شرح
أصول الفقه للمظفر

الجزء الثاني

ميثم العقيلي

الجزء الثاني
الملازمات العقلية

المقصد الثاني
الملازمات العقلية

تمهيد

٩٥. سـؤال: ما معنى البحث في الدليل العقلي المستفاد من قول المصنف (Π): [تمهيد: من الادلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الامامية: (العقل)، إذ يذكرون ان الادلة على الاحكام الشرعية الفرعية اربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل. وسيأتي في (مباحث الحجة) وجه حجية العقل. اما هنا فانما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق احكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. وهذا نظير البحث في المقصد الاول (مباحث الالفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة. وتوضيح ذلك: ان هنا مسألتين: ١ - انه إذا حكم العقل على شئ أنه حسن شرعا أو يلزم فيه شرعا، أو يحكم على شئ أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا، بأي طريق من الطرق التي سيأتي بيانها، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع ؟ أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعا قد حكم بذلك ؟ ومرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة اولا ؟ وهذا البحث - كما قلنا - انما يذكر في مباحث الحجة، وليس هنا موقعه. وسيأتي بيان امكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة. ٢ - انه هل لعقل ان يدرك بطريق أن هذا الشئ مثلا حسن شرعا أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع ؟ يعني ان العقل بعد ادراكه لحسن الافعال أو لزومها، ولقبح الاشياء أو لزوم تركها في انفسها بأي طريق من الطريق.. هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع ؟ وهذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية) عقدناه لاجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي ان شاء الله تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجة). ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:.] ؟

جـواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المقصد الثاني من مقاصد الكتاب الأربعة, وهو الكلام في الملازمات العقلية أو المباحث العقلية حيث تقدم لدينا في المقصد الأول بيان الوجه في تقسيم أبحاث المسائل الأصولية الأربعة عند المصنف (Π) تبعاً لإستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني (Π)[١]. لذا ينبغي

(١) أصول الفقه ١:١١.

إبتداءً الإشارة إلى مقدمة متعلقة بالأحكام العقلية للإستعانة بها على المقصود, وهذه المقدمة ذات أمور ثلاثة, وإن كان المصنف (Π) قد بين أولاً تمهيداً ثم ذكر أمرين متعلقين بالتمهيد كمقدمة, فالحاصل ثلاثة أمور:

١- تعريف الدليل العقلي وكيفية البحث فيه.

٢- أقسام الدليل العقلي.

٣- لماذا سميت هذه المباحث بـ(الملازمات العقلية). والكلام في هذه الأمور يأتي تباعاً:

الأمر الأول: تعريف الدليل العقلي وكيفية البحث:

المراد من الدليل العقلي كل قضية يدركها العقل بحيث يستكشف منها حكم شرعي تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي, وسيأتي من المصنف (Π) تعريف الدليل العقلي بأنه: [كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي][٢]. ويقابله الدليل الشرعي – كما سيأتي في أقسام الدليل العقلي – الذي يمثل الواجبات والمحرمات الواردة في لسان الآيات والروايات, فإذا أدرك العقل ثبوت الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل, وأن كلما حكم العقل بحسن شيء حكم الشارع بوجوبه, أمكننا أن نستكشف (وجوب الصدق) لأنه حسن عقلاً, فيتشكل هنا قياس:

١. صغرى: إن الصدق حسن.

٢. كبرى: كلما حكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه.

٣. نتيجة: الصدق واجب.

أما معنى البحث في الدليل العقلي – عنونه المصنف (Π) بـ(تمهيد) - أي كيفية البحث فيه فيقع في مبحثين: أحدهما: حجية الدليل العقلي: أي البحث في حجية الدليل العقلي أي فيما أدركه العقل هل هو حجة أو ليس بحجة ؟ ثم يأتي بحث ثاني: هل العقل يدرك أو لا يدرك ؟ وبضم هذين البحثين ينتج لدينا إثبات كبريات القضايا العقلية عند ضمها إلى صغرياتها التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية, ونتيجة هذا البحث إثبات الأحكام الشرعية, وهو المقصود من

(٢) أصول الفقه ٣:١٠٨.

البحث في الدليل العقلي, ولتوضيح أكثر لهذين البحثين أن يقال: إن هنا مسألتين:

المسألة الأولى: بحث كبروي: وموضوعه: حجية الدليل العقلي ومدى جواز الاستناد إليه في مقام إثبات الأحكام الشرعية التي يتم استنباطها من العقل, فكبرى القياس – كما سيأتي – حجية الدليل العقلي, وصغراه نتيجة البحث الصغروي, وموضوع البحث الكبروي مما ينطبق عليه ضابط المسألة الأصولية, وهي – كما تقدم في المقصد الأول – ما تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي, فبعد أ ن أدرك العقل الحكم الشرعي نتيجة لإدراكه البحث الصغروي (الملازمة العقلية) فبضمه إلى كبرى حجية العقل تكون النتيجة إثبات الحكم الشرعي, وهو المطلوب. وقد عقد المصنف (Π) المقصد الثالث (ج٣) في مباحث الحجة للكلام في حجية الدليل العقلي.

المسألة الثانية: بحث صغروي: وموضوعه: إدراك العقل للملازمة العقلية بين حكمين يمثلان طرفي الملازمة, أحدهما: حكم الشرع, والآخر: حكم العقل, فكبرى القياس: مبحوث عنها في علم الأصول, وهي ثبوت الملازمة العقلية بين حكم الشرع وحكم العقل, ونتيجة الصغرى والكبرى تقع أيضاً في قياس آخر كبراه حجية العقل – كما تقدم -. ولنأخذ مثالين لمسألتين تمثلان بعض صغريات المسائل العقلية:

الأول: الحكم بالملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع – كما سيأتي في باب المستقلات العقلية: مسألة التحسين والتقبيح العقليين – فيتشكل قياس:

١. صغرى: العدل حسن.

٢. كبرى: كلما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه.

٣. نتيجة: العدل واجب.

الثاني: الحكم بالملازمة العقلية بين مقدمة شرعية ومقدمة عقلية – كما سيأتي في باب غير المستقلات العقلية: مسألة مقدمة الواجب -: فيتشكل قياس:

١. صغرى: الصلاة واجبة شرعاً.

٢. كبرى: كلما وجب شيء شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً.

٣. نتيجة: مقدمة الصلاة واجبة.

وهذا المعنى من البحث في الدليل العقلي بكلا مبحثيه تقدم ما يشابهه في المقصد الأول: مباحث الألفاظ, حيث كان البحث هناك عن تشخيص صغريات

أصالة الظهور- كالبحث عن تشخيص صغريات الدليل العقلي- كالمشتق والأوامر والنواهي وغيرها المفروض كونها حجة وأدلة على الأحكام الشرعية تبعاً لحجية أصالة الظهور- كالبحث عن حجية العقل - التي يبحث عن حجيته في المقصد الثالث. فيتشكل – كما تقدم في المقصد الأول – قياس:

١. صغرى: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب, كما في الآية: { أقيموا الصلاة }.

٢. كبرى: ظهور القرآن حجة.

٣. نتيجة: أن الصلاة واجبة.

١- أقسام الدليل العقلي

٩٦. سؤال: قبل تشخيص صغريات المسائل العقلية قسم المصنف (Π) الدليل العقلي إلى قسمين: [١ - اقسام الدليل العقلي: ان الدليل العقلي - أو فقل ما

يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل ومالا يستقل به. وبتعبير آخر نقول: ان الاحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات. وهذه التعبيرات كثيرا ما تجري على السنة الاصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه. وان كان قد يقولون: (ان هذا ما يستقل به العقل) ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي. وعلى كل حال فان هذا التقسيم يحتاج إلى شئ من التوضيح فنقول: ان العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. وعلة العلم التصديقي لا بد ان تكون من أحد انواع الحجة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لانه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا.] وضح المقصود منهما ؟

جـــواب : تقدم الكلام في الأمر الأول من المقدمة, وهنا الكلام في:

الأمر الثاني: أقسام الدليل العقلي: إذ توجد عدة أقسام للقضايا العقلية فمن أجل بيان مقصود المصنف (Π) من اختيار تقسيم واحد للقضايا العقلية – كما سيأتي – لا بد من بيان منشأ هذا التقسيم, فنقول(٣):

تنقسم القضايا العقلية باعتبارات كثيرة منها تقسيمان:

التقسيم الأول: انقسامها بحسب الاستفادة منها في كثير من الأبواب الفقهية وعدم الاستفادة منها إلا في موردها الخاص, فهي على قسمين:

١. قضايا عقلية مشتركة: وهي القضايا التي لها الصلاحية في الدخول في أغلب الأبواب الفقهية, كالبحث عن حجية حكم العقل, فإنها تقع في طريق الاستنباط ولولاها لما أمكن استنباط وجوب المقدمة التي تمثل أحد المسائل العقلية كما سيأتي.

٢. قضايا عقلية خاصة: وهي القضايا التي لها الصلاحية بالدخول بأحد الأبواب الفقهية دون غيرها, كقضية حكم العقل بحرمة الكذب, فهي قضية خاصة بالكذب.

التقسيم الثاني: انقسامها بحسب الفعلية والشرطية, فهي على قسمين:

الأول: القضايا العقلية الفعلية: وهي القضايا لتي لا يوجد فيها تعليق وإنما تكون ناجزة وفعلية, وتنقسم باعتبار فعليتها إلى نوعين:

---

(٣) الحلقة الثانية ص٣١٥ الحلقة الثالثة ص٢٢.

١. القضايا العقلية الفعلية التحليلية: والبحث فيها يكون من حيث الاستحالة والإمكان أي التي يقوم فيها العقل بتحليل حقيقة من الحقائق, كقضية تفسير الوجوب التخييري, أو علاقة الحكم بموضوعه.

٢. الفضايا العقلية الفعلية التركيبية: والبحث فيها يكون من حيث التركيب, أي التي يقوم بها العقل بالحكم على حقيقة ما بالاستحالة أو الإمكان, كالبحث في قضية استحالة التكليف بغير المقدور, أو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

الثاني: القضايا العقلية الشرطية: وهي القضايا التي يوجد فيها تعليق وشرط, والبحث فيها يكون عن ثبوت الملازمة العقلية بين حكم الشرع وبين حكم آخر سواء كان شرعياً أم عقلياً, وهذا النوع من أقسام القضايا العقلية هو الذي خصه المصنف (∏) بالذكر, إذ تنقسم القضايا العقلية الشرطية باعتبار شرطها أي صغراها إلى قسمين:

١. القضايا العقلية المستقلة: أو المستقلات العقلية: فهي كل قضية عقلية شرطية يكون شرطها مقدمة عقلية.

٢. القضايا العقلية غير المستقلة: أو غير المستقلات العقلية: فهي كل قضية عقلية شرطية يكون شرطها مقدمة عقلية.

حيث كثيراً ما يعُبر عن الأحكام العقلية بـ(ما يستقل به العقل) و(ما لا يستقل به العقل), ولمعرفة هذين التعبيرين لابد لنا من التعرض إلى أقسام الدليل الشرعي من حيث العلم به أي الحجة الداعية إلى وجوده, وهي لا تخلو من ثلاث:

١. الاستقراء: وهو تتبع الجزئيات للحصول على قواعد عامة. كما في إثبات (وجوب الصدق) فإن الصدق في كل الشرائع والملل التي استقرأناها يكون الصدق فيها واجباً, فنؤلف من هذه النتيجة قاعدة عامة: (كل صدق واجب).

٢. التمثيل: وهو إثبات حكم جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له. كما في إثبات (حرمة النبيذ) لأنه مشابه للخمر المحرم لعلة الإسكار. والتمثيل عند المناطقة هو القياس الشرعي المنهي عنه عند المذهب الجعفري لكنه جائز عند المذهب الحنفي مثلاً.

٣. القياس: وهو قول مؤلف من قضيتين أحدهما تشتمل على الجزئي المطلوب معرفة حكمه, وتسمى بـ(الصغرى), والأخرى تشتمل على القاعدة الكلية, وتسمى بـ(الكبرى) التي يعمد إلى تطبيقها على جزئي الصغرى لمعرفة

حكمه عن طريق القياس لينتهي إلى قضية بعد تطبيق الكبرى على الصغرى, وتسمى هذه القضية بـ(النتيجة). سواء كان هذا القياس استثنائياً: أي ما صرح في مقدمتيه بالنتيجة أو نقيضها, كما قي قولنا: (إن كان الصدق حسناً فواجب قوله) - (لكن الصدق حسن) -(الصدق واجب قوله). أم كان القياس إقترانياً: أي ما لم يصرح في مقدمتيه بالنتيجة أو بنقيضها, كما في قولنا: (الصدق حسن) – (كل حسن واجب) – (الصدق واجب).

ولما كان الطريق إلى العلم بالحكم الشرعي منحصراً – على رأي المشهور – بالقياس وجب أن يكون هناك ثلاثة أنحاء للدليل الشرعي تبعاً لمقدمات القياس أو قل تبعاً لنوع صغرى القياس المنضمة إلى كبراه, فإن كانت كلتا المقدمتين شرعيتين فالدليل شرعي, وإن كانت كلاهما احدهما عقلية فالدليل عقلي, ثم إن كانت كلاهما عقليتين فالدليل العقلي مستقل, وإن كانت إحدى المقدمتين شرعية والأخرى عقلية فالدليل العقلي غير مستقل, وإنحاء الدليل حينئذ ثلاثة:

النحو الأول: أن تكون المقدمتان غير عقليتين, والدليل الدال عليهما يسمى بـ(الدليل الشرعي), كما في الحكم في وجوب الصلاة, فيتشكل قياس:

١. الصغرى: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب: قوله تعالى: { وأن أقيموا الصلاة }.

٢. الكبرى: كل ظهور حجة: ظهور الكتاب الكريم (أقيموا) حجة.

٣. النتيجة: الصلاة واجبة.

النحو الثاني: أن تكون المقدمتان عقليتين معاً, والدليل الدال عليهما يسمى بـ(المستقلات العقلية), كما في الحكم في حرمة الكذب, فيتشكل قياس:

١. صغرى: أن الكذب قبيح. أي إدراك العقل لقبح الكذب.

٢. كبرى: كلما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته. أي ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع.

٣. نتيجة: الكذب حرام.

إذن فـ(المستقلات العقلية): هي الأدلة العقلية التي لا تحتاج في استنباط الحكم الشرعي منها إلى ضم مقدمة شرعية بل كلا مقدمتيها عقليتان تشيران إلى قضية واحدة وهي الحكم بالملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع على طبقهما.

النحو الثالث: أن تكون المقدمتان أحدهما عقلية والأخرى غير عقلية, والدليل الدال عليهما يسمى بـ(غير المستقلات العقلية), كما في حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً كالصلاة وبين وجوب المقدمة شرعاً كالوضوء, وجوب مقدمة الصلاة كالوضوء, فيتشكل قياس:

١- صغرى: شرعية: الصلاة واجبة. وهي مقدمة شرعية.

٢- كبرى: عقلية: كلما وجب شيء يستلزم وجوب مقدمته. وهي مقدمة عقلية.

٣- نتيجة: المقدمة واجبة: مقدمة الصلاة واجبة.

إذن فـ(غير المستقلات العقلية): هي الأدلة العقلية التي تحتاج في استنباط الحكم الشرعي إلى مقدمة شرعية بحيث لولا هذه المقدمة الشرعية لما أمكن استنباط الحكم الشرعي.

٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟

٩٧. سؤال: قبل تشخيص صغريات المسائل العقلية عرف المصنف (Π) الملازمة العقلية بقوله: [٢ - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟ المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري الذي يلزمه عقلا سقوط الامر الاختياري لو زال الاضطراري في الوقت أو خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث (الاجزاء). وقد يخفى على الطالب لاول وهلة الوجه في تسمية مباحث الاحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك فنقول: أ - أما في (المسقلات العقلية) فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. وهما - مثلا -: (الاولى) - (العدل يحسن فعله عقلا). وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس. وهي من

المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحمودة. وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية. (الثانية) - (كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا). وهذه قضية عقلية أيضا يستدل عليها بما سيأتي في محله، وهي كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، وما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية. ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا (العدل يحسن فعله شرعا) وهذا الاستنتاج بدليل عقلي. وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر ان شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الانكار الذي مرجعه إلى انكار حجية العقل. والحاصل نحن نبحث في المستقلات العقلية عن مسألتين: (احداهما) الصغرى، وهي بيان المدركات العقلية في الافعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وايها لا ينبغي فعله. (ثانيهما) الكبرى، وهي بيان أن ما يدركه العقل هل لا بد أن يدركه الشرع أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل. وهذه هي المسألة الاصولية التي هي من الملازمات العقلية. ومن هاتين المسألتين نهيئ موضوع حجية العقل. ٢ - واما في (غير المستقلات العقلية) فأيضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما - مثلا - (الاولى) (هذا الفعل واجب) أو (هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار). فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية. (الثانية) - (كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا) أو (يلزمه عقلا حرمته ضده شرعا) أو (كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار).. وهكذا. فان أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الاحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية. الخلاصة: ومن جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية. أما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشئ آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشئ الآخر حكما شرعيا أم حكما عقليا ام غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة. وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:.] فما هو الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بـ(الملازمات العقلية) مبيناً التبويب العام للمباحث الأصولية والصغريات الست العقلية التي وقع الكلام في تشخيصها في هذا الجزء ؟

جـــواب : تقدم الكلام في الأمر الأول من المقدمة, وهنا الكلام في:

الأمـــر الثالـث: لمـاذا سـميت هـذه المباحـث بالملازمـات العقليـة ؟: قلنـا المبحوث عنه في هذه المباحث معنون بـ(الدليل العقلي) أو (ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً) أو (ما يكون دليلاً عقلياً غير مستقل) لكن اصطلح المصنف (∏) على هذه المباحث بـ(الملازمات العقلية), والوجه في ذلك راجع إلى معنى الملازمة العقلية أولاً ثم إضافتها نفياً أو إثباتاً إلى الاستقلال. أما معنى الملازمة العقلية: فهي حكم العقل بالتلازم بين حكم شرعي وبين حكم آخر ثابت شرعاً أو عقلاً أو عادياً, كحكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته, وحكم العقل بين وجوب شيء وحرمة ضده العام أو الخاص, وحكم العقل بأن الإتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء.

أما إضافة الملازمة العقلية إلى الاستقلال إثباتاً كـ(المستقلات العقلية) أو نفياً كـ(غير المستقلات العقلية), فيظهر وجه التسمية فيهما بعد إيضاح المقدمتين – الكبرى والصغرى - اللتين يتألف منهما الدليل العقلي كيف دخلت هاتان المقدمتان أو أحداهما في باب الملازمات العقلية ؟ فإذا استطعنا بيان الربط الحاصل بين المقدمتين بهذا الباب اتضح لدينا وجه التسمية بـ(الملازمات العقلية), فهنا اصطلاحان:

الأول: المستقلات العقلية: كما في قضية: (العدل حسن) فيتشكل قياس:

١. الصغرى: (العدل يحسن فعله) فهي قضية عقلية مرجعها الشهرة – كما سيأتي مزيد بيان حول المشهورات - التي تطابقت الآراء عليها عند العقلاء, فالبحث في الصغرى يكون عن بيان المدركات العقلية في أفعال الإنسان الاختيارية أيها ينبغي فعله كحسن العدل وأيها لا ينبغي فعله كقبح الظلم.

٢. الكبرى: (كلما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً) فهي قضية عقلية مرجعها التحسين والتقبيح العقليان يبحث عنها في علم الأصول من حيث ثبوت الملازمة أو عدم ثبوتها بين حكم العقل وحكم الشرع, ومعه تكون المستقلات العقلية من المسائل الأصولية المبحوث عنها في باب الملازمات العقلية.

الثاني: غير المستقلات العقلية: كما في قضية: (الوضوء واجب) فيتشكل قياس:

١. الصغرى: (يجب الوضوء في الصلاة) فهي قضية شرعية يبحث فيها في علم الفقه.

٢. الكبرى: (كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً) فهي قضية عقلية مرجعها البحث عن الملازمة بين وجوب شيء المستلزم وجوب مقدمته, والبحث فيها في علم الأصول من حيث ثبوت الملازمة العقلية أو عدم ثبوتها بين ما يثبت شرعاً في الصغرى وبين حكم شرعي آخر, ومعه تكون غير المستقلات العقلية من المسائل الأصولية المبحوث عنها في باب الملازمات العقلية.

أما التبويب العام لصغريات المسائل العقلية, فقد قسم المصنف (Π) الكتاب (الملازمات العقلية) إلى بابين:

الباب الأول: باب المستقلات العقلية, وفيه مسألة واحدة, وهي: مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

الباب الثاني: باب غير المستقلات العقلية: وفيه خمسة مسائل, وهي:

١.مسألة الاجزاء. ٢. مسألة مقدمة الواجب. ٣. مسألة الضد. ٤.مسألة اجتماع الأمر والنهي. ٥. مسألة دلالة النهي عن الفساد.

ومما ينبغي الإشارة إليه في المقام هو أن المصنف (Π) حصر البحث في المستقلات العقلية بمسألة واحدة وهي: التحسين والتقبيح العقليين, لانحصار حكم العقل بالملازمة في خصوص هذه المسألة فقط. وكذلك مسائل غير المستقلات العقلية لكن في بعضها تثبت الملازمة وبعضها لا تثبت الملازمة كمسألة مقدمة الواجب[٤]. أما بقيت القضايا العقلية, كحكم العقل باستحالة التكليف بلا بيان, وحكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور, وغيرها فهي داخلة في القضايا العقلية التركيبية التي هي قسم من أقسام القضايا العقلية الفعلية التي علم خروجها عن موضوع الكتاب.

(٤) المقصد الثالث ٣:١٠٧.

الباب الأول
المستقلات العقلية

تمهيد

٩٨. سـؤال: تعرض المصنف (Π) في هذا الباب إلى مسألة واحدة وهي: التحسين والتقبيح العقليين, ثم قسم البحث فيها وفقاً لمباحث أربعة تاركاً البحث في المبحث الرابع – بنواحيه الثلاثة – لارتباطها بمباحث الحجة ج٤, قال: [تمهيد: الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع اطرافها بالتفصيل لا سيما انه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة فنقول: وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة: ١ - انه هل تثبت للافعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسن وقبح ؟ أو ان شئت فقل: هل للافعال حسن وقبح بسحب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وانما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا ولا قبيحا ؟ وهذا هو الخلاف الاصيل بين الاشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها. وانما سميت (العدلية) عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين. ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق. ٢ - انه بعد فرض القول بأن للافعال في حد انفسها حسنا وقبحا، هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه اولا ؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقا أو في بعض الموارد ؟ وهذه المسألة هي احدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الاخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي ايضا ليست من مباحث علم الاصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لانه بدون القول بان العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا. ولا ينبغي ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، والا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب. ٣ - انه بعد فرض ان للافعال حسنا وقبحا وان العقل يدرك الحسن والقبح، يصح ان ننتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه. وهذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الاخباريين وبعض الاصوليين

كصاحب الفصول. ٤ - انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بان الشارع لا بد ان يحكم على طبق ماحكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا ؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح: (الاولى) - في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهي عن الاخذ به. (الثانية) - بعد فرض امكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الاخذ بحكم العقل وان استلزم القطع كقول الامام عليه السلام: (أن دين الله لا يصاب بالعقول) على تقدير تفسيره بذلك ؟ والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم. (الثالثة) بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أن حكمه معناه ادراكه وعلمه بان هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شئ آخر غير أمره ونهيه فاثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل ؟ وعلى كل حال فان الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل. وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:.] اشرح ذلك باختصار ؟

جـــواب : يقع الكلام في مسألة التحسين والتقبيح العقليين في أربعة محاور:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه البحث عن أمر واحد: وهو تحرير معنى النزاع الحاصل في مسألة التحسين والتقبيح العقليين وفقاً لأمور ثلاثة بل أربعة.

المحور الثاني: التحسين والتقبيح العقليين: وفيه: البحث عن نقاط ستة: ١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما. ٢. واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الاشاعرة. ٣. العقل العملي والنظري. ٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح. ٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين. ٦. أدلة الطرفين.

المحور الثالث: إدراك العقل للحسن والقبح: وفيه: مناقشة الإخباريين في إنكارهم للإدراك العقلي للحسن والقبح.

المحور الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع: وفيه: البحث عن ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع.

والمهم في المسألة – كما سيأتي - هو المحور الثالث: وهو البحث عن أصل الملازمة بين حكم العقل والشرع, فتكون المحاور الثلاثة بمنزلة التقديم لذلك الأصل. أما الكلام في تفصيل هذه المحاور فيأتي تباعاً:

المحور الأول: مدخل المسألة: تمهيد:

في هذا التمهيد لمسألة التحسين والتقبيح العقليين وضح المصنف (Π) منهجه العام في البحث في هذه المسألة, من خلال تحريره وفقاً لأمور أربعة

محل النزاع الأصولي في هذه المسألة, وهذه الأمور فيها أربعة أسئلة رئيسية المهم منها الوصول للإجابة عن السؤال الثالث منها. أما الرابع فخارج عن موضوع هذا الكتاب, كما أن السؤال الأول وقع مثاراً للنزاع بين الاشاعرة والعدلية, أما السؤالين الثاني والثالث فوقع مثاراً للنزاع بين نفس العدلية: بين الإخباريين والأصوليين. وقد رتب المصنف (∏) ثلاثة مباحث – كما ستأتي في السؤال اللاحق - وفقاً لهذه التساؤلات الثلاثة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين والأسئلة هي:

١. هل للعقل مع قطع النظر عن حكم الشرع استقلالية بالحكم على حسن وقبح الأفعال أو لا يستقل ؟ أو قل: هل للأشياء جهة حسن أو قبح في ذاتها أو لا ؟

٢. هل يمكن للعقل – لوثبت الحسن والقبح العقليان - إدراك وجوه الحسن والقبح في إثبات الأحكام الشرعية أو لا يمكنه ذلك ؟ وهذا السؤال يمثل صغرى الدليل العقلي المستقل.

٣. هل كلما حكم العقل – لو ثبت الحسن والقبح العقليان والإدراك بحسن شيء أو قبحه يستلزم أن يحكم الشارع بحسنه أو قبحه أو لا يستلزم ذلك ؟

٤. هل حصول القطع بالحكم العقلي حجة أو ليس بحجة ؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي الكلام تفصيلاً في الأمور الأربعة, وهي:

الأمر الأول: إن هذه المسألة المتنازع فيها قديماً في علم الكلام بين المدارس الكلامية, ثم وقعت محلاً للتنازع في علم الأصول, والتساؤل المطروح في كلا العلمين واحد لكن الاختلاف في ضابطة كل من العلمين لكي تكون المسألة من صغريات العلم الكلامي أو الأصولي, أما التساؤل فهو: هل للعقل مع قطع النظر عن حكم الشرع استقلالية بالحكم على حسن وقبح الأفعال أو لا يستقل ؟ ويترتب على هذا التساؤل مسائل كلامية وأصولية:

١- علم الكلام: ثبوت العدل كأصل من أصول الدين كما هو اختيار الإمامية والمعتزلة أو عدم ثبوت العدل كأصل من أصول الدين كما هو اختيار الأشاعرة.

٢- علم الأصول: الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع كما هو اختيار الأشاعرة أو الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل كما هو اختيار الامامية. والمهم في البحث المسألة الأصولية كونها تشتمل على الضابطة وهي وقوعها نتيجة في طرق الاستنباط من حيث البحث فيها عن

الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع. هذا وقد عقد المصنف (Π) لهذا الأمر نقاطاً ستة من أجل التوضيح, وهي:

١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما. ٢. واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة. ٣. العقل العملي والنظري. ٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح. ٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين. ٦. أدلة الطرفين[٥].

الأمر الثاني: لو ثبت – كما في الأمر الأول - الحسن والقبح العقليان كما هو المختار, فيقع التساؤل: هل يمكن للعقل إدراك وجوه الحسن والقبح في إثبات الأحكام الشرعية أو لا يمكنه ذلك ؟ إذ نسب إلى الإخباريين عدم إمكانية العقل على إثبات الأحكام الشرعية لأن المرجع عندهم هو الإعتماد على الأخبار الواردة عن أهل البيت (Γ) في الكتب الأربعة, وعدم حجية الدليل العقلي البتة.

الأمر الثالث: لو ثبت – كما في الأمر الأول – الحسن والقبح العقليان, وكذا لو ثبت – كما في الأمر الثاني – أن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح, فيقع التساؤل: هل كلما حكم العقل بحسن شيء أو قبحه يستلزم أن يحكم الشارع بحسنه أو قبحه أو لا يستلزم ذلك ؟ وهذه هي المسألة الأصولية المبحوث عنها في هذا الباب كما لا يخفى.

