري حكم النقيض إلىٰ ما يتّحد معه خارجاً **غير مسموعة**، لأنّ عدم الترك أمرٌ عدمي، فلا يعقل أن يكون عين الوجود لما بين الوجود، و العدم من التّعاند و التنافي.

فالأولىٰ ما ذكره جملة من المحققين كالسبزواري: من جعل الرفع بمعناه الأعم من الرافعيّة و المرفوعيّة، فإنّه لا إشكال عندهم في كون الوجود و العدم متناقضين، لوجود أثر التناقض ـ و هو امتناع اجتماعهما و ارتفاعهما ـ فيهما، و كذا ما يساوقهما من الإيجاب و السلب، و الثبوت و النفي. مع أنّ نقيض العدم و السلب و النفي رفعها، و من المعلوم أنّه ليس عين الوجود و الإيجاب و الثبوت، هذا.

مضافاً إلىٰ: أنّ نفس عنوان التناقض الّذي هو من العناوين المتكرّرة النسبة كالتضاد و التمانع و التماثل و نحوها يقتضي كون الفعل عين نقيض الترك خارجاً و مفهوماً، ضرورة أنّ صدق النسبة في أحد الطرفين يستلزم صدقها في الطرف الآخر، فصدق النقيض على الترك يوجب صدقه على الفعل، فكلٌّ من الترك و الفعل نقيض الآخر.

على: أنّ موضوعات الأحكام الشرعيّة هي المفاهيم العرفيّة غالباً، و العرف هنا حاكم بأنّ فعل الصلاة تركٌ لتركها، فيحرم بوجوب تركها مقدّمةً للإزالة الواجبة.

نعم، يمكن عدم جريان حكمه في فعل الصلاة بالنسبة إلى الترك الخاصّ، لأنّه يرىٰ أيضاً أنّ حكم الأعم لا يثبت للأخص، لعدم تساويهما لا مفهوماً و لا خارجاً.

فالمتحصل: أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الفعل بنفسه نقيضاً للترك، كالعكس، فبناءً على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده ـ الشامل للنقيض ـ يكون الفعل الّذي يجب تركه لأجل المقدّميّة منهيّاً عنه، فيبطل إذا كان عبادة، هذا.

لكن الّذي يُسهِّل الأمر: أنّ الثمرة المزبورة ـ و هي صحّة العبادة بناءً علىٰ كون المقدّمة الواجبة هي خصوص الموصلة، و فسادها بناءً علىٰ وجوب مطلق المقدّمة ـ

ساقطة من أصلها، لكونها مترتبة على مقدّميّة ترك أحد الضّدين لفعل الآخر، وهي غير ثابتة، كما سيأتي توضيحه في مبحث الضّد إن شاء الله تعالىٰ.

وهناك ثمرات أُخرىٰ:

الأُولىٰ: أنّ المقدِّمة إذا كانت محرّمة كالتصرُّف في الأرض المغصوبة لأداء واجب كإنقاذ غريق مؤمن، فعلى القول بوجوب مطلق المقـدِّمة ـ وإن لم تكن موصلة ـ ترتفع الحرمة، وتتّصف بالوجوب وإن لم يترتب عليها الواجب. وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة، أو عدم وجوب المقدِّمة مطلقاً تبقى الحرمة على حالها، إلّا إذا تُوصِّل بها إلى الواجب.

أمّا في صورة عدم وجوب المقدِّمة، فلأنّ ارتفاع الحرمة بالضرورة المبيحة للمحظورات إنّما يكون بقدرها، وهو خصوص السلوك الموصل إلى الواجب النفسي كالإنقاذ في المثال، دون غيره.

وأمّا في صورة وجوب خصوص المقدِّمة الموصلة، فالأمر أوضح، لأنّ الفرد الواجب مقدِّمة للواجب النفسي هو خصوص السلوك الموصل إلى الواجب النفسي، وما عداه يبقى على حرمته.

وأمّا علىٰ مسلك شيخنا الأعظم الأنصاري ﷺ: من وجوب خصوص ما قُصِد به التوصل إلى الواجب النفسي، فارتفاع الحرمة في المقدِّمة المحرّمة منوط بقصد التوصل، فلو لم يقصد الداخل في الأرض المغصوبة الإنقاذَ الواجبَ لا يتصف سلوكه بالوجوب، بل يبقى على حرمته.

الثانية: بطلان التيمُّم في سعة الوقت لغاية غير الفريضة الموسّعة ـ بناءً على اعتبار الضيق في مشروعيته وعدم رجحانه النفسي ـ إذا لم يترتب عليه الغاية المسوِّغة له، فإنّ عدم ترتبها عليه يكشف عـن بطلانه بناءً على المقدِّمة الموصلة. فلو صلّىٰ به الفريضة ولو في آخـر وقتها بطلت، ووجب قضاؤها. وكـذا لو تيمّم للفريضة عنـد

و منها [1] (*): تقسيمه إلى الأصلي و التبعي.

---

٤ ـ الأصلي و التبعي

١) يعني: و من تقسيمات الواجب.

اعلم: أنّ الوجوه المحتملة في الأصالة و التبعيّة ثلاثة:

أحدها: أن يراد بالواجب الأصلي: ما لا ينشأ عن إرادة أُخرىٰ، بل هو مراد

ضيق وقتها، ففاتته، فإنّ التيمُّم حينئذٍ باطل، لعدم ترتب غايته عليه.

و أمّا بناءً علىٰ وجوب مطلق المقدمة، فيصح تيمّمه في الموارد المذكورة.

الثالثة: صحة أداء وضوءٍ و نحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة، كفريضة أدائيّة أو قضائيّة و إن لم يكن إتيانه بالوضوء مثلاً لأداء تلك الغاية، بل لغاية مندوبة، كما إذا توضّأ ـ و الحال هذه ـ بقصد قراءة قرآن أو دخول مسجد أو غيرهما من الغايات المستحبّة بناءً علىٰ وجوب مطلق المقدمة.

و أمّا بناءً على وجوب خصوص الموصلة، فلا يجوز حينئذٍ قصد الوجوب إلّا إذا أتىٰ به لأداء الغاية الواجبة.

إلىٰ غير ذلك من الثمرات التي فرّعوها علىٰ نزاع وجوب مطلق المقدّمة، و خصوص الموصلة، فراجع البدائع و حاشية المحقق التّقي «[1]» و غيرهما.

(*) لا يخفىٰ أنّ الأنسب ذكر هذا التقسيم في ذيل الأمر الثالث المتضمّن لأقسام الواجب، لا الأمر الرابع المعقود لبيان تبعية وجوب المقدمة ـ بناءً علىٰ القول به ـ لوجوب ذيها في الإطلاق و الاشتراط، و بيان سعة و ضيق دائرة موضوع الوجوب المقدّمي، فلاحظ.

«١» بدائع الأفكار، ص ٣٣٦ – ٣٣٧ ؛ هداية المسترشدين، ج٢ ، ص ١٧٨– ١٧٩

والظاهر [1] أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع

بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أُخرى، فإن كان مراداً بإرادة أُخرىٰ، فهو واجب تبعي كإرادة المقدِّمات، فإنّها تابعة لإرادة الواجبات النفسية.

ثانيها: أن يراد به: ما لوحظ تفصيلاً، للالتفات إليه كذلك. وبالواجب التبعي: ما لم يلاحظ كذلك، بل لوحظ إجمالاً، لعدم الالتفات التفصيلي إليه حتىٰ يلاحظ تفصيلاً. فالأصالة والتبعية تكونان بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه.

ثالثها: أن يراد بالأصلي: ما دلّ عليه الدليل مطابقةً، كدلالة الألفاظ على المناطيق، وبالتبعي: ما دلّ عليه بالتبعية، كدلالتها على المفاهيم والاستلزامات.

ويرجع الوجهان الأوّلان إلى مقام الثبوت، والثالث إلى مقام الإثبات، كما لا يخفىٰ.

١) تبعاً للشيخ الأعظم ﷺ علىٰ ما في التقريرات، قال المقرّر ﷺ: «فالعبرة عندنا في صدق الوجوب الأصلي بملاحظة المستفاد، فإن كان مستقلّاً بالإرادة ـ على اختلاف أنحاء الإرادة وتفاوت أقسام الدلالة ـ فالوجوب أصلي، وإلّا فتبعي، وهو ما لم تتعلق به إرادة مستقلّة، بل الطلب فيه ـ علىٰ ما ستعرف ـ طلب قهري حاصل ولو مع الغفلة عن خصوصيات المطلوب علىٰ جهة التفصيل، وذلك نظير دلالة الإشارة، كدلالة الآيتين علىٰ أنّ أقلّ الحمل ستة أشهر، فإنّ لوازم الكلام في المخاطبات العرفية غير مقصودة للمتكلم.

ولكن يفترق (*) الوجوب التبعي بأنّ المدلول التبعي لا يلزم أن لا يكون

(*) هكذا في النسخة الموجودة لدي، والصواب: «ولكن تفترق عن الوجوب التبعي» أو: «تفارق الوجوب التبعي».

ومقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاً [١]، للالتفات [٢] إليه بما هو عليه [٣] ممّا [٤] يوجب طلبه، فيطلبه، كان [٥] طلبه [٦] نفسيّاً أو غيريّاً.

ذا مصلحة نفسية من حيث استفادة وجوبه من وجوب الواجب الأصلي.

ونظيره في المطلوبات: لوازم الواجب، فإنّ من طلب الاستقبال علىٰ وجه الاستقلال طلب وقوع الجُدَي خلف المنكب في العراق مثلاً، فإنّه مطلوب تبعي لم يتعلق به في العرف والعادة طلب مستقل، وإرادة علىٰ حدّة »"[١]".

فالواجب الأصلي عند المصنّف تبعاً لما في التقريرات عبارة عمّا يكون مراداً بالالتفات إليه تفصيلاً. والواجب التبعي ما يكون مراداً مع عدم الالتفات إليه تفصيلاً، فيراد ارتكازاً. وقد مال إلى ذلك صاحب البدائع أيضاً "[٢]".

١) يعني: لا تبعاً لإرادة غيره بحيث يعدّ من لوازم إرادة ذلك الغير.

٢) تعليل لإرادته مستقلاً، يعني: أنّ الالتفات التفصيلي إلىٰ ملاكه أوجب إرادته مستقلاً.

٣) الضمير راجع إلى الموصول، وضمير « هو » راجع إلى الشيء.

٤) بيان للموصول في قوله:« بما هو عليه » وحاصله: أنّ تعلق الإرادة الاستقلاليّة بشيءٍ إنّما هو للالتفات إليه بسبب ما يكون ذلك الشيء عليه من الملاك الموجب لطلب ذلك الشيء، فيطلبه سواء أكان طلبه نفسياً أم غيرياً.

٥) أي: سواء أكان طلبه.

٦) الضمائر الثلاثة في « طلبه، فيطلبه، طلبه » راجعة إلى الشيء.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٨١

«٢» بدائع الأفكار، ص٣٢٥

وأُخرىٰ متعلّقاً للإرادة تبعاً [١] لإرادة غيره، لأجل كون إرادته [٢] لازمةً لإرادته [٣]، من دون إلتفاتٍ إليه بما [٤] يوجب إرادته [٥]. لا بلحاظ [٦] الأصالة

---

١) لمّا كان تفسير الأصلي والتبعي بما ذكره ـ من: كون الأوّل مراداً بالالتفات إليه تفصيلاً، والثاني مراداً ارتكازاً مع عدم الالتفات إليه تفصيلاً ـ مقتضياً لاتّصاف كلٍّ من الوجوب النفسي والغيري بالأصالة والتبعيّة، قيّد الواجبَ التبعي بما كانت إرادته تبعاً لإرادة غيره، فلا يتصف الواجب النفسي بالتبعيّة، لعدم كون إرادته تبعاً لإرادة غيره.

وعليه، فلا يتصف بعض الواجبات النفسية غير الملتفت إليه تفصيلاً ـ كإنقاذ ولد المولىٰ من موجبات الهلاك كالغرق والحرق ـ بالتبعيّة، لكون مصلحته نفسية، فلا يراد تبعاً لإرادة غيره. ولا بالأصالة، لعدم الالتفات إليه تفصيلاً، فيخرج مثل هذا الواجب النفسي عن الأصلي والتبعي معاً.

٢) هذا الضمير، وكذا ضمير «غيره» راجعان إلى الشيء.

٣) أي: لإرادة الغير.

٤) الظرفان متعلقان بـ «الالتفات» يعني: أنّ عدم الالتفات إلى الشيء بما فيه من الملاك يوجب كون إرادته تبعيّةً ارتكازيّة.

٥) هذا الضمير وكذا ضمير «إليه» راجعان إلى الشيء.

وحاصل ما أفاده: أنّ الواجب التّبعي هو ما يكون مراداً ارتكازاً، لعدم الالتفات إليه تفصيلاً ليُراد كذلك، بخلاف الواجب الأصلي، فإنّه مراد بالالتفات إليه تفصيلاً.

٦) معطوف علىٰ قوله: «بلحاظ الأصالة ... إلخ» يعني: أنّ الظاهر كون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيّة في مقام الثبوت، لا بلحاظهما في مقام الإثبات.

والتبعيّة في مقام الدلالة والإثبات [١]، فإنّه [٢] يكون في هذا المقام [أيضاً] تارةً

---

١) كما هو مذهب صاحبي القوانين والفصول قدّس سرّهما، قال في القوانين في المقدمة الأُولىٰ من مقدِّمات بحث مقدمة الواجب:« إنّ الواجب كما ينقسم باعتبار المكلّف إلى العيني والكفائي » إلىٰ قوله:« وباعتبار تعلق الخطاب به بالأصالة وعدمه إلى الأصليّ والتبعي ».

وقال في المقدمة السادسة في تنقيح المراد بالوجوب المتنازع فيه للمقدمة ـ وأنّ المراد به هو الوجوب الشرعي، لا العقلي ـ ما لفظه:« والمراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللّفظ، وثبت من الخطاب قصداً »[١].

وقال في الفصول قبل فصل مقدمة الواجب بأسطر: « وينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلي وتبعي، فالأصلي ما فُهِم وجوبه بخطاب مستقل، أي غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره. والتبعي بخلافه، وهو: ما فُهِم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلّاً، كما في المفاهيم. والمراد بالخطاب هنا: ما دلّ على الحكم الشرعي، فيعم اللّفظي وغيره »[٢].

فهما متّفقان علىٰ كون التقسيم إلى الأصلي والتّبعي ناظراً إلىٰ مقام الإثبات، ومختلفان في كون الدليل لفظيّاً فقط كما هو ظاهر القوانين، أو أعم منه كما هو صريح الفصول.

٢) أي: فإنّ الشيء، والمراد بقوله:« هذا المقام » هو مقام الإثبات، والمراد بقوله:« أيضاً » هو مقام الثبوت، يعني: أنّ الأصالة والتبعيّة كما تكونان بحسب

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص ١٠١ - ١٠٢

«٢» الفصول الغروية، ص٨٢

مقصوداً بالإفادة، وأُخرىٰ غير مقصود بها علىٰ حدة، إلّا أنّه [١] لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة [٢] ونحوها [٣].

وعلىٰ ذلك [٤]، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري

مقام الثبوت، كذلك تكونان بحسب مقام الإثبات.

١) أي: أنّ الشيء، وضمير «بها» راجع إلى الإفادة.

٢) وهي: ما لا يكون المدلول فيها مقصوداً بالخطاب، كدلالة الآيتين ـ وهما: قوله تعالىٰ: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتمّ الرضاعة﴾ «١» وقوله تعالىٰ: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ «١» ـ علىٰ أنّ أقلّ مدّة الحمل ستة أشهر، فإنّه غير مقصود بالخطاب.

٣) كدلالة القضية الشرطية وغيرها من القضايا ذوات المفاهيم علىٰ مفاهيمها، كما صرّح به الفصول في عبارته المتقدمة (*).

٤) أي: وعلىٰ كون التقسيم ناظراً إلىٰ مقام الثبوت ـ كما استظهره المصنّف تبعاً للتقريرات ـ فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إلى الأصلي والتبعي، فإنّ

(*) لكن فيه إشكال، لأنّ المفاهيم سواء أكانت مخالفة أم موافقة مقصودة بالخطاب علىٰ حدٍّ قصد المناطيق، غاية الأمر أنّ إحدى الدلالتين ـ وهي الدلالة المفهومية ـ في طول الأُخرىٰ، وغير خفي أنّ الطولية لا تنافي كون كل من المدلولين مقصوداً بالإفادة، فجعل المفاهيم من قبيل دلالة الإشارة غير سديد.

«١» البقرة، الآية: ٢٣٣

«٢» الأحقاف، الآية: ١٥

إليهما [١]، واتصافه [٢] بالأصالة والتبعيّة كلتيهما [كليهما] حيث [٣] يكون متعلقاً للإرادة علىٰ حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدِّمة [٤]. وأُخرىٰ (*) لا يكون متعلقاً لها كذلك [٥] عند عدم الالتفات إليه كذلك [٦]،

الوضوء مثلاً مراد تفصيلي في قوله تعالىٰ: ﴿ وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ «١» فيكون واجباً أصليّاً مع كونه غيريّاً، ونصب السلّم مثلاً مقدِّمةً للواجب النفسي ـ وهو الكون على السطح ـ واجب غيري تبعي، لعدم تعلق الإرادة به، لعدم الالتفات إليه.

١) أي: إلى الأصلي والتبعي.

٢) معطوف علىٰ: «انقسام» وضميره راجع إلى الواجب الغيري.

٣) بيان لاتّصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعيّة، وقد تقدم تقريبه.

٤) لكون إرادته معلولةً لإرادة أُخرىٰ، فتكون إرادته لمقدِّميّته، لا لنفسيته، كإرادة الوضوء علىٰ حدة عند الالتفات إليه تفصيلاً مع كونه مقدمة.

هذا في اتّصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعيّة. وأمّا النفسي، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالىٰ.

٥) أي: بما هو مقدمة، وضمير «لها» راجع إلى الإرادة.

٦) أي: بما هو مقدمة، وضمير «إليه» راجع إلى الواجب الغيري.

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «حيث يكون تارة متعلقاً للإرادة، وأُخرىٰ لا يكون متعلقاً لها»، إذ لو لم تكن العبارة كذلك لا يبقىٰ عِدل لقوله: «وأُخرىٰ».

«١» المائدة، الآية: ٦

فإنّه [١] يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة [٢].

كما [٣] لا شبهة في اتّصاف النفسي أيضاً بالأصالة، ولكنّه [٤] لا يتصف بالتبعية، ضرورة [٥] أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم تكن

---

١) أي: فإنّ الواجب الغيري، فإنّه عند عدم تعلق الإرادة به علىٰ حدة يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة.

٢) يعني: بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب ومقدّمته.

٣) هذا عِدل لقوله: «فلا شبهة» وحاصله: أنّ الواجب النفسي كالغيري يتّصف بالأصالة بلا شبهة، لأنّ ما فيه مصلحة نفسية يراد علىٰ حدة بلا إشكال كالصلاة والصوم والحج وغيرها من الواجبات النفسية، ولكنّه لا يتصف بالتبعيّة، لوضوح أنّه مع الالتفات إليه يراد مستقلّاً، إذ مع اشتماله على المصلحة النفسية لا يكون لازماً للغير حتىٰ يراد تبعاً له، وبدون الالتفات إليه لا يتّصف الواجب النفسي بشيءٍ من الأصالة والتبعيّة، كما لا يخفىٰ.

فالمتحصل: أنّ الواجب الغيري يتّصف بالأصالة والتبعيّة معاً، بخلاف الواجب النفسي، فإنّه لا يتّصف إلّا بالأصالة، إذ مع الالتفات إليه يتعلق به الطلب الاستقلالي، حيث إنّه واجد لمصلحة نفسية تقتضي تعلق إرادة مستقلّة به، فلا يتّصف بالتبعيّة، ومع عدم الالتفات إليه أيضاً لا يتّصف بها، كما لا يتّصف بالأصالة أيضاً.

أمّا عدم اتّصافه بالأصالة، فلعدم تعلق الطلب الاستقلالي به، لعدم اشتماله علىٰ مصلحة نفسية حسب الفرض.

وأمّا عدم اتّصافه بالتبعيّة، فلعدم تعلُّق إرادة به تبعاً لإرادة غيره.

٤) أي: ولكن النفسي.

٥) تعليل لعدم اتّصاف الواجب النفسي بالتبعيّة، وحاصله: أنّ النفسية

فيه [١] مصلحة نفسية، ومعها [٢] يتعلّق الطلب بها [٣] (*) مستقلّاً، ولو لم يكن هناك شيءٌ آخر مطلوب أصلاً، كما لا يخفىٰ.

نعم [٤]، لو كان الاتصاف

والتبعية متضادّتان، فلا تجتمعان، وذلك لأنّ اتّصاف الواجب بالنفسية منوط بكونه ذا مصلحة نفسية، وإذا كان كذلك تعلق به الطلب مستقلّاً وعلىٰ حدة، وهو ينافي تعلق الطلب به تبعاً.

١) هذا الضمير وضميرا «أنّه، به» راجعة إلى النفسي.

٢) أي: ومع المصلحة النفسية.

٣) أي: بالواجب النفسي مستقلّاً، يعني: غير تابع لإرادة أُخرىٰ.

والمتحصل: أنّ الواجب الغيري يتّصف بكلٍّ من الأصالة والتبعيّة، كما عرفت.

وأمّا الواجب النفسي فلا يتصف بالتبعية، لأنّه مع الالتفات إليه وكونه ذا مصلحة نفسية يتعلق به الطلب مستقلّاً، لا تبعاً لغيره، ومع عدم الالتفات إليه لا يتّصف بشيء منهما أصلاً، لما مرّ من وجهه.

٤) استدراك علىٰ ما أفاده من: عدم اتصاف الواجب النفسي بالتبعية، وحاصله: أنّ عدم اتصاف النفسي بها إنّما هو بناءً على كون الأصالة والتبعية بلحاظ الإرادة التي هي مقام الثبوت.

وأمّا بناءً علىٰ كونهما بلحاظ مقام الإثبات والدلالة، فلا إشكال في اتّصاف

(*) الصواب تذكير الضمير، ليرجع إلى «النفسي» لا تأنيثه ليرجع إلىٰ «مصلحة» لأنّ مقتضاه تعلق الطلب بالملاكات، وهو كما ترىٰ.

بهما [١] بلحاظ الدلالة، اتّصف النفسي بهما [٢] أيضاً [٣]، ضرورة أنّه[٤] قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل أُفيد بتبع غيره المقصود بها [٥].

لكن الظاهر كما مرّ [٦]:

الواجب النفسي بهما.

أمّا اتّصافه بالأصالة، ففيما إذا كان مقصوداً بالإفادة. وأمّا اتصافه بالتبعية فلوضوح أنّ الواجب النفسي قد لا يكون مقصوداً بالإفادة، بل يفاد بتبع شيءٍ آخر، فالمقصود بالإفادة هو ذلك الشيء، ويفاد الواجب النفسي تبعاً له.

نظير ما دلّ على شرطية تقدم الظهر لصحّة العصر، فإنّ المقصود منه بالإفادة هو شرطية تقدمها، لا كونها واجباً نفسياً.

١) أي: بالأصالة والتبعيّة.

٢) أي: بالأصالة والتبعيّة، كما عرفت التصريح بذلك من الفصول.

٣) يعني: كما أنّ الواجب الغيري يتّصف بهما.

٤) أي: أنّ الواجب النفسي، وقوله: «ضرورة» تقريب لاتّصاف الواجب النفسي بهما، وقد عرفته بقولنا: «وحاصله: ان عدم اتّصاف ... إلخ».

٥) أي: بالإفادة، وضمير «غيره» راجع إلى الواجب النفسي. وقوله: «المقصود» صفة «غيره» يعني: غير الواجب النفسي المقصود ذلك الغير بالإفادة.

٦) يعني: في صدر البحث، حيث قال في (ص ٤٢١): «والظاهر أن يكون هذا التقسيم ... إلخ».

ولعلّ وجه الظهور: أنّ كون الوصف بحال الموصوف أولىٰ من أن يكون بلحاظ المتعلق، ومن المعلوم أن جعل الأصالة والتبعيّة بحسب مقام الثبوت يوجب كون الوصف ـ وهو الأصلي والتبعي ـ بحال الموصوف، أعني به: نفس الوجوب، كقولنا: الوجوب الأصلي والوجوب التّبعي، بخلاف ما إذا جُعلتا بحسب مقام

أنّ الاتصاف [١] بهما إنّما هو في نفسه [٢] لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلّا [٣] لما اتصف بواحدةٍ [بواحدٍ] منهما [٤] إذا لم يكن بعدُ مفاد دليل، وهو [٥] كما ترىٰ (*).

الإثبات، فإنّ الوصف حينئذٍ يكون بحال المتعلق، وهو الدليل، كقولنا: الوجوب الأصلي دلالة دليله، والوجوب التّبعي دلالة دليله.

١) أي: اتّصاف الواجب بالأصالة والتبعيّة.

٢) أي: نفس الواجب، يعني: ليكون الوصف بحال الموصوف، لا بلحاظ حال الدلالة على الواجب ليكون الوصف بحال المتعلق.

٣) أي: وإن لا يكـن بلحاظ نفسه بأن كان بلحاظ متعلقه ـ وهو دلالة الدليل ـ لما اتّصف الواجب النفسي الذي لم يقـم عليه دليل بعدُ لا بالأصالة ولا بالتبعيّة، مع أنّ التقسيم ظاهر في عدم خلوٍّ واجبٍ عنهما، فلابدّ أن يكون الواجب أصليّاً أو تبعيّاً، فهذا دليل على كون التقسيم إلى الأصالة والتبعيّة ناظراً إلى مقام الثبوت.

٤) أي: من الأصالة والتبعيّة.

٥) يعني: أنّ كون التقسيم بحسب مقام الإثبات خلاف ظاهرهم من اتّصاف الواجب النفسي ـ الذي لم ينهض عليه دليل ـ بالأصالة.

(*) لا بأس بعدم اتّصاف الواجب النفسي المزبور بهما، كما هو لازم ذهاب المحقق القمي وصاحب الفصول إلىٰ كون الأصالة والتبعيّة بحسب مقام الإثبات، فلا تسالم بينهم على اتّصاف الواجب النفسي بالأصالة دائماً، وعدم خلوٍّ الواجب عنهما أبداً.

ثم إنّه [١] إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا شكّ في واجبٍ أنّه أصلي أو تبعيٌّ، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه [٢] تبعي (*) ويترتب

---

١) الضمير للشأن، والغرض منه: بيان حكم الشّكّ في الأصالة والتبعيّة بناءً علىٰ ما استظهره المصنّف من كونهما بحسب مقام الثبوت، لا الإثبات.

وحاصله: أنّه إذا شُكّ في كون واجب أصليّاً أو تبعيّاً، فلمّا كان الواجب التّبعي مركّباً من جزأين: أحدهما: وجوبه المحرز وجداناً، والآخر: عدم تعلق إرادة مستقلّة به، أمكن إجراء أصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة به، فيلتئم الموضوع المركّب من الجزء الوجودي والجزء العدمي، ويثبت الواجب التبعي، كسائر الموضوعات المركّبة من جزأين وجودي وعدمي. كموضوع الضمان المركّب من الاستيلاء على مال الغير وعدم رضاء المالك به، فـي كون الأوّل محرزاً وجداناً، والآخر تعبُّداً بالأصل أعني: استصحاب عدم رضاء المالك.

٢) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الواجب.

(*) خلافاً لما في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره من: عدم ثبوت الوجوب التبعي بالأصل المزبور، قال في التقريرات: «ثم إنّه لو شكّ في أنّ الواجب أصلي أو تبعيٌّ، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة به لا يمكن إثبات الوجوب لو أُريد بذلك ترتيب الآثار المترتبة على الوجوب التبعي، فيما إذا فرض له آثار سوى ما يترتب علىٰ عدم الإرادة، لما قرّر في محله، فتدبر في المقام والله هو الهادي» [١].

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٣٨٣

عليه آثاره إذا فرض له [1]

---

١) هذا الضمير و ضميرا « عليه، آثاره » راجعة إلى الواجب التبعي.

و لا يخفىٰ أنّ ما أفاده ﷺ من تحديد معنىٰ الوجوب التبعي بعدم تعلق إرادة مستقلّة به يقتضي صحّة ما في المتن من ثبوت الوجوب التبعي بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة به.

إلّا أن يقال بفساده، لتضاد الإرادة الاستقلالية و التبعية، فيمتنع إثبات إحداهما بنفي الأُخرىٰ كسائر الأضداد. فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة به لا تثبت الإرادة التبعية القهرية المقومة للوجوب التبعي، لأنّ إثبات أحد الضدين بنفي الآخر من أقوىٰ الأُصول المثبتة، و لذا بُني على التفكيك في الآثار بين ما يترتب على نفس عدم إرادة مستقلة و بين ما يترتب على الإرادة القهرية، بالترتيب في الأوّل، لكون عدم الإرادة المستقلّة بنفسه موضوعاً لتلك الآثار، فتترتب عليه، و عدم الترتيب في الثاني، لعدم كون الإرادة التبعية بنفسها مورداً للأصل، بل هي من لوازم عدم الإرادة المستقلّة عقلاً بعد العلم بتعلق أصل الإرادة إجمالاً.

و عليه، فيخرج الوجوب عن الموضوع المركّب الذي يمكن إحراز بعض أجزائه بالأصل.

ويرد علىٰ ما في التقريرات: «من عدم ترتيب آثار عدم تعلق الإرادة المستقلّة» أنّه ـ بناءً علىٰ كون التبعية أمراً وجوديّاً ـ يقع التعارض بين أصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة، و بين أصالة عدم تعلق إرادة قهريّة، فلا يثبت شيءٌ من آثار هاتين الإرادتين، و لا وجه للتفكيك بين آثارهما.

و بالجملة: فما في التقريرات لا يخلو من تهافت، لأنّ الوجوب التبعي إن كان عدميّاً بأن يكون ذلك عدم الإرادة الاستقلاليّة، فلا بدّ من ترتيب آثار الوجوب التبعي علىٰ مجرّد عدم الإرادة المستقلّة المحرز بالأصل، و إن كان وجوديّاً، فلا يثبت شيءٌ من آثار الوجوب الأصلي و التبعي، فراجع عبارة التقريرات و تدبّر فيها.

أثر شرعي [١] [آثار شرعية]، كسائر الموضوعات المتقوِّمة بأُمور عدمية [٢].

نعم [٣]، لو كان التبعي أمراً وجوديّاً خاصّاً غير متقوم بعدمي [٤] وإن كان يلزمه [٥]، لما [٦] كان يثبت

ووجه ترتب الآثار الشرعية على أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به هو كون هذا الأصل عمليّاً، ومن المعلوم أنّ مقتضاه ترتيب الآثار الشرعية الثابتة لمجرى الأصل، وإلّا فلا معنىٰ لكونه أصلاً عمليّاً.

١) كما في النذر ونحوه.

٢) كما عرفت في موضوع الضمان. ومثله: انفعال الماء القليل بناءً علىٰ كون القلّة أمراً عدميّاً، فإنّ موضوع الانفعال الماءُ القليل، وهو مركّب من جزأين: أحدهما: وهو الماء محرز بالوجدان، والآخر: أعني القلّة محرز بالأصل، فإنّ الأصل عدم الكثرة.

٣) لعلّه إشارة إلى ما في التقريرات: من أنّ أصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة لا تُثبت الوجوب التبعي حتى يترتب عليه آثاره، وذلك لأنّ عدم ثبوت التبعي بهذا الأصل لابدّ وأن يكون لأجل كون التبعي أمراً وجوديّاً حتىٰ يكون ثبوته بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به مبنيّاً على حجية الأصل المثبت.

٤) وهو: عدم تعلق إرادة مستقلّة به.

٥) أي: يلزم العدمي، يعني: وإن كان التبعي أمراً وجوديّاً، لكنّه يلزم العدمي، أعني به: عدم اللحاظ الاستقلالي، فالضميران المستتران في «كان ويلزمه» راجعان إلى الأمر الوجودي.

٦) جواب «لو» يعني: لو كان التبعي أمراً وجوديّاً لما كان يثبت بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة به إلّا على القول بالأصل المثبت، كما مرّ تقريبه.

بها [١] إلّا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم [٢].

---

١) أي: بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة.

٢) لعلّه إشارة إلى: أنّه لا يثبت الوجوب التّبعي ـ بناءً علىٰ كونه أمراً وجوديّاً ـ حتىٰ على القول بالأصل المثبت، وذلك لابتلاء أصالة عدم تعلق إرادة مستقلّة بأصالة عدم تعلق إرادة تبعيّة، فإنّ حجيّة الأصل المثبت كما تقتضي كون الوجوب تبعيّاً، كذلك تقتضي كون الوجوب أصليّاً، لأنّ كُلّاً من الأصليّة والتبعيّة من لوازم عدم الآخر الذي هو مجرى الأصل، فلا محالة يقع التعارض بين أصالتي عدم تعلق إرادة مستقلّة، وعدم تعلق إرادة تبعيّة.

أو إشارة إلىٰ: عدم جريان الأصل العملي في هذا المقام أصلاً، لعدم ترتب أثر شرعي عليه، وذلك لأنّ الأثر مترتب علىٰ أصل الوجوب من دون دخل للأصليّة والتبعيّة فيه، والمفروض العلم بأصل الوجوب، فتدبّر.

أو إشارة إلىٰ: أنّ إثبات التبعيّة بالأصل مبني علىٰ كون مناطها عدم تفصيليّة القصد والإرادة، فإنّ كون التبعيّة حينئذٍ موافقة للأصل ممّا لا سبيل إلى إنكاره. بخلاف ما إذا كان مناط التبعيّة نشء الإرادة عن إرادة أُخرىٰ، فإنّه ينعكس الأمر، لصيرورة الأصليّة حينئذٍ موافقة للأصل، ضرورة أنّ الترشّح من إرادة أُخرىٰ أمر وجودي مسبوق بالعدم، فيجري فيه الأصل، وتثبت الأصليّة، إذ المفروض عدم كون الاستقلال أمراً وجوديّاً، بل هو أمر عدمي، أعني به: عدم نشء الإرادة عن إرادة أُخرىٰ.

نعم، بناءً علىٰ كون الوجوب الأصلي الاستقلال من حيث التوجّه والالتفات يصير الأصلي مخالفاً للأصل والتبعي موافقاً له.

تذنيب [١] في بيان الثمرة، وهي (*): في المسألة الأُصوليّة كما

ثمرة المسألة

١) الغرض من عقد هذا التذنيب: التعرض لثمرة النزاع في وجوب المقدمة وعدمه. وقد تعرض لثمرة هذه المسألة في الفصول والتقريرات والبدائع وغيرها.

(*) الضمير راجع إلى الثمرة، فإذا رجع ضمير «نتيجتها» إلى الثمرة أيضاً صارت العبارة هكذا: «والثمرة في المسألة الأُصوليّة ليست إلّا أن تكون نتيجة الثمرة صالحة للوقوع في طريق الاستنباط» وهذا كما ترىٰ لا محصّل له، لأنّ ثمرة المسألة الأُصوليّة هي الحكم الفرعي المترتب عليها. والمسألة الأُصوليّة ـ على ما قيل ـ هي: كبرى قياس الاستنباط، ولا معنى لوقوع نتيجة الثمرة الّتي هي الحكم الفرعي في طريق الاستنباط.

وإرجاعُ ضمير «نتيجتها» إلى المسألة الأُصوليّة، ليكون المعنى: «أنّ الثمرة في المسألة الأُصوليّة أن تكون نتيجة تلك المسألة صالحة للوقوع ... إلخ» خلاف الظاهر جدّاً، لكون العبارة مسوقة لبيان الثمرة، ولذا يرجع الضمير في «ليست» إلى الثمرة، وكذا ضمير «نتيجتها».

ويمكن توجيه العبارة بأن يقال: إنّ الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها بحث أُصولي، وثمرة هذا البحث إذا كانت ثبوت الملازمة، فنتيجة هذه الثمرة هي الوقوع في طريق الاستنباط.

وقد تقدم نظير هذا التعبير من المصنف قدس سره في الصحيح والأعمّ، فلاحظ ما علّقناه عليه هناك وتأمّل «[١]».

«١» منتهى الدراية، ج١، ص١٦٢.

عرفت سابقاً ليست إلّا أن يكون نتيجتها صالحةً للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط [١] حكم فرعيٍّ، كما [٢] لو قيل بالملازمة في المسألة [٣]، فإنّه [٤] بضميمة مقدِّمة كون شيءٍ مقدِّمةً لواجبٍ يستنتج: أنّه واجب.

---

١) معطوف على «الاجتهاد» ومفسِّر له.

٢) يعني: بناءً على القول بوجود الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته.

٣) يعني: في مسألة وجوب مقدمة الواجب.

٤) الضمير للشأن. ثم إنّ هذا تقريب استنتاج الحكم الفرعي، وحاصله: أنّه بضميمة مقدمة وجدانيّة ـ وهي كون شيءٍ مقدمةً لواجب ـ إلىٰ مقدمة برهانية أُصولية ـ وهي: أنّ كلّ ما هو مقدمة لشيءٍ لزم من وجوبه وجوبها ـ يستنتج وجوب الوضوء مثلاً.

وببيان أوضح: يؤلّف قياس بهذه الصورة: الوضوء مثلاً مقدمة لواجب، وكلُّ ما هو مقدمة لواجب واجب، فينتج: أنّ الوضوء واجب، لوجوب ذيها كالصلاة (*) فهذا القياس ينتج حكماً فرعيّاً، وهو وجوب الوضوء بناءً على الملازمة، أو عدم وجوبه بناءً علىٰ عدمها.

(*) لا يخفىٰ أنّ هذه النتيجة من صغريات النتيجة الكلّيّة الأُصوليّة، وهي: كلّ مقدِّمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها، لا أنّ القياس المزبور ينتج وجوب المقدمة لتكون هذه النتيجة حكماً كلّيّاً فقهيّاً مترتباً على قياس مؤلّف من صغرى وجدانية، وكبرى برهانية أُصولية.

كما أنّه لا يصح تأليف قياس بهذه الصورة: «الوضوء مقدمة الواجب، وكلُّ مقدِّمة الواجب واجبة» لينتج: وجوب الوضوء، وذلك لأنّ هذه الكبرىٰ قاعدة

ومنه [1] قد انقدح : أنّه ليس منها

---

١) أي: وممّا ذكر في ضابط المسألة الأُصوليّة ظهر: أنّه ليس من الثمرة لمثل هذه المسألة الأُصولية: الفروع الثلاثة الّتي ذكروها ثمرةً لها:

الأوّل: بُرءُ النذر بإتيان مقدمة واجبٍ لمن نذر واجباً، بناءً على القول بوجوب مقدمة الواجب، وعدم حصول البرء بذلك بناءً علىٰ عدم وجوبها.

الثاني: حصول الفسق بترك واجبٍ له مقدِّمات كثيرة، لأنّه ـ بناءً علىٰ وجوب المقدمة ـ يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر الموجب للفسق.

وأما بناءً علىٰ عدم وجوب المقدمة، فلا يتحقّق الإصرار بترك واجب له مقدِّمات.

الثالث: حُرمة أخذ الأُجرة على المقدمة بناءً علىٰ وجوبها ، لكونها حينئذٍ من صغريات أخذ الأُجرة على الواجبات.

وأمّا بناءً علىٰ عدم وجوب المقدمة، فلا يندرج أخذ الأُجرة عليها في أخذ الأُجرة على الواجبات.

فقهية، نظير «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وليست نتيجةً للبحث الأُصولي لتقع كبرىٰ قياس الاستنباط، بل نتيجته ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة، وبين وجوب مقدمته، أو عدم الملازمة.

فالقياس المنتج للحكم الكلّي الفرعي هو أن يقال: «كل مقدمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها، وكلُّ ما كان كذلك فهو واجب» فينتج: وجوب كلّ مقدمة، فتكون المسألة الأُصولية ـ وهي الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته ـ صغرىٰ لقياس الاستنباط، لا كبرىٰ له، كما اشتهر تحديد المسألة الأُصولية بذلك.

مثل بُرءِ النذر[١] بإتيان مقدِّمة واجب عند نذر الواجب وحصولِ[٢] الفسق بترك واجبٍ واحدٍ بمقدِّماته إذا كانت له مقدِّمات كثيرة، لصدق[٣] الإصرار على الحرام بذلك[٤]. وعدمِ[٥] جواز أخذ الأُجرة على المقدِّمة.

---

١) إشارة إلى الفرع الأوّل.

٢) معطوف على «برء النذر» وإشارة إلى الفرع الثّاني.

٣) تعليل لحصول الفسق بترك واجبٍ له مقدِّمات كثيرة.

٤) أي: بترك واجبٍ ذي مقدِّمات عديدة.

٥) معطوف علىٰ «برء النذر» وإشارة إلى الفرع الثالث.

ثم إن المصنف ﷺ ناقش في ترتب الفروع الثلاثة على بحث المقدمة بوجهين: أحدهما مشترك بين الثمرات الثلاث المذكورة، والآخر مختص بكلٍّ منها.

وملخص الإشكال الأوّل ـ وهو الذي أشار إليه بقوله: «ومنه قد انقدح أنّه ليس» ـ هو: أنّ شيئاً من هذه الأُمور الثلاثة ليس ثمرةً للمسألة الأُصوليّة.

أمّا حصول البُرء بفعل المقدمة ـ على القول بوجوبها ـ لمن نذر الإتيان بواجب، فلأنّ البرء إنّما يكون لانطباق المنذور على المأتي به، حيث إنّ المنذور ـ وهو الواجب ـ ينطبق على المقدمة بعد إثبات وجوبها بدليل عقلي أو نقلي، ومن المعلوم أنّ انطباق الحكم المستنبط على موارده ليس مسألةً أصوليّة، بل مسألة أو قاعدة فقهيّة، وإنّما المسألة الأصوليّة هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي، كالقواعد الّتي يستنبط منها وجوب الوفاء بالنذر.

وأمّا حصول الفسق، فكذلك يكون من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورده، لأنّه ـ بناءً علىٰ وجوب المقدمة ـ لابدّ من الحكم بفسق تاركها، لأنّ ترك

مع [1] أنّ البُرء وعدمه إنّما يتبعان قصد الناذر، فلا بُرء بإتيان المقدّمة

الواجب بمقدّماته الكثيرة يوجب صدق الإصرار على المعصية الموجب للفسق، فليس الحكم بفسق تارك المقدمة مسألة أُصوليّة واقعة في طريق الاستنباط.

وأمّا حرمة أخذ الأُجرة على المقدمة ـ بناءً علىٰ وجوبها، بعد تسليم حُرمة أخذ الأُجرة على الواجبات ـ، فليست أيضاً مسألةً أُصوليّةً يستنبط منها حكم كلي فرعي، بل هي مسألة فقهيّة، لتعلقها بالعمل.

وبالجملة: فشيءٌ من الفروع الثلاثة المذكورة ليس مسألةً أُصوليّة، بل كلّها فقهيّة، لأنّها من تطبيق الحكم المستنبط على موارده، لا من استنباط الحكم الكلي (*) هذا تمام الكلام في الإشكال المشترك بين الفروع الثلاثة المذكورة ثمرةً لهذه المسألة.

١) هذا شروع في الوجه الثاني، وهو الإشكال المختص بكلٍّ واحدٍ من تلك الفروع.

أمّا برءُ النذر، فملخّص إشكاله: أنّ البُرء وعدمه يتبعان قصدَ الناذر، فإنْ قَصَدَ حين النذر مطلقَ الواجب وإن كان وجوبه عقليّاً، فلا إشكال في حصول البُرء بإتيان المقدمة وإن لم نقل بوجوبها شرعاً، لوضوح كفاية الوجوب العقلي في البُرء حينئذٍ.

وإنْ قَصَدَ الناذرُ خصوصَ الواجب النفسي، فلا إشكال أيضاً في عدم حصول

(*) وقد ذكروا أيضاً من ثمرات المسألة: جعل الثواب والعقاب على وجوب المقدمة، وعدمه. لكنّك خبير بفساده، لأنّ استحقاقهما إنّما هو بحكم العقل، وليس حكماً شرعيّاً أُصوليّاً يستنبط منه حكم كليٌّ فقهيٌّ.

لو قصد الوجوب النفسي ـ كما هو [١] المنصرف عنـد إطلاقه [٢] ـ ولو قيل بالملازمة [٣]. وربّما يحصل البرء به [٤] لو قَصَد ما يعمُّ المقدِّمة ولو قيل بعدمها [٥]، كما لا يخفىٰ (*).

ولا يكاد [٦] يحصـل الإصرارُ على الحـرام بترك واجبٍ ولو كانت له

البُرء بإتيان مقدمة الواجب وإن قلنا بوجوبها شرعاً، لوضوح عدم انطباق المنذور حينئذٍ على الواجب الغيري، كما لا يخفىٰ.

١) أي: الوجوب النفسي.

٢) أي: إطلاق الوجوب. وهذا مقام الإثبات، يعني: أنّه مع عدم إحراز قصد الناذر يؤخذ بما ينصرف إليه لفظ الواجب الذي وقع في صيغة النذر، وهو الواجب النفسي.

٣) يعني: بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته، فإنّ الملازمة حينئذٍ لا تُجدي في حصول البرء بإتيان المقدمة، إذ المفروض ـ ولو بحكم الانصراف ـ اختصاص المنذور بالواجب النفسي، وخروج الواجب الغيري عن دائرة متعلق النذر.

٤) أي: بإتيان المقدمة لو قصد الناذر من الواجب ما يعم المقدمة، بأن يُريد منه ما يلزم فعله ولو عقلاً، فإنّ البُرء من النذر يحصل حينئذٍ بفعل المقدمة وإن لم نقل بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته.

٥) أي: بعدم الملازمة شرعاً.

٦) إشارة إلىٰ الإشكال المختص بالثمرة الثانية.

(*) لكن إذا قصد الناذر الواجب الشرعي مطلقاً ولو كان غيريّاً، يبنىٰ ترتب البُرء وعدمه علىٰ الخلاف في وجوب المقدمة شرعاً وعدمه، فتدبّر.

مقدِّمات غير عديدة، لحصول [١] العصيان بترك أوّل مقدِّمةٍ لا يتمكن معه [٢] من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرامٍ أصلاً، لسقوط [٣] التكليف حينئذٍ [٤]، كما هو واضح لا يخفىٰ (*).

تقريبه: أنّ القدرة على الفعل والترك شرط في صحّة التكليف، فينتفي بانتفائها كما في المقام، حيث إنّ الواجب الذي له مقدِّمات كثيرة صار بسبب ترك أوّل مقدمة من مقدِّماته غيرَ مقدور للمكلّف، فيسقط التكليف بالواجب ومقدِّماته، فلا يحصل الإصرارُ الموجب للفسق، إذ المحرّم هو ترك المقدمة الأُولىٰ، ومن المعلوم عدم حصول الإصرار المحرّم بتركها.

وبالجملة: فلا يحصل الفسق بترك واجبٍ له مقدِّمات كثيرة وإن قلنا بوجوب المقدمة، لأنّه حينئذٍ لم يترك إلّا واجباً واحداً.

١) تعليل لقوله: «ولا يكاد يحصل الإصرار» يعني: أنّ الإصرار على الحرام لا يحصل حتىٰ يوجب الفسق، وذلك لأنّ المحـرّم هو ترك المقدمة الأُولىٰ فقط، ولا يتحقق به الإصرار على الحرام، حيث إنّ وجوب سائر المقدِّمات قد سقط بعدم التمكّن من ذي المقدمة الذي ترشّح منه الوجوب على المقدِّمات، ومع السقوط لا وجوب للمقدِّمات حتىٰ يحرم تركها كي يندرج تركها في الإصرار على الحرام.

٢) أي: مع ترك أوّل مقدمة.

٣) تعليل لقوله: «ولا يكون» يعني: عدم حرمة ترك سائر المقدِّمات إنّما هو لأجل سقوط الوجوب عن الواجب النفسي.

٤) أي: حين عدم التمكُّن.

(*) بل لا يخلو من خفاء، إذ المفروض كون سقوط الأمـر بالواجب ومقدِّماته

مستنداً إلى العصيان المسقط لكل وجوب من النفسي و الغيري، و الموجب لكون ترك كل واحد في ظرفه عصياناً لأمره، فيتحقّق الإصرار على الحرام القادح في العدالة.

و مع الإغماض عن هذا، و تسليم اختصاص العصيان بأوّل مقدمة من مقدِّماته يرد عليه: أنّه غير مطرد، بل يختص بالمقدِّمات التدريجيّة دون الدفعيّة، مع وضوح صدق الإصرار علىٰ تركها أيضاً.

إلّا إذا أُريد مـن الإصرار: صدورُ المعاصي تدريجاً، فلا يصدق الإصرار علىٰ صدورها دفعةً.

لكنه غير سديد، لصدق الإصرار على ارتكاب محرّمات في آنٍ واحد، كقتل جماعة دفعةً بالكهرباء مثلاً بلا إشكال، فإنّ الزمان في المحرّمات التدريجيّة ليس قيداً، بل هو ظرف لها، فلا يتقوّم الإصرار بالزمان.

فالمتحصل: أنّه ـ بناءً علىٰ وجوب المقدمة ـ يحصل الإصرار الموجب للفسق بترك واجب نفسي له مقدِّمات كثيرة، من غير فرقٍ في ذلك بين دفعيّتها و تدريجيّتها.

نعم يمكن الإشكال علىٰ هذه الثمرة بأنّ الإصرار القادح في العدالة ـ علىٰ ما يستفاد من الأخبار ـ يختص بالمخالفات الموجبة للعقوبة، فترك الواجب الغيري مع الإصرار لا يوجب الفسق، لما تقدم من بنائهم علىٰ عدم ترتب ثوابٍ و لا عقاب على وجوب المقدمة.

هذا إذا لم يكن ترك الواجب النفسي معصيةً كبيرة، و إلّا فلا تصل النوبة إلى البحث عن تحقق الإصرار بترك المقدِّمات و عدمه، و ذلك لكفاية ترك الواجب النفسي فـي حصول الفسق، و معـه لا حاجة إلى التكلف لإثبات الفسق بترك المقدِّمات، لأجل انطباق عنوان الإصرار عليه.

إلّا أن يقال: إنّ الإصرار يتحقّق قبل عصيان الواجب النفسي، لتقدُّم المقدِّمات رتبة علىٰ ذيها تقدُّم العلّة على المعلول، فالفسق يحصل بالإصرار، لا بترك الواجب النفسي.

وأخذُ الأُجرة [1] على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابُه على المكلّف

---

١) إشارة إلىٰ الإشكال المختص بالثمرة الثالثة، وهي: حرمة أخذ الأُجرة على المقدمة بناءً علىٰ وجوبها، وعدم الحرمة بناءً علىٰ عدم وجوبها.