الأمر الرابع: لو ثبت – كما في الأمر الأول – الحسن والقبح العقليان, وكذا لو ثبت – كما في الأمر الثاني – أن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح, وكذا لو ثبت – كما في الأمر الثالث – ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع, فيقع التساؤل: هل حصول القطع بالحكم العقلي حجة أو ليس بحجة ؟ أي هل العقل أحد الأدلة على الأحكام الشرعية أو لا ؟ فإن كان ما يفيده الحكم العقلي القطع بالحكم الشرعي فهو حجة من باب حجية القطع, وإن كان ما يفيده الظن فهو ليس بحجة كما هو اختيار الإخباريين. ومرجع – كما عن المصنف (Π) – النزاع في هذا الأمر ثلاثة نواح وقع في كل منها تساؤل:

١- الناحية الأولى: هل يمكن للشارع أن ينفي حجية القطع بالحكم العقلي ؟ وسيأتي من المصنف (Π) استحالة نفي الحجية عن القطع في مباحث الحجة لأنها حجية ذاتية[٦].

---

(٥) وسيأتي البحث في هذه النقاط في السؤال: (١١,١٠,٩,٨,٧,٦) بعونه سبحانه.
(٦) أصول الفقه ١٩:٣.

٢- الناحية الثانية: هل نهى الشارع – لو ثبتت حجية القطع كما في الناحية الأولى - عن الأخذ بحكم العقل ؟ وسيأتي من المصنف (Π) عدم نهي الشارع عن الأخذ بحكم العقل[٧].

٣- الناحية الثالثة: ما معنى حكم الشارع – لو ثبت حجية القطع كما في الناحية الأولى وإمكان الأخذ بحكم العقل كما في الناحية الثانية - طبقاً لحكم العقل ؟ وسيأتي من المصنف (Π) أن معنى حكم الشارع طبقاً لحكم العقل هو أن معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء لا أن معنى حكم الشارع على طبق العقل هو أمره ونهيه, لأن إثبات أمر الشارع ونهيه يحتاج إلى دليل آخر غير الدليل العقلي من قبيل الأدلة اللفظية أو السمعية[٨].

(٧) أصول الفقه ٣:١٠٩.
(٨) أصول الفقه ٣:١٠٩.

المبحث الأول

التحسين والتقبيح العقليان

٩٩. سـؤال: هناك رأيان رئيسيان في بيان حسن الأفعال وقبحها, قال: [المبحث الاول التحسين والتقبيح العقليان اختلف الناس في حسن الافعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان الحاكم بهما العقل أو الشرع. فقالت (الاشاعرة): لا حكم للعقل في حسن الافعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدا إلى أمر حقيقي حاصل فعلا قبل ورود بيان الشارع، بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لو يكن ممتنعا وأنقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة. وقالت (العدلية): ان للافعال قيما ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسنا، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا انه نهى عنه فصار قبيحا. هذه خلاصة الرأيين. واعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لاحد الطرفين. وهو أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه. فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على انفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لاهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة أخرى. واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات، لتستعينوا به على ماهنا. والآن اعقد البحث هنا في امور:.] أعطِ خلاصة هذين الرأيين ؟

جـواب : قسم المصنف (∏) الكلام حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين إلى ثلاثة مباحث وفقاً للتساؤلات المطروحة في السؤال السابق, وعناوين المباحث هي:

(المبحث الأول) التحسين والتقبيح العقليان, ويترتب عليه سـؤال: هل للعقل مع قطع النظر عن حكم الشرع استقلالية بالحكم على حسن وقبح الأفعال أو لا يستقل ؟ وهذه المسألة تُعرف بـ(التحسين والتقبيح العقليين).

(المبحث الثاني) إدراك العقل للحسن والقبح, ويترتب عليه سؤال: هل يمكن للعقل – لوثبت الحسن والقبح العقليان - إدراك وجوه الحسن والقبح في إثبات الأحكام الشرعية أو لا يمكنه ذلك ؟

(المبحث الثالث) ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع, ويترتب عليه سؤال: هل كلما حكم العقل – لو ثبت الحسن والقبح العقليان والإدراك بحسن شيء أو قبحه يستلزم أن يحكم الشارع بحسنه أو قبحه أو لا يستلزم ذلك ؟ وهذه المسألة تُعرف بـ(الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع). وسيأتي من المصنف (∏) أن البحث في مسألة واحدة وهي: (التحسين والتقبيح العقليين) لا أن هناك مسألتين, والوجه في التفريق بينهما للخلاف الحاصل[٩].

أما هنا فالكلام في المبحث الأول – المحور الثاني بحسب ما قدمناه - أن يقال: وقع الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين بين العدلية والأشاعرة, حيث أثبتت العدلية التحسين والتقبيح العقليين ونفتهما الأشاعرة, والتساؤل المطروح في المسألة حاصله: هل أن الحاكم في حسن الأفعال وقبحها العقل أو الشرع ؟ من حيث أن كون الحسن والقبح أمرين واقعيين وصفتين ثابتتين للأفعال بذاتها أو أن الحسن والقبح أمران اعتباريان مجعولان من قبل العقلاء لما يدركونه من المصالح والمفاسد النوعية المترتبة على بعض الأفعال, فهل يدرك العقل البشري للمصالح والمفاسد النوعية أو لا يمكنه إدراك ذلك ؟ وخلاصة هذين الرأيين أن يقال:

(القول الأول) الأشاعرة: قالت: أن الحاكم في حسن الأفعال وقبحها هو الشرع, فكل ما حسنه الشرع فهو حسن, وكلما قبحه الشرع فهو قبيح. إذ ليس للأفعال قيم ذاتية لكي يحكم العقل بحسنها أو قبحها لولا ورود حكم الشارع, فلو حكم الشارع بحسن فعل من الأفعال أو قبحه كان ذلك الفعل حسناً أو قبيحاً, بل للشارع الصلاحية بالحكم على عكس ذلك تماماً, فلو حكم الشارع بحسن فعل من الأفعال وكان ذلك الفعل قبيحاً عند العقل إنقلب الأمر عما هو عليه وأصبح الفعل حسناً تبعاً لحكم الشرع ونضير ذلك موجود في الأحكام الشرعية, كما في النسخ وإبدال الحكم من الحرمة إلى الوجوب أو إبدال الحكم من الوجوب إلى الحرمة. وفرعوا على إنكار التحسين والتقبيح العقليين القول بأن الأحكام الشرعية غير تابعة للمصالح والمفاسد, فلا معنى للبحث حينئذ في كبرى الدليل

(٩) السؤال ١٣.

العقلي المستقل أي ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع, لأن الحسن والقبح عندهم معلول للحكم الشرعي, وفي طول الحكم الشرعي

(القول الثاني) العدلية: قالت: أن الحاكم في حسن الأفعال وقبحها هو العقل, فكل ما حسنه العقل فهو حسن, وكلما قبحه العقل فهو قبيح. إذ للأفعال قيم ذاتية قبل ورود حكم الشرع فيها, ومعلوم أن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا بما هو قبيح للملازمة – كما سيأتي في المبحث الثالث - بين حكم العقل بحسن فعلٍ وبين أمر الشارع به, وبين حكم العقل بقبح فعلٍ ونهي الشارع عنه.

إذن الأفعال إما أن تكون حسنة في نفسها ولحسنها أمرنا الشارع بفعلها كالصدق فإنه حسن عقلاً, أو تكون قبيحة في نفسها ولقبحها أمرنا الشارع بتركها كالكذب فإنه قبيح عقلاً, وإما أن تكون لا حسنة ولا قبيحة في نفسها - كما سيأتي في معاني الحسن والقبح – كضرب الجماد.

ثم كلفنا المصنف (∏) بالرجوع إلى ما أفاده في المنطق للاستعانة به في تحرير خلاصة هذين الرأيين, وكذا ما سيأتي التعرض إليه هنا في أسباب حكم العقل العملي (السؤال التاسع), وحاصل ما أفاده أن يقال[١٠]:

إن معنى الحسن والقبح العقليين اللذين وقع النزاع فيهما بين الأشاعرة والعدلية يرجع إلى القضايا المشهورة (الذايعات): وهي القضايا التي اشتهرت وذاع صيتها عند العقلاء, والمشهورات من مبادئ الأقيسة الثمانية التي لا تحتاج إلى إقامة البرهان على صدقها أو كذبها ضرورة لزوم التسلسل الباطل, وهي:

١. اليقينيات. ٢.المظنونات. ٣.المشهورات. ٤.الوهميات. ٥.المسلمات. ٦.المقبولات. ٧.المشبهات. ٨.المخيلات. وللمشهورات أقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة أوصلها المصنف (∏) إلى ستة أقسام, وهي:

١.الواجبات المقبولة. ٢.الخلقيات. ٣.الانفعاليات. ٤.العاديات. ٥.الاستقرائيات. - منها: ٦.التأديبات الصلاحية.

ومحل الشاهد من هذه الأقسام: التأديبات الصلاحية, وتسمى أيضاً بـ(الآراء المحمودة) لأن سبب الشهرة فيها راجع إلى تطابق آراء العقلاء من أجل قضاء المصلحة العامة, ويمثلون لها بقضية مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح, لأن

(١٠) المنطق ٣:١٧-٢٣.

المدح والذم من القضايا المشهورة ومن الآراء المحمودة عند العقلاء من أجل المصالح العامة التي يحفظ بها النوع الإنساني كما هو واضح, وليس معنى حسن العدل وقبح الظلم من القضايا اليقينية (الضرورية) بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع لأن سبب المدح والذم منشأه الشهرة لتوافق وتطابق الآراء المحمودة قضاءً للمصلحة العامة – وستأتي الإشارة إلى الخلقيات والعاديات في السؤال التاسع -, كما أن إدراك العقل للحسن والقبح يقتضي سلوكاً عملياً, كما في مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح, ويسمى العقل بهذا الإدراك بـ(العقل العملي) المقابل لـ(العقل النظري) الذي لا يقتضي إدراكه سلوكاً عملياً معيناً, كم في إدراك قضية استحالة اجتماع النقيضين. فتحصل أن الأشاعرة اللذين نفوا التحسين والتقبيح العقليين لم يستطيعوا التمييز بين شيئين مما أدى خلطهم هذا إلى نفي التحسين والتقبيح العقليين وقالوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين, والشيئان اللذان خلطا فيهما:

١- عدم التمييز بين القضايا اليقينية والقضايا المشهورة. وهو مما لم يتعرض له هنا وقد تقدم بيانه في المنطق.

٢- عدم التمييز بين العقل العملي والعقل النظري. وسيأتي التعرض إليه في السؤال الثامن.

هذا خلاصة ما أفاده المصنف (Π) في المنطق, وجهة الربط هنا راجع إلى أن القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين جعلوا قضية الحسن والقبح من قسم القضايا المشهورة. ثم أن المصنف (Π) عقد البحث في ضمن نقاط ستة من أجل أن يتضح الدليل الصحيح في المسألة, والنقاط هي:

١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما. ٢. واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الاشاعرة. ٣. العقل العملي والنظري. ٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح. ٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين. ٦. أدلة الطرفين.

١- معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

١٠٠. ســـؤال: بسط المصنف (Π) الكلام وفقاً لبيان نقاط غامضة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين, وهي ستة نقاط وأمور من أجل الحكم على حسن الأفعال وقبحها تبعاً للرأيين المتقدمين, فما معنى النقطة الأولى, من حيث تحرير محل النزاع في دخول وخروج المعاني المحتملة للحسن والقبح, قال: [١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما ان الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معان، فاي هذه المعاني هو موضوع النزاع ؟ فنقول: أولا - قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولمتعلقات الافعال. فيقال مثلا: العلم حسن، والتعلم حسن، ويضد ذلك يقال: الجهل قبيح واهمال والتعلم قبيح. ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وان الجهل واهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها. وكثير من الاخلاق الانسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك انما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها. وكذلك اضدادها قبيحة لانها نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين. وليس للاشاعرة ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لان من القضايا اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي. (ثانيا) - انهما قد يطلقان ويراد الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى ايضا للافعال ومتعالقاتها من اعيان وغيرها. فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل. هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن.. وهكذا. ويقال في الافعال: نوم القيلولة حسن. الاكل عند الجوع حسن. والشرب بعد العطش حسن. وهكذا. وكل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الاشياء وتتذوقها لملائمتها لها. وبضد ذلك يقال في المتعلقات والافعال: هذا المنظر قبيح. ولولة النائحة قبيحة. النوم على الشبع قبيح.. وهكذا. وكل ذلك لان النفس تتألم أو تشمئز من ذلك. فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والالم، أو فقل إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبر فان المقصود واحد. ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فان الشئ قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألما، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشئ في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي اعظم بنظر العقل من ذلك الالم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشئ بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس كالاكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن ما يعقبه من مرض اعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح. والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الاشياء والافعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيتان. ويعتبر هذا

التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها. وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: (وقد يعبر عنهما - أي الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لا يكون شيئا منهما). وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود ان للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة والمنافرة، فان استحسان المصلحة انما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة. وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضا ليس للاشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم أن النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططا ولم يفهم كلامهم. (ثالثا) انهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: ان الحسن ما أستحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة. وبعبارة أخرى ان الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي ان العقل الكل يدرك انه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي ان العقل عند الكل يدرك انه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه. وهذا الادراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جدا في الباب. وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالاشاعرة انكروا أن يكون للعقل ادراك وذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الادراك. (تنبيه) - ومما يجب أن يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلم والحلم والاحسان، فانها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار مالها من نفع ومصلحة، ومما ينبغي ان يفعلها الانسان عند العقلاء. وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعاني، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء - مثلا - فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح، وليس حسنا بالمعنى الاول أو الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل وليس كمالا للنفس وان كان هو كمالا للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الاول للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليس كمالا للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.] ؟

جـــواب : أول النقاط: معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما, والكلام فيه يقع في ضمن أمرين:

الأمر الأول: المناشيء في معاني الحسن والقبح:

تختلف موارد استعمال الحسن والقبح تبعاً لاختلاف المنشأ فتارة يكون اتصاف الفعل بالحسن أو القبح ناشئاً من الكمالات النفسية باعتبار أن الأفعال الحسنة تُعد كمالاً للنفس كالعلم, بعكس الأفعال القبيحة فإنها تُعد نقصاً للنفس كالجهل, وكثير من محاسن الأخلاق وأضدادها تندرج في هذا المعنى كالشجاعة وضدها الجبن, والكرم وضده النخل, والحلم وضده الغضب وغيرها. وتارة ثانية يكون اتصاف الفعل بالحسن أو القبح ناشئاً من الملائمة للطبع وعدم الملائمة باعتبار أن الأفعال الحسنة تُعد ملائمة للطبع فيقتضي فعلها جلب المصلحة ودفع المفسدة كحسن الأكل عند الجوع, بعكس الأفعال القبيحة فإنها تُعد منافرة للطبع فلا يقتضي فعلها جلب المصلحة ودفع المفسدة كقبح النوم على الشبع, وتارة ثالثة يكون اتصاف الفعل بالحسن والقبح ناشئاً مما ينبغي وما لا ينبغي فعله عند العقل, باعتبار أن الأفعال الحسنة تُعد مما ينبغي فعلها عند العقل, فيستحق فاعلها المدح كحسن العدل. بعكس الأفعال القبيحة فإنها تُعد مما لا ينبغي فعلها عند العقل, فيستحق فاعلها على الذم كقبح الظلم. فتحصل حينئذ ثلاثة معاني للحسن والقبح باعتبار اختلاف موارد الاستعمال والمناشئ في اتصاف الأفعال بالحسن والقبح:

١- معنى الحسن والقبح: الكمال والنقص.

٢- معنى الحسن والقبح: الملائمة للطبع وعدم الملائمة.

٣- معنى الحسن والقبح: ما ينبغي وما لا ينبغي فعله عند العقل.

الأمر الثاني: أي المعاني داخل في محل النزاع ؟:

وللإجابة تفصيل:

١- أما المعنى الأول والثاني, فلا إشكال عند الأشاعرة والعدلية في أن الحسن والقبح عقليان, فيخرجان من محل النزاع, وسيأتي في النقطة السادسة مزيد بيان.

٢- وأما المعنى الثالث, فيقع النزاع فيه من جهة: هل يمكن للعقل أن يدرك الأفعال التي ينبغي ولا ينبغي فعلها أو لا يمكن ؟ فأجازت الامامية إدراك العقل بهذا المعنى من الإدراك وأنكرته الأشاعرة.

٢ ـ واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

١٠١. سـؤال: ما معنى النقطة الثانية, من حيث إنكار الأشاعرة واقعية الحسن والقبح قال: [٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الاشاعرة ان الحسن بالمعنى الاول أي الكمال وكذا مقابله أي القبح أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الانظار والاذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين. وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول: ١ - اما (الحسن بمعنى الملائمة)، وكذا ما يقابله، فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه، وان كان منشأه قد يكون أمرا خارجيا، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك. بل حسن الشئ يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فان الانسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده أو غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فإذا أختلفت الاذواق في الشئ كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. وإذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشئ حسنا عندهم جميعا، أو قبيحا كذلك. كان هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أن الغناء كمال للنفس في سماعه وهو مغالطة وايهام منهم. والحاصل أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة الا إدراك الانسان وذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن الاشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة. وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الالوان، إذ يقال انها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات اطياف الضوء على الاجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الاطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الالوان الا طيفا أو اطيافا فأكثر تركبت. وهكذا نقول في حسن الاشياء وجمالها بمعنى الملاءمة، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الاشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذي هو كالصفة في الجسم إذ تكون منشأ لانعكاس اطياف الضوء. كما أن نفس اللذة والالم أيضا أمران واقعيان ولكن هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الاشياء، واللذة والالم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح. ٢ - وأما (الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل) فكذلك ليس له واقعية الا ادراك العقلاء، أو فقل تطابق اراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو

ادراك العقل للحسن والقبح. وعلى هذا فان كان غرض الاشاعرة من انكار الحسن والقبح انكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن أقوالهم لانه لما كانوا يقولون بحسن الافعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لان حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية. كيف وقد رتبوا على ذلك بان وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي. وان كان غرضهم انكار ادراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا على صواب في ذلك.] ؟

جـــواب : ثاني الأمور: واقعية الحسن والقبح ورأي الأشاعرة, ويقع الكلام فيه في ضمن أمرين:

الأمر الأول: هل أن معاني الحسن والقبح المتقدمة واقعية ؟:

تقدم في الأمر الأول أن معنى الحسن مدح ما استحق فاعله, ومعنى القبح ذم ما استحق فاعله, أما هنا فيقع التساؤل: هل أن معاني الحسن والقبح الثلاثة واقعية أو ليست واقعية ؟ أي أن الحسن والقبح من الصفات والمدركات العقلية فهل اتصاف الأفعال بالحسن والقبح ذاتي ولها واقع خارجي لا يختلف ولا يتخلف كما هو الحال في بعض المدركات العقلية التي لا تتخلف كقضية استحالة النقيضين أو قضية استحالة وجود المعلول من غير علة إذ لا يحتاج الحكم في هذين القضيتين إلى وجود من يدرك تلك الاستحالة أو يتعقل تلك الاستحالة لأن الاستحالة ثابتة لهما بالذات أو ليست المعاني الثلاثة واقعية ؟ والجواب يقتضي التفصيل بين المعاني الثلاثة, نظراً لفهم الواقعية المتقدم, ولهذا التفصيل اتفاق بين الاشاعرة:

١- فإن كان الحسن والقبح بالمعنى الأول: الكمال والنقص فهو من المعاني الواقعية الذاتية الأولية فلا يختلف ولا يتخلف باختلاف الأنظار والأذواق العقلائية. فالعلم حسن في ذاته وكمال للنفس, والجهل قبيح في ذاته ونقص للنفس, كما أن فضائل الأخلاق وأضدادها كذلك فهي حسنة في ذاتها كالكرم حسن في ذاته وكمال للنفس, والبخل قبيح في ذاته ونقص للنفس.

٢- وإن كان الحسن والقبح بالمعنى الثاني والثالث: الملائمة وما ينبغي فعله عند العقل فهما من المعاني غير الواقعية بمعنى توقف الحسن والقبح فيهما على أنظار وأذواق العقلاء وتطابق آرائهم على حسن الفعل أو قبحه, كما في جمال الشيء فإنه إن لائم الطبع فيحكم بحسنه, وإن لم يلائمه فيحكم بقبحه, إذ ليس في جمال الشيء أمر واقعي خارجي سوى وجود الذوق العقلائي الذي

يحكم بجمال بعض الأشياء وقبح بعضها وهي مختلفة ومتخلفة عند العقلاء, وهكذا الحال بالنسبة إلى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي عند العقلاء.

الأمر الثاني: وقوع التصالح بين الامامية والاشاعرة:

ومعه فيقع التصالح بين الاشاعرة والعدلية في إنكار الواقعية للحسن والقبح بالمعنى الثالث بمعنى أن الحسن والقبح ليسا من الصفات الواقعية, لكن الخلاف في المسألة يتصور بنحو ثاني, وهو ما تقدم بحثه في الأمر الأول من حيث إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين, أي أن الحسن والقبح من المدركات العقلية الواقعية فهل يستقل العقل بالإدراك أو لا يستقل فيحتاج إلى حكم الشرع ؟ فيرجع النزاع في المسألة.

٣- العقل العملي والنظري

١٠٢. سؤال: ما معنى النقطة الثالثة, من حيث اختلاف مدركات العقل النظري والعملي, قال: [٣ - العقل العملي والنظري ان المراد من العقل - إذ يقولون أن العقل يحكم بحسن الشئ أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري). وليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدركات، فان كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى ادراكه (عقلا عمليا) وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم

مثل قولهم: (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى ادراكه (عقلا نظريا). ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس الا ادراك أن الشئ مما ينبغي ان يفعل أو يترك. وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي الا بمعنى ان هذا الادراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سببا لحدوث الارادة في نفسه. للعمل وفعل ما ينبغي. اذن - المراد من الاحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه. ومن هنا تعرف ان المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الاول. أن المراد به هو العقل النظري، لان الكمال والنقص مما ينبغي أن يعلم، لا مما ينبغي أن يعمل. نعم إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فانه يدرك معه انه ينبغي فعله أو تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظري. أو فقل يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظري. وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لان الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يعلم، ويستتبع ذلك ادراك انه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم. ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة: (ان المطلق الادراك والارشاد انما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ لاشاراته). وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الارشاد والنصح للعقل النظري ؟. وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا وأخرى نظريا، وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والارادة للعمل وتسمية الارادة عقلا وضع جديد في اللغة.] ؟

جـــواب : ثالث النقاط: العقل العملي والنظري, ويقع الكلام فيه في ضمن أمرين:

الأمر الأول: الأساس في قسمة العقل العملي: تقدم الكلام في الخلط الذي وقعت فيه الأشاعرة من حيث عدم التمييز بين العقل النظري والعقل العملي, وفي مقام بيان الفرق بينهما أن يقال:

من المعلوم أن للإنسان عقل واحد وهو القوة التي يتم بواسطتها إدراك المدركات أي المعلومات الحاصلة لدى العقل, وهذه المدركات متنوعة ومختلفة لذا فالمدرك وهو العقل له أحكام متنوعة ومختلفة بحسب اختلاف وتنوع المدركات, فالمدرَك وهو المدركات تنقسم إلى قسمين فيكون إدراكها بواسطة المدرِك على قسمين أيضاً:

١- العقل العملي: هو إدراك العقل لما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل بالحكم العملي, كقضية إدراك العقل حسن الصدق, فهي مما ينبغي أن يفعل لأنها بذاتها تستتبع عملاً معيناً

٢- العقل النظري: هو إدراك العقل لما ينبغي أن يُعلم وما لا ينبغي أن يُعلم بالحكم النظري, كقضية إدراك العقل لاستحالة اجتماع النقيضين, فهي مما ينبغي أن تُعلم لأنها بذاتها لا تستتبع عملاً معيناً, وإنما هي قضية واقعة والعقل يقوم باكتشافها وتفسيرها.

الأمر الثاني: نتائج الفرق بين العقل النظري والعملي: فإذا عطفنا هذا الانقسام للمدركات وتنوع الإدراك العقلي لها على المعاني الثلاثة المتقدمة للحسن والقبح, تنتج لدينا نتيجتان أهمها الثانية التي هي محل الكلام والنقض والإبرام:

(النتيجة الأولى) إن المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنيين الأول والثاني هو العقل النظري. أما المعنى الأول بمعنى الكمال والنقص, فهو مما ينبغي أن يُعلم لأن الكمالات والنقوصات النفسية قضايا لا تستتبع أعمالاً معينة بل تستتبع حصول العلم على أن هذه الصفة مما ينبغي أن تعمل أو ما لا ينبغي أن تعمل, فالعقل النظري مقدم في هذا المعنى على العقل العملي, وكذا الحال في المعنى الثاني بمعنى الحسن والقبح الملائم للنفس وعدم الملائمة.

(النتيجة الثانية) في هذه النتيجة يتبين لنا الخلط الحاصل في كلام الأشاعرة الذين بنوا على أن المراد بالعقل في المعنى الثالث للحسن والقبح بمعنى المدح والذم هو العقل النظري. لذا ذهبوا إلى استحالة التحسين والتقبيح العقليين لأن وضيفة العقل النظري تفسيرية محضة ولا دخل لها بالأحكام العملية, أما نحن فبنينا على أن المراد بالعقل هو العقل العملي لوضوح أن الحسن والقبح بمعنى المدح والذم هي أحكام عملية تستتبع عملاً, كاستحقاق فاعل الحسن على المدح, واستحقاق فاعل القبيح على الذم. إذن توجد نقطة افتراق بين حكم العقل النظري وحكم العقل العملي كما توجد نقطة اشتراك بين الحكمين, ولكل من نقطتي الافتراق والاشتراك أثر:

١. أما نقطة الافتراق: فهي أن حكم العقل العملي يستتبع عملاً معيناً لما ينبغي أن يعمل أو لا ينبغي أن يعمل, وحكم العقل النظري لا يستتبع عملاً معيناً بل يستتبع الكشف والتفسير لما ينبغي أن يعلم أو لا ينبغي أن يعلم. والأثر المترتب على هذه النقطة هو الرد على الأشاعرة في أن مسألتنا من مختصات العقل العملي. كما سيأتي من المصنف (∏) في المقصد الثالث في حجية العقل أن العقل النظري والعملي ليسا بحجة لعدم استقلاليتهما في إدراك الأحكام الشرعية لتوقفها على تبليغ المبلغين من أنبياء ورسل وأوصياء (سلام الله عليهم أجمعين) لذا قيل: " أن أحكام الله توقيفية ". لكن وضيفة العقل العملي إدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله مع قطع

النظر عن حكم الشرع, فتنتج لدينا مقدمة عقلية من القضايا المشهورة والآراء المحمودة. ثم من بعد ذلك قد يحكم العقل النظري بالملازمة كما في المستقلات العقلية, وقد لا يحكم بالملازمة بأن يحتاج إلى مقدمة شرعية كما في المستقلات غير العقلية, فتنتج لدينا مقدمة ثانية وهي الحكم بالملازمة. فإذا ضممنا المقدمتين الناتجتين من العقل العملي (المشهورة), والعقل النظري (الملازمة) استطعنا استكشاف الحكم الشرعي بواسطة هذا الدليل العقلي[١١].

٢. وأما نقطة الاشتراك: فهي أن حكم العقل العملي وحكم العقل النظري يشتركان في نفس المدرِك وهو العقل, فإدراك العقل لحسن الصدق أو قبح الكذب هو إدراك لصفة واقعية موجودة في الصدق والكذب, فمعنى الصدق ما ينبغي أن يقع, ومعنى الكذب ما لا ينبغي أن يقع, وهذا الإدراك يرجع إلى أمر واقعي باعتبار أن الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في النفس. والأثر المترتب على هذه النقطة الرد على الشيخ النراقي (Π) صاحب جامع السعادات الذي غاير بين العقلين وجعلهما بمنزلة الاثنينية, حيث أناط بالعقل النظري وضيفة الإرشاد والنصح للعقل العملي الذي وضيفته تطبيق تلك الإرشادات وتنفيذ تلك الأحكام الصادرة من العقل النظري[١٢]. والحال أنه عقل واحد والمغايرة راجعة إلى اختلاف المدركات كما تقدم. إلا اللهم - وهذا اعتذار من المصنف (Π) – أن يكون مراد الشيخ النراقي (Π) من العقل العملي هو الإرادة على التطبيق والتصميم على التنفيذ, إلا أنه يرد عليه: أن اصطلاح الإرادة على العقل يلزم منه تأسيس وضع جديد ولا قائل به.

٤- أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

(١١) أصول الفقه ٣:١٠٦.
(١٢) جامع السعادات ١:٥٩.

١٠٣. سـؤال: ما معنى النقطة الرابعة, من حيث أن هناك أسباباً للإدراك يحكم بموجبها العقل العملي على مدح أو ذم الفاعل, فأي هذه الأسباب داخل في محل النزاع العقلي, قال: [٤ - أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح ان الانسان إذ يدرك ان الشئ ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الادراك جزافا واعتباطا، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول: (الاول) - ان يدرك أن هذا الشئ كمال للنفس أو نقص لها، فان ادراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن أو فعله أو قبحه كما تقدم قريبا، تحصيلا لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص. (الثاني) - ان يدرك ملائمة الشئ للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلا للمصلحة أو دفعا للمفسدة. وكل من هذين الادراكين - اعني ادراك الكمال أو النقض، وأدراك الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين: ١ - أن يكون الادراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الادراك لا يكون بقوة العقل، لان العقل شأنه ادراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل انما يكون ادراك الامور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، وان كان هذا الادراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقليا بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - (عاطفيا) لان سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير. ٢ - أن يكون الادراك لامر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالا للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الانساني. فهذا الادراك انما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء. وكذا في ادراك قبح الشئ باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذما من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء بإعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعين - فانه يعتبر من الاحكام العقلية التي هي موضوع النزاع. وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والاثبات. وتسمى هذه الاحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و (التأديبات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الاشاعرة كما سيأتي في دليلهم. وقد اوضحت ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مبادئ القياسات، فراجع. ومن هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية - إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين - يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله

مذموم لديهم. ويكفينا شاهدا على ما نقول - من دخول امثال هذه القضايا في المشهورات الصرفية التي لا واقع لها الا الشهرة وانها ليست من قسم الضروريات ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الاشارات: (ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها الا الشهرة، وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها.. لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه..). وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجا نصير الدين الطوسي. ولا ينافي هذا ان العلم حسن من جهة أخرى وهي جهة كونه كمالا للنفس والجهل قبيح لكونه نقصانا. (الثالث) ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الانساني) الموجود في كل انسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سببا لادراك ان افعال الكرم - مثلا - مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وافعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها. وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود. وإذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق عليهم آراؤهم. ولكن انما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات (الرابع) ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والانفة والحمية والغيرة.. إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا. فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الايتام والمجانين بل الحيوانات لانه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذئ لانه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الاهل والعشيرة والوطن والامة لانه مقتضى الغيرة والحمية.. إلى غير ذلك من أمثال هذه الاحكام العامة بين الناس. ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ (الانفعاليات). ولاجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الاشاعرة، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الاحكام، لانه ليس للشارع هذه الانفعالات. بل يستحيل وجودها فيه لانها من صفات الممكن. وانما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية - على ما سيأتي - فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بماهم عاطفيون. ولا نقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعة مطلقة. (الخامس) - ومن الاسباب (العادة عند الناس)، كاعتيادهم احترام القادم - مثلا - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام،

فيحكمون لاجل ذلك بحسن القيام للقادم واطعام الضيف. والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر أو أمة، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر. فتختلف لاجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم. وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من احدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا. وهذا الحسن والقبح أيضا ليسا عقليين، بل ينبغي أن يسميا (عاديين) لان منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة (العاديات). ولذا لا يدخل أيضا هذا الحسن والقبح في محل النزاع. ولا نقول نحن - ايضا - بلزوم متابعة الشارع للناس في احكامهم هذه، لانهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة. نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لاجل المتابعة لحكم الناس، بل لان مخالفة الناس في زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا، وهذا شئ آخر غير ما نحن فيه. فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما - أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعا للنزاع مع الاشاعرة، بل خصوص ما كان سببه ادراك كمال الشئ أو نقصه على نحو كلي، وما كان سببه ادراك ملائمته أو عدمها على نحو كلي أيضا من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فان الاحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب هي احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهي التي ندعي فيها ان الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.] ؟

جـــواب : رابع النقاط: أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح, ويقع الكلام فيه في ضمن أمرين:

الأمـر الأول: محل النزاع في المعنى الثالث:

تقدم في النقطة الأولى في معنى الحسن والقبح اللذان وقعا مورداً للنزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين بين الأشاعرة والامامية أنهما يعنيان المدح والذم عند العقلاء كافة أي معنى الحسن ما استحق فاعله على المدح والثواب, ومعنى القبيح ما استحق فاعله على الذم والعقاب, وهنا يريد المصنف (Π) أن يحرر محل النزاع في هذا المعنى – كما في النقطة اللاحقة - بأن ليس كل حسن وقبح بمعنى المدح والذم هو مورد النزاع بل ما كان له منشأ خاص من مناشئ الحكم بالحسن والقبح له, بحيث يمكن للشارع متابعة العقل بأحكامه

فتثبت مسألة التحسين والتقبيح العليين أو لا يمكن المتابعة فتثبت مسألة التحسين والتقبيح الشرعيين.

الأمر الثاني: أي الأسباب داخل في محل النزاع ؟:

فلا تخلو الأحكام العقلية المدركة بالعقل من مناشئ وأسباب يدركها كل العقلاء بما هم عقلاء, وهذه الأسباب بحسب الاستقراء خمسة:

١. الكمال أو النقص النفسي: وهو الحكم العقلي الناشئ من كون هذا الفعل كمالاً للنفس فيستتبع مدحاً أو نقصاً للنفس فيستتبع ذما, فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس, ويحكم بقبح الفعل لكونه نقصاً للنفس, وهذا الإدراك يختلف فيه الداعي من خلال اختلاف الإدراك لوقائع جزئية أو كلية, فهنا نحوان من الإدراك:

(النحو الأول) الإدراك الجزئي: وهو ما كان الداعي إليه الكمال أو النقص الشخصي, ومنشأه تحكيم غير العقل من سائر القوى كقوة الحس أو الوهم أو الخيال كونه من الأمور الجزئية المدركة بواسطة هذه القوى, فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس لأن فيه كمالاً شخصياً يعود عليه, ويحكم بقبح الفعل لكونه نقصاً للنفس لأن فيه نقصاً شخصياً يعود عليه, ويصطلح المصنف (Π) على هذا الإدراك بـ(الإدراك العاطفي). وهذا النحو من الإدراك خارج عن محل النزاع.

(النحو الثاني) الإدراك الكلي: وهو ما كان الداعي إليه الكمال أو النقص النوعي العام, ومنشأه تحكيم العقل فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس كالعلم والشجاعة لأن فيهما كمالاً نوعياً يحفظ به النوع الإنساني عند العقلاء, ويحكم بقبح الفعل لكونه نقصاً للنفس كالجهل والجبن لأن فيهما نقصاً نوعياً فيستتبع ذماً عند العقلاء. وهذا النحو داخل في محل النزاع, لأن الأحكام العقلية الناشئة منه هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء.

٢. الملائمة أو عدم الملائمة النفسية: وهو الحكم العقلي الناشئ من كون هذا الفعل ملائماً للنفس فيستتبع مدحاً أو غير ملائم للنفس فيستتبع ذما, فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه ملائماً للنفس, ويحكم بقبح الفعل لكونه غير ملائم للنفس, وهذا الإدراك يختلف فيه الدافع من خلال اختلاف الإدراك لوقائع جزئية أو كلية, فهنا نحوان من الإدراك كالنحوين المتقدمين في السبب الأول تماماً لكن الاختلاف بالمصلحة والمفسدة النوعيتين:

(النحو الأول) الإدراك الجزئي: وهو ما كان الداعي إليه الكمال أو النقص الشخصي, ومنشأه تحكيم غير العقل من سائر القوى كقوة الحس أو الوهم أو الخيال كونه من الأمور الجزئية المدركة بواسطة هذه القوى, فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس لأن فيه كمالاً شخصياً يعود عليه, ويحكم بقبح الفعل لكونه نقصاً للنفس لأن فيه نقصاً شخصياً يعود عليه, ويصطلح المصنف (Π) على هذا الإدراك بـ(الإدراك العاطفي). وهذا النحو من الإدراك خارج عن محل النزاع.

(النحو الثاني) الإدراك الكلي: وهو ما كان الداعي إليه المصلحة أو مفسدة النوعية العامة, ومنشأه تحكيم العقل فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه ملائماً للنفس كالعلم والشجاعة لأن فيهما مصلحة نوعية تحفظ بها النوع الإنساني عند العقلاء, ويحكم بقبح الفعل لكونه غير ملائم للنفس كالجهل والجبن لأن فيهما مفسدةً نوعيةً فتستتبع ذماً عند العقلاء. وهذا النحو داخل في محل النزاع, لأن الأحكام العقلية الناشئة منه هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء.

وتسمى – كما تقدم في جواب السؤال الخامس - الأحكام العقلية الداخلة في محل النزاع بكلا نحويها بـ(الآراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية) التي هي أحد أقسام القضايا المشهورة المقابلة للقضايا الضرورية, فالحسن والقبح العقليان من القضايا المشهورة التي يكون منشأها الشهرة وتطابق العقلاء على صدقها أو كذبها, فمعنى حسن العدل عند القائلين بالحسن والقبح العقليين وهم الامامية معناه أن فاعل العدل ممدوح عند العقلاء, ومعنى قبح الظلم أن فاعل الظلم مذموم عند العقلاء, بخلاف القائلين بالحسن والقبح الشرعيين إذ عدوا هذه القضايا من الضروريات. وقد استشهد المصنف (Π) على كون هذه الأحكام العقلية داخلة في القضايا المشهورة بمبنى الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الإشارات الذي وافقه عليه الخواجة نصير الدين الطوسي شارح الإشارات, وحاصل هذا المبنى هو أن الضابط في القضايا المسماة بـ(الآراء المحمودة) الشهرة, فتعد من القضايا المشهورة, فحسن الأفعال أو قبحها منشأهما آداب وعادات اجتماعية الثابتة بنظر العقلاء. ويقابل هذا الرأي رأي آخر يقول: إن صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن حكم العقلاء[١٣].

٣. الخلق الإنساني: وهو الحكم العقلي الناشئ من كون هذا الفعل خلقاً موجوداً في النفس, فإن كان هذا الفعل مما ينبغي فعله استحق فاعله المدح, وإن كان

(١٣) الحلقة الثالثة ٤٢٦.

هذا الفعل مما لا ينبغي فعله استحق فاعله الذم, فالداعي لهذا الحكم العقلي حينئذ هو الخلق الموجود في النفس, وتسمى الأحكام العقلية في هذا السبب بـ(الخلقيات) – المنطق ٣:٢٠ – التي هي أحد أقسام القضايا المشهورة. وهذا السبب خارج عن محل النزاع لأن الأحكام العقلية الناشئة منه ليست أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء لكي يتابعهم الشارع في حكمهم.

٤. الانفعال النفساني: وهو الحكم العقلي الناشئ من كون هذا الفعل إنفعالاً موجوداً في النفس, فإن كان هذا الفعل مما ينبغي فعله استحق فاعله المدح كالعطف على الصغير لأنه مقتضى الرحمة, وإن كان هذا الفعل مما لا ينبغي فعله استحق فاعله الذم كالتنابز بالألقاب لأنه مقتضى الحياء, فالداعي لهذا الحكم العقلي حينئذ هو الإنفعال الموجود في النفس لاقتضائه الرحمة والحياء وغيرهما من دواعي الانفعالات التي يحكم في ضوئها العقلاء لكن لسيوا بما هم عقلاء بل بما هم انفعاليون أو عاطفيون, وتسمى هذه القضايا باصطلاح المناطقة بـ(الانفعاليات). وهذا السبب خارج عن محل النزاع لوضوح خلو الشارع عن هذه الانفعالات النفسية فلا يمكن متابعة العقل في أحكامه, لأن الأحكام العقلية الناشئة منه ليست أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء لكي يتابعهم الشارع في حكمهم.

٥. العادة عند الناس: وهو الحكم العقلي الناشئ من كون هذا الفعل معتاداً فعله عند الناس, فإن كان هذا الفعل مما ينبغي فعله استحق فاعله المدح كإفشاء السلام, وإن كان هذا الفعل مما لا ينبغي فعله استحق فاعله الذم كعدم حضور المناسبات الاجتماعية, فالداعي لهذا الحكم العقلي حينئذ هو اعتياد الناس على فعلٍ من الأفعال لكن ليسوا بما هم عقلاء بل بما هم عاديون, وتسمى هذه القضايا في اصطلاح المناطقة بـ(العاديات). وهذا السبب خارج عن محل النزاع, لأن الأحكام العقلية الناشئة منه ليست أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء لكي يتابعهم الشارع في حكمهم. نعم بعض العاديات يمكن أن تدخل في محل النزاع لكن إذا أوجبت مفسدة نوعية كلباس الشهرة أو تشبه الرجال بالنساء أو بالعكس فترجع للسبب الثاني وهو الملائمة أو عدم الملائمة للنفس.

٥- معنى الحسن والقبح الذاتيين

١٠٤. سـؤال: ما معنى النقطة الخامسة, من حيث انقسام معاني الحسن والقبح بمعنى المدح والذم إلى ثلاثة أقسام لكي يتضح معنى العلية والاقتضاء في عنوان مسألة التحسين والتقبيح العقليين, قال: [٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام: ١ - ما هو (علة) للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (الذاتيين)، مثل العدل والظلم، والعلم والجهل. فان العدل بما هو عدل لا يكون الا حسنا أبدا أي انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون الا قبيحا، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا. ٢ - ما هو (مقتض) لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه يستحيل ان يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه كما إذا كان سببا لنجاته، ولكن يستحيل ان يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم. ٣ - ما لا عليه له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلا، وانما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لا ينطبق عليه عنوان احدهما فلا يكون حسنا ولا قبيحا، كالضرب مثلا فانه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح. ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتيا: ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافهم باحدهما. ومعنى كونه مقتضيا لاحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا

به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيح ألا ترى أن تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون لهم مصلحة نوعية عامة. أما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا لانه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق. وكذلك يقال في تحقير الصديق، فانه لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا لانه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق. واما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وانفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها علية ولا اقتضاء. وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فان المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلي وطبعه يكون داخلا فيما هو موضوعا لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والايجاد فانه من البديهي أنه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الافعال في احكام العقلاء الا من باب علية الموضوع لمحموله.] ؟

جـــواب : خامس النقاط: معنى الحسن والقبح الذاتيين, ويقع الكلام فيه في ضمن أمرين:

الأمر الأول: مناشيء معاني الحسن والقبح الذاتيين: الحسن والقبح بمعنى ما ينبغي فعله أو لا ينبغي كحسن العدل وقبح الظلم له معاني ثلاثة مختلفة باختلاف موارد الاستعمال والاعتبارات, ولا إشكال في اختلاف معاني الحسن والقبح – كما سيأتي في الرد على دليل الأشاعرة – لأن العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين مرادهم التحسين والتقبيح العقليين الذي تختلف فيه موارد الاستعمال والاعتبار. لذا وقع الكلام في أن عناوين الأفعال كالعدل والظلم هل هي علة للحسن والقبح أو مقتض لأحدهما أو ليس بعلة ولا مقتض لأحدهما ؟ وذلك بأن يقال: إن اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح لا تخلو: إما أن لا تحتاج إلى واسطة في الاتصاف بالحسن والقبح أو تحتاج إلى واسطة أو ما لا يحتاج إلى الاتصاف أصلاً بالحسن والقبح.

الأمر الثاني: معاني الحسن والقبح الذاتيين: ولتوضيح ذلك قسم المصنف (Π) معاني الحسن والقبح إلى ثلاثة أقسام تبعاً لما يقع موضوعاً لحكم العقلاء في مسألتنا بالحسن والقبح:

١- الحسن والقبح الذاتيين: وهو اتصاف الأفعال بالحسن والقبح بلا توسط عنوان آخر, فالعدل حسنٌ بذاته ويوجب مدح فاعله فيستحيل أن يكون العدل

قبيحاً, وكذلك الظلم فإنه قبيح بذاته ويوجب ذم فاعله فيستحيل أن يكون الظلم حسناً. وهذا المعنى هو المراد على أن نفهم معنى العلية بالنحو المتقدم وهو عدم الاحتياج إلى واسطة في الاتصاف لا معنى العلية الاصطلاحي وهو التأثير فإنها خارجة عن حكم العقلاء.

٢- الحسن والقبح العرضيين: وهو إتصاف الأفعال بالحسن والقبح بتوسط عنوان آخر عرضي مقتضي لاتصافه بالحسن أو القبح, كما في الصدق فإنه قد يكون حسناً فيستحق فاعله المدح إن دخل تحت عنوان العدل, وقد يكون قبيحاً فيستحق فاعله الذم إن دخل تحت عنوان الظلم, ويسمى الحسن والقبح بـ(الحسن والقبح العرضيين). وهذا المعنى هو المراد على أن نفهم معنى الاقتضاء بالنحو المتقدم وهو الاحتياج إلى واسطة في الاتصاف لا معنى الاقتضاء الاصطلاحي وهو الإيجاد فإنها خارجة عن حكم العقلاء.

٣- ما لا علية له ولا اقتضاء: وهو اتصاف الأفعال بالحسن والقبح لا على نحو العلية والاقتضاء, كعنوان المشي فإنه بما هو مشي لا يتصف بالعلية ولا على نحو الاقتضاء, وإنما يتصف بالحسن إذا انطبق عليه عنوان العدل, وقد يتصف بالقبح إذا انطبق عليه عنوان الظلم كالمشي إلى قتل النفس المحترمة. وهذا المعنى هو المراد على أن نفهم معنى العلية والاقتضاء بالنحو المتقدم وهو الاحتياج أو عدم الاحتياج إلى واسطة في الاتصاف لا معنى العلية والاقتضاء الاصطلاحيين وهو التأثير والإيجاد فإنها خارجة عن حكم العقلاء[١٤].

٦- أدلة الطرفين

١٠٦. سؤال: ما معنى النقطة السادسة, من حيث التعرض لنقض أدلة الأشاعرة وتطوير أدلة العدلية, قال: [٦ - ادلة الطرفين بتقديم الامور السابقة

(١٤) حاشية المفيد ١:٣٨٣.

نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة، لنعطي الحكم العادل لاحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك في عدة مواد، فنقول: ١ - انا ذكرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الاشاعرة وهو أهم ادلتهم إذ يقولون: (لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعا إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الاول). وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم. والجواب عنه: أن المقدمة الاولى، وهي الجملة الشرطية ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم آنفا، لان قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات وقضية أن الكل أعظم من الجزء من الاوليات اليقينيات، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الاوليات، ليكون أكثر وضوحا بطلان قياس احداهما على الاخرى. والفارق من وجوه ثلاثة: (الاول) - أن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الاوليات العقل النظري. (الثاني) - ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء والاوليات لها واقع خارجي. (الثالث) - أن القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الامر الثاني. وليس كذلك القضية الاولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لاول وهلة. ٢ - ومن ادلتهم على انكار الحسن والقبح العقليين أن قالوا: انه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الاشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحا عليه وأخرى مذموما عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه وممدوحا عليه، إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه. والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أحسن الاشياء وقبحها على انحاء ثلاثة، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا أبدا، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا أبدا، أي انه مادام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح وما دام عنوان الظلم صادقا فهو مذموم. واما ما كان عرضيا فانه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلا الصدق أن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحا وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحا. وكذلك الكذب وما ذكر من الامثلة. والخلاصة ان العدلية لا يقولون بان جميع الاشياء لا بد ان تتصف بالحسن ابدا أو بالقبح ابدا، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال. ٣ - وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته: (انه من المعلوم ضرورة حسن الاحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع). واجيب عنه، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو

بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. واما بالمعنى المتنازع فيه فانا لا نسلم جزم العقلاء به. ونحن نقول: ان من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان وذمهم لفاعل الظلم. ولا شك في أن هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الانساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الانساني وبقائه. ٤ - واستدل العدلية أيضا بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان الا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان اصلا حتى من طريق الشرع. وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي: ان الشارع إذا أمر بشئ فلا يكون حسنا الا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شئ فلا يكون قبيحا الا إذا ذم الفاعل عليه. ومن أين تعرف انه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه، الا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب. ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه، والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن اين نعرف انه صادق في مدحه وذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لو يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا. وقد اجاب بعض الاشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشئ حسنا ان يتعلق به الامر وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهي، والامر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع. وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لان المستدل يرجع قوله إلى انه يجب المدح والذم عقلا لانهما واجبان في اتصاف الشئ بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلى انهما لا يجبان عقلا لانهما غير واجبين في الحسن والقبح. والاحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول: انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الاوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الاشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب ؟ لا بد ان يثبت بامر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الامر، فنقول لهم: من اين تجب طاعة هذا الامر، فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، وان كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه.. وهكذا نمضي إلى غير النهاية. ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع. وهو المطلوب. بل ثبوت الشرائع من اصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لانا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية. والنتيجة: ان ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.] ؟

جـــواب : سادس النقاط: أدلة الطرفين, فبعد أن قدم المصنف (∏) خلاصة الرأيين في مسألة التحسين والتقبيح العقليين, والنقاط الخمس المتقدمة حان الآن النظر في ما استدل به الطرفان المتنازعان على مطلوبهما لنصل إلى النتيجة النهائية في المسألة وهي الإجابة عن التساؤل: هل أن حسن الأفعال وقبحها عقليان كما عن الامامية أو شرعيان كما عن الأشاعرة ؟ والبحث في أدلة الطرفين في مواد أربعة استعرض فيها المصنف (∏) دليلين للأشاعرة ودليلين للامامية, فهنا أمران:

الأمر الأول: أدلة الأشاعرة:

وقد استدلوا بعدة أدلة, منها دليلان:

الدليل الأول: استدل الأشاعرة على التحسين والتقبيح الشرعيين بـ: يتشيكل قياس استثنائي: (لو كان التحسين والتقبيح عقليين لما كان فرق بين حكم العقل في التحسين والتقبيح هنا وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء) - (لكن الفرق موجود) -(التحسين والتقبيح شرعيان) – لكن لمصنف (∏) يرد عليه: بمنع كلية المقدمة الأولى بما تقدم في النقطة الأولى: هناك فرق بين حكم العقل في التحسين والتقبيح وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء, حيث أن قضية التحسين والتقبيح من القضايا المشهورة من قسم الآراء المحمودة (الصلاحيات التأديبية), وأما قضية الكل أعظم من الجزء فهي من القضايا الأولية, والفرق الفارق بين هاتين القضيتين مضافاً لما تقدم أمور ثلاثة:

١- القضية المشهورة الحاكم فيها العقل العملي, أما القضية الأولية فالحاكم فيها العقل النظري.

٢- القضية المشهورة منشأها الشهرة وتطابق العقلاء, وأما القضية الأولية فمنشأها الواقع الخارجي.

٣- القضية المشهورة الحاكم فيها لا يجب ألا يختلف ما لم تتطابق العقلاء على التأدب بقبولها, أما القضية المشهورة فيجب ألا يختلف فيها الحاكم بمجرد تصور طرفيها في الحكم.

الدليل الثاني: استدل الأشاعرة على التحسين والتقبيح الشرعيين بـ: إن موارد استعمال التحسن والتقبيح العقليين مختلفة باختلاف الوجوه والاعتبارات, فلو كان التحسين والتقبيح عقليين لما صح الاختلاف في موارد الاستعمال, كما في الصدق فإنه قد يكون حسناً فيستحق فاعله المدح إن دخل تحت عنوان العدل, وقد يكون الصدق قبيحاً فيستحق فاعله الذم إن دخل تحت عنوان الظلم. لكن

المصنف (Π) يرد عليه: بما تقدم في النقطة الخامسة من حيث أنه لا إشكال في كثرة استعمالات الحسن والقبح نظراً لاختلاف معاني الحسن والقبح على أقسام ثلاثة, والعدلية لا يقولون بوحدة المعنى للحسن والقبح بل أن المعنى متعدد:

١- التحسين التقبيح الذاتيين: وهذا لا يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات, كحسن العدل وقبح الظلم بما لهما من عنوان العدل والظلم.

٢- التحسين والتقبيح العرضيين: وهذا ما يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات - وكذا ما كان من القسم الثالث (ما لا علية فيه ولا اقتضاء) – كالصدق والكذب إن دخلا تحت عنوان العدل والظلم. إلى هنا لم يتم ما ذكروه الأشاعرة في أدلتهم.

الأمر الثاني: أدلة العدلية:

وقد استدلوا بعدة أدلة, منها: دليلان:

الدليل الأول: استدل الامامية على التحسين والتقبيح العقليين بـ: قيام الضرورة عند العقلاء على استقلال العقل بالحكم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبح بلا احتياج إلى حكم الشرع. لكن يرد عليه: بما تقدم في النقطة الأولى من حيث أن قيام الضرورة عند العقلاء على المدح والذم ترجع إلى معنى الحسن والقبح بمعنى الملائمة أو عدم الملائمة للطبع, وهو خارج عن محل النزاع في المسألة. إذ لا نزاع في حكم العقلاء بالمدح أو الذم إذا كان فيه كمال أو نقص للنفس, لأن منشأه الملائمة للطبع وعدم الملائمة باعتبار أن الأفعال الحسنة تُعد ملائمة للطبع فيقتضي فعلها جلب المصلحة, بخلاف الأفعال القبيحة فإنها تُعد منافرة للطبع فلا يقتضي فعلها جلب المصلحة ودفع المفسدة.

الدليل الثاني: استدل الامامية على التحسين والتقبيح العقليين بـ: لا دليل على ثبوت استقلالية العقل بالحكم على حسن الأفعال وقبحها. وقد صور هذا الدليل بتصويرين:

١- بأن نفرض: أنه إذا أمر الشارع بشيء أو نهى عنه فلا يكون حسناً أو قبيحاً ما لم يمدح أو يذم فاعل الشيء المأمور به. ولا دليل على وجوب مدح الشارع أو ذمه الفاعل. لذا فنقول بَتوقف المدح أو الذم على ثبوتهما عقلاً, فتثبت استقلالية العقل. لكن يرد عليه – كما عن بعض الأشاعرة -: لزوم المصادرة على المطلوب, حيث أن الأشاعرة يقولون بأن المدح والذم لا يجبان عقلاً لأن المدح والذم غير واجبين في حسن الأشياء وقبحها. أما المستدل فاستدل على وجوب المدح والذم عقلاً في اتصاف الشيء بالحسن

والقبح, فجعل الدعوى عين الدليل فتحصل المصادرة على المطلوب. وعليه استحسن المصنف (Π) التصوير الثاني للخروج من هذا الإشكال.

٢- بأن نفرض: أنه إذا أمر الشارع بشيء أو نهى عنه فيجب طاعته شرعاً, فنسأل عن ملاك وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية: هل الوجوب في الطاعة شرعي أو عقلي ؟ فإن كان عقلياً فتثبت استقلالية العقل, وإن كان شرعياً فيلزم التسلسل الباطل. فلابد لنا من القول بالوجوب العقلي الذي لازمه القول باستقلالية العقل بالحكم على حسن الأفعال وقبحها من دون حكم الشرع.

المبحث الثاني – إدراك العقل للحسن والقبح

١٠٧. سـؤال: قال: [المبحث الثاني ادراك العقل للحسن والقبح بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الافعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الاخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - انكار ان يكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن والقبح. فلا يثبت شئ من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل. والشئ الثابت قطعا عنهم على الاجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شئ من الادراكات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم: ١ - انكار ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لهاهذا المبحث الثاني. ٢ - بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع وهذه هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث). ٣ - بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب اطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى أنكار حجية العقل. وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة). وعليه، فان أرادوا التفسير الاول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لانه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الاشاعرة وهو المعنى الثالث الا ادراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما اوضحناه فيما سبق. وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين ادراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشئ عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الاولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم. وهذا الامر واضح لا يحتاج إلى اكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الاول.] فما هي الوجوه التي فسرت إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين ؟

جـواب : هذا شروع من المصنف (Π) في الكلام في المبحث الثاني في المسألة: إدراك العقل للحسن والقبح, ويقع الكلام فيه في ضمن أمرين:

الأمـر الأول: منشأ الخلاف مع الإخباريين في إنكار إدراك العقل للحسن والقبح:

حيث تقدم في المبحث الأول النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين, والرأي المختار في المسألة هو استقلالية العقل بالحكم على حسن الأفعال وقبحها والاستدلال عليه, ورد على من أنكره من الأشاعرة, وفي هذا المبحث يترتب عليه سؤال: هل يمكن للعقل – لو ثبت الحسن والقبح العقليان - إدراك وجوه الحسن والقبح في إثبات الأحكام الشرعية أو لا يمكنه ذلك ؟ حيث نُسب إلى الإخباريين إنكار إدراك العقل لوجوه الحسن والقبح الواقعيين بعد أن سلموا

بجهة الحسن والقبح في الأفعال. إلا أن الإخباريين لهم مبنى قطعي في إنكار الاستدلال بالدليل العقلي على الأحكام الشرعية, وسيأتي في المقصد الثالث من هذا الكتاب الرد عليه, أما هنا فالمصنف (∏) استعرض ثلاثة وجوه للقول المنسوب إلى الإخباريين وكيفية توجيهها أو الرد عليها, حيث أن الوجه الأول هو محل الكلام في هذا المبحث, وأما الوجه الثاني فيأتي في المبحث الثالث وهو كبرى الدليل العقل المستقل, وأما الوجه الثالث فيأتي في المقصد الثالث من هذا الكتاب.