ومحصل الإشكال: أنّه لا دليل على حرمة أخذ الأُجرة على الواجب مطلقاً حتىٰ يحرم أخذ الأُجرة على المقدمة، بل فيـه تفصيل، وهو: أنّ الواجبات على قسمين:

أحدهما: ما يجب فعله مجّاناً وبلا عوض، لكونه مملوكاً له تعالىٰ شأنه، أو لغيره، بأن يكون الفعل ـ بمعنىٰ اسم المصدر ـ واجباً على المكلّف، كدفن الميّت، فإنّ المستفاد من الأخبار: أنّ المؤمن قد ملك على أخيه المؤمن أُموراً:

منها: الدفن، فإنّ مملوكيّة العمل للأخ المؤمن مجّاناً تمنع عن أخذ الأُجرة عليه، إذ لا مملوك له حتىٰ يأخذ بإزائه المال، فلو أخذه كان أكلاً للمال بالباطل.

ثانيهما: ما يجب فعله مطلقاً من دون تقيّده بالمجانيّة، بأن يكون الفعل بمعناه المصدري واجباً عليه سواء أخذ بإزائه الأُجرة أم لا.

وبعبارة أُخرى: الواجب على المكلّف حينئذٍ هو: مجرّد إصدار الفعل بلا نظر إلىٰ إيجاده بدون أُجرة أو معها كالواجبات النّظاميّة، فإنّ الواجب فيها هو مجرّد إيجادها، فأخذ الأُجرة عليها جائز.

وبالجملة: فمجرّد الوجوب لا يقتضي المجانيّة حتىٰ يقال: بحرمة أخذ الأُجرة على المقدمة بناءً علىٰ وجوبها، وعدم حرمته بناءً علىٰ عدمه، بل لا بدّ من التفصيل المزبور، بأن يقال: إنّ المقدمة إن كانت من القسم الأوّل من الواجبات فلا يجوز أخذ الأُجرة عليها، وإلّا فيجوز، لبقاء العمل على المملوكيّة كالصناعات، وعدم سلبها عنه، فلا مانع من أخذ الأُجرة عليه.

مجّاناً وبلا عوض [١]، بل كان وجوده المطلق [٢] مطلوباً كالصناعات الواجبة كفائيّة [كفائيّاً] التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاشُ العباد، بل ربما يجب أخذ الأُجرة عليها [٣] لذلك، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها [٤]، هذا [٥] في الواجبات التوصليّة.

---

١) هذا إشارة إلى القسم الأوّل من الواجبات.

٢) أي: غير المقيّد بالمجانيّة، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من الواجبات.

٣) هذا الضمير وضميرا «بدونها ولولاها» راجعة إلى الصناعات.

٤) أي: أخذ الأُجرة، يعني: يجب أخذ الأُجرة إذا توقف النظام عليه، كما هو الغالب في الواجبات النظاميّة.

٥) يعني: ما ذكرناه من جواز أخذ الأُجرة إنّما هو في الواجبات التوصّلية الّتي يكون الواجب فيها المعنىٰ المصدري الذي لا يُنافي بقاء العمل ـ كالصناعات من الخياطة والنجارة وغيرهما ـ أو بقاء المال على المملوكيّة، كوجوب بيع الطعام في المخمصة، وبيع العبد المسلم تحت يد المولى الكافر، إلىٰ غير ذلك من الأمثلة.

وأمّا الواجبات التعبديّة ـ وهي التي يشترط في صحّتها قصد القربة في مقابل الواجبات التوصُّليّة الّتي لا يشترط في صحّتها ذلك ـ فيشكل جواز أخذ الأُجرة عليها بوجهين:

أحدهما: منافاة الأُجرة لقصد القربة، لأنّ الداعي إلىٰ فعلها هو الأُجرة، لا القربة، فعدم جواز الأخذ مستند إلىٰ فوات شرط صحّة العبادة، وما به قوام عباديّتها.

ثانيهما: أنّ أخذ الأُجرة بإزاء الواجبات العباديّة يكون أكلاً للمال بالباطل، ضرورة أنّه يشترط في صحّة الإجارة ـ كغيرها من العقود المعاوضيّة ـ وجود نفع

وأمّا الواجبات التعبّدية، فيمكن [١] أن يقال: بجواز أخذ الأُجرة علىٰ إتيانها بداعي امتثالها، لا علىٰ نفس الإتيان كي ينافي عباديّتها، فيكون [٢] من قبيل الداعي إلى الداعي (*)

يعود إلى المستأجر عوضاً عن الأُجرة، إذ لولاه لزم خلاف مقتضىٰ المعاوضة، كما لا يخفىٰ. ولا يوجد في العبادات الواجبة نفعٌ حتىٰ يعود إلى المستأجر، فيكون أخذ المال بإزائها أكلاً له بالباطل.

١) هذا ناظر إلىٰ دفع الإشكال الأوّل، ومحصل ما أفاده في دفعه تبعاً لغيره هو: أنّ الأُجرة لا تبذل بإزاء نفس الواجب العبادي لتنافي القربة المقوِّمة لعباديّته، بل تُبذل لإحداث الداعي إلى إيجاد العمل بداعي أمره، فتقع العبادة عن دعوة أمرها، فيكون الداعي إلىٰ إتيانها بدعوة أمرها هو أخذ الأُجرة، نظير الإتيان بطواف النساء على وجه العبادة بداعي جواز الاستمتاع بهن، والإتيان ببعض الصلوات المندوبة علىٰ وجهٍ قربي لقضاء الحوائج المشروعة من سعة الرزق، والشفاء من المرض، وطلب الولد ونحو ذلك.

٢) يعني: أنّ أخذ الأُجرة يكون داعياً إلى الإتيان بالعبادة بداعي أمرها، وهذا هو المراد بقوله: «من قبيل الداعي إلى الداعي».

(*) يمكن الإشكال عليه تارةً: بكون أخذ الأُجرة داعياً إلىٰ ذات الفعل، لأنّ الداعي إلى مركّبٍ أو مقيّدٍ لا محالة يكون داعياً إلىٰ كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب، وإلى القيد وذات المقيّد من المقيّد، فيكون أخذ الأُجرة داعياً إلىٰ ذات المقيّد وهو نفس الفعل، وإلىٰ قيده. فلذات الفعل داعيان: أخذ الأُجرة والأمر، فلا يقع ذات الفعل بدون داعويّة الأُجرة، ومن المعلوم منافاته لدعوة الأمر.

غاية الأمر [1] يعتبر

---

١) إشارة إلى الإشكال الثاني، وأنّه لا دافع له، فلا يجوز لشخصٍ أن يأخذ

وأُخرىٰ: بأنّه يعتبر في عباديّة العبادة كون قصد القربة علّةً تامّة لإيجادها، حتىٰ يكون العملُ عبادة، والإتيانُ بها إطاعةً، فإذا كانت سببيّة الأمر للإطاعة منوطةً بالأُجرة لما كان قصد الأمر علّةً تامّةً للفعل، بل علة ناقصة له، وهذا منافٍ للتقرُّب المعتبر في العبادة.

وإن شئت فقل: إنّه يعتبر أن يكون الأمر مطلقاً داعياً إلى الفعل، لا مقيداً بشيءٍ كبذل الأُجرة، لأنّ الأمر حينئذٍ ليس علّةً تامّةً للإطاعة، إذ المفروض دخل الأُجرة في الامتثال وداعويّةِ الأمر المتعلق بالعبادة، فلا يستحقّ به على الشارع الآمر به جزاءً، لأنّه نظير ما لو أمر زيد عمراً بإطاعة بكر، فإنّ إطاعته لا توجب استحقاق عمروٍ جزاءً علىٰ بكر، لأنّه لم يطعه، بل أطاع زيداً.

وبالجملة: فتوجيه جواز أخذ الأُجرة على العبادات بالداعي إلى الداعي غير وجيه.

و لايقاس أخذُ الأُجرة بالغايات المترتبة على العبادات بجعل إلهي كسعة الرزق ونحوها، وذلك لأنّ سلسلة العلل إذا انتهت إلى الله ﷻ، فلا يخرج المعلول عن كونه عباديّاً. بخلاف ما إذا انتهت إلى غيره عزّ شأنه، فإنّه يخرج عن العباديّة، لتركُّب العلّة من الداعي الإلهي وغيره.

والحاصل: أنّه فرق واضح بين الإتيان بالصلاة لأمره تعالىٰ شأنه حتى ينال بسعة الرزق أو الولد الصالح أو نحوهما، وبين الإتيان لأمر الله عزّ وجل حتىٰ يأخذ الأُجرة من المخلوق، فإنّ الأوّل عبادة وإن لم تكن عبادةَ الأحرار، بخلاف الثاني، فإنّه ليس عبادة، لعدم كون محرِّك العامل أمره تعالىٰ، بل محرِّكه هي الأُجرة المنافية لقصد القربة.

فيها [١] كغيرها [٢] أن يكون فيها منفعةٌ عائدة إلى المستأجر، كي لا يكون المعاملة سفهيّة، وأخذ [٣] الأجرة عليها أكلاً بالباطل.

وربما يجعل [٤] من الثمرة: اجتماع الوجوب والحرمة ـ إذا قيل

الأُجرة لإتيان فرائضه اليوميّة، إذ لا يعود نفعٌ إلى المستأجر الباذل للأُجرة.

نعم، لا بأس بأخذ الأُجرة لأداء ما فات عن الميِّت من الفرائض، إذ لا يلزم منه هذان الإشكالان.

أمّا الأوّل، فلما عرفت من عدم كون الأُجرة بإزاء نفس العمل حتىٰ تنافي قصد القربة، وإنّما هي لإحداث الداعي إلىٰ إيجاد العمل بداعي أمره.

وأمّا الثاني، فلفراغ ذمة الميِّت بفعل الأجير، فشرط صحّة الإجارة ـ وهو عود نفعٍ إلى المستأجر ـ موجود هنا.

١) هذا الضمير وضميرا «كغيرها، فيها» راجعة إلى الواجبات التعبديّة.

٢) من المباحات والمستحبات.

٣) معطوف على «المعاملة» وضمير «عليها» راجع إلى الواجبات التعبديّة.

٤) الجاعل هو الوحيد البهبهاني قدس سره «١».

توضيح هذه الثمرة: أنّه ـ بناءً علىٰ وجوب المقدمة ـ يجتمع الوجوب والحُرمة في المقدمة المحرّمة، كركوب الدابّة الغصبيّة لقطع طريق الحج، فيبتني وجوبها حينئذٍ على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ ذي جهتين، لأنّ المقدِّمة علىٰ هذا تندرج في صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي. فإن قلنا: بجواز اجتماعهما إتّصف بالوجوب، كما هي متّصفة بالحرمة، وإن قلنا: بعدم جواز اجتماعهما

«١» الرسائل الأُصولية، رسالة اجتماع الأمر والنهي، ص٢٤١

بالملازمة ـ فيما [إذا] كانت المقدّمة محرّمةً، فيبتني [١] علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدمِه [٢]، بخلاف ما لو قيل بعدمها [٣].

و فيه [٤] أوّلاً : أنّه لا يكون من باب الاجتماع

لم تتصف بالوجوب.

كما أنّه بناءً علىٰ عدم وجوب المقدمة لا تتصف إلّا بالحرمة.

وبالجملة: بناءً علىٰ وجوب المقدمة يتوقف اتصافها بالوجوب ـ فيما إذا كانت محرّمةً ـ علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي، وبناءً علىٰ عدم وجوبها لا تتّصف إلّا بالحرمة.

١) يعني: فيبتني جوازُ اجتماع وجوب المقدمة وحرمتها وعدمه على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فعلى الجواز تبقى المقدمة علىٰ وجوبها، وعلى العدم لا وجوب لها.

٢) أي: وعلىٰ عدم جواز الاجتماع.

٣) أي: بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، فإنّه ـ بناءً علىٰ عدم الملازمة ـ تكون المقدمة حراماً فقط.

٤) قد أورد المصنف ﷺ علىٰ هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

أحدها: ما أفاده بقوله: «وفيه أوّلاً» وحاصله: عدم صغرويّة المقدمة ـ ولو على القول بوجوبها ـ لمسألة اجتماع الأمر والنهي.

توضيحه: أنّ مقدّمة الواجب ومسألة اجتماع الأمر والنهي مختلفتان موضوعاً، وذلك لأنّ موضوع مسألة الاجتماع هو ما لَه جهتان تقييديّتان، يتعلق الأمرُ بإحداهما والنهيُ بالأُخرىٰ، كالصلاة في المغصوب، فإنّها مأمور بها من جهة الصلاتية، ومنهي عنها من ناحية الغصبية. وهذا بخلاف مقدمة الواجب، فإنّ عنوان

كي تكون [١] مبتنيةً عليه، لما [٢] أشرنا إليه غير مرّة: أنّ الواجب [٣] ما هو بالحمل الشائع مقدِّمة، لا بعنوان المقدِّمة [٤]،

المقدِّميّة ليس من الجهات التقييدية، بل التعليلية، لأنّ معروض الوجوب المقدِّمي هو ذات المقدمة، كالوضوء الذي هو بذاته واجب غيريٌّ، لا بعنوان كونه مقدمة، فالمقدِّميّة علّة لعروض الوجوب على الوضوء مثلاً.

وعليه، فليس في مقدمة الواجب جهتان تقييديّتان حتىٰ يتعلق الأمر بإحداهما، والنهي بالأُخرىٰ.

فلا تندرج مقدمة الواجب في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل تندرج في مسألة النهي عن العبادة إن كانت المقدمة عبادةً، وفي النهي عن المعاملة إن كانت معاملة، إذ الأمر والنهي يتعلقان بعنوانٍ واحد ـ كالوضوء في المثال ـ وإن كان ملاكهما متعدّداً، فإنّ تعدُّد الملاك لا يوجب انثلام وحدة عنوان معروض الحكم، فمقدمة الواجب أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، لاختلافهما موضوعاً. وتكون من صغريات مسألة النهي عن العبادة أو المعاملة، كما لا يخفىٰ.

١) يعني: حتىٰ تكون الثمرة ـ وهي اجتماع الوجوب والحرمة بناءً علىٰ الملازمة ـ مبنيّةً علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي.

٢) تعليل لقوله: «لا يكون من باب الاجتماع» وغرضه بيان الفرق بين مقدمة الواجب ومسألة اجتماع الأمر والنهي بحسب الموضوع، وقد عرفت توضيحه.

٣) وهو المقدمة، يعني: أنّ معروض الوجوب الغيري هو ما يحمل عليه المقدمة بالحمل الشائع، ومن المعلوم أنّه ذات الشيء، لا بعنوان كونه مقدمة.

٤) حتىٰ يعرضها الوجوبُ بهذا العنوان، والحرمةُ بعنوان الغصبية كي تندرج المقدمة المحرّمة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لما عرفت من: أنّ الوضوء بذاته

فيكون [1] (*) على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

يحمل عليه «مقدمة» لا بعنوان مقدِّميته، بل هـذا العنوان جهـة تعليلية لعروض الوجوب الغيري علىٰ ذات الوضوء.

فمعروض الوجوب والحرمة شيءٌ واحد، وهو ذات الوضوء، وليس فيه جهتان يتعلق الوجوبُ بإحداهما والحرمةُ بالأُخرىٰ حتىٰ تندرج في صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل تكون من النهي عن العبادة أو المعاملة.

١) هذا نتيجة الفرق بين مسألة المقدمة ومسألة الاجتماع، يعني: فيكون اجتماع الوجوب والحرمة بنـاءً على الملازمة ـ بعد ما عرفت مـن أجنبية مقدمة الواجب عن مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ مندرجاً فـي مسألة النهي عن العبادة أو المعاملة.

(*) بل الحق ـ كما أفاده المحقق النائيني قدس سره علىٰ ما هو في تقريراته ـ هو: كون المقام من صغريات مسألة الاجتماع، لا مسألة النهي عن العبادة أو المعاملة.

تقريبه: أنّ صغرويّة المقدِّمة المحـرّمة لمسألة الاجتماع ـ بنـاءً علىٰ وجوب المقدِّمة ـ لا تتوقّف علىٰ تعلّق الطلب الغيري بعنوان المقدِّمة، بداهة كفاية انضمام عنوان ذي حكمٍ تحريمي إلىٰ عنوان ما هو مقدِّمة بالحمل الشائع في تحقق صغرىٰ من صغريات مسألة الاجتماع، لانطباق عنوانين عليه. مثلاً: المسير إلى الحج في أرض مغصوبة ينطبق عليه عنوانان: أحدهما السير، وهو واجب، لمقدِّميّته للحج، والآخر التصرُّف في مال الغير بدون إذنه، وهو حرام، فيندرج هذا السير باعتبار العنوانين المزبورين في باب اجتماع الأمر والنهي.

نعم، إذا فرض تعلق النهي بنفس ما ينطبق عليه عنوان المقدِّمة، كما إذا تعلّق النهي بنفس عنوان الوضوء الّذي هو مقدِّمة، كان ذلك من صغريات مسألة النهي عن

العبادة أو المعاملة، و أجنبيّاً عن مسألة الاجتماع.

و بالجملة: فصغرويّة المقدِّمة المحرّمة ـ بناء على وجوب المقدِّمة ـ لكبرىٰ مسألة اجتماع الأمر و النهي لا تنافي كون عنوان المقدِّمة من الجهات التعليلية، فتصح هذه الثمرة و لو بنحو الإيجاب الجزئي «١».

و الإشكالُ عليه: بما في حاشية العلّامة الأراكي قدس سره: «من عدم تعدد العنوان حتىٰ يندرج المقدِّمة المحرّمة في مسألة الاجتماع، بل متعلق الوجوب و الحرمة فيها واحد، فتكون من صغريات النهي عن العبادة أو المعاملة.

توضيحه: أنّ من المعلوم كون المقدِّمة عنواناً مشيراً إلىٰ ما يكون بخصوصيته الوجودية كالوضوء للصلاة و الطواف الواجب و السير للحج مقدِّمة للواجب. و أمّا متعلّق النهي، فهو و إن كان نفس الطبيعة على ما هو شأن القضايا الحقيقيّة، لكن لا بما هي هي، بل بما هي مرآة للخارج، فيكون متعلق النهي نفس السير أو الوضوء مثلاً الّذي هو المقدِّمة أيضاً، فمتعلق الأمر و النهي نفس السير، و هو واحد، و ليس هذا إلّا صغرى من صغريات النهي عن العبادة أو المعاملة، فما أفاده في الكفاية متين، دون ما في التقرير المنسوب إلىٰ المحقق النائيني قدس سره» «٢» **مما لا يمكن** المساعدة عليه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ حمل العناوين المأخوذة في حيِّز الخطابات على المشيريّة دون الموضوعية يوجب لغويّة تلك العناوين، و عدم إناطة الأحكام بها، و هو خلاف ظاهرها من الموضوعية.

و أمّا ثانياً: فلاستلزامه إنكار القضايا الحقيقية في الشرعيات، لصيرورتها حينئذٍ من القضايا الخارجية.

و أمّا ثالثاً: فلاستلزامه اعتبار قصد القربة بالنسبة إلى الخصوصيّات و اللوازم

«١» فوائد الأُصول، ج١، ص ٢٩٩ - ٣٠٠؛ أجود التقريرات، ج١، ص ٢٤٨

«٢» حاشية الكفاية، ج٢، ص ٣٢٤

وثانياً[1] : لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً،

---

١) هذا هو الإيراد الثاني، وحاصله: أنّه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المحرّمة حتىٰ على القول بالوجوب، وذلك لأنّ المقدمة إن كانت منحصرةً في الفرد المحرّم منها ـ كانحصار المركوب في الدابة المغصوبة مثلاً ـ فلا محالة تقع المزاحمة حينئذٍ بين وجوب ذي المقدمة كالحج في المثال، وبين حرمة مقدِّمته كالركوب.

فعلىٰ تقدير أهميّة وجوب الحج من حرمة مقدِّمته لا تتصف إلّا بالوجوب، فلا حرمة لها حتى تتصف بالوجوب والحرمة معاً. وعلى تقدير أهميّة حرمة المقدمة من وجوب الحج لا تتصف المقدمة إلّا بالحرمة.

فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب والحرمة في المقدمة حتىٰ تندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

الوجودية الّتي يتوقف عليها وجود العبادة، حيث إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فيجب نيّة القربة في كل خصوصيّة من زمان ومكان وغيرهما في الصلاة مثلاً، إذ المفروض وقوع جميع اللّوازم الوجودية في حيِّز الخطاب، مع أنّه تشريع محرّم قطعاً.

وتوهم «أنّ الموجب للالتزام بكون الطبائع مرائي للأفراد الخارجيّة، وأنّ متعلقات الأحكام حقيقة هي نفس الأفراد هو قيام المصالح والمفاسد الّتي هي دواعي التشريع بالأفراد الخارجية، لا بالطبائع من حيث هي هي» فاسد، لأنّ الملاكات الداعية إلى التشريع قائمة بوجودات الطبائع مع الغض عن اللّوازم الوجوديّة وإن كانت هي علّة لتلك الوجودات، لكنها غير ملحوظة في مقام التشريع.

وسيأتي مزيد توضيح له في مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إن شاء الله تعالىٰ «١».

«١» راجع: منتهى الدراية، ج٣، ص ١٤- ٢٨

لاختصاص [١] الوجوب بغير المحرّم في غير صورة الانحصار به [٢]. وفيها [٣] إمّا لا وجوب للمقدِّمة، لعدم وجوب ذي المقدِّمة، لأجل المزاحمة [٤]. و إمّا لا حرمة

وإن لم تكن المقدِّمة منحصرةً في الفرد المحرّم ـ كما إذا كان في المثال دابّتان محرّمة ومباحة ـ فلا تتّصف المقدمة المحرمة بالوجوب، لأنّ حرمتها تمنع عن سراية الوجوب الغيري إليها، حيث إنّ المانع الشرعي كالعقلي، وإنّما يسري الوجوب الغيري إلى الدابّة المباحة، فتكون هي المقدمة الواجبة، دون المحرّمة.

فالمتحصل: أنّ المقدمة في كلتا صورتي الانحصار بالمحرّم وعدمه لا تتصف بالوجوب والحرمة معاً حتىٰ تعدّ من صغريات مسألة الاجتماع.

١) تعليل لقوله: «لا يكاد يلزم الاجتماع» وقد عرفت آنفاً توضيحه.

٢) أي: بالمحرّم، يعني: أنّ وجوب المقدمة لا يسري إلى الفرد المحرّم مع وجود المباح.

٣) أي: في صورة الانحصار إمّا لا وجوب للمقدمة، لأهميّة حرمتها من وجوب ذيها، فتكون المقدمة محرمة لا غير، وإمّا لا حرمة للمقدمة، لأهميّة وجوب ذيها الموجبة لارتفاع الحرمة عنها، فالمقدمة حينئذٍ واجبة فقط.

فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب والحرمة في المقدمة حتىٰ تندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ولا يخفىٰ: أنّ مرجع ما أفاده المصنّف قدس سره من الإشكالين بقوله: «وفيه أوّلاً ... وثانياً ... إلخ» إلى منع الصغرىٰ، وأنّ المقدمة المحرّمة ولو على القول بالملازمة بين وجوب المقدمة وذيها لا تندرج في مسألة الاجتماع.

٤) بين وجوب ذي المقدمة وبين حرمة المقدمة، وارتفاع وجوب ذي المقدمة لأهميّة حرمة مقدِّمته.

لها لذلك [١]، كما لا يخفىٰ.

وثالثاً [٢] (*): أنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصّل بالمقدِّمة

---

١) أي: للمزاحمة، فإنّ حرمة المقدمة ترتفع، لأهميّة وجوب ذيها منها.

٢) هذا هو الإيراد الثالث على الثمرة المذكورة، وحاصله: أنّه ـ بعد تسليم صغروية المقدمة المحرّمة لمسألة الاجتماع ـ لا يُجدي ذلك، ولا يترتب علىٰ صغرويّتها لها ثمرة عمليّة أصلاً، وذلك لأنّ المقدمة إمّا توصّلية، وإمّا تعبّدية.

فعلى الأوّل: يمكن التوصل بالمقدمة من غير فرق بين القول باجتماع الأمر والنهي وعدمه، لأنّ التوصّل بها إلى ذي المقدمة ذاتي، وغير مستند إلى الأمر بها. ففائدة المقدمة ـ وهي: التوصُّل إلى ذي المقدمة الموجب لسقوط الأمر به ـ تترتب عليها على كل حال سواء قيل بوجوب المقدمة أم لا، وسواء قيل بجواز الاجتماع على القول بوجوبها، أم قيل بالامتناع.

فلا يترتب على اندراج المقدمة المحرمة ـ بناءً على الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها ـ في مسألة الاجتماع أثرٌ عملي، وهو سقوط أمر ذيها بناءً علىٰ امتناع الاجتماع.

(*) قد حُكي عن بعض أعاظم تلامذة المصنّف قدس سره: أنّ الماتن قد ضرب في الدورة الأخيرة من البحث على الإيراد الثاني، وجعل الإيراد الثالث مكانه، ولذا قال: «وثانياً أنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصّل بالمقدمة المحرّمة ... إلخ»[١].

ولا بأس بما صنعه قدس سره، إذ لا وجه لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في صورة عدم الانحصار إلّا عدم جواز الاجتماع، فالأولىٰ إسقاط الإيراد الثاني، فتدبّر.

«١» شرح كفاية الأُصول للعلامة الرشتي قدس سره، ج١، ص١٦٩

المحرّمة وعدمه أصلاً، فإنّه [١] يمكن التوصّل بها إن كانت توصّلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم [٢] جواز التوصّل بها إن كانت تعبّديةً على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدِّمة أو بعدمه، وجواز [٣] التوصّل بها على القول بالجواز كذلك، أي: قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة: لا يتفاوت الحال في جواز التوصّل [٤] بها، وعدمِ جوازه أصلاً

وعلى الثاني ـ وهو كون المقدمة تعبّدية ـ ففائدة المقدمة ـ وهي التوصل بها إلىٰ ذيها ـ لا تترتب عليها إذا كانت محرّمة، سواء أكانت المقدمة واجبةً مع القول بامتناع الاجتماع، أم لم تكن واجبة، فإنّ الحرمة مانعة عن التعبّد بها، فيمتنع التوصّل بها إلى ذي المقدمة. كما أنّه يجوز التوصل بها إلى ذيها مع القول بجواز الاجتماع، من دون فرقٍ في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه.

وبالجملة: ففي المقدمة العباديّة أيضاً لا مانع من التوصل بها ـ بناءً علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي ـ من غير فرقٍ في ذلك بين وجوب المقدمة وعدمه.

كما أنّه ـ بنـاءً علىٰ امتناع الاجتماع ـ يمتنع التوصّل بها مطلقاً سواء أقلنا بوجوب المقدمة أم لا، فالملازمة وعدمها سيّان بالنسبة إلى التوصّل الذي هو المهم من المقدمة.

١) بيان لوجه قوله: «لا دخل له في التوصل» يعني: أن المهمّ من المقدمة ـ وهو التوصل ـ لا دخل للاجتماع وعدمه فيه، بالتقريب المتقدم آنفاً.

٢) حق العبارة أن تكون هكذا: «كما لا يمكن التوصل بها إن كانت تعبديّة ... إلخ».

٣) معطوف علىٰ قوله: «وعدم جواز التوصل».

٤) الذي هو الغرض المهم من المقدمة، فلا يتفاوت الحال في ترتبه على المقدمة

بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه (*) كما لا يخفىٰ.

في تأسيس الأصل في المسألة

إعلم: أنّه لا أصل [1]

بين وجوبها وعدمه، لعدم إناطة ترتُّبه عليها بوجوبها.

تأسيس الأصل

١) كما في تقرير بحث شيخنا الأعظم قدس سره، قال المقرر: «ومن هنا تعرف: أنّه

(*) لا يخفىٰ أنّه **إن كان** غرض الوحيد البهبهاني قدس سره مجردَ جعل المقدمة المحرّمة ـ بناءً علىٰ وجوبها ـ من صغريات كبرىٰ اجتماع الأمر والنهي، فلا يرد عليه هذا الإشكال الثالث، بداهة إناطة صغرويّة المورد لتلك الكبرىٰ بوجوب المقدمة.

وإن كان غرضه من الثمرة المذكورة تفريعَ الغرض من المقدمة ـ وهو التوصّل بها إلىٰ ذيها ـ على القول بوجوبها، فإشكال المصنّف وارد عليه، لوضوح عدم توقف التوصّل بالمقدمة المحرّمة على القول بوجوبها، كما عرفت.

ولم أظفر إلى الآن بعبارة الوحيد، ولكن حكي عنه: أنّ غرضه من الثمرة المذكورة هو الشق الثاني، فإن كان كذلك، فإشكال المصنّف عليه في محلّه.

إلّا أن يقال: بمقالة جماعة ـ بل المشهور ـ من جعل مناط المقرّبية في المقدِّمات العبادية كالطهارات الثلاث الوجوب الغيري، فإنّه على هذا التقدير تترتب الثمرة أيضاً على القول بجواز الاجتماع، ضرورة أنّ عباديّة المقدمة منوطة بقصد الوجوب الغيري، فلو لم تكن المقدمة واجبةً امتنع الإتيان بها بقصد القربة.

فظهرت الثمرة وهي: أنّ المقدمة المحرّمة يمتنع إيجادها عبادة، إلّا على القول بوجوبها بناءً علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي، كما لا يخفىٰ.

في محل البحث [١] في المسألة، فإنّ [٢] الملازمة

لا أصل في المسألة، فإنّ العقل إمّا أن يكون حاكماً بالملازمة بين الطلبين أوْ لا. وعلى التقديرين لا وجه للاستناد إلى الأصل، لارتفاع الشك على التقديرين، كما لا يخفىٰ » انتهىٰ كلامه رُفع مقامه "[١]".

١) وهو الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها، وبه أشار إلى الجهة الأُصولية المبحوث عنها في مسألة مقدمة الواجب.

٢) تعليل لقوله: « لا أصل » توضيحه: أنّ مجرى الأصل تارةً يكون مسألة أُصولية، وهي الملازمة بين الوجوبين، وأُخرىٰ يكون مسألة فقهيّة، وهي وجوب المقدمة، فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في جريان الأصل في نفس الملازمة.

والثاني: في جريانه في وجوب المقدمة.

أمّا المقام الأوّل، فتوضيحه يتوقف على تقديم أمر، وهو أنّ لوازم الماهيّة عبارة عن الأُمور الّتي لا تنفك عن الماهيّة ولو مع الغض عن الوجودين: الذهني والعيني، فتجتمع مع المواد الثلاث من الوجوب والإمكان والامتناع، حيث إنّ تلك اللّوازم ثابتة للماهيّة في مرتبة شيئيّتها، ولا تناط بوجودها أصلاً، كالزوجية، فإنّها لا تنفك عن ماهيّة الأربعة في مرتبة شيئيّتها سواء أوُجِدت في العين أو الذهن، أم لا.

وهذا بخلاف لوازم الوجود، فإنّها ليست في مرتبة الماهيّة، بل هي مترتبة علىٰ وجودها الذهني، كالكليّة العارضة لماهية الإنسان مثلاً، فإنّها تعرض الماهية الموجودة في الذهن، أو مترتبة علىٰ وجودها الخارجي، كالحرارة والبرودة اللّتين هما من لوازم

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٤٠١

بين وجوب المقدِّمة ووجوب ذي المقدِّمة وعدمها، ليست لها حالة سابقة، بل

وجود ماهيّتي الماء والنار في العين.

وقد ظهر من هذا البيان فائدتان:

الأُولىٰ: أنّ لوازم الوجود من الحوادث المسبوقة بالعدم، لأنّها قبل وجود الماهية عيناً أو ذهناً معدومة، بخلاف لوازم الماهية، فإنّها ـ كما عرفت ـ ثابتة مع شيئيّة الماهية المجتمعة مع الوجود والعدم، وليست كلوازم الوجود من الموجودات المسبوقة بالعدم.

الثانية: أنّ اللُّزوم في لوازم الماهيّة بمعنىٰ التبعية، حيث إنّ جعل نفس الماهية كافٍ في صحة انتزاع اللّوازم عنها، ولذا لا وجود ولا جعل لها غير وجود الماهية وجعلها، فالجعل الواحد يضاف إلى الماهية بالذات، وإلى لوازمها بالعرض.

وأما اللُّزوم في لوازم الوجود، فهو بمعنىٰ الاقتضاء والمنشئيّة، من غير فرقٍ في ذلك بين لوازم الوجود الذهني، كالكليّة، ولوازم الوجود الخارجي كالحرارة، ضرورة أن المقتضي للاتّصاف بالكلية مثلاً، وبالحرارة والبرودة هو الوجود العيني والذهني.

قال المحقق السبزواري ﷺ في اللئالي:

« هذان لازما وجود مقتضي ... وليس لازم الوجوبين المضي

أي: الذي مضى ذكره قبلهما هو لازم الماهية، لأنّه وإن كان معها أحد الوجودين، إلّا أنّه علىٰ سبيل الحينيّة لا المشروطة، فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهية أصلاً »[1].

إذا عرفت هـذه المقدمة، فاعلم: أنّ استلزام وجوب الواجب لوجوب مقدِّمتـه

«١» شرح المنظومة، قسم المنطق، ص٢٩

تكون الملازمة أو عدمها أزليّة [١]. نعم [٢] نفس وجوب المقدِّمة يكون مسبوقاً بالعدم[٣] حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدِّمة، فالأصل عدم وجوبها.

من قبيل استلزام الماهيّة للازمها في عدم الانفكاك، فكما لا تكون الزوجية منفكّةً عن ماهية الأربعة، فكذلك وجوب المقدمة لا ينفك عن وجوب ذيها، للملازمة بين الوجوبين وإن لم يكن وجوب فعلي نفسي لشيءٍ ذي مقدمة، فإنّ القضيّة الشرطية صادقة وإن لم يكن طرفاها موجودين فعلاً، بل وإن كانا ممتنعين، كقولنا: «لو كان شريك الباري موجوداً، لكان العالم فاسداً» فالملازمة بين وجوب الواجب ومقدِّمته أو عدمها ثابتة عند العقل، وليست مسبوقة بالعدم، لأنّ وجوب الواجب إمّا وُجد مع الملازمة، أو وُجد لا معها، فليست لها حالة سابقة حتىٰ تستصحب.

١) لما عرفت: من عدم دورانها مدار وجود الطرفين، ولا إمكانهما.

٢) وأمّا المقام الثاني ـ وهو الجهة الفقهيّة أعني بها: وجوب المقدمة الذي أشار إليه بقوله: «نعم» ـ فملخصه: أنّه وإن لم تكن الملازمة ممّا له حالة سابقة، إلّا أنّ أثرها ـ وهو وجوب المقدمة ـ ممّا يكون له حالة سابقة، وهي عدم الوجوب، حيث إنّ السير لم يكن واجباً قبل وجوب الحج، فإن وجب فإنّما يجب بوجوب الحج، فإذا شككنا في وجوب السير بعد وجوب الحج، فيجري فيه استصحاب عدم وجوبه.

والحاصل: أنّ الأصل لا يجري في الملازمة الّتي هي مسألة أُصولية، لكنها تجري في المسألة الفقهية.

٣) أي: العدم النعتي، لصحّة أن يقال: هذا السير لم يكن قبل وجوب الحج واجباً قطعاً، والآن يشكّ في وجوبه، فالأصل عدمه.

وتوهم [١] عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة [٢]،

---

١) هذا إشكال علىٰ جريان الاستصحاب في عدم وجوب المقدمة.

وملخصه: اختلال بعض شرائط الاستصحاب الموجب لعدم جريانه في المقام.

توضيحه: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون مجراه مجعولاً شرعيّاً تكليفيّاً، كالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، بناءً علىٰ جريانه في الأحكام التكليفية، أو وضعيّاً، كالملكية والزوجية ونحوهما، أو موضوعاً لحكم شرعي، كالعدالة والاجتهاد ونحوهما من الموضوعات الّتي يترتب عليها أحكام شرعية.

فلا يجري الاستصحاب فيما لا يكون بنفسه مجعولاً شرعيّاً، ولا موضوعاً لأثرٍ شرعي كالمقام، حيث إنّ وجوب المقدمة يكون من لوازم وجوب ذيها، ومن المعلوم: أنّ لوازم الماهيّة غير مجعولة، لأنّها ـ كما عرفت آنفاً ـ أُمور منتزعة عن نفس الماهيّة مع الغضّ عن وجودها عيناً، أو ذهناً، فلا جعل حقيقةً إلّا لمنشأ انتزاعها وهو الماهيّة، كما لا وجود لتلك اللوازم، بل وجودها بوجود منشأ انتزاعها، فالجعل واحد يضاف إلى الماهيّة بالذات، وإلىٰ لوازمها بالعرض والمجاز.

وعليه، فيكون وجوب المقدمة كزوجية الأربعة في عدم المجعولية، فليس وجوبها مجعولاً شرعيّاً حتىٰ يكون عدمه أيضاً شرعيّاً ليجري فيه الأصل العملي.

كما أنّ وجوب المقدمة ليس أيضاً من الموضوع الذي يترتب عليه الأثر الشرعي حتى يجري فيه الاستصحاب.

فالمتحصل: أنّ وجوب المقدمة لا يجري فيه الاستصحاب أصلاً، لاختلال شرط جريانه، وهو كون مجراه مجعولاً شرعيّاً، أو موضوعاً ذا أثر شرعي.

٢) لما عرفت آنفاً: من كون المجعول وجوب نفس الواجب، لا مقدِّمته.

ولا أثر آخر (*) مجعول مترتب عليه [١]، ولو كان [٢] لم يكن بمهمٍّ هاهنا [٣] مدفوع [٤]

---

١) أي: على وجوب المقدمة، وغرضه ما مرّ: من عدم كون وجوب المقدمة ذا أثرٍ شرعي حتىٰ يجري فيه الاستصحاب بلحاظ ذلك الأثر، كجريانه في سائر الموضوعات بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار الشرعية.

٢) يعني: ولو كان أثرٌ مجعول مترتب علىٰ وجوب المقدمة ـ كحصول البرء في نذر واجبٍ بإتيان مقدمة الواجب بناءً علىٰ وجوبها، وعدم حصوله بناءً علىٰ عدم وجوبها ـ لم يكن ذلك الأثر بمهمٍّ في المسألة الأُصولية الّتي هي مورد البحث، بل المهم إثبات نفس وجوب المقدمة أو عدمه، لا الأثر الفقهي المترتب عليهما، فإنّ ذلك أجنبيٌّ عن محلِّ البحث وهي المسألة الأُصولية.

٣) أي: في المسألة الأُصولية.

٤) خبر «توهُّم» ودفع له، وحاصله: أن وجوب المقدمة وإن كان من قبيل لوازم الماهيّة الّتي ليست مجعولةً حقيقةً لا بالجعل البسيط، وهو وجود الشيء في نفسه، كوجود زيد مثلاً المسمّىٰ تارة بالوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامّة، وأُخرىٰ بالوجود الرابط ـ علىٰ اصطلاح بعضٍ ـ ولا بالجعل التأليفي الذي هو وجود شيءٍ لا في نفسه، كجعل القيام لزيدٍ مثلاً، وهو مفاد كان الناقصة المسمّىٰ

(*) الأولىٰ إسقاط هذه الكلمة كما لا يخفىٰ.

وكما أنّ حقّ العبارة أن تكون هكذا: «ولا ممّا يترتب عليه أثر مجعول» ليتحصّل منها: أنّ وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهيّة الّتي لا تكون مجعولة، ولا موضوعاً لمجعول شرعي، فلا يجري فيه الاستصحاب.

بأنّه [١] وإن كان غير مجعول بالذات [٢]، لا بالجعل البسيط الّذي هو مفاد كان التامّة، ولا بالجعل التأليفي الّذي هو مفاد كان الناقصة، إلّا أنّه [٣] مجعول بالعرض (*) وبتبعِ [ويتبع] جعل وجوب ذي المقدِّمة،

بالوجود الرابطي والنعتي. لكنه مع ذلك يمكن إجراء الأصل فيه، لأنّ لوازم الماهيّة أيضاً مجعولة بالعرض، حيث إنّ جعل الماهية ينسب إلى لوازمها بالعرض والمجاز، وهذا المقدار من الجعل كافٍ في صحّة جريان الأصل فيه.

١) أي: بأنّ وجوب المقدمة.

٢) أي: حقيقةً بقسميه من البسيط والتأليفي في مقابل العرض والمجاز.

٣) أي: أنّ وجوب المقدِّمة.

(*) لا يخفىٰ أنّ تسليم جعل وجوب المقدمة بالنسبة إلى وجوب ذيها من قبيل لوازم الماهيّة ـ ليكون وجوبها بالعرض والمجاز ـ في حيِّز المنع، وذلك لما عرفت من أنّ لازم الماهيّة لا وجود له غير وجودها، ولذا لا جعل له أيضاً غير جعلها.

بخلاف المقدمة، فإنّ إرادتها مغايرة وجوداً لإرادة ذيها، وليست إرادة المقدمة من قبيل لازم ماهيّة إرادة ذيها، لتعدّد الإرادة المتعلقة بهما بالضرورة، ومع تعدّد الوجود الذي يشهد به علّيّة إحدى الإرادتين للأُخرىٰ لا بدّ من تعدّد الجعل.

نعم، جعل وجوب المقدمة تبعي، لأنّه تابع لوجوب ذيها، نظير الملكية للنتاج، فإنّ مالك الأُصول يملك النتاج تبعاً لملكية الأُصول.

وبالجملة، فالحق: افتراق وجوب المقدمة عن لوازم الماهيّة كزوجيّة الأربعة، وعدم ارتباطه بها، وعدم مجال للتوهّم المزبور حتى يحتاج إلى التكلّف في دفعه.

ولو بُني علىٰ كون وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهيّة، فلا يُجدي جواب

وهو [1]

---

١) أي: الجعل بالعرض كافٍ في جريان الأصل فيه.

المصنف ﷺ: «من كون وجوب المقدمة مجعولاً بالجعل العرضي» ضرورة أنّ الجعل العرضي الثابت للمقدمة ليس جعلاً حقيقةً، لصحّة سلبه عنه قطعاً. والجعل الحقيقي لها منتفٍ يقيناً، ولا شكّ فيه حتىٰ يجري فيه الأصل الذي موضوعه متقوّم بالشك، إذ المفروض عدم قابلية لوازم الماهيّة للجعل المستقل.

والحاصل: أنّ الجعل العرضي ليس جعلاً، والحقيقي منه مقطوع العدم، لعدم قابلية المورد له، فلا مجرى لأصالة العدم.

هذا بناءً علىٰ كون وجوب المقدمة لوجوب ذيها من قبيل لوازم الماهيّة.

وكذا الحال بناءً على كونه من قبيل لوازم الوجود، لأنّ وجوب المقدمة على هذا تبعي، فنقطع بوجوبها التبعي.

فالمتحصل: أنّه لا أصل يجري في الملازمة الّتي هي جهة أُصولية، ولا في وجوب المقدمة الذي هو جهة فقهيّة. هذا كلّه في أصالة العدم المراد بها الاستصحاب.

وإن أُريد بها: أصالة البراءة، فكذلك أيضاً. أمّا البراءة العقلية، فلأنّها تجري لدفع العقاب المحتمل، ومن المعلوم أنّه في المقام معلوم العدم، لاتّفاقهم علىٰ عدم ترتب العقوبة على ترك المقدمة، كعدم ترتب المثوبة على فعلها. وإنّما العقاب علىٰ ترك الواجب النفسي المؤدِّي إليه ترك المقدمة. وأمّا البراءة النقلية، فلأنّها تجري في مقام الامتنان المستلزم لرفع استحقاق العقوبة.

وبعبارة أُخرىٰ: شأن البراءة النقلية المستفادة من حديث الرفع ونحوه إثبات الترخيص والتوسعة ليكون المكلّف في سعةٍ وأمانٍ من العقاب، وقد عرفت القطعَ بعدم المؤاخذة على ترك المقدمة، فلا أثر عملاً لأصالة البراءة في مسألة المقدمة أصلاً.

كافٍ (*) في جريان الأصل.

ولزومُ [١] التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة [٢]، لأصالة [٣] عدم وجوب المقدِّمة مع وجوب ذي المقدِّمة، لا يُنافي [٤] الملازمةَ بين الواقعيّين، وإنّما

---

١) هذا إشكال آخر علىٰ جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة، وحاصله: لزوم التفكيك بين اللّازم والملزوم.

توضيحه: أنّ الملازمة ـ علىٰ تقدير ثبوتها ـ تقتضي عدم انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها، وحيث إنّ الأصل لم يجرِ في نفس الملازمة كما تقدم عن المصنف، فلابدّ أن لا يجري في المقدمة، لأنّه إذا جرىٰ فيها وثبت بالأصل عدم وجوبها لزم التفكيك بين الملزوم وهو الوجوب النفسي، وبين اللازم وهو الوجوب الغيري المقدّمي. مثلاً: إذا جرىٰ استصحاب عدم وجوب السير إلى الحج مع وجوب نفس الحج الذي هو ملزوم وجوب السير يلزم منه التفكيك بين الوجوبين، وهما: وجوب الحج نفسياً، ووجوب السير غيرياً، فلابدّ من الالتزام بعدم إجراء استصحاب عدم الوجوب في السير.

٢) هذا وقوله: «مع الشك» قيدان لقوله: «ولزوم التفكيك».

يعني: يلزم لا محالة ـ مع الشك الموجب لجريان الأصل في وجوب المقدمة ـ التفكيكُ بين وجوبي الواجب ومقدِّمته.

٣) اللام للتعليل، وهو متعلق بقوله: «ولزوم».

٤) خبر قوله: «ولزوم» ودفع للإشكال، توضيحه: أنّ أصالة عدم وجوب المقدمة ظاهراً لا تُنافي الملازمةَ بين الوجوبين الواقعيّين، لأنّ وعاء الملازمة هو الواقع، ووعاء الأصل هو الشك المتأخر عن الواقع، فالأصل لا يمسّ كرامة الواقع الذي هو

(*) بل غير كافٍ في جريانه، كما عرفت.

ينافي [١] الملازمة بين الفعليّين.

نعم [٢] لو كانت الدعوىٰ هي الملازمة المطلقة حتىٰ في المرتبة الفعليّة، لَما صح التمسُّك بالأصل [٣]، كما لا يخفىٰ.

ظرف الملازمة، فعدم وجوب المقدمة ظاهراً للأصل لا يُنافي وجوبها واقعاً لأجل الملازمة الواقعيّة بين الوجوبين.

وبالجملة: فلا يدلُّ جريان الأصل في عدم وجوب المقدمة علىٰ عدم الملازمة واقعاً بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته، كما توهم.

نعم، تتحقق المنافاة بينهما إذا كان المدّعىٰ الملازمة المطلقة حتى في مرتبة الفعليّة، فلا يصح حينئذٍ جريان الأصل في وجوب المقدمة، حيث إنّ مقتضى الملازمة المطلقة مع فرض وجوب ذي المقدمة هو العلم بوجوب المقدمة بطريق اللِّم، فالشكُّ البدوي في وجوبها يرتفع بالعلم بوجوب ذيها، ومع هذا العلم الموجب للعلم بوجوب المقدمة لا مجال لجريان الأصل في عدم وجوبها.

١) يعني: وإنّما ينافي التفكيكُ بين الوجوبين الملازمةَ بين الوجوبين الفعليّين.

توضيحه: أنّ جريان الأصل في المقدمة حينئذٍ يستلزم التناقض، حيث إنّ المفروض وجوب المقدمة فعلاً، والأصل يقتضي عدمه كذلك، فحينئذٍ يجتمع الوجوب الفعلي وعدمه على المقدمة. أمّا الأوّل، فللملازمة. وأمّا الثاني، فللأصل، وليس هذا إلّا التناقض.

٢) استدراك علىٰ قوله: «لا ينافي الملازمة» وقد مرّ توضيحه آنفاً بقولنا: «نعم تتحقق المنافاة بينهما ... إلخ».

٣) لوجهين، أحدهما: التناقض المتقدم قريباً.

والآخر: عدم الموضوع للأصل، حيث إنّ موضوعه هو الشكُّ المعلوم انتفاؤه هنا، لأنّه ـ بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب ومقدِّمته ـ يعلم بوجوب المقدمة

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدّىٰ غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتىٰ منهم بواحدٍ [١] خالٍ عن الخلل، والأولىٰ إحالة ذلك إلى الوجدان [٢]، حيث إنّه أقوىٰ شاهد علىٰ أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها (*)،

لِمّاً بعد العلم بوجوب ذيها، فلا شكّ في وجوب المقدمة حتىٰ يجري فيه الأصل.

الاستدلال على الملازمة

١) أي: ببرهانٍ واحدٍ خالٍ عن الخلل، وقوله: «أتىٰ» ماضٍ معلوم.

٢) كما في تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره «١» وقد عزاه في البدائع إلى جمع من الأعيان، كالمحقق الدوّاني، والمحقق الطوسي، وظاهر كلام سيّد الحكماء والمتألهين المير محمّد باقر الداماد في بعض تحقيقاته: «وتلقّاه بالقبول مشايخنا العظام، وأساتيذنا الكرام، وسائر المتأخرين الفخام، وهو أقوى الأدلّة الّتي استدلّ بها في المقام، وأسدّها» انتهىٰ كلام البدائع «٢».

(*) لا يخفىٰ: أن وجوب المقدمة بمعنى اللّابديّة العقليّة، وبمعنى الوجوب العرضي ـ الذي هو إسناد الوجوب النفسي إلى ذي المقدمة حقيقيّاً أوّليّاً، وإلى المقدمة عرضيّاً ثانويّاً، نظير إضافة الجعل إلىٰ نفس الماهيّة حقيقةً وإلى لوازمها مجازاً ـ ليس محلّ النزاع بين المحققين، إذ الوجوب العقلي مقوِّم للمقدِّميّة، فإنكاره مساوق لإنكار المقدِّميّة.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص ٤٠٤ - ٤٠٦

«٢» بدائع الأفكار، ص٣٤٨

. . . . . .

وكذا الوجوب العرضي ـ بناءً علىٰ كون وجوب المقدِّمة من قبيل لوازم الماهية ـ فإنّه أيضاً خارج عن مورد النزاع، لأنّ إنكاره يرجع إلى إنكار كونه من اللّوازم.

فالوجوب المبحوث عنه دائر بين نحوين:

أحدهما: الوجوب الشرعي الأصلي ـ كما في القوانين ـ حيث قال ﷺ: «الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي» إلىٰ أن قال: «والمراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الّذي حصل من اللّفظ، وثبت من الخطاب قصداً. وبالجملة: النزاع في الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيءٍ واحد، أو تكليفات وخطاب بأُمور: أحدها: الكون، والثاني: نصب السلم والتدرُّج بكل درجة درجة، وغيرهما» انتهىٰ كلامه رُفع مقامه «١».