الأمر الثاني: وجوه الخلاف مع الإخباريين:

الوجوه ثلاثة:

(الوجه الأول) تفسير إنكار العقل التحسين والتقبيح العقليين بالحسن والقبح الواقعيين, ومرادهم بهذا القول هو أن للأفعال معاني واقعية لا يمكن أن تختلف أو تتخلف فلا يمكن للعقل إدراك هذه الواقعية لأنها ثابتة للأفعال مع قطع النظر عن الدليل العقلي. لكن يرد عليه بما تقدم في المبحث الأول في النقطة الثانية من أن هذا المعنى للحسن والقبح خارج عن محل النزاع باتفاق الجميع على إنكار واقعية الحسن والقبح بهذا المعنى لكن محل النزاع في المسألة من حيث إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين, أي أن الحسن والقبح من المدركات العقلية الواقعية فهل يستقل العقل بالإدراك أو لا يستقل فيحتاج إلى حكم الشرع ؟ فيرجع النزاع في هل أن للعقل استقلالية بالحكم على حسن الأفعال وقبحها أو لا ؟.

(الوجه الثاني) تفسير إنكار العقل بإنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع, وهي المسألة الأصولية التي سيأتي بحثا في المبحث الثالث السؤال اللاحق.

(الوجه الثالث) تفسير إنكار العقل بإنكار حجية الدليل العقلي بعدم كاشفيته عن الحكم الشرعي, وسيأتي البحث فيه في المقصد الثالث[١٥].

(١٥) أصول الفقه ٣:١٠٨.

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

١٠٨.سؤال: قال: [المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - انه إذا حكم العقل بحسن شئ أو قبحه هل يلزم عقلا ان يحكم الشرع على طبقه ؟ وهذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقا: ان الاخباريين فسر كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة. واما الاصوليون فقد انكرها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقا وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الاخباريين. والحق ان الملازمة ثابتة عقلا، فان العقل إذا حكم بحسن شئ أو قبحه - أي انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شئ لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لانه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لابد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض. وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى، وهي أنه لو ورد من الشارع امر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: (أطيعوا الله والرسول) فهذا الامر من الشارع هل هو امر مولوي أي انه أمر منه بما هو مولى، أو انه أمر ارشادي أي انه أمر لاجل الارشاد إلى ماحكم به العقل، أي أنه امر منه بما هو عاقل ؟ وبعبارة أخرى ان النزاع هنا في ان مثل هذا الامر من الشارع هل هو أمر تأسيسي، وهذا معنى انه مولوي أو انه أمر تأكيدي وهو معنى انه ارشادي ؟ لقد وقع الخلاف في ذلك، والحق انه للارشاد حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا ولغوا، بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل. وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيدا لحكم العقل لا تأسيسا. نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو انه يلزم منه ذلك بل هو عينه ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس ادراك استحقاق المدح والذم كافيا لدعوة كل احد إلى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغني اكثر الناس عن الامر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الامر المولوي، الا إذا استلزم منه محال التسلسل كالامر بالطاعة والامر بالمعرفة. بل مثل هذه الموارد لا معنى لان يكون الامر فيها مولويا، لانه لا يترتب

على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الامر بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي. توضيح وتعقيب: والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقا لحكم العقلاء لانه من جملتهم، لا أنهما شيئان احدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم. الحق كما - صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لان المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لان المراد به المكافأة بالشر. ولذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى. ولذا ترى اكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح. وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك. ومن العجيب ما عن صاحب الفصول - رحمه الله - من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأنه ظن أن كل ما ادركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وان القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا في مثل ذلك. ولكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بماهم عقلاء وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا. فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم نتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة. وقد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع - لايدخل في موضوع مسألتنا. ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، فنقول: ان مصالح الاحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات احكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها ان تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية - مناطات الاحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى ادراك جميع ملاكات الاحكام الشرعية. فإذا ادرك العقل المصلحة في شئ أو المفسدة في آخر ولم يكن ادراكه مستندا إلى ادراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء، فانه - اعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع. ولاجل هذا نقول: انه ليس كل ماحكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل والى هذا يرمي قول امامنا الصادق عليه السلام: (ان دين الله لا يصاب بالعقل) ولاجل هذا ايضا نحن لانعتبر القياس والاستحسان من الادلة الشرعية على الاحكام. وعلى هذا

التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول والاخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء - فإن انكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية. وان كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما انكروا، ولا مستند لهم. وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا يأباه بعضهم كلامهم.] فكيف تصور المسألة الأصولية وفقاً لاتفاق الأصوليين على ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل والشرع, مبيناً إنكار صاحب الفصول (Π) والإخباريين وكيفية وقوع التصالح بين الأقوال المختلفة في المسألة على مبنى المصنف (Π) ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في الكلام في المبحث الثاني في المسألة: ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع, وهي المسألة الأصولية, ومعنى أصوليتها وقوعها كنتيجة في طرق استنباط الحكم الشرعي إن ثبتت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع, وإن لم تثبت فلا تصلح كمسألة أصولية يستكشف منها الحكم الشرعي, وفي ثبوت الملازمة وعدم ثبوتها قولان:

(القول الأول) ثبوت الملازمة: كما عليه المشهور المنصور.

(القول الثاني) عدم ثبوت الملازمة: وهو القول المنسوب إلى الإخباريين, ووافقهم عليه بعض الأصوليين[١٦], إلا أن المصنف (Π) هنا يعرض الدليل على القول بثبوت الملازمة ثم ما يترتب عليه ثم يوجه كلام منكري الملازمة ليقع التصالح بين المتنازعين, ونبين ذلك في أمرين:

الأمـر الأول: الدليل على ثبوت الملازمة: استدل المصنف (Π) على ثبوت الملازمة بلزوم التناقض على القول بعدم ثبوت الملازمة, وذلك ببيان: أنه إذا تطابقت آراء العقلاء على شيء, فيفترض أن يكون الشارع منهم لأنه سيد العقلاء وخالق العقل, فلو لم يحكم الشارع بحكمهم, لما كان هذا الحكم مما تطابقت عليه العقلاء - بحسب الفرض – فيكون خلاف الفرض, فيثبت حكم

(١٦) منهم صاحب الفصول وبعض المتأخرين كالشيخ العراقي – نهاية الأفكار ٣٧:٣ - والسيد الخوئي – مصباح الأصول ٢٦:٢ - والسيد الشهيد الصدر (قدست أرواحهم). لكن السيد الشهيد الصدر – الحلقة الثالثة ص٤٢٧ - أضاف قولاً ثالثاً في المسألة: ثبوت الملازمة بين حكم العقل وعدم حكم الشرع, وهو ما ذكره المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية – ٣٢١:٢ -.

الشارع طبقاً لحكم العقلاء, فيكون حكم العقلاء بحسن شيء أو قبحه فرع حكم الشارع أيضاً بحسنه أو قبحه وإلا كان الحكم متناقضاً.

ويترتب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين في بحث الملازمات العقلية مسألة أخرى وهي إمكانية جعل حكم شرعي وفقاً لحكم العقل, وحاصلها: لو حكم العقل بحسن شيء أو قبحه وورد أمرٌ من الشارع في نفس الشيء فهل نكتفي بأوامر العقل فتكون أوامر الله تعالى وتقدس إرشادية, الباعث منها إرشاد المكلف لفعل شيء أو نهيه, أو لا نكتفي بحكم العقل فتكون أوامر الله تعالى وتقدس تأسيسية أو مولوية, الباعث فيها تكليف المكلف بفعل شيء أو نهيه ؟

بنى المصنف (∏) في هذه المسألة على كون الأوامر الإلهية إرشادية - التي لا يترتب على مخالفتها العقاب – للزوم اللغوية والعبثية على الأمر الصادر من قبل الشارع, فيكتفى بحكم العقل للتحرك والمسؤولية نحو الفعل الحسن والاجتناب عن الفعل القبيح, فيكون حكم الشارع بداعي البعث أو الزجر. لذا فتُحمل الأوامر الصادرة على الإرشاد, كقوله تعالى: { أطيعوا الله والرسول } فإن طاعة الله تعالى ورسوله مما يحكم بها العقل قضاءً لحق المولوية, فتكون الآية قد أرشدت إلى ما حكم به العقل أي أن الشارع قد أمر فيها بما هو عاقل لا بما هو. إلا أن المصنف (∏) استثنى مورداً يكون البناء فيه على المولوية – التي يترتب على مخالفتها العقاب - في موارد البناء على الإرشاد أي حكم العقل بالحسن والقبح, وذلك في صورتين:

١- إذا تطابقت آراء العقلاء على شيء استحق فاعله المدح أو الذم دون الثواب أو العقاب, فهنا يُحمل الأمر على المولوية.

٢- إذا تطابقت آراء العقلاء على شيء استحق فاعله المدح أو الذم والثواب والعقلاء لكن لا يمكن إدراك الأمر العقلي ما لم ينظم إليه الأمر المولوي, فهنا أيضاً يُحمل الأمر على المولوية.

الأمر الثاني: توضيح وتعقيب: قلنا أن مسألة التحسن والتقبيح العقليين فيها بحث ضغروي وكبروي:

١- الصغروي: إدراك العقل حسن الأفعال وقبحها, وقد تقدم الخلاف فيها مع الإخباريين - الذين أنكروا إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين – والرد عليهم.

٢- الكبروي: كلما حكم به العقل حكم به الشرع, وقد تقدم الخلاف فيها مع الإخباريين وصاحب الفصول (Π) – الذين أنكروا الملازمة – والرد عليهم. أما في هذا الأمر فقد أضاف المصنف (Π) توضيحاً وتعقيباً:

* **التعقيب:** فقد بين فيه المصنف (Π) أن حقيقة البحث في المسألة يرجع إلى معنى واحد وهو ثبوت التحسين والتقبيح العقليين المترتب عليه البحث في صغرى وكبرى الدليل العقلي المستقل, فلا معنى للبحث في الكبرى بعد التسليم بالصغرى كما هو مختار صاحب الفصول (Π) الذي سلم بالصغرى وأنكر الكبرى, لكن الذي أوجب التفكيك بين المقدمتين هو أن القائل بادراك العقل لحسن الأفعال وقبحها فإنه يجب أن يحكم بكل ما حكم به العقل يجب أن يحكم به العقل, هذا لازم باطل, فيجب التفكيك بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع فلا تثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذا الوجه صحيح ولا نزاع فيه, ولكن ليس مراد القائلين بالملازمة ذلك بل مرادهم: إن الداخل في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين هو القضايا التي المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء سواء في الصغرى أم الكبرى, أي في إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها تكون القضايا المشهورة هي التي يستقل العقل بالحكم في حسنها أو قبحها, أو في إدراك الملازمة تكون القضايا المشهورة هي التي كلما حكم به العقل يحكم الشرع طبقاً لحكمه, فليس كل ما أدركه العقل بقول مطلق يكون داخلاً في مورد النزاع, من قبيل خروج كثير من القضايا – كما تقدم – عن مورد النزاع كالقضايا الخلقيات والعاديات.

* **التوضيح:** فقد بين فيه المصنف (Π) وقوع التصالح بين القائلين بثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع, والقائلين بعدم ثبوت الملازمة كالإخباريين وصاحب الفصول (Π), وذلك ببيان: أن هناك - وإن كانت كلمات النافين بعيدة عن هذه الجهة المشتركة - جهة اشتراك بين القائلين بثبوت الملازمة وبين القائلين بعدم ثبوتها, وهي: إن نظر النافين للملازمة منصب على نفي إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية التي هي بعيدة المنال عن إدركات العقول القاصرة. ومعه لا إشكال ولا نزاع عند القائلين بثبوت الملازمة في هذه الجهة وهي قاصرية العقول عن إدراك ملاكات الأحكام. لذا ورد نفي إصابة العقل لدين الله تعالى, كما في رواية الإمام الصادق (Δ): [إن دين الله لا يُصاب بالعقول] [١٧] بل كل دليل شرعي لا نستطيع استكشاف الحكم الشرعي منه إذا كان فيه هذا المناط كالقياس والاستحسان التي جعلوها العامة أدلة

(١٧) الوسائل من أبواب صفات القاضي.

شرعية على الأحكام الشرعية. لكن الذي ينبغي توضيحه أكثر هو كيفية قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام, فنقول:

إن العقل يدرك بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد التي تكمن في نفس متعلقات الأحكام, وهذه المصالح والمفاسد يُعبر عنها بـ(ملاكات الأحكام), والعلاقة بين الأحكام الشرعية وملاكاتها هي علاقة التلازم بنحو العلة والمعلول, أي متى ما وجدت مصلحة أو مفسدة معينة وتم الملاك فيه كان الملاك علة تامة للحكم الشرعي بوجوب أو حرمة ذلك الفعل. وهذا النحو من العلاقة مما لا إشكال فيه ولا كلام لكن الكلام في التساؤل عن إمكانية العقل بإدراك هذه الملاكات الثابتة للأحكام الشرعية أو لا يمكن ؟ والجواب واضح بعدم امكانية العقل على إدراك هذه الملاكات من حيث ملاحظة الواقع الخارجي – وإن كان من الناحية النظرية ممكن - فنرى صعوبة إدراك العقل لكل ما هو دخيل في ثبوت الحكم لمحدودية العقل, وقاصريته للوصول إلى معرفة خصوصيات الحكم وشرائطه فضلاً عن المصالح المناطة به والمفاسد المترتبة عليه, فلو سلمنا بامكانية العقل بإدراك بعض الملاكات لما فيها من مصالح ومفاسد فهل يمكنه إدراك عدم وجود المانع الذي يحول دون استيفاء تلك المصالح أو دفع المفاسد ؟ هذا مضافا – كما سيأتي – إلى باب التزاحم عندما يتعارض لديك أمران فلا تعرف أيهما أهم فتقدمه أو مهم فتأخره. ومعه فقد تبين كيفية قصور العقل عن إدراك ملاكات الأحكام, وهو المطلوب.

نتائج البحث في مسألة التحسين والتقبيح العقليين:

تحصل من البحث في مسألة التحسين والتقبيح العقليين أمور أربعة:

الأمر الأول: إن البحث في المحور الأول: مدخل المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن البحث في مسألة التحسين والتقبيح العقليين منقسم إلى ثلاثة مباحث: الأول: في التحسين والتقبيح العقليين, إدراك العقل للحسن والقبح, ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع.

الأمر الثاني: إن البحث في المحور الثاني: التحسين والتقبيح العقليين, ترتبت علي نتائج ثلاثة:

١- إن البحث في التحسين والتقبيح العقليين فيه خلاف بين الأشاعرة والعدلية, حيث قالت الأشاعرة بالتحسين والتقبيح الشرعيين, وقالت العدلية بالتحسين والتقبيح العقليين.

٢- إن معنى الحسن والقبح المتنازع فيه بمعنى المدح والذم لا بمعنى الكمال والملائمة, والمراد من العقل هو العقل العملي بما له من إدراك كلي للعقلاء بما هم عقلاء فلا بد للشارع من متابعتهم في حكمهم.

٣- إن الدليل على التحسين والتقبيح العقليين هو لابدية الانتهاء إلى الوجوب العقلي لحسن الأفعال وقبحها للزوم التسلسل الباطل على القول بل الوجوب الشرعي, فثبوت الحسن والقبح شرعاً متوقف على ثبوتها عقلاً.

الأمر الثالث: إن البحث في المحور الثالث: إدراك العقل للحسن والقبح, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن الخلاف الحاصل مع الإخباريين حيث أنكروا إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين لا يرجع إلى معنى محصل بعد ثبوت الحسن والقبح العقليين للأفعال.

الأمر الرابع: إن البحث في الحور الرابع: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن هذا المحور بمثابة كبرى المسألة العقلية الأصولية, فبعد ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فلا بد أن تثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع للزوم التناقض على القول بعدم ثبوت الملازمة, ومعه فالخلاف الحاصل مع الإخباريين وصاحب الفصول (Π) راجع إلى إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية, وهذا مما لا خلاف فيه, فيقع التصالح بين الطرفين.

الباب الثاني
غير المستقلات العقلية

تمهيد

١٠٩. سـؤال: ما هي المسائل الخمس التي وقعت مورداً لبحث المصنف (Π) في غير المستقلات العقلية موضحاً المراد من الملازمة العقلية في غير المستقلات العقلية, قال: [تمهيد: سبق أن قلنا: أن المراد من (غير المستقلات العقلية) هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في احدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى)، والمقدمة الاخرى (وهي الكبرى) مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعا وبين وجوب الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم في المقدمة الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعا للنزاع ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل:.] ؟

جـواب : هذا شروع من المصنف (Π) في الباب الثاني: غير المستقلات العقلية, وفيه – كما تقدم – البحث في مسائل خمس:

١.مسألة الاجزاء. ٢. مسألة مقدمة الواجب. ٣. مسألة الضد. ٤.اجتماع الأمر والنهي. ٥. مسألة دلالة النهي عن الفساد.

والمراد – كما تقدم – من غير المستقلات العقلية التي تقابل المستقلات العقلية: هي الأدلة العقلية التي تحتاج في استنباط الحكم الشرعي إلى مقدمة شرعية بحيث لولا هذه المقدمة الشرعية لما أمكن استنباط الحكم الشرعي, كما في حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً كالصلاة وبين وجوب المقدمة شرعاً كالوضوء, فيتشكل قياس:

١- صغرى: شرعية: الصلاة واجبة, وهي مقدمة شرعية.

٢- كبرى: عقلية: كلما وجب شيء يستلزم وجوب مقدمته, وهي مقدمة عقلية.

٣- نتيجة: المقدمة واجبة: مقدمة الصلاة واجبة.

المسألة الأولى: الاجزاء

تصدير

١١٠. سؤال: ما المقصود من مسألة الإجزاء وفقاً لمواطن الإتفاق والإختلاف فيها وكيفية دخولها في باب الملازمات العقلية, قال: [المسألة الاولى: الاجزاء: تصدير: لاشك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أي اتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية - فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الامر، سواء كان الامر اختياريا واقعيا، أو اضطراريا، أو ظاهريا. وليس في هذا خلاف أو يمكن ان يقع فيه الخلاف. وكذا لا شك ولا خلاف في هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر، لان المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. وكفى ! وحينئذ يسقط الامر الموجه إليه، لانه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جوزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة. وانما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمتثله المكلف أما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوي اما اضطراري في صورة تعذر الاول واما ظاهري في صورة الجهل بالاول. فانه إذا امتثل المكلف هذا الامر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع - صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالا للامر الثاني عن امتثال الامر الاول، وأجزائه عنه اعادة في الوقت وقضاء في خارجه. ولاجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء). وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلا - بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امتثال الامر الاولي الاختياري الواقعي. وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: (هل الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا يقتضي). والمراد من (الاقتضاء) في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير أي انه هل يلزم - عقلا - من الاتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء وقضاء. ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الالفاظ لان ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية. وعلينا أن نعقد البحث في مقامين: (الاول) في اجزاء المأمور به بالامر الاضطراري (الثاني) في اجزاء المأمور به بالامر الظاهري:.] ؟

جواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المسألة الأولى من مسائل غير المستقلات العقلية: مسألة الاجزاء, ويقع البحث فيها في ضمن محاور ثلاث:

المحور الأول: تصدير: وفيه: تصدير في حقيقة مسألة الاجزاء.

المحور الثاني: الأمر الاضطراري: وفيه: حكم الاجزاء فيه والدليل عليه.

المحور الثالث: الأمر الظاهري: وفيه: صور أربعة يختلف فيها الحكم بالاجزاء, وهي: ١. الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً.

٢. الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً. ٣. الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة. ٤. الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

أما الكلام في تفصيل هذه المحاور, فيأتي تباعاً:

المحور الأول: تصدير: قوله (Π): [لاشك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب..]:

أي بيان حقيقة البحث في هذه المسألة وتحرير محل الوفاق فيها والنزاع, فهنا أمور ثلاث: أحدهما متعلق بمحل الوفاق والآخر بمحل الخلاف والثالث متعلق بحقيقة المسألة من حيث دخولها في بحث غير المستقلات العقلية. لكن قبل بيان هذه الأمور الثلاثة ينبغي معرفة بعض الإصطلاحات في المسألة, كما صنع صاحب الكفاية (Π) الذي عنون مسألة الاجزاء بـ: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا يقتضي[١٨] ؟ وقد بين في المقدمة المراد من الاصطلاحات الواردة في العنوان, فهنا مفردات أربع:

المفردة الأولى: الإجزاء: هو الكفاية أو الاكتفاء بما أتى به المكلف من متعلق التكليف وعدم لزوم إعادته, سواء كان داخل الوقت أم القضاء في خارجه, فيحصل الامتثال بإتيان ما أتى به المكلف وسقوط الأمر الذي كان متوجهاً إليه.

المفردة الثانية: الأوامر: حيث وردت في مسألة الاجزاء أوامر ثلاث: (الأمر الواقعي, الظاهري, الاضطراري), ويمكن أن يقال في بيان هذه الأوامر: هو أن الأمر من حيث تعلق العوارض به - كالجهل والاضطرار - إما أن لا تتعلق به العوارض, فيسمى بـ(الأمر الواقعي) أو (الأمر الأولي) كالأمر بالصلاة مع الوضوء, وإما أن تتعلق به العوارض, فيسمى بـ(الأمر الثانوي), فهو إما أن يكون العارض هو الجهل بالحكم الواقعي, فيسمى بـ(الأمر الظاهري) الذي يشمل الإمارات والأصول العملية, وإما أن يكون العارض هو العجز عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي, فيسمى بـ(الأمر الاضطراري) كالأمر

(١٨) الكفاية ١:١٥٦.

بالصلاة مع التيمم. وسيأتي من المصنف (Π) تنقيح أكثر للأمر الظاهري – سؤال ٤ -.

المفردة الثالثة: على وجهه: وهو لا يخلو من معان ثلاث:

١. النهج المطلوب شرعاً وعقلاً: أي على الوجه المعتبر شرعاً وعقلاً, كما في أخذ قصد القربة في متعلق الأمر بناءً على صحة أخذه عقلاً وشرعاً, وهذا الوجه هو الذي ذكره المصنف (Π).

٢. النهج المطلوب شرعاً: أي على الوجه المعتبر شرعاً, كما في قصد القربة.

٣. النهج المعتبر عند الفقهاء: أي الوجه المعتبر الذي كانت العبادة له وكان يجب قصده, كما في قصد الوجوب أو الاستحباب.

المفردة الرابعة: الاقتضاء: وهو لا يخلو من معنيين:

١. الاقتضاء العلي: أي هل يكون الإتيان بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً وعقلاً علة وسبباً للإجزاء أو لا ؟ والمراد بالاقتضاء الوارد في المسألة – بل وفي كل مسألة في هذا الباب – هو اللزوم العقلي, واللابدية العقلية بين جعلين شرعيين: احدهما: أمر ظاهري, والآخر: واقعي – كما سيأتي – فهل الاتيان بالأمر الظاهري يجزي عن الواقعي لو انكشف الخلاف أو لا يجزي ؟ فالمراد بالاقتضاء حينئذ هو الملازمة.

٢. الاقتضاء اللفظي: أي هل يكون الإتيان بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً وعقلاً بحسب دلالاته الثلاثة – المطابقة والتضمن واللزوم - هو الذي أوجب الاقتضاء أي الملازمة أو لا.

أما الأمور الثلاث الواردة في السؤال فهي تباعاً:

الأمر الأول: محل الوفاق:

لا خلاف ولا نزاع في أن المكلف إذا امتثل ما أمر به المولى على الوجه المطلوب من حيث تمامية الأجزاء والشرائط, فيكون مجزياً عن نفس التكليف المأمور به ويعد ممتثلاً لذلك الأمر ومسقطاً له من دون الاحتياج إلى امتثال ثان, لأن المكلف قد امتثل لما أُمر به بمعنى استيفاء الغرض من الأمر, فلا يبقى وجه لبقاء الأمر بعد الامتثال. بل يستحيل أن يبقى الأمر بعد حصول الغرض منه. هذا إذا كان المأمور به علة تامة لحصول الغرض أما إذا لم يكن كذلك فللمكلف تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً من جهة جواز الامتثال عقيب الامتثال, كما يجوز تبديل الامتثال في بعض الحالات الشرعية, كما في صلاة

الجماعة فيما لو أعاد المكلف صلاته الفرادى جماعةً, كونها أحب إلى الله تعالى وتقدس. وقد عنون صاحب الكفاية محل الوفاق بـ(اجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً)

الأمر الثاني: محل الخلاف:

وقع الخلاف والنزاع فيما لو كان لدينا أمر واقعي أولي وأمر ثانوي واقعي, ولم يكن المكلف قد أتى بالأمر الواقعي الأولي بسبب العوارض كالجهل به أو الاضطرار, وأتى المكلف بالأمر الثانوي ثم زال العارض وانكشف الواقع, فهل يجزي الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي الأولي, وهل يجزي الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي الأولي, فالنزاع حينئذ يقع في مقامين:

المقام الأول: اجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي. أي دلالة الأمر الاضطراري على الاجزاء.

المقام الثاني: اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي. أي دلالة الأمر الظاهري على الاجزاء.

الأمر الثالث: حقيقة المسألة:

أي كيفية دخول مسألة الاجزاء أولاً في بحث غير المستقلات العقلية, وبحث الملازمات العقلية ثانياً, فهنا نحوان:

أولاً: أما كون مسألة الاجزاء من صغريات الدليل العقلي, فوجهه راجع – كما تقدم - إلى البحث عن معنى الملازمة العقلية التي تعني حكم العقل بالتلازم بين حكم شرعي وبين حكم آخر ثابت شرعاً أو عقلاً. خلافاً لمشهور الأصوليين حيث جعلوا هذه المسألة من صغريات حجية الظهور في باب الأوامر في مباحث الألفاظ, لأن البحث فيها من جهة اقتضاء الأمر الكشف والدلالة, وهو من شؤون الأمر وظاهره.

ثانياً: وأما كون مسألة الاجزاء من مسائل غير المستقلات العقلية, فوجهه راجع – كما تقدم – إلى البحث عن ثبوت الملازمة العقلية, كما في القياس:

١. صغرى: المأتي به مأمور به في حال الاضطرار, وهي مقدمة شرعية.

٢. كبرى: كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار, وهي مقدمة عقلية.

المقام الأول : الأمر الاضطراري

١١١. سؤال: استعرض المصنف (Π) وجوهاً أربعة كأدلة على القول بإجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري فيما لو ارتفع الإضطرار, [المقام الاول - الامر الاضطراري وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضروريات وتعذر أمتثال الاوامر الاولى أو بحال الحرج في امتثالها: مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق. ولا شك في أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها. وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح (رفع على أمتي ما أضطروا إليه) غير ان الشارع المقدس - حرصا على بعض العبادات لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالاتيان ببدل عنه: فأمر - مثلا - بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث (يكفيك عشر سنين). وأمر بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام.. وهكذا فيما لا يحصى من الاوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الامر الاولى الاختياري أو في حال الحرج في أمثاله. ولا شك في أن هذه الاوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالاوامر الاولية. وقد تسمى (الاوامر الثانوية) تنبيها على انها واردة الحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا أمتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها. ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الاولى من التمكن من اداء ما كان عليه واجبا في حالة الاعتبار فهل بجزئه ماكان قد أتى به في حال الاضطرار، أو لا يجزئه، بل لا بد له من اعادة الفعل في الوقت اداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار (١)، أو أعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت. أن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا أداء وقضاء. غير أن اطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستندا إلى دعوى ان البديهية العقلية تقضي به، لانه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري وبين الاجزاء به عن الامر الواقعي الاختياري. توضيح ذلك: انه لا اشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من اداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في أن العقل لا يرق بأسا بالامر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلا للكامل الذي قد فات منه. بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها. والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: (ان الاتيان بالناقص ليس بالنظرة الاولى مما يقتضي عقلا الاجزاء

عن الكامل). فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك: اما لوجود ملازمة بين الاتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل، وأما لغير ذلك من الاسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالاجزاء نذكرها كلها. ١ - انه من المعلوم أن الاحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الاصلية الاولية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر). وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الاداء، وان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة. ٢ - ان أكثر الادلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)، أي ان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر. فلو أن الاداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان والتنصيص على ذلك. واذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن اداء الكامل أداة وقضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله (ع): (ان التراب يكفيك عشر سنين). ٣ - ان القضاء بالخصوص انما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال انه لا يصدق الفوت في المقام، لان القضاء انما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء. وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة. وأما الاداء فانما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الازمنة الاولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل. ٤ - إذا كنا قد شككنا في وجوب الاداء والقضاء، والمفروض ان وجوبهما لم ننفه باطلاق ونحوه - فان هذا شك في اصل التكليف. وفي مثله تجري اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما فهذه الوجوه الاربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء بالاجزاء قضاء واداء. والقول بالاجزاء - على هذا أمر لا مفر منه. ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.] اشرح هذه الوجوه مع بيان معروفية القول بالاجزاء في هذا المقام ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المقام الأول: الأمر الاضطراري, ويقع البحث فيه في ضمن أمرين:

الأمر الأول: حكم الاجزاء: قوله: [وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضروريات..]:

أو قل اجزاء الأمر الاضطراري الثانوي عن الأمر الواقعي الأولي, وقد قلنا أن الأمر الاضطراري موضوعه هو العجز عن الإتيان بالواجب الأصلي, كمن عجز عن أداء الصلاة من قيام وشرعت له الصلاة من جلوس, فالأمر

بالصلاة جالساً أمر اضطراري يترتب عليه ما ترتب على الواجب أو الأمر الأولي, فيكون حكم الصلاة جالساً مجزياً ومسقطاً للتكليف, ومستنده الملازمة العقلية بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الاجزاء عن الأمر الاختياري.

ومورد البحث في حالة زوال العذر والاضطرار, فهل يجزي ما أتى به المكلف في حالة الاضطرار عن الأمر الواقعي المنكشف أو لا يجزيه ؟ الجــواب : حكم الفقهاء هنا بالاجزاء مطلقاً سواء كان في الوقت فلا يجب على المكلف الإعادة فيه أم في خارج الوقت فلا يجب على المكلف القضاء في خارجه. لكنهم اختلفوا في الدليل على القول بالاجزاء.

الأمـر الثـاني: الـدليل علـى الاجـزاء: استعرض المصنف (Π) أربعة وجوه كأدلة على القول بالاجزاء, والداعي على استعراض هذه الوجوه راجع إلى عدم الاكتفاء بدليل الملازمة العقلية بين الإتيان بالناقص وهو الأمر الاضطراري وبين الإتيان بالكامل وهو الأمر الاختياري, من حيث أن العقل يمكنه تصور الإتيان بالكامل في حالة التمكن, لذا فيمكن استعراض أدلة أخرى تسد مسد الملازمة العقلية, وهي:

١- التخفيف والتوسعة على المكلفين: إن القول بعدم الاجزاء أي وجوب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه خلاف التوسعة والتخفيف التي هي ملاك الأوامر الاضطرارية لتحصيل ملاك الأوامر الأولية, فيكون القول بالاجزاء مطابقاً لمصالح الأوامر الاضطرارية وهي التوسعة والتخفيف تحصيلاً لمصالح الأوامر الأولية.

٢- أصالة الإطلاق: إن المولى في مقام البيان وهو بيان ما يجب على المكلف عند الاضطرار, ولم يقيد بالإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه, فنجري الإطلاق ونتمسك باجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري, ومن الأدلة المطلقة: من الكتاب: قوله تعالى: [فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً][١٩]. ومن السُنة: قوله (5): [يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين][٢٠].

٣- صدق القضاء والأداء: إن القول بعدم الاجزاء يلزمه تحقق موضوع القضاء[٢١], وهو فوت الواجب في وقته فيجب القضاء أما بنفس الأمر

(١٩) المائدة ٦.
(٢٠) الوسائل ١٤:٢.
(٢١) كما تقدم في تبعية القضاء الأداء ١:٨٨.

بـالأداء أو بـأمر جديـد, ولا يصـدق فـوت الواجـب فـي المقـام, لأن حالـة الضرورة والعذر قد ارتفعت فلا يوجد أمر بأداء الواجب الاختياري في داخل الوقت فكيف يصح قضائه في خارج الوقت, وأما المبادرة إلى أداء الواجب الاضطراري لوجود ما يرخص للمكلف أداء الواجب الاضطراري تحصيلاً للواجب الاختياري.

٤- أصـالة البـراءة: إذا قلنا بأن المولى ليس في مقام بيان ما يجب على المكلف عند الاضطرار وكونه ساكتاً عن الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه, فمقتضى الأصل هو جريان البراءة عن الإعادة والقضاء والقول بالاجزاء, لأنه شك في أصل التكليف التي تقتضي عدم وجوب الإعادة والقضاء.

هذا ولم يتعرض المصنف (Π) إلى موارد اجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري مكتفياً – كما تقدم – بعرض الحكم والمستند فيه أما الموارد فأهمها موردان[٢٢]:

١.الأمر الاضطراري المقيد باستمرار العذر في تمام الوقت بنحو لو لم يستمر العذر لكشف عن عدم توجه الأمر الاضطراري.

٢.الأمر الاضطراري الثابت بمجرد عدم التمكن من الإتيان بمتعلق الأمر الأولي ولو في أول الوقت.

(٢٢) الحلقة الثالثة ٣٩٠.

المقام الثاني – الأمر الظاهري

تمهيد

١١٢. سـؤال: مهد المصنف (Π) بتمهيد قبل بيان المختار في اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي, قال: [المقام الثاني - الامر الظاهري تمهيد: للحكم الظاهري اصطلاحان: (احدهما) ما تقدم في اول الجزء الاول ص ٦، وهو المقابل للحكم الواقعي، وان كان الواقعي مستفادا من الادلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. و (ثانيهما) كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالامارات والاصول معا. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني اعم من الاول. وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالامر الظاهري: ما تضمنه الاصل أو الامارة. ثم انه لا شك في ان الامر الواقعي في موردي الاصل والامارة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالامارة والاصل لو اتفق مخالفتهما له، لانه - من الواضح - ان كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف انما يتنجز بوصوله بأي نحو من انحاء الوصول، ولو بالعلم الاجمالي. هذا كله لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه. وانما الذي يحسن ان نبحث عنه هنا في هذا الباب هو ان الامر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الاصل، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعا للامارة الخاطئة أو الاصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الامر الواقعي في الوقت اداء وفي خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شئ عليه بل يجزي ما اتى به على طبق الامارة أو الاصل ويكتفي به ؟ ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالامارة واخرى بالاصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه اربع صور. ولاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الامارة ومع العمل بمقتضى الاصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:.] فما المقصود بالأمر الظاهري في مسألة الاجزاء فضلاً عن المبحوث عنه في هذا المقام, مع بيان صور الاختلاف في المسألة ؟

جـواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المقام الثاني: الأمر الظاهري, وقبل الدخول في محل الكلام وهو اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي يمهد المصنف (Π) لذلك تمهيداً في بيان معنى الحكم الظاهري المتنازع فيه

هنا في مسألة الاجزاء, فللأمر الظاهري اصطلاحان, كما أن للأمر الواقعي اصطلاحين أيضاً, لكل من هذين الاصطلاحين معنى عام والآخر خاص[٢٣]:

قوله: [للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما؛ ما تقدم في أوائل الجزء الأول, وهو المقابل..]:

١- الأمر الظاهري بمعناه الخاص: حيث تقدم في أوائل المقصد الأول المراد من الحكم الظاهري: وهو الحكم الذي شرع للمكلف في حالة أخذ الشك في موضوع الحكم الواقعي, والدليل الدال عليه يسمى بـ(الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي). أما الأمر الواقعي بمعناه الخاص: هو الحكم الذي شرع للمكلف الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك, فيختص بالحكم الذي دلت عليه الأدلة القطعية فقط كوجوب الصلاة والصوم وغيرها من الأحكام القطعية, ويبحث عن الأمر الواقعي بهذا المعنى في مسألة الاجزاء[٢٤].

٢- الأمر الظاهري بعناه العام: هو الحكم الذي شرع للمكلف في حال الجهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن اخذ الشك والجهل في الحكم الواقعي أو عدم أخذه في موضوعه, فيعم الإمارات والأصول العملية, بخلاف المدلول الأول الذي يخص الأصول العملية فقط. والبحث في هذا المعنى هنا في مسألة الاجزاء. أما الأمر الواقعي بمعناه العام: وهو ما تقدم في المقصد الأول: وهو الحكم الذي يشرع للمكلف الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي, فيعم الإمارات والأصول العملية.

أما محل البحث في مسألة الاجزاء هو أن الأمر الظاهري بمعناه العام لو حصل فيه الخطأ وانكشف الأمر الواقعي بمعناه الخاص, وقد عمل المكلف وفقاً للأمر الظاهري, فهل يجزي الأمر الظاهري عن الواقعي أو لا يجزي ؟

---

(٢٣) المقسم وأساس القسمة هو الضابط في اختلاف الحكم الشرعي بكلا معنييه, فهنا نحوان للمقسم وأساس القسمة:

١. ذات الحكم الموجود في اللوح المحفوظ: أي أن المقسم هو ذات الحكم وأساس القسمة الموضوع, فينقسم الحكم الشرعي باعتبار أخذ الشك بحكمه الشرعي إلى الحكم الواقعي؛ هو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك. الحكم الظاهري؛ هو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك.
٢. علم المكلف أو الحكم المعلوم: أي أن المقسم هو الحكم الثابت في علم المكلف, وأساس القسمة العلم بمطابقة الواقع وعدمه, فينقسم الحكم الشرعي إلى الحكم الواقعي,؛ هو الحكم المعلوم للمكلف. الحكم الظاهري؛ هو الحكم غير المعلوم للمكلف. المقدمات والتنبيهات ٣:٨٤.

(٢٤) ١:١٠ / شرح أصول المظفر ص١٨– في عنوان: [الحكم: واقعي وظاهري. والدليل: اجتهادي وفقاهتي].

الجــواب : تفصيل منشأه اختلاف حكم الاجزاء وعدمه لاختلاف صور أربع, يأتي تفصيلها في الأسئلة اللاحقة[٢٥].

١- الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً.

١١٣. ســـؤال: بنى الامامية على عدم اجزاء قيام الإمارة عن الأمر الواقعي سواء كان القيام في الأحكام أم الموضوعات, قال: [١ - الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا ان قيام الامارة تارة يكون في الاحكام، كقيام الامارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة، واخرى في الموضوعات، كقيام البينة على طهارة ثوب صلي به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته. والمعروف عند الامامية عدم الاجزاء مطلقا: في الاحكام والموضوعات، أما في (الاحكام) فلاجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطئ ويصيب، لان لله تعالى احكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي أن الجاهل مكلف

(٢٥) منشأ هذه الصور: أن العمل على خلاف الواقع على نحوين: تارة يكون على نحو الإمارة, وتارة يكون على نحو الأصل العملي, وكذا الانكشاف على نحوين: تارة يكون على نحو الجزم واليقين, وتارة يكون على نحو الحجة المعتبرة أي بالأمر الظاهري, فصور الاجزاء وعدمه أربعة لكن المصنف (Π) يجمع بين الصورة الثالثة والرابعة - كما يأتي – في صورة واحدة نتيجة اتحادهما في حكم الاجزاء, والصور هي:
١. الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً.الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً.
٢. الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.
٣. الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

بها كالعالم، غاية الامر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله، وانما يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الامارة، إذ لا تكون الامارة عندهم الا طريقا محضا لتحصيل الواقع. ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشئ يسد مسده ويغني عنه. ولا يصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: انه بقيام الامارة على وجوب شئ تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الامارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الامارة مجزيا عن الواقع لانه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع. ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي أن احكام الله تعالى لآراء المجتهدين وان كانت له احكام واقعية ثابتة في نفسها، فانه يكون - عليه - كل رأي ادى إليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالى طبقه حكما من الاحكام. والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الامامية على بطلانه وسيأتي البحث عنه في (مباحث الحجة). واما القول بالمصلحة السلوكية - أي أن نفس متابعة الامارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي ادت الامارة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق والامارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى. ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الاجزاء ايضا، لانه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الامارة في الوقت أو في خارجه. توضيح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الامارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا اكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لا مكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء ؟ واما في (الموضوعات) فالظاهر ان المعروف عندهم ان الامارة فيها قد اخذت على نحو (الطريقة)، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها فان اصابت الواقع فذاك وان أخطأت فالواقع على حاله ولاتحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر ان المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الامارة في الاحكام. والسر في حملها على (الطريقية) هو ان الدليل الذي دل على حجية الامارة في الاحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالامارة في الاحكام.

وعليه فالامارة في الموضوعات أيضا لا تقتضي الاجزاء بلا فرق بينها وبين الامارة في الاحكام.] فما الدليل على هذه المبنائية ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في أول الصور: الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً, مبنى المصنف (Π) – كما هو المعروف عند الامامية – في اجزاء الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً هو القول بعدم الاجزاء, بل أن المعروف هو القول بعدم الاجزاء في الصور الأربعة المتقدمة – إلا ما نسب للشيخ الآخوند والأصفهاني (قدس سرهما) في الاجزاء في الأصول – لكن اختلفوا في الدليل على عدم الاجزاء فضلاً عن اختلافهم على الاجزاء, فهنا استعرض المصنف (Π) دليله على عدم الاجزاء والرد على القائلين بالاجزاء, فهنا قولان:

قوله: [أن قيام الإمارة تارة يكون في الأحكام, كقيام الإمارة على وجوب صلاة..]:

القول الأول: عدم الاجزاء: وهو مبنى المصنف (Π), وهو المبنى المعروف عند الإمامية, فالحكم يقتضي عدم الإجزاء مطلقاً, سواء كان قيام الإمارة في الأحكام, أم كان قيام الإمارة في الموضوعات, فهنا تفصيل:

١- قيام الإمارة في الأحكام: كقيام الإمارة مثل خبر الواحد على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة, فإذا انكشف خطأ الإمارة فعلى المكلف إعادة الصلاة في الوقت أو القضاء في خارجه, والوجه بعدم الاجزاء راجع إلى أن القول بمسلك السببية الآتي يلزم منه القول بالتصويب الباطل, إذ لو فرض أن الحكم الواقعي هو وجوب صلاة الجمعة وأدت الإمارة إلى وجوب صلاة الظهر, فيلزم تبدل الواقع من التعيين إلى التخيير, وهذا القول باطل جزماً, لأن المجتهد يخطئ ويصيب, وأحكام الله تعالى ثابتة في الواقع, ويشترك فيها العالم فتكون منجزة علية, والجاهل فتكون غير منجزة, ويُعرف هذا المذهب بـ(مذهب التخطئة) المقابل لـ(مذهب التصويب), ومعه إذا انكشف خطأ الإمارة فعلى المكلف الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه, وهو القول بعدم الاجزاء.

٢- قيام الإمارة في الموضوعات: كقيام الإمارة مثل إخبار الثقة بطهارة الثوب فصلى فيه المكلف ثم اتضحت نجاسة الثوب, فعلى المكلف إعادة الصلاة في الوقت والقضاء في خارجه, والوجه بعدم الاجزاء راجع إلى القول بمسلك الطريقية, إذ أن الإمارة المجعولة من قبل الشارع تكون طريقاً وكاشفاً عن مصلحة الحكم الواقعي, فإن أصابت الإمارة الواقع فقد حصل المطلوب

وتنجز الواقع في حقه, وإن أخطأت الإمارة فيكون المكلف معذوراً بإتباعه الإمارة.

القول الثاني: الاجزاء: دعوى الملازمة العقلية بين جعل الأمر الظاهري وبين الاجزاء, وذلك لأن الإمارة المجعولة من قبل الشارع للأمر الظاهري تكون سبباً لحدوث مصلحة في موردها يتم من خلالها استيفائها استيفاء مصلحة الأمر الواقعي, وهذا ما يسمى بـ(مسلك السببية) أو أخذ الإمارة على نحو الموضوعية, ومعه فلا موجب للإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه أي القول بعدم الاجزاء ينافي جعل الحكم الظاهري, فالحكم الظاهري منشأه سلوك نفس الحكم فيه مصلحة بمقدار مصلحة الأمر الواقعي. فإذا فرض أن المكلف سلك سلوك الإمارة وصلى الظهر – كما في المثال المتقدم - فسوف تحدث مصلحة في مؤداها بمقدار المصلحة الواقعية لصلاة الجمعة الفائتة بعد انتهاء الوقت فيما لو انكشف الخلاف. ويرد عليه: أن هذا المسلك لا يلزم منه القول بالاجزاء, لأن المصلحة في السلوك ليست بمقدار مصلحة الواقع بل بمقدار المصلحة الفائتة فضلاً عما لو انكشف الخلاف في أثناء الصلاة, فلا يحدث للسلوك مصلحة بل على المكلف تدارك صلاة الجمعة, فيثبت القول بعدم الاجزاء[٢٦].

---

(٢٦) فائدة: إن جعل الحجية للأمر الظاهري فيه مسالك ووجوه, والسبب في نشوء هذه المسالك هو للخروج من إشكال تفويت المصلحة الواقعية وهو قبيح, أو قل: تفسير حقيقة الحكم الظاهري الذي قد يفوت مصلحة الحكم الواقعي, كجعل الشارع الحجية لخبر الثقة, فلو دل على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة ثم انكشف خطأ الخبر, فسوف تفوت على المكلف المصلحة الواقعية وهي الإتيان بصلاة الجمعة. لذا وجدت مسالك تفسر جعل الحجية للأمر الظاهري, وهذه المسالك لها شكلان رئيسيان باعتبار المذهب الإمامي وغيره:

المسلك الأول: التصويب: وهو المسلك غير الإمامي, وله تفسيران:

١. **التصويب المعتزلي**: أي المنسوب إلى المعتزلة, وفيه أن الأحكام الشرعية محفوظة في عالم اللوح المحقوظ ولكن عند ورود الإمارة يتغيرر بسببها الحكم الواقعي.
٢. **التصويب الأشعري**: أي المنسوب للأشاعرة, وفيه أن الأحكام الشرعية غير محفوظة في اللوح المحفوظ فعند ورود الإمارة ينطبع على طبقها حكم في اللوح.

المسلك الثاني: التخطئة: أو هو المسلك الإمامي, وله عدة تفسيرات:

١. **السببية**: أو المسمى بـ(المصلحة السلوكية) المنسوب للشيخ الأنصاري (Π), وفيه أن إتباع الإمارة والسلوك على طبقها يولد مصلحة, فالإمارة لا تؤثر على المصلحة أو المفسدة الموجودة في الحكم الشرعي الثابت في اللوح, ولكن في سلوك الإمارة تأثير على المصلحة.
٢. **الطريقية**: وهو المسلك المشهور بين الإمامية, وفيه أن الإمارات طريق لإحراز الواقع المحفوظ, فالحكم الظاهري حكم طريقي, سواء كان إمارة أم أصلاً عملياً, يقابله الحكم الواقعي وهو الحكم الحقيقي, ومن هنا اختلف مشهور الإمامية في تحديد وظيفة الإمارة وفرقها عن الأصل العملي. الحلقة الثالثة ٢:٣٦, المقدمات والتنبيهات ٣:٨٨.

٢- الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً.

١١٤. سـؤال: استعرض المصنف (Π) قولين في اجزاء الأصول العملية: قول للقدماء, وقول لبعض المتأخرين, بعد أن قسم البحث في الأصول إلى قسمين, قال [٢- الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا: لا شك في أن العمل بالاصل انما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفة للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة. فالاصل - في حقيقته - وظيفة للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العلم إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك. ثم أن الاصل على قسمين: ١ - أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحة من الشارع. ٢ - أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة، ومثلها أصالة الطهارة والحلية. إذا عرفت ذلك فنقول: أولا - ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقا سواء كانت عقلية أو شرعية، لان المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق أمتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة. وثانيا - كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لانها - حسب الفرض لا تتضمن حكما ظاهريا، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل أن مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة. وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية واصالة الطهارة. وهي لاول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام ولا في الموضوعات، فإنها أولى من الامارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتنجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالاصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع. ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملية. ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني. ولكن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه. كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابها دون الاصول الجارية في نفس الاحكام. ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الاصل في موضوعات الاحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: (كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر) يدل على أن كل شئ قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. والحكم بالطهارة حكم بترتيب

آثارها وانشاء لاحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي. ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقة - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية. وإذا كان الامر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك. والمفروض أن ما اتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط. وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.] اشرح منشأ هذين القولين ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في ثاني الصور: الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً, قلنا أن المعروف عند الامامية هو القول بعدم اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي, لكن فصل الشيخ الآخوند وتبعه تلميذه الأصفهاني (قدس سرهما) بعدم الاجزاء في الإمارات والاجزاء بالأصول العملية[٢٧], ولكي يتضح هذا التفصيل حرر المصنف (Π) أولاً محل النزاع من خلال بيانه معنى الأصل العملي وانقسامه, ثم بين وجه القول بعدم الاجزاء المعروف, ثم مبنى صاحب الكفاية وتلميذه, فالبحث في أمور ثلاث:

قوله: [لا شك في أن العمل بالأصل..]:

الأمر الأول: معنى الأصل العملي وأقسامه: إن الأصول العملية: عبارة عن الأدلة التي يرجع إليها المكلف إذا فقد الدليل الاجتهادي (الإمارات) لتحديد الوظيفة العملية في مقام الشك, وهي على قسمين:

١- أصول عقلية: وهي عبارة عن الأدلة التي يحكم بها العقل لرفع العقاب, ولا تتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع, كالاحتياط العقلي, والبراءة العقلية, والتخيير العقلي.

٢- أصول شرعية: وهي عبارة عن الأدلة التي يحكم بها الشارع بجعل حكم ظاهري بالإباحة, كالاستصحاب والبراءة الشرعية والطهارة والحلية.

(٢٧) الكفاية ١:١٦١.

ومعه فالذي يدخل في محل النزاع هو الأصول العملية التي تتضمن جعل حكم شرعي, ويتصور فيها تفويت المصلحة, وهي القسم الثاني من الأصول العملية, كالاستصحاب والبراءة والحلية والطهارة

الأمر الثاني: وجه القول بعدم الاجزاء: تقدم أن المقصود من الأصول العملية هي الأدلة التي يكون موضوعها الشك في مقام العمل فيؤتى بها لرفع الشك لتحديد الموقف العملي للمكلف, فلا يوجد فيها أي تفويت لمصلحة الأمر الواقعي فيما لو انكشف الخلاف حتى يتصور فيها النزاع هل الأمر الظاهري يجزي عن الأمر الواقعي أو لا يجزي ؟! أو يبحث فيها عن الملازمة العقلية بين جعل الأمر الظاهري وبين الاجزاء, لأنها وإن تضمنت مصلحة جعل الحكم الظاهري لكن هذه المصلحة لا تستوفي المصلحة الواقعية بل المصلحة الواقعية باقية على حالها.

الأمر الثالث: وجه القول بالاجزاء: أثبت الآخوند (Π) الاجزاء في الأصول العملية الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه التي تسمى بـ(الأصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية), كقاعدة الطهارة, بدعوى: أن المستفاد من أدلة بعض هذه الأصول هو توسعة الموضوع في ما يشترط فيه الطهارة كالصلاة, من كونه خصوص الطهارة الواقعية إلى الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية, فمن صلى بثوب مشكوك الطهارة بناءً على أصالة الطهارة, فإن صلاته تكون مجزية واقعاً وواجدة لشرطها الواقعي, لأن دليل أصالة الطهارة يوسع من دائرة الموضوع في دليل الشرطي, فبعد أن كان الموضوع خصوص الطهارة الواقعية أصبح ببركة دليل أصالة الطهارة الأعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية, ومعه فلا يلزم على المكلف إعادة الصلاة في الوقت أو القضاء خارجه وهو القول بالاجزاء. بخلاف ما لو صلى المكلف بالثوب بناء على خبر الثقة أي الإمارة, فتجب إعادة الصلاة, لأن الإمارة لا تجعل طهارة ظاهرية جديدة مغايرة للطهارة الواقعية حتى يلزم اتساع دائرة الشرطية إلى الطهارة الظاهري, فتثبت صحة الصلاة بل أن الإمارة تخبر عن الطهارة الواقعية من دون أن تجعل طهارة جديدة.

لكن نوقش هذا المبنى بمناقشات كثيرة إذ فتحت على الآخوند باباً واسعاً من الإشكالات, أهمها لزوم القول بالتصويب الباطل عندنا, وقد تعرض لرده الآخوند (Π), ومن هذه المناقشات ما أورده النائيني (Π) إلا أن المصنف (Π) لم يتعرض بشيء من هذه المناقشات مطلقاً لخروجها عن موضوع الكتاب القائم على الاختصار الواضح.

٣- الاجزاء في الإمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

١١٥. ســـؤال: بنى المصنف (Π) طبقاً للقاعدة على عدم الاجزاء في الإمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة, قال: [٣ - الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة: وهذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد اعمالهم السابقة ظاهرا. ويتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الاول في الرأي بما يوجب فساد الاعمال السابقة. فنقول في هذه الاحوال: انه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا اشكال في وجوب الاخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة. ولا اشكال - أيضا - في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا في الزمن اللاحق. وانما الاشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل مالو انكشف الخطأ أجتهادا أو تقليدا في وقت العبادة وقد عمل بمتقضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاة. ومثل مالو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهادا أو تقليدا ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة. فان المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الاجزاء. أما في الاحكام فقد قيل بقيام الاجماع على الاجزاء لا سيما في الامور العبادية كالمثال الاول المتقدم. ولكن العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا ؟ هل تقتضي الاجزاء أو لا تقتضيه ؟ والظاهر انها لا تقتضي الاجزاء. وخلاصة ما ينبغي أن يقال: ان من يدعي الاجزاء لا بد أن يدعي ان المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق الا العمل على طبق الحجة الاخيرة التي قامت عنده. وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها. ولكن يقال له، أن التبدل الذي حصل له، أما ان يدعي انه تبدل في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجة عليه. ولا ثالث لهما. أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا اشكال في بطلانها، لانها تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر. وأما دعوى التبدل في الحجة، فان أراد ان الحجة الاولى هي حجة بالنسبة إلى الاعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ينفع في الاجزاء بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة، وان أراد أن الحجة الاولى هي حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعا. لانه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجة

وهو ليس بحجة. لا أن المدرك الاول حجة مطلقا، وهذا الثاني حجة أخرى. وكذلك الكلام في تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الاعمال الواقعة على طبق التقليد الاول، فلا بد من ترتيب الاثر على طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة - أي التقليد الاول - كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وان كانت حجة عليه في وقته، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله. فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه. فلا اجزاء الا إذا ثبت الاجماع عليه. وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر. تنبيه في تبدل القطع لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطأه، فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء. والسر واضح، لانه عند القطع الاول لم يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لانه في الحقيقة لا أمر موجه إليه انما كان يتخيل الامر. وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء. نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققا لمصلحة الواقع فانه لا بد ان يكون مجزيا. ولكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.] فكيف تصور دليل القائل بالاجزاء وكيفية الرد عليه ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في ثالث ورابع الصور: الاجزاء في الإمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة, حيث جمع المصنف (Π) – كما تقدم – بين الصورة الثالثة والرابعة في صورة واحدة, وهي: الاجزاء في الإمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة, وذلك لاتحاد الصورتين في حكم عدم الاجزاء, والأصل في الصورتين:

قوله: [وهذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى..]:

١- الاجزاء في الإمارات مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

٢- الاجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.