وظاهره إرادة الوجوب الاستقلالي في مقابل الوجوب الضمني الثابت لأجزاء المركّب، كما لا يخفىٰ، وإن كان ظاهر عبارة الفصول خروجه أيضاً عن محل النزاع، حيث قال: «كذلك لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الأصلي بها، بحيث يكون الخطاب بالشيء خطاباً به وبمقدِّمته، لظهور أنّ معنىٰ ـ إفعل ـ ليس إلّا طلب الفعل فقط، دون ذلك مع طلب مقدِّماته» «٢».

ثانيهما: الوجوب التبعي المترشح من وجوب ذي المقدِّمة.

والفرق بين هذا وما قبله هو: أنّ مختار المحقّق القمي ﷺ موقوف على الالتفات إلى المقدِّميّة كما لا يخفىٰ وجهه. بخلاف الوجوب التبعي، فإنّه لا يتوقف علىٰ ذلك، بل يجتمع مع القطع بعدم المقدِّميّة أيضاً.

«١» قوانين الأُصول، ج١، ص١٠١

«٢» الفصول الغروية، ص٨٣

بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله [١] ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه [٢] بعثاً مولويّاً (*) وأنّه [٣] حيث تعلّقت إرادته [٤]

---

١) أي: مثل نفس الشيء الذي له مقدّمات.

ومحصل هذا البرهان: أنّ الوجدان يحكم بالملازمة بين إرادة شيءٍ وإرادة مقدّماته لو التفت المريد إلىٰ تلك المقدّمات، بل قد يأمر بها مولويّاً، كما يأمر بنفس ذلك الشيء، فيقول مولويّاً: «أُدخل السوق واشترِ اللّحم» فالأمر بدخول السوق ـ الذي هو مقدمة ـ يكون مولويّاً كالأمر بذي المقدمة، وهو شراءُ اللحم.

٢) أي: كون الطلب المنشأ بخطاب: «ادخل» مولويّاً.

٣) معطوف علىٰ «أنّ الطلب» والضمير للشأن.

٤) أي: إرادة الإنسان.

(*) في كونه مولويّاً غموض، لأنّ كلّ حكمٍ عقلي يقع في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية فاقد لجهة المولوية، لما تقرّر في محله: من كون حُسن الإطاعة عقلياً محضاً ليس فيه شائبة المولوية، لفقدان ملاكها. ولو ورد أمر من الشارع في هذه السلسلة، فيحمل لا محالة على الإرشاد إلى حكم العقل. وفي المقام لا إشكال في أنّ المقدمة لا مطلوبيّة لها بالذات، وإنّما هي مطلوبة لتوقف امتثال أمر ذي المقدمة على إيجادها، فلا حُسن لها ذاتاً حتىٰ يعرضها أمر مولوي.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّما تتّصف المقدمة بالحُسن والمطلوبية بعد مطلوبية ذيها، فحُسنها معلول لحُسن ذيها، وكذا إرادتها والأمر بها، فالمقدمة في جميع هذه المراحل تابعة لذيها، فوجوب المقدمة لا محالة يكون من شؤون وجوب الإطاعة عقلاً.

ولا يمكن أن يكون مولويّاً، لا مستقلاً ولا تبعاً. ولو أمر به الشارع أحياناً

كان إرشاداً إلىٰ حكم العقل، كقوله تعالىٰ: ﴿ أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولي الأمر منكم ﴾ «١».

فالمتحصل: أنّ المقدِّمة ـ لكون الغرض منها التوصل بها إلى الواجب النفسي ـ يندرج طلبها و الأمر بها في سلسلة معلولات الأحكام الّتي لا تقبل المولوية.

و من هنا يظهر ما في الوجدان المزبور من الإشكال، لأنّ مجرّد إرادة المولى للمقدِّمات ـ بل و الأمر بها ـ لا تدلُّ علىٰ وجوب المقدِّمة مولويّاً، بل الأمر و الإرادة تابعان لإرادة الواجب النفسي، و مترتبان عليها. و كلّما يقع في سلسلة معلولات الأحكام لا يكون فيه مجال للمولوية، بل هو مسرح حكم العقل.

فعدم المولوية إنّما هو لعدم قابلية المورد لها، لا لأجل اللّغوية ـ كما في بعض التقريرات ـ إذ يمكن دفع اللّغويّة بصحة التقرب به، و بترتب الثواب و العقاب عليه، و بصيرورة تارك المقدِّمات فاسقاً، و بظهور الثمرة في النذر و نحو ذلك، هذا.

و قد ظهر ممّا ذكرنا من عدم قابليّة المقدِّمة للأمر المولوي: **أن** ما في بعض تقريرات شيخنا المحقق العراقي قدس سره من: «أنّ حكم العقل بالإتيان من باب اللابديّة لا يوجب اضمحلال ذلك الوجوب الغيري المترشّح من ذي المقدِّمة، فإنّه بذلك يزداد توسعة في كيفيّة التقرُّب، فلو أتىٰ به العبد بدعوة ذلك الأمر يحصل له التقرّب في مقام الإطاعة، فلم يكن تعلقه بالمقدِّمة خالياً عن الفائدة» «٢» **لا يخلو** من الغموض، إذ ليس الإشكال في وجوب المقدِّمة مولويّاً من ناحية اللّغويّة و عدم الفائدة حتىٰ يدفع ذلك بما أفاده، بل الإشكال إنّما هو من ناحية عدم قابلية المورد للأمر المولوي، كما عرفت.

«١» النساء، الآية: ٥٩

«٢» بدائع الأفكار، ج١، ص٣٩٧

بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها [١] له إرادة أُخرىٰ بدخول السوق، بعد الالتفات إليه، وأنّه [٢] يكون مقدِّمةً له [٣] كما لا يخفىٰ.

ويؤيِّد [٤] الوجدانَ ـ بل يكون من أوضح البرهان ـ وجودُ الأوامر

---

١) يعني: ترشّحت من إرادة الإنسان ـ المتعلقة بالاشتراء ـ إرادةٌ أُخرى بمقدِّمته، وهي دخول السوق. والوجدان لا يفرق بين الأمر بشراء اللّحم، وبين الأمر بدخول السوق بجعل أحدهما مولويّاً والآخر إرشاديّاً، بل الأمر في كلٍّ منهما مولوي.

٢) معطوف على الضمير المجرور في «إليه» وكلا الضميرين راجعان إلىٰ دخول السوق.

يعني: بعد الالتفات إلى دخول السوق، وإلىٰ أنّه يكون مقدِّمةً للاشتراء ـ الذي هو الشيء المراد والواجب النفسي ـ تترشح إرادة علىٰ دخول السوق.

٣) أي: للاشتراء.

٤) هذا المؤيِّد منسوب إلى سيد الأساطين الميرزا الكبير الشيرازي قدس سره «١».

ومحصله: أنّ وجود الأوامر الغيرية المتعلقة ببعض مقدِّمات بعض الواجبات الشرعية كالوضوء والغسل والطهارة الخبثيّة وغيرها للصلاة والطواف مثلاً، وببعض مقدِّمات بعض الواجبات العرفية، كالأمر بدخول السوق لاشتراء اللحم، أقوىٰ شاهد علىٰ وجود الملازمة بين وجوب كلِّ واجب نفسي، ووجوب كلِّ مقدمة من مقدِّماته، وذلك لأنّ مناط الوجوب الغيري ـ وهو التوصُّل إلى الواجب النفسي ـ موجود في كلّ مقدمة، فلابدّ من الحكم بوجوب جميع المقدِّمات، لاتّحاد

«١» تقريرات الميرزا الشيرازي للعلّامة الروزدري، ج١، ص ٣٩٥، طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

الغيريّة في الشرعيّات والعرفيّات [١]، لوضوح [٢] أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدِّمة أمر غيري إلّا إذا كان فيها [٣] مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصح [٤] تعلقه[٥] به

حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز، فيستكشف من وجود أوامر غيريّة بالنسبة إلىٰ جملة من المقدِّمات وجوب غيرها من المقدِّمات الّتي لم يرد فيها أمر غيري أيضاً.

١) الأوّل: كالأمر بالوضوء والغسل، والثاني: كالأمر بدخول السوق.

٢) تعليل لـ «ويؤيد» وقد عرفت توضيحه، وضمير «أنّه» للشأن.

٣) أي: في تلك المقدمة مناط الأمر الغيري. والمقصود: أنّه إذا كان مناط الأمر الغيري ـ وهو التوصّل إلى ذي المقدمة ـ ثابتاً في بعض المقدِّمات الشرعية، أو العرفية الّتي تعلق الأمر الغيري بها، كان هذا المناط ثابتاً في مثلها من المقدمات الّتي لم يتعلق بها أمر غيري شرعي أو عرفي ظاهراً. وحيث ثبت فيها المناط كان ذلك كاشفاً عن وجوبها، فإنّ تعلق الأمر بتلك المقدِّمات يكشف عن تعلقه بهذه المقدمات أيضاً، لوجود المناط ـ وهو التوقف ـ في الجميع على نهج واحد.

فتلخص: أنّ علّة الوجوب الغيري مشتركة بين جميع المقدِّمات، فلابدّ من الالتزام بوجوب جميعها غيرياً من دون فرقٍ في ذلك بين المقدِّمات الّتي تعلق بها الأمر الغيري، وبين المقدِّمات الّتي لم يتعلق بها ذلك.

٤) هذا متفرّع على مماثلة المقدِّمات الّتي لم يتعلق بها أمر غيري للمقدِّمات الّتي تعلق بها أمر غيري في مناط الوجوب.

يعني: فيصح تعلق الأمر الغيري بمثل المقدمات التي تعلق بها أمر غيري من المقدمات التي لم يتعلق بها ذلك.

٥) أي: تعلق الأمر الغيري، وضمير «به» رجع إلىٰ مثلها.

أيضاً [١]، لتحقُّق [٢] ملاكه و مناطه [٣] (*).

---

١) يعني: كما صحّ تعلق الأمر بالمقدِّمات الواقعة في حيِّز الأمر الغيري.

٢) تعليل لقوله: «فيصح».

٣) هذ الضمير و ضمير «ملاكه» راجعان إلى الأمر الغيري.

(*) لا يخفىٰ أنّ جعل هذا الوجه مؤيِّداً أولىٰ من جعله برهاناً فضلاً عن كونه من أوضح البرهان، و ذلك لأنّه مبني علىٰ مقدِّمات ظنيّة، مع أنّ المسألة عقلية:

إحداها: كون الأمر بالمقدِّمات الواقعة في حيِّزه مولوياً، و هذا ظهور لا يفيد القطع.

ثانيتها: كون تمام الملاك في المولوية هو المقدِّميّة، دون غيرها.

ثالثتها: خلوُّ المقدِّمات الّتي لم يتعلق بها أمر غيري عن موانع تعلُّق الأمر المولوي بها حتىٰ يؤثّر ملاك المقدِّميّة في جعل الأمر المولوي لها.

و لا سبيل إلى القطع بعدم المانع. كما أنّه لا طريق إلى العلم بمولوية الأمر المتعلق بالمقدِّمات، ضرورة أنّ الظهور لا يوجب القطع.

كما أنّ المقدمة الثانية غير قطعيّة أيضاً، لاحتمال وجود ملاك آخر مع مناط المقدِّميّة أوجب ذلك الملاك مولويته. فالعلم بكون المقدِّميّة و التوقف علّة تامّة لمولوية الأمر الغيري غير حاصل، لكون المقدِّمات جلّها بل كلّها ظنيّة، هذا.

و لا يصغىٰ إلىٰ ما في حاشية العلامة الأراكي قدّس سرّه علىٰ المتن من: «أنّ حصول القطع بهذه المقدِّمات الثلاث خفيف المؤونة لمن مارس مواقع الأوامر الصادرة عن الموالي العرفية، و راجَعَ ما يصدر من نفسه من الأوامر الغيرية. و لو حصل الشك في واحد ضمّ إليه واحداً بعد واحد حتى يحصل له القطع بالمولوية و بملاكه، و باطراده في جميع الموارد. و ليس هذا من باب الاستقراء الناقص المفيد للظن، بل من باب إحراز المناط التام الساري و لو كان حاصلاً من الاستقراء، و ليس ذلك بعزيز، فإنّ إحراز

. . . . . .

الطبائع و الغرائز في العلم الطبيعي كالميل بالطبع، و الميل بالقسر، و نحوهما إنّما يكون طريقه مقصوراً على الاستقراء، كما لا يخفىٰ على المتدرّب »[1].

و ذلك لأنّ ظهور الأوامر في المولوية و إن كان ممّا لا ينكر، كما أنّ بناء العقلاء على حجية الظواهر أيضاً ممّا لا يقبل الإنكار، لكن لا ينبغي الارتياب في عدم كون الظاهر كاشفاً قطعيّاً عن الواقع حتى يكون مجدياً في المسألة العقلية.

هذا في المقدّمة الأُولىٰ.

و كذا الحال في الثانية و الثالثة، فإنّ دعوى القطع بالعلّيّة التامّة في الأوامر المولوية الشرعية دون إثباتها خرط القتاد، لعدم إحاطتنا بملاكات الأحكام التعبدية إلّا ببيان العالم بها، و لو أدرك العقل أحياناً شيئاً من ملاكاتها كان مُدركاً لما له دخل في الحكم الشرعي. و أمّا كون ذلك المدرَك علّةً تامّة له، فممّا لا سبيل للعقل إلىٰ إحرازه. فدعوىٰ ذلك ليست إلّا تخرُّصاً بالغيب و فِرية بلا ريب.

و من هنا يظهر: ضعف قياس المقام بالأوامر الغيرية الصادرة من الموالي العرفية، و بمسائل سائر العلوم ممّا يمكن إحراز مناطه بالبرهان المؤلّف من اليقينيات، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية مبنيّة على ملاكات خفيّة لا تنالها أيدي العقول، و لا تحرز إلّا ببيان العالمين بها من آل الرسول صلوات الله عليهم أجمعين. فكيف يحصل من ضمّ واحد بعد واحد القطع بالمولوية و بملاكه، مع الاطّراد في الموارد المشكوكة ؟ و هل هذا إلّا القياس المسدود بابه في مذهبنا ؟ فالمقايسة المزبورة كما ترى.

فقد اتّضح من جميع ما ذكرنا: أنّ التعبير عمّا أفاده الميرزا الكبير بالتأييد أولى من عدِّه من أوضح البراهين.

«١» حاشية الكفاية، ج٢، ص٣٣٦

والتفصيلُ بين السبب وغيره [١]، والشرط الشرعي وغيره [٢] سيأتي بطلانه [٣]، وأنّه [٤] لا تفاوت [لا يتفاوت] في باب الملازمة بين مقدِّمةٍ ومقدِّمةٍ.

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل [٥]

---

١) بالوجوب في الأوّل، وعدمه في الثاني، وهو مختار المعالم «١» والمنسوب إلى الواقفيّة، وإلى السيد على ما عن العلّامة، لكن النسبة غير ثابتة.

٢) وهو المنسوب إلى الحاجبي والعضدي.

٣) أي: بطلان التفصيل.

٤) معطوف علىٰ « بطلانه » ومفسِّر له، والضمير للشأن. وحاصله: أنّه ـ بناءً على الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته ـ لا يفرّق في الوجوب بين المقدِّمات من السبب والشرط وغيرهما.

٥) لأنّ سائر الأدلّة مشتقّة منه كاشتقاق المشتقات من المصدر ـ بناءً على القول به ـ حيث إنّ تلك الأدلّة مشتملة علىٰ بعض ما تضمّنه دليل أبي الحسن البصري، كالمحكيِّ عن المحقق الدوّاني: « من أنّه لو لم تجب المقدمة لجاز التصريح بجواز تركها ».

وكالمحكي عن السبزواري من: « أنه لو لم تكن واجبة بإيجابه يلزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً » «٢».

وكقول أبي الحسين البصري (*) من: « أنّه لو لم تجب لجاز تصريح الآمر

(*) قال في الكنىٰ والألقاب: « أبو الحسين البصري محمّد بن علي الطيب

«١» معالم الأُصول، ص٦١ (الحجرية)

«٢» مطارح الأنظار، ج١، ص٤١٨

لغيره [١] ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات، وهو ما ذكره أبو الحسن البصري [٢] (*)

بتركها، والتالي باطل: فالمقدم مثله » إلىٰ غير ذلك.

١) أي: لغير هذا الاستدلال من الاستدلالات الّتي ذكرها الأفاضل.

٢) والفخر الرازي، واستدلّ به العلامة ﷺ في محكي التهذيب والنهاية، وقرّره في المعالم.

البصري المتكلم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أئمّتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن، له تصانيف منها المعتمد في الفقه، وهو كتاب كبير. أخذ منه فخر الدّين الرّازي كتاب المحصول. توفّي ببغداد سنة ٤٣٦ (تلو). قال ابن خلكان: ولفظة ـ المتكلّم ـ تطلق على من يعرف علم الكلام، وهو أُصول الدين، وإنّما قيل له علم الكلام، لأنّ أوّل خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل أمخلوق هو أم غير مخلوق ؟ فتكلم الناس فيه، فسمي هذا النوع من العلم كلاماً » "١".

(*) قال في الكنىٰ والألقاب: « أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن موسى الأشعري. تقدّم ذكر جدّه أبي بردة، ويأتي ذكر أبي موسى بعد ذلك. كان مولده بالبصرة، ومنشؤه ببغداد، وهو إمام الأشاعرة، وإليه تنسب الطائفة الأشعريّة توفي سنة ٣٣٤، ودفن بين الكرخ وباب البصرة. قال ابن شحنة في روضة الناظر: في سنة ٣٢٩ توفّي أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، ودفن ببغداد بشرعة الزوايا، ثم طمس قبره خوفاً أن تنبشه الحنابلة، فإنّهم كانوا يعتقدون كفره، ويبيحون دمه، وذكر: أنّ أبا علي الجبّائي كان زوج أُمّه » "٢".

« ١ » الكنىٰ والألقاب، ج١، ص ٩٠-٩١ (طبعة مؤسسة النشر الإسلامي ـ ١٤٢٥)

« ٢ » المصدر، ص٨٤ - ٨٥

وهو [١]: «أنّه لو لم يجب المقدِّمة، لجاز تركها، وحينئذٍ [٢] فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق [٣]، وإلّا [٤] خرج الواجب المطلق

---

١) هذا الضمير وما قبله راجعان إلى الاستدلال الذي هو كالأصل.

ومحصل هذا الدليل: أنّه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، ضرورة أنّ عدم وجوبها يستلزم جواز تركها. وبعد فرض جواز الترك فإن لم يبقَ ذو المقدمة على وجوبه لزم خروج الواجب النفسي المطلق عن وجوبه.

وإن بقي علىٰ وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، بداهة أنّ ترك المقدمة المفروض جوازه يوجب امتناع وجود الواجب في الخارج، فالتكليف بإيجاد ذي المقدمة يصير حينئذٍ من التكليف بغير مقدور، وهو قبيح على العاقل فضلاً على الحكيم.

والحاصل: أنّه يلزم من جواز ترك المقدمة أحد محذورين: إمّا التكليف بما لا يطاق لو بقي ذو المقدمة على وجوبه، وإمّا الخلف لو خرج عن وجوبه.

أمّا الأوّل، فواضح.

وأمّا الثاني، فلأنّ المفروض إطلاق وجوب الواجب بالنسبة إلى مقدِّمته، وعدم اشتراط وجوبه بوجودها، ففرض عدم وجوبه حين ترك مقدِّمته يرجع إلى اشتراط وجوبه بوجودها، وهو خلاف ما فرضناه من إطلاق الوجوب.

ومن البديهي بطلان كلا المحذورين. فعدم وجوب المقدمة الذي هو منشأُ هذين المحذورين أيضاً واضح البطلان، لكشف فساد اللّازم ـ وهو عدم وجوب ذي المقدمة ـ عن بطلان الملزوم، وهو عدم وجوب المقدمة.

٢) يعني: وحين تحقق الترك المفروض جوازه فإنْ بقي الواجب ... الخ.

٣) هذا هو المحذور الأوّل الذي عرفته آنفاً.

٤) أي: وإن لم يبقَ الواجبُ علىٰ وجوبه يلزم خروج الواجب ـ وهو ذو المقدمة ـ عن الوجوب، وهذا خلف، وقد مرّ توضيحه. وهذا هو المحذور الثاني.

عن وجوبه [كونه واجباً] ».

و فيه : ـ بعد إصلاحه [1] بإرادة عدم المنع الشرعي

---

١) غرضه ﷺ إصلاح هذا البرهان بنحوٍ يندرج في البراهين التي لها صورة، ثمّ التعرض لما يرد عليه من الإشكال، فينبغي التكلّم في مقامين:

الأوّل: في إصلاح الدليل المزبور. والثاني: في إفساده.

أمّا المقام الأوّل، فملخص الكلام فيه: أنّ ظاهر قول المستدل: « لجاز تركها » لمّا كان واضح البطلان، إذ لا ملازمة بين الشرط ـ وهو عدم وجوب المقدمة شرعاً ـ وبين الجزاء ـ وهو جواز الترك بمعنى إباحته شرعاً ـ ضرورة أنّ انتفاء الوجوب لا يقتضي خصوص الإباحة الشرعيّة، بل ـ بناءً علىٰ عدم خلوّها عن الحكم الشرعي ـ يتردّد بين الأحكام الأربعة الباقية. وبناءً علىٰ إمكان خلوّها عن الحكم لا مانع من عدم الحكم الشرعي، فإيجاب ذي المقدمة لا يجتمع مع الحكم على المقدمة بما يضاد إيجاب ذيها، فلا حكم للمقدمة شرعاً، بل لا بدّ من الرجوع إلىٰ حكم العقل بلزوم الإتيان بها.

وإن شئت فقل: إنّ عدم وجوب المقدمة شرعاً لا يقتضي إباحتها شرعاً، وإلّا لم تصدق القضية الشرطية، فالمراد بجواز الترك عدم المنع الشرعي، لا الإباحة الشرعية. وحينئذٍ تصدق الشرطية، ضرورة وجود الملازمة بين نفي الوجوب عن فعل المقدمة، وبين عدم المنع شرعاً من تركها.

فالمتحصل: أنّ المقدمة الّتي يحتاج إليها في إصلاح الشرطية الأُولىٰ وهي « لو لم تجب المقدمة لجاز تركها » هي إرادة عدم المنع الشرعي من قوله: « لجاز تركها » لا الإباحة الشرعية، وإلّا كانت القضية كاذبة، لوضوح بطلان الملازمة بين عدم الوجوب الشرعي والجواز الشرعي بمعنىٰ الإباحة.

من التّالي [١] في الشرطية الأُولىٰ، لا [٢] الإباحة الشرعية، وإلّا [٣] كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادةِ [٤] الترك (*) عمّا أُضيف إليه الظرف [٥]، لا نفس

وأمّا المقدمة التي يحتاج إليها في إصلاح الشرطية الثانية ـ وهي قوله: «فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق» ـ فهي إرادة الترك ممّا أُضيف إليه الظرف أعني: «حينئذٍ» لا إرادة نفس الجواز، لأنّ إرادته مع إيجاب الإتيان بذي المقدمة لا توجب التكليف بما لا يطاق، فتكون هذه الشرطية كاذبة، وصدقها يتوقف على إرادة الترك ممّا أُضيف إليه الظرف.

وبهذين الإصلاحين تصدق كلتا الشرطيّتين.

١) وهو قوله: «لجاز تركه» فإنّه التالي في الشرطية الأُولىٰ، وهي: «أنّه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها».

٢) يعني: لا بإرادة الإباحة الشرعية.

٣) يعني: وإن لم يُرَد من جواز الترك: عدمُ المنع الشرعي ـ بل أُريد به الإباحة الشرعية ـ كانت الملازمة بين المقدّم ـ وهو عدم وجوب المقدمة ـ وبين التّالي ـ وهو جواز الترك ـ واضحة البطلان، لِما عرفت آنفاً، فتكون القضية الشرطية الأُولىٰ كاذبة.

٤) معطوف علىٰ قوله: «إرادة عدم المنع الشرعي» وهذا إشارة إلىٰ: الإصلاح الثاني الذي تقدّم توضيحه بقولنا: «وأمّا المقدمة الّتي يحتاج إليها ... الخ».

٥) وهو قوله: «حينئذٍ» بعد قوله: «لجاز تركها»، توضيحه: أنّ تنوين

(*) هذا ما احتمله المحقق السبزواري علىٰ ما نسب إليه في تقريرات الشيخ «١».

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٤٠٨

الجواز (*)، وإلّا فمجرّد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهّم معه صدق القضية الشرطية الثانية ـ ما [1] لا يخفىٰ،

« حينئذٍ » عوض عن مقدّرٍ أُضيف إليه « إذ ». فانْ كان ذلك المقدّر جملة: « جاز تركها » كما يقتضيه ظاهر العبارة، بأن يكون الأصل: « حين إذ جاز تركها » ومقتضاه كذب الشرطية الثانية، إذ لا يلزم من مجرّد جواز ترك المقدمة ـ مع بقاء الواجب النفسي علىٰ وجوبه ـ محذورُ التكليف بما لا يطاق. وإنّما يلزم هذا المحذور إذا ترك المقدمة، ضرورة أنّه لا يقدر حينئذٍ على الإتيان بالواجب، لصيرورته غير مقدور بسبب ترك مقدِّمته. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المتكفِّل لإصلاح الدليل المزبور.

١) مبتدأٌ مؤخّر لقوله: « وفيه بعد إصلاحه ... الخ ». وهذا هو المقام الثاني المتضمِّن لإبطال الدليل المذكور.

وحاصل وجه بطلانه: أنّ ترك المقدمة المفروض جوازه شرعاً لا يوجب شيئاً من المحذورين اللّذين أحدُهما: الخلف، وهو خروج الواجب عن الوجوب.

والآخر: التكليف بما لا يطاق.

وذلك لأنّ المقدمة وإن لم تكن واجبةً شرعاً، لكن العقل يحكم بوجوبها إرشاداً من باب حُسن الإطاعة عقلاً، حذراً عن الوقوع في عقاب ترك الواجب، فإذا ترك المقدمة لزم سقوط أمر ذيها بالعصيان، فلا أمر حينئذٍ ليجب به ذو المقدمة.

فإنْ أراد المستدلّ من خروج الواجب عن الوجوب هذا المعنى، فلا بأس به. لكنّه ليس بمحذور، لأنّ سقوط التكليف يكون تارةً بالإطاعة، وأُخرى بالعصيان.

فقول المستدل: « بأن المقدمة إن لم تكن واجبة لجاز تركها شرعاً » صحيح، لكن قوله: « إنّ ترك المقدمة يستلزم أحد المحذورين، وهما: الخلف، والتكليف بغير

(*) هذا ما احتمله صاحب المعالم قدس سره.

فإنّ [1] (*) الترك بمجرّد عدم المنع شرعاً لا يُوجب صدق إحدىٰ [2] الشرطيتين، ولا يلزم [منه] [3] أحد المحذورين،

مقدور » غير سديد، لعدم لزوم شيءٍ منهما حين ترك المقدمة المفروض جوازه شرعاً حتىٰ يكشف بطلان التالي عن بطلان الملزوم، وهو عدم وجوب المقدمة.

١) هذا تقريب الإشكال على الدليل المزبور، وقد عرفته بقولنا: « وحاصل وجه بطلانه ... إلخ ».

٢) يعني: لا يوجب عـدمُ المنع شرعاً عـن ترك المقدمة صدقَ شيءٍ من الشرطيتين المتضمِّنتين لمحذوري الخُلف والتكليف بما لا يطاق، لارتفاع الوجوب بالعصيان.

٣) يعني: لا يلزم من الترك شيءٌ من المحذورين المذكورين.

(*) هذا مذكور في تقريرات شيخنا الأعظم ﷺ في مقام ردِّ المحقّق السبزواري، قال المقرر: « والظاهر أنّ مجرّد الترك لا يلازم اللازمين المذكورين، إذ الترك على تقدير الوجوب بمنزلة ترك نفس الواجب، فيختار ارتفاع التكليف، ولا يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً، لأنّ ارتفاعه إمّا بالامتثال، أو بتحقّق المعصية، وهذا الوجوب إنّما يرتفع بواسطة تحقق العصيان »[1].

وحاصله: أنّ ارتفاع التكليف بالعصيان كارتفاعه بالإطاعة أجنبي عن انقلاب الوجوب المطلق إلى المشروط الذي هو مناط الخلف المذكور في الدليل المعبّر عنه بخروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، وذلك لاستحالة تقيّد التكليف بامتثاله كامتناع تقيّده بعصيانه، إذ يلزم من التقييد بهما طلب الحاصل واجتماع النقيضين على التفصيل المتقدم في مبحث التعبدي والتوصلي.

« ١» مطارح الأنظار، ج١، ص٤٠٨

فإنّه [١] وإن لم يبقَ (*) له وجوب معه [٢]، إلّا أنّه كان ذلك [٣] بالعصيان، لكونه [٤]

---

١) الضمير للشأن. هذا تقريب قوله: «فإنّ الترك بمجرّد عدم... إلخ».

٢) أي: مع ترك المقدمة.

٣) المشار إليه هو: عدم بقاء الوجوب لذي المقدمة، وضمير «أنّه» للشأن.

٤) تعليل لكون علّة ارتفاع الوجوب عن ذي المقدمة هي العصيان. ووجهه واضح، إذ المفروض تمكُّنه من امتثال أمر ذي المقدمة، فلم يَفُتِ الواجب النفسي إلّا بسوء اختياره، فارتفاع الوجوب مستند إلى العصيان، لا إلى ترك المقدمة، مع عدم المنع عنه شرعاً حتى يقال: إنّ عدم المنع شرعاً عن ترك المقدمة أوجب خروج الواجب المطلق عن إطلاق الوجوب إلى اشتراطه، وهو خلف، إذ المفروض اطلاق الوجوب بالنسبة إلى وجود المقدمة، فارتفاع الوجوب بترك المقدمة يدلُّ علىٰ عدم إطلاقه، وأنّه مشروط بوجود مقدِّمته، وهذا خلف.

(*) لا يخفىٰ أنّ هذا التعبير خلاف ما يقتضيه سوق البيان، لأنّ غرضه من قوله: «فإنّه وإن لم يبق له وجوب ... إلخ» دفع توهّم، وهو: أنّ ارتفاع وجوب ذي المقدمة بالعصيان عين المحذور أعني: خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، فهذا اعتراف بترتب هذا المحذور علىٰ ترك المقدمة المفروض عدم المنع عنه شرعاً، ولازم هذا المحذور الالتزام بوجوب المقدمة.

هذا ملخّص التوهم، ولم يذكره المصنّف قبل ذلك حتى يدفعه بقوله: «فإنّه وإن لم يبق ... إلخ»، فالصواب أن تكون العبارة هكذا: «ولا يلزم منه أحد المحذورين لارتفاع التكليف بالعصيان، وليس هذا خروج الواجب المطلق عن الوجوب، لوضوح الفرق بينه وبين سقوط التكليف بالإطاعة أو العصيان» فتدبّر.

متمكّناً[١] من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشاداً (*) إلىٰ ما فـي تركها من العصيان[٢] المستتبع للعقاب.

نعم[٣] لو كان المراد مـن الجواز[٤] جوازَ الترك شرعاً وعقلاً، يلزم أحد

---

١) يعني: متمكّناً ـ مع ترك المقدمة ـ من الإطاعة الواجبة بحكم العقل.

٢) لأمر ذي المقدمة المستتبع ذلك العصيان لاستحقاق العقوبة.

٣) استدراك علىٰ قوله: «فإنّ الترك بمجرد عدم المنع شرعاً ... إلخ».

وحاصله: أنّ عدم لزوم المحذورين ـ وهما: الخلف، والتكليف بما لا يطاق ـ من جواز ترك المقدمة مبني علىٰ إرادة الجواز الشرعي.

وأمّا إذا أُريد به جواز تركها شرعاً وعقلاً، فيترتب عليه أحد المحذورين المتقدمين لا محالة، إذ لا مُلزِم حينئذٍ بإتيان المقدمة، فتركها المؤدّي إلى ترك ذيها لا يكون عصياناً لأمر الواجب النفسي، فيسقط وجوب ذي المقدمة لا بالإطاعة، ولا بالعصيان، بل للخلف ـ وهو خروج الواجب المطلق عن الوجوب ـ وذلك باطل جزماً.

٤) يعني: في تالي الشرطية الأُولىٰ، وهي: «لو لم يجب المقدمة لجاز تركها».

(*) هذا اعتراف من المصنف ﷺ بكون أمر المقدمة إرشاديّاً، إذ لا مصلحة فيها إلّا امتثال أمر ذي المقدمة، فلو تركها لا يترتب على تركها غير عصيان أمر ذيها الموجب لاستحقاق العقوبة. وهذا الاعتراف ينافي ما أفاده سابقاً من قوله: «والأولىٰ إحالة ذلك إلى الوجدان ... إلخ» لأنّ غرضه من التمسك بالوجدان إثبات الوجوب المولوي للمقدمة، فلاحظ وتأمّل.

المحذورين [١]، إلّا أنّ الملازمة [٢] علىٰ هذا [٣] في الشرطيّة الأُولىٰ [٤] ممنوعة [٥]، بداهة أنّه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً، لإمكان أن

---

١) وهما: الخلف، وتكليف ما لا يطاق. وقد تقدّم تقريب اللُّزوم عند شرح قول المصنف: «نعم لو كان المراد من الجواز» فراجع.

٢) بين الشرط وهو «لو لم تجب المقدمة» وبين الجزاء وهو «لجاز تركها».

٣) المشار إليه هو: جواز ترك المقدمة شرعاً وعقلاً.

٤) وهي: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها.

٥) وجه منع الملازمة بين عدم وجوب المقدمة شرعاً، وبين جوازها شرعاً وعقلاً هو: ما أفاده بقوله: «بداهة أنه ... إلخ».

ومحصله: أنّ نفي الوجوب شرعاً لا يستلزم الجواز شرعاً وعقلاً، لإمكان خلوّ المقدمة عن الحكم الشرعي، وكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان بها إرشاداً، فليس جواز ترك المقدمة عقلاً وشرعاً من مقتضيات عدم وجوبها حتىٰ يُعدّ من لوازمه.

فالمتحصل: أنّه يرد على الدليل المزبور أحد إشكالين: إمّا كذب الشرطية الأُولىٰ، وهي: «لو لم يجب المقدمة لجاز تركها» إن أُريد جواز الترك شرعاً وعقلاً. وإمّا كذب الشرطية الثانية، وهي «فإنْ بقي الواجب علىٰ وجوبه ... إلخ» إن أُريد جواز الترك شرعاً فقط، إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق بمجرّد جواز الترك شرعاً مع حكم العقل بلزوم إيجاد المقدمة إرشاداً.

والحاصل: أنّه ـ بناءً علىٰ عدم وجوب المقدمة شرعاً ـ لا يلزم شيءٌ من المحذورين المتقدمين.

لا يكون محكوماً بحكمٍ شرعاً، وإن كان واجباً (*) عقلاً إرشاداً، وهذا واضح.

وأمّا التفصيل بين السبب وغيره [١]، فقد استدلّ على وجوب السبب بأنّ [٢] التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب،

التفصيل في وجوب المقدمة :

١ ـ بين السبب وغيره

١) بالوجوب في السبب، وعدمه في الشرط، وهذا التفصيل منسوب إلىٰ علم الهدىٰ قدس سره «١» وقد نقل هو والتفتازاني والبيضاوي وبعض شُرّاح المختصر: «الإجماع عليه» وأنت خبير بما في هذا الإجماع.

٢) هذا ثالث الوجوه المذكورة في البدائع «٢» وهو مؤلّف من أمرين:

أحدهما: أنّه لا ريب في اعتبار القدرة في متعلق التكليف، فيقبح تعلقه بغير المقدور، لقبح مطالبة العاجز عقلاً.

ثانيهما: أنّ المسبّبات خارجة عن حيِّز القدرة، وإنّما المقدور هو الأسباب، والمسبّبات تعدُّ من آثارها المترتبة عليها قهراً.

ونتيجة هذين الأمرين لزومُ صرف الأمر المتعلق بالمسبّب في ظاهر الخطاب إلى السبب، لامتناع الأخذ بظاهره، وهو تعلق التكليف بغير المقدور، فإنّ هذا قرينة

(*) الأولىٰ أن يقال: «واجبة» وكذا تأنيث الضمائر التي قبله، لرجوعها إلى «المقدمة» وإن كان الأمر في التذكير والتأنيث سهلاً.

«١» الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج١، ص٨٣

«٢» بدائع الأفكار، ص٣٥٣

وإنّما المسبّب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون [١] من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته، فلابدّ [٢] من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه [٣].

ولا يخفىٰ ما فيه (*) من أنّه [٤] ليس بدليلٍ على التفصيل، بل علىٰ أنّ

عقلية علىٰ صرف هذا الظاهر، كالقرينة اللفظية الحافّة بالكلام الصارفة للظهور.

وعليه، فإذا أمر الشارع بالتزويج، أو بتحصيل الطهارة الحدثية ونحو ذلك، فلا محيص عن صرفه إلى الأسباب المحصِّلة للزواج كالعقد، وللطهارة كغَسل البدن، أو غَسل الوجه واليدين، ومسح مقدم الرأس والرِّجلين، لعدم القدرة على الزواج والطهارة، بل المقدور أسبابهما.

١) أي: المسبب، وضميرا «آثاره، عليه» راجعان إلى السبب.

٢) هذه نتيجة الأمرين اللذين أشار المصنف إلىٰ أوّلهما بقوله: «بأنّ التكليف ... إلخ» وإلىٰ ثانيهما بقوله: «والمقدور لا يكون إلّا هو السبب».

٣) هذه الضمائر الثلاثة راجعة إلى المسبّب، كما هو واضح.

٤) محصله: أنّ هذا الوجه ليس دليلاً على التفصيل في مورد البحث ـ وهو الوجوب الترشّحي الثابت للمقدمة الّتي هي سبب وجوب ذيها، دون المقدمة الّتي هي شرط ـ حتىٰ يُفصّل بين السبب والشرط: بوجوب الأوّل، دون الثاني.

توضيحه: أنّ مقتضى البرهان المزبور انحصار التكليف في واحدٍ متعلق بالسبب، ومن المعلوم أنّ هذا التكليف نفسي، فيكون السبب واجباً نفسياً، وليس هذا الوجوب محلّ البحث عند مَن فصّل بين المقدمة الّتي هي سبب والّتي هي شرط، بل المبحوث عنه هو الوجوب الترشّحي. والبرهان المزبور لا يقتضي وجوب السبب

(*) هذا ثالث الأجوبة الّتي ذكرها في البدائع.

الأمر النفسي إنّما يكون متعلقاً بالسبب، دون المسبّب. مع [١] (*) وضوح

ترشحياً، إذ ليس وجوبه على هذا للتوصّل به إلىٰ واجب آخر، وإنّما وجوبه نفسي، وأين الوجوب النفسي من الغيري ؟

١) هذا جواب آخر عن البرهان المزبور، وحاصله: عدم تسليم صَرف الأمر بالمسبّب إلى السبب لأجل عدم مقدورية المسبب.

توضيحه: أنّ القدرة المعتبرة في التكاليف أعمّ من المباشرية والتسبيبية، فالأمر بالإحراق صحيح، لكونه مقدوراً بواسطة الإلقاء، ولا موجب لصَرفه عن الإحراق إلى سببه وهو الإلقاء. ولا دليل على اعتبار خصوص القدرة المباشرية في الخطابات،

(*) هـذا ما ذكره جماعـة منهم صاحب المعالم، وجعله فـي البدائع أوّل الأجوبة.

ولا يخفىٰ أنّ الأنسب تقديم الجواب الثاني على الأوّل، بأن يقال: «إنّ في الاستدلال المزبور: **أوّلاً**: عدم تماميّته في نفسه، لابتنائه علىٰ عدم مقدورية المسبّب وهو فاسد، لكونه مقدوراً مع الواسطة، فلا وجه لصرف الأمر المتعلق بالمسبّب إلى السبب، بل المسبّب واجب نفسي، ويكون مقدِّمته الّتي هي سبب كسائر المقدِّمات من الشرط وغيره داخلة في محل النزاع، من دون خصوصية للمقدمة الّتي هي سبب.

وثانياً ـ بعد تسليم عدم مقدورية المسبّب ـ: أجنبيّته عن المدّعىٰ، لأنّ مقتضى الدليل كون وجوب السبب نفسياً، وهو غير الوجوب الترشحي التبعي المبحوث عنه.

وثالثاً: أنّ الدليل المزبور لو تمّ لجرى أيضاً في الجزء الأخير من الشروط، كما لا يخفىٰ». وقد عدّ هذا الوجه في البدائع ثاني الأجوبة.

بل مقتضىٰ الدليل المذكور وجوب كل فعل مباشري، سواء أكان سبباً أم شرطاً أم معدّاً، لكون الجميع مقدوراً بلا واسطة.

فساده، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، وهو متمكّن عنه بواسطة السبب،

بل بناءُ العقلاء علىٰ اعتبار مطلق القدرة فيها.

ثم إنّ تحرير التفصيل بين السبب وغيره علىٰ ما في المتن و سائر الكتب الأُصولية ليس تفصيلا في الوجوب الترشحي بين المقدمة الّتي هي سبب وغيرها، بوجوب الأُولىٰ دون غيرها، بل مرجعه إلىٰ إنكار وجوب المقدمة رأساً. أمّا السبب، فلكونه واجباً نفسياً، وأمّا غيره، فلإنكار الملازمة. فالمفصّل بين السبب وغيره منكر حقيقةً لوجوب المقدمة مطلقاً، لا مفصِّل بين السبب وغيره.

وتحريرُ التفصيل على ما أفاده الشيخ المحقق الاصفهاني قدس سره في حاشيته على المتن بقوله: «بل الصحيح في تحرير التفصيل **إمّا** بالقول بوجوب غير المقدمة الّتي هي سبب، لعدم المحذور، وبعدم وجوب السبب مقدّميّاً، حيث لا وجوب لمسبّبه، ووجوبه نفسياً لا دخل له بمورد التفصيل، وهو الوجوب المقدمي. **وإمّا** بأن يحرّر النزاع في وجوب المقدمة في خصوص غير المقدمة الّتي هي سبب، فإنّ المقدمة الّتي هي سبب لا يعقل وجوب مسبّبها حتىٰ يتكلّم في الملازمة بين وجوبه ووجوبها»[1].

وإن كان متيناً في نفسه، لكنه أجنبي عن موضوع كلام المفصِّلين، لتصريحهم بوجوب المقدمة الّتي هي سبب، دون غيرها من المقدِّمات.

فحملُ كلامهم علىٰ وجوب غير المقدمة التي هي سبب، لعدم المحذور، وعدم وجوب السبب مقدّميّاً، إذ لا وجوب لمسبّبه حتى يترشّح منه وجوب مقدّمي على سببه، **منافٍ** لتصريحهم بعدم وجوب غير المقدمة الّتي هي سبب، واختصاص الوجوب الغيري بالسبب.

وكذا حمل كلامهم على كون موضوع النزاع عندهم في وجوب المقدمة

«١» نهاية الدراية، ج٢، ص١٧٢

ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة [١] أو معها [٢]، كما لا يخفىٰ.

و أمّا التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره [٣]، فقد استدلّ على الوجوب

---

١) كالصلاة و الصوم و الحج، و أكثر الواجبات.

٢) كالطهارة الحدثية بناءً علىٰ كونها حالة نفسانيّة مترتبة على أفعال خاصة.

٢ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره

٣) الشرط الشرعي كالوضوء و الغُسل و الستر بالنسبة إلى الصلاة، و غير

خصوص غير المقدمة الّتي هي سبب، و أمّا هي، فلا يعقل وجوب مسبّبها حتىٰ يتكلّم في الملازمة بين وجوبه و وجوبها. فإنّ ذلك كلّه خلاف تصريحاتهم بتعميم محل النزاع في وجوب المقدمة لجميع المقدّمات، و بيان مصبّ الأقوال.

فإن أراد ﷺ تحرير ما هو محل النزاع بين القوم، فذلك توجيه لا يتحمّله كلامهم. و إن أراد ﷺ تحريرَه علىٰ وجهٍ يصح في نظره و إن لم يكن مرتبطاً بكلامهم، فلا بأس به.

و كيف كان، فالحق أن يقال: إنّ تحرير التفصيل بين السبب و غيره بالوجوب المقدّمي في الأوّل، و عدمه في الثاني على النحو المذكور في الكتب الأُصولية صحيح غاية الأمر أنّ أدلّتهم لا تفي بإثبات مرامهم، إلّا الإجماع إن تمّ.

و الإشكال على الدليل لا يسري إلى عنوان المدّعىٰ، و لا يوجب عدم صحّته، بداهة أنّ غفلة المستدل عن ترتب اللوازم الباطلة على دليله لا توجب بطلان عنوان مدّعاه، لإمكان أن يكون له برهان وثيق على صحّته و إن لم يتفطّن هو له، فتأمّل جيّداً.

في الأوّل: بأنّه لولا وجوبه [١] شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه [٢] ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادةً.

وفيه [٣]: ـ مضافاً إلىٰ ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى

الشرط الشرعي كالمسير إلى الحج. ثم إنّ هذا التفصيل منسوب إلى الحاجبي.

١) أي: وجوب الشرط الشرعي، وضمير «بأنه» للشأن.

وحاصل هذا الدليل ـ الذي جعله أوّل أدلة التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ـ هو: أنّ الشرطية لابدّ أن تكون عقلية أو عادية، فإن لم تكن كذلك، فلابدّ أن تكون بالوجوب الشرعي الغيري، وكلّما كان كذلك فهو شرط شرعي.

وعليه، فتكون شرطيته موقوفة علىٰ وجوبه الشرعي كالوضوء ونحوه من الشرائط الشرعية، ولذا عبّر عن هذا الدليل في القوانين: «بأنّه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً» فشرطية الشرط الشرعي متقوّمة بالوجوب الثابت له بالفرض.

٢) أي: الشرط الشرعي، وهذا إشارة إلىٰ وجه توقف شرطيته علىٰ وجوبه الشرعي.

وحاصل وجهه: أنّ شرطية الشرط الشرعي ليست عقلية ولا عادية، إذ لا يحكم العقل ولا العادة بشرطيته، فلابدّ أن تكون شرطيته بالوجوب الشرعي المتعلق به، فمقوّم شرطيّته هو الوجوب الشرعي، فلابدّ من الالتزام بوجوبه.

والحاصل: أنّ دليل شرطية الشرط الشرعي هو وجوبه، ومن البديهي انتفاءُ المدلول عند انتفاء الدليل، فلذا صحّ أن يقال: إنّه لولا وجوبه لم يكن شرطاً.

٣) قد أورد المصنف ﷺ على الدليل المذكور بوجهين:

أحدهما: ما أفاده في التقريرات، وذكره المصنف في الأمر الثاني في تقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية في (ص ١٤٨) بقوله: «ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية

العقلي ـ أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري إلّا بما هو مقدِّمة [١] الواجب، فلو كانت مقدِّميته [٢] متوقفة علىٰ تعلقه [٣] بها لدار [٤].

إلى العقلية ... إلخ » وذلك لأنّ للشرط مطلقاً معنىٰ واحداً، وهو: ما ينتفي المشروط بانتفائه، فشرعيته إنّما هي لأجل عدم إدراك العقل دخله في المشروط، وكون التنبيه على شرطيته منحصراً ببيان الشارع، وبعد البيان صار كسائر الشروط العقلية الّتي يوجب انتفاؤها انتفاء المشروط.

وعلىٰ هذا، فالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره لا مورد له، لأنّ كلّ شرط يرجع إلى الشرط العقلي، والشروط العقلية كلّها واجبة.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: « أنه لا يكاد ... إلخ » وملخصه: لزوم الدور من الدليل المزبور، وذلك لأنّ كلّ حكم مترتب على موضوعه، ومتأخر عنه تأخر المعلول عن علّته، فلو توقف الموضوع على حكمه لزم الدور.

وعلىٰ هذا يكون الحكم ـ وهو الوجوب الغيري ـ متأخراً عن موضوعه، وهو الشرطية والمقدِّمية، فلو توقفت المقدِّمية على الأمر الغيري ـ كما هو مقتضى دليل المستدل ـ كان ذلك دوراً، لتوقف الحكم على الموضوع، وبالعكس.

وببيان أوضح: لا يترشّح الأمر الغيري إلّا على ما هو مقدمة، فلو توقفت المقدِّميّة علىٰ ذلك كان دوراً باطلاً بالضرورة.

١) لكون المقدِّميّة علّةً للوجوب الغيري.

٢) أي: مقدِّميّة ما هو مقدمة، فإنّ هذا التوقف مقتضى كلام المستدل: « بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً ».

٣) أي: تعلق الأمر الغيري بالمقدمة.

٤) فالشرطية في الاستدلال كاذبة، لعدم توقف الجزاء ـ وهو الشرطية ـ على

والشرطيةُ [١] وإن كانت منتزعةً عن التكليف، إلّا أنّه [٢] عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيِّد بالشرط (*)

الشرط أعني الوجوب، لأنّ توقفها عليه مستلزم للدور الباطل، كما تقدم، فيبطل التوقف أيضاً، فلا تدل علىٰ وجوب الشرط الشرعي دون غيره، كما ادّعاه المستدل.

١) غرضه: أنّه يمكن للمستدل أن يُلزمنا بالدور، كما ألزمناه به، بأن يقول: إنّكم تلتزمون باستحالة جعل الشرطية مستقلّةً، وتقولون بأنّها منتزعة عن التكليف، فلو توقف التكليف على الشرطية ـ كما هو قضية توقف كلِّ حكم علىٰ موضوعه ـ لَدار. نعم بناءً علىٰ كون الشرطية مجعولةً بالاستقلال لا يلزم الدور.

٢) هذا دفع إشكال دور الخصم على المصنف، ومحصله: عدم لزوم الدور بناءً علىٰ مبنى عدم الجعل بالأصالة للشرطية، وكونها منتزعةً عن التكليف.

توضيحه: أنّ الشرطية وإن كان منتزعة، لكنّها ليست منتزعة عن الوجوب الغيري المقدِّمي حتى يلزم الدور، بل هي منتزعة عن الوجوب النفسي المتعلِّق بالشيء المقيّد بالشرط الشرعي، مثلاً: إذا أمر الشارع بالصلاة عن طهارة، فينتزع

(*) لا يقال: إنّه ـ بناءً على تعلق الأمر النفسي بالشرط ـ كيف يصح تعلق الأمر الغيري به.