وهاتان الصورتان – كما عن المصنف (Π) – أهم من الصورتين المتقدمتين من جهة كثرة الابتلاء بها بالنسبة للمجتهدين والمقلدين, أما بالنسبة إلى المجتهدين فكثيراً ما يحصل للمجتهد تبدل في الرأي فيفتون طبقاً لما استظهروه من الأدلة فيوجب هذا التبدل فساد العمل السابق, فهل يجزي ما أفتى به سابقاً وفقاً للحجة المعتبرة أو لا يجزي ؟ وأما بالنسبة إلى المقلدين فكثيراً ما يحصل للمقلد العمل على فتوى المجتهد فيتبدل رأي المجتهد أو يقلد مجتهداً فيعدل لمجتهد آخر يخالف المجتهد الأول, فيوجب فساد عمل المقلد السابق, فهل يجزي ما عمل بع المقلد وفقاً للحجة المعتبرة أو لا يجزي ؟ فالمعروف عند

الامامية التفصيل بين عدم الاجزاء في قيام الإمارة أو الأصول في الموضوعات, والاجزاء في قيام الإمارات أو الأصول في الأحكام. لكن بنى المصنف (Π) على عدم الاجزاء طبقاً للقواعد مع قطع النظر عن الأدلة كقيام الإجماع على الاجزاء في الأحكام, فالقاعدة التي استند عليها القائل بالاجزاء مؤداها: أن عمل المكلف السابق كان طبقاً على الحجة المعتبرة السابقة, كما أن عمله اللاحق طبقاً على الحجة المعتبرة الآنية التي قامت عنده, ومعه فلا وجه للقول بإعادة عمله السابق في الوقت أو القضاء في خارجه مع قيام الحجة الفعلية على عمله اللاحق, فيثبت القول بالاجزاء, كما لو تزوج بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجة المعتبرة عنده على اعتبار اللفظ العربي في العقد, فيجزيه عقده السابق إلا أنه يجدد العقد بالعربية طبقاً للحجة اللاحقة.

لكن يرد على هذه القاعدة: بأن التبدل اجتهاداً أو تقليداً الذي حصل للمكلف لا يخلو من معنيين كلاهما محل إشكال, فتبطل قاعدة القول بالاجزاء, والمعنيان:

١- التبدل في الحكم الواقعي: فيرد عليه لزوم التصويب الباطل عندنا, لأن لله تعالى أحكاماً واقعيةً ثابتةً في نفسها لا تتبدل بتبدل الآراء.

٢- التبدل في الحجة المعتبرة: فيرد عليه: إن كان المراد من تبدل الحجة المعتبرة الحجة الأولى بالنسبة للعقد السابق – كما في المثال – بغير العربية في وقته فلا يترتب عليه أثر بالنسبة للعقد بالعربية, وإن أراد بالحجة المعتبرة الحجة مطلقاً بلا فرق بينها وبين العقد السابق في وقته, فهذا مناف للاجتهاد حيث تبطل معنى حجية الحجة فكيف صح الاستناد إلى الحجة وهي ليست بحجة ؟! فالنتيجة النهائية أن مقتضى القواعد القول بعدم الاجزاء ما لم يقم إجماع على الاجزاء.

بقي تنبيه: في تبدل القطع:

بعد الفراغ من مقامي البحث في مسألة الاجزاء ألحق المصنف (Π) هذا التنبيه فيما يتعلق برد توهم قد يحصل: أن الخطأ في الحكم من غير إمارة أو أصل عملي وإنما منشأ الخطأ هو القطع بالحكم, فلو قطع المكلف بوجوب صلاة الجمعة فعمل على قطعه ثم انكشف له الخطأ في القطع فهل يجزي القطع الخطأ عن الأمر الواقعي أو لا يجزي ؟ هنا قد يُتوهم القول باجزاء ما قطع به المكلف عن الأمر الواقعي فلا يعيد صلاته في الوقت أو القضاء في خارجه. لكن المصنف (Π) يرد على التوهم بالاجزاء, وذلك لعدم وجود حكم ظاهري أو واقعي بل أن القطع المخطئ لا موجب له إلا الأمر التخيلي لا الأمر الحقيقي. إلا اللهم أن يقال: بأنه إذا حصلت المصلحة بموجب الأمر الاتفاقي

فنحكم حينئذ بالاجزاء. لكن يرد عليه: أن القول بالاجزاء هنا من جهة الخصوصية الاتفاقية لا من جهة القطع المخطئ وهو خارج عن محل الكلام فتدبر.

نتائج البحث في مسألة الاجزاء

تحصل من البحث في مسألة الاجزاء نتائج ثلاث:

النتيجة الأولى: إن البحث في المحور الأول: مدخل المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن منشأ الخلاف في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر واقعي, وأمر اضطراري أو ظاهري, والحال أن المكلف لم يمتثل الأمر الواقعي بل امتثل الأمر الاضطراري أو الظاهري ثم انكشف الخطأ وزال العذر, فهل يجزي عقلاً الأمر الاضطراري أو الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي أو لا يجزي, فالبحث حينئذ يقع في مقامين: اجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي, واجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي.

النتيجة الثانية: إن البحث في المحور الثاني: الأمر الاضطراري, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن الأمر الاضطراري يجزي عن الأمر الواقعي, لكن الاختلاف بالدليل, والأدلة المتصورة أربعة كلها أو أحدها يصلح أن يكون دليلاً على القول بالاجزاء.

النتيجة الثالثة: إن البحث في المحور الثالث: الأمر الظاهري, ترتبت عليه نتيجتان:

١- إن الأمر الظاهري لا يجزي عن الأمر الواقعي في جميع الصور إلا في صورة واحدة.

٢- إن الأمر الظاهري يجزي عن الأمر الواقعي في صورة: الاجزاء في الأصول العملية مع انكشاف الخطأ يقيناً, فقد ذهب الشيخان الآخوند والأصفهاني (Π) إلى القول بالاجزاء.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب

تحرير النزاع

١١٦. سؤال: ما معنى النزاع في مقدمة الواجب بعد ضرورة حكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها, قال: [المسألة الثانية: مقدمة الواجب تحرير النزاع: كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شئ وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فانه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشئ بها. وهذا الامر بهذا المقدار ليس موضعا للشك والنزاع، وانما الذي وقع موضعا للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو أن هذه الابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعا أيضا ؟ يعني أن الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعا ؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالي هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى. وبعبارة رابعة أكثر وضوحا: ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضا بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها ؟ وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.] ؟

جواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المسألة الثانية من مسائل غير المستقلات العقلية: مقدمة الواجب, والكلام فيها يقع في مخل المسألة وتمهيدات ونتيجة, فهنا ثلاثة محاور رئيسية:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه البحث في جهات ثلاث:

١. تحرير النزاع. ٢. مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية. ٣. ثمرة النزاع.

المحور الثالث: تمهيدات المسألة: وفيه البحث في تمهيدات تسع:

١.الواجب النفسي والغيري. ٢. معنى التبعية في الوجوب الغيري. ٣. خصائص الوجوب الغيري. ٤. مقدمة الوجوب. ٥. المقدمة الداخلية. ٦. الشرط الشرعي. ٧. الشرط المتأخر. ٨. المقدمات المفوتة. ٩. المقدمة العبادية.

المحور الثالث: نتيجة المسألة: وفيه البحث في جهتين باعتبار؛ وجوب مقدمة الواجب, والأقوال فيها.

والكلام في هذه المحاور الثلاث يأتي تباعاً:

قوله: [كل عاقل يجد من نفسه أنه..]:

أما المبحث الأول من محور مدخل المسألة: تحرير النزاع, وبادئ ذي بدء لابد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة, إذ مما لا نزاع فيه أن المكلف مسؤول عقلاً عن تحصيل مقدمات الواجب التي يتوقف عليها ذلك الواجب تبعاً لمسؤوليته عن نفس الواجب, فالقيود والمقدمات هي تلك الأمور التي يتقيد بها الواجب[٢٨].

أما الذي وقع محلاً للنزاع عند الأصوليين هو البحث عن الملازمة العقلية بين جعلين شرعيين بحيث يلزم من الجعل الشرعي بوجوب ذي المقدمة (الواجب) وجوباً نفسياً جعل شرعي بوجوب المقدمة (قيود الواجب) وجوباً غيرياً بعد الفراغ عن لابدية الإتيان بالمقدمة عقلاً نتيجة لتوقف الواجب عليها, كما في توقف الواجب كالصلاة على الوضوء, فبعد ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته عقلاً, وقام الدليل على وجوب الصلاة, ولا تتم الصلاة إلا بالوضوء, فهل يتصف الوضوء بالوجوب الشرعي كما اتصفت الصلاة بالوجوب الشرعي أو لا يتصف ؟ فإن اتصف الوضوء بالوجوب الشرعي ثبتت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع, وإن لم يتصف الوضوء بالوجوب الشرعي لم تثبت الملازمة. وقد صاغ المصنف (Π) موضع النزاع بعبائر أربعة بصيغة سؤال, وهي:

١- هل يستكشف من اللابدية العقلية اللابدية الشرعية لمقدمة الواجب التي لا يتم الواجب إلا بتلك المقدمة ؟ قال: [أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعا أيضا ؟].

٢- هل يلزم عقلاً من وجوب الواجب شرعاً وجوب مقدمة ذلك الواجب ؟ قال: [يعني أن الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعا ؟]

٣- هل يلزم عقلاً من وجوب كل فعل واجب عند مولى وجوب مقدمة الواجب عند ذلك المولى ؟ قال: [كل فعل واجب عند مولى من الموالي هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى ؟].

٤- هل يحكم العقل بوجوب مقدمة الواجب إذا أمر بها الآمر وكان ذلك الواجب مما يتوقف وجوبه على تلك المقدمة مثل حكم العقل بوجوب مقدمة الواجب

---

(٢٨) لذا عنون السيد الشهيد الصدر (Π) هذه المسألة بـ(المسؤولية تجاه القيود والمقدمات) ثم بحث في الوجوب الغيري لمقدمات الواجب الحلقة الثالثة ٣١٥ ، ٤١٥.

؟ قال: [إن العقل لاشك يحكم بوجوب مقدمة الواجب - أي يدرك لزومها - ولكن هل يحكم أيضا بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها ؟], وهذه الصياغة سوف يتبناها المصنف (∏) عندما يرجع إلى أصل المسألة بعد أن يمهد لها بتسعة تمهيدات, قال: [بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة, وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا : إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين. وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا: إن العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب أي أنه يدرك لزومها، ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضا بأن المقدمة واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها ؟] [٢٩]. وسوف يأتي الإشارة إلى العناوين التسعة. إلا أنه قبل الدخول في هذه التمهيدات التسعة يتعرض المصنف لبيان مسألتين من ملحقات تحرير النزاع المتقدم في هذا السؤال, وهما:

١- مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية ؟
٢- ثمرة النزاع.

وأما الكلام تفصيلاً في هذه التمهيدات التسعة فضلاً عن المسألتين فيأتي تباعاً.

(٢٩) أصول الفقه ٢:٢٥٤.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية ؟

١١٧. سـؤال: قال: [مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية ؟ وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم انه في أي قسم من أقسام المباحث الاصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك: ان هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة. أو بينة بالمعنى الاعم، أو بينة بالمعنى الاخص. فان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بينة أو بينة بالمعنى الاعم، فاثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعا لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل اثباته انما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الاشارة. وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح ادراجها في مباحث الالفاظ. وان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الاخص، فاثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة. ولعله لاجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الالفاظ وجعلوها من مباحث الاوامر بالخصوص. وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الاخص، ولكن الامر ليس كذلك. اذن، يمكننا أن نقول: ان هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الالفاظ على بعض الاقوال، ويمكن ان تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر. ولكن لاجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية - كما صنعنا - لان البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الامر انه على أحد الاقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.] اشرح هذه الملازمات الثلاثة مبيناً أيها داخل في محل النزاع ووجه إدخال المسألة في باب الملازمات العقلية ؟

جـواب :هذا شروع من المصنف (Π) في المبحث الثاني من محور مدخل المسألة: مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية ؟ حيث أن في تبويب هذه المسألة خلاف أصولي بعد الفراغ من كونها ليست بمسألة فقهية, حاصل هذا الخلاف أن يقال:

قوله: [وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع..]:

أي هل تُجعل مسألة مقدمة الواجب من صغريات حجية الظهور فتدخل مسألة في مباحث الألفاظ, وبين جعلها صغرى لحجية الدليل العقلي, فتدخل في المباحث العقلية ؟ استدل على كون هذه المسألة من المسائل اللفظية بدليلين(٣٠):

١- إن البحث في مسألة مقدمة الواجب بحث إثباتي يرجع إلى كون المسألة مدلولة بإحدى الدلالات اللفظية الثلاثة: (المطابقية, التضمنية, الإلتزامية), فيستكشف كون المسألة لفظية.

٢- إلتزام الأصوليين بجعل هذه المسألة في مباحث الألفاظ, فيستكشف من هذا الإلتزام كون المسألة لفظية.

قوله: [وإذا اتضح ما تقدم في تحرير محل النزاع..]:

أما المصنف (∏) فقد بنى على كون المسألة عقلية وليست لفظية, لأن الحاكم فيها هو العقل. لكنهم اختلفوا بتفسير الملازمة هل الملازمة ملازمة بينة بالمعنى الأخص فتدخل في المباحث اللفظية أو أن الملازمة غير بينة أو بينة بالمعنى الأعم فتدخل بالمباحث العقلية ؟ الجواب : أعطى المصنف (∏) وجهين يمكن من خلالهما دخول المسألة في مباحث الألفاظ تارة, ودخولها في المباحث العقلية تارة أخرى, ومرجع هذين الوجهين يحتاج إلى مقدمة حاصلها أن يقال: أن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها لا يخلو إما أن يكون بنحو الملازمة غير البينة أو الملازمة البينة, ومعنى الملازمة غير البينة: هي ما لا يلزم من تصورها تصور الملزوم أي يكون اللزوم غير البين نظرياً يحتاج إلى تصديق, كذلك وجوب المقدمة هنا فيحتاج إلى برهان وإذعان نظير التصديق بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين اللذين يحتاجان إلى إقامة البرهان . أما معنى الملازمة البينة: هي ما يلزم من تصورها وتصور الملزوم الجزم بالملازم, لكن هذه الملازمة على قسمين: إما أن يكون الجزم بحاجة إلى تصور النسبة بين اللازم والملزوم, فتكون الملازمة بينة بالمعنى الأعم, فيحتاج وجوب المقدمة إلى تصور النسبة نظير تصور النسبة بين الأربعة والإثنين فنحكم بأن الاثنين نصف الأربعة. أو لا يكون الجزم بالملازمة محتاجاً إلى تصور النسبة بل يكون وجوب ذي المقدمة بنفسه ظاهراً في وجوب المقدمة, فتكون الملازمة هنا بينة بالمعنى الأخص. إذا تحصلت هذه المقدمة فنرجع إلى الوجهين في دخول المسألة, فهنا وجهان:

(٣٠) كما في المعالم ص٢٨٣ والقوانين ١:٢١٢.

١. المسألة عقلية: أي وجه دخول المسألة في المباحث العقلية, فإن القائل بالملازمة يقول بالملازمة غير البينة أو البينة بالمعنى الأعم التي يحتاج فيها إلى واسطة وهو العقل الحاكم بالملازمة. والعقل حجة فينتج أنها من صغريات المباحث العقلية. أي يكون وجوب ذي المقدمة مفهوماً بالتبع بواسطة دلالة الإشارة التي هي من قسم الدلالات العقلية كما تقدم في المقصد الأول, فتدخل المسألة في المباحث العقلية.

٢. المسألة لفظية: أي وجه دخول المسألة في المباحث اللفظية, فإن القائل بالملازمة يقول بالملازمة البينة بالمعنى الأخص التي لا يحتاج فيها إلى واسطة بل يكون وجوب ذي المقدمة بنفسه ظاهراً من نفس اللفظ في وجوب المقدمة, والظاهر حجة, فينتج أنها صغرى حجية الظواهر اللفظية.

ثمرة النزاع

١١٨. سؤال: بنى المصنف (Π) على وجود ثمرة بل ثمرات في مسألة مقدمة الواجب لكنها غير عملية, قال: [ثمرة النزاع: ان ثمرة النزاع المتصورة - أولا وبالذات - لهذه المسألة هي إستنتاج وجوب المقدمة شرعا بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كاف في ثمرة المسألة الاصولية، لان المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الاحكام من أدلتها. ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بدية الاتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعا أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة. وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثا عمليا مفيدا، بل يبدو لاول وهلة أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسألة من أشهر

مسائل هذا العلم وأدقها واكثرها بحثا. ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة ان كل ما ذكروه من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع. (راجع عنها المطولات ان شئت). فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا ؟ وهل من الاصح ان نترك البحث عنها ؟ - نقول: لا ! ان للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما سترى، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوته وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الاصولي أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشئ القليل وان لم تكن هي من المسائل الاصولية. ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوه عنها وأمثالها. أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين. هذا، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة:.] فما الفائدة المتوخاة من البحث في هذه المسألة مبيناً عناوين التمهيدات التسعة المذكورة فيها ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المبحث الثالث من محور مدخل المسألة: ثمرة النزاع.

قوله: [إن ثمرة النزاع المتصورة..]:

حيث أن الثمرة العملية الفقهية الوحيدة في هذه المسألة هي إثبات وجوب مقدمة الواجب شرعاً المسمى بـ(الوجوب الغيري للمقدمة) باعتبار أن الوجوب الغيري حكم شرعي فقهي يتم استنباطه على أساس ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. وكونها أصولية – كما تقدم – صحة وقوعها نتيجة في طرق الاستنباط, فإذا ثبتت هنا الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته, ودل الدليل على وجوب ذلك الشيء وتوقفه على مقدمة من المقدمات أصبحت مقدمته واجبة بحكم العقل بوجود الملازمة بين المقدمة وذيها. لكن هذه الثمرة قد نوقش في ترتبها العملي على هذه المسألة, لأن المقدمة قد ثبت وجوبها العقلي بحكم الملازمة بينها وبين الواجب الذي لا يتم إلا بها سواء قلنا بثبوت الوجوب الشرعي بحكم الملازمة بينه وبين حكم العقل أم لم نقل بذلك الوجوب الشرعي, ومعه فالحكم الشرعي المراد استنباطه وفق القاعدة الأصولية هو الحكم المتصف بصلاحية التحريك المولوي بنحو تكون مخالفته موجبة للعقاب – كما تقدم – وسيأتي من خصائص الوجوب الغيري أنه ليس فيه تلك الصلاحية التحريكية, فلا يمكن حينئذ ثبوت الثمرة الفقهية كما هو واضح. لذا ذهب الأصوليون إلى البحث حول ترتب ثمرات أخرى غير ثمرة وجوب مقدمة الواجب شرعاً أوصلها صاحب الكفاية (Π) إلى خمسة ثمرات

أما المصنف (Π) فقد بنى على ترتب ثمرات علمية على هذه المسألة وإن لم يثبت عملياً ثبوت الثمرة, وهذه الثمرات العلمية المرتبطة عملياً بأبواب كثيرة من الفقه وكيفية ارتباطها علمياً بالبحث الأصولي ذكرها وفقاً لتمهيدات تسعة – وهو المحور الثاني -, وعناوينها كالتالي[٣١]:

١. الواجب النفسي والغيري. ٢. معنى التبعية في الوجوب الغيري. ٣. خصائص الوجوب الغيري. ٤. مقدمة الوجوب. ٥. المقدمة الداخلية. ٦. الشرط الشرعي. ٧. الشرط المتأخر. ٨. المقدمات المفوتة. ٩. المقدمة العبادية.

إذن الفوائد والثمرات العلمية تكمن في البحث عن هذه الأمور والتمهيدات التسع التي بحثت من قبل العلماء الأصوليين, والمصنف (Π) تبعاً لهم بحث في ذلك.

(٣١) الكفاية ١:٢٢٦.

١- الواجب النفسي والغيري

١١٩. سـؤال: دافع المصنف (Π) على التعريف المشهوري للواجب النفسي والغيري, قال: [١ - الواجب النفسي والغيري تقدم في المجلد الاول معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لان الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها -. وعليه، فنقول في تعريفهما: (الواجب النفسي): ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر. (الواجب الغيري): ما وجب.. لواجب آخر. وهذان التعريفان أسد التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح: فان قولنا: (ما وجب لنفسه) قد يتوهم منه المتوهم لاول نظرة ان العبارة تعطي أن معناها ان يكون وجوب الشئ علة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ يستفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشئ علة لنفسة ؟ ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه (واجب الوجود لذاته)، فان غرضهم منه أن وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لاجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي فان معنى (ما وجب لنفسه) أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لاجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لاجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه. وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري (ما وجب لواجب آخر) فان معناه أن وجوبه لاجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.]
فكيف توضح معنى التعريفين ؟

جـواب : هذا شروع من المصنف (Π) في أول التمهيدات التسعة: الواجب النفسي والغيري, والبحث فيه يقع في ضمن ثلاثة تمهيدات من التمهيدات التسعة, وهي:

١- تعريف الواجب النفسي والغيري, وتحرير معنى النزاع في الوجوب الغيري.

٢- معنى التبعية في الوجوب الغيري الداخلة في معنى النزاع.

٣- خصائص الوجوب الغيري وما يمتاز به عن الوجوب النفسي.

أما هنا – تعريف الواجب النفسي والغيري - فيقع الكلام فيه في ضمن أمرين:

الأمـر الأول: الأسـاس فـي قسـمة الواجـب النفسـي والغيـري: قولـه: [تقدم فـي الجزء الأول معنى الواجب النفسي..]:

حيـث سـبق مـن المصـنف (∏) التعـرض إلـى تعريـف الواجـب النفسـي والغيري في مبحث الأوامر – صيغة الأمر ص٧٢ في أن إطلاق الصيغة هل يقتضـي النفسية أو الغيرية ؟ والجواب هو أن الإطلاق يقتضـي النفسية مـا لـم تثبت الغيرية. أما هنا فالبحث متعلق بخصوص الواجب الغيري, لأن وجوب المقدمـة – كمـا تقدم – نفسـه المسـمى بـالوجوب الغيـري, والمـراد مـن هـذين الواجبين:

١- الواجب النفسـي: مـا وجـب لنفسـه لا لواجـب آخـر. كالصـلاة اليوميـة, فإنهـا واجبة لنفسها.

٢- الواجب الغيري: ما وجب لا لنفسه بل لواجب آخر. كالوضوء, فإنـه واجـب بالوجوب الغيري المترشح من وجوب الصلاة.

وهذان التعريفان من أحسن التعاريف للواجب النفسي والغيري, حيث تبنـى صاحب الكفاية تعريف الواجب النفسي: هو ما وجب لا لأجل حسنه الذاتي. والواجب الغيري: هو ما وجب لأجل حسنه الذاتي[٣٢].

الأمـر الثـاني: الإشـكال علـى الواجـب النفسـي: وقـد استشـكل – كمـا عـن المصنف (∏) - على تعريف الواجب النفسي في قوله: (ما وجب لنفسه) بلزوم الدور وهـو توقـف الشـيء علـى نفسـه, إذ كيـف يكـون الشـيء علـة لنفسـه, وهـو محال ؟! وهذا الإشكال منشأه تفسير التبعية كما عليه المشهور – كمـا سيأتي – في الوجوب الغيري بأن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذي المقدمة, فبمقتضـى التقابل بين التعريفين ينتج أن معنى الواجب النفسي ما كان الشيء علة لنفسه.

لكنه أجيب: إن معنى (ما وجب لنفسه) ليس العلية والمعلولية أي أن الشيء ليس علةً لنفسه حتى يلزم منه محذور الدور الباطل بل معنـى الوجـوب النفسـي هو أن وجوبه استقلالي غير تابع لوجوب غيره بعكس الوجـوب الغيـري الـذي يعني أن وجوبه غيري وتبعي تبعاً لوجوب غيره, فيندفع محذور الدور, ومعـه فالمقصـود مـن الواجـب الغيـري: هـو الواجـب الـذي ينشـأ مـن نفس إيجـاب ذي المقدمة , بحيث يتعلق الوجوب بالمقدمة من أجل مقدميتها للواجب الشرعي, لذا فسر السيد الشهيد الصدر (∏) الوجوب الغيري المبحوث عنـه فـي المقـام: هـو الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمة نتيجة لتعلق الوجوب الشرعي بذي المقدمة,

(٣٢) الكفاية ١:٢٠١.

فهذا المعنى هو الذي دخل في محل النزاع بين الأصوليين, فمن قال – كما عليه المشهور - بثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع, قال بالوجوب الشرعي للمقدمة وإثبات الوجوب الغيري, ومن قال بعدم ثبوت الملازمة قال بعدم الوجوب الغيري, وسيأتي من المصنف (Π) في نهاية المسألة إنكار الوجوب الغيري بالمعنى المتنازع فيه بل يجب حذفه من الأبحاث والمطالب الأصولية, قال: [إنه لا وجوب غيري أصلا، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع إذا لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصولية] [٣٣].

٢- معنى التبعية في الوجوب الغيري

١٢٠. سؤال: قال: [٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري قد شاع في تعبيراتهم كثيرا قولهم: (ان الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره)، ولكن هذا التعبير مجمل جدا، لان التبعية في الوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول: ١ - أن يكون معنى الوجوب التبعي هو الوجوب بالعرض. ومعنى ذلك أنه ليس في الواقع الا وجوب واحد حقيقي - وهو الوجوب النفسي - ينسب إلى ذي المقدمة أولا وبالذات والى المقدمة ثانيا وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا وبالذات والى المعنى ثانيا وبالعرض. ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لان المقصود من الوجوب الغيري وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذيها النفسي، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجوب قائم به حقيقة. ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني وجوبا مجازيا. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوبا يزيد على اللابدية العقلية

(٣٣) أصول الفقه ٢:٢٥٧.

للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا. ٢ - أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا ولكنه بعد البعث نحو ذيها مرتب عليه في الوجود، فيكون من قبيل الامر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة ومن قبيل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت. ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - في الحقيقة - وجوبا نفسيا آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وانما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط. وهذا ينافي حقيقة المقدمية فانها لا تكون الا موصلة إلى ذي المقدمة في وجوبها معا. ٣ - أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار. وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقا واشتراطا لمكان هذه المعلولية، لان المعلول لا يتحقق الا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها. وأيضا عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته. ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري وان اشتهر على الالسنة، لان الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضا باطل جزما، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الامر، لان الامر فعل الآمر. والظاهر ان السبب في اشتهار معلولية الوجوب الغيري هو أن شوق الآمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثا من الشوق إلى ذي المقدمة، لان الانسان إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. ولكن الشوق إلى فعل الشئ من الغير ليس هو الوجوب وانما الشوق إلى فعل الغير يدفع الآمر إلى الامر به إذا لم يحصل ما يمنع من الامر به فإذا صدر منه الامر وهو أهل له انتزع منه الوجوب. والحاصل ليس الوجوب الغيري معلولا للوجوب النفسي في ذي المقدمة ولا ينتهي إليه في سلسلة العلل، وانما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الآمر من الامر بالمقدمة، لان الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشتاق إليه. فتذكر هذا فانه سينفعك في وجوب المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها، وبهذا البيان سيتضح أيضا كيف ان المقدمة مطلقا ليست واجبة بالوجوب المولوي. ٤ - أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري - على تقدير القول به - هو الواجب النفسي باعتبار أن الامر بالمقدمة والبعث نحوها انما هو لغاية التوصل إلى ذيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقا إلى

تحصيل ذيها ولولا أن ذيها كان مرادا للمولى لما أوجب المقدمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه (ما وجب لواجب آخر)، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب. وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعا لوجوبها اطلاقا واشتراطا. وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما ان المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها الا التوصل إلى ذيها كذلك وجوبها انما هو للتوصل إلى تحصيل ذيها، كالآلة الموصلة التي لا تقصد بالاصالة والاستقلال. وسر هذا واضح، فان المولى - بناء على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذي المقدمة فانه لابد له لغرض تحصيله من المكلف ان يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه. فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثا حقيقيا، لا أنه يتبع البعث إلى ذيها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في (الوجه الاول)، ولا انه يبعثه مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذيها كما في (الوجه الثاني)، ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذيها على وجه يكون معلولا له كما في (الوجه الثالث). وسيأتي تتمة للبحث في المقدمات المفوتة.] اشرح هذه المعاني الأربعة تبعاً لمعنى التبعية في الوجوب الغيري, وأيها داخل في محل النزاع في مسألة مقدمة الواجب ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في ثاني التمهيدات التسعة: معنى التبعية في الوجوب الغيري, والكلام فيه يقع في أمرين:

الأمـر الأول: منشأ تفسيرات التبعية: قوله: [قد شاع في تعبيراتهم كثيرا قولهم..]:

حيث تقدم أن مشهور الأصوليين – كما سيأتي في المعنى الرابع لتفسير التبعية - فسروا تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي بأنها تعني العلية والمعلولية أي أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها بنحو يكون الملاك مقتضياً لإيجاب ذي المقدمة بالوجوب النفسي, ومنه يترشح وجوب آخر من العلة إلى المعلول فتجب المقدمة بالوجوب الغيري. وأضاف المصنف (Π) ثلاثة معاني للتبعية هنا كلها غير صحيحة, وسيأتي من المصنف (Π) معنى خامس للتبعية لكنه يشير إليه هنا من خلال الرد على المشهور في المعنى الرابع, ومرجع هذه المعاني الأربعة هو تفسير الوجوب هل هو وجوب واحد يكمن في مسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب فيكون وجوب المقدمة عرضياً, أو أن الوجوب عبارة عن وجوبين شرعيين: أحدهما متعلق بذي

المقدمة, والآخر متعلق بالمقدمة ؟ ثم الذين فسروا الوجوب بأنه عبارة عن وجوبين اختلفوا في أنه متعلق بالمقدمة مع قطع النظر عن مقدميتها فيكون وجوب المقدمة استقلالياً أو متعلق بالمقدمة ؟ ثم الذين فسروا الوجوب الغيري بالمقدمة اختلفوا في أن يتعلق الوجوب بنفس المقدمة مع قطع النظر عن متعلقاتها فيكون الوجوب علياً, أو متعلق بقصد التوصل إلى ذي المقدمة, فيكون الوجوب توصلياً ؟ فالحاصل أربعة تفسيرات للتبعية بحسب ما قدمناه.