فإنّه يقال: الأمر النفسي تعلقَ بالمقيّد بالشرط، ولم يتعلق بنفس الشرط كالطهارة، حتى يصح أن يقال: إنّ الأمر تعلق بشيئين: الصلاة والطهارة.

والحاصل: أنّ متعلق الأمر النفسي هو الصلاة عن طهارة، والمقيّد بهذا القيد يتوقف وجوده في الخارج على الطهارة، فيترشح من وجوب الصلاة عن طهارة وجوب تبعي على الطهارة، فالوضوءُ مثلاً مقدمة وجودية لوصف الصلاة، وهو كونها عن طهارة، فيصير واجباً غيرياً كسائر المقدِّمات الوجودية، فتأمّل جيّداً.

لا عن الغيري [١]، فافهم [٢].

تتمة: لا شبهة في أنّ مقدِّمة المستحب كمقدِّمة الواجب [٣]، فتكون

للطهارة عنوان الشرط، فمنشأ انتزاع الشرطية لها هو هذا الأمر النفسي، لا الأمر الغيري حتىٰ يلزم الدور. بل الأمر الغيري دليل إنّي علىٰ كونه شرطاً، لا لِمّي حتىٰ يلزم الدور. نعم الأمر الغيري يكون بحسب الظاهر ومقام الإثبات علّةً للشرطية، فقد اشتبه على المستدل مقام الإثبات بمقام الثبوت.

١) يعني: حتىٰ يتوهم تمامية كلام المستدل، وهو: «أنّه لو لم يكن واجباً لما كان شرطاً» وحتىٰ يلزم علينا الدور أيضاً.

٢) لعلّه إشارة إلىٰ: عدم اندفاع إشكال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطية الأمر النفسي، توضيحه: أنّ الطهارة مثلاً ما لم يكن لها دخل في الصلاة أو الطواف لم يتعلق الأمر النفسي بالصلاة عن طهارة، فالشرطية ثابتة قبل تعلق الأمر النفسي، لأنّها حينئذٍ جزءٌ من موضوعه، فإذا فرض انتزاعها عن الأمر النفسي لَزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطية الأمر النفسي لا يحسم إشكال الدور.

وهنا بحث يأتي إن شاء الله تعالىٰ في الأحكام الوضعية.

مقدمة المستحب والمكروه

٣) لوحدة المناط ـ وهو التوقف والمقدِّمية ـ في كل من مقدِّمتي الواجب والمستحب، وهذا المناط يقتضي الوجوبَ في مقدمة الواجب، والاستحبابَ في مقدمة المستحب، إذ لا فرق في نظر العقل ـ بناءً على الملازمة ـ بين كون طلب ذي المقدمة وجوبيّاً وبين كونه استحبابيّاً. واعتبار الإيصال وعدمه جارٍ فيه أيضاً.

مستحبةً لو قيل بالملازمة [١].

و أمّا مقدِّمة الحرام والمكروه، فلا تكاد [٢] تتصف بالحرمة أو الكراهة،

---

١) بين وجوب الواجب ووجوب مقدِّمته، إذ مناط الملازمة ـ وهو التوقف كما مرّ ـ موجود في المستحب ومقدِّمته.

٢) توضيح ما أفاده المصنّف ﷺ في مقدِّمات الحرام والمكروه: أنّ المقدمة علىٰ قسمين:

الأوّل: ما يتمكّن المكلّف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه، لعدم كونها علّةً تامّةً لوجود الحرام أو المكروه، ولا جزءًا أخيراً من العلّة التامّة لوجودهما.

الثاني: ما لا يتمكّن مع فعلها من تركهما، لكونها علّةً تامّة أو جزءًا أخيراً منها لوجودهما.

فإنْ كانت المقدِّمةُ من قبيل القسم الأوّل، فلا تكون حراماً، إذ المفروض عدم كون فعلها مستلزماً لفعل ذيها، لعدم كونها علّةً تامّة ولا جزءًا أخيراً منها لوجوده، فلا وجه لاتّصافها بالحرمة، لوضوح كونها فاقدة لملاك المقدِّميّة، وهو توقف ترك الحرام أو المكروه على تركها. فلو فرض أنّ المكلّف أتىٰ بذي المقدمة بعد ما أتىٰ بهذه المقدمة كان إتيانه به مستنداً إلىٰ سوء اختياره، لا إلى هذه المقدمة.

فلمّا لم يكن تركُ هذه المقدمة دخيلاً في ترك الحرام أو المكروه، فلا يترشّح من طلب ترك الحرام أو المكروه طلب غيري علىٰ ترك هذه المقدمة، فلو أتىٰ بجميع المقدِّمات إلّا المقدمة الأخيرة الّتي يترتب عليها الحرام لم يأتِ بمحرّمٍ، ولا يتّصف شيءٌ من تلك المقدِّمات المأتي بها بالحرمة.

والسّر في ذلك: أنّ موضوع الوجوب الغيري هو ما يتوقف عليه ذو المقدمة، لأنّ مناط الوجوب الغيري هو التوقف والمقدِّميّة، ففي كل شيءٍ وُجد هذا المناط

يحكم بوجوبه مقدّمياً، وفي غير مورد هذا المناط لا يحكم بالوجوب المقدّمي.

ففي المقام، حيث إنّ هذا المناط يوجد في خصوص المقدمة الّتي هي علّة تامّة لوجود الحرام أو المكروه، أو كالعلّة التامّة له، يجب ترك خصوص هذه المقدمة، دون غيرها من المقدّمات الّتي لا يوجد فيها هذا المناط.

ووجهه واضح لا يحتاج إلى البيان، لكونه من القضايا الّتي قياساتها معها.

وإنْ كانت المقدمة من قبيل القسم الثاني كانت حراماً، لتوقف الترك الواجب علىٰ ترك هذه المقدمة.

إذا عرفت ذلك يتضح: أنّ الواجب ـ وهو ترك الحرام ـ يقتضي وجوب مقدّمته، وهو ترك إحدى مقدّمات وجود الحرام، لا ترك جميعها، لأنّ ترك الحرام لا يتوقف على ترك جميعها، لوضوح حصول الترك الواجب بترك إحدى مقدّمات الحرام، فمعروض الوجوب المقدّمي حينئذٍ هو ترك إحدى المقدّمات تخييراً.

ففرق واضح بين مقدّمات الواجب ومقدّمات الحرام، إذ في مقدّمات الواجب يحكم بوجوب جميعها، لكون وجود كل واحدة منها ممّا يتوقف عليه وجود الواجب النفسي، فيجب جميع مقدّماته. بخلاف مقدّمات الحرام، فإنّ ما يتوقف عليه ترك الحرام هو إحدى المقدّمات تخييراً. فمعروض الوجوب الغيري في مقدمة الواجب هو فعل جميع المقدّمات، وفي مقدمة الحرام هو ترك إحداها على البدل، لتحقق الواجب وهو ترك الحرام به، فلا مقتضي لوجوب ترك الجميع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ المقدمة المحرّمة من مقدّمات الحرام هي خصوص المقدمة الّتي لا يتمكّن مع فعلها من ترك الحرام، وهي العلّة البسيطة، أو الجزء الأخير من العلّة التامّة المركّبة.

إذ منها [١] ما يتمكّن معه [٢] من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان [٣] متمكّناً قبله، فلادخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه [٤] طلبُ ترك مقدّمتهما [٥].

نعم [٦]

---

١) أي: من مقدمات الحرام والمكروه ما يتمكّن مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه. وهذا إشارة إلى القسم الأوّل من مقدمة الحرام والمكروه.

٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما يتمكن» المراد به المقدمة.

٣) يعني: كما كان المكلّف متمكّناً من ترك الحرام قبل الإتيان بتلك المقدمة، فلا دخل للمقدمة الّتي يتمكّن معها من ترك الحرام أو المكروه اختياراً في حصول المطلوب، وهو ترك الحرام أو المكروه.

فلمّا لم يكن ترك هذه المقدمة دخيلاً في ترك الحرام أو المكروه، لفقدان ملاكها، وهو توقف ترك الحرام أو المكروه على تركها، فلم يترشّح من طلب تركهما طلبٌ غيري علىٰ ترك هذه المقدمة، إذ المفروض عدم توقف ترك الحرام أو المكروه علىٰ تركها، فمع الإتيان بها يتمكّن أيضاً من تركهما، فلا وجه لوجوب هذه المقدمة غيرياً.

٤) أي: طلب ترك الحرام أو المكروه.

٥) أي: مقدمة الحرام والمكروه.

٦) استدراك علىٰ ما أفاده: من أنّه لم يترشّح من طلب ترك الحرام والمكروه طلب غيري علىٰ ترك المقدمة الّتي يتمكّن المكلّف مع فعلها من تركهما.

وهو إشارة إلى القسم الثاني من القسمين المتقدّمين، وحاصله: أنّ الأمر الغيري المقدّمي لا يترشّح من طلب تركهما علىٰ كلّ مقدمة، بل علىٰ خصوص

ما [1] لا [ما لم] يتمكّن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك [2]، ويترشّح من طلب تركهما [3] طلب ترك خصوص هذه المقدِّمة [4]. فلو لم يكن [5]

المقدمة الّتي لا يقدر المكلّف مع فعلها علىٰ ترك الحرام أو المكروه، وهذه المقدمة هي الجزءُ الأخير من العلّة التامّة، فلا محيص حينئذٍ عن ترشح الطلب الغيري علىٰ هذه المقدمة.

١) المراد بالموصول هو المقدمة، وضمير «معه» راجع إليه.

يعني: المقدمة الّتي لم يتمكّن المكلّف مع فعلها من الترك المطلوب ـ وهو ترك الحرام أو المكروه ـ فلا محالة تكون مطلوبة بالطلب الغيري.

٢) يعني: بالطلب الغيري المقدِّمي.

٣) أي: ترك الحرام والمكروه.

٤) أي: الجزءُ الأخير من العلّة التامّة المركّبة، أو نفس العلّة البسيطة.

٥) هذا متفرِّع علىٰ كون المقدمة المحرّمة خصوص ما يتوقف عليه وجود الحرام، بحيث يترتب عليها قهراً، ولا يتمكّن المكلّف معها من ترك الحرام أصلاً.

وحاصله: أنّه ـ بناءً على ذلك ـ لو فُرض أنّ الحرام أو المكروه ليس له مقدمة من القسم الثاني، بأن كانت جميع مقدِّماته من قبيل القسم الأوّل الذي لا يترتب وجود الحرام أو المكروه عليها قهراً، بل يبقىٰ المكلّف مع إتيانه بتلك المقدِّمات مختاراً أيضاً في فعله للحرام أو المكروه، وتركه لهما، كما إذا كان الحرام أو المكروه فعلاً اختياريّاً منوطاً وجوده باختياره وإرادته، لما اتّصف شيءٌ من مقدِّماته بالحرمة، إذ لو أتىٰ بجميعها، ولم يُرِد فعلَ الحرام لا يتحقّق الحرام في الخارج، لأنّ عدمه حينئذٍ مستند إلى عدم الإرادة، لا إلى وجود المقدِّمات، حتى يكون التوصل بها إلى الحرام موجباً لحرمتها الغيرية.

للحرام مقدّمة لا يبقىٰ [١] معها اختيار تركه، لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته.

لايقال [٢] : كيف ؟ ولا يكاد يكون فعلٌ إلّا عن مقدّمةٍ لا محالة معها [٣] يوجد، ضرورة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنّه يقال [٤] : نعم، لا محالة يكون

---

١) صفة لقوله: «مقدمة» يعني: بأن كان جميع مقدّماته ـ بحيث لو أتىٰ بها المكلّف ـ يبقىٰ مع ذلك مختاراً في فعل الحرام وتركه.

٢) هذا اعتراض علىٰ قوله: «فلو لم يكن للحرام مقدمة ... إلخ».

ومحصل الاعتراض: أنّه كيف يمكن وجود فعلٍ في الخارج بدون مقدمة وعلّة ؟ مع بداهة أنّ الشيء ما لم يجب وجوده من ناحية علّته يمتنع أن يوجد في الخارج، ولذا قيل: إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإنّ كلّ شيءٍ محفوف بضرورتين: إحداهما سابقة، وهي ضرورة وجوده من ناحية وجود علته، والأُخرى لاحقة، وهي ضرورته بشرط وجوده كما قيل:

«فبالضرورتين حُفّ الممكن» [١]

وبالجملة: فوجود الحرام بدون مقدمةٍ وعلّةٍ ممتنع.

٣) أي: مع المقدمة يوجد، لأنّ الشيء لا يوجد إلّا بوجود علّته.

٤) هذا دفع الاعتراض المزبور، وحاصله: أنّه لا إشكال في احتياج كلّ فعل إلى العلّة التامّة، وبدونها يمتنع وجوده، لكن أجزاء العلّة علىٰ قسمين:

أحدهما: أن تكون بأسرها أفعالاً اختيارية، كتيبيس الحطب، وإلقائه في

«١» شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص٧٦ (الحجرية)

من جملتها [١] ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه [٢] لا يلزم أن يكون ذلك [٣] من

النار.

والآخر: أن تكون مركّبة من الفعل الاختياري وغيره، كالإرادة الّتي هي غير اختياريّة.

فعلى الأوّل: لا مانع من اتّصاف جميع أجزاء العلّة بالحكم الشرعي، فلو كان المعلول حراماً اتّصف علّته التامّة بالحرمة.

وعلى الثاني: لا يتّصف شيءٌ من أجزاء العلّة بالحرمة. أمّا غير الإرادة من المقدّمات الّتي هي أفعال اختيارية، فلعدم توقف وجود الحرام عليه، إذ المفروض قدرة المكلّف علىٰ ترك الحرام قبل إيجاد هذه المقدمة وبعده، فلا يترتب عليها الحرام حتىٰ تتصف بالحرمة المقدّميّة. وأمّا الإرادة، فلعدم كونها اختياريّة، وإلّا توقّفت علىٰ إرادة أُخرىٰ، وهكذا، فيلزم التسلسل.

فتلخّص: أنّ الفعل لا يوجد إلّا بالعلّة، ولا إشكال في امتناع وجود الممكن بلا علّة. غاية الأمر أنّ العلّة تارةً تكون ممّا يصح تعلق الحكم الشرعي به، كما إذا كانت اختياريّة، وأُخرى لا تكون كذلك، كما إذا لم تكن اختياريّة كالإرادة.

وعلى هذا يمكن أن لا تكون للحرام أو المكروه مقدمة اختياريّة، بأن كانت علّة وجودهما غير اختياريّة كالإرادة، ومن المعلوم: أنّ ما لا يكون بالاختيار يمتنع أن يكون موضوعاً للتكليف حرمةً أو كراهةً أو غيرهما، تعييناً أو تخييراً.

لكن قد تقدّم في محله منع كون الإرادة غير اختياريّة.

١) أي: من جملة المقدّمات.

٢) الضمير للشأن.

٣) أي: ما يجب معه صدور الحرام، يعني: لا يلزم أن يكون العلّة التامّة للحرام

المقدّمات الاختياريّة، بل من المقدّمات الغير الاختياريّة، كمبادئ الاختيار الّتي لا تكون بالاختيار، و إلّا لتسلسل، فلا تغفل و تأمّل (*).

من المقدّمات الاختياريّة، بل يمكن أن تكون من غير الاختياريّة، كالإرادة.

(*) تتمة:

اعلم أنّ المحقق النائيني ﷺ قسّم المقدّمة المحرّمة إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: ترتب الحرام على المقدّمة قهراً من دون إرادة و اختيار للفاعل، كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار، و غيره من العلل و المعلولات. و حرمة المقدّمة في هذا القسم نفسية لا غيريّة، لأنّ المقدور المتعلّق للحكم هو المقدّمة دون ذيها.

الثاني: أن يتوسّط بين المقدّمة و ذيها اختيار و إرادة للفاعل، بحيث يقدر علىٰ ارتكاب الحرام بعد فعل المقدّمة، كقدرته عليه قبل فعلها، لكن يأتي بالمقدّمة بقصد التوصل بها إلى الحرام. و الحكم في هذه الصورة هو حرمة المقدّمة مردّدة بين النفسية إن كان المورد من قبيل التجري، و بين الغيريّة إن كان من باب السراية.

الثالث: أن يتوسّط بين المقدّمة و ذيها اختيار و إرادة للفاعل، و لكن لم يأتِ بالمقدّمة بقصد التوصل إلى الحرام، بل له صارف عن إتيانه. و الحكم في هذه الصورة عدم حرمة المقدّمة، و اختصاص الحرمة بذيها، إذ لا وجه لحرمة المقدّمة مع فرض عدم كونها علّة تامّة للوقوع في الحرام، و عدم قصد فاعلها للتوصل بها إلى الحرام "[1]".

و أنت خبير بما في عدا القسم الثالث من الإشكال.

إذ في الأوّل: أنّه خلاف مبناه ﷺ من كون المقدور مع الواسطة مقدوراً، و من صحّة التكليف بالمقدور التوليدي كالمقدور المباشري، فالمحرّم النفسي حقيقة هو ذو المقدّمة، و المقدّمة حرام غيريٌّ.

«١» أجود التقريرات، ج١، ص٢٤٩

و في الثاني: عدم حرمة المقدِّمة لا نفسية و لا غيريّة. **أمّا** النفسية، فلابتنائها علىٰ حرمة التجرِّي، و هي غير ثابتة شرعاً، و التفصيل في محله.

و أمّا الحـرمة الغيريّة فلفقدان ملاكهـا و هو التوقّف، ضرورة أنّ المطلوب ـ و هو الاجتناب عن الحرام ـ لا يتوقّف علىٰ ترك المقدِّمة، إذ المفروض كونه قادراً علىٰ ترك الحرام بعد الإتيان بالمقدِّمة أيضاً.

و قياس المقام بمقدِّمة الواجب فاسد، حيث إنّ المحبوب يُراد وجوده، فتسري محبوبيّته إلىٰ جميع مقدِّمات وجوده، لتوقف وجوده على كلّ واحدة مـن مقدِّماته، فيتعذّر وجوده عند عدم واحدة منها. و هذا بخلاف الحرام المبغوض، فإنّ المطلوب هو تركه المعلوم تحققه بترك إحدى مقدِّمات وجوده، فلا تسري المبغوضية إلى جميع مقدِّماته، بل إلىٰ واحدة منها تخييراً. ففرق واضح بين مقدِّمات الواجب و بين مقدِّمات الحرام.

و من هنا يظهر صحة ما أفاده: من عدم الحرمة في القسم الثالث، إذ لا موجب للحرمة الغيرية مع فقدان التوقف و المقدِّميّة.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا: اختصاص الحرمة الغيريّة بالمقدِّمة الّتي يترتب عليها الحرام النفسي قهراً من دون توقفه علىٰ إرادة للفاعل.

فصل

الأمر [1] بالشيء هل يقتضي (*) النهي عن ضده، أوْ لا ؟ فيه أقوال [2]، وتحقيق الحال يستدعي رسم أُمور

اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد

١) كما هو عنوان ما ظفرنا به من الكتب الأُصولية، ومقتضى ما استدلّ به علىٰ عدم الاقتضاء من انتفاء الدلالات الثلاث هو كون المسألة لفظية، فلا يجري هذا البحث في الوجوب الثابت بدليل لُبِّيّ، مع أنّ الظاهر جريانه فيه أيضاً، كما أشرنا إليه في التعليقة.

٢) وهي: في الضد العام خمسة:

(*) لمّا كان مرجع البحث في هذا الفصل إلىٰ ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء وبين حرمة ضدّه، فلا محالة يكون المراد بالاقتضاء ما يعمّ مقام الثبوت والإثبات، كما أنّه يكون المراد بالأمر ما يعمّ الوجوب الثابت بدليل لفظي أو لُبِّيٍّ من إجماع أو ضرورة، كما لا يخفىٰ.

أحدها: نفي الاقتضاء رأساً، وهذا منسوب إلىٰ صريح العضدي، والحاجبي، والعميدي، وجمهور المعتزلة، وكثير من الأشاعرة، قال في التقريرات: «ودعوىٰ بعضٍ كصاحب المعالم: أنّه لا خلاف في الضّد العام في أصل الاقتضاء، بل في كيفيّته، كما تقدم لا أصل لها»[١].

وفي البدائع: «فما في المعالم، والوافية، وشرحها للسيّد الصدر من إنكار هذا القول، واختصاص النزاع بكيفيّة الاقتضاء، لا في أصل الاقتضاء غريب»[٢].

ثانيها: الاقتضاء على وجه العينيّة، بمعنىٰ: أنّ الأمر بالشيء ـ كالصلاة ـ والنهي عن تركه عنوانان متّحدان، فالمراد من قوله: «صلّ» حرمة تركها.

ثالثها: الاقتضاء علىٰ وجه التضمُّن بناءً علىٰ كون المنع من الترك جزءًا من ماهيّة الوجوب، فقوله: «صلِّ» مثلاً ينحلّ إلىٰ: وجوب الصلاة، والنهي عن تركها،

ثم إنّ المناسب التعرض لجهتين:

إحداهما: نسبة هذه المسألة مع المسألة السابقة، فنقول:

إن كان النزاع في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لأجل المقدّميّة، فتكون هذه المسألة أخصّ من موضوع المسألة المتقدمة، لكونها من صغريات تلك المسألة، فالنكتة في إفراد هذه المسألة بالبحث ـ مع كونها من صغريات مقدمة الواجب ـ هي تحقيق حال عدم الضد من حيث مقدّميّته لوجود الآخر وعدمها، لما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ من الإشكال علىٰ مقدّميّته.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٥٥٤

«٢» بدائع الأفكار، ص ٣٨٧

وهو المحكي عن المعالم وغيره.

رابعها وخامسها: الالتزام اللّفظي والعقلي، وهما منسوبان إلى جماعة من المحقّقين.

وأمّا الضد الخاص، فالأقوال المذكورة جارية فيه، إلّا القول بالتضمّن. ويزيد علىٰ تلك الأقوال هنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن صاحب المقابس تَيْرُّ: من التفصيل بين كون فعل الضد رافعاً للقدرة على الواجب عقلاً، كركوب السفينة فراراً عن الغريم، أو شرعاً كالاشتغال بالصلاة المانع عن أداء الشهادة، فقال في الأوّل بالاقتضاء، وفي الثاني بعدمه «١».

ثانيهما: قول الشيخ البهائي تَيْرُّ ـ علىٰ ما في البدائع ـ: «وهو: أنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه الخاصّ دون النهي عنه، فيبطل، لمكان عدم الأمر» «٢».

فمرجع البحث حينئذٍ إلى صغرويّة عدم الضد لكبرىٰ مقدّمة الواجب، وعدمها.

وبعبارة أُخرىٰ: يكون مرجعه إلىٰ أنّ عدم الضد هل هو مصداق لمقدمة الواجب، أم لا؟ كما هو واضح.

وإن كان النزاع في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدِّه بنحو العينيّة أو الاستلزام، كانت النسبة بين المسألتين هي التباين، لأنّ موضوع تلك المسألة ـ وهو المقدِّمة ـ مباين لموضوع هذه المسألة، فإنّ العينيّة أو الاستلزام غير المقدِّميّة عيناً ومفهوماً، كما لا يخفىٰ.

«١و٢» حكاه عنهما في بدائع الأفكار، ص٣٨٨، ولاحظ: زبدة الأُصول، ص٢٨٢

الأوّل : الاقتضاءُ في العنوان أعم [1] من أن يكون

---

١) وجه التعميم أوّلاً: إطلاقُ لفظ الاقتضاء، و شموله لجميع الأقسام المذكورة. و ثانياً: أنّ الغرض من هذا البحث هو بيان حال الضد العبادي صحّةً و فساداً،

ثانيتهما: كون هذه المسألة فقهية أو أُصولية، و تختلف باختلاف كيفيّة البحث فيها.

فإنْ جُعل العنوان: «أنّ ضدّ الواجب حرام أوْلا» كانت المسألة فقهية، لأنّ مسألة كل علمٍ ما يبحث فيه عن عوارض موضوعه الذاتية. و من المعلوم أنّ الضّد فعل المكلّف، و أنّ فعله موضوع علم الفقه، و الحرمة من عوارضه الذاتية. و عليه فالبحث عن حرمة الضد و وجوب مقدمة الواجب و نظائرهما من المسائل الفقهيّة.

و إنْ جعل عنوان البحث: «أن وجوب الشيء هل يستلزم حرمة ضده أم لا ؟» فالحق: أنّه من المسائل الأُصولية، كالبحث عن الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذيها، فإنّه يبحث عن الملازمة الّتي يصح وقوعها كبرىٰ لقياس ينتج حكماً كلّيّاً فرعيّاً، بأن يقال: الصلاة ضـدٌّ للواجب، و كلُّ ضدٍّ للواجب حرام، فالصلاة حرام.

و من هذا البيان يظهر: عدم كون هذه المسألة من المبادئ الأحكاميّة.

و إن جُعل: «أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا» فكونه من المسائل الأُصولية مبني علىٰ أمرين:

أحدهما: أن يكون موضوع علم الأُصول ألفاظ الكتاب و السنة، فإنّ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدِّه ـ بمعنى دلالته عليه ـ من الصفات العارضة للألفاظ.

ثانيهما: أن يكون عارض الشيء لجزئه الأعمّ من العوارض الذاتية، حيث إنّ الدلالة تكون من عوارض ألفاظ الكتاب و السنة باعتبار مطلق اللّفظ.

فإذا انتفىٰ أحد الأمرين اندرجت هذه المسألة في المبادئ، و لا تندرج في المسائل الأُصولية، من غير فرق بين هذه المسألة و بين المشتق، و المشترك، و الحقيقة و المجاز، و باب الأمر و النهي، و العام و الخاص، و سائر مباحث الألفاظ.

بنحو العينيّة [١] أو الجزئية [٢] أو اللُّزوم من جهة التلازم [٣] بين طلب أحد الضدّين، وطلب ترك الآخر، أو المقدّميّة [٤] علىٰ ما سيظهر [٥].

من دون فرق في ذلك بين أنحاء الاقتضاء، ومن المعلوم أنّ خصوص النزاع وعمومه تابعان لعموم الغرض وخصوصه.

وثالثاً: وجود الأقوال المتشتتة في المسألة، ولا يجمع شتاتها إلّا عموم الاقتضاء لها، وإلّا كانت جلُّ الأقوال خارجة عن مورد النزاع.

١) بأن يكون المعنى المقصود واحداً، مع اختلاف ما يؤدِّيه من العبارة، بحيث تكون العبارتان حاكيتين عن معنىً واحد، كما إذا كان المطلوب ترك الإزالة مثلاً، كأن يقول تارة: «أزل النجاسة» وأُخرىٰ: «لا تترك الإزالة» كما تقدّم آنفاً.

٢) أي: بنحو التضمُّن، بأن يكون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترك، فدلالة الوجوب حينئذٍ على حرمة الترك تضمّنية.

٣) إشارة إلىٰ وجه اللزوم فيما إذا كانت دلالة الوجوب تضمّنية، وحاصله: أنّ اللزوم تارةً يكون لأجل التّلازم، بأن يقال: إنّ الأمر بأحد الضدين ـ كالصلاة ـ ملازم للنهي عن ضده كالإزالة، بناءً علىٰ إرادة التّرك من الضد، فطلب أحد الضدين يلازم طلب ترك الآخر، فالاقتضاءُ حينئذٍ يكون لأجل اللُّزوم الناشئ عن التلازم.

وأُخرىٰ: يكون لأجل المقدّميّة، بتقريب: أنّ ترك أحد الضدين مقدّمة لوجود الضد الآخر، كتوقف وجود الصلاة علىٰ عدم الإزالة، فيكون اقتضاء الأمر بالصلاة للنهي عن ضدها ـ كالإزالة ـ بنحو اللزوم المقدّمي، لأنّ عدم الإزالة لمّا كان مقدمة للصلاة، فالأمر بالصلاة يستلزم عدم الإزالة مقدّمةً لوجود نفسها، فيصير في الحقيقة واجباً من باب المقدمة، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

٤) معطوف علىٰ «التلازم» وهذا إشارة إلىٰ ثاني قسمي اللزوم.

٥) يعني: سيظهر وجه تعميم الاقتضاء للأقسام المذكورة.

كما أنّ المراد بالضد هاهنا [١] هو مطلق المعاند (*) والمنافي وجوديّاً كان

---

١) يعني: في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وحاصله: أنّ المراد بالضدّ في هذه المسألة هو مطلق المنافي والمعاند، سواء أكان وجوديّاً كالإزالة بالنسبة إلى الصلاة وبالعكس، أم عدميّاً كترك الصلاة بالنسبة إلىٰ فعلها، بداهة أنّ تركها معاند لفعلها. فالضدُّ بهذا المعنىٰ يوافق معناه اللغوي، وهو أعم من الضد المصطلح المعقولي الذي هو أمر وجودي لا يجتمع مع وجودي آخر في محل واحد وزمانٍ كذلك، لأنّه يشمل الوجودي والعدمي، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّ الموجب لإرادة هذا المعنى العام من الضد في المقام هو: أنّ بعضهم التزم باقتضاء الأمر بالصلاة للنهي عن الضّد العام ـ وهو الترك ـ فلابدّ من تعميم الضد لمعنىً يعمُّ الترك حتىٰ يشمل العنوانُ هذا القولَ أيضاً.

(*) قال في التقريرات: «المقدمة الرابعة في الضّد. ومعناه لغة: المنافي والمعاند مطلقاً» «١».

وفي المجمع: «ضادّه: باينه» «٢».

ومن المعلوم أنّ المباين أعم من كونه وجوديّاً وعدميّاً، فالمتناقضان ضدان لغة، لأنّ كلّاً من العدم والوجود يباين الآخر، لا اصطلاحاً، لما عرفت من أنّ الضدين بحسبه أمران وجوديّان، وإذا أُطلق الضد فالمتبادر منه هو ما اصطلح عليه أهل المعقول، ولا يراد غيره إلّا بالقرينة. ويطلق الضد في المقام على أُمور ثلاثة:

أحدها: النقيض المعبّر عنه تارةً بالترك، وأُخرىٰ بالضد العام.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٥٤٨

«٢» مجمع البحرين، ج٣، ص٩٠

أو عدمياً.

الثاني[1] : أنّ الجهة المبحوث عنها في المسألة وإن كانت أنّه هل يكون

---

١) الغرض من عقد هذا الأمر دفع شبهةٍ، وهي: أن جلّ القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص ـ كاقتضاء الأمر بالصلاة للنهي عن إزالة النجاسة مثلاً ـ استندوا في هذا الاقتضاء إلىٰ مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلابدّ أوّلاً من بيان الشبهة، وثانياً من تقريب دفعها.

فمنشأ الشبهة أمران:

أحدهما: أنّ كلّاً من الضدين مانع عن وجود الآخر بلا إشكال، فإنّ السواد يمنع عن وجود البياض بداهة، بحيث لا يجتمعان في الوجود.

ثانيهما: كون عدم المانع من أجزاء العلّة الّتي هي مقدَّمة على المعلول، فعدم أحد الضدين ـ لكونه مانعاً عن وجود الضد الآخر ـ مقدم رتبةً علىٰ وجود الضد الآخر، لكونه من أجزاء علّته.

وهذان الأمران أوجبا توهّمَ مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الضّد الآخر،

ثانيها: كل واحد واحد من الأضداد الوجوديّة على نحو العام الاستغراقي كالأكل والشرب والنوم ونحوها، فإنّ كلّ واحد منها ضد للمأمور به، كالصلاة مثلاً.

ثالثها: واحد من الأضداد الوجوديّة على البدل، بأن يُراد بالضد: الجامع بينها.

وهذان الأخيران هما المعبّر عنهما بالضد الخاص. والضّد بجميع هذه المعاني داخل في محل النزاع.

وللضِّد اطلاقات أُخر يكون التعرّض لها منافياً لوضع التعليقة، من أراد الوقوف عليها فليراجع مظانّها.

للأمر اقتضاءٌ بنحوٍ من الأنحاء المذكورة، إلّا أنّه [١] لمّا كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاصِّ [٢] إنّما ذهبوا إليه [٣] لأجل توهُّم مقدِّمية ترك الضّد [٤]، كان المهمُّ صرفَ عنان الكلام في المقام إلىٰ بيان الحال، وتحقيق المقال في المقدِّميّة وعدمها، فنقول وعلى الله الاتكال:

إنّ توهُّم توقف الشيء علىٰ ترك ضده ليس إلّا من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين [٥]، وقضيّتها [٦] [وقضيّتهما] المانعة (*)

فذهب جلُّهم إلى الاقتضاء لأجل المقدِّميّة، والمصنّف عقد هذا الأمر لدفع هذه الشبهة كما سيأتي.

١) الضمير للشأن.

٢) وهو المصطلح عليه عند أهل المعقول، كالنوم والأكل بالنسبة إلى الصلاة مثلاً.

٣) أي: إلى الاقتضاء في الضد الخاص.

٤) لفعل الضدِّ الآخر، كما نسبه غير واحد إلى المشهور علىٰ ما في البدائع.

٥) هذا إشارة إلى أوّل الأمرين المتقدمين اللّذين نشأت منهما الشبهة المذكورة، وقد عرفت آنفاً تقريبه بقولنا: «أحدهما: ان كُلّاً من الضّدين ... إلخ».

٦) الموجود في جملة من النسخ: «وقضيّتها» بإفراد الضمير وتأنيثه، فهو راجع إلى «المضادة». وعلى فرض تثنيته، فهو راجع إلى «المضادة والمعاندة».

(*) كما صرّح به جمع من الأعيان، قال في البدائع: «ومنهم الشيخ الرئيس حيث قال ـ فيما حكي عنه ـ: وجود الضّد سبب لانتفاء الضد الآخر، وتوقّف فناء الضد على طريان الضد مشهور بين المتكلمين.

بينهما [١]، ومن الواضحات أنّ عدم المانع [٢] من المقدِّمات [٣].

وهو [٤] توهُّم فاسد، وذلك [٥]

---

١) أي: بين الوجودين.

٢) هذا إشارة إلى ثاني الأمرين المزبورين، وقد مرّ تقريبه بقولنا: «ثانيهما: كون عدم المانع من أجزاء العلّة ... إلخ».

٣) أي: من مقدِّمات وجود الممنوع، وهو الضدُّ الآخر.

وبالجملة: فمنشأُ توهم مقدِّمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر أمران:

أحدهما: التمانع بين الضدين في الوجود، كالسواد والبياض.

ثانيهما: كون عدم المانع من مقدِّمات وجود الممنوع.

٤) أي: وتوهمُ مقدِّمية ترك الضد توهُّمٌ فاسد.

٥) هذا تقريب فساد التوهم المذكور، وهو: مقدِّمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

وقال المحقق الخوانساري: وبالجملة: الحكم بتمانع الأضداد لا مجال لإنكاره، وفي كلام الشيخ الرئيس أيضاً التصريح بتمانعها، كيف؟ وأي شيءٍ أولىٰ بالمانعيّة من الضد، ولم أجد من تصدّىٰ لإقامة الدليل على المانعيّة، غير أنّهم أرسلوها إرسال المسلّمات، ورأوا إقامة الدليل عليه أيضاً من الواضحات.

وأنت خبير بأنّ الأمر ليس كذلك بعد ما اعترفوا بأنّ مجرد عدم الاجتماع أعم من المانعيّة»[١].

«١» بدائع الأفكار، ص ٣٧٢ - ٣٧٣

لأنّ (*) المعاندة والمنافرة بين الشيئين، لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقُّق ، وحيث [1] لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر

وتوضيح تقريب الفساد: أنّ المعاندة بين شيئين تتصور علىٰ وجوه:

أحدها: الضدية بينهما، كالسواد والبياض، وهي تقتضي عدم إمكان اجتماعهما في زمانٍ واحد ومحل كذلك، ولا تقتضي مقدِّميّة عدم أحدهما لوجود الآخر.

وعلىٰ هذا، فيكون وجود السواد في مرتبة وجود البياض، فلابدّ أن يكون عدم السواد أيضاً في مرتبة وجود البياض، حفظاً لمرتبة النقيضين، وهما: وجود السواد وعدمه، وإلّا يلزم اختلاف المتناقضين في الرتبة.

وعليه، فوجود الضدين كعدمهما في رتبة واحدة، كوجود أحدهما وعدم الآخر، ومع اتّحاد رتبة عدم أحد الضدين مع وجود الآخر لا يعقل مانعيّته لوجود الآخر، حتى يكون عدمه من عدم المانع الذي هو من أجزاء علّة وجود الممنوع.

ووجه عدم المعقوليّة اتّحادُ الرتبة كما عرفت، وهو خلاف ما يقتضيه عدم المانع من التقدّم الرُّتبي علىٰ وجود الممنوع.

وبالجملة: فمجرّد المعاندة بين شيئين لا تقتضي تقدم عدم أحدهما علىٰ وجود الآخر.

١) غرضه ﷺ : إثبات وحدة الرُّتبة بين عدم أحد الضدين ووجود الآخر

(*) هذا أحد الإيرادات الأربعة الّتي أوردها المحقّقُ صاحب الحاشية على توهُّم المقدِّمية «١».

«١» نقلاً عن مطارح الأنظار، ج١، ص٥١٨، ولاحظ: هداية المسترشدين، ج٢، ص٢٢٣ وما بعدها

وبديلُه [١]، بل بينهما كمال الملاءمة (*) كان [٢] أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدُّم أحدهما على الآخر [٣]، كما لا يخفىٰ.

فكما [٤] أنّ [قضية] المنافاة بين المتناقضين

بالملاءمة بينهما، كعدم الصلاة مع وجود الإزالة، وعدم المنافاة بينهما، فإنّ الملاءمة تكشف عن كون كلٍّ من العينين في مرتبة نقيض الآخر من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما يقول به القائلون بمقدِّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر.

١) عطف تفسير لـ «نقيض الآخر» كاللّا بياض الذي هو نقيض البياض وبديلُه المضادِّ للسواد.

٢) هذا جواب «حيث».

٣) كما نسب إلى المشهور القائلين بالاقتضاء لأجل المقدِّميّة.

٤) غرضه: توضيح اتّحاد رتبة عدم أحد الضدين مع وجود الآخر، وليس هذا برهاناً آخر، بل هو مثبت لقوله: «لأنّ المعاندة ... إلخ».

ومحصل ما أفاده: مقايسة الضدين بالمتناقضين، بتقريب: أنّ المنافاة بين النقيضين ـ اللّذين يكون التقابل فيهما أشدّ وأقوىٰ منه في غيره من أقسام التقابل ـ كما لا تقتضي تقدُّم ارتفاع أحدهما في تحقّق الآخر، بل يكونان في رتبة واحدة،

(*) لا يخفىٰ أنّ مجرّد الملاءمة بين عدم أحد الضّدين ووجود الآخر لا يُثبت اتّحاد الرُّتبة، لكون الملاءمة لازماً أعمّ من وحدة الرُّتبة، فإنّ العلّة والمعلول متلائمان مع اختلافهما رتبة، فلا بدّ في إثبات اتّحاد الرُّتبة من برهان آخر.

لا تقتضي [١] تقدُّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين، كيف [٢] (*) ؟ ولو اقتضىٰ التضادُّ توقفَ وجود الشيء علىٰ عدم ضدّه

كذلك لا تقتضي المنافاةُ بين الضدين اللّذين يكون تقابلهما أخف من تقابل المتناقضين تقدّم عدم أحدهما علىٰ وجود الآخر.

والحاصل: أنّ المنافاة بين الضدين كالمنافاة بين النقيضين في عدم اقتضائها اختلاف الرتبة، فلا تصحُّ دعوىٰ مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر بمجرّد التنافي بين الضدين، لأنّ التنافي بينهما ليس بأشد وأقوى من التنافي بين المتناقضين.

١) لما تقرّر في محله: من أنّ نسبة المحمول الأوّلي ـ وهو الوجود والعدم ـ إلى الماهيّة علىٰ حد سواء من دون تقدّم لأحدهما على الآخر.

٢) محصّل هذا الإشكال: لزوم الدّور، وهو إيراد آخر علىٰ توهّم مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

ولمّا كان هذا مأخوذاً من حاشية المحقّق التقي ﷺ على المعالم، فلا بأس بنقل عبارته، وهي هذه:« ثانيها: أنّه لو كان كذلك لزم الدور، فإنّه لو كان فعل الضدّ من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعاً منه أيضاً، ضرورة حصول المضادّة من الجانبين. وكما أن ترك المانع من مقدِّمات حصول الفعل، فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل، فيكون فعل الواجب متوقفاً على ترك الضد، وترك الضد متوقفاً علىٰ

(*) هذا أيضاً أحد الوجوه الأربعة الّتي أوردها في حاشية المعالم علىٰ مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر، وحكاه في البدائع عن سلطان العلماء.

والفرق بين الإيرادين: أنّ مرجع أوّلهما إلىٰ إنكار المقدِّميّة، لاتّحاد رتبة عدم أحد الضدين مع وجود الآخر، ومرجع ثانيهما إلىٰ استحالة المقدِّمية، للزوم الدور.

فعل الواجب، ضرورة توقف المسبّب على سببه، غاية الأمر اختلاف جهة التوقف من الجانبين، فإنّ أحدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط، والآخر من توقُّف المسبّب على السبب، وهو غير مانع من لزوم الدور »[1].

والعبارة وافية بأداء المقصود، ولا حاجة إلى التطويل بلا طائل، كالعبارات الناقلة بالمعنى للدور في كثير من الكتب.

نعم، لا بأس بذكر مثالٍ للمطلب، وتعيين ما هو من قبيل توقف المشروط، وما هو من قبيل توقف المسبب، فنقول: إذا كان عدم الصلاة مثلاً مقدمة لوجود الإزالة ـ بمقتضى التضاد بين العينين أعني: الصلاة والإزالة ـ كان وجود الإزالة أيضاً مقدمة لعدم الصلاة، إذ لو اقتضى التضاد المقدِّميّةَ لاقتضاها من الطرفين، لوحدة الملاك في الجانبين.

وتوقف فعل الضد ـ أعني الإزالة ـ على ترك ضده ـ أعني الصلاة ـ من باب توقف المشروط على شرطه، لوجود ملاك الشرطية فيه، وهو: استلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط، وعدم استلزام وجوده وجودَ المشروط، فإنّ عدم ترك الصلاة يستلزم عدم الإزالة، لكن لا يلزم من وجوده وجود الإزالة، لإمكان وجود الصارف عنها.

وتوقف عدم الضد ـ أعني الصلاة ـ على فعل ضده ـ أعني الإزالة ـ من باب توقف المسبّب على سببه، لوجود ملاك السببيّة فيه، وهو: استلزام وجود السبب لوجود المسبّب، فإنّ فعل الإزالة مستلزم لترك ضدها، أعني الصلاة.

---

[1] هداية المسترشدين، ج٢، ص ٢٢٣ - ٢٢٤

توقُّفَ [١] الشيء علىٰ عدم مانعه، لاقتضىٰ توقُّف عدم الضدّ علىٰ وجود الشيء توقُّف [٢] عدم الشيء علىٰ مانعه، بداهة [٣] ثبوت المانعيّة في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح [٤].

وما قيل في التفصي [٥] عن هذا الدور من: «أنّ التوقُّف من طرف

فقول المحقق التقي تَتَرُّكُ: «ضرورة توقف المسبب ... إلخ» برهان لقوله: «وترك الضد متوقفاً على فعل الواجب» والمراد بقوله: «أحدهما» هو: توقُّف فعل الضد علىٰ ترك ضده، وبقوله: «والآخر» توقف ترك الضد علىٰ فعل ضده.

١) مفعول مطلق نوعي لقوله: «وتوقُّف وجود الشيء».

٢) مفعول مطلق نوعي لقوله: «توقُّف عدم الضد».

٣) هذا تقريب وجه ترتب الجزاء ـ وهو قوله: لاقتضىٰ ـ على الشرط أعني قوله: ولو اقتضى التضاد.

٤) لتوقُّف فعل الواجب ـ كالصلاة ـ علىٰ ترك ضدها، وهو الإزالة، إذ المفروض كون الإزالة ضداً للصلاة، والضدّان لا يجتمعان، فلا بدّ في تحقق الصلاة من ترك الإزالة، فالواجب موقوف علىٰ عدم الإزالة، وكذلك وجود الإزالة منوط بترك الصلاة، لمضادّتها للإزالة، ففعل الواجب موقوف علىٰ ترك ضده، وترك ضده أيضاً موقوف على فعل الواجب، لكون المطاردة والتضاد من الطرفين، وهذا دور، وبطلانه يكشف عن عدم مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر.

٥) المتفصّي هو المحقق الخوانساري تَتَرُّكُ علىٰ ما قيل «١»، وحاصل التفصّي:

«١» راجع: مطارح الأنظار، ج١، ص ٥١٩ - ٥٢٠، رسالة مقدمة الواجب للمحقق الخوانساري المطبوعة ضمن «الرسائل» ص١٤٩

الوجود فعليٌّ، بخلاف التوقُّف من طرف العدم،

دفع الدور بالفعليّة والشأنيّة.

توضيحه: أنّ التوقف في طرف الوجود ـ أي وجود أحد الضدين على ترك الآخر ـ فعليٌّ، ضرورة أنّ وجود الشيء منوط بعلّته التامّة من المقتضي والشرط، وعدم المانع، فوجود الواجب فعلاً ـ كالإزالة ـ مترتب على عدم ضده كالصلاة.

وهذا بخلاف التوقف في طرف العدم ـ أي: توقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر ـ كتوقف عدم الصلاة على وجود الإزالة، فإنّ توقفه على وجود الإزالة إنّما يكون في ظرف وجود المقتضي لوجود الصلاة مع شرائطه، وانحصار المانع في وجود الضدين كالإزالة ليصح استناد عدم الصلاة إلى المانع وهو وجود الضد، وإلّا كان العدم مستنداً إلىٰ عدم المقتضي ـ أعني: عدم الإرادة ـ فإنّ استناد عدم الشيء إلى وجود المانع إنّما يصحُّ في ظرف وجود المقتضي، ولذا لا يصح أن يستند عدم احتراق الثوب مثلاً بالنار إلىٰ ما فيه من الرُّطوبة مع عدم وجود نار في البين، بل يستند إلىٰ عدم المقتضي.

فاتضح ممّا ذكرنا: أنّ توقف وجود الإزالة مثلاً على عدم ضدها كالصلاة فعليٌّ، لتوقف وجود الشيء على علّته التامّة الّتي من أجزائها عدم المانع. بخلاف توقف عدم الضد ـ كالصلاة ـ علىٰ وجود الضد ـ كالإزالة ـ فإنّ التوقف حينئذٍ شأنيّ، لأنّه حين وجود الإزالة يستند عدم الصلاة إلىٰ عدم مقتضيها ـ وهو الإرادة ـ لا إلى وجود الإزالة، لما عرفت: من أنّ استناد العدم إلىٰ وجود المانع إنّما يصحُّ في ظرف وجود المقتضي، فلا محالة يكون توقف عدم الضد على وجود ضده شأنيّاً، يعني: علىٰ فرض وجود الإرادة المقتضية للوجود مع الشرائط يستند العدم لا محالة إلى وجود الضد كالإزالة في المثال.

فإنّه [١] يتوقف علىٰ فرض ثبوت المقتضي (*) له [٢] مع شراشر[٣] شرائطه غير عدم وجود ضدّه،

فعليه لا يلزم الدور، لكون التوقف في طرف الوجود فعليّاً، وفي طرف العدم شأنيّاً.

١) أي: فإنّ التوقف، وغرضه بيان كون التوقف من طرف العدم شأنيّاً، كما مرّ بيانه آنفاً.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ مانعيّة عدم الضد عن وجود ضده غير متوقفة على شيء، فيكون توقف وجود الضد على عدم ضده فعليّاً، بخلاف مانعيّة وجود الضد عن عدم ضده، فإنّها متوقفة على وجود المقتضي لوجود الضد وشرائطه، فيكون توقف عدم الضد على وجود ضده شأنيّاً، فإنْ وُجد المقتضي أثّر وجود الضد في عدم ضده، وإلّا فلا أثر له، بل يستند عدم الضد حينئذٍ إلى عدم المقتضي لوجود الضد، لا إلى وجود المانع وهو ضده.

٢) هذا الضمير وضمير «شرائطه» راجعان إلى الوجود، وضمير «ضدّه» راجع إلى الضد المعدوم.

٣) في المجمع: «وشرشرة الشيء تشقيقه وتقطيعه، من شرشر بوله،

(*) بل يمكن أن يقال: إنّه مع فرض ثبوت المقتضي وشرائطه لا يستند عدم الضد إلى المانع ـ وهو وجود الضد أيضاً ـ بل يستند إلىٰ عدم قابلية المحل بسبب انشغاله بالضد الموجود، ومن المعلوم أنّ قابلية المحل ـ وهي خلوّه عن الضد ـ من الشرائط، فيستند عدم الضد إلى فقد شرط من شرائط الوجود.

فالمتحصل: أنّ عدم الضد لا يستند إلى وجود المانع في شيءٍ من الموارد.

ولعلّه [١] كان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضّدين ـ مع وجود الآخر ـ إلىٰ عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به [٢]، وتعلُّقها [٣] بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة،

يشرشر »«١» والمقصود: مع جميع شرائطه وما لَه دخل فيها.

١) يعني: ولعلّ ثبوت المقتضي ـ وهو الإرادة ـ لوجود الضد المعدوم كالصلاة كان محالاً، ومع استحالته كيف يتّصف الضد الموجود ـ كالإزالة ـ بالمانعيّة ؟

أمّا وجه استحالة وجود المقتضي فهو: إمكان عدم تعلق إرادته تبارك وتعالىٰ بوجود الضد المعدوم. ومن المعلوم أنّ عدم تعلق إرادته عزّ وجلّ بفعل العبد يوجب امتناع تعلق إرادة العبد بذلك، فيكون توقف عدم الضد على وجود ضده شأنيّاً صِرفاً.

وقد مرّ في محلّه غموض ما أفاده: من انتهاء عدم إرادة العبد إلىٰ عدم إرادته سبحانه وتعالىٰ، فراجع «٢».

وأما وجه تعبيره بقوله:« ولعلّه كان محالاً »، فهو: أنّ الاستدلال كان مبنيّاً علىٰ إمكان الفرض، فيكفي في إبطاله مجرّد احتمال الاستحالة، كما صرّح به في التقريرات «٣».

٢) أي: بوجود الضد المعدوم.

٣) أي: تعلق الإرادة الأزليّة بوجود الضد الآخر.

«١» مجمع البحرين، ج٣ ، ص٣٤٥

«٢» منتهى الدراية، ج١ ، ص ٤٥٩ - ٤٦١

«٣» مطارح الأنظار، ج١ ، ص٥٢٠

فيكون [١] العدم دائماً مستنداً إلىٰ عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلىٰ وجود المانع [٢] كي يلزم الدور.