الأمر الثاني: معاني التبعية: حيث استعرض المصنف (Π) أربعة معاني تفسر التبعية بين الوجوب الغيري والنفسي, وجميع هذه المعاني غير مقصودة على مبنى المصنف (Π), والمعاني هي:

المعنى الأول: الوجوب العرضي: أي أن معنى التبعية في الوجوب الغيري عرضية, فالوجوب الحقيقي واحد منسوب إلى ذي المقدمة أولاً, والمقدمة وجوبها تبعي ثانياً نظير وجود اللفظ أولاً والمعنى ثانياً. لكن يرد على هذا المعنى: إن فيه منافاة لمحل النزاع, حيث أن محل النزاع – كما تقدم – في المقام هو حكم العقل بوجوب مقدمة الواجب إذا أمر بها الآمر وكان ذلك الواجب مما يتوقف وجوبه على تلك المقدمة, ويستفاد منه وجود وجوبين لا وجوب واحد كما هو المفروض في هذا المعنى, حيث أن الوجوب الحقيقي منصب على الواجب النفسي, والوجوب المجازي منصب على الواجب الغيري. فالتبعية في هذا الوجه ليست بمقصودة.

المعنى الثاني: الوجوب الاستقلالي: أي أن معنى التبعية في الوجوب الغيري مستقلة كاستقلالية الوجوب النفسي, فلكل من الواجبين له وجود استقلالي غاية الأمر أن الوجوب الغيري وجدوه متأخر عن الوجوب النفسي. لكن يرد على هذا المعنى: إن فيه منافاة لمعنى المقدمية الذي يعني قصد التوصل لذي المقدمة, فلا يوجد لها أي وجود استقلالي سواء كان في الوجود أم في الوجوب. فالتبعية في هذا الوجه ليست بمقصودة.

المعنى الثالث: الوجوب العِلي: أي أن معنى التبعية في الوجوب الغيري معلولة للوجوب النفسي, وهو مبنى المشهور الذي تقدم تصويره, لذا رتبوا على هذه المعلولية شيئين:

١- أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً – لتفسير هذه القاعدة تراجع الكفاية ١:٢١٤ والمسالك المطروحة فيها وسيأتي معناها في السؤال اللاحق -, لأن المعلول لا يختلف تحققه ولا يتخلف عن تحقق علته.

٢- امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة, لأن المعلول يمتنع وجوده قبل علته. لذا صححوا الإشكال الوارد على المقدمات المفوتة – كما سيأتي – بفرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها لكن يرد على هذا المعنى: إن فيه منافاة لمعنى العلية, حيث قسموا العلة إلى أقسام أربعة - وتُعرف كما في مثال صناعة الكرسي من قبل النجار - منها:

١. العلة الفاعلية: كـ(النجار) فهو الفاعل والموجد للكرسي.
٢. العلة الصورية: كـ(كرسية) الكرسي التي تميزه عما سواه.
٣. العلة المادية: كـ(الخشب) الذي يتقوم به الكرسي.
٤. العلة الغائية: كـ(الجلوس) الذي يستفاد من صناعة الكرسي.

فالآمر – كما سيأتي في المقدمات المفوتة - هو العلة الفاعلية للأمر, فإذا أوجب الآمر المقدمة لا بد أن نفرض حصول الشوق في نفسه إلى صدورها من المكلف, وهذا الشوق في المقدمة يكون تابعاً إلى فعل ذي المقدمة ومترشح منه, فمنشأ الوجوب الغيري منتزع من الشوق من قِبل الآمر, وليس معلولاً للوجوب النفسي في ذي المقدمة, فالشوق علة لوجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة, وهذا هو المقصود بالتبعية كما هو غير خفي.

المعنى الرابع: الوجوب التوصلي: أي أن معنى التبعية في الوجوب الغيري التوصل إلى الواجب النفسي, فلكل من الواجبين وجوب مستقل حقيقي لكن المقدمة منشأها الطريقية والتوصلية لتحصيل ذي المقدمة, فبقيد الوجوب الاستقلالي يخرج المعنى الأول (الوجوب التبعي), وبقيد التوصل وخلو المقدمة عن غرض في نفسها ومتعلقاتها يخرج المعنى الثاني (الوجوب الاستقلالي), وبقيد التوصل وخلو المقدمة من المعلولية يخرج المعنى الثالث (الوجوب العلي), فالتبعية في هذا الوجه هي المقصودة.

٣- خصائص الوجوب الغيري

١٢١. سـؤال: للوجوب الغيري مميزات وخصائص تميزه عن الوجوب النفسي, قال: [٣ - خصائص الوجوب الغيري بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي أمور: ١ - ان الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له - كما تقدم - لا اطاعة استقلالية له، وانما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة، بخلاف الواجب النفسي فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه. ٢ - انه بعد أن قلنا انه لا اطاعة استقلالية للوجوب الغيري وانما اطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب على اطاعته غير الثواب الذي يحصل على اطاعة وجوب ذي المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة. ولذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة. وأما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي - على هذا - أن يحمل على توزيع ثواب يرى السيد الجليل المحقق الخوئي ان المقدمة أمر قابل لان يأتي به الفاعل مضافا به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه. وهو رأي وجيه باعتبار ان فعل المقدمة يعد مشروعا في امتثال ذيها. نفس العمل على مقدماته باعتبار ان أفضل الاعمال أحمزها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حمازة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازا ثانيا وبالعرض، باعتبار انها السبب في زيادة مقدار الحمازة والمشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمة. ومن أجل انه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أن الثواب على نفس المقدمة بما هي. وسيأتي حله ان شاء الله تعالى. ٣ - ان الوجوب الغيري لا يكون الا توصليا، أي لا يكون في حقيقته عباديا ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الاولى انه لا اطاعة استقلالية له، بل انما انما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيها واطاعة أمر ذيها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها. ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. وسيأتي حله ان شاء الله تعالى. ٤ - ان الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقا واشتراطا وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطا لوجوبها، كما انه كلما

تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة. وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء على ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها. ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذيها في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لادراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب في وقته، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أن الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته ؟ وسيأتي ان شاء الله تعالى حل هذا الاشكال في بحث المقدمات المفوتة.] فما هي تلك الأمور ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (∏) في ثالث التمهيدات التسعة: خصائص الوجوب الغيري, حيث يمتاز الوجوب الغيري عن الوجوب النفسي بمجموعة من المميزات والخصائص, وبعد الإطلاع على هذه المميزات تُعرف خصائص ومميزات الوجوب النفسي بمقتضى المقابلة – كما تقدم – ما بين الواجبين, فللواجب النفسي خصائص وجودية كالإطاعة الاستقلالية واستحقاق الثواب وقصد القربة والتقدم. أما الواجب الغيري فله خصائص عدمية كعدم الاستقلالية وعدم استحقاق الثواب والتأخر. كما أن الإطلاع على هذه المميزات يوجب حل الكثير من الإشكالات المثارة في هذه المسألة, وأهمها ثلاثة إشكالات:

١- إشكال الشرط المتأخر: والبحث فيه في التمهيد السابع (الشرط المتأخر).

٢- إشكال المقدمات المفوتة: والبحث فيه في التمهيد الثامن (المقدمات المفوتة).

٣- إشكال الطهارات الثلاثة: والبحث فيه في التمهيد التاسع (المقدمة العبادية).

هذا وقد ذكر المصنف (∏) أربعة خواص للواجب الغيري هنا, وهي:

قوله: [بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه..]:

الخاصة الأولى: إن الواجب الغيري ليس له بعث استقلالي وإطاعة استقلالية بل البعث والإطاعة من صلاحية الواجب النفسي, حيث أن الأمر الشرعي متوجه إلى الواجب النفسي, ومنه ينشأ الواجب الغيري المقدمي من أجل التوصل إلى ذي المقدمة, فالمكلف إنما يتحرك نحو فعل الصلاة مثلاً بصورة مستقلة عن تحريك أي وجوب آخر, والأمر المتعلق بالوضوء ليس مستقلاً عن الأمر بالصلاة بل إرادة المكلف للوضوء في إطار امتثال الصلاة.

الخاصة الثانية: إن الواجب الغيري ليس له ثواب على الإطاعة وعقاب على العصيان بل الثواب والعقاب من صلاحية الواجب النفسي, لأن استحقاق الثواب على الفعل المأتي به مترتب على قصد امتثال الأمر الشرعي المتعلق به, وقد تقدم في الخاصية الأولى أن الأمر الشرعي متعلق بالواجب النفسي, فينتج أن امتثال المقدمة لا يستتبع ثواباً أو عقاباً. ومن هذا البيان نشأ إشكال ثنائي الوجه معروف بين الأصوليين بـ(إشكال الطهارات الثلاثة) حيث أن الطهارات الثلاثة وجوبات غيرية ومقدمات يؤتى بها للتوصل إلى ذي المقدمة, فيشترط فيها قصد التقرب إلى الله تعالى, ويترتب على فعلها الثواب, وعلى تركها العقاب. لكن يرد إشكال ذا جهتين:

(الأولى) إن من خصائص الواجب الغيري هو أن يؤتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسي, فكيف صح أن تكون الطهارات الثلاثة التي هي واجبات غيرية أن نشترط فيها قصد القربة ؟! .

(الثانية) إن من خصائص الواجب الغيري هو ألا يترتب على فعله الثواب, فكيف صح أن تكون الطهارات الثلاثة التي هي واجبات غيرية أن يستحق عليا الثواب ؟! . وسيأتي الإجابة عن هذا الإشكال في بحث المقدمة العبادية.

الخاصة الثالثة: إن الواجب الغيري ليس له حقيقة عبادية أي لا يشترط فيه قصد التقرب إلى الله تعالى وتقدس فلا يكون فعلاً عبادياً بل قصد التقرب والعبادية من صلاحية الواجب النفسي, لأن قصد التقرب وعبادية الفعل المأتي به مترتب على قصد امتثال الأمر الشرعي المتعلق به, وقد تقدم في الخاصية الأولى أن الأمر الشرعي متعلق بالواجب النفسي. ومن هذا البيان نشأ إشكال الطهارات الثلاثة, وهو النقض بها على هذه الخاصية المترتبة على الواجب النفسي, حيث أن هذه الطهارات يشترط فيها قصد التقرب, فكيف يتلائم هذا مع ما قررناه للواجب الغيري, وستأتي الإجابة على هذا الإشكال في بحث المقدمة العبادية.

الخاصة الرابعة: إن الواجب الغيري بمقتضى تبعيته للواجب النفسي وجب أن يتبعه في الإطلاق والاشتراط, فعنا شيئان نظراً للتبعية تارة في الإطلاق وتارة في الاشتراط :

١- التبعية في الإطلاق: بمعنى إذا كان ذو المقدمة مطلقاً وجب أن تكون مقدمته مطلقة, كما في الصلاة فإنها واجبة مطلقاً على الذكر والأنثى والحاضر والمسافر كذلك الوضوء فهو واجب مطلقاً, فلو كانت الصلاة مطلقة

والوضوء مقيد بالسفر لزم في الحضر وجود العلة بلا معلول, وهو محال[٣٤].

٢- التبعية في الاشتراط: بمعنى إذا كان ذو المقدمة مقيداً وجب أن تكون مقدمته مقيدة, كما في الصلاة المقيدة بالوقت, فيكون الوضوء مقيداً بالوقت, وإلا لو كان وجوب الوضوء قبل الوقت لزم وجود المعلول بلا علة, وهو محال. ومن هذا البيان نشأ إشكال المقدمات المفوتة, وهو وجوب المقدمة كوجوب الغسل قبل الفجر لصحة ذي المقدمة وهو الصوم, من حيث استحالة وجوب المقدمة قبل زمان ذيها, وقد ثبت أن ترك الغسل قبل الفجر موجب لبطلان الصوم ومفوتاً لوجوبه, من هنا سميت هذه المقدمات التي تجب قبل زمان ذيها بـ(المقدمات المفوتة), وسيأتي الإجابة عن هذا الإشكال في بحث المقدمات المفوتة.

٤- مقدمة الوجوب

١٢٢. سؤال: للمقدمة عدة تقسيمات, منها: قال: [٤ - مقدمة الوجوب قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين: ١ - (مقدمة الواجب)، وتسمى المقدمة الوجوبية. وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطا للوجوب على قول مشهور. وقيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات. ويسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط). ٢ - (مقدمة الواجب)، وتسمى المقدمة الوجودية. وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب

(٣٤) حاشية المفيد ١:٤٣٩.

بالنسبة إليها مطلقا ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق). والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أن محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. والسر واضح لانه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على انها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لاجل الحج، بل أن انفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: (اقض ما فات)، فانه لا يجب تحصيله لاجل امتثال الامر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.] فما الغرض من ذكر هذه التقسيمات, مع بيان الوجه في دخول المقدمة الوجودية في محل النزاع دون الوجوبية ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في رابع التمهيدات التسعة: مقدمة الوجوب, والكلام فيه يقع في ضمن أمرين:

الأمر الأول: تقسيمات المقدمة: قوله: [قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين..]:

حيث أن للمقدمة عدة أقسام استعرضها المصنف (Π) من أجل معرفة أي الأقسام هذه داخلة في محل النزاع في المسألة وهو الملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب مقدمته, كما أن لذي المقدمة أي الواجب عدة تقسيمات استعرضها صاحب الكفاية (Π) للوصول إلى أي واجب من هذه الواجبات داخل في محل النزاع, وقد تقدم من المصنف في المقصد الأول استعراض هذه الأقسام للواجب لكن في معرفة ظهور صيغة الأمر, وعموماً فإن للمقدمة عدة أقسام ذكر المصنف (Π) منها خمس[٣٥]:

---

(٣٥) وقد ترك المصنف (Π) بعض أقسام المقدمة, ومنها:
١-انقسامها إلى: ١.مقدمة واجب, مقدمة حرام, مقدمة مستحب, مقدمة مكروه. ٢. إنقسامها إلى: مقدمة صحة, ومقدمة علم, ومقدمة وجود, مقدمة عادية – الكفاية ١:١٧٨ -. ٣. انقسامها إلى: مقدمة السبب, الشرط, المعد, المانع – سيأتي في الأقوال في المسألة – ٤. انقسامها إلى: مقدمة موصلة وغير موصلة. – سيأتي في الأقوال في المسألة -. كما ينبغي الإشارة إلى أن أساس القسمة وملاكها – الموجز في أصول الفقه ص٤٦ - في هذه الأقسام العديدة للمقدمات لا يخلو من ثلاث:

١. أن يكون الملاك بلحاظ ذي المقدمة, فتنقسم إلى: مقدمة وجوب, مقدمة واجب, مقدمة صحة, مقدمة علم, وهذا التقسيم ذكره المصنف (Π) هنا إلا أنه خص مقدمتي الوجوب والواجب.
٢. أن يكون الملاك بلحاظ نفس المقدمة, فتنقسم المقدمة إلى: مقدمة داخلية, ومقدمة خارجية, وهذا التقسيم ذكره المصنف (Π).

١. مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب. ٢. مقدمة داخلية وخارجية. ٣. مقدمة عقلية وشرعية. ٤. مقدمة متقدمة ومقارنة ومتأخرة (الشرط المتأخر). ٥. مقدمة مفوتة.

الأمر الثاني: الأساس في قسمة مقدمة الوجوب: وعموماً فإن المصنف (Π) ابتدأ بالتقسيم الأول للمقدمة, وهو انقسام المقدمة بحسب ما يتوقف عليه وجوب الواجب فتسمى المقدمة بـ(مقدمة الوجوب) أو يتوقف عليه الواجب, فتسمى بـ(مقدمة الواجب), والفرق بين الوجوب والواجب هو أن الوجوب يعني الحكم, والواجب يعني متعلق الحكم, فيكون الواجب فعلاً متعلقاً به الوجوب, فيحكم العقل بلزوم صدور الفعل من المكلف امتثالاً لذلك الوجوب, كما في قولنا: صل, فمدلول صيغة الأمر هو حكم الصلاة (الوجوب), وإيجاد الصلاة خارجاً هو متعلق الحكم (الواجب), ولكل من الوجوب والواجب مقدمات وقيود, فإما أن تكون المقدمات مما يتوقف عليه الحكم أو مما يتوقف عليها متعلق الحكم, فهنا قسمان:

١- مقدمة الوجوب: وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب أي ما يتوقف عليها الحكم. ومقدمات الوجوب إما أن تكون عامة تشمل كل الواجبات كالعقل والبلوغ والقدرة, وإما أن تكون خاصة ببعض الواجبات كالاستطاعة والحرية بالنسبة إلى الحج. ويسمى الواجب المقيد بشرائط الوجوب بـ(الواجب المشروط) المقابل لـ(الواجب المطلق) وهو المقيد بشرائط الواجب كما سيأتي. وهذا القسم خارج عن محل النزاع في المسألة, لأن المكلف ليس مسؤولاً عن تحصيل مقدمات الوجوب, لأنه قبل المقدمة لا يكون المكلف مخاطباً بذي المقدمة وهو الوجوب, فوجوب الحج ليس فعلياً قبل استطاعة المكلف. أما بعد حصول مقدمة الوجود فلا معنى لوجوبها بالوجوب الغيري للزوم تحصيل الحاصل. لذا قيل بأن مقدمات الوجوب مما تؤخذ على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود, فلا يجب على المكلف تحصيلها. نعم إن حصلت الاستطاعة اتفاقاً وجب الحج, كما في القضاء فلا يجب القضاء إلا إن حصل الفوت اتفاقاً, فإن حصل الفوت وجب القضاء.

٢- مقدمة الواجب: وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب أي ما يتوقف عليها متعلق الحكم. وتسمى بـ(مقدمات الوجود) أو الـ(مقدمات الشرعية), كالطهارات الثلاثة بالنسبة للواجبات التي يشترط فيها الطهارة كالصلاة. وهذا

---

٣. أن يكون الملاك بلحاظ الحاكم في المقدمة, فتنقسم إلى: مقدمة عقلية, مقدمة شرعية, مقدمة عادية, وخص المصنف (Π) المقدمة الشرعية بالذكر تحت عنوان: الشرط الشرعي.

القسم يدخل في محل النزاع في المسألة, لأن المكلف مسؤولاً عن تحصيل مقدمات الواجب, لأن المكلف مأمور بتحصيل ذي المقدمة كالصلاة المقيدة بالوضوء, فلا بد من الإتيان بالصلاة المقيدة بالوضوء, فتدخل مقدمة الواجب في محل النزاع من حيث أن العقل يحكم بمسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب لكن هل يحكم الشرع بوجوب المقدمة تبعاً لوجوب ذي المقدمة أو لا يحكم ؟.

وهناك قسم ثالث للمقدمات والقيود أضافه السيد الشهيد الصدر (Π), وهو مقدمات مشتركة بين الوجوب والواجب, كزوال الشمس بالنسبة للصلاة, فهو مقدمة للوجوب لأن ليس هناك وجوب للصلاة قبل زوال الشمس, مقدمة للواجب لأن المطلوب أن تكون الصلاة مقيدة بالزوال[٣٦].

(٣٦) الحلقة الثانية ص٣٢٣.

٥- المقدمة الداخلية

١٢٣. سـؤال: ومن تقسيمات المقدمة, انقسامها إلى: قال: [٥ - المقدمة الداخلية تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية. ١ - (المقدمة الداخلية): هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وانما أعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار ان المركب متوقف في وجوده على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين. وانما سميت (داخلية) فلاجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء. ٢ - (المقدمة الخارجية): وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب. والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو أن ذلك يختص بالخارجية ؟ ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية. وسندهم في هذا الانكار أحد أمرين: (الاول) انكار المقدمية للجزء رأسا، باعتبار أن المركب نفس الاجزاء بالاسر فكيف يفرض توقف الشئ على نفسه. (الثاني) بعد تسليم أن الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام انه واجب بالوجوب النفسي، لان المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضا لاتصف الجزء بالوجوبين. وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة. ولما كان هذا البحث لا نتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوي عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات ان شاء.] فما الوجه في إنكار دخول المقدمة الداخلية في محل النزاع ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في خامس التمهيدات التسعة, والتقسيم الثاني للمقدمة: مقدمة داخلية وخارجية, الكلام فيها يقع في ضمن أمرين:

الأمـــر الأول: الأساس في قسمة المقدمة الداخلية: قوله: [تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين..]:

والمقصود من هاتين المقدمتين أن يقال: أن الواجب المأمور به له أجزاء داخلة في ماهيته, وأجزاء خارجة عن ماهيته, وهذه الأجزاء مما يتوقف عليها وجود الواجب, فهنا قسمان:

١- المقدمة الداخلية: وهي الأجزاء الداخلة في ماهية المركب, كالصلاة فأجزائها الداخلية كالتكبير والركوع والسجود داخلة في المركب. فوجود الصلاة متوقف على وجود أجزائه الداخلية.

٢- المقدمة الخارجية: وهي الأجزاء الخارجة عن ماهية المركب, كالصلاة فأجزائها الخارجية كالوضوء والقبلة والمكان خارجة عن المركب, وقد استشكل على دخول المقدمة الداخلية بإشكالين – كما في الكفاية ١:١٧٣ – اكتفى المصنف (∏) بعرضهما, وأحال الطالب إلى المطولات. لذا فإن المقدمة الخارجية هي المقصودة والداخلة في محل النزاع. أما تصوير إشكالي المقدمة الداخليه, فيأتي تباعاً.

الأمر الثاني: الإشكال على المقدمة الداخلية: حيث أشكل على المقدمة الداخلية بإشكالين:

الإشكال الأول: الدور: أي يلزم على دخول المقدمة الداخلية في محل النزاع محذور الدور, وفي تقريبه أن يقال: أنه لا توجد مغايرة بين نفس المقدمة وأجزائها, ضرورة أن المركب عين أجزائه, فهنا لابد من إنكار أصل المقدمية للجزء, فإطلاق المقدمية على الداخلية بهذا المعنى مشكل.

الإشكال الثاني: اجتماع المثلين: أي يلزم على دخول المقدمة الداخلية في محل النزاع محذور اجتماع المثلين, وفي تقريبه أن يقال: أنه لو سلمنا واعتبرنا أن الجزء مقدمة ويجب بالوجوب الغيري, فإذا ضممنا إليه بأن المركب وهو ذي المقدمة واجب بالوجوب النفسي, فأجزاء المركب لا محالة سوف تكون واجبة بالوجوب الغيري, نتيجة انحلال الوجوب النفسي المتعلق بالمركب إلى وجوبات نفسية ضمنية بعدد أجزاء المركب, فأصبح الجزء واجباً بوجوبين:

١- واجب بالوجوب النفسي, لأنه جزء الواجب بالوجوب النفسي.

٢- واجب بالوجوب الغيري, لأنه بحسب الفرض مقدمة واجبة بالوجوب النفسي. وسيأتي من المصنف (∏) رد هذا الإشكال لكن عند وروده على المقدمة الشرعية.

٦- الشرط الشرعي

١٢٤. سؤال: ومن تقسيمات المقدمة, انقسامها إلى: قال: [٦ - الشرط الشرعي أن المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية. ١ - (المقدمة العقلية): هي كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة. ٢ - (المقدمة الشرعية): هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويسمى هذا الامر أيضا (الشرط الشرعي)، باعتبار أخذه شرطا وقيدا في المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة الا بطهور) المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة. والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي ؟ ولقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقريرات درسه - إلى أن الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجبا بالوجوب الغيري، وسماه (مقدمة داخلية بالمعنى الاعم)، باعتبار أن التقييد لما كان داخلا في المأمور به وجزءا له فهو واجب بالوجوب النفسي. ولما كان انتزاع التقييد انما يكون من القيد - أي منشأ انتزاعه هو القيد - والامر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه - فيكون الامر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد، وإذا كان القيد واجبا نفسيا فكيف يكون مرة أخرى واجبا بالوجوب الغيري ؟ ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله، وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو على حق في مناقشاته: أما (اولا) فلان هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به، لا يخلو أما أن يكون دخيلا في أصل الغرض من المأمور به، واما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه، ولا ثالث لهما. فان كان من قبيل (الاول) فيجب ان يكون مأمورا به بالامر النفسي، ولكن بمعنى ان متعلق الامر لا بد ان يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون القيد والتقييد معا داخلين. والسر في ذلك واضح، لان الغرض يدعو بالاصالة إلى ارادة ما هو واف بالغرض وما يفي بالغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص أي المركب من المقيد والقيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لان المفروض ان ذات المأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءا من المأمور به كسائر أجزائه الاخرى، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط. وان كان من قبيل (الثاني) فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا ومثل هذا لا يعقل أن يدخل في حيز الامر النفسي، لان الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالاصالة الا إلى ارادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج، وأما ماله دخل في تأثير السبب أي في فعلية الغرض

فلا يدعو إليه الغرض في عرضه ذات السبب، بل الذي يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضا تبعيا يتبع الغرض الاصلي وينتهي إليه. ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك، وانما الفرق ان الشرط الشرعي لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض الا من قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد ان ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، اما بالامر المتعلق بالمأمور به أي يأخذه قيدا فيه كأن يقول مثلا صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلا: تطهر للصلاة. وعلى جميع الاحوال لا تكون الارادة فيه تبعية وكذا الأمر به. يكون مأمورا به بالامر النفسي، بل الارادة فيه تبعية وكذا الامر به. فان قلتم - على هذا - يلزم سقوط الامر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الامر بالسبب بفعله من دون شرطه، والا كان الاشتراط لغوا وعبثا. واما (ثانيا) فلو سلمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءا منه فان هذا لا يوجب ان يكون نفس القيد والشرط الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فان وجود الطهارة - مثلا - يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذي هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس اجزاء المأمور بها الخارجية، فكما ان مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءا. والحاصل انه لما فرضتم في الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه ان القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة أخرى انه داخل في المأمور به المتعلق بالمقيد.] فما الوجه في إنكار دخول المقدمة الشرعية في محل النزاع وكيفية الرد عليه ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في سادس التمهيدات التسعة والتقسيم الثالث للمقدمة: مقدمة عقلية ومقدمة شرعية, والكلام فيها يقع في ضمن أمور ثلاث:

الأمر الأول: الأساس في قسمة المقدمة الشرعية: قوله: [إن المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين..]:

والمقصود من هاتين المقدمتين أن يقال: أن الواجب المأمور به له مقدمات وقيود يتوقف عليها وجوده, فتارة يكون التوقف من قبِل الواقع التكويني العقلي, وأخرى يكون التوقف من قِبل المولى الشرعي, فهنا قسمان:

١- المقدمة العقلية: وهي المقدمة التي يتوقف عليها وجود الواجب توقفاً عقلياً أي أن الحاكم فيها العقل, كتوقف الحج على قطع الطريق, فقطع الطريق مقدمة عقلية يدركها العقل مع قطع النظر عن حكم الشرع.

٢- المقدمة الشرعية: وهي المقدمة التي يتوقف عليها وجود الواجب توقفاً شرعياً أي أن الحاكم فيها الشرع, كتوقف الصلاة على الوضوء, فالوضوء

مقدمة للصلاة أمر بها الشرع مع قطع النظر عن حكم العقل. وقد استشكل كما عن بعض أعاظم المشايخ كالسيخ النائيني (Π) - على دخول المقدمة الشرعية في محل النزاع, بنفس الإشكال الثاني المتقدم على المقدمة الداخلية, وهو لزوم اجتماع المثلين. لكن المصنف (Π) لم يرتضِ هذا الإشكال تبعاً لشيخه الأصفهاني, فتكون المقدمة الشرعية داخلة في محل النزاع كدخول المقدمة العقلية. لذا فيقع الكلام في أمرين: تصوير الإشكال على دخول المقدمة الشرعية في النزاع, ودفع هذا الإشكال, والكلام في هذين الأمرين يأتي تباعاً.