إن قلت: هذا [٣] إذا لوحظا منتهيين إلىٰ إرادة شخص واحد.

---

١) يعني: فيكون التوقف من طرف العدم شأنيّاً، لكون عدم الضد ـ كالصلاة ـ مستنداً إلىٰ عدم المقتضي وهو إرادة وجوده، لا مستنداً إلى المانع ـ وهو الإزالة ـ حتىٰ يكون التوقف في العدم كالتوقف في طرف الوجود فعليّاً كي يلزم الدور، وذلك لما مرّ: من عدم صحة الاستناد إلى وجود المانع إلّا في ظرف وجود المقتضي والشرط، وانحصار سبب عدم وجوده بوجود المانع.

٢) لأنّ اتّصاف شيءٍ بالمانعيّة منوط بوجود المقتضي والشرط، وبدونهما لا يتصف بالمانعيّة، فالعدم قبل وجود المقتضي للوجود مستند إلىٰ أسبق علله ـ وهو عدم المقتضي ـ لا إلىٰ وجود المانع.

وعلىٰ هذا، فلا يلزم الدور الكاشف عن عدم المقدّميّة، فلا موجب لبطلان دعوىٰ مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

فابتناء اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده علىٰ مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر ـ كما عن المشهور ـ ممّا لم يتضح بطلانه.

٣) المشار إليه هو: ما ذُكر من دفع الدور بالتغاير بالفعليّة والشأنيّة. والغرض من ذلك: دفع إشكال أورده المتفصّي ـ وهو المحقق الخوانساري ـ على التفصّي عن الدور بالفعليّة والشأنيّة، وأجاب عنه.

ومحصل الإشكال: أنّ حديث الفعليّة والشأنيّة الذي اندفع به محذور الدور إنّما يصحّ إذا كانت الإرادة من شخص واحد، كما إذا أراد إيجاد البياض والسواد في آنٍ واحد، ومكانٍ كذلك، فإنّه يمتنع إرادة إيجادهما من شخص واحد، لامتناع تعلُّق

وأمّا إذا كان كلٌّ منهما متعلقاً لإرادة شخص، فأراد مثلاً أحدُ الشخصين حركة شيءٍ، وأراد الآخرُ سكونه، فيكون المقتضي لكلٍّ منهما حينئذٍ [1] موجوداً، فالعدم [2] لا محالة يكون فعلاً مستنداً إلىٰ وجود المانع.

إرادة واحدة بشيئين متضادّين، فلا محالة يستند عدم الضد الآخر إلىٰ عدم المقتضي ـ وهو الإرادة ـ لا إلىٰ وجود المانع، فيكون توقف عدم أحدهما على وجود الآخر شأنيّاً.

وأمّا إذا كانت إرادةُ إيجادهما من شخصين، بأن أراد أحدهما البياض، والآخر السواد، فالمقتضي لوجود كلٍّ من الضدين حينئذٍ موجود، فلا محالة يستند عدم أحدهما إلى وجود المانع ـ وهو الضد الآخر ـ لا إلى عدم المقتضي وهو الإرادة، إذ المفروض تحقّقها من شخص آخر.

فالتفصّي عن الدور بالوجه المذكور غير مطّرد، لاختصاصه بما إذا كانت إرادة الضدين من شخص واحد.

وأمّا إذا كانت من شخصين، فيكون عدم أحد الضدين مستنداً إلىٰ وجود المانع وهو الضد الآخر، لا إلىٰ عدم المقتضي، إذ المفروض وجوده ـ أعني: إرادة إيجاد الضد الآخر أيضاً من شخصٍ آخر ـ فيكون التوقف من الطرفين فعليّاً.

فالدور ولو في بعض الموارد ـ وهو: ما إذا كانت إرادة إيجاد الضدين من شخصين ـ باقٍ على حاله، واستحالته دليل على عدم مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلا يتم مذهب المشهور من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأجل المقدّميّة.

١) أي: حين كون إرادة الضدين من شخصين.

٢) أي: عدم أحد الضدين مع الإرادة المتحققة من شخصين.

قلت: هاهنا [١] أيضاً يكون مستنداً إلىٰ عدم قدرة المغلوب منهما [٢] في إرادته، وهي [٣] ممّا لابدّ منه في وجود المراد، ولا يكاد [٤] يكون بمجرّد الإرادة بدونها، لا إلىٰ [٥] وجود الضد، لكونه [٦] مسبوقاً بعدم قدرته، كما لا يخفىٰ».

---

١) أي: في صورة تحقُّق إرادة إيجاد الضدين من شخصين.

ثم إن هـذا ما أفاده المحقّق الخوانساري فـي دفع الإشكال، ومحصله: صحّة ما أُجيب به عن الدور من الفعليّة والشأنيّة.

توضيحه: أنّ عدم الضد دائماً يستند إلىٰ عدم المقتضي حتىٰ في صورة تحقُّق الإرادة من شخصين، وذلك لأنّ المراد بالمقتضي هو الإرادة المؤثِّرة فـي وجود المراد، ومن المعلوم فقدانها في المقام، لامتناع تأثير كلتا الإرادتين، فتكون إحداهما مغلوبة، ومع مغلوبيّتها يصدق عدم المقتضي الموجب لاستناد عدم الضد إليه، لا إلى وجود المانع ـ وهو الضد الموجود ـ حتىٰ يلزم الدور.

فالتّفصّي عن الدور بما أفاده المحقق الخوانساري من الفعليّة والشأنيّة متين.

٢) أي: من الشخصين.

٣) يعني: والقدرة ممّا لابدّ منه في وجود المراد.

٤) يعني: ولا يكاد يوجد المراد بمجرّد الإرادة بدون القدرة، فضمير «بدونها» راجع إلى القدرة.

٥) معطوف علىٰ قوله: «إلىٰ عدم قدرة المغلوب».

٦) أي: لكون وجود الضد. ثم إنّ هذا تعليل لاستناد عدم الضد إلىٰ عدم المقتضي، لا إلىٰ وجود الضد.

وحاصله: أنّه قد يتوهّم: أنّه إذا كان لشيءٍ مقدِّمات عديدة وإن كان عدم

غيرُ [1] سديد،

واحدة منها كافياً في عدمه، إلّا أنّه في ظرف عدم الجميع يستند عدمه إلى عدم الكلّ، فلا وجه للاستناد إلىٰ إحداها بعينها ـ وهو المقتضي ـ لأنّه ترجيح بلا مرجِّح، بل يستند العدم إلى الجميع من عدم المقتضي، والشرط، ووجود المانع. ففي صورة وجود الصلاة يستند عدم الإزالة إلى عدم المقتضي، ووجود المانع ـ وهو الصلاة ـ معاً.

وعليه، فيصح استناد عدم الضد في المقام إلىٰ وجود المانع، فيرجع الدور. هذا محصّل توهم عود الدور.

وملخص دفعه بقوله: «لكونه مسبوقاً» هو: أنّ استناد العدم إلى جميع أجزاء العلّة إنّما يصح إذا لم يكن بينها تقدُّم رتبي، وإلّا فالمتعيّن استناد العدم إلىٰ ما هو متقدم رتبةً، ومن المعلوم تقدُّم عدم الإرادة لأجل عدم القدرة على وجود الضد المانع، فيستند العدم إليهما، لا إلىٰ وجود الضد.

١) خبر قوله: «وما قيل في التفصي» وجواب عنه.

وحاصله: أنّ ما أفاده المحقق الخوانساري ﷺ من دفع الدور بالفعليّة والشأنيّة وإن كان متيناً، ودافعاً للدور، لأنّ مفروضه كان في التوقف الفعلي من الطرفين، وبارتفاع الفعليّة في أحد الجانبين ـ وهو توقف عدم الضد على وجود الضد الآخر ـ يرتفع الدور، إلّا أنّ ملاك استحالته ـ وهو: توقف الشيء على نفسه ـ باقٍ علىٰ حاله، ضرورة أنّ عدم الصلاة مثلاً موقوف شأناً علىٰ وجود الإزالة، بمعنى: أنّه لو وجد المقتضي والشرائط لوجود الصلاة، ووُجد ضدها ـ وهو الإزالة ـ أيضاً كان عدمها لا محالة مستنداً إلىٰ وجود ضدها وهو الإزالة، والمفروض توقف وجود الإزالة فعلاً على ترك الصلاة، فيكون ترك الصلاة موقوفاً علىٰ نفس هذا الترك، فلم

فإنّه وإن كان قد ارتفع به [١] الدور، إلّا أنّ غائلة لزوم توقُّف الشيء [٢] علىٰ ما يصلح أن يتوقُّف عليه علىٰ حالها،

يرتفع ملاك الدور ـ وهو توقف الشيء علىٰ نفسه ـ بجعل التوقُّف من طرف العدم شأنيّاً.

وبالجملة: فوجود الإزالة مثلاً متأخر عن عدم الصلاة الذي فُرض مقدمة لوجود الإزالة، لتأخُّر كلِّ شيءٍ عن أجزاء علّته الّتي منها عدم المانع، ومتقدم على عدم الصلاة، لتوقف هذا العدم علىٰ وجود الإزالة، فالإزالة في رتبة علّتها ـ وهي عدم الصلاة ـ موجودة ومعدومة.

أمّا وجودها، فلكونها علّةً لترك الصلاة، كما فرض توقف عدم الضد علىٰ وجود الآخر.

وأمّا عدمها في رتبة عدم الصلاة، فلأنّ المفروض كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر. ومن المعلوم كون عدم المعلول في رتبة أجزاء علّته، فيلزم وجود الإزالة وعدمها في آنٍ واحد، وهو تناقض.

فملاك استحالة الدور ـ وهو التناقض ـ باقٍ علىٰ حاله، ولا ترتفع غائلة التناقض بجعل التوقف في طرف العدم شأنيّاً.

١) أي: بما تفصّىٰ به المحقّقُ الخوانساري عن الدور، وضمير «فإنّه» راجع إليه أيضاً، ويمكن أن يكون ضمير «فإنّه» للشأن.

٢) وهو: عدم الضد، والمراد بالموصول في قوله: «على ما يصلح» وجود الضد، وضمير «عليه» راجع إلى الموصول.

يعني: أنّ غائلة لزوم توقف عدم الضد على وجود الضد الصالح لأن يتوقف

لاستحالة [١] أن يكون الشيءُ الصالح لأن يكون موقوفاً [٢] عليه الشيء [٣] (*) موقوفاً [٤] عليه [٥]،

عدم الضد عليه علىٰ حالها.

١) تعليل لبقاء الغائلة، ومحصل تقريبه: أنّه يستحيل أن يكون الشيءُ الصالح للعلّيّة معلولاً. والمراد بقوله: «الشيء الصالح» هو وجود الضد، كالإزالة الّتي فرضت صلاحيتها للعلّيّة لعدم الصلاة، فيستحيل أن يكون وجود الإزالة معلولاً لعدم الصلاة، كما هو مقتضىٰ مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

٢) خبر قوله: «لأن يكون».

٣) اسم قوله: «لأن يكون».

٤) خبر قوله: «أن يكون».

٥) الضمير راجع إلى «الشيء» الثاني، فالمعنى: أنّه يستحيل أن يكون الشيءُ ـ الصالح لأن يكون شيءٌ معلولاً له ـ معلولاً لذلك الشيء. مثلاً: وجود الإزالة شيءٌ صالح لأن يكون عدم الصلاة مترتباً وموقوفاً عليه، فيمتنع حينئذٍ أن يكون وجود الإزالة مترتباً وموقوفاً علىٰ عدم الصلاة، كما هو قضيّة مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

وبالجملة: وجه الاستحالة اجتماع النقيضين، إذ لازم علّيّة وجود الإزالة لعدم الصلاة هو وجودها حال عدم الصلاة، ومقتضى معلوليّته عدم الإزالة حال عدم الصلاة، ففي رتبة عدم الصلاة تكون الإزالة موجودة، لعلّيّتها لعدم الصلاة، ومعدومة لمعلوليّتها له، لتوقف وجودها عليه حسب الفرض.

(*) الأولىٰ تنكيره، لئلّا يتوهم كونه نفس الشيء في قوله: «الشيء الصالح».

ضرورة أنّه [١] لو كان [٢] في مرتبةٍ [٣] يصلح [٤] لأن يُستند إليه [٥]، لَما كاد يصحّ أن يستند فعلاً إليه [٦].

و المنعُ [٧]

---

١) هذا تقريب الاستحالة، وحاصله الذي تقدّم تقريبه في التوضيح المتقدم هو: أنّ الشيء ـ كوجود الإزالة ـ إذا كان بذاته صالحاً لأن يكون علّةً لغيره كعدم الصلاة، امتنع أن يكون هو معلولاً لذلك الغير فعلاً، كما هو المفروض في المقام من مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، لأنّ وجود الإزالة إذا كان صالحاً لأن يستند إليه عدمُ الصلاة، امتنع أن يكون مستنداً إلى عدم الصلاة فعلاً، كما هو قضيّة مقدّميّة ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فيبطل توقف وجود الضد علىٰ عدم ضده.

٢) **الضمير** المستتر فيه و في « يصلح » راجعان إلى الشيء الصالح.

٣) وهي: مرتبة العلّيّة الّتي لا تجتمع مع مرتبة المعلوليّة. وعلىٰ هذا، فقوله: « يستند » الأوّل مبني للمجهول، وقوله: « يستند » الثاني مبني للمعلوم.

٤) كاستناد عدم الصلاة إلى وجود الإزالة، فلا يصح استناد وجود الإزالة إلى عدم الصلاة فعلاً.

٥) هذا الضمير والضمير المستتر في « يستند » في قوله: « لأن يستند فعلاً إليه » راجعان إلى « الشيء الصالح ».

٦) هذا الضمير والضمير المستتر في « يستند » في قوله: « لأن يستند إليه » راجعان إلى « الشيء » في قوله: « الشيء موقوفاً عليه ».

٧) هذا دفع ملاك الدور الذي لزم من صلاحية وجود الضد لكونه مانعاً عن وجود الضد المعدوم ليختص التوقف بطرف العدم، وهو: مقدّميّة عدم أحد الضدين

لوجود الآخـر، بأن يكون وجود كلٍّ متوقفاً على الآخر، ولا يعـمُّ طرف الوجود، وهو: مقدِّميّة وجود أحد الضدين لعدم الآخر، بأن يكون عدم كلّ متوقفاً علىٰ وجود الآخر.

وبالجملة: فوجود أحد الضدين متوقف علىٰ عدم الآخر، ولكن عدم أحدهما لا يتوقف على وجود الآخر، فلا يلزم الدور.

وملخص تقريبه: منع صلاحية الضد الموجود ـ كالإزالة ـ لأن يكون مانعاً عن وجود الضد المعدوم كالصلاة، فلا تمنع عنها، فلا يكون عدم الصلاة متوقفاً علىٰ وجود الإزالة، فلا دور.

والوجه فيه: أنّ الصلاحيّة المزبورة موقوفة علىٰ محال، وهو: وجود المقتضي لوجود الضد المعدوم، والمراد بالمقتضي هو الإرادة، فإنّه يستحيل تعلقها بإيجاد الضد المعدوم.

ووجه الاستحالة: امتناع تمشّي إرادتين متضادّتين متعلقتين بالضدين من شخص واحد، والمعلّق على المحال محال، فصلاحيّة وجود الضد ـ لكونه مانعاً عن وجود الضد المعدوم ـ ممتنعة، فينحصر التوقف بطرف العدم، وهو: مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

وببيان أوضح: مناط صدق القضية الشرطيّة هو ثبوت العُلقة والملازمة بين المقدّم والتالي واقعاً وإن كان طرفاها كاذبين، كأن يقال للحجر: «إن كان هذا إنساناً كان حيواناً»، بل مستحيلين، كقوله تعالىٰ: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾[1]

«١» الأنبياء، الآية: ٢٢

عن صلوحه [١] لذلك [٢]، بدعوىٰ: أنّ قضيّة كون العدم مستنداً إلىٰ وجود الضدّ لو كان [٣] مجتمعاً مع وجود المقتضي، وإن كانت صادقةً، إلّا أنّ صدقها لا يقتضي كون الضدّ صالحاً [٤] لذلك [٥]، لعدم [٦] اقتضاء صدق الشرطيّة صدق

لاستحالة المقدِّم ـ وهو تعدد الآلهة ـ والتالي وهو الفساد.

فنقول في المقام: إنّ القضيّة الشرطيّة المتصوّرة فيما نحن فيه ـ وهي: لو وُجد المقتضي والشرط لوجود الضد المعدوم فعلاً كان الضد الموجود مانعاً عنه ـ وإن كانت صادقة، لثبوت الملازمة واقعاً بين المقدِّم والتالي. إلّا أنّ طرفيها، وهما: وجود المقتضي للضد المعدوم، وكون الضد الموجود فعلاً مانعاً عنه مستحيلان. وحيث استحال الطرفان ثبت عدم صلاحية الضد الموجود للمانعيّة عن الضد المعدوم، فلا يتوقف عدم الضد علىٰ وجود ضده، فارتفع محذور الدور.

وبالجملة: صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق المقدِّم ولا التالي.

١) أي: صلوح وجود الضد.

٢) يعني: لأن يتوقفَ عدمُ الضد علىٰ وجود ضده.

٣) أي: لو كان وجود الضد مجتمعاً مع وجود المقتضي للضد المعدوم فعلاً.

٤) وهو التالي في القضيّة الشرطيّة المتصوّرة في المقام، وهي: لو وجد المقتضي كان الضد الموجود مانعاً.

٥) أي: للمانعيّة، حتىٰ يكون عدم الضد مستنداً إلى الضد الموجود.

٦) تعليل لقوله: «إلّا أنّ صدقها لا يقتضى ... إلخ».

يعني: أنّ مناط صدق القضيّة الشرطيّة ـ كما مرّ آنفاً ـ هو: ثبوت الملازمة واقعاً بين المقدِّم والتالي وإن كان طرفاها كاذبين، بل مستحيلين كما في المقام.

طرفيها [١]. مساوق [٢] لمنع (*) مانعيّة الضّد، وهو يوجب رفع التوقُّف رأساً

فعلى هذا لا يتوقف صدق القضيّة علىٰ صدق طرفيها، فلا تثبت صلاحية الضد الموجود للمانعيّة بمجرّد صدق القضيّة الشرطيّة حتىٰ يكون ملاك استحالة الدور موجباً لارتفاع التوقف من الطرفين، بل التوقف ثابت في طرف الوجود، بمعنى: مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر ـ كما هو المشهور ـ دون العكس.

١) يعني: والصلاحية غير ثابتة، لعدم ترتبها علىٰ صدق الشرطيّة، بمعنى: ثبوت الملازمة واقعاً بين المقدّم والتالي، وإنّما هي مترتبة على صدق الطرفين، والمفروض استحالتهما، فالصلاحيّة ممنوعة. فتوقف عدم الضد علىٰ وجود الضد الموجود ممنوع، فلا يلزم ملاك الدور.

٢) خبر لقوله: «والمنع» ودفع له، وحاصله: أنّ منع صلاحية كون وجود

(*) مع أنّ حديث عدم اقتضاء صدق الشرطيّة لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الشرطيّة هاهنا غير صحيحة، فإنّ وجود المقتضي للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه إلىٰ ضده، ولا يكون الاستناد مترتباً علىٰ وجوده، ضرورة أنّ المقتضي لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع عمّا يقتضيه أصلاً كما لا يخفىٰ. فليكن المقتضي لاستناد عدم الضد إلىٰ وجود ضده فعلاً عند ثبوت مقتضي وجوده هو الخصوصيّة الّتي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كلّ مانع، وليست في الضد تلك الخصوصيّة، كيف؟ وقد عرفت: أنّه لا يكاد يكون مانعاً إلّا على وجه دائر.

نعم، إنّما المانع عن الضد هو العلّة التامّة لضده، لاقتضائها ما يعانده وينافيه، فيكون عدمه كوجود ضده مستنداً إليها، فافهم.

من البين، ضرورة أنّه لا منشأ لتوهُّم توقُّف أحد الضدّين علىٰ عدم الآخر إلّا توهّم مانعية الضد ـ كما أشرنا إليه [١] ـ

الضد مانعاً عن وجود الضد الآخر مساوقٌ لإنكار المانعيّة أصلاً، ولنفي التوقف حتىٰ من طرف الوجود رأساً، وهو خلاف ما بنىٰ عليه المشهور: من البناء علىٰ توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر.

توضيحه: أنّ الضد الموجود ـ كالإزالة ـ لو لم يكن صالحاً للمنع عن وجود ضده المعدوم فعلاً ـ كالصلاة ـ مع تحقّق علّته من المقتضي والشرط لَوَجَب وجوده، لعدم انفكاك المعلول عن علّته، ولازمه إمكان اجتماع الصلاة والإزالة في الوجود، إذ المفروض عدم صلاحية الضد الموجود فعلاً ـ وهو الإزالة ـ للمنع عن وجود الصلاة.

ومن المعلوم أنّ اجتماعهما في زمان واحد يرفع المانعيّة من الطرفين، لأنّ إمكان اجتماعهما كما يرفع توقف عدم الضد ـ كالصلاة ـ على وجوب الضد الموجود كالإزالة، كذلك يرفع توقف وجود الضد على عدم الضد الآخر الذي هو عمدة مستند القائلين باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، لأنّ منشأ توهّم مقدميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر ليس إلّا مانعيّة الضد المعدوم فعلاً. وبعد فرض إمكان اجتماعهما في الوجود لا يتصوّر المانعيّة للضد المعدوم حتى يكون عدمه دخيلاً في وجود ضده، لأجل دخل عدم المانع في وجود المقتضىٰ ـ بالفتح ـ.

وإن شئت فقل: إنّ اجتماع الإزالة والصلاة مثلاً في الوجود مع وحدة الزمان والمكان أقوى دليل علىٰ عدم التّضاد بينهما الموجب لتمانعهما.

١) يعني: في صدر البحث، حيث قال: «إنّ توقف الشيء علىٰ ترك ضده ليس إلّا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيّتهما الممانعة بينهما» فلاحظ (ص ٥٠٨).

وصلوحه [١] لها.

إن قلت [٢]: التمانع بين الضدّين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا [٣] كون عدم المانع ممّا يتوقف عليه، ممّا لا يقبل الإنكار، فليس [٤] ما ذُكر إلّا شبهة في مقابل البديهة [البداهة].

قلت [٥]: التمانع بمعنىٰ التنافي والتعانـد الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا

---

١) معطوف علىٰ « مانعيّة » يعني: و توهم صلوح الضد للمانعيّة.

٢) غرضه: دفع الإشكال الذي أورده بقوله:« مساوق لمنع مانعيّة الضد ... إلخ » توضيحه: أنّ هنا أمرين بديهيّين:

أحدهما: التمانع بين الضدين، فإنّه من الوضوح كالنار على المنار، فإنكاره مساوق لإنكار البديهي.

والآخر: كون عدم المانع من أجزاء العلّة المتقدمة رتبةً على المعلول.

فالتمانع بين الضدين، وكذا كون عدم المانع من أجزاء العلّة ممّا لا مساغ لإنكاره. ومقتضىٰ هذين الأمرين: كون عـدم الضد مقدمةً لوجود الضد الآخـر، ودخيلاً في وجوده دخلَ عدم المانع في وجود المعلول.

٣) هذه إشارة إلى الأمر الثاني، كما أنّ قوله:« التمانع بين الضدين » إشارة إلى الأمر الأوّل.

٤) هذه نتيجة الأمرين البديهيّين المتقدمين، يعني: فليس ما ذكر « من منع التمانع بين الضدين، ورفع التوقف رأساً من البين » إلّا شبهة في مقابل البداهة.

٥) غرضه: دفع الإشكال الذي ذكره بقوله:« إن قلت: التمانع بين الضدين ».

توضيحه: أن للتمانع إطلاقين:

أحدهما: التعاند بين شيئين بحيث يمتنع اجتماعهما في الوجود، كامتناع اجتماع

لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه،

المتناقضين.

والآخر: كون أحدهما مانعاً عن الآخر بالمعنى المصطلح عندهم، بأن يكون عدمه دخيلاً في وجود الآخر، ومتقدماً عليه طبعاً تقدُّمَ جزء العلّة على المعلول.

فنقول: إن أُريد بالتمانع المفروض في السؤال: المعنى الأوّل، فلا إشكال فيه، ولا شبهة تعتريه، لكنّه لا يثبت مرام الخصم ـ وهو مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر ـ لأنّ مجرّد التعاند بين وجود شيئين لا يستلزم كون أحدهما مانعاً مصطلحاً عن الآخر، لأنّ له ضابطاً لا ينطبق على الضدين، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

وإن أُريد به المعنىٰ الثاني، فهو وإن كان مقتضياً لمقدِّميّة عدم أحدهما لوجود الآخر، لكن التمانع بهذا المعنىٰ غير ثابت في الضدين، بل مقتضىٰ البرهان الآتي خلافه.

وبالجملة: القدر الثابت من التمانع هو استحالة اجتماعهما في الوجود، وأمّا مقدِّميّة عدم أحدهما للآخر، فليست بثابتة، لعدم انطباق ضابط المانع عليه، إذ محصّل ضابطه هو: أنّ المانع المصطلح عبارة عمّا ينافي ويزاحم المقتضي ـ بالكسر ـ في تأثيره، وترتب المقتضىٰ ـ بالفتح ـ عليه، بحيث يكون عدمه من أجزاء علّة وجود الأثر ومتقدماً عليه، كالتقدّم الطبعي لسائر أجزاء العلّة الناقصة على المعلول.

وهذا المعنى من المانع لا ينطبق على الضد، لكون الضدين كالنقيضين في رتبة واحدة، لوضوح عدم تقدّم وجود السواد على وجود البياض بشيءٍ من أنحاء السبق، بل هما في رتبة واحدة، ومع وحدة رتبة العينين لا بدّ أن يكون نقيض كل منهما أيضاً في رتبة عين الآخر، حفظاً لمرتبة النقيضين، فعدم السواد يكون في رتبة وجود البياض،

إلّا أنّه [١] لا يقتضي إلّا امتناع الاجتماع، وعدمَ [٢] وجود أحدهما [٣] إلّا مع عدم الآخر، الّذي [٤] هو بديل [٥] وجوده المعانِد [٦] له [٧]، فيكون [٨] في مرتبته،

إذ المفروض كون نفس السواد في رتبة البياض، ومع اتّحاد عدم أحدهما مع عين الآخر رتبةً لا يتصوّر المقدِّميّة المتقومة بالتقدُّم الطبعي. فدعوىٰ: مقدِّميّة عدم أحدهما لوجود الآخر تستلزم انخرام قاعدة وحدة رتبة النقيضين.

١) أي: أنّ التعاند، حاصله: أن مجرّد التعاند ليس لازماً مساوياً للمانعيّة المصطلحة.

٢) معطوف علىٰ قوله: «امتناع» يعني: أنّ التعاند لا يقتضي إلّا امتناع اجتماع الضدين، وأنّ وجود أحدهما لا يكون إلّا مع عدم الآخر، فوجود السّواد مثلاً ليس إلّا في ظرف عدم البياض الذي هو بديل وجود البياض المعاند لوجود السواد.

وأمّا أنّ عدم أحدهما لا يكون إلّا مع وجود الآخر ـ كما هو محل البحث ـ فلا يقتضيه الامتناع المذكور.

٣) أي: أحد الضدين.

٤) صفة لقوله: «عدم» وضمير «هو» راجع إلىٰ عدم.

٥) أي: نقيض وجوده.

٦) نعت لقوله: «وجوده» فإنّ عدم البياض نقيض وجود البياض الذي هو معاند لوجود السواد.

٧) أي: لوجود أحدهما.

٨) يعني: فيكون عدمُ الآخر في مرتبة وجود الضد، لا مقدّماً عليه في الرتبة.

لا مقدّماً عليه ولو (*) طبعاً [١].

والمانع الّذي يكون موقوفاً علىٰ عدم (**) [عليه] الوجود هو ما كان يُنافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده [٢] (***).

---

١) التقدّم الطبعي اصطلاحاً هو تقدُّم العلّة الناقصة على المعلول، في مقابل التقدُّم بالعليّة الذي هو تقدُّم العلّة التامّة على المعلول.

٢) يعني: كما في الضدين، فإنّ كلّاً منهما يعاند الآخر في وجوده، ولا يزاحم ما يقتضي وجوده، فالسّواد المتلوِّن به المحل وإن كان يعاند وجود البياض فيه، إلّا أنّه لا يزاحم مقتضيه، بحيث يمنعه عن تأثيره في المقتضىٰ ـ بالفتح ـ وهو وجود البياض.

قال في البدائع: «فإنّ وجود شيءٍ منهما لا يمنع عن تأثير مقتضي الآخر، بل يرتفع بمجرد مقتضيه، فيكون ارتفاعه ووجود ضده مستندين إلىٰ نفس المقتضي، وهذا يدلّ على أنّ صِرف التضاد لا يوجب التمانع، إذ المانع من شأنه منع تأثير المقتضي، ومع عدم المنع كيف يكون مانعاً؟» «١».

(*) الظاهر زيادة كلمة «ولو» إذ التقدّم علىٰ فرضه ليس في العلّة الناقصة إلّا طبعيّاً، فتدبّر.

(**) الظاهر سقوط الضمير، فحقُّ العبارة أن تكون هكذا: «علىٰ عدمه الوجود» كما لا يستقيم ما في بعض النسخ من قوله: «عليه الوجود» لوضوح أنّ وجود الضد موقوف على عدم المانع لا على نفس المانع، فتدبّر في العبارة.

(***) وممّا يشهد بعدم مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر: ما أفاده في

«١» بدائع الأفكار، ص٣٧٧

البدائع من: «أنّه يجوز أن يكون عدم أحد الضّدين و وجود الآخر معلولي علّة واحدةٍ، كالحرارة و البرودة، و الموت و الحياة، و النور و الظلمة، و الحركة و السكون، فإنّ علّة وجود الحرارة مثلاً هو علّة عدم البرودة، و هكذا. فالضدية شيءٌ، و المانعيّة شيءٌ آخر لا ملازمة بينهما، فالحكم بالمانعيّة بمجرّد الضديّة لا سبيل إليه، و لا دليل عليه، سوى أنّهما لا يجتمعان. و قد سبق غير مرّة: أنّ عدم الاجتماع أعم من التمانع»[1].

وجه الشهادة: أنّ عدم الضد حينئذٍ يكون في رتبة وجود الضد الآخر، إذ المفروض كونهما معلولين لعلّة واحدة، و وحدة الرتبة بين المعلولات المتعدِّدة لعلّة واحدة واضحة، لأنّ تأثيرها في معلولها المتعدِّد علىٰ نسق واحد، كوضوح تقدم رتبة أجزاء العلّة الناقصة ـ الّتي منها عدم المانع ـ على المعلول.

و عليه، فيلزم في الصورة المذكورة عرضيّة أجزاء العلّة للمعلول، و لا يمكن الالتزام بذلك، فبطلان اللازم يكشف عن بطلان القول بدخل عدم الضّد في وجود الضدِّ الآخر من باب دخل عدم المانع.

فالمتحصل: أنّه لا وجه لمقدِّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الآخر.

كما لا وجه لوجوب مقدِّمة الواجب، كي يقال: إنّ عدم الضد ـ كالصلاة ـ واجب لكونه مقدِّمة للواجب ـ كالإزالة ـ فتحرم الصلاة، لكونها مانعةً عن الواجب، هذا.

ثم إنّه يترتب الثمرة على مقدِّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الآخر، و هي: مسألة الوضوء الارتماسي فيما إذا كان بعض أعضاء الوضوء متنجّساً، كاليد، و رمسها في الماء قاصداً به الوضوء.

فعلى القول بالمقدِّميّة لا يصح الوضوء، إذ لا بدّ من تقدّم عدم النجاسة على الغَسل الوضوئي، فلا يتحقّق الوضوءُ و طهارةُ العضو برمسٍ واحد، لكونهما ـ بعد

«١» بدائع الأفكار، ص٣٧٧

وضوح معلوليّتهما لهذا الرمس ـ في رتبة واحدة.

وعلى القول بعدم المقدّميّة، وكون عدم أحد الضّدّين في رتبة وجود الآخر يصح الوضوء، إذ لا يعتبر تقدّم عدم نجاسة العضو على الغَسل الوضوئي، فلا مانع من تحقّق طهارة العضو والغَسل الوضوئي برمس واحد.

وكذا الحال في الغسل الارتماسي في الماء المعتصم مع نجاسة جميع البدن أو بعضه، فإنّ الغُسل صحيح برمس واحدٍ بناءً علىٰ عدم المقدّميّة، وباطل بناءً عليها، فلاحظ وتأمّل.

وكذا تظهر الثمرة في جعل الشرطيّة لأحد الضدّين ـ كالاستقبال في الصلاة والمانعيّة للآخر كالاستدبار، فإنّه ـ بناءً علىٰ مانعيّة أحد الضّدّين للآخر ليكون عدمه دخيلاً في وجود الآخر من باب دخل عدم المانع ـ يلغو، بل يمتنع جعل كلتيهما، وإنّما الممكن جعل الشرطيّة فقط، لأنّه ـ بناءً علىٰ ترتب أجزاء العلّة ـ يكون الشرط مقدّماً على المانع، فيستند الأثر إليه، لا إلى المانع.

فبطلان الصلاة مثلاً يستند إلى فقدان الشرط ـ وهو الاستقبال ـ لا إلى وجود المانع ـ وهو الاستدبار ـ فلا أثر لجعل المانعيّة للاستدبار أصلاً.

وبناءً علىٰ عدم المانعيّة، وعدم كون عدم أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر، لكون الضّدّين في رتبة واحدة، لا مانع من جعل كلٍّ من الشرطيّة والمانعيّة، إذ ليس عدم أحدهما مقدّمةً لوجود الآخر ليكون وجوده مانعاً مصطلحاً، وعدمه عدم المانع كذلك، حتىٰ يجري فيه حديث تقدّم الشرط رتبةً على المانع، ويلزم لغويّة أو امتناع جعل المانعيّة للضد الآخر، بل لمّا كانا في رتبة واحدة جاز جعل الشرطيّة لأحدهما والمانعيّة للآخر، فيستند الأثر إليهما معاً، كالطهارة والحدث ونحوهما ممّا اعتبر في أجزاء المركّب والأكوان المتخلّلة بينها.

أو إلى المانع فقط، كما إذا فرض كون الاستقبال شرطاً في خصوص الأجزاء، والاستدبار مانعاً مطلقاً حتى في حال السكوتات، فالبطلان يستند إلى الاستدبار

نعم [١] العلّة التامّة لأحد الضدّين ربما تكون مانعاً عن الآخر، ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره، مثلاً: يكون شدّة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثّر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة، فيُنقذ الولد دونه [٢]، فتأمل جيِّداً.

---

١) هذا استدراك علىٰ ما تقدم: من كون عدم أحد الضدين دائماً مستنداً إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع وهو الضد الآخر.

وحاصل الاستدراك: أنّه قد يتّفق أن يكون عدمُ أحد الضدين مستنداً إلىٰ وجود المانع، وهو الضد الآخر، كما إذا كان المقتضي لكلٍّ واحد من الضدين موجوداً، وكان مقتضي أحدهما أقوىٰ من مقتضي الآخر، فإنّ الأقوىٰ يؤثّر في مقتضاه، فيوجد، ويعدم الآخر، فلا محالة يستند حينئذٍ عدم الآخر إلى المانع، وهو علّة وجود الضد الآخر، لا إلىٰ عدم مقتضيه، إذ المفروض وجوده، كالمثال المذكور في المتن، فإنّ المقتضي لإنقاذ الأخ ـ وهو الشّفقة ـ موجود، فعدمه لا محالة يستند إلى المانع، وهو زيادة الشفقة على الولد، فليس عدم الضد دائماً مستنداً إلىٰ عدم المقتضي، بل قد يستند إلىٰ وجود المانع، وهو علّة وجود الضد الآخر.

٢) أي: دون الأخ.

إذا وقع في غير الأجزاء، وإذا وقع فيها يستند إلى فقدان الشرط ووجود المانع معاً.

أو إلى الشرط فقط، كما إذا فرض كون الطهارة شرطاً مطلقاً، والحدث مانعاً في حال الأجزاء، فالبطلان حين فقدان الطهارة في حال السكوتات يستند إليه، لا إلىٰ وجود الحدث، وفي حال الأجزاء يستند إليهما معاً.

والمعوّل في كيفيّة الشرطيّة والمانعيّة إطلاقاً وتقييداً هي أدلّة الشرائط والموانع.

ومما ذكرنا [1] ظهر: أنّه لا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم في أنّ

---

١) من عدم مقدِّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر، لوجهين:

أحدهما: الوجدان الذي أشار إليه بقوله: «وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين ... إلخ».

والآخر: البرهان الذي تعرّض له بقوله: «كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده ... إلخ».

والغرض من هذه العبارة: ردُّ التفصيل في المقدِّميّة بين الضد المعدوم والضد الموجود، بتسليم المقدِّميّة في الضد الموجود، وأنّ عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر، دون المعدوم، وأنّ عدم الضد المعدوم ليس مقدمةً لوجود الضد الآخر.

وبعبارة أُخرىٰ: وجود أحد الضدين يتوقف علىٰ عدم الضد الموجود، ولا يتوقف على عدم الضد المعدوم، وسيأتي توضيحه عن قريب إن شاء الله تعالىٰ. مثلاً: إذا كان الجسم مشغولاً بالسواد، فبياضه موقوف على رفع السواد.

وأمّا إذا لم يكن مشغولاً به، فبياضه غير موقوف على عدم السواد.

وهذا تفصيل بين الرفع والدفع في ترك الضد، وأنّ وجود الضد متوقف على رفع الضد الآخر، وليس متوقفاً على دفعه، فليس ترك الضد مطلقاً مقدمة لفعل ضده، بل إذا كان موجوداً، فرفعه مقدمةً لوجود الآخر.

وأمّا فعل الضد، فليس مقدمةً للترك مطلقاً.

فهذا القول مركّب من عقدين: إيجابي، وسلبي.

أمّا الأوّل، فهو: مقدِّميّة عدم الضد الموجود ـ كالسواد ـ لوجود الضد المعدوم كالبياض.

وأما الثاني، فهو عدم مقدِّميّة عدم الضد المعدوم لوجود الضد الآخر.

وبعبارة أُخرىٰ: عدم حدوث الضد ليس مقدمةً لوجود الضد الآخر.

والدليل على الجزء الإيجابي هو دليل المشهور: من كون الضد مانعاً، وعدم المانع مقدمةً.

والدليل على العقد السلبي يمكن أن يكون أحد أمرين ـ على ما في البدائع ـ: «أحدهما: أنّ مقدمة الشيء ما كان مقدّماً عليه زماناً، كما يُشعر به عنوان المقدِّميّة، فما كان مقارناً مع الشيء، فليس هو مقدمةً له وإن كان مفتقراً إليه بالذات، ولذا لا يعدّون الجزء من المقدِّمات، مع أنّ الافتقار إليه أشد وآكد.

وثانيهما: أنّ عدم الضد صار مقدمةً للآخر من حيث كون عدم المانع مقدِّمةً، وغير الموجود ليس بمانع، فلا يكون عدمه مقدِّمةً للضّد الآخر»[1].

ثمّ ضعّف هو ﷺ كلا الوجهين، فراجع.

وكيف كان، فمحصّل ما أفاده المصنّف ﷺ في ردّ هذا التفصيل بقوله: «وممّا ذكرنا ظهر ... إلخ» هو: أنّه اتّضح ممّا تقدّم ـ من وحدة رتبةً الضدين المستلزمة لاتّحاد كلٍّ من العينين رتبةً مع نقيض الآخر ـ بطلانُ المقدِّميّة المتوقفة علىٰ تعدُّد الرُّتبة، وتقدُّم المقدمة علىٰ ذيها رتبةً، فإنّ ملاءمة وجود كلٍّ منهما مع عدم الآخر دليل علىٰ عرضيّة عدم كلٍّ منهما مع وجود الآخر على التفصيل المتقدم، ومع العرضيّة تمتنع المقدميّة.

فلا فرق في بطلان مقدِّمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر بين رفع هذا الضد فيما إذا كان موجوداً، ودفعه ـ بمعنى المنع عن حدوثه ـ فيما إذا كان معدوماً.

وبعبارة أُخرىٰ: لا فرق في بطلان مقدِّميّة عدم أحدهما لوجود الآخر بين

«١» بدائع الأفكار، ص٣٧٧

عدمه [١] الملائم [٢] للشيء [٣] ـ المناقض لوجوده [٤] المعاند لذاك [لذلك [٥]] ـ لابدّ [٦] أن يجامع

الرفع والدفع.

١) أي: عدم الضد مطلقاً، كعدم البياض الملائم للشيء كوجود السواد المناقض عدم البياض لوجوده بالضرورة، المعاند هذا الوجود لذلك الشيء ـ أعني السواد ـ لوضوح التّضاد بين السواد والبياض.

وملخصه: أنّه إذا كان عدمُ البياض مثلاً ملائماً لوجود السواد، ومجتمعاً معه، وكان وجود البياض معانداً لوجود السواد، ومضاداً له، وفي مرتبته، فلابدّ أن يكون عدم البياض الذي هو نقيض البياض في مرتبة السواد أيضاً، لوحدة النقيضين رتبةً، فلا وجه لسبق عدم البياض علىٰ وجود السواد حتىٰ يكون عدم البياض مقدمةً لوجود السواد.

وبالجملة: لا فرق في عدم مقدّميّة عدم الضد لوجود الآخر بين الرفع والدفع.

٢) هذا و«المناقض» نعتان لـ«عدمه».

٣) المراد به وجود الضد الآخر.

٤) متعلق بـ«المناقض» وضميره راجع إلىٰ «عدمه» فإنّ عدم البياض مناقض لوجوده، فقوله: «المعاند» صفة لـ«وجوده».

٥) أي: للشيء، المراد به: وجود الضد الآخر، بداهة معاندة وجود البياض لوجود السواد، لكونهما متضادّين.

٦) خبرُ «ان عدمه» وضمير «يجامع» راجع إلىٰ عدمه.

معه [١] من غير مقتضٍ لسبقه [٢]، بل [٣] قد عرفت [٤] ما يقتضي عدم سبقه.

فانقدح بذلك [٥]: ما في تفصيل بعض الأعلام [٦]، حيث قال بالتوقف علىٰ

---

١) أي: مع الشيء، المراد به وجود الضد، يعني: أنّ عدم الضد الملائم ... لابدّ أن يجامع مع وجود الضد، من غير مقتضٍ لسبقه علىٰ وجود الضد حتىٰ يكون مقدمةً له.

٢) أي: سبق عدم أحد الضدين علىٰ وجود الآخر. وهذا إشارة إلىٰ مقتضىٰ الوجدان الذي أشار إليه بقوله: «وذلك لأنّ المعاندة ... إلخ».

٣) هذا إشارة إلىٰ برهان الدّور المترتب على مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

٤) حيث قال في أوائل بحث الضد: «كيف ولو اقتضىٰ التضاد توقف وجود الشيء علىٰ عدم ضده ... إلخ؟» فلاحظ (ص ٥١٢).

٥) أي: بما مرّ من الوجدان والبرهان علىٰ عدم مقدّميّة عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

٦) وهو المحقق الخوانساري ﷺ علىٰ ما في البدائع وغيره.

ويظهر من التقريرات: ميلُ شيخنا الأعظم ﷺ أيضاً إليه، حيث قال المقرّر ـ بعد بيان كلام المحقق الخوانساري ﷺ ـ ما لفظه: «هذه خلاصة مراده، وهي خير ما يقال في هذا المقام، ولذا جنح إليه الأُستاذ دام ظلّه المتعال، إلّا أنّها مع ذلك لا تخلو عن المناقشة والإشكال من وجوه»[١].

وقال في البدائع: «وهذا التفصيل خير الأقوال الّتي عثرتها في مقدّميّة ترك

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٥٣٢

رفع الضدّ الموجود [١]، وعدم التوقُّف [٢] علىٰ عدم الضد المعدوم، فتأمّل في أطراف ما ذكرناه، فإنّه دقيق، وبذلك حقيق.

فقد [٣] ظهر عدم حرمة الضدّ من جهة المقدِّمية.

الضد حتىٰ ركن إليه شيخنا العلّامة قدس سره» «١».

لكن ركون الشيخ إليه ينافي الإشكالات الّتي أوردها على التفصيل المزبور، فراجع التقريرات «٢».

١) هذا هو الالتزام بالتوقف في ناحية الرفع الذي هو نقيض البقاء أعني به: توقف السواد مثلاً علىٰ رفع البياض الموجود فعلاً.

ووجه الالتزام بالتوقف من هذه الناحية: أنّه مع عدم ارتفاعه يلزم جواز اجتماع الضدين، مثلاً: إذا كان البياض شاغلاً للمحل، ولم يكن ارتفاعه مقدِّمةً لوجود السّواد، لزم اجتماع البياض والسواد اللّذين هما من الضدين المعلوم امتناع اجتماعهما، فلابدّ من ارتفاع البياض حتىٰ يمكن طروء السواد على المحل، كما لا يخفىٰ.

٢) هذا هو الالتزام بالتوقف في ناحية الدفع الذي هو نقيض الحدوث، أعني به: عدم توقف السواد مثلاً على دفع البياض المعدوم فعلاً، بمعنى المنع عن حدوثه.

ووجه الالتزام بعدم التوقف من هذه الناحية هو: ما تقدّم في كلام البدائع من أنّ غير الموجود ليس بمانع، فلا يكون عدمه مقدمةً للضّد الآخر.

٣) هذه نتيجة ما أفاده من منع مقدِّميّة عدم الضد لوجود الآخر.

وحاصله: أنّه ـ بعد منع المقدِّميّة ـ اتّضح عدم حرمة الضد، حيث إنّها كانت

«١» بدائع الأفكار، ص٣٧٧

«٢» مطارح الأنظار، ج١، ص ٥٣٢ - ٥٣٥

وأمّا [١] من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم [٢] (*) فغايته [٣] أن لا يكون أحدُهما

مبنيّةً علىٰ مقدِّميّة ترك الضد، بتقريب: أنّ ترك الصلاة واجب، لكونه مقدِّمةً للواجب ـ وهو الإزالة ـ فوجود الصلاة حرام، لكونه ضدّاً للواجب أعني الإزالة.

هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، لأجل مقدِّميّة عدم الضد لوجود الآخر، وبعد منع المقدِّميّة ينهدم ما بني عليها من الاقتضاء المزبور.

١) غرضه: تقريب اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد من ناحية التلازم بين فعل المأمور به وترك ضده.

وتوضيحه: أنّ عدم الضد إن لم يكن مقدمةً لفعل الآخر، فلا أقلّ من كونه ملازماً له، كعدم الصلاة الذي هو ملازم لوجود الواجب، أعني الإزالة، والمتلازمان في الوجود متلازمان في الحكم. فعدم الصلاة الملازم للواجب ـ كالإزالة ـ واجب، ووجودها حرام، ووجوب عدم الصلاة من باب التلازم يقتضي النهيَ التحريمي عن وجودها، فالأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، لأجل التّلازم.

٢) متعلق بـ «اختلاف» كما أنّ قوله: «في الوجود» متعلق بـ: «المتلازمين».

٣) جواب «أمّا» وحاصله: منع اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده من ناحية التلازم، كمنعه من جهة مقدِّميّة عدم الضد.

(*) الفرق بين الاقتضاء المقدِّمي والتلازمي هو: أنّ مقتضى الأوّل وجوب ترك الضد غيرياً، لكون الوجوب ثابتاً له لأجل المقدِّميّة، ومقتضى الثاني ـ علىٰ تقدير تماميّته ـ هو كون حكمي المتلازمين من سنخ واحد، فإذا كان أحدهما واجباً نفسياً أو غيرياً كان الآخر مثله، لكونهما عرضيّين، ومعلولين لعلّة واحدة.

فعلاً محكوماً بغير ما حُكم به الآخر [١]، لا أن يكون محكوماً بحكمه [٢].

و عدمُ [٣] خلوّ الواقعة عن الحكم،

وملخص وجه منع الاقتضاء من ناحية التلازم أيضاً هو منع الكبرىٰ، وهي: لزوم اتّحاد المتلازمين وجوداً في الحكم، وذلك لما تقرّر عند مشهور العدليّة: من تبعيّة الأحكام لما في متعلقاتها من الملاكات الداعية إلىٰ تشريعها، والتلازم المذكور يوجب ثبوت الحكم للملازم بلا ملاك يدعو إلىٰ تشريعه له، لوضوح أنّ المفروض عدم الملاك إلّا في متعلق الحكم، كالاستقبال الذي هو واجب لمصلحة فيه. وأمّا ملازمه ـ كاستدبار الجدي في بعض الأمكنة ـ فلا ملاك له يقتضي وجوبه. وإثبات الوجوب له للتّلازم بينه وبين الاستقبال الواجب ممّا لا يساعده برهان ولا وجدان كما في البدائع.

نعم، لابدّ أن لا يكون الملازم محكوماً بحكم فعلي يوجب عجز المكلّف عن امتثال أمر الملازم الآخر، كالاستقبال، فإنّ ملازمه ـ كالاستدبار في بعض الأقطار ـ يمتنع أن يكون محرّماً، لكونه سالباً للقدرة علىٰ إطاعة أمر الاستقبال، ومعجِّزاً للعبد عن امتثاله.

١) يعني: بحيث يكون ذلك الحكم المغاير الفعلي معجِّزاً للمكلّف عن امتثال التكليف بالملازم الآخر، كالحرمة بالنسبة إلى الوجوب، كما تقدّم توضيحه.

٢) الضمير راجع إلى الآخر، يعني: لا أن يكون أحد المتلازمين ـ كاستدبار الجدي ـ محكوماً بحكم الآخر كالاستقبال.

والحاصل: أنّ مبنى اعتبار وحدة المتلازمين وجوداً في الحكم ممنوع جدّاً، إذ لا دليل علىٰ لزوم اشتراكهما في الحكم، كما عن الكعبي القائل بلزوم اتّحادهما فيه.

٣) إشارة إلىٰ توهُّمٍ، وهو: أنّه ـ بناءً علىٰ ما ذُكر من عدم محكوميّة أحد

فهو إنّما [1] يكون بحسب الحكم الواقعي، لا الفعلي (*)

المتلازمين فعلاً بحكم الملازم الآخر ـ يلزم إشكالٌ لا تلتزم به الخاصة، وهو: خلوُّ الواقعة عن الحكم، إذ المفروض أنّ استدبار الجدي مثلاً الملازم للاستقبال الواجب ليس واجباً فعلاً، لعدم ملاكٍ فيه يدعو إلىٰ تشريع الوجوب له.

١) هذا دفعٌ لتوهُّم لزوم خلوِّ الواقعة عن الحكم.

وملخص دفعه: أنّ حديث عدم خلوِّ واقعةٍ عن حكمٍ أجنبي عن الحكم الفعلي، لأنّ مورده هو الحكم الواقعي الإنشائي، دون الحكم الفعلي، فعدم الصلاة مثلاً الملازم لوجود الواجب ـ كالإزالة ـ لا يخلو عن حكمٍ واقعي إنشائي كالحرمة مثلاً، ولا يوجب ذلك أن يصير فعليّاً، لملازمته مع وجود واجب.

وبالجملة: الحكمُ الواقعي المجعول لملازم الواجب إنشائي غير فعليٍّ، فلا يلزم من نفي فعليّة الحكم الملازم نفيُ الحكم الواقعي الإنشائي حتىٰ يلزم محذور خلوِّه عن الحكم الواقعي.

(*) هذا مبني علىٰ ما يراه المصنّف قدس سره: من تعدد مراتب الحكم.

ثم إنّ المحقّق المشكيني قدس سره قال في حاشيته ما لفظه: «ويشهد لما ذكرنا من أنّ عدم الخلوّ إنّما هو في الأحكام الواقعيّة لا الفعليّة: ما نقل عن سيد الموحدين عليه السلام: إنّ الله تعالىٰ سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، الخبر «١» فإنّ السكوت عنها كناية عن عدم بلوغها إلىٰ مرتبة الفعليّة» «٢».

أقول: دلالة الحديث علىٰ ذلك منوطة بإرادة عدم البيان من السكوت، لأنّ

«١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٣٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦١

«٢» حاشية الكفاية، ج١، ص١١٨ (الحجرية)، ج٢، ص٢٧ (الطبعة الحديثة)

فلا حُرمة [1] للضّد

---

١) هذه نتيجة ما ذكره من التلازم، يعني: أنّ الأمر بأحد الضدين لا يقتضي النهي عن ضده من ناحية التلازم.

المعنى حينئذٍ هو: «أنّ لله تعالىٰ أحكاماً واقعيّة قد أنشأها، لكنّه لم يبلّغها و لم يبيّنها نسياناً». بخلاف ما إذا أُريد من السكوت: عدم التشريع مع اقتضاء المصالح و المفاسد له، كما هو الظاهر بقرينة قوله عليه السلام: «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدُّوها، و فرض فرائض فلا تنقصوها، و سكت عن أشياء» الحديث، فإنّ مقابلة السكوت لتحديد الحدود و فرض الفرائض تقتضي السكوت عن التشريع و الإنشاء، في مقابل تشريع الحدود و الفرائض.

فالمراد من الحديث ـ و الله العالم ـ هو: أنّ جملة من الأشياء كانت مشتملةً علىٰ ملاكات مقتضية لتشريع أحكام إلزاميّة، لكنه تعالى شأنه لم يشرِّع تلك الأحكام لا لأجل الغفلة و النسيان، بل للرحمة و الامتنان، فمصلحة التسهيل صارت مانعةً عن جعل تلك الأحكام الإلزاميّة و إنشائها.

و من المعلوم أنّ هذا المعنى أجنبي عمّا أرادوا إثباته بالحديث المزبور، من جعل الأحكام و إنشائها، و عدم بلوغها إلىٰ مرتبة الفعليّة.

و بالجملة: فظاهر هذه الرواية عدم الإنشاء، لا عدم الفعليّة.

نعم، لا بأس بالاستدلال علىٰ عدم الفعليّة بما دلّ علىٰ تفويض بيان جملة من الأحكام إلى الإمام الثاني عشر عجل الله تعالىٰ فرجه، لأنّه صلوات الله عليه يبلغ الأحكام الّتي أنشأها الله عزّ و جل، و لم تقتضِ المصلحة تبليغها إلى العباد، فإنّ تلك الأحكام واقعيّة إنشائيّة، لا فعليّة.

أما كونها منشأةً، فلأنّ الإمام عليه السلام مبلّغ للأحكام، لا مشرِّع لها.

و أما عدم فعليّتها، فلأنّ المفروض عدم بلوغها إلى العباد، كما لا يخفىٰ.

من هذه الجهة [١] أيضاً [٢]، بل [٣] علىٰ ما هو عليه لولا (*) الابتلاءُ بالمضادّة

---

١) أي: من جهة التلازم.

٢) يعني: كعدم ثبوت حرمة الضد من ناحية المقدّميّة.

وغرضه: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، لا من جهة المقدّميّة، لما تقدّم: من منع الصغرىٰ أعني المقدّميّة. ولا من جهة التلازم، لما مرّ آنفاً من منع الكبرىٰ، وهي ترشّح الحكم من الملازم علىٰ ملازمه.

٣) يعني: أنّ الضد لا يصير حراماً للأمر بضده، بل هو باقٍ علىٰ ما كان عليه من الحكم الواقعي، فالصلاة إذا كان حكمها الواقعي الوجوب، وكان فعليّاً لا يتغيّر بمضادّتها للإزالة، بل يبقىٰ على الوجوب، غاية الأمر أنّ فعليّته تتبدّل بالإنشائيّة.

(*) ظاهره: بقاءُ الحكم الواقعي لولا الابتلاء بالضد الواجب، فمع الابتلاء به يرتفع الحكم الواقعي، فيعود محذور خلوّ الواقعة عن الحكم.

وهذا الظاهر خلاف مراده ﷺ، لأنّ الغرض ارتفاع الفعليّة بسبب الابتلاء بالضد الواجب، لا ارتفاع نفسه، وإلّا عاد محذور خلوّ الواقعة عن الحكم.

فلا تخلو العبارة عن القصور، فينبغي أن تكون هكذا: «بل على ما هو عليه من فعليّة الحكم الواقعي لولا الابتلاء بالضد الواجب، ومعه ينقلب إلى الإنشائيّة».

ثم إنّه ـ بناءً علىٰ تضادّ الأحكام الخمسة في مقام الجعل ـ لا بدّ أن لا يكون ملازم الضد الواجب محكوماً بشيءٍ من الأحكام الأربعة الباقية، لأنّ كُلّاً منها يضادُّ الوجوب، فيمتنع أن يكون حكم أحد المتلازمين ـ كالإزالة ـ الوجوب، وحكم الآخر ـ كترك الصلاة ـ الحرمة أو الكراهة أو الندب أو الإباحة.

بل لا بدّ حينئذٍ من الالتزام ببقاء الملازم ـ كالصلاة ـ علىٰ ما كانت عليه قبل التشريع من الإباحة الأصليّة، فتأمّل جيّداً.

للواجب الفعلي من [١] الحكم الواقعي.

الأمر الثالث [٢]: أنّه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنىٰ الترك [٣]، حيث إنّه[٤] يدلُّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

و التحقيق [٥]: أنّه لا يكون الوجوب

---

١) بيان لـ « ما » الموصولة في قوله: « بل على ما هو عليه ».

٢) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان عدم الاقتضاء بنحو التضمُّن والعينيّة، إذ من الأقوال: اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده تضمُّناً، كما أنّ منها: اقتضاؤه له عيناً.

و تقريب الاقتضاء التضمني هو: أنّ الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، فالنهي عن الضد العام ـ وهو الترك ـ جزءُ مدلول الوجوب، فيكون اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عنه بالتضمن، ولا ينبغي الإشكال في ذلك بناءً علىٰ تركُّب الوجوب من طلب الفعل والمنع عن تركه.

٣) لا بمعنىٰ: أحد الأضداد الوجوديّة لا بعينه ـ كما هو أحد اطلاقات الضد ـ لأنّه بهذا المعنىٰ يرجع إلى الضد الخاص.

٤) أي: إنّ الأمر، وهذا تقريب الاقتضاء التضمُّني الذي عرفته آنفاً.

٥) غرضه: المناقشة في الاقتضاء التضمُّني المزبور بما يرجع إلى عدم تسليم تركُّب الوجوب.

وحاصله: أنّ الوجوب بسيط، حيث إنّه عبارة عن مرتبة أكيدة من الطلب يعبّر عنها بالطلب الشديد، كما أنّ الندب هو الطلب الضعيف.

إلّا طلباً بسيطاً [١]، ومرتبة وحيدة أكيدة [٢] من الطلب، لا مركّباً من طلبين [٣].

وعليه، فلا تركّب في الوجوب. وتعريفُ جلّ الأُصوليّين له بـ «طلب الفعل مع المنع من الترك» تعريف له بلازمه، ضرورة أنّ لازم المرتبة الشديدة من الطلب هو المنع من الترك، لا أنّ للوجوب جنساً وفصلاً حتّى يكون مركّباً.

وعليه، فليس المنع من الترك جزءًا من مدلول الوجوب حتّى يقتضي النهي عن الضد العام بمعنى الترك تضمّناً.

فدعوىٰ الاقتضاء التضمّني ساقطة من أصلها، لابتنائها علىٰ تركُّب الوجوب الذي أنكره المصنف والتزم ببساطته.

١) وجه بساطته ـ بناءً علىٰ أنّه إرادة نفسانيّة ـ هو: كونه حينئذٍ من الأعراض الّتي هي من البسائط الخارجيّة. وبناءً علىٰ كونه أمراً اعتباريّاً عقلائيّاً منتزعاً من الإنشاء بداعي البعث والتحريك هو: كون الاعتباريّات أشدّ بساطةً من الأعراض، إذ ليس لها جنس وفصل عقلي أيضاً، بخلاف الأعراض.

٢) بناءً علىٰ كونه إرادة نفسانيّة، لأنّ الوجوب حينئذٍ من الكيفيّات النفسانيّة المتّصفة بالتأكُّد. وقد قيل: إنّ الوجوب والاستحباب مرتبتان من الإرادة متفاوتتان بالشدّة والضعف، فالوجوب حينئذٍ مرتبة شديدة من الطلب النفساني.

وأما بناءً علىٰ كون الوجوب أمراً منتزعاً عن مقام إبراز الإرادة، فلا يكون حينئذٍ من الطلب النفساني الذي له مراتب. نعم منشأُ انتزاعه ـ وهو الإرادة ـ ذو مراتب باختلاف مراتب الشوق إلى المراد، الناشئ من اختلاف الجهات المشوِّقة، لكنّه أجنبي عن الأمر المنتزع منها، فلا يتّصف الوجوب حينئذٍ بالتأكُّد.

٣) يعني: ليس الوجوب مركّباً من طلبين، أحدهما: طلب الفعل، والآخر: طلب عدم تركه، حتّىٰ تصحّ دعوى الاقتضاء التضمُّني المذكور.

نعم [١] في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيّل منه: أنّه يُذكر له حدّاً، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوِّماته، بل من خواصِّه ولوازمه، بمعنىٰ: أنّه لو التفت الآمِر إلى الترك لَما كان راضياً به لا محالة، وكان (*) يبغضه [٢] ألبتّة.

---

١) استدراك على البساطة، وحاصله: أنّ تحديدهم للوجوب بـ «طلب الفعل مع المنع من الترك» يُنافي البساطة.

ثمّ اعتذر عن تحديدهم له بما هو ظاهر في التركُّب بما حاصله: أنّ التحديد المزبور ليس حقيقيّاً حتّىٰ ينافي ما ادّعيناه من البساطة، بل غرضهم تعريف تلك المرتبة الأكيدة من الطلب المسمّاة بالوجوب بلوازمها وخواصها الّتي منها المنع من الترك. وهذا التحديد أوجب توهم التركّب، وكون المنع من الترك جزءًا مقوِّماً للوجوب، وفصلاً منوِّعاً للطلب.

وليس الأمر كما توهُّم، إذ يلزم حينئذٍ قيام الوجوب بالوجود والعدم، مع بداهة قيامه بالوجود فقط.

٢) أي: يبغض التركَ إلىٰ هنا انتهىٰ البحث عن اقتضاء الأمر للنهي عن الضد

(*) الظاهر: أنّه معطوف على المنفي، وهو «كان» فيصير المعنى حينئذٍ: لما كان راضياً به، ولما كان يبغضه.

ومن المعلوم أنّه ضد المقصود، فالأولىٰ أن يقال: «بل كان يبغضه ألبتة» إلّا أن يكون معطوفاً على النفي، وهو «لما كان» يعني: لو التفت الآمر إلى الترك لكان يبغضه.

ومن هنا [1] انقدح: أنّه لا وجه لدعوىٰ العينيّة، ضرورة أنّ اللّزوم

تضمُّناً.

١) هذا شروع في البحث عن الاقتضاء بنحو العينيّة المنسوب إلى القاضي وجماعة من المحقّقين.

وملخص تقريب العينيّة هو: أنّ الأمر بالشيء ـ كالإزالة ـ والنهي عن تركه عنوانان متّحدان عيناً وإن كانا متغايرين مفهوماً، فإنّ قوله: «أزِل النجاسة ولا تترك إزالة النجاسة» متغايران مفهوماً، لتغاير الأمر والنهي كذلك، كما هو ظاهر.

فليس المراد العينيّة بحسب المفهوم، بل العينيّة بحسب المصداق (*).

هذا ما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم قدس سره «[1]».

وقد ظهر ممّا ذكرنا: عدم صحّة دعوىٰ العينيّة، لأنّه ـ بناءً علىٰ بساطة الوجوب، وكون المنع من الترك من لوازمه ـ تمتنع العينيّة، إذ من المعلوم أنّ اللّزوم إضافة متقوِّمة بشيئين، أحدهما لازم، والآخر ملزوم، ويمتنع قيامه بشيء واحد يناط به العينيّة المنافية للاثنينيّة، ومن البديهي أنّ الأمر والنهي متضادّان، فلا يعقل أن يكون الأمر عين النهي عن الضد.

(*) لكن العينيّة بهذا المعنىٰ ـ وهو الاتّحاد بحسب المصداق ـ لا يلائمها جعلها في مقابل الاقتضاء التضمُّني، لظهور هذه المقابلة في إرادة الدلالة المطابقية الظاهرة في الاتّحاد بحسب المفهوم من العينيّة.

«١» مطارح الأنظار، ج١، ص٥٦٨

يقتضي الاثنينيّة [١] (*) لا الاتّحاد والعينيّة.

نعم [٢] لا بأس بها [٣] بأن يكون المراد بها [٤] أنّه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقةً منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصح أن ينسب

إضافة متقوّمة بشيئين: أحدهما لازم، والآخر ملزوم، ويمتنع قيامه بشيءٍ واحد يناط به العينيّة المنافية للاثنينيّة، ومن البديهي أنّ الأمر والنهي متضادّان، فلا يعقل أن يكون الأمر عين النهي عن الضد.

١) الّتي هي قضيّة كون المنع من الترك من اللّوازم.

٢) غرضه: توجيه دعوى العينيّة بما يرجع إلى العينيّة عنايةً لا حقيقةً، بأن يقال: إنّ قوله: «أزِل النجاسة» مثلاً وإن كان طلباً واحداً نحو الفعل حقيقةً، إلّا أنّه تصحُّ نسبته إلى الترك أيضاً مسامحة، بحيث يصح التعبير عن طلب فعل الإزالة بقوله: «لا تترك الإزالة» مجازاً، إذ الطلب تعلق حقيقةً بالفعل، فتعلُّقه بالترك لا بدّ أن يكون بالعرض والمجاز.

٣) أي: بدعوىٰ العينية.

٤) أي: بالعينيّة.

(*) اقتضاءُ اللُّزوم للاثنينيّة بحسب المفهوم ممّا لا إشكال فيه، وكذا بحسب الصدق إذا كان اللازم من لوازم الوجود، لتخلُّل الجعل حينئذٍ بينه وبين الملزوم.

وأمّا إذا كان اللازم لازماً للماهيّة كالزوجيّة للأربعة، فلمّا لم يكن اللازم قابلاً للجعل، بل كان جعل الملزوم جعلاً له، وكان اللازم منتزعاً عنه، فلا يقتضي اللّزوم حينئذٍ التعدُّدَ والاثنينيّة، فليس التعدُّد لازماً مساوياً للّزوم، بل يمكن اللّزوم مع الاتّحاد والعينيّة أيضاً.

إلى الترك (*) بالعرض والمجاز، ويكون [١] زجراً وردعاً عنه [٢]، فافهم [٣].

---

١) معطوف علىٰ « ينسب » يعني: أنّ الطلب المنسوب إلى التّرك يراد به خلاف ظاهره، لأنّ ظاهره كون المنسوب إليه نفس الترك، بحيث يكون المطلوب ترك الإزالة في المثال المذكور، وهو يُنافي المقصود من كون المطلوب طلب المنع عن الترك، والزجر عنه، فلا بدّ من كون المراد طلب المنع من الترك.

٢) أي: عن الترك.

٣) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ توجيه دعوى العينيّة بما ذكر ـ من نسبة الطلب إلى الترك بالعرض والمجاز ـ لا يُجدي القائلين بالعينيّة، لأنّ مقصودهم بها ظاهراً هي الدلالة المطابقيّة الوضعيّة، ومرجع التوجيه المزبور إلى الاطلاق المجازي الذي هو أجنبي عن الدلالة الوضعيّة.

أو إشارة إلىٰ: أنّ هذا التوجيه يوجب الخروج عن موضوع كلامهم، حيث إنّ مورد البحث ـ على القول بالاقتضاء بأي نحو من أنحاء الاقتضاء ـ هو تعدّد الحكم الموجب لتعدّد العقاب على تقدير المخالفة. والتوجيه المزبور ينفي التعدّد، لأنّ المفروض وحدة الطلب المنسوب إلى الفعل حقيقة، وإلى الترك مجازاً، فلا تعدّد في الطلب حقيقة، وإنّما الاختلاف في مجرّد اللفظ والتسمية.

(*) نسبة الطلب إلى الترك لا تخلو عن مسامحة، لأنّ معناها: مطلوبيّة الترك، وهي ضد المقصود. بل المراد نسبة الطلب إلى المنع والزجر عن الترك، فمعنى قوله: « أزل النجاسة عن المسجد » طلب المنع عن ترك الإزالة، فيضاف الطلب إلى المنع عن ترك الإزالة، فهو بمنزلة قوله: « لا تترك الإزالة ».

الأمر الرابع[1]: تظهر الثمرة في أنّ نتيجة المسألة، وهي النهي عن الضد ـ بناءً على الاقتضاء (*) بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد ـ يُنتج فسادَه إذا كان عبادة.

ثمرة المسألة

١) الغرض من عقد هذا الأمر: بيان الثمرة المترتبة علىٰ هذه المسألة.

وحاصل هذه الثمرة: فساد الضد إذا كان عبادةً بناءً على الاقتضاء، وعلىٰ كون النهي في العبادة مقتضياً للفساد، وصحّته ـ بناءً علىٰ عدم الاقتضاء أو علىٰ عدم دلالة النهي على الفساد في العبادات ولو على القول بالاقتضاء ـ فإنّ هذه الثمرة ـ أي: فساد الضد العبادي ـ مترتبة على هذين الأمرين معاً، فانتفاء أحدهما يوجب انتفاء هذه الثمرة.

ثم إنّ الفساد مختص بالضد العبادي ـ كالصلاة ـ دون التوصُّلي، لسقوط أمره بمجرّد حصوله في الخارج ولو في ضمن فرد محرّم، ضرورة سقوط الغرض الدّاعي إلى الأمر بإيجاد الطبيعة ولو علىٰ وجهٍ محرّم.

(*) لا يخفىٰ: أنّ الاقتضاء إن كان بنحو التلازم، فلا إشكال في اقتضاء النهي للفساد، لكون النهيِ حينئـذٍ نفسياً كاشفاً عن مفسدة موجبـة للمبغوضيّة المضادّة للمحبوبيّة.

وإن كان بنحو المقدِّميّة، ففي كون النهي مقتضياً للفساد إشكال، لما تقرّر عندهم: من أنّ الأمر والنهي المقدِّميّين لا يوجبان شيئاً من القُرب والبُعد، والمثوبة والعقوبة. فالضّد العبادي ـ كالصلاة ـ وإن تعلّق به نهي غيري نشأ عن الأمر المقدِّمي

. . . . . .

المتعلّق بتركه الّذي هو مقدّمة لفعل الضّدّ الأهم كالإزالة، لكن هذا النهي الغيري لا يوجب فساده، وإلّا لزم نقض ما غزلوه من عدم ترتب أثرٍ علىٰ موافقة الأمر و النهي الغيريّين المقدميّين و مخالفتهما.

فالمتحصل: أنّ جعل فساد الضّد العبادي ثمرةً لهذه المسألة ـ بناءً على الاقتضاء التلازمي ـ متين، لكون النهي عن الملازم نفسياً كاشفاً عن المبغوضيّة النفسية. و من المعلوم أنّ هذا النهي يقتضي فساد العبادة.

و أمّا بناءً على الاقتضاء المقدّمي، فقد عرفت: أنّ فساد العبادة بالنهي المقدّمي و المبغوضيّة العرضيّة محل إشكال، فجعله ثمرةً لمسألة الضّد ـ بناءً علىٰ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه مطلقاً ـ مشكل جدّاً، فتأمّل جيّداً.

ثم إنّهم ذكروا للمسألة ثمراتٍ أُخرىٰ:

إحداها: حصول العصيان بفعل الضّد، لأنّه ـ بناءً علىٰ حرمته كالصلاة ـ يكون الإتيان به إثماً، و بناءً علىٰ عدم حرمته لا يحصل العصيان.

ثانيتها: حصول الفسق، و عدمه.

ثالثتها: لزوم الإتمام في السفر المفوّت للواجب.

رابعتها: نذر عدم المعصية، فإنّه ـ بناءً على الاقتضاء ـ يصير الضّد للنهي عنه حراماً، فيحصل به الحنث. و أمّا بناءً علىٰ عدم الاقتضاء، فلا حرمة و لا حنث.

و أنت خبير بعدم ترتب شيءٍ من هذه الثمرات على المسألة ـ بناءً علىٰ الاقتضاء بنحو المقدّميّة ـ، لما عرفت في طيّ البحث من عدم مقدّميّة ترك أحد الضدّين لفعل الآخر حتى يقال: إنّ وجوب الترك يقتضي النهي عن الفعل، فيصير فعل الضد منهيّاً عنه.

مضافاً إلىٰ: عدم وجوب المقدّمة مولويّاً، علىٰ ما تقدّم في بحث مقدّمة الواجب.

وعن البهائي ﵀ [١]: أنّه أنكر الثمرة، بدعوىٰ: أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى [٢] النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به، لاحتياج [٣] العبادة إلى الأمر «١».

وفيه [٤]: أنّه يكفي مجرّد الرُّجحان والمحبوبيّة للمولىٰ، كي يصحّ

---

١) محصّل ما أفاده شيخنا البهائي ﵀ من إنكار الثمرة المزبورة هو: أنّ الضد العبادي باطل مطلقاً وإن لم نقل باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد، وذلك لأنّ صحّة العبادة منوطة بالأمر، فلا تصحّ بدونه، والمفروض أنّ المزاحمة لو لم توجب النهي عن الضد المزاحم كالصلاة، فلا أقلّ من كونها رافعةً لأمره، لامتناع الأمر بالضدين في آن واحد، فإذا لم يكن الضد مأموراً به يقع فاسداً، لتوقف صحّته على الأمر به، ففساد الضد العبادي لا يتوقف علىٰ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده. فما ذكروه من فساد الضد إذا كان عبادةً ليس ثمرة لهذه المسألة.

هذا ملخّص ما أفاده شيخنا البهائي ﵀ من إنكار الثمرة المزبورة.

٢) متعلق بقوله: «يحتاج».

٣) تعليل لكفاية عدم الأمر في فساد الضد، وضمير «به» راجع إلى الضد.

٤) هذا ردٌّ كلام الشيخ البهائي ﵀ من إنكار الثمرة. ومحصله يرجع إلىٰ

وإلىٰ: أنّ الأمر المقدّمي ـ بعد تسليم وجوبها ـ لا يوجب قُرباً ولا بعداً، ولا ثواباً ولا عقاباً، فينهدم أساس الثمرات المترتبة على الاقتضاء المقدّمي.

نعم، لا بأس بها بناءً على الاقتضاء التلازمي، لما عرفت من الفرق بين الاقتضائين.

«١» زبدة الأُصول، ص٢٨٧

أن يتقرّب به [١] منه، كما لا يخفىٰ. والضد [٢] بناءً علىٰ

تصحيح الثمرة المذكورة الّتي تسالم عليها الأصحاب ـ كما في البدائع ـ حيث إنّ القائلين بالبطلان كالقديمين والشيخين والسيّدين والحلبيّين والقاضي والحلّي وجماعة من المتأخرين ـ علىٰ ما قيل ـ فرّعوا بطلانَ الحاضرة علىٰ فوريّة الفائتة، ولا يصح هذا التفريع إلّا على القول بالاقتضاء. والقائلون بالصحّة منعوا المبنىٰ، وهو الفوريّة، دون الاقتضاء.

وكيف كان، فتوضيح ردِّ إنكار الثمرة المزبورة: أنه لا منشأ لفساد الضد العبادي إلّا كونه منهيّاً عنه بالنهي الذي اقتضاه الأمر بالضد الأهمّ، وإلّا فلا يكون مجرّد عدم الأمر بالضد العبادي موجباً لفساده، إذ يمكن تصحيحه بالرّجحان والمحبوبيّة بناءً علىٰ عدم انحصار القربة في قصد الأمر، فإذا لم يكن الضد منهيّاً عنه صحّ الإتيان به بداعي رجحانه، بخلاف ما إذا كان منهيّاً عنه، فإنّه لا رجحان فيه حتىٰ يقصد، فلا محالة يبطل.

فالمتحصل: أنّ وجه الفساد منحصر في النهي عن الضد، دون عدم الأمر به، فالثمرة المزبورة صحيحة.

١) أي: بمجرّد الرجحان والمحبوبيّة، وضمير «منه» راجع إلى المولىٰ.

٢) غرضه: إثبات الصغرى، وهي كون الضد العبادي ـ بناءً علىٰ عدم النهي عنه ـ راجحاً، بعد بيان الكبرىٰ، وهي كفاية مجرّد الرجحان في التقرُّب.

وحاصل ما أفاده في إثبات صغرويّة الضد العبادي لتلك الكبرىٰ هو: أنّ مزاحمة الضد الأهم ـ كإزالة النجاسة عن المسجد ـ للضّد العبادي كالصلاة لا توجب ـ بناءً علىٰ عدم حرمته ـ إلّا ارتفاع الأمر عن الضد العبادي المهم، وأمّا ملاكه فهو

عدم حرمته [١] يكون كذلك [٢]، فإنّ [٣] المزاحمة علىٰ هذا [٤] لا توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً [٥]، مع بقائه [٦] علىٰ ما هو عليه من [٧] ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدليّة [٨]

باقٍ علىٰ حاله، ويصح التقرُّب به. فمجرّد عدم الأمر به لا يستلزم الفساد حتىٰ لا يكون فساد الضد العبادي ثمرةً لمسألة الاقتضاء، كما عن شيخنا البهائي ﷺ.

١) يعني: عدم حرمة الضد بناءً علىٰ عدم الاقتضاء.

٢) يعني: يصح التقرُّب بالضد غير المنهي عنه، لكونه راجحاً ومحبوباً.

٣) تعليل لبقاء الملاك في الضد المهم عند المزاحمة، يعني: أن مزاحمة الأهم للضّد المهم ـ بناءً علىٰ عدم اقتضاء أمر الأهم للنهي عن المهم ـ لا توجب إلّا ارتفاع أمر المهم. وأمّا ملاكه فهو باقٍ علىٰ حاله، وذلك كافٍ في صحّة التقرّب به، إذ لا دليل علىٰ انحصار المقرّب بقصد الأمر، كما عن القدماء.

٤) أي: علىٰ عدم حرمة الضد العبادي.

٥) قيد لـ «الأمر» وضمير «به» راجع إلى الضد، يعني: أنّ المزاحمة لا ترفع إلّا الأمر الفعلي المتعلق بالضد المهم كالصلاة، فإنّ أمرها الفعلي يرتفع بمزاحمتها للأهم، كإزالة النجاسة عن المسجد، ولا توجب المزاحمةُ ارتفاعَ الملاك المصحِّح للتقرُّب.

٦) أي: بقاء الضد، يعني: مع بقاء الضد على الملاك الذي هو عليه، لعدم التضاد بين الملاكين لا ذاتاً ولا عرضاً.

٧) بيان للموصول.

٨) أي: مشهور العدليّة القائلين بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

أو غيرِها [١] أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة. وعدمِ [٢] حدوث ما يوجب مبغوضيّته وخروجَه عن قابليّة التقرُّب به [٣] كما حدث [٤] بناءً على الاقتضاء.

ثم إنّه تصدّىٰ جماعةٌ من الأفاضل [٥] لتصحيح الأمر بالضّد بنحو التُّرتب

---

١) معطوف علىٰ «المصلحة» يعني: سواء أكان الملاكُ المصلحةَ ـ كما عليه العدليّة، أو غيرَ المصلحة ـ أي شيءٍ كان ـ كما عليه الأشاعرة المنكرون للمصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام، فإنّ الضد باقٍ علىٰ ما كان عليه قبل المزاحمة للأهم.

٢) معطوف علىٰ «بقائه» يعني: مع بقاء الضد علىٰ ملاكه، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيّته المانعة عن التقرُّب به، كما حدث سبب المبغوضيّة ـ وهو النّهي عن الضد ـ بناءً على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد لأنّ النّهي يوجب المبغوضيّة المانعة عن المقرِّبيّة.

٣) هذا الضمير وضميرا «مبغوضيّته، خروجه» راجعة إلى الضد.

٤) يعني: كما حدث ما يوجب المبغوضيّة والخروجَ عن قابليّة التقرُّب ـ بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنّهي عن الضد ـ حيث إنّ النهي يُحدث في متعلقه مبغوضيّةً مانعة عن التقرُّب به.

الترتب

٥) منهم: المحقّق الثاني وكاشف الغطاء وسيد الأساطين الميرزا الكبير الشيرازي، وتلميذاه: المحققان السيد محمّد الإصفهاني والميرزا النائيني وغيرهم قدّس سرّهم، خلافاً لجماعة آخرين كشيخنا الأعظم وجمعٍ ممّن تأخّر عنه.

على العصيان، وعدم إطاعة الأمر بالشيء [١] بنحو [٢] الشرط المتأخّر [٣] (*) أو

وغرض الماتن من قوله: «ثم إنّه تصدّى جماعة ... إلخ» تصحيح الضد العبادي حتىٰ علىٰ مذهب القدماء القائلين بتوقف صحة العبادة على الأمر، بناءً منهم علىٰ انحصار المقرب فيه، وعدم كفاية الملاك والمحبوبيّة في قصد التقرب.

وحاصل ما أفيد في تصوير الأمر بالضد بنحو الترتب هو: أنّ عصيان الأمر بالأهم ـ كالإزالة ـ يكون موضوعاً للأمر بالمهم كالصلاة، فكأنّ المولى قال: «أزِل النجاسة، وإن عصيتَ وتركتَ الإزالة فصلِّ» أو قال: «أنقذ المؤمن الغريق، وإن تركت الإنقاذ، فصلّ أو حجّ أو أزل» مثلاً.

وعليه، فالأمر بالضد المهم مترتب علىٰ عصيان الأمر بالأهم، ومتأخر عنه وفي طوله، لا في عرضه، إذ المفروض أنّ عصيانه موضوع للأمر بالمهم، فلا يلزم من طلب الضدين بهذا النحو طلبُ الجمع بينهما حتىٰ يقال باستحالته، كاستحالة الجمع بين الضدين.

١) وهو: الضد الأهم كالإزالة، أو الإنقاذ بالنسبة إلى الصلاة.

٢) متعلق بـ «العصيان».

٣) حيث إنّ عصيان الأمر بالأهم يتوقف على الإتيان بالمهم، فيكون عصيان

(*) لا الشرط المتقدم ولا المقارن، إذ على الأوّل يخرج عن مورد البحث وهو: اجتماع الأمر بالضدين في زمان واحد مع اختلافهما رتبة.

توضيح وجه خروجه عن محلّ البحث هو: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المتحقق قبل زمان الأمر بالمهم، وبعد سقوطه ليس في البين إلّا أمر المهم، فلا يجتمع حينئذٍ أمران بضدين في زمان واحد، بل هنا أمر واحد متعلق بالضد المهم. وهذا غير الترتب المبحوث عنه في المقام، لأنّه ـ كما عرفت آنفاً ـ عبارة عن اجتماع أمرين

البناء [1] على معصيته [المعصية] بنحو الشرط المتقدّم

أمر الأهم متأخّراً رتبةً عن فعل المهم، وشرطاً متأخّراً لأمر المهم.

أمّا أنّه شرطٌ له، فلما عرفت من كونه موضوعاً للأمر بالمهم.

وأمّا أنّه متأخر عنه، فلما عرفت أيضاً: من كونه متوقفاً على الإتيان بالمهم، وهو يتوقف على الأمر به، فيكون عصيان الأمر بالأهم متأخراً عن الأمر بالمهم.

والمتحصل: أنّ حقيقة الترتب المبحوث عنه في الضدين هي: جعل خطاب المهم مشروطاً بعد أن كان مطلقاً، فيجتمع طلبا الضدين زماناً مع اختلافهما رتبةً، لتأخّر أمر المهم رتبةً عن أمر الأهم، كما عرفت. فالطلب المتعلق بالأهم فعلي لكونه غير مشروط بشيءٍ، والطلب المتعلق بالمهم لمّا كان شرطه ـ وهو عصيان أمر الأهم ـ حاصلاً صار فعليّاً أيضاً، فكلا الطلبين فعليٌّ، لكنّ أحدهما مطلق، والآخر مشروط بشرط حاصل، فاجتمع الطلبان الفعليّان في زمانٍ واحد مع اختلافهما في الرتبة، كما سيتضح إن شاء الله تعالىٰ.

١) معطوف على «العصيان» يعني: أنّ شرط أمر المهم تارةً يكون نفس العصيان الذي هو شرط متأخر عنه، كما عرفت آنفاً.

بضدين في زمان واحد مع تعدُّدهما رتبةً، هذا.

وعلى الثاني ـ وهو كون العصيان شرطاً مقارناً لأمر المهم ـ لا يلزم أيضاً اجتماع الأمر بالضدين في زمان واحد، إذ المفروض سقوط أمر الأهم بالعصيان المقارن للأمر بالمهم، فلا يجتمع الأمران بالضدين في زمان واحد، بل في زمان الأمر بالمهم يسقط الأمر بالأهم، وهذا أيضاً خارج عن الترتب المبحوث عنه في المقام من اجتماع أمرين بضدين في زمان واحد مع تعدُّدهما رتبة.

أو المقارن [١]، بدعوىٰ [٢]: أنّه لا مانع عقلاً عن تعلُّق الأمر بالضدين كذلك، أي: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً، والأمر بغيره معلّقاً علىٰ عصيان

وأُخرىٰ العزم والبناء على المعصية، كأن يقول المولىٰ: «إذا بنيت علىٰ عصيان أمر إنقاذ المؤمن الغريق، أو الحريق، فصلِّ» والعزمُ على المعصية شرط لأمر المهم متقدم عليه إذا كان الشرط وجود العزم على العصيان آناً مّا، فإنّ العزم بهذا النحو يكون شرطاً متقدماً على الأمر بالمهم.

أمّا أنّه شرط له، فلأنّ العزم على العصيان موضوع له، وقد مرّ وجهه في تقريب موضوعية نفس العصيان.

وأمّا أنّه متقدم عليه، فلعدم توقف العزم على العصيان على الإتيان بالمهم المتوقف على الأمر به، حتى يكون متأخراً عنه، كما كان كذلك في نفس العصيان، بل يتحقّق العزم على العصيان مع عدم الإتيان بالمهم، وحيث فرضنا كون الشرط وجود العزم عليه آناً مّا، وقد تحقّق هذا الوجود سابقاً على الإتيان بالمهم، فهو متقدم عليه، كما أنّ وجود العزم على العصيان بقاءً مقارناً لوجود المهم يكون شرطاً مقارناً له.

وقد اتضح ممّا ذكرنا ـ في وجه كون وجود العزم عليه آناً مّا شرطاً متقدِّماً ـ وجه كون وجود العزم عليه بقاءً شرطاً مقارناً للأمر بالمهم، فإنْ أُخذ نفس العصيان شرطاً للأمر بالمهم، كان من الشرط المتأخر، وإن أُخذ البناء عليه شرطاً له، كان قابلاً لكلٍّ من الشرط المتقدم والمقارن، علىٰ ما عرفت تفصيله آنفاً.

١) معطوف علىٰ «المتقدم» فالمتقدم والمقارن قسمان من شرطية البناء على المعصية.

٢) هذا تقريب الترتب، وقد عرفته مفصلاً.

ذاك الأمر [١]، أو البناء والعزم عليه، بل [٢] هو واقع كثيراً عرفاً [٣].

قلت [٤]: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرضٍ واحدٍ آتٍ في

---

١) أي: الأمر بالضد الأهم.

٢) يعني: بل الترتب واقع كثيراً في الأمثلة العرفيّة. وهذا إشارة إلى الدليل الإنّي، كما أنّ قوله: «بدعوى أنّه لا مانع عقلاً ... إلخ» إشارة إلى الدليل اللِّمي.

أمّا الإنّي، فسيأتي عند شرح كلام المصنف المتعلق بذلك.

وأمّا اللِّمي، فبيانه: أنّ تماميّة الملاك في كل واحد من الضدين تقتضي جعل الحكم له، وإلّا يلزم خلاف الحكمة، والمقدار المزاحم هو جعل الخطاب لهما مطلقاً، لأنّ هذا الإطلاق يوجب طلب الجمع بين الضدين، وهو محال، كنفس الجمع بين الضدين.

مثلاً: إذا وجبت الصلاة مطلقاً، يعني: سواء أوَجبت الإزالة أم لا، وبالعكس، فمقتضىٰ هذين الإطلاقين وجوب الصلاة والإزالة معاً، والمفروض أنّهما ضدان يمتنع اجتماعهما، فوجوبهما كذلك طلب للجمع بينهما، وهو محال.

وهذا المحذور ـ أعني طلب الجمع ـ يرتفع بتقييد أحد الإطلاقين، ومن المعلوم أنّ العقل يقيِّد إطلاق المهمّ بعصيان الأهم، فيصير خطاب المهم مشروطاً بعد أن كان مطلقاً قبل مزاحمته للأهم، ويبقىٰ إطلاق خطاب الأهم على حاله، ولا مزاحمة بين الخطاب المطلق والمشروط.

٣) وشرعاً، كما سيأتي عند تقريب الدليل الإنّي على وقوع الترتب.

٤) هذا أوّل الإشكالات الّتي أوردوها على الترتب، وحاصله لزوم المحال، وهو: طلب الضدين في عرض واحد، وذلك لأنّ طلب المهم بعد حصول شرطه

طلبهما [١] كذلك، فإنّه [٢] وإن لم يكن في مرتبة [٣] طلب الأهمّ اجتماعُ طلبهما، إلّا أنّه [٤] كان في مرتبة الأمر بغيره [٥] اجتماعُهما [٦]، بداهة [٧] فعليّة الأمر

ـ وهو عصيان أمر الأهم أو العزم عليه ـ يصير فعليّاً، والمفروض فعليّة طلب الأهم أيضاً، فيجتمع الطلبان الفعليان مع تضادٍّ متعلقهما، فيلزم وجوبُ تسويد جسمٍ مثلاً وتبييضه في آنٍ واحد، وهو محال، فيصير الترتب ممتنعاً، لترتب المحال عليه.

١) أي: في طلب الضدين كذلك، أي بنحو الترتب.

٢) الضمير للشأن، وهذا تقريب الإشكال، وحاصله: أنّه وإن لم يلزم في مرتبة طلب الأهم اجتماعُ الطلبين، لتأخّر رتبة طلب المهم عن رتبة طلب الأهم، لكنّه يلزم اجتماع طلبهما في رتبة المهم، وذلك لأنّ الأهمّ لإطلاقه يجتمع مع المهمّ. ففي رتبة طلب المهم يجتمع الطلبان الفعليّان بالضدين في آنٍ واحد، وقد عرفت امتناع اجتماعهما في رتبة واحدة.

٣) لتأخّر طلب المهم عن طلب الأهم برتبتين، لأنّ طلب المهم متأخر عن موضوعه ـ وهو عصيان الأمر بالأهم ـ برتبة، وعصيانه كإطاعته متأخر عن أمره برتبة، فطلب المهم متأخر عن طلب الأهم بهاتين الرتبتين، ومع هذا التأخّر كيف يعقل أن يكون في رتبة طلب الأهم ؟

٤) الضمير للشأن، وضمير «طلبهما» راجع إلى الضدين.

٥) أي: بغير الأهم، وهو المهم.

٦) اسمُ «كان»، والضمير راجع إلى الطلبين.

٧) هذا تقريب اجتماع الطلبين، وقد عرفت توضيحه.

بالأهمّ فـي هذه المرتبة [١]، وعـدمِ [٢] سقوطه بعـدُ بمجرّد المعصية فيما بعـد ما لم يعصِ [٣]، أو العزمِ [٤] عليها مع فعليّة الأمر بغيره [٥] أيضاً [٦]، لتحقّق ما هو شرط فعليّته [٧] فرضاً.

لايقال [٨]:

---

١) أي: مرتبة فعليّة طلب المهم.

٢) معطوف علىٰ «فعليّة» وضمير «سقوطه» راجع إلى الأمر بالأهم.

٣) غرضه: إثبات فعليّة الأهم حين الإتيان بالمهم حتى تندرج في الترتب الممتنع الذي هو عبارة عن فعليّة طلبين متعلقين بالضدين في آنٍ واحد. وإحرازُ فعليّة أمر الأهم إنّما هو بعدم حدوث ما يسقطه من العصيان أو الامتثال، وكلاهما مفقود، ففعليّته ثابتة، كثبوت فعليّة الأمر بالمهم.

٤) معطوف على «المعصية».

٥) أي: بغير الأهم، وهو المهم.

٦) يعني: كفعليّة طلب الأهم.

والحاصل: أنّ الترتب ممتنع، لاستلزامه المحال، وهو: طلب الضدين الموجب لطلب الجمع بينهما، وهو مستحيل كاجتماع نفس الضدين.

هذا توضيح أوّل الإشكالات الواردة على الترتب.

٧) أي: فعليّة أمر المهم، والمراد بـ«شرط فعليّته» عصيان أمر الأهم أو العزم عليه، كما مرّ.

٨) الغرض منه: تصحيح الترتب، ودفع إشكال اجتماع طلب الضدين عنه، بتقريب: أنّا نسلّم لزوم طلب الضدين في مرتبة المهم، لكنّه غير مستحيل إذا كان

نعم [1] [و] لكنّه بسوء اختيار المكلّف، حيث يعصي فيما بعدُ بالاختيار (*)، فلولاه [2] لما كان متوجّهاً إليه إلّا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع [3] إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال [4]: استحالة طلب الضدّين ليس إلّا لأجل استحالة طلب

اجتماع الطلبين بسوء اختيار المكلّف ـ كما في المقام ـ فإنّه لمّا خالف أمر الأهم وعصىٰ اختياراً، جاز اجتماع الطلبين الفعليّين عليه في آنٍ واحد.

والحاصل: أنّ اجتماع الطلبين إذا كان ناشئاً عن سوء الاختيار، فلا محذور فيه، فالترتب صحيح لا غُبار عليه.

١) هذا تسليم للإشكال، وهو: لزوم اجتماع طلب الضدين في الترتب، لكن هذا الاجتماع إنّما هو بسوء الاختيار، فلا مانع منه، لعدم برهانٍ علىٰ استحالته في هذه الصورة.

٢) أي: فلولا سوء الاختيار لَما كان طلبٌ متوجّهاً إلى المكلف إلّا طلب الأهم.

٣) أي: اجتماع الطلبين إذا نشأ من سوء اختيار العبد، وإنّما الممتنع هو توجيه الطلب بالضدين بدون اختيار العبد، وأمّا مع اختياره وقدرته علىٰ فعل الأهم حتىٰ لا يتوجّه إليه طلبان بالضدين، فلا برهان علىٰ امتناع الاجتماع حينئذٍ.

٤) هذا دفع الإشكال، وإثبات امتناع طلب الضدين مطلقاً وإن كان بسوء الاختيار، ومرجعه إلىٰ استحالة الترتب.

(*) هذا مستدرك، للاستغناء عنه بقوله: «يعصي» حيث إنّ العصيان مخالفة التكليف المنجّز لا عن عذرٍ، كما لا يخفىٰ.

المحال، واستحالةُ طلبه [١] من الحكيم الملتفت إلى محاليّته لا تختصّ بحالٍ دون حال، وإلّا [٢] لصحّ فيما علِّق على أمر اختياريٍّ

توضيحه: أنّ منشأ الاستحالة ـ وهو كون المطلوب محالاً ـ موجود في كلتا صورتي الاختيار وعدمه، فإنّ طلب الجمع بين الضدين قبيح على الحكيم، لكونه طلباً للمحال، حيث إنّ الجمع بين الضدين ـ كالجمع بين النقيضين ـ محال.

بل مرجع طلب الضدين إلى طلب الجمع بين النقيضين، لأنّ طلب كل واحد من الضدين يلازم عدمَ طلب الضد الآخر، فطلبُ الإزالة مثلاً يلازم عدمَ طلب الصلاة، لما مرّ سابقاً: من أنّ المزاحمة لو لم توجب النهي عن الضد، فلا أقلّ من اقتضائها عدم الأمر به. وكذا طلب الصلاة يلازم عدمَ طلب الإزالة، ولازم ذلك مطلوبيّة وجود الإزالة وعدمها، ووجود الصلاة وعدمها، وليس هذا إلّا طلب الجمع بين النقيضين. واستحالة هذا الطلب لا تختص بحال دون حال، بل هي ثابتة في كلّ حال من الاختيار وعدمه.

١) أي: طلب المحال الذي هو في المقام طلب الضدين.

٢) أي: وإن اختصّت الاستحالة بغير حال الاختيار، وكان التعليق على سوء الاختيار مصحِّحاً لطلب الضدين، لَزِم أيضاً صحّةُ تعليق طلب الضدين على فعل اختياري غير عصيان الأمر بالأهم، كأن يقول: «إذا شتمت مؤمناً، فصلّ وأزل في آنٍ واحد» أو يقول: «إذا ضربت زيداً، فقم واقعد كذلك» مع وضوح قبح هذا التكليف، وأنّ تعليقه على فعل اختياري لا يرفع قبحه.

ففيما نحن فيه: لا يكون عصيانُ أمر الأهم بسوء الاختيار رافعاً لقبح طلب الضدين، فلا مصحِّح للترتب أصلاً.

في عرضٍ واحد [١]، بلا حاجة [٢] في تصحيحه إلى الترتب، مع أنّه [٣] محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت [٤]: فرق بين الاجتماع في عرض واحد، والاجتماع كذلك [٥] فإنّ [٦] الطلب

---

١) كالمثال المزبور، وهو: «إذا ضربت زيداً، فقم واقعد في آنٍ واحد».

٢) لوحدة المناط، وهو الاختيار في كلّ من الترتب، والتعليق على فعل اختياري.

٣) أي: أنّ تعليق طلب الضدين في عرضٍ واحد على أمر اختياري غير عصيان الأهم محالٌ بلا ريب.

٤) غرض هذا القائل: إبداءُ الفرق بين اجتماع الطلبين في عرضٍ واحد، مثل: «إذا ضربت زيداً فقم واقعد» وبين اجتماعهما بنحو الترتب، في استحالة الأوّل دون الثاني.

وملخص الفرق بينهما: أنّ الطلب في كلّ من الضدين طاردٌ للآخر إذا كانا عرضيّين، بخلاف ما إذا كانا طوليّين، كما في الترتب المبحوث عنه، فإنّ كُلّاً من الضدين حينئذٍ لا يُطارد الآخر، لأنّ مطلوبيّة المهم منوطة بعصيان أمر الأهم. فمقتضى الترتب: وقوع مطلوبيّة كلّ من الضدين في طول مطلوبيّة الآخر، وامتناع وقوعهما معاً علىٰ صفة المطلوبيّة عرضاً. فلو فرض محالاً إيجادهما معاً لا يتّصف بالمطلوبيّة إلّا خصوص الأهم، لأنّ مطلوبيّة المهم موقوفة علىٰ عصيان أمر الأهم، والمفروض امتثاله.

٥) أي: علىٰ نحو الترتب.

٦) هذا بيان الفرق بين الاجتماع بنحو العرضيّة، والاجتماع بنحو الترتب

في كلٍّ منهما في الأوّل [١] يُطارد الآخر، بخلافه [٢] في الثاني، فإنّ [٣] الطلب بغير الأهمّ لا يطارد طلب الأهمّ، فإنّه [٤] يكون علىٰ تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يُريد غيره [٥] علىٰ تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

قلت [٦]: ليت شعري كيف لا يُطارده الأمر بغير الأهمّ؟

والطوليّة، وقد مرّ توضيحه آنفاً.

١) وهو: الاجتماع العرضي، وضمير «منهما» راجع إلى الضدين.

٢) أي: بخلاف الطلب في الثاني، وهو الاجتماع بنحو الترتب والطوليّة.

٣) هذا تقريب عدم المطاردة في اجتماع الطلبين بنحو الترتب والطوليّة.

٤) يعني: فإنّ طلب المهم لا يُطارد طلب الأهم ولا يزاحمه، لأنّ موضوعه عدم الإتيان بالأهم، فلا مطلوبيّة له إلّا في ظرف عدم إيجاد الأهم.

٥) أي: غير الأهم، يعني: لا يكاد يريد الآمر غيرَ الضد الأهم ـ وهو المهم ـ علىٰ فرض الإتيان بالأهمّ، وإطاعة أمره.

فالمتحصل: أنّ الترتب ممكن، وقياسه علىٰ اجتماع طلب الضدين علىٰ نحو العرضيّة قياس مع الفارق، لوجود المطاردة الموجبة للاستحالة في الاجتماع العرضي، حيث إنّ طلب كلّ منهما ينفي مطلوبيّة الآخر، فكلٌّ منهما طارد للآخر. وعدم المطاردة في الترتب، لأنّ طلب المهم لا يطرد الأهم، إذ ليس موجوداً في رتبته حتى يطرده، كما كان كذلك في الاجتماع العرضي. فالطرد يكون من طرف واحد ـ وهو الأهمّ ـ وذلك غير المطاردة الموجبة للاستحالة.

٦) هذا دفع الإشكال، والغرض منه: إثبات استحالة الترتب، وعدم الفرق في الامتناع الناشئ عن مطاردة طلب الضدين بين الاجتماع العرضي والترتبي.

وهل يكون [١] طرده [٢] له إلّا من جهة فعليّته، ومضادّة متعلّقه للأهمّ ؟ والمفروض فعليّته [٣] ومضادّة متعلّقه له.

وعدمُ [٤] إرادة غير الأهمّ على تقدير الإتيان به [٥] لا يوجب [٦] عدم

توضيحه: أنّ المطاردة الناشئة من فعليّة الطلب وتضادّ المتعلقين ـ كالصلاة والإزالة ـ موجودة في الترتب، كوجودها في اجتماع طلب الضدين عرضيّاً، حيث إنّ أمر الأهم فعلي، وأمر المهم ـ لعصيان أمر الأهم ـ أيضاً صار فعليّاً، فيجتمع الطلبان الفعليّان بالضدين في آنٍ واحد، فكلٌّ منهما يَطرد الآخر، فأمر الأهم ينفي مطلوبيّة المهم، وبالعكس، فتحصل المطاردة من الطرفين في الترتب، كحصولها منهما في اجتماع الطلبين عرضيّاً.

فالمتحصل: أنّ الترتب محال، لوجود المطاردة فيه.

١) يعني: كيف لا يُطارد المهم الأهمّ ؟ والحال أنّ طرده لا يكون إلّا من جهة فعليّته، ومضادّة متعلقه للأهم، وهاتان الجهتان موجودتان فيه.

٢) يعني: طرد المهم للأهم.

٣) يعني: فعليّة أمر المهم ومضادة متعلقه للأهم، وهما توجبان المطاردة.

٤) مبتدأٌ، وهذا إشارة إلىٰ توهُّمٍ، وهو: أنّه لا يلزم المطاردة على كلِّ تقدير، ضرورة أنّه على تقدير الإتيان بالأهم لا يتعلق الطلب بالمهم حتى يكون طارداً لطلب الأهم، فلا تتحقق المطاردة من الطرفين حتىٰ يستحيل الترتب.

٥) أي: بالأهم.

٦) خبر قوله: «وعدم» ودفع للتوهم المزبور، وإثباتٌ للمطاردة الموجبة لاستحالة الترتب، ببيان: أنّ مجرّد عدم إرادة المهم في صورة الإتيان بالأهم لا يمنع

طرده [١] لطلبه مع تحقُّقه [٢] علىٰ تقدير عدم الإتيان به [٣] وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما [٤] على هذا التقدير [٥] مع ما هما [٦] عليه من [٧] المطاردة، من [٨] جهة المضادة بين المتعلّقين.

مع أنّه [٩] يكفي الطردُ من طرف الأمر بالأهم،

عن طرد طلب المهم لطلب الأهم مع فرض فعليّة أمر المهم، لعدم الإتيان بالأهم، ضرورة تحقق ملاك المطاردة ـ وهو فعليّة طلب المهم ـ حينئذٍ، فالمطاردة الموقوفة علىٰ ضديّة المتعلقين وفعليّة الطلبين موجودة في الترتب.

١) الضمير راجع إلىٰ: أمر غير الأهم.

٢) أي: مع تحقّق طلب غير الأهم.

٣) هذا الضمير وضميرا «لطلبه، أمره» راجعة إلى الأهم.

٤) أي: اجتماع الطلبين المتعلقين بالضدين الأهم والمهم، لما مرّ: من أنّه ـ مع عدم الإتيان بالأهم ـ يصير أمر المهمّ فعليّاً، والمفروض فعليّة أمر الأهم أيضاً، فيجتمع الأمران الفعليّان الطاردُ كل منهما للآخر.

٥) يعني: تقدير عدم الإتيان بالأهم.

٦) مرجع الضمير حكمي، أعني به: الطلبين.

٧) بيان للموصول، وضمير «عليه» راجع إلى الموصول.

٨) يعني: أنّ هذه المطاردة ناشئة من تضاد المتعلقين.

٩) الضمير للشأن، وغرضه: إثبات استحالة الترتب حتىٰ بناءً علىٰ عدم كون أمر المهم طارداً لأمر الأهم.

توضيحه: أنّا نسلِّم عدم المطاردة من الطرفين، ونلتزم بطرد أمر الأهم فقط

فإنّه [١] علىٰ هذا الحال يكون طارداً لطلب الضّدّ، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون [٢] له معه أصلاً بمجال.

إن قلت [٣]:

للمهم من دون عكس، ولكن مع ذلك نقول باستحالة الترتب، لأنّ أمر الأهم يطرد طلبَ المهم علىٰ كلِّ حال سواء أتى بالأهم أم تركه، إذ المفروض كون أمره فعليّاً مطلقاً من دون اشتراطه بشيءٍ، والطردُ من طرف واحد كافٍ في استحالة طلب الضدين، لعدم قدرة المكلّف على امتثال الأمرين معاً. فاستحالة طلب الضدين ليست منوطةً بالمطاردة من الطرفين حتى يقال: إنّ طلب المهم لا يطرد طلب الأهم، فلا مطاردة بينهما كي يحكم بالاستحالة.

١) يعني: فإنّ الأمر بالأهم على هذا الحال ـ وهو عصيان أمره ـ طارد لطلب الضد، كما كان طارداً له في غير حال العصيان، لما عرفت من إطلاق طلب الأهم، وعدم إناطة فعليّته بشيءٍ. فالمراد بالحال في المقامين هو العصيان.

وبالجملة: أمر الأهم طارد مع عرضيّة الطلبين وطوليّتهما.

٢) يعني: فلا يكون لطلب المهم مع طلب الأهم مجالٌ، لكفاية طرد الأهم فقط في الاستحالة من غير توقفها على طرد المهم للأهم، أي المطاردة من الطرفين.

٣) الغرض من هذا الكلام: تصحيح الترتب بما استدلّ به القائلون به من البرهان الإنّي، وهو: وقوعه في العرفيّات، ومن المعلوم أنّ الوقوع أدلّ دليل على الإمكان، ومعه لا سبيل إلىٰ إنكار الترتب والالتزام باستحالته.

توضيح ذلك: أنّه وقع الأمر بالضدين على نحو الترتب في العرفيّات كثيراً، كقول شخص لولده: «اذهب إلى المكتب، وإلّا فاقرأ القرآن، أو صلِّ صلاة جعفر، أو اذهب إلى المسجد» إلىٰ غير ذلك من موارد الأمر بالضدين طوليّاً، ووقوع ذلك في

فما الحيلة فيما وقع كذلك [١] من [٢] طلب الضّدين في العُرفيّات ؟

قلت [٣]: لا يخلو إمّا أن يكون الأمـر بغير الأهمّ بعد التجاوز [٤] عن الأمر به وطلبِه [٥] حقيقةً،

الأمثلة العرفيّة أقوىٰ دليلٍ علىٰ إمكانه.

١) أي: علىٰ نحو الترتب.

٢) بيان لـ « ما » الموصولة في قوله: « فيما وقع ».

٣) هذا ردٌّ الدليل الإنّي المزبور، وحاصله: أنّ ما وقع في العرفيّات لا يدلّ علىٰ وقوع الترتب في الشرعيّات، لأنّه يحتمل في الأمثلة العرفية أحد وجهين:

الأوّل: صدور الأمر بالمهم بعد الإغماض ورفع اليد عن أمر الأهم، ففي صورة عدم الإتيان بالأهم لا أمر إلّا أمر المهم، فليس هنا أمران بالضدين حتىٰ يصح اجتماعهما على نحو الترتب. وهذا أجنبي عن الترتب المبحوث عنه، وهو: اجتماع طلبين فعليّين طوليّين متعلقين بضدين في آنٍ واحد.

الثاني: عدم كون الأمر في هذه الموارد مولويّاً، بل هو إرشادي، بأن يكون إرشاداً إلى محبوبيّة متعلقه وهو المهم، وبقائه ـ بعد عصيان الأمر بالأهم ـ على ما كان عليه من المصلحة، فالأمر المولوي متعلق بالأهم، وأمّا المهم، فأمره إرشادي، فليس هنا أمران مولويّان فعليّان متعلقان بالضدين.

والإتيان بالمهم يوجب ـ لأجل محبوبيّته ـ استحقاقَ المثوبة التي يذهب بها بعضُ ما استحقّه من العقوبة علىٰ ترك الأهم.

٤) أي: الإعراض، ورفع اليد.

٥) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى الأهم.

وإمّا [١] أن يكون الأمـر به إرشاداً إلىٰ محبوبيّته، وبقائه [٢] علىٰ ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة [٣]، وأنّ [٤] الإتيان به يُوجب استحقاقَ المثوبة، فيذهب بها [٥] بعضُ ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمِّ، لا أنّه [٦] أمر مولوي فعلي كالأمر به [٧]، فافهم وتأمّل جيّداً.

ثم إنّـه [٨] لا أظنُّ أن يلتـزم القائل بالترتب بما هو لازمه مـن الاستحقاق

---

١) هذا إشارة إلىٰ الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «الثاني: عدم ... إلخ».

٢) هذه الضمائر الثلاثة راجعة إلىٰ غير الأهم.

٣) يعني: أنّ المزاحمة لم تؤثّر في ارتفاع ملاك المهم، بل هو باقٍ علىٰ ما كان عليه قبل المزاحمة مع طلب الأهم، وإنّما أثّرت في ارتفاع أمره المولوي.

٤) معطوف علىٰ «محبوبيّته» يعني: أنّ الأمر بالمهم إرشاد إلىٰ محبوبيته، وإلىٰ أنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فضمير «به» راجع إلى المهم.

٥) أي: بالمثوبة، يعني: أنّها جابرة لبعض ما يرد عليه من العقوبة على مخالفة أمر الأهم.

٦) يعني: لا أنّ أمر المهم أمر مولوي فعلي ـ كالأمر بالأهم ـ حتىٰ يلزم طلبان مولويّان فعليّان متعلقان بضدين ـ كما هو المراد من الترتب ـ حتىٰ يكون اجتماعهما برهاناً إنّيّاً علىٰ وقوع الترتب، فضلاً عن إمكانه.

٧) أي: كالأمر بالأهم في المولويّة والفعليّة.

٨) الضمير للشأن، وهذا إشكال آخر على الترتب، وهو: أنّ لازم فعليّة الخطابين بالضدين في آنٍ واحد هو تعدُّد الاستحقاق لعقوبتين في صورة مخالفة كليهما، مع أنّ ذلك قبيح، لكونه مؤاخذةً علىٰ ما لا يقدر عليه العبد، ضرورة عدم قدرته

ـ في صورة مخالفة الأمرين ـ لعقوبتين [١]، ضرورة قبح العقاب علىٰ ما لا يقدر عليه العبد، ولذا [٢] كان سيِّدنا الأُستاذ [٣] ﷺ لا يلتزم به علىٰ ما هو ببالي، وكنّا نورد به [٤] على الترتب، وكان بصدد تصحيحه [٥].

على الجمع بين الضدين في آنٍ واحد، وبطلان اللازم ـ أعني تعدُّد العقاب ـ كاشف عن بطلان الملزوم، وهو الترتب.

فالمتحصل: أنّه لا يمكن للقائلين بالترتب الالتزام بلازمه، وهو تعدّد استحقاق العقوبة عند ترك الأهم والمهم معاً، لأنّ المؤاخذة علىٰ أمر غير مقدور ممّا هو قبيح على الحكيم، فقبح تعدُّد استحقاق العقوبة كاشف عن عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما، وعدم قدرته عليه دليل على عدم تعلق الخطاب بهما معاً على نحو الترتب، لأنّ القدرة شرط التكليف.

وعلىٰ هذا، فلا سبيل إلى الالتزام بالترتب حتىٰ يمكن تصحيح الضد العبادي به ـ بناءً علىٰ اقتضاء الأمر بالشيء للنّهي عن ضده ـ بل لا بدّ من تصحيحه بالملاك.

١) إحداهما علىٰ ترك الأهم، والأُخرىٰ علىٰ ترك المهم.

٢) أي: ولأجل قبح العقاب علىٰ غير المقدور، وهو: امتثال كلا الأمرين المتعلقين بالضدين، لكونه جمعاً بين الضدين.

٣) وهو المحقّق الميرزا الكبير الشيرازي ﷺ.

٤) هـذا الضمير وضمير «به» فـي قوله: «لا يلتزم به» راجعان إلىٰ تعدُّد العقوبة.

٥) أي: تصحيح الترتب، حيث إنّ قُبح تعدُّد العقوبة يوجب بطلان الترتب، لكشف بطلان اللازم عن بطلان الملزوم، فيثبت بطلان الترتب بفساد اللازم.

فقد [1] ظهر: أنّه لا وجه لصحّة العبادة مع مضادّتها لما هو أهمّ منها إلّا ملاك الأمر (*).

---

١) هذه نتيجة الإشكالات الواردة على الترتب.

فقد اتّضح من تلك الإشكالات بطلان الترتب، وعدم صحة ما فرّعوه عليه: من صحة العبادة المضادّة للأهم، فينحصر تصحيحها بالملاك من غير حاجة إلى الأمر حتىٰ نلتزم بالترتب.

(*) هذا ثالث الوجوه المصحّح بها الضّد العبادي المهم عند ترك الأهم.

وأوّلُها: ما يُنسب إلى المحقّق الثاني ﷺ: من انطباق الطبيعي المهم المضاد للأهم على الفرد المزاحم، فإنّ فرديّته للطبيعي بما هو هو ـ لا بما هو مأمور به ـ ممّا يكون قهريّاً، فلا بدّ من الإجزاء عقلاً. ولعلّنا نتعرّض لتوضيحه فيما بعد.

وثانيها: الترتب المتقدِّم شرحه. ولمّا كان تصحيح الضد العبادي المهم بالملاك عند المزاحمة للأهم منوطاً بوجود الملاك، ولا طريق إلىٰ إحرازه حال المزاحمة وسقوط الأمر، فلا محيص عن إثبات الملاك أوّلاً حتى تصحّح به العبادة ثانياً.

وتنقيح البحث فيه موقوف على التكلّم في مقامين:

الأول: في إستكشاف الملاك بعد سقوط الأمر بالتزاحم.

والثاني: في إثبات الاكتفاء به في عبادية المهم.

أمّا المقام الأوّل، فحاصل الكلام فيه: أنّه قد استشكل في وجود الملاك في الضد المهم المزاحم للأهم بما حاصله: أنّ الأمر لمّا كان لإحداث الداعي لإيجاد متعلّقه، فلا بدّ أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلّف حتىٰ ينبعث عن الأمر نحوه، ويحصل له الداعي إلى الإتيان به، فنفس الأمر يقتضي اعتبار مقدوريّة متعلّقه. فإذا كانت القُدرة معتبرةً في المتعلّق كانت من قيوده الدخيلة في ملاكه، فينتفي بانتفائها، فتكون القدرة

كسائر المأخوذة في الموضوع كالبلوغ والعقل من الشرائط العامّة، والاستطاعة ومالكيّة النصاب وغيرهما من الشرائط الخاصة، فإنّ الشروط بأسرها دخيلة في الملاك، ومقوِّمة له، بحيث ينتفي بانتفائها.

وعلىٰ هذا، ففي صورة مزاحمة الواجب المهم للأهم تنتفي القدرة علىٰ إيجاد المهم، فينتفي الملاك أيضاً، فيسقط الأمر، ومع سقوطه لا مجال لاستكشاف الملاك حتىٰ يمكن تصحيح العبادة به، هذا.

وأنت خبير بأنّ انتفاء الملاك بالمزاحمة الرافعة للقدرة مبني على كون القدرة من شرائط نفس الخطاب كالبلوغ والعقل والحرّيّة وغيرها من الشرائط العامة والخاصة المأخوذة في موضوع الخطاب حتىٰ تكون مثلها في الدخل في الملاك أيضاً كي ينتفي الملاك بانتفائها، كانتفاء الخطاب به. والمفروض أنّ وزان القدرة ليس وزان تلك الشرائط، وإنّما هي من شرائط حُسن الخطاب فقط، فلا تكون دخيلةً في الملاك حتى ينتفي بانتفائها، كانتفاء نفس الخطاب به، سواء أكان الحاكم بدخل القدرة في حُسن الخطاب هو العقل بمناط قبح مطالبة العاجز، أم الطلب.

بتقريب: أنّ الطلب بنفسه يقتضي اعتبار القدرة على متعلّقه، لأنّ الغرض من الأمر إحداث الداعي في نفس المكلّف لإيجاد متعلّقه، حيث إنّ الملاك قائم به، فلا يستوفىٰ إلّا بالإتيان بمتعلّق الطلب، فلو لم يكن مقدوراً لم يتعلّق به الأمر، فاعتبار القدرة على المتعلّق ممّا يقتضيه نفس الخطاب، فتضيّق دائرة المتعلّق، وتقيّد بالمقدور، فلا مصحِّح للخطاب في غيره، إذ لا إطلاق لمتعلّقه حتى يتعلّق به في غير حال القدرة أيضاً، وذلك لأنّ حكم العقل بقبح مطالبة العاجز لا يقتضي إلّا سقوط الطلب عند العجز، حيث إنّ القبح ناشٍ عن الطلب، لا عن مجرّد وجود الملاك ولو مع عدم مطالبته، ضرورة أنّ وجود الملاك غير المطالب لا يوجب قبحاً أصلاً.

فإطلاق المتعلّق لإطلاق وجود الملاك في كلتا صورتي القدرة على المتعلّق

وعدمها محكّم، إذ لا مقيِّد له، هذا.

وكذا الحال إذا كان الحاكم باعتبار القدرة نفس الطلب، وذلك لأنّ القيد الناشئ عن الطلب يمتنع أن يكون دخيلاً في متعلّقه، لتأخّره عن المتعلّق برتبتين:

إحداهما: تأخره عن الطلب.

وثانيتهما: تأخر الطلب عن متعلّقه تأخر المعلول عن علّته، فيستحيل دخله في المتعلّق الّذي يقوم به الملاك، فإطلاق المادّة ثابت بلا إشكال، فالملاك في الفرد المزاحم موجود، كوجوده في الأفراد غير المزاحمة.

وببيان آخر: القيود المأخوذة في الأحكام على أقسام:

منها: ما يكون دخيلاً في كلٍّ من الملاك والخطاب كالبلوغ والعقل والوقت والاستطاعة، وغيرها ممّا أُخذ في موضوع الخطاب، لظهورها في توقّف الحكم ومباديه ـ كالملاك ـ عليه، حيث إنّ الحكم كالمعلول للملاك، فإذا توقّف علىٰ شيءٍ كان التوقّف له ولعلته، فالملاك والخطاب معاً معلّقان عليه، وتكون هذه القيود منشأً ومولّدةً للملاك، فينتفي بانتفائها ـ فضلاً عن الخطاب ـ سواء أكانت بلسان الشرط، مثل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور» أو: «وجبت الصلاتان» أم بلسان الإخبار، مثل: «المستطيع يحج».

ومنها: ما يكون دخيلاً في الخطاب فقط من دون دخلٍ له في الملاك أصلاً كالقدرة، فإنّها دخيلة في حسن الخطاب، إذ لولا القدرة لم يكن أثر للخطاب، لقصوره حينئذٍ عن التحريك، فالقدرة دخيلة في التحرُّك والانبعاث عن تحريك المولىٰ وبعثه، من دون دخلٍ لها في الملاك، لوضوح وجود الملاك في إنقاذ المؤمن مثلاً حتىٰ مع عدم قدرة المكلّف عليه.

ومنها: ما يكون دخيلاً في تنجّز الخطاب وقطع العذر الجهلي، كالعلم وغيره، كالأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً على الأحكام، فإنّ العبد بعد قيام الحجة

على التكليف لا يُعذر في المخالفة.

وهذا النحو من القيود ليس دخيلاً في الملاك، ولا في الخطاب، لأنّ الخطاب منوط بوجود موضوعه، وليس العلم ونحوه ممّا يناط به الخطاب، وإلّا لزم الدور، إذ الخطاب أيضاً ممّا يُناط به العلم.

فقد ظهر مما تقدم: عدم كون القُدرة من القيود الدخيلة في الملاك.

هذا في القدرة التكوينية.

وأمّا القدرة التشريعيّة، وهي: ما أُخذ في لسان الخطاب، كالاستطاعة بالنسبة إلىٰ وجوب الحج، فهي دخيلة في الملاك أيضاً.

فالمتحصل: أنّ القدرة إن لم تؤخذ في الخطاب لم تكن دخيلةً في الملاك، فهو باقٍ بعد انتفائها، وإن كانت تشريعيّة كانت دخيلةً فيه، فينتفي بانتفائها.

فإذا نهض دليل على دخل القدرة في الملاك بأن أُخذت شرطاً للوجوب، فلا كلام، وإلّا فمقتضى إطلاق المادة عدم تقيّدها بها، فلا تكون دخيلةً في الملاك، إذ لو كانت قيداً لوجب على المتكلّم بيانه، وإلّا لأخلّ بغرضه.

لا يقال: إنّه يمتنع التمسك بالإطلاق في المقام، لوجود المانع، وهو القدر المتيقّن في مقام التخاطب أعني به: حكم العقل باختصاص التكليف بالمقدور، والفرد المزاحم للأهم غير مقدور، فلا يتوجّه إليه حتى يكشف عن وجود الملاك، فلا مجال للتمسك بالإطلاق لإحرازه.

فإنّه يقال: قد عرفت أنّ القدرة ما لم تؤخذ في لسان الدليل من قيود موضوع الخطاب، لم يكن وجهٌ لدخولها في موضوع الحكم حتىٰ تكون دخيلةً في الملاك، والعقلُ إنّما يحكم بعدم مطلوبيّة غير المقدور، لقبح مطالبة العاجز. وقد عرفت: أنّ القدرة التكوينيّة التي يحكم العقل باعتبارها في متعلّق الحكم ليست دخيلةً في الملاك،

لعدم كونها شرطاً لموضوع الحكم، بل دخيلة في حُسن الخطاب فقط مع تماميّة الملاك بدونها.

فليس هذا المتيقّن في مقام التخاطب ـ الّذي لا يكون القدرة فيه دخيلةً في الملاك ـ مانعاً عن الإطلاق، كما لا يكون اعتبار القدرة في المتعلّق بنفس الطلب مانعاً عن الإطلاق، لما تقدّم من امتناع كونه قيداً للمتعلّق، حيث إنّه متأخر عن المتعلق برتّبتين، ويمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، بناءً علىٰ ما أشرنا إليه مراراً من كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة.

فالمتحصل: أن ملاك الضد العبادي المهم موجود بعد سقوط أمره بالمزاحمة للأهم، و استكشاف الملاك حدوثاً و إن كان منوطاً بالأمر، لكنّه بقاءً ليس منوطاً به.

هذا بعض الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثاني ـ وهو جواز الاكتفاء في صحّة العبادة بالملاك ـ فملخّص الكلام فيه: أنّه لم يقم دليل على انحصار القربة في الأمر، بحيث يتوقّف مقربيّة الفعل إليه سبحانه و تعالىٰ علىٰ قصد الأمر، فلا وجه حينئذٍ لحصر القربة في قصد الأمر، بل لا بدّ من التعميم و الالتزام بأنّ حقيقة القُربة هي إضافة العمل إليه تعالى شأنه بحيث يقال: إنّه لم يؤتَ به لغير الله عزّ و جلّ، فكلُّ عمل أُتي به كذلك فهو عبادة، من غير فرق في ذلك بين كون محقّق هذه الإضافة قصد الأمر المتعلّق بذلك العمل، و بين كونه قصد ملاك العمل الموجب لمحبوبيّته له جلّ و علا.

فالمتحصل: أنّ مناط قُربيّة العمل هو تلك الإضافة. و عليه فلا ينبغي الارتياب في حصول القُربة المقوِّمة للعبادة بقصد الملاك، كحصولها بقصد الأمر.

فقد اتضح ممّا تقدّم: جواز الاكتفاء في صحّة الضد العبادي المهم بالملاك عند المزاحمة للأهم.

نعم [١]، فيما إذا كانت موسّعةً، وكانت مزاحمـةً بالأهم ببعض الوقت، لا في تمامه [٢]، يمكن أن يقال: إنّـه حيث كان الأمر بها [٣] على حاله، وإن صارت مضيّقةً بخروج ما زاحمه الأهم من [٤] أفرادها

---

١) استدراك علىٰ ما أفاده: من انحصار مصحِّح العبادة المضادّة للأهم بالملاك.

ومحصل الاستدراك: أنه يمكن تصحيح العبادة بالأمر في مورد خاص، وهو: ما إذا كان المهم ـ كالصلاة ـ موسّعاً، وزوحم في بعض وقته بواجب أهم كإنقاذ غريق، أو إطفاء حريق.

توضيحه: أنّ للواجب المهم الموسّع أفراداً طوليّة، ومزاحمةُ بعض تلك الأفراد للأهم أوجبت خروج ذلك البعض عن حيِّز الأمر المتعلق بطبيعة المهم، فلا أمر بالنسبة إلى الأفراد المزاحمة، وإلّا يلزم طلب الجمع بين الضدين المتقدم امتناعه، فيختص الأمر بالأفراد غير المزاحمة، وهي ما يمكن إيقاعه بعد زمان الأهم.

فإذا عصىٰ الأمر بالأهم، وأتىٰ في زمانه بالمهم بقصد الأمر المتعلق بغير الأفراد المزاحمة صحّ. فالضد المهم وإن صار منهيّاً عنه بسبب الأمر بالأهم، لكنه يصح الإتيان به بقصد أمر الأفراد غير المزاحمة.

٢) إذ لو كانت المزاحمة في تمام وقت المهم سقط طلب الطبيعة رأساً، للمزاحمة.

٣) أي: بالعبادة الموسّعة.

٤) بيان لـ «ما» الموصولة، يعني: أنّ المزاحمة لم توجب سقوط الأمر عن طبيعة المهم رأساً، بل أوجبت سقوطه عن الفرد المزاحم بالأهم، وصيرورة وقت المهم مضيّقاً، لاختصاصه بغير وقت الأهم. فالأمر بسائر أفراد المهم ـ ممّا لا يزاحم الأهم ـ باقٍ علىٰ حاله، فلا مانع من الإتيان بالمهم ـ كالصلاة في وقت الإنقاذ ـ بداعي الأمر

من تحتها [١]، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر [٢]، فإنّه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلّا أنّه [٣] لمّا كان وافياً بغرضها (*) كالباقي تحتها [٤]، كان عقلاً مثله في الإتيان به [٥] في مقام الامتثال، والإتيانِ [٦]

المتعلق بسائر أفراد الصلاة ممّا ليس في زمان الإنقاذ، فإنّ الفرد المزاحم وإن كان خارجاً عن حيِّز الطبيعة بما هي مأمور بها، لكنّه من أفرادها بما هي هي، وممّا يفي بغرض المولىٰ.

فحينئذٍ لا يفرق العقل بين هذا الفرد المبتلىٰ بمزاحمة الأهم، وبين الأفراد غير المزاحمة في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر الذي يسقط به، كسقوطه بغيره من الأفراد الباقية تحت الطبيعة.

١) هذا الضمير وضمير «أفرادها» راجعان إلى العبادة الموسعة.

٢) أي: الأمر المتعلق بالطبيعة وإن خرج عنها الفرد المزاحم.

٣) هذا الضمير، وكذا ضمير «فإنّه» راجعان إلىٰ: ما زوحم منها.

٤) هذا الضمير وكذا ضميرا «عن تحتها، بغرضها» راجعة إلى العبادة، يعني: أنّ الفرد المزاحم كغيره من الأفراد الباقية تحتها.

٥) أي: بالباقي، يعني: أنّه كما يصح الإتيان بالأفراد غير المزاحمة، لوفائها بغرض المولىٰ، كذلك يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعي أمر الطبيعة، وإن كان خارجاً عن دائرة الطبيعة بوصف كونها مأموراً بها.

٦) معطوف على «الإتيان» وضميرا «به، مثله» راجعان إلى الباقي.

(*) الأولى تذكير الضمير، ليرجع إلى المولىٰ.

به بداعي ذلك الأمر [١] بلا تفاوتٍ في نظره [٢] بينهما أصلاً.

ودعوىٰ [٣]: أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلىٰ ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها [٤]، فاسدة [٥]،

---

١) أي: الأمر المتعلق بالطبيعة، فحال الفرد المزاحم الذي لم يتعلق به الأمر كحال سائر الأفراد في الوفاء بغرض المولىٰ، وفي صحة الإتيان به بداعي ذلك الأمر المتعلق بالطبيعة.

٢) أي: في نظر العقل، يعني: من دون تفاوتٍ في نظر العقل بين الفرد المزاحم بالأهم، وبين الأفراد غير المزاحمة له في الوفاء بالغرض، وسقوط الأمر، وصحّة الإتيان به بدعوة أمر الطبيعة علىٰ ما تقدّم آنفاً.

٣) هذا إشكال على الإتيان بالفرد المزاحم للأهم بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة.

تقريبه: أنّ داعويّة الأمر إنّما تختص بما تعلق به، والمفروض أنّ الفرد المزاحم ليس متعلقاً للأمر حين مزاحمته للأهم، وإن كان من أفراد الطبيعة، مثل كونه فرداً للصلاة الّتي فرضناها مزاحمةً للواجب الأهم، كالإنقاذ.

لكن مجرّد كونه من أفراد الطبيعة مع عدم أمرٍ به لا يجدي في صحّته المترتبة على الأمر، لاختصاصه بالأفراد غير المزاحمة، فلا يدعو إلى غير ما اختص به، وهو الفرد المزاحم.

٤) يعني: حتىٰ يحصل الامتثال بإيجاد الفرد المزاحم بقصد أمر الطبيعة.

٥) خبر قوله: «ودعوىٰ» وهذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ عدم داعويّة الأمر بالطبيعة إلى الفرد الخارج عن دائرتها إنّما هو فيما إذا كان الخروج للتخصيص،

فإنّه [١] إنّما يوجب ذلك [٢] إذا كان خروجه [٣] عنها بما هي كذلك تخصيصاً [٤] لا مزاحمةً، فإنّه [٥] معها وإن كان لا تعمّه الطبيعة المأمور بها، إلّا أنّه ليس

دون المزاحمة، إذ على الأوّل يكون الخروج خطاباً وملاكاً، فالفرد الخارج يصير فاقداً للملاك، وغير محصِّل للغرض.

وعلى الثاني: يكون الخروج خطاباً، لا ملاكاً، إذ لا قصور في الملاك، حيث إنّ المحذور يختص بمقام الامتثال، لعدم القدرة على الجمع بين الضدين.

والحاصل: أنّ بين خروج فردٍ عن دائرة الطبيعة المأمور بها تخصيصاً، وبين خروجه عنها لأجل التزاحم فرقاً واضحاً، وهو: كون الخروج في الأوّل عن الملاك والخطاب معاً، بخلاف الثاني، إذ لا مانع من بقاء الملاك عند مزاحمة الخطابات المباينة لتزاحم الملاكات.

١) يعني: فإنّ خروج الفرد المزاحم عن دائرة الطبيعة المأمور بها يوجب عدم داعويّة أمر الطبيعة بالنسبة إليه إذا كان الخروج للتخصيص، دون المزاحمة.

٢) أي: عدم داعويّة أمر الطبيعة.

٣) أي: خروج ما زوحم عن الطبيعة، فقوله: «كذلك» أي: بما هي مأمور بها.

٤) قد عرفت المراد من التخصيص والمزاحمة.

٥) يعني: فإنّ الفرد المزاحم ـ مع المزاحمة ـ وإن كان لا تعمُّه الطبيعة المأمور بها ـ يعني المهم ـ إلّا أنّ عدم شمول الطبيعة له ليس لقصورٍ فيه من حيث فرديّته للطبيعة، بل لعدم إمكان تعلق الأمر به عقلاً، لعدم القدرة عليه بسبب مزاحمته للأهم، فإنّ الأمر به مع المزاحمة طلب للجمع بين الضدين فعلاً، وهو محال عقلاً.

لقصورٍ فيه [١]، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمُّه عقلاً [٢].

و علىٰ كل حال، فالعقل لا يرىٰ تفاوتاً في مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها [٣] بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً [٤].

هذا [٥] على القول بكون الأوامر متعلقةً بالطبائع.

---

١) أي: فيما زوحم، و ضمير «أنّه» راجع إلىٰ «عدم الشمول» المدلول عليه بقوله: «لا تعمه».

٢) قيد لقوله: «لعدم إمكان».

فالمتحصل: أنّ الفرد المزاحم من طبيعة الواجب المهم لمّا كان كغيره من أفراد تلك الطبيعة في الوفاء بالغرض، وكان المانع عن شمول الطلب الفعلي المتعلق بالطبيعة مزاحمته للأهم، صحّ الإتيان به بداعي الأمر بالطبيعة، إذ لا فرق بنظر العقل الحاكم بوجوب الإطاعة بين هذا الفرد المزاحم، وبين غيره من سائر الأفراد في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر، و إن لم يتعلق به الأمر.

نعم، لا يتحقّق به الإطاعة إذا كان خروجه عن الطبيعة بالتخصيص، لا بالمزاحمة، و المفروض هو الثاني، دون الأوّل.

٣) أي: بالطبيعة.

٤) لكون الفرد المزاحم كغيره في الفرديّة للطبيعة، و المحصِّليّة للغرض.

٥) يعني: أنّ داعويّة الأمر بالطبيعة للفرد المزاحم ـ بناءً علىٰ تعلق الأوامر بالطبائع ـ واضحة، لأنّ الفرد المزاحم و إن لم يكن بنفسه متعلقاً للأمر، إلّا أنّه بلحاظ الطبيعة الكلية المتحققة في ضمنه يكون مأموراً به، إذ المزاحمة الرافعة للأمر الفعلي إنّما وقعت بين الفرد و بين الأهم، لا بين طبيعة الواجب الموسّع و بين الأهم، فلم يرتفع

و أمّا بناءً علىٰ تعلُّقها بالأفراد، فكذلك [١]، و إن كان جريانه [٢] عليه أخفىٰ، كما لا يخفىٰ، فتأمّل [٣].

بالمزاحمة الأمر المتعلق بالطبيعة.

و أمّا بناءً علىٰ تعلقها بالأفراد، فكذلك واضح أيضاً، كما سيأتي بيانه قريباً.

١) يعني: يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم للأهم بدعوة الأمر المتعلق بغيره على القول بتعلق الأوامر بالأفراد أيضاً، وذلك لأنّ المناط ـ وهو كون المأتي به واجداً لملاك الأمر مع عدم كونه مأموراً به ـ متحقق مطلقاً، سواءٌ أقلنا بتعلق الأوامر بالطبائع أم بالأفراد.

و إنّما الفارق بين هذين القولين هو: أنّ المأمور به ـ بناءً علىٰ تعلق الأوامر بالأفراد ـ مباين للفرد المزاحم، فلا ينطبق عليه أصلاً، بل يقوم مقامه، لوفائه بغرض واحدٍ يقوم بكلِّ واحد من الأفراد المتباينة، نظير الملاك الواحد القائم بكل واحد من أفراد الواجب التخييري. وبناءً علىٰ تعلق الأوامر بالطبائع ليس المأمور به مبايناً له، بل يشمله، لكون الفرد المزاحم من أفراده بما هو هو، وإن لم يكن من أفراده بما هو مأمور به.

وهذا الفارق أوجب كون جريان القول بصحّة الفرد المزاحم ـ بناءً علىٰ القول بتعلق الأوامر بالأفراد ـ أخفى من جريانه على القول بتعلقها بالطبائع.

٢) يعني: جريان ما تقدّم من صحّة الفرد المزاحم بالأمر المتعلق بغيره.

٣) لعلّه إشارة إلىٰ: أنّ تصحيح المهم بالأمر المتعلق بغيره أجنبي عن مقالة القائلين باعتبار الأمر الفعلي، لأنّ ظاهر كلامهم اعتبار كون المأتيِّ به متعلقاً لأمرٍ فعليٍّ.

ثم [١] لا يخفى أنه ـ بناءً علىٰ إمكان الترتب وصحّته ـ لا بدّ من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليلٍ آخر [٢] عليه، وذلك لوضوح أنّ المزاحمة علىٰ [٣] صحّة الترتب لا تقتضي عقلاً إلّا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا كذلك [٤]،

وأمّا فيما إذا تعلق الأمر بغيره، فهو كإتيان الصلاة بداعي أمر الصوم أو الزكاة مثلاً، فلا أمر فعلي يتعلق به.

فالأمر بالتأمُّل إشارة إلى: صحّة ما تقدّم من قوله: «ودعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها ... إلخ».

أو إشارة إلىٰ: عدم جريان هذا البحث على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، لمباينة المأمور به للمأتي به.

١) هذا إشارة إلىٰ: أنّ المهمّ في بحث الترتب هو إثبات إمكانه. وأمّا وقوعه فلا حاجة إلى البحث عنه، بل إمكانه مساوق لوقوعه، إذ المفروض وجود الخطابين المتزاحمين في الشرعيّات، كالأمر بالصلاة وإنقاذ الغريق المؤمن. والمزاحمة لا تقتضي عقلاً إلّا امتناع اجتماع المتزاحمين عرضاً، لا طولاً ـ كما هو قضيّة الترتب ـ فإنّ جعل أحدهما في طول الآخر رافع لهذا المحذور العقلي.

فبناءً علىٰ إناطة صحّة العبادة بالأمر، وعدم كفاية مجرّد الملاك في صحّتها ـ كما هو مبنى القائلين ببطلان الترتب وعدم معقوليّته ـ كانت العبادة مأموراً بها بأمرٍ فعلي موجب لصحّتها.

٢) يعني: غير الدليل العقلي الدال علىٰ إمكان الترتب.

٣) يعني: بناءً علىٰ صحّة الترتب ومعقوليّته.

٤) أي: لا بنحو الترتب، يعني: أنّ العقل لا يحكم بامتناع الاجتماع علىٰ نحو

فلو قيل بلزوم الأمر[1] في صحة العبادة، ولم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحةً، لثبوت الأمر بها في هذا الحال[2]، كما إذا لم تكن هناك مضادّة (*).

الترتب والطوليّة، بل إنّما يحكم بامتناع الاجتماع على نحو العرضيّة.

١) كما نُسب إلى القدماء، واختاره غير واحد من متأخري المتأخرين.

٢) أي: حال ترك الأهم ـ بناءً على القول بالترتب ـ فإنّ الأمر في هذه الصورة متحقق، كثبوته في حال انفراده، وعدم ابتلائه بالمزاحمة للضدِّ الأهم.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بشرح كلمات المصنّف ﷺ في الترتب، والحمد لله كما هو أهله.

(*) لا يخفىٰ أنّه لمّا كان التحقيق صحّة الترتب، فينبغي التعرّض لشطرٍ من الكلام فيه، فنقول وبه تعالىٰ نستعين وبوليّه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه الطاهرين نتوسل ونستجير: إنّه لا بدّ أوّلاً من تحرير محلّ النزاع في الترتب، ثم التكلّم في إمكانه أو عدمه، فاعلم:

أنّ مورده الضدان الواجبان المطلقان الواجدان للملاك حتىٰ مع المزاحمة، وهو: فيما إذا لم يكن كلاهما أو أحدُهما مشروطاً بالقُدرة الشرعيّة، كالصلاة والإزالة، دون ما إذا كان كلّ منهما أو أحدهما مشروطاً بها، لانتفاء ملاك المشروط بها منهما حينئذٍ بالتزاحم الرافع لها، كالصلاة والحج، فإنّ التزاحم بينهما يرفع القدرة الشرعيّة عن الحج، فينتفي ملاكه، فيرتفع التزاحم، ولا تصل النوبة إلى الترتب.

وبالجملة: فمورد الترتب الضدان غير المشروط شيءٌ منهما شرعاً بالقدرة.

ثم إنّ الضدين المشروطين بالقدرة العقليّة إن كانا متساويين في الملاك، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، وإلّا فيقدّم الأهم على المهم بلا كلام ولا إشكال.

إنّما الكلام في أنّ أمر المهم هل يسقط رأساً، أم يسقط إطلاقه فقط و يبقىٰ مقيداً، فيقيّد وجوب المهم بترك متعلّق الأهم، و يصير إطلاق خطاب المهم مشروطاً بترك متعلّق الأهم مع بقاء خطابه على إطلاقه ؟ فيه خلاف عظيم، ذهب جمع من الأساطين كالشيخ الأعظم و المصنّف و غيرهما قدّس سرّهم إلى الأوّل، و جمعٌ آخر منهم كالمحقق الثاني و سيّد الأساطين الميرزا الكبير الشيرازي، و السيد المدقق السيد محمّد الإصفهاني قدّس سرّهم إلى الثاني.

و هذا هو الّذي يقتضيه التحقيق، و توضيحه منوط بالإشارة إلىٰ جهات:

الأُولىٰ: أنّ عمدة محذور الترتب لزوم طلب الجمع بين الضدين، و الغرض من تمهيد هذا الأمر هو دفع هذا المحذور، بتقريب: أنّ طلب الجمع إنّما يلزم فيما إذا كان الطلبان المتعلقان بالضدين عرضيّين، كقوله: «صلّ و أزِل».

و أما إذا كانا طوليّين، فلا يلزم أصلاً، كما إذا قال: «أزِل النجاسة، و إن تركتها فصلّ» فمطلوبيّة الصلاة حينئذٍ ليست في عرض مطلوبيّة الإزالة، بل في ظرف تركها. فلو فُرض محالاً قدرة العبد على الجمع بين الإزالة و الصلاة في آنٍ واحد لا تتّصف الصلاة بالمطلوبيّة، لعدم حصول شرط طلبها و هو ترك الإزالة.

و من هنا يظهر مناط الطولية المانعة عن لزوم طلب الجمع أيضاً، و أنّه ليس مطلق طوليّة أحد الطلبين للآخر و ترتبه عليه مانعاً عن لزوم طلب الجمع، و ذلك لإمكان الترتب المزبور مع لزوم طلب الجمع، كما إذا قال: «إن أُمرتَ بدخول المسجد فاقرأ القرآن» فإنّ طلب القراءة مترتب على الأمر بدخول المسجد، و في طوله. و لكن مع ذلك يقتضي هذا الترتب طلب الجمع بين دخول المسجد و قراءة القرآن.

فالطولية المانعة عن لزوم طلب الجمع عبارة عن إناطة أحد الطلبين بترك متعلّق الآخر، سواءٌ أكان المتعلقان متضادّين كالصلاة و الإزالة، أم لا كالقراءة و دخول المسجد، فإنّه لا ريب في عدم لزوم طلب الجمع بهذا النحو من الطوليّة. بل هذه

الطوليّة تقتضي امتناعه، لما عرفت آنفاً: من أنّه لو فرض محالاً قدرة المكلّف على الإتيان بكلا الضدين اللّذين تعلّق بهما الطلب طولاً ـ سواء أكانا ضدّين كالإزالة والصلاة، أم لا كدخول المسجد والقراءة ـ لَما اتّصف بالمطلوبيّة إلّا الأهم.

وأمّا المهم، فلا يتصف بها، لعدم تحقق شرط مطلوبيّته، وهو ترك الأهم.

نعم، يلزم اجتماع الطلبين في آنٍ واحد مع اختلافهما في الاقتضاء، وهذا غير طلب الجمع المستلزم لمطلوبيّة متعلقي الطلبين في آنٍ واحد، كما هو ظاهر.

ثم إنّ الطوليّة المانعة عن لزوم طلب الجمع منوطة بكون الشروط العامّة والخاصّة ـ الاختياريّة كالاستطاعة، وتملّك النصاب الزكوي ونحوهما، وغير الاختياريّة، كالبلوغ، والعقل، والوقت ـ من الجهات التقييديّة الدخيلة في الموضوع حتّى يكون موضوعا الطلبين طوليّين، وطلبهما أيضاً طوليّين، إذ لو لم ترجع إلى الموضوع، وكانت من الجهات التعليليّة الدخيلة في الملاك المؤثر بوجوده العلمي ـ لا الخارجي ـ في التشريع، وفعليّته، لَزِم من ذلك عرضيّة طلبي الأهم والمهم، لكون موضوعيهما حينئذٍ عرضيّين، حيث إنّ ذات الإزالة والصلاة في المثال المزبور موضوعان للحكم، إذ المفروض رجوع الشروط ـ الّتي منها ترك متعلّق الأهم كالإزالة ـ إلىٰ الملاك الّذي هو أجنبي عن الموضوع، فالموضوع نفس الصلاة والإزالة، ومن المعلوم أنّه لا طوليّة بينهما حينئذٍ، فيلزم عرضيّة الطلبين المتعلّقين بهما أيضاً.

وهذا خلاف ما فرضناه في الترتب من طوليّة الخطابين رتبةً. وقد ثبت في محلّه: كون القضايا الشرعيّة من القضايا الحقيقيّة لا الخارجيّة، حتى تكون الشروط من الجهات التعليلية، فلاحظ.

فقد اتضح من الجهة الأُولىٰ أمران:

الأوّل: ارتفاع لزوم طلب الجمع بطوليّة الطلبين رتبةً.

الثاني: المراد بالطوليّة، وأنّها تتوقّف على رجوع الشرط إلى الموضوع، لكون

القضايا الشرعية من القضايا الحقيقية، وإلّا امتنع الترتب، لتوقفه على طوليّة الخطابين المنوطة بكون القضايا الشرعية من القضايا الحقيقية، لا الخارجية.

الجهة الثانية: أنّ إطلاق الخطاب بالنسبة إلى شيءٍ عبارة عن عدم دخل وجود ذلك الشيءِ وعدمه في الخطاب، وكون وجوده وعدمه على حد سواء. واشتراط الخطاب بشيءٍ عبارة عن دخل ذلك الشيء وجوداً أو عدماً في الخطاب، ومن المعلوم أنّ الاشتراط لا يقتضي إطلاق الخطاب بعد حصول الشرط، إذ مرجعه إلى ارتفاع دخله في الخطاب، لما عرفت: من أنّ الاشتراط عبارة عن دخل شيءٍ فيه، والإطلاق عبارة عن عدم دخله فيه، وهما متناقضان، فيمتنع رجوع المشروط بعد حصول شرطه إلى المطلق.

لا يقال: إنّ خطاب المهم بعد حصول شرطه ـ وهو عصيان خطاب الأهم ـ ينقلب مطلقاً، فيعود محذور لزوم طلب الجمع الناشئ عن إطلاق الخطابين، مثلاً: إذا ترك متعلّق الأهم ـ كالإزالة ـ صار خطاب المهم ـ كالصلاة المشروط بترك الإزالة ـ مطلقاً كإطلاق خطاب الإزالة، فاجتمع خطابان مطلقان، ومن المعلوم أنّ طلب الجمع ينشأ من إطلاق الخطابين، حيث إنّ طلب الإزالة يقتضي مطلوبيّتها مطلقاً، سواء أوَجبت الصلاة أم لا، وكذا طلب الصلاة، ومقتضىٰ هذين الإطلاقين وجوب الإزالة والصلاة معاً، وهذا معنى عرضيّة الخطابين الموجبة لاستحالة الترتب.

فإنّه يقال: إنّ خطاب المهم بعد حصول شرطه لا ينقلب عن الاشتراط إلى الإطلاق، بل هو باقٍ على ما كان عليه من الاشتراط، إذ لازم الانقلاب لغويّة الشرط وإطلاق الخطاب بالنسبة إليه، وهو خلاف فرض الاشتراط، فوجوب المهم ـ كالصلاة ـ بعد حصول شرطه ـ كترك الإزالة ـ لا يصير مطلقاً، بل المولىٰ يقول حينئذٍ أيضاً: «إن تركت الإزالة، فصلِّ».

فاتضح مما ذكرنا: عدم لزوم عرضيّة الطلبين حين حصول شرط المهم، وفساد

توهم انقلاب الواجبات المشروطة بعد تحقق شرائطها مطلقةً، لاختلاف المطلق والمشروط سنخاً، ولبرهان الخلف، حيث إنّ المفروض كون الوجوب مشروطاً، فصيرورته مطلقاً خلاف الفرض، كما لا يخفىٰ.

الجهة الثالثة: أنّ المفروض في الترتب لمّا كان اجتماع خطابين فعليّين زماناً، وطوليّين رتبةً، فلا محيص عن جعل شرط خطاب المهم ترك الاشتغال بالأهم لا عصيان خطابه، ولا العزم على تركه.

أمّا الأوّل، فلكون العصيان ـ كذهاب الموضوع ـ مسقطاً لخطاب الأهم رأساً، ومعه يمتنع الترتب المتقوّم باجتماع طلبين فعليّين زماناً، طوليّين رتبةً، إذ المفروض سقوط طلب الأهم بالعصيان، وبقاء طلب المهم وحده، فلا اجتماع للطلبين.

نظير ترتب وجوب التيمم على سقوط وجوب الوضوء علىٰ ما قيل، لكنه ليس من الترتب المبحوث عنه في شيء، كما لا يخفىٰ.

وأما الثاني، فلاستلزامه عرضيّة الطلبين، وارتفاع الطولية الرتبية المانعة عن لزوم طلب الجمع، لوضوح فعلية الخطابين في رتبة العزم علىٰ ترك الأهم.

أمّا فعليّة الأهم، فظاهر.

وأمّا فعليّة المهم، فلتحقق شرطها، وهو العزم على ترك الأهم.

وبالجملة: فشرط فعلية المهم هو ترك متعلّق طلب الأهم، لا العصيان، ولا العزم عليه، لكون الأوّل موجباً لسقوط خطاب الأهم، فلا يجتمع طلبان فعليان زماناً، ولكون الثاني سبباً لعرضيّة الطلبين الموجبة لطلب الجمع.

وأمّا التعبير عن الترك بالعصيان في كلمات بعضهم ـ كالمصنف في عباراته المتقدمة ـ فللتنبيه على: أنّ مورد الترتب هو العلم بالخطابين وتنجزهما، لكون الترتب من صغريات كبرى التزاحم المنوط بتنجز الخطابين، ضرورة أنّ التزاحم الامتثالي المأموري ليس إلّا في مقام البعث الفعلي المتوقف على التنجز، لما تقرّر في محله: من

قصور الخطابات بوجوداتها الواقعية عن التحريك الفعلي، وبدون هذا التحريك لا تدافع بين الحكمين في مقام الإطاعة.

والحاصل: أنّ الترتب المتقوم باجتماع طلبين فعليّين زماناً وطوليّين رتبةً متوقف علىٰ كون شرط فعليّة خطاب المهم ترك متعلّق الأهم، لا عصيانه، ولا العزم علىٰ تركه.

الجهة الرابعة: أنّه لا يلزم في الترتب الشرطُ المتأخر، ولا الوجوب التعليقي.

أمّا تقريب لزومهما، فهو أنّه قد توهّم في الخطابات المضيّقة: لزوم تقدير الخطاب آناً مّا قبل زمان المتعلّق، إذ بدونه يلزم إمّا طلب الحاصل، وإمّا امتناع الانبعاث عن البعث.

توضيحه: أنّ المكلّف بالصوم في الآن المقارن لطلوع الفجر إمّا متلبس بالصوم، وإمّا غير متلبّس به، فعلى الأوّل يلزم طلب الحاصل. وعلىٰ الثاني يستحيل الانبعاث عن هذا البعث، لامتناع إعادة الآن الأوّل حتى ينبعث عن الخطاب بالإمساك فيه.

وببيان أوضح: إن كان الخطاب مقارناً لآن الطلوع، ولم يكن متقدِّماً عليه لزم أحد المحذورين: إمّا طلب الحاصل، وإمّا إعادة المعدوم.

وهذا البرهان يقتضي إمّا الالتزام بالواجب المعلّق، لأنّ المفروض تقدّم الوجوب علىٰ موضوعه ـ وهو الوقت ـ فيكون الوجوب فعليّاً، والواجب استقبالياً.

أو الالتزام بالشرط المتأخر، لكون المشروط ـ وهو الوجوب ـ حاصلاً قبل شرطه أعني الوقت. مع استحالة كلٍّ من الواجب المعلّق والشرط المتأخر، علىٰ ما ثبت في محله.

والمفروض لزومُهما في الترتب، حيث إنّ خطاب المهم ـ بعد فرض اشتراطه بعصيان الأهم ـ يتقدّم لا محالة على موضوعه وهو ترك الأهم. نظير تقدم خطاب الصوم آناً مّا على الطلوع، كما تقدّم، وذلك لأنّ ترك الأهم يتوقّف على امتثال

المهم، وامتثال المهم يتوقّف على الخطاب به، فيكون الخطاب به متقدماً على ترك الأهم، وهو الموضوع لخطاب المهم، فيجتمع حينئذٍ خطابان فعليّان في رتبة سابقة على العصيان.

أمّا خطاب المهم، فللزوم فرض تقدّمه على العصيان، كلزوم تقدّم خطاب الصوم على الطلوع من باب الوجوب التعليقي، أو الشرط المتأخر.

وأمّا خطاب الأهم، فالمفروض فعليّته على كلّ تقديرٍ، فاجتمع خطابا الأهم والمهم في الرتبة السابقة على العصيان مع فعليّتهما، ولازمه طلب الجمع المستحيل المستلزم لاستحالة الترتب.

وبالجملة: يلزم من تقدم طلب المهم على موضوعه ـ تعليقاً أو شرطاً متأخراً ـ طلبُ الجمع الموجب لامتناع الترتب، هذا.

وأمّا تقريب دفع لزومهما ـ أعني: الوجوب التعليقي أو الشرط المتأخر ـ فهو: **أنّه** ـ بعد النقض بالواجبات الموسعة، وعدم اختصاص الإشكال وهو طلب الحاصل، أو إعادة المعدوم الموجب للالتزام بالتعليقي، أو الشرط المتأخر في الواجبات المضيّقة فيما إذا أُريد امتثال الواجبات الموسّعة في أوّل أوقاتها، إذ لا محيص حينئذٍ عن تقدير الوجوب آناً ما قبل زمان الواجب حتىٰ يمكن الانبعاث عنه في أوّل أزمنته، مع عدم التزامهم بلزوم تقدّم زمان البعث علىٰ زمان الانبعاث في الواجبات الموسّعة أصلاً ـ **لا وجه** لتقدم زمان البعث علىٰ زمان الانبعاث أصلاً، إذ لا محذور في اتحاد زمان الخطاب والامتثال، بل لا محيص عنه، لأنّهما كالعلّة والمعلول في الوحدة زماناً، والتعدُّد رتبةً. غاية الأمر أنّه لمّا كان الخطاب بوجوده الواقعي قاصراً عن التحريك، فلا بدّ في تتميم هذا القصور من العلم به قبل وقته، حتىٰ يتمكن العبد من الانبعاث عنه في أوّل أزمنته.

ومن البديهي أنّه بعد العلم به يقدر على امتثاله في أوّل آنات توجهه إليه

بلا محذور أصلاً.

فإذا علم المكلف في الليل مثلاً بوجوب الصوم عليه مقارناً لطلوع الفجر الصادق امتثل ذلك الوجوب، من دون توقفه على سبق الوجوب علىٰ الطلوع.

فالبرهان المتقدِّم ـ وهو طلب الحاصل، أو إعادة المعدوم ـ لا يقتضي تقدير الطلب قبل زمان الواجب في المضيّقات أصلاً، بل حالها حال الموسّعات في عدم الحاجة إلى التقدير المزبور.

ومنه يظهر: ما في كلام المصنف ﷺ في مبحث الواجب المعلّق في مقام دفع إشكاله من قوله: «مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخر عن زمان البعث» من الغموض، حيث إنّ ظاهره: امتناع اتحاد زمان الانبعاث والبعث، ولزوم تأخر الأوّل عن الثاني، وقد عرفت ما فيه.

فالمتحصل: أنّه لا موجب لتقديم زمان البعث على زمان الانبعاث، بل وزانهما وزان العلّة والمعلول في اتحادهما زماناً، واختلافهما رتبة، فزمان الأمر والامتثال واحد، كوحدة زماني الطلب والموضوع، لما تقرّر في محله: من كون الموضوع بمنزلة العلة، والحكم بمنزلة المعلول، وإلّا يلزم الخلف والمناقضة.

ففي المقام: يتحد زمان الموضوع ـ وهو عصيان الأهم ـ وزمان الحكم وهو وجوب المهم، وزمان الامتثال وهو الإتيان بالمهم. والاختلاف بينها إنما هو في الرتبة، فإنّ الموضوع مقدم رتبةً على الحكم، وهو على الامتثال كذلك.

وأمّا الزمان، فهو في الكل واحد، كاتحاده في العلّة والمعلول الحقيقيّين.

وكذا الحال في الأهم، فإنّ زمان موضوعه وخطابه وعصيانه واحد.

أمّا الأوّلان، فللزوم اتحاد الموضوع والحكم زماناً، كما تقدّم في المهم.

وأمّا الأخير، فلكون الامتثال والعصيان في رتبة واحدة، لأنّهما مترتبان على الطلب، حيث إنّ الأوّل موافقة التكليف، والآخر مخالفته.

وبالجملة: فالزمان في الثلاثة ـ وهي: الموضوع والحكم والامتثال ـ في كلٍّ من الأهم والمهم واحد، والاختلاف فيها إنّما هو في الرتبة فقط.

ومقتضىٰ هذا البيان فعليّة الطلبين المتعلقين بالأهم والمهم في زمان واحد مع اختلافهما في الرتبة، لكون طلب المهم مترتباً علىٰ ترك الأهم، من دون عكسٍ كما هو قضية إطلاق الأهم.

لا يقال: إنّ فعليّة الطلبين توجب طلب الجمع الّذي يمتنع معه الترتب، وليس هذا إلّا اعترافاً باستحالته.

فإنّه يقال: إنّ مقتضى ما تقدم وإن كان هو اجتماع الطلبين في الفعلية، لكنه لا يستلزم الجمع في المطلوبية، بحيث تجتمع مطلوبية الضدّين في زمان واحد.

بل قد تقدّم: أنّه لو فرض محالاً اجتماعهما زماناً، لا يتّصف بالمطلوبيّة إلّا الأهم، لما مرّ: من إناطة مطلوبيّة المهم بترك الأهم، فمع وجوده يمتنع اتّصاف المهم بالمطلوبية.

لا يقال: سلّمنا ذلك ـ أي عدم لزوم طلب الضدين في آنٍ واحد ـ لكن يرد على الترتب إشكال آخر، وهو: أنّ وجود كل خطاب حدوثاً وبقاءً منوط بوجود موضوعه كذلك، وفي المقام لم يُحرز بقاءُ موضوع خطاب المهم ـ وهو ترك الأهم ـ إلىٰ آخر أجزاء المهم، وبدون الإحراز المزبور لا يتوجه خطاب المهم أصلاً.

فإنّه يقال: لا اختصاص لهذا الإشكال بالخطاب الترتبي، لوضوح اعتبار بقاء الموضوع في توجه التكليف في جميع الموارد، كبقاء الاستطاعة إلى آخر مناسك الحج، وبقاء فاضل المؤونة والنصاب إلىٰ آخر العام بالنسبة إلىٰ وجوب الحج والخمس والزكاة.

وحلُّ الإشكال في الجميع: أنّ موضوع الخطاب موجود واقعي لا علمي، غايته: أنّ قضية موضوعيته توقف إحراز الخطاب علىٰ إحرازه بأيٍّ محرز ولو تعبدياً

كالاستصحاب القاضي ببقاء الموضوع إلىٰ آخر زمان الامتثال.

لا يقال: إنّ لغويّة طلب المهم توجب امتناع الترتب.

توضيحه: أن امتثال أمر المهم إذا كان عبادةً غيرُ مقدور للعبد، لعدم القدرة علىٰ قصد القربة بعد كون فعل المهم مبغوضاً للمولىٰ، لكونه عصياناً لطلب الأهم، والمبغوض لا يصير مقرِّباً، فيستحيل امتثال أمر المهم، ومع استحالته يمتنع تشريع الوجوب له، فلا وجوب إلّا للأهم، فأين الترتب المتوقف علىٰ وجوبين فعليّين ؟

وبالجملة: امتناع الامتثال دليل على امتناع التشريع المؤدِّي إليه، فلا سبيل إلى إمكان الترتب، لكونه كباب اجتماع الأمر والنهي بنـاءً علىٰ صغرويته للتزاحـم لا التعارض، حيث إنّ المجمع ـ لملازمته للحرام ـ يمتنع أن يكون مقرِّباً، كامتناع مقرِّبية المهم، لملازمته للحرام وهو عصيان أمر الأهم.

فإنّه يقال: بوضوح الفرق بين الترتب وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي، كما أفاده سيدنا الأُستاذ مد ظله في مجلس درسه الشريف.

ومحصل الفرق بينهما ـ علىٰ ما حررته عنه ـ: أنّ الموجود في باب الاجتماع على ما يقتضيه تركبه الانضمامي المقوِّم لصغرويته لكبرى التزاحم وإن كان متعدّداً متبايناً، لتباين المقولات وامتناع اتحادها، إلّا أنّهما يوجدان بإيجاد واحد، كالصلاة في المغصوب، فإنّ الصلاة والغصب يوجدان بإيجاد واحد، وإيجاد الغصب لمّا كان مبغوضاً، فلا يتمشىٰ قصد القربة بموجود يوجد بذلك الإيجاد مقارناً للغصب، فالصلاة حينئذٍ نظير الماء الصافي البارد الّذي يصبّه العبد في آنية قذرة تسقطه عن قابلية حصول الامتثال به.

والحاصل: أنّ الموجود فـي باب الاجتماع وإن كان متعدّداً ـ كالصلاة والغصب ـ إلّا أنّ الإيجاد واحد. وهذا بخلاف الترتب، فإنّ الإيجاد فيه كالموجود متعدد أيضاً، فإنّ ترك الأهم إنّما هو لأجل الصارف، وفعل المهم لأجل الإرادة،

فالإيجاد كالموجود متعدِّد، فيتمشى قصد القربة بأمر المهم بلا مانع.

هذا ملخص ما استفدناه من بحثه الشريف «١».

أقول: ما أفاده مدّ ظله و إن كان في نفسه متيناً، لكنّه لا يفي بدفع الإشكال، بل لا بدّ من ضم ضميمة إليه، و هي: عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدِّه، إذ بدونها لا يندفع الإشكال، حيث إن لقائل أن يقول: بكفاية عدم القدرة علىٰ امتثال أمر المهم، لأجل صيرورة متعلّقه منهيّاً عنه، من باب اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدِّه، لا من جهة وحدة الإيجاد، حتىٰ يدفع ذلك بتعدُّده.

لا يقال: إنّ قضيّة فعليّة الخطابين مع ترك امتثالهما هي تعدد العقوبة، و هو قبيح عقلاً، لأنّ مناط حسن العقوبة على ترك شيءٍ هو القدرة علىٰ امتثاله، و هذا غير متحقق في المقام، لعدم القدرة على امتثالهما حتىٰ يستحق عقوبتين علىٰ تركهما، و هـذا القُبح دليل على عدم تعلق الأمر بالمهم، و هو كاشف عـن بطلان الترتب، و امتناع تعلّق طلبين فعليين بضدين في آنٍ واحد.

فإنّه يقال: إن كان مناط استحقاق تعدد العقوبة مخالفة الأمـر بالجمع بين المتعلّقين، فالأمر كما ذكر من القبح العقلي، لعدم القدرة على الجمع المزبور.

و إن كان مناطه الجمعَ في ترك الضدين، كما هو المطلوب و المقدور للعبد، فالمؤاخذة على الجمع في الترك حينئذٍ لا قبح فيها عقلاً، لأنّها تكون على أمر مقدور.

مضافاً إلىٰ: النقض بالواجب الكفائي، حيث إنّ جميع المكلفين يعاقبون على تركه مع عدم قدرتهم على الامتثال، لعدم قابليّة المأمور به للتعدد، فلو كان مناط تعدد العقوبة تعدد ترك الامتثال لما استحق العقوبة جميع المكلفين.

الجهة الخامسة: أنّ ترتب أحد الخطابين على الآخر يتصور علىٰ وجوه:

«١» نتايج الأفكار، ج٢، ص١١٣

الأوّل: ترتبه على عدم موضوع الخطاب الآخر، كترتب خطاب التيمم علىٰ فقدان الماء، أو عدم التمكن من استعماله.

الثاني: ترتبه على عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب الخُمس في الربح على عدم فعليّة خطاب أداء الدين خصوصاً إذا كان للمؤونة، فإنّ خطابه إذا صار فعليّاً ارتفع به موضوع وجوب الخمس وهو فاضل المؤونة، فوجوب الخمس منوط بعدم فعليّة خطاب أداء الدين، لأنّ فعليته بنفسها رافعة لفاضل المؤونة.

الثالث: ترتبه علىٰ عدم امتثال الخطاب الآخر، لا على عدم فعليته، بأن كان امتثال أحدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، كالدين السابق على عام الربح، فإنّ نفس الخطاب بأدائه لا يرفع فاضل المؤونة الّذي هو موضوع وجوب الخمس، بل الرافع له هو امتثاله بصرف الربح في أدائه، فيتوقف موضوع وجوب الخمس علىٰ عصيان خطاب الأداء، فيجتمع خطابان فعليان بأدائه وبإخراج خُمس الربح.

وبالجملة: يجتمع مع ترك أداء الدين هذان الخطابان الفعليّان، وبامتثال خطاب أداء الدين في أثناء سنة الربح يرتفع موضوع وجوب الخمس، وملاكُه.

الرابع: ترتب أحد الخطابين علىٰ عصيان الخطاب الآخر ـ مع بقاء موضوعه وملاكه ـ إذا امتثل الخطاب الأوّل، كترتب وجوب الصلاة على عصيان خطاب الإزالة، مع بقاء موضوعها وملاكها إذا امتثل خطاب الإزالة. فحينئذٍ يكون كلّ من وجوبي الإزالة والصلاة فعليّاً وواجداً للملاك.

ومن هنا ظهر الفرق بين الوجه الثالث والرابع، بعد اشتراكهما في ترتب أحد الخطابين على عصيان الآخر، فإنّ الامتثال في الثالث رافع لموضوع الخطاب الآخر، فيرتفع معه الملاك أيضاً. وهذا بخلاف الرابع، فإنّ الامتثال لا يرفع موضوع الخطاب الآخر ولا ملاكه، بل يبقيان علىٰ حالهما.

وهذا الوجه الرابع هو الترتب المبحوث عنه في المقام.

و الثلاثة المتقدمة أجنبية عنه، لوضوح عدم اجتماع خطابين فعليين في أوّلها، و هو: ترتب أحد الخطابين علىٰ عدم موضوع الخطاب الآخر، كوجوب التيمم المترتب على انتفاء موضوع وجوب الطهارة المائية.

كوضوح عدم اجتماعهما في ثانيها، و هو: ترتب أحد الخطابين علىٰ عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب تخميس فاضل المؤونة على عدم خطاب أداء دين سنة الربح، فهذا القسم من الترتب الّذي لا يجتمع فيه خطابان فعليان أجنبي أيضاً عن الترتب المبحوث عنه.

كوضوح أجنبيّة ثالثها ـ و هو: ترتب أحد الخطابين علىٰ عصيان الآخر، كترتب وجوب الخُمس علىٰ عصيان خطاب أداء الدين السابق علىٰ عام الربح ـ عن الترتب المبحوث عنه هنا، و ذلك لأنّه حال عصيان هذا الخطاب و إن صار كلٌّ من خطابي أداء الدين و تخميس الربح فعليّاً، لكنّه مع ذلك غير الترتب المبحوث عنه أيضاً، لما قد ظهر من مطاوي البحث: من اعتبار بقاء ملاك الخطاب الثاني ـ كموضوعه ـ إذا امتثل الخطاب الأوّل في الترتب الّذي هو مورد الكلام، كالصلاة و الإزالة، فإنّ امتثال أمر الأهم ـ و هو الإزالة ـ لا يرفع موضوع أمر الصلاة و لا ملاكها، بل كلٌّ منهما باقٍ علىٰ حاله، غاية الأمر أنّ القدرة عليها مع صرفها في الإزالة مفقودة، و قد ثبت في محله: عدم دخل القدرة في الملاك، و أنّها دخيلة في حسن الخطاب، بمناط قبح مطالبة العاجز.

و أنّ مورد الترتب هو: الطلبان الفعليان المجتمعان في آنٍ واحد المتعلقان بالضدين مع بقاء الملاك في كليهما، فتدبّر.

الجهة السادسة: قد يتوهّم أنّ غاية ما يستفاد ممّا تقدم هي إمكان الترتب في قبال مَن أحاله، و من المعلوم أنّ مجرد الإمكان لا يدل على الوقوع.

لكنه فاسد، لقيام البرهان اللّميِّ و الإنّيِّ عليه.

أمّا الأوّل، فبيانه: أنّ تمامية الملاك في كلٍّ من الضدين تقتضي جعل الحكم لهما، والمفروض عدم دخل القدرة في الملاك، فلا بدّ حينئذٍ من الجعل، وإلّا يلزم خلاف الحكمة، وهو قبيح على الحكيم. نعم إطلاق الجعل لكلٍّ منهما ينافي الحكمة، لعدم القدرة على الجمع بينهما، فلا بدّ من تقييد إطلاق أحد الجعلين أو كليهما ولو كان التقييد بمثل «ترك الآخر» كما في المقام.

وأمّا الثاني، فتقريبه: أنّه قد وقع في الشرعيّات ما لا يمكن تصحيحه إلّا بالترتب، ونشير إلىٰ جملة منها:

الأوّل: أنّه إذا حرم قصد إقامة عشرة أيّام على المسافر، كما إذا كانت الإقامة علّةً للحرام، فخالف ونوىٰ الإقامة عاصياً، فإنّه يجب عليه الصوم والصلاة تماماً حينئذٍ، لتحقق موضوعهما، وهو المسافر الناوي للإقامة، فاجتمع الحكمان الفعليّان، أحدهما: حُرمة الإقامة، والآخر: وجوب الصوم وإتمام الصلاة المترتب علىٰ عصيان الحرمة المزبورة، ومن المعلوم أنّ اجتماع هذين الحكمين الفعليّين مبني على الترتب.

الثاني: ترتب وجوب القصر على تارك الإقامة، مع فرض وجوبها عليه لجهة من الجهات، كحفظ نفس محترمة ونحوها، فإنّ وجوب القصر مترتب على عصيان وجوب الإقامة.

إلىٰ غير ذلك من الفروع الفقهيّة المبنيّة على الترتب الّتي هي برهان إنّيٌّ علىٰ وقوعه.

الثالث: ما عن الفصول، وغيره: من ترتب وجوب الوضوء من ماء مباح ذاتاً محرّمٍ استعماله عرضاً ـ لكونه في آنية مغصوبة، أو مصوغة من ذهب أو فضّة ـ على عصيان حرمة التصرف في المغصوب، أو في آنية الذهب أو الفضة.

وبالجملة: فوجوب الوضوء حينئذٍ مترتب على العصيان، ومشروط به، هذا.

لكن الحق: عدم تماميّة هذا البرهان الإنّي وإن احتجّ به غير واحد من المحققين،

وذلك لخروج تلك الفروع عن الترتب المبحوث عنه، حيث إنّ ارتفاع موضوع أحد الخطابين وملاكه بامتثال الخطاب الآخر أجنبي عن الترتب الّذي لا يرتفع فيه موضوع أحد الخطابين ولا ملاكه بامتثال الآخر، كالإزالة والصلاة، فإنّ امتثال أحد خطابيهما لا يرفع موضوع الآخر، بل هو باقٍ علىٰ حاله.

وهذا بخلاف حُرمة الإقامة في المثال الأوّل، فإنّ امتثالها باختيار السفر يرفع موضوع الصوم وملاكه، إذ لا خطاب ولا ملاك للصوم في السفر إلّا في بعض الموارد.

وكذا في إتمام الصلاة، فإنّه لا خطاب ولا ملاك فيه للمسافر غير المقيم.

كما أنّ تقصير الصلاة في المثال الثالث لا موضوع ولا ملاك فيه أيضاً لقاصد الإقامة.

فهذه الأمثلة الفقهيّة وإن كان فيها نحو ترتب، لكنه غير الترتب الّذي نحن فيه.

وأمّا فرع الوضوء، فملخّص الكلام فيه: أنّه إذا فرّغ الماء في آنيةٍ مباحة، وجب عليه الوضوء مطلقاً، سواء أقلنا باعتبار القدرة الشرعية فيه أم لا، وذلك لصيرورته واجداً للماء. وكذا يجب الوضوء إذا اغترف غرفة وافية به، فإنّ وجوبه وإن كان مشروطاً بعصيان الحرمة، لكنّه بعد العصيان لا يجتمع خطابان فعليان في آنٍ واحد، لسقوط الحرمة بالعصيان، فلا خطاب إلّا بالوضوء، فلا ترتب في البين.

وإذا اغترف من الآنية تدريجاً، غرفةً لغسل الوجه، وثانيةً لغَسل اليد اليمنىٰ، وثالثةً لغَسل اليسرى، فصحة الوضوء وفساده مبنيّان على القول باعتبار القدرة الشرعية في الوضوء، وعدمه.

فعلى الأوّل ـ كما عليه الميرزا ﷺ ـ لا يصح، ولا يمكن تصحيحه بالترتب،

لأنّ مورده تمامية الملاك في كلّ واحد من المتزاحمين، وانحصار المانع عن فعلية الخطابين بعدم القدرة على امتثال كليهما.

وعلى هذا، فلو كان الملاك في أحدهما دون الآخر، فلا يجري فيه الترتب أصلاً.

والمقام من هذا القبيل، ضرورة أنّ الوضوء على هذا المبنى ـ وهو اعتبار القدرة شرعاً فيه ـ فاقد للملاك، إذ المفروض دخل القدرة فيه، فانتفاؤها يوجب ارتفاع الملاك. فلا يقاس الوضوء بالصلاة، حيث إنّها غير مشروطة بالقدرة شرعاً، فهي واجدة للملاك حتى حين المزاحمة مع الإزالة، بخلاف الوضوء، فإنّه ـ لحرمة الاغترافات ـ لا قدرة له عليه شرعاً، فهي واجدة للملاك حتى حين المزاحمة مع الإزالة، فإنّه ـ لحرمة الاغترافات ـ لا قدرة له عليه شرعاً، فلا ملاك له حتى يجري فيه الترتب.

وعلى الثاني: يصح وضوؤه، للترتب، إذ المفروض كونه واجداً للملاك، حيث إنّ القدرة غير دخيلة شرعاً فيه، فوجوب الوضوء مشروط بعصيان حرمة التصرف في المغصوب، أو في آنية الذهب أو الفضة، فإذا عصىٰ الحرمة، واغترف الماء تدريجاً صحّ الوضوء بالأمر الترتبي، لانحصار مانع عدم خطاب الوضوء بعدم القدرة عليه، فمع التمكن منه ـ ولو بعصيان خطاب آخر ـ يصير خطاب الوضوء فعليّاً، إذ القدرة المعتبرة في الوضوء ونحوه من المركّبات تدريجية تحصل بالاغتراف تدريجاً، فكأنّه قيل: «إن عصيت حرمة التصرف في المغصوب وآنية الذهب أو الفضة، فتوضّأ» وهكذا يقال له في كل غرفة.

وبالجملة: ففرع الوضوء مترتب على الترتب في بعض الصور، لا مطلقاً.

وأمّا غيره من الفروع المتقدّمة، فلا يترتب على الترتب أصلاً. فلا يصح جعلها برهاناً إنّيّاً علىٰ وقوع الترتب. لكن في البرهاني اللّمي المتقدم غنىً وكفاية.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: أنّه قد نُسب إلىٰ جماعة من المحققين كشيخنا الأعظم الأنصاري و تلميذه المحقق السيد الشيرازي «١»، و غيرهما قدس الله تعالىٰ أسرارهم: عدم صحة الوضوء في موارد وجوب التيمم، بدعوىٰ: أنّ القدرة دخيلة في ملاك الوضوء استناداً إلىٰ قوله تعالى: ﴿ فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيّباً ﴾ «٢»، بناءً علىٰ إرادة عدم التمكن من عدم الوجدان، و مع فقدان الملاك لا خطاب بالوضوء أيضاً، فلا مورد هنا للترتب حتى يصح به الوضوء، بأن يقال: إنّ وجوبه مترتب على عصيان وجوب التيمم، فلا خطاب و لا ملاك للوضوء حتى يمكن تصحيحه بهما أو بأحدهما، هذا.

ولكن فيه ما لا يخفىٰ، إذ جعل قوله تعالىٰ: ﴿ فلم تجدوا ماءً ﴾ بمعنىٰ عدم التمكن تأويل بلا شاهد، بل الآية المباركة قد دلّت علىٰ حكم فقدان الماء، و الروايات قد تضمّنت ارتفاع وجوب الوضوء في موارد الحرج، و الخوف و نحوهما. وقد قرر في محلّه: أنّ الأحكام الامتنانيّة لا ترفع إلّا الإلزام، وأمّا المصلحة، فهي باقية على حالها.

وعليه، فمن تحمّل المشقّة و الحرج و توضّأ صحّ وضوؤه بلا إشكال، لفرض وجود الماء مع بقاء الملاك الكافي في صحّة العبادة، كما عليه غير واحد، كالشيخ الأعظم.

وبالجملة: فيصح الوضوءُ في هذه الموارد لأجل الملاك، ودعوى: عدم بقائه، نظراً إلى أخذ القدرة شرعاً في ملاكه، غير مسموعة، لما مرّ.

وقد أفتىٰ بصحّة الوضوء الحرجي جمعٌ من الفقهاء، منهم السيّد ﷺ في

«١» نتايج الأفكار، ج٢، ص١٠١

«٢» النساء، الآية: ٤٣؛ المائدة، الآية: ٦

الوسيلة «١»، و سيّدنا الأُستاذ مد ظله في منهاجه «٢».

نعم، في موارد الضرر يشكل الصحّة، للمبغوضيّة المنافية للمحبوبيّة.

الأمر الثاني: قد ظهر من مطاوي الأبحاث المتقدّمة: أنّه يعتبر في الترتب المبحوث عنه أُمور.

الأوّل: أن لا يكون ترك الأهم مساوقاً لوجود المهم، إذ يلزم حينئذٍ لغوية خطاب المهم، لاستلزامه طلب تحصيل الحاصل المحال.

و عليه، فلا بدّ من فرض الترتب في الضدّين اللّذين لهما ثالث، كالإزالة و الصلاة، دون الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة و السكون، فإنّ عصيان الأمر بأحدهما مساوق لوجود الآخر من دون حاجة إلى تعلق طلبٍ به.

الثاني: أن يكون الخطابان المترتبان منجّزين، لأنّ الترتب علاج لتزاحم الخطابين المتقوم بتنجّزهما، فبدونه لا تزاحم و لا ترتب، فلا يصح فرض الترتب في خطابين لم يتنجّزا للجهل أو الغفلة، إذ لا تحريك حينئذٍ لشيءٍ منهما حتىٰ يدعو كل منهما إلى صرف القدرة في امتثاله، كي يعجز المكلّف عن إجابة دعوة كليهما.

كما لا يصح فرضه في خطابين تنجّز أحدُهما دون الآخر، للجهل و نحوه أيضاً، إذ لا بعث و لا تحريك حينئذٍ إلّا لأحدهما ـ و هو المنجّز ـ دون الآخر، فيبقى المنجّز بلا مزاحم، لأنّه الوحيد في دعوة المكلّف إلىٰ صَرف قدرته في امتثاله، فلا تزاحم بينهما حينئذٍ حتىٰ يعالج بالترتب.

الثالث: أنّه لا بدّ في الترتب المبحوث عنه من اجتماع خطابين فعليّين في آنٍ واحد مع اختلافهما في الرّتبة، فيخرج عن الترتب ما إذا كانت فعلية أحد الخطابين

«١» وسيلة النجاة، ج١، ص٦٣ (الحجرية)

«٢» منهاج الصالحين للسيد الحكيم قدس سره، ج١، ص٨٣، المسألة: ١٣ من مسوِّغات التيمم

رافعةً للآخر، لأنّ قوام الترتب باجتماعهما، كما مرّ مفصّلاً.

إذا عرفت هذه الأُمور: اتّضح عدم صحة الترتب في مسألة الجهر والإخفات كما عن كاشف الغطاء قدس سره، بتقريب: أنّ الجهر في الصلوات الجهريّة واجب مطلقاً، والإخفات واجب فيها علىٰ تقدير عصيان خطاب الجهر. وكذا الحال في وجوب الإخفات في الصّلوات الإخفاتيّة.

ودفع هو قدس سره إشكالَ الجمع بين صحّة الصلاة مع الإخفات في موضع الجهر، وبالعكس، وبين استحقاق العقوبة علىٰ ترك المأمور به ـ وهو الجهر بالقراءة أو إخفاتها ـ بالترتب، حيث إنّه يوجب صيرورة الصلاة الكذائيّة مأموراً بها، فتصح حينئذٍ. وكون استحقاق المؤاخذة بسب عصيان الأمر الأوّل «[1]».

توضيح وجه أجنبيّة الترتب عن هذه المسألة: لزوم اللغوية، ضرورة أنّ ترك الجهر الواجب مساوق لوجود الضد ـ وهو الإخفات ـ فجعل الوجوب له لغو.

وكذا الحال في ترك الإخفات الواجب، لكونه مساوقاً لوجوب الجهر، فجعل الوجوب له من قبيل طلب الحاصل المحال.

مضافاً إلىٰ: أنّ العلم بالواجب المطلق الأوّلي رافع لملاك الواجب الثانوي، فإنّ العلم بوجوب الجهر مثلاً رافع لملاك وجوب الإخفات، وقد عرفت اعتبار وجود الملاك في كل من الواجبين المتزاحمين، فقوام الترتب ـ وهو الملاك، وتنجز الخطابين ـ مفقود في مسألة الجهر والإخفات.

والإشكال بالجمع بين الصحّة وبين استحقاق العقوبة يندفع بوجوه أُخر مذكورة في محلها.

الأمر الثالث: أنّه لا يعقل الترتب بين المتزاحمين الطوليّين، بمعنىٰ تعاقبهما في الامتثال، كالقيام الواجب في الركعتين، فلا يصح أن يقال: «إن عصيت وجوب القيام

«١» كشف الغطاء، ج١، ص١٧١

في الرّكعة الثانية، فقم في الرّكعة الأُولىٰ» و ذلك لأنّه مع أهميّة القيام في الرّكعة الثانية لا يعصي هذا الخطاب إلّا بعد مجيء زمان امتثاله، فصرف الزمان في الرّكعة الأُولىٰ ليس عصياناً لخطاب الأهم، لأنّه خطاب مستقل قد امتثل في زمانٍ لا بدّ منه في امتثاله. نعم هو عصيان لخطابه المتمم الحافظ له من باب المقدّمة المفوّتة، و هو وجوب حفظ القدرة بعدم صَرف الزمان في الركعة الأُولىٰ، و هذا الوجوب موجود حين الشروع في الصلاة، و بعصيانه ـ أعني به عدم حفظ القدرة ـ لا يمكن تصحيح الركعة الأُولىٰ بالترتب، لأنّه حين العصيان إمّا يصرف القدرة في قيام الركعة الأُولىٰ، و إمّا يصرفها في غيره، كحمل ثقيلٍ من مكان إلىٰ آخر.

و من المعلوم أنّه على الأوّل يلزم طلب تحصيل الحاصل، لأنّه بمنزلة قوله: «إن عصيت خطاب إحفظ القدرة بالقيام في الرّكعة الأُولىٰ، فقم فيها» فيصير متعلّق خطاب المهم ـ و هو القيام في الركعة الأُولىٰ ـ موضوعاً لنفس هذا الخطاب، نظير أن يقال: «إن صلّيت، فصلِّ».

و الحاصل: أنّ وجه امتناع الترتب حينئذٍ هو لزوم طلب الحاصل، و صيرورة وجود متعلّق الخطاب شرطاً لنفس الخطاب.

و على الثاني ـ و هو صرف القدرة في غير الرّكعة الأُولىٰ، كحمل ثقيل ـ يلزم سقوط كلا الخطابين، و هما الأهم و المهم، لعدم القدرة علىٰ شيءٍ منهما.

فالترتب لا يعقل في الخطابين المتزاحمين اللذين يكون زمان امتثال أحدهما مقدماً على الآخر، هذا مع فرض أهميّة الثاني.

و أمّا مع عدم أهميّة أحدهما من الآخر، فلا بدّ من صرف القدرة في الأوّل، لأنّ الخطاب بالنسبة إليه فعلي، فيجب عقلاً امتثاله بصرف القدرة فيه.

و من المعلوم أنّ امتثاله موجب لعجز المكلّف عن امتثاله الخطاب الثاني.

بخلاف الخطاب الثاني، لأنّ فعليّته منوطة بمجيء زمان امتثاله.

و بالجملة: فالعقل يحكم في صورة عدم أهمّيّة أحدهما من الآخر بلزوم صرف القدرة في الأوّل تعييناً، و لا يحكم بالتخيير أصلاً.

الأمر الرابع: أنّه لا يكاد يتوهّم جريان الترتب في باب اجتماع الأمر و النهي بناءً علىٰ كون التركيب بين متعلقي الأمر و النهي انضماميّاً ليندرج في باب التزاحم، لا اتحاديّاً ليندرج في باب التعارض، و يصير صغرىٰ لمسألة النهي في العبادة.

أمّا تقريب توهم جريان الترتب في باب الاجتماع ـ بناءً علىٰ كونه من صغريات التزاحم ـ فهو أن يقال: إنّ شرط وجوب الصلاة مثلاً عصيان حرمة الغصب، فكأنّه قيل: «إن عصيت حرمة الغصب، فصلِّ» علىٰ حدِّ قوله: «إن تركت الإزالة، فصلِّ».

و أمّا وجه عدم جريان الترتب في باب الاجتماع، فهو: أنّ عصيان حرمة الغصب إن كان بالتصرّف الصلاتي لَزِم منه المحال، إذ لازمه كون ما يقتضيه خطاب حرمة الغصب ـ أعني وجود متعلّقه ـ شرطاً لخطاب الصلاة، لأنّه بمنزلة أن يقال: «إن عصيت حرمة التصرف في مال الغير، و تصرفت فيه بالصلاة، فصلِّ» فوجود الصلاة يصير شرطاً لوجوبها، و من المعلوم أنّه من طلب الحاصل المحال.

و إن كان بالتصرف غير الصلاتي كالمشي و النوم، و غيرهما من التصرفات المضادّة للصلاة، لَزِم الامتناع أيضاً، للزوم بقاء موضوع حرمة الغصب إلىٰ آخر جزءٍ من متعلّق النهي، و من المعلوم امتناع اجتماع الصلاة مع النوم و المشي و نحوهما من التصرفات المضادّة لها.

فتلخص مما ذكرنا: امتناع الترتب في مسألة اجتماع الأمر و النهي.

الأمر الخامس: قد ظهر من بعض المباحث المتقدمة: امتناع الترتب في المتزاحمين المتلازمين وجوداً اتفاقاً، كاستقبال القبلة و استدبار الجدي في بعض نقاط العراق، حيث إنّهما متلازمان وجوداً في تلك النقاط، فإذا وجب الاستقبال و حرم استدبار

الجدي، كان عصيانُ أحدهما ملازماً لامتثال الآخر، نظير الجهر و الإخفات المتقدِّمين.

و كلُّ ما كان كذلك لا يتأتّى فيه الترتب، لأنّ وجود أحدهما بعصيان الآخر قهريٌّ، فالأمر به يكون طلباً للحاصل، كما هو واضح.

الأمر السادس: في جريان الترتب في المقدِّمة المحرّمة.

توضيحه: أنّه إذا كان هناك واجب، و توقّف وجوده علىٰ ارتكاب محرّم ـ كما إذا توقّف إنقاذ مؤمن على التصرف في أرض مغصوبة ـ يقع التزاحم بين وجوب الإنقاذ و حرمة التصرف في مال الغير، لعدم إمكان الجمع بينهما في الامتثال. فإن كان وجوب ذي المقدِّمة ـ كإنقاذ المؤمن ـ أهمّ من الحرمة جرى فيه الترتب، بأن يقال: «إن عصيت وجوب الإنقاذ، فلا تغصب» فيجتمع طلبان فعليّان أحدهما: وجوب الإنقاذ مطلقاً، و الآخر: حرمة الغصب مشروطةً بترك الإنقاذ. نظير ترتب التضاد، كترتب وجوب الصلاة على ترك الإزالة، فكما يجتمع في ظرف عصيان خطاب الإزالة طلبان فعليّان بالإزالة و الصلاة، فكذلك في المقدمة المحرّمة.

هذا ملخص الكلام في جريان الترتب في المقدِّمة المحرّمة، و تفصيله يطلب من المطوّلات.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: اعتبار أُمور في الترتب المبحوث عنه:

أحدها: وجود خطابين نفسيين مع اشتمالهما على ملاك تام، فلو كان الملاك في أحدهما دون الآخر ـ كاعتبار القدرة الشرعية في أحدهما ـ لَخرجا عن الترتب المقصود.

ثانيها: أن لا يكون ترك الأهم مثلاً عين وجود متعلق المهم، كما في الجهر و الإخفات، و الحركة و السكون، و نحوهما من الضدّين اللّذين لا ثالث لهما.

و إلىٰ ذلك يرجع ما قيل: من اعتبار القدرة في متعلّق المهم حين ترك الأهم، حيث إنّ مقتضى القدرة إمكان ترك متعلّقهما، و ليس كذلك الضدان اللّذان لا ثالث

لهما إذا ترك أحدهما كالأهم في المقام، لامتناع ترك الآخر حينئذٍ، فهو غير مقدور له.

و بالجملة: يعتبر القدرة هنا، كاعتبارها في كل خطاب علىٰ ما قرِّر في محله.

ثالثها: تنجّز الخطابين، إذ بدونه لا تزاحم بينهما، حتى يكون كل منهما معجِّزاً للآخر، بداهة توقّف التعجيز على المحرِّكية المتوقفة على التنجّز، كما لا يخفىٰ.

إلىٰ هنا انتهىٰ ما أردنا إيراده من المباحث المتعلّقة بالترتب، و الحمد لله كما هو أهله، و الصلاة و السلام علىٰ نبيّه و آله الطاهرين، و لعنة الله علىٰ أعدائهم إلىٰ يوم الدين.

الفهرس الموضوعي

الفصل الثالث في الإجزاء ٥

وينبغي تقديم أُمور:

أحدها: المراد بالوجه في العنوان ٧

ثانيها: معنىٰ الاقتضاء ١٢

ثالثها: معنىٰ الإجزاء ١٧

رابعها: الفرق بين الإجزاء والمرّة والتكرار ١٩

الفرق بين الإجزاء وتبعية القضاء للأداء ٢١

الموضع الأوّل: إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقاً عن أمره، دون غيره ٢٣

مورد تبديل الامتثال ٢٤

روايات المعادة ومحتملاتها ٣٠

الموضع الثاني، وفيه مقامان ٣٨

المقام الأوّل: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي ٣٨

أنحاء الفعل الاضطراري ٤٠

مفاد دليل الاضطرار ٤٧

مورد إجزاء الأمر الاضطراري ٥٥

خاتمة: في الحج مع العامة ٥٤

مناط الإجزاء ٥٤

بيان أدلّة صحة الحج مع العامّة ٥٧

الأدلة العامة ومناقشاتها ٥٧

الأدلة الخاصة ومناقشاتها ٦٧
القائلون بالإجزاء ٧٤
مقتضى الأصل العملي ٧٥
تنبيهات المسألة ٧٥
١ ـ عدم انطباق ضابط فوات الحج على المقام ٧٥
٢ ـ صحّة العمل المتّقىٰ به ٧٥
٣ ـ لا يعتبر في التقيّة استيعابها للوقت ٧٦
٤ ـ الفرق بين التقيّة وموارد الضرر ٧٧
٥ ـ حكم مخالفة التقية الواجبة ٧٨
٦ ـ التقيّة عزيمة لا رخصة ٨٢
٧ ـ تبعيّة الإجزاء لجريان التقيّة في العمل ٨٢
٨ ـ عموم التقيّة للحكم التكليفي والوضعي والنفسي والغيري ٨٣
٩ ـ إناطة التقييد بالخوف من العدوّ ٨٣
١٠ ـ شمول دليل التقيّة للعبادة والمعاملة ٨٤
المقام الثاني: إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي ٨٦
إطلاق الحكم الظاهري على معنيين ٨٦
إجزاء الحكم الظاهري بناءً على حجية الأمارات على السببية ٩٢
الشّك في جعل الحجيّة بنحو السببيّة والطريقيّة ٩٦
الشّكّ في الإجزاء بناءً على السببية ١٠٠
عدم الإجزاء لو انكشف خطأ الأمارة المثبتة للتكليف ١٠٤
تذنيبان ١٠٥
الأوّل: حكم خطأ القطع ١٠٦
الثاني: مغايرة الإجزاء للتصويب ١٠٩

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب، وليقدم أُمور ١١٦

الأمر الأوّل: هل المسألة فقهيّة أم أُصولية أم عقلية ؟ ١١٦

الأمر الثاني: تقسيم المقدمة إلى أقسام ١٢٤

القسم الأوّل: المقدمة الداخلية والخارجية ١٢٤

الإشكال في مقدّمية الأجزاء ١٢٥

حلّ الإشكال بتعدّد اللحاظ ١٢٦

خروج الأجزاء عن البحث ١٣٠

دفع توّهم الوجوب المقدّمي للأجزاء ١٣٤

ما هي المقدّمة الداخليّة ؟ ١٣٥

منشأ الوحدة الاعتبارية للمتكثّرات ١٤٠

تصوّر وجهين للوجوب النفسي ١٤٣

المقدمة الخارجية وأقسامها ١٤٤

المناقشة في تقسيم المصنف للمقدمة ١٤٥

القسم الثاني: المقدمة العقلية والشرعية والعادية ١٤٧

القسم الثالث: مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم ١٥٣

القسم الرابع: المقدمة المقارنة والمتقدمة والمتأخّرة ١٥٦

تقرير إشكال الشرط المتأخر ١٥٧

تعميم الإشكال للشرط المتقدّم ١٦٠

تقرير المصنف في دفع الإشكال ١٦١

الوجوه الدافعة لإشكال الشرط المتأخر، ومناقشاتها ١٦٥

استحالة الشرط المتأخّر ١٦٩

كلام المصنف في الفوائد في حل إشكال الشرط المتأخر، والنظر فيه ١٨٠

الأمر الثالث: أقسام الواجب ١٨٥

القسم الأوّل: المطلق والمشروط ١٨٥

تعريف الواجب المطلق والمشروط ١٨٥

الإطلاق والإشتراط وصفان إضافيان ١٨٩

ظهور الاشتراط في إناطة الوجوب لا الواجب ١٩١

كلام الشيخ في رجوع الشرط إلى المادة ١٩٣

إيراد المصنف على الشيخ ١٩٧

الفرق بين شرط الوجوب والواجب ٢٠٨

فائدة إنشاء الوجوب المشروط ٢١١

دخول المقدمة الوجودية للواجب المشروط في حريم النزاع ٢١٢

وجوب تعلّم الواجب المشروط قبل حصول شرطه ٢١٨

تذنيب: إطلاق الواجب على الواجب المشروط ٢١٩

القسم الثاني: المعلق والمنجز ٢٢٣

كلام الفصول ٢٢٤

مذهب الشيخ في امتناع كون الشرط قيداً للهيئة ٢٢٥

إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة ٢٢٩

نقد المحقق النهاوندي على هذا التقسيم والجواب عنه ٢٣٢

مناقشات أُخرىٰ على الواجب المعلّق ٢٣٨

تنبيه: اتّصاف المقدمة بالوجوب قبل الوقت ٢٤٥

تتمة: اختلاف القيود في وجوب التحصيل وعدمه ٢٥٨

كلام التقريرات في دوران القيد بين رجوعه إلى المادة والهيئة ٢٦٠

القسم الثالث: النفسي والغيري ٢٧٥

تحديد الواجب النفسي والغيري ٢٧٥

الشكّ في النفسية والغيريّة ٢٨٧
مختار الشيخ، واعتراض المصنف عليه ٢٨٨
صحّة تقييد مفاد الهيئة ٢٩٠
بعض صور الشك في النفسيّة والغيريّة ٢٩٩
تذنيبان ٣٠٠
الأوّل: استحقاق الثواب على الأمر النفسي ٣٠٠
هل يستحق الثواب على الأمر الغيري ؟ ٣٠٢
الرّوايات الدالّة على ترتّب الثواب على المقدّمات ٣٠٦
هل يصلح الأمر الغيري للمقرّبيّة ؟ ٣٠٨
إشكال ودفع: عباديّة الطهارات الثلاث ٣١١
تقرير جمع من المحقّقين في دفع الإشكال ٣١٣
جواب الشيخ، واعتراض المصنف عليه ٣٢٠
الثاني: لا يعتبر قصد التوصل في المقدمة العبادية ٣٣٠
الأمر الرابع: تبعيّة وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط ٣٣٥
قصد التوصل ٣٤١
عدم اعتبار قصد التوصل ٣٤٣
دخل قصد التوصل في تحقق الامتثال ٣٤٦
فساد قياس المقام بالمقدمة المحرمة ٣٥١
نقل بعض الفروع المترتبة على قصد التوصل عن التقريرات ٣٥٤
المقدمة الموصلة ٣٥٨
عدم وجوب المقدّمة الموصلة ٣٥٨
غموض ما أفاده المحقق النائيني وسيّدنا الأُستاذ ٣٧٢
أدلة الفصول على وجوب المقدمة الموصلة ٣٧٤

الخدش في أدلة الفصول ٣٧٨
استدلال صاحب العروة على الوجوب ٣٩٢
نقل جملة من عبارة الفصول ٣٩٨
الإيراد على جعل الإيصال قيداً للواجب، بوجوه ٣٩٩
مختار المحقق التقي ﷺ في دخل الإيصال في وجوب المقدِّمة ٤٠١
ثمرة القول بالمقدمة الموصلة ٤٠٥
تقريب الفصول للثمرة ٤٠٦
المناقشة في ترتب الثمرة ٤٠٩
بيان ثمراتٍ أُخرىٰ ٤١٩
القسم الرابع: الأصلي والتبعي ٤٢٠
محتملات الأصالة والتبعيّة ٤٢٠
اتّصاف الواجب الغيري بالأصالة والتبعيّة ٤٢٥
مورد اتّصاف الواجب النفسي بهما ٤٢٩
الشّك في الأصالة والتبعيّة ٤٣١
تذنيب: ثمرة مسألة مقدمة الواجب ٤٣٥
الثمرات المذكورة في المقام ٤٣٧
أجنبيّة هذه الثمرات عن المسألة الأُصولية ٤٣٨
ما رتّبه الوحيد البهبهاني ﷺ من الثمرة على مسألة مقدمة الواجب ٤٤٧
أنظار جمع من الأعلام ٤٥٠
تأسيس الأصل في المسألة ٤٥٦
المناقشة في جريان الأصل ٤٥٧
الاستدلال على الملازمة بالوجدان ٤٦٦

دليل أبي الحسن البصري على الملازمة ورده ٤٧٥
التفصيل بين السبب وغيره، وردّه ٤٨٤
التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، والخدشة فيه ٤٨٨
تتمة: مقدمة المستحب والمكروه والحرام ٤٩٢
كلام المحقّق النائيني والمناقشة فيه ٤٩٩

الفصل الخامس: مسألة الضد ٥٠١

الإشارة إلى الأقوال في المسألة ٥٠١
هل المسألة فقهيّة، أم أُصوليّة ؟ ٥٠٢
تقديم أُمور:
الأمر الأوّل: معنىٰ الاقتضاء ٥٠٤
المراد بالضد ٥٠٦
الأمر الثاني: عدم مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر ٥٠٧
استلزام المقدّمية بين الضّدين للدور ٥٠٩
بيان المحقق الخوانساري في دفع الدور ٥١٤
إيراد المصنف علي المحقق الخوانساري ٥٢١
نفي المقدمية بين الضدين ٥٢٤
عدم انطباق ضابط المانع على وجود الضّد ٥٣٥
ردّ التفصيل في المقدمية بين الضد الموجود والمعدوم ٥٣٦
ردّ التفصيل في المقدمية بين الرفع والدفع ٥٣٩
نفي الاقتضاء من جهة التلازم ٥٤١
عدم خلوٍّ واقعة عن حكم إنشائي ٥٤٣
الأمر الثالث: تقريب الاقتضاء التضمّني، وفساده ٥٤٦

رد الاقتضاء على وجه العينيّة، والنظر فيه ٥٤٩
الأمر الرابع: ثمرة المسألة ٥٥٢
إنكار الشيخ البهائي للثمرة والإيراد عليه ٥٥٤
تصحيح العبادة بالرجحان والمحبوبية ٥٥٦
الترتب ٥٥٧
تقريب الترتب ٥٥٧
تقرير المصنف في استحالته ٥٦١
استحالة طلب الضدّين مطلقاً ٥٦٤
ثبوت المطاردة بين الأهم والمهم ٥٦٧
تصحيح الترتب بالبرهان الإنّي، والإيراد عليه ٥٧٠
استلزام القول بالترتب استحقاق عقوبتين لو ترك الضدين معاً ٥٧٢
الوجوه المصحّحة للضد العبادي المهم ٥٧٤
اختلاف دخل القيود في الحكم ٥٧٦
تصحيح المهم بأمر سائر الأفراد ٥٧٩
إمكان الترتب مساوق لوقوعه ٥٨٥
المختار صحة الترتب ٥٨٦
مناط الطوليّة المانعة عن طلب الجمع ٥٨٧
اشتراط فعليّة خطاب المهم بترك الأهم ٥٨٩
عدم لزوم الوجوب التعليقي أو الشرط المتأخر ٥٩١
إشكال تعدّد العقوبة ٥٩٦
أنحاء الترتب ٥٩٧
تقريب الدليل اللِّمّي والإنّي على الترتب ٥٩٩