الأمر الثاني: تصوير الإشكال: ذهب بعض أعاظم المشايخ إلى أن المقدمة الشرعية لا يمكن اتصافها بالوجوب الغيري فهي كالمقدمة الداخلية, فكما أن جزء الواجب يتصف بالوجوب النفسي – كما تقدم – كذلك المقدمة الشرعية تتصف بالوجوب النفسي, وذلك من حيثيتين بيانيتين:

١- من حيث أن التقييد عنوان منتزع من القيد أي: لا وجود للتقييد إلا بالقيد, أي: لا وجود للصلاة المقيدة بالطهارة إلا مع وجود الطهارة, فلا محالة أن يكون القيد وهو الطهارة واجباً بالوجوب النفسي, فكيف يتصف القيد بالوجوب الغيري, فتكون المقدمة واجبة بوجوبين: واجبة بالوجوب النفسي, وواجبة بالوجوب الغيري[٣٧].

٢- من حيث أن هناك مانعاً من اتصاف المقدمة الشرعية بالوجوب الغيري وهو اتصافها بالوجوب النفسي الضمني على أساس انحلال الوجوب النفسي المتعلق بالمركب إلى وجوبات نفسية ضمنية بعدد أجزاء ذلك المركب, لأن مقدميتها جاءت بسبب أمر الشارع بها بالواجب النفسي, فينبسط الأمر والوجوب على المقدمة, فلا يمكن حينئذ أن تتصف المقدمة الشرعية بالوجوب الغيري للزم محذور اجتماع المثلين[٣٨].

الأمر الثالث: دفع الإشكال: يمكن أن يجاب – كما عن الشيخ الأصفهاني (Π) - على لزوم محذور اجتماع المثلين بجوابين, لكن قبل التعرض إلى الجوابين لابد من بيان مقدمة متعلقة بعلاقة القيد والمقيد وهي: أن الشارع إذا أخذ قيداً في الواجب, كما إذا قال المولى: صل مع الطهارة, ففي المقام ثلاثة أمور: ١. القيد: وهو الطهارة. ٢. المقيد: وهو الصلاة. ٣. التقيد: وهو تقيد الصلاة بالطهارة. فإن الشارع يحصص الصلاة بالطهارة أي تصبح للواجب أكثر من حصة:

(٣٧) حاشية المفيد ١: ٤٨٤.
(٣٨) الحلقة الثالثة ٤٣٥.

حصة مقيدة, وحصة غير مقيدة, والمولى يأمر بالحصة المقيدة, والأمر بالحصة يتعلق بشيئين: ذات الواجب, المقيد زائداً التقيد (تقيد الصلاة بالطهارة), أما نفس القيد (الطهارة) فغير داخل في الحصة لكن وظيفة القيد التسبيب وايجاد المقيد (الصلاة). فالعلاقة بين الأمور الثلاثة المتقدمة كالتالي[٣٩]:

١- العلاقة بين التقيد (الصلاة بالطهارة) والقيد: علاقة العلية أي الشرط بمنزلة العلة والتقيد معلولها.

٢- العلاقة بين المقيد (الصلاة) والقيد (الطهارة): علاقة التحصيص, فمنشأ أخذ القيد في الواجب هو تحصيص الواجب – كما سيأتي في إمكانية الشرط المتأخر - إلى حصتين, والمطلوب إيجاد الحصة المقيدة.

ومعه فإن دعوى الشيخ النائيني (Π) منصبة حول اتصاف القيد (الطهارة) بالوجوب النفسي, فتخرج المقدمة الشرعية عن محل النزاع لأنها تشابه المقدمة الداخلية – كما تقدم – لكن الشيخ الأصفهاني منع دعوى الشيخ النائيني تارة على أساس أن التقييد (الصلاة بالطهارة) مقدمة داخلية فلا يتصف بالوجوب النفسي – كما تقدم – وتارة على أساس أن التقيد (الصلاة بالطهارة) مقدمة خارجية فلا تتصف بالوجوب النفسي فتدخل في محل النزاع من حيث الأمر بها بالوجوب الغيري.

أما تفصيل جوابي الإشكال للشيخ الأصفهاني (Π), وذلك بأن يقال:

الجواب الأول: إن القيد كالوضوء المتصف بالوجوب النفسي حسب مدعى الشيخ النائيني (Π) لا تخلو فائدته من جعله قيداً في المأمور به كالصلاة من فائدتين:

١- إما أن تكون فائدة القيد دخيلة في أصل الغرض: بمعنى عدم اتصاف الفعل بالمصلحة مع فقدان القيد, كاتصاف الصلاة بالمصلحة يشترط فيه الوضوء, فحصول الوضوء قيد داخل في اتصاف الفعل (الصلاة) بالمصلحة, فيتصف القيد بالوجوب النفسي لكن هذا القيد سوف يكون جزءً لا شرطاً, لأن مع فقدان الوضوء سوف تنتفي مصلحة الصلاة, وهذا من صلاحية الجزئية لا الشرطية, فتدخل المقدمة الشرعية في محل النزاع.

٢- وإما أن تكون فائدة القيد دخيلة في فعلية الغرض: بمعنى اتصاف الفعل بالمصلحة مع فقدان القيد, كاتصاف الصلاة بالمصلحة متوقف على

(٣٩) قاعدة تنوع القيود وأحكامها الحلقة الثانية ص٣٢.

الصلاة في أول الوقت, فيكون الوضوء قيداً في استيفاء الغرض وفعلية الغرض, فلا يصح هنا أن يتصف القيد بالوجوب النفسي أصلاً, لأن هذا من صلاحية الشرط الشرعي, فلا يُتعقل اتصافه بالوجوب النفسي, لأنه قد تقدم أن القيد لا يكون دخيلاً في أصل الغرض, ومعه إن الأمر لا يدعو إلى ما كان دخيلاً في فعلية الغرض بل الأمر يدعو إلى ما كان دخيلاً في الغرض, فلا يمكن حينئذ اتصاف الشرط الشرعي بالوجوب النفسي, فتدخل المقدمة الشرعية في محل النزاع.

الجواب الثاني: إن القيد (الطهارة) مقدمة خارجية فلا يمكن اتصافها بالوجوب النفسي من حيث أن التقييد (الصلاة بالطهارة) جزء الواجب المأمور به, فيكون القيد (الطهارة) جزءً ومقدمة لتقييد, وكما هو واضح أن مقدمة الجزء لا تكون مقدمة داخلية بل تبقى مقدمة خارجية, فلا يمكن حينئذ اتصافها بالوجوب النفسي, فتدخل في محل النزاع.

فتحصل من الجوابين اللذَين ارتضاهما المصنف (Π) أن المقدمة الشرعية أو الشرط الشرعي يدخل في محل النزاع في مسألة مقدمة الواجب.

٧- الشرط المتأخر

١٢٥. ســـؤال: الشرط المتأخر مثار لبحث واسع من حيث استحالته أو إمكانه في الشرعيات أم العقليات, استعرض المصنف (Π) قولاً بإمكانه في الشرعيات قال: [٧ - الشرط المتأخر لا شك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زمانا على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على ان الشرط نفس الافعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة. ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة. وانما وقع الشك في (الشرط المتأخر). أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن ؟ ومن قال بعدم امكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها ان تكون متأخرة عن ذي المقدمة، لانه لا يوجد الشئ الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ماله دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة. وإذا وجد الشئ فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد. ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة. ولاجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقليات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب إلى امكان الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب إلى استحالته قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، والذاهبون إلى الاستحالة اولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها. وأحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الاعاظم قدس سره في بعض تقريرات درسه. وخلاصته: ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، وأخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا. اما في (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لانه ليس معناه الا أخذه قيدا في المأمور به على ان تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. وكما يجوز ذلك في الامر السابق والمقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق. وسر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة. ولا محذور في ذلك انما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم. واما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفيا ام وضعيا، فان الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وانشائه، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على

الموضوع المقيد بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع. ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فان لتكليف في فعليته في الجزء الاول وما بعده يبقى مراعى إلى ان يحصل الجزء الاخير من المركب، وقد بقيت - إلى حين حصول كمال الاجزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما. وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم في الشرط المتأخر يبقى في فعليته مراعى إلى ان يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول، فكما أن الجزء الاول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجبا وفعلي الوجوب من أول الامر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، وكذا باقي الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أول الامر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط. هذه خلاصة رأي شيخنا المعظم، ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.] اشرح هذا التوجيه مع الإشارة إلى تقسيم الشروط الشرعية بالنسبة إلى مشروطها ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في سابع التمهيدات التسعة والتقسيم الرابع للمقدمة: الشرط المتأخر, والكلام يقع في ضمن أمور ثلاث:

الأمر الأول: الأساس في قسمة المقدمة المتأخرة: حيث تنقسم المقدمة تبعاً لتقدمها وتأخرها ومقارنتها إلى زمان ذي المقدمة إلى ثلاثة أقسام:

١. مقدمة مقارنة: هي المقدمة التي يتقارن زمانها مع زمان ذيها, كاستقبال القبلة بالنسبة إلى الصلاة.

٢. مقدمة متقدمة: هي المقدمة التي يتقدم زمانها على زمان ذيها, كالطهارات الثلاثة.

٣. مقدمة متأخرة: هي المقدمة التي يتأخر زمانها على زمان ذيها, كالإجازة بالنسبة لعقد الفضولي, فإن عقد الفضولي الذي يبيع شيئاً من دون إذن المالك, فصحة هذا البيع متوقفة على إجازة المالك, فإذا أذن المالك كان البيع صحيحاً, وهذا الإذن من المالك أو إجازته بناءً على القول بأن الإجازة كاشفة عن ثبوت الملكية من حين العقد لا على القول بأن الإجازة ناقلة من حين الإجازة, لأن إجازة المالك – بناءً على الكشف – تقع شرطاً متأخراً بالنسبة للحكم بنفوذ المعاملة وما يترتب عليها من أثر وضعي, وهو الملكية الذي تعلق على شرطٍ متأخرٍ وهو إذن المالك.

وهذه المقدمة أي المقدمة المتأخرة وقعت مورداً للبحث الأصولي من حيث إمكانية أو استحالة الشرط المتأخر, فهل يمكن تقييد الواجب بشرط متأخر أو لا يمكن ؟ ومقتضى القاعدة العقلية أن العلة لا تتقدم ولا تتأخر على معلولها بل يجب أن تقارنه زماناً, فكيف صح تقدم أو تأخر المقدمات عن ذيها ؟ لذا عمم الآخوند الإشكال ليشمل المقدمة المتقدمة[٤٠]. لكن المعروف بين الأصوليين أن هذا الإشكال مختص بـ(الشرط المتأخر). أما المصنف (∏) فبحث في أمرين تبعاً لاختلاف الأصوليين في الشرط المتأخر على قولين:

(القول الأول) استحالة الشرط المتأخر.

(القول الثاني) إمكان بل وقوع الشرط المتأخر. وتفصيل هذين القولين يأتي تباعاً.

الأمر الثاني: القول باستحالة الشرط المتأخر: إن منشأ القول باستحالة الشرط المتأخر يرجع إلى تقسيم الشروط إلى[٤١]:

١- شروط عقلية: وهي التي يحكم العقل بتوقف الواجب عليها, ومعه فالقاعدة العقلية – كما تقدم – تقتضي ألا يتأخر الشرط فيها على مشروطها للزوم وجود المعلول بلا علة, وهذا خلاف البديهة العقلية الأولية والضرورة القائمة على مبدأ العلية والسنخية والانسجام بين توقف وجد المعلول على العلة. لأن العلاقة بين الشرط المتأخر والمشروط كالعلاقة بين العلة والمعلول, فإن الشرط بمنزلة العلة, والمشروط بمنزلة العلة, والعلة يجب أن تتقدم على معلولها . لذا لا يمكن إناطة الواجب أو الحكم – كما سيأتي – بقيد أو شرط متأخر.

٢- شروط شرعية: وهي التي يحكم بها الشرع لتوقف الواجب عليها, ومعه فقد ورد في الشريعة المقدسة بعض الشروط الشرعية كالغسل الليلي للمستحاضة الكبرى المتأخر عن صومها على قول, وكإجازة بيع الفضولي – كما تقدم – التي تتأخر في الوجود عن مشروطها, فمقتضى قياس الشرط الشرعي بالشرط العقلي بنى بعض الأصوليين على استحالة الشرط المتأخر, وتأويل – الحلقة الثالثة ٣٤١ - ما ورد في الشريعة من شروط متأخرة بنحو لا تتعارض فيه مع القاعدة العقلية, وذلك بتحويل الشرط فيها من كونه شرطاً متأخراً إلى كونه شرطاً مقارناً, كما في إجازة بيع

(٤٠) الكفاية ١:١٧٩.
(٤١) كما هو مختار صاحب الفصول ومن تبعه نقله المحقق العراقي نهاية الأفكار ١:٢٨١.

الفضولي بأن الشرط ليس إجازة المالك المتأخرة زماناً عن العقد بل الشرط عبارة عن العقد ملحوقاً بالإجازة, واللحوق صفة مقارنة وفعلية بالنسبة للمشروط.

الأمر الثالث: القول بإمكان الشرط المتأخر: إن منشأ القول بإمكانية الشرط المتأخر – كما هو مختار المشهور المنصور - هو منع قياس الشرط الشرعي بالشرط العقلي, فالشرط المتأخر مستحيل في العقليات لكنه ممكن في الشرعيات, وأحسن – كما عن المصنف (Π) – ما قيل بتوجيه إمكانية الشرط المتأخر كما هو عن بعض المشايخ (Π), وحاصل التوجيه أن يقال:

إن الشرط لجعل الحكم ليس نفس الشرط بل شيء آخر وهو أما تصوره أو لحوقه, وذلك – كما عن الكفاية – ١٧٩ – من خلال تقسيم الشرط إلى ثلاثة أقسام: ١. شرط المأمور به (الواجب), كوجوب الغسل للصوم للمستحاضة. ٢. شرط التكليف (الوجوب), كوجوب الركعة الأولى بشرط القدرة على الركعة الرابعة. ٣. شرط الوضع, كالإجازة في العقد الفضولي. فالمصنف (Π) أشار إلى شرطي الوجوب والواجب نظراً لدخالة شرط الوضع في شرط الوجوب من حيث الحكم, فهنا تقييدان وكلاهما ممكن وصحيح لذا جاز التقييد بالشرط المتأخر في الشرعيات, والتقييدان:

١- تقييد المأمور به: وهو الواجب حيث تقدم في علاقة القيد والمقيد أن منشأ أخذ قيد في الواجب هو تحصيص الواجب إلى حصتين: حصة مقيدة, وحصة غير مقيدة, والمطلوب هو الحصة المقيدة (تقيد الصلاة بالطهارة), فهذا التحصيص كما أمكن في الشرط المقارن كذلك يمكن في الشرط المتقدم, كتقييد الصلاة بالاستقبال, والشرط المتأخر, كتقييد البيع الفضولي بالإجازة الكاشفة. لذا فالمولى يجعل الحكم على الصفة المقارنة وليست متقدمة أو متأخرة. نعم إذا كان القيد الشرعي راجعاً إلى تحصيص الواجب واقعاً وتكويناً, فهذا يعني التأثير الواقعي للمتأخر في المتقدم, فيرجع حينئذ الشرط الشرعي إلى الشرط العقلي, وهو مستحيل للزوم وجود المعلول بلا علة.

٢- تقييد الحكم: وهو الوجوب حيث أن قيود الحكم في مقام الجعل – أما المجعول فمسكوت عنه - يراد منها جعل الحكم مقيداً ومشروطاً بوجودها اللحاظي والذهني والتقديري أي كون الشرط مفروض الوجود, وبهذا فلا محذور في أخذ الشرط في الحكم سواء كان شرطاً متقدماً أم مقارناً أم متأخراً, حيث أن فعلية الواجب المقيد بشرط متأخر تكون على فرض حصول الشرط, وذلك نظير الواجب المركب التدريجي الحصول, فإن الحكم

فيه مأخوذاً بنحو لحاظي وتقديري, حيث أن فعلية الجزء الأول من الواجب المركب التدريجي تكون على فرض حصول جميع الأجزاء, كما أن فعلية باقي الأجزاء من الواجب المركب التدريجي تكون على فرض حصول الجميع. فتحصل أن شرط الوجوب هو تصور ولحاظ الشرط وليس نفس الشرط, والتصور يقارن الوجوب وليس متقدماً أو متأخراً عنه.

فمحصل القول: أن الشرط المتأخر ممكن بل واقع, وتظهر ثمرة القول بإمكان أو استحالة الشرط المتأخر كما عن السيد الشهيد الصدر (Π) في ناحيتين[٤٢]:

١- في إمكان الواجب المعلق وامتناعه, ويأتي تحقيقه في السؤال اللاحق.

٢- فيما لو دل الدليل على شرطية شيء وتردد بين كونه متأخراً أو متقدماً أو مقارناً, فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخر, فلابد من حمل الشرط المشكوك إما على أنه شرط متقدم أو مقارن, وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخر, فلابد من حمله على الظاهر, فإن كان ظاهره من الشرط المتأخر فيُحمل عليه, وهكذا في المتقدم والمقارن.

(٤٢) الحلقة الثالثة ص٣٤١.

٨- المقدمات المفوتة

١٢٦. سـؤال: استعرض المصنف (Π) ثلاثة محاولات من أجل حل إشكال المقدمات المفوتة, قال: [٨ - المقدمات المفوتة ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيها في الموقتات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه. ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها.. وهكذا. وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم (المقدمات المفوتة) باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم. ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها، لان تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم ايضا بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها. ولاول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين: اما (اولا) فلان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها، على أي نحو فرض من انحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع ؟ واما (ثانيا) فلانه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. واما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمتهم والقدرة شرط عقلي في الوجوب. * * * ولاجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وان كان يستحيل التعارض في الاحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه، اما في خصوص الموقتات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الاحكام العقلية، لانه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لان وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمة. اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط ؟ فهذا ما اختلفت فيه الانظار والمحاولات. فأول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة (الواجب المعلق) الذي اخترعه كما اشرنا إليه في المجلد الاول ص ٨٢. وذلك في خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي ان الوقت ليس شرطا وقيدا للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل. وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها. ولكن نقول: على تقدير امكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فان فرض رجوع

القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج ألى دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذيها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق لان الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتي بيان الطريق الصحيح. والمحاولة الثانية - ما نسب إلى الشيخ الانصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة وان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة. سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك ان الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط ابدا وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة، غاية الامر ان بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم مالو كان شرطا للوجوب، وبعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لان الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد. وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجئ وقته، وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها. والمحاولة الثالثة - ما نسب إلى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الاوليتين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. وعليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها لفعلية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته. وكل هذه المحاولات مذكورة في كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وابحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر، ومع الغض عن المناقشة في امكانها في انفسها لا دليل عليها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد ان التخلص من اشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته. والذي اعتقده انه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، فان الصحيح - كما افاده شيخنا الاصفهاني رحمه الله - ان وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذيها ولا مترشحا منه، فليس هناك اشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها حتى نلتجئ إلى احدى هذه المحاولات لفك الاشكال، وكل هذه الشبهة انما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها، وهو فرض لا واقع له ابدا، وان كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعة بفرض أن وجوب ذي المقدمة علة لوجوب المقدمة، بل نقول اكثر من ذلك: انه يجب في المقدمة المفوتة ان يتقدم وجوبها على وجوب ذيها، إذا كنا نقول بان مقدمة الواجب واجبة، وان كان الحق - وسيأتي - عدم وجوبها مطلقا. ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها: نذكر ان الأمر - في الحقيقة - هو

فعل الآمر، سواء كان الامر نفسيا أم غيريا، فالآمر هو العلة الفاعلية له دون سواه، ولكن كل أمر انما يصدر عن ارادة الآمر لانه فعله الاختياري والارادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي ان الآمر لا بد ان يشتاق اولا إلى فعل الغير على ان يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بد ان يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الامر به. وإذا لم يحصل مانع من الامر فلا محالة يشتد الشوق إلى الامر حتى يبلغ الارادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الامر نحوه. هذا حال كل مأمور به، ومن جملته (مقدمة الواجب)، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد ان نفرض حصول الشوق اولا في نفس الآمر إلى صدورها من المكلف، غاية الامر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه، لان المختار إذا أشتاق إلى تحصيل شئ وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشئ على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الامر بالمقدمات حصلت لدى الآمر - ثانيا - الارادة الحتمية التي تتعلق بالامر بها فيصدر حينئذ الامر. إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه الا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في امثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك في ان الآمر يشتاقها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول إلى الارادة الحتمية بالامر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، والمفروض ان وقتها قد حان فعلا فلا بد ان يأمر بها فعلا. اما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والامر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا امر قبل الوقت، وان كان الشوق إلى الامر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع. والحاصل ان الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الاول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير ارادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الامر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الامر. وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك. ولا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتى بالنسبة إلى افعال الانسان نفسه، فان اشتاق إلى فعل شئ اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زمانا على ذيها، فإن الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الارادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع ان ذي المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الارادة الحتمية المحركة للعضلات وانما يمكن أن تحصل له الارادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات. فارادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زمانا على ارادة ذيها، وعلى قياسها الارادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زمانا قبل ان تحصل لذيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذيها زمانا، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين. وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا وارادة، كما في الافعال التدريجية الوجود. وقد

تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها فلا نعيد، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الاصوليين. (فان قلت): ان وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقا واشتراطا، ولا شك في أن الوقت - على الرأي المعروف - شرط لوجوب ذي المقدمة، فيجب ان يكون ايضا وجوب المقدمة مشروطا به، قضاء لحق التبعية. (قلت) ان الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى انه دخيل في مصلحة الامر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وان كان دخيلا في مصلحة المأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه لانه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت. والسر واضح لان البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث أمكانا ووجودا فإذا امكن الانبعاث أمكن البعث والا فلا، واذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. ومن اجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لانه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث. وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب انما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة. ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة. والحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذيها ولا مانع عقلي من ذلك * * * هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها. واما من جهة اشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذي المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وان لم يصر فعليا لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زي الرقية وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة، وان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز. وهذا لا يشبه دفع مقتضي التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فان مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زي الرقية وتمردا على المولى، لانه ليس فيه تفويت لغرض المولى التام الاقتضاء. والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا.] كيف تبين هذا الإشكال مع محاولات دفعه ورأي المصنف (Π) فيه ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في ثامن التمهيدات التسعة والتقسيم الخامس للمقدمة: المقدمات المفوتة, والبحث فيها يقع في ضمن أمور أربع:

الأمر الأول: الأساس في قسمة المقدمات المفوتة: حيث تنقسم المقدمة تبعاً لوجوب الإتيان بها قبل وجوب ذيها إلى قسمين:

١- المقدمات المفوتة: وهي المقدمات التي يحكم العقل بوجوب الإتيان بها قبل وجوب ذيها بنحو لو لم يأت بها قبله لما أمكن الإتيان بالواجب في وقته, كما في وجوب قطع المسافة للحج قبل زمان فعله أو وجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر الذي هو شرط في صحة الصوم. وفي هذه المقدمات يتقدم زمان الوجوب فيكون فعلياً على زمان الواجب فيكون استقبالياً, وسميت بالمفوتة هذه المقدمات, لأن تركها موجب لتفويت الواجب. ويسمى الواجب الذي يجب بتلك المقدمات المفوتة بـ(الواجب المعلق) كما اصطلح عليه صاحب الفصول (Π), كما سيأتي في المحاولة الأولى[٤٣].

٢- المقدمات غير المفوتة: هي المقدمات التي لا يوجب من تفويتها قبل زمان ذيها تفويت الواجب, حيث يكون زمان الوجوب وزمان الواجب متقارنان معاً, أي لا تجب المقدمة إلا بعد أن يصبح وجوب ذي المقدمة فعلياً, كالوضوء للصلاة فلا يجب إلا أن يدخل وقت الصلاة. وهذا القسم يشمل أغلب مقدمات الواجبات الشرعية. حيث مما لا إشكال فيه أولاً ورود وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيها, كاغتسال الجنب قبل الفجر الذي هو شرط في صحة صيامه, فإن عدم المبادرة إلى الاغتسال يستلزم فوات الصوم في وقته, لذا فالمكلف مسؤول فقهياً عن تحصيل مثل هذه المقدمات. أما عقلاً فيجب المبادرة أيضاً لتحصيل هذه المقدمات, وذلك لحكم العقل بلزوم الإتيان بها قبل زمان ذيها, لأن تركها يوجب محذورين عقليين: أما تفويت الغرض أو استحقاق العقاب.

الأمر الثاني: إشكال المقدمات المفوتة: لكن نفس هذين المحذورين العقليين السابقين يتعارضان مع حكمين عقليين, لذا نشأ الإشكال في المقدمات المفوتة نتيجة التعارض بين الأحكام العقلية, فالإشكال سببه جهتان, وهما الحكمان العقليان المتعارضان مع ما تقدم:

(الجهة الأولى) انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها الذي يتعارض مع القول بتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها, فكيف يصح الانفكاك بعد القول بالتبعية **؟!**

(الجهة الثانية) استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته الذي يتعارض مع عدم فعلية زمان الواجب, فكيف يستحق العقاب بعد القول بعدم فعلية الواجب **؟!**

---

(٤٣) الفصول الغروية ص٧٩.

الأمر الثالث: محالات الإجابة عن الإشكال: لذا حاول الأصوليون التخلص من هذا الإشكال من خلال عرض عدة محاولات, أما المصنف (∏) فاستعرض منها ثلاثة لكنه في نهاية المطاف سوف ينكر أصل الإشكال فضلاً عن محاولات دفعه على تفصيل يأتي, والمحاولات هي:

المحاولة الأولى: صاحب الفصول (∏) والقول بالواجب المعلق: إن الطريق الصحيح لتصحيح وجوب المقدمات قبل زمان ذيها هو أن الوقت شرط للواجب ومأخوذ فيه بنحو الواجب المعلق الذي يكون زمانه استقبالياً, فلا مانع وجوب المقدمات قبل زمان ذيها. لكن هذا يحتاج إلى توضيح, فنقول:

قسم صاحب الفصول (∏) الواجب المشروط من حيث فعلية التكليف إلى قسمين:

١. إما أن يكون زمان الواجب وزمان الوجوب متقارنين معاً أي تكون فعلية الواجب نفسها فعلية الوجوب, كالصلاة بعد دخول وقتها, فيسمى الواجب بـ(الواجب المنجز).

٢. وإما أن يكون زمان الواجب متأخراً عن زمان الوجوب أي تكون فعلية الواجب متأخرة عن فعلية الوجوب, كالحج عند حصول الاستطاعة, فيسمى الواجب بـ(الواجب المعلق).

وهذا التقسيم من مخترعات صاحب الفصول (∏) – شرح أصول المظفر ١:٤٨ - والداعي إلى إيجاده هو حل إشكال المقدمات المفوتة من حيث تصحيح تقدم وجوب المقدمات قبل زمان ذيها, لأن زمان الوجوب فعلي ومعلق على زمان الواجب الذي يكون زمانه استقبالياً, فشرطية الوقت ترجع إلى الواجب لكنه مأخوذ بنحو الواجب المعلق, ففي كل مورد قام الدليل على لزوم تحصيل المقدمات المفوتة للواجب قبل وجوب ذيها, استكشفنا فعلية وتعليق زمان الوجوب الفعلي على زمان الواجب الاستقبالي, فلا مانع حينئذ من فرض وجوب المقدمات قبل زمان ذيها مادام فيه زمان الواجب استقبالياً, والفرق بين هذا المعنى للواجب المعلق الذي قال به صاحب الفصول (∏) وبين الواجب المشروط الذي أنكره الشيخ الأنصاري (∏) – كما سيأتي – أن الواجب المعلق فيه القيد راجع إلى الواجب بخلاف الواجب المشروط فإن القيد فيه راجع إلى الوجوب.

لكن يرد على هذه المحاولة: أن الطريق في حل إشكال المقدمات المفوتة غير منحصر بما قدمه صاحب الفصول (∏) من تقسيم الواجب إلى: منجز

ومعلق, وإرجاع القيد أي شرطية الوقت إلى الواجب مما لا دليل عليه إلا على القول بتقدم زمان المقدمة قبل زمان ذيها, وهذا لا يكفي في مقام الاستدلال لما سيأتي في الطريق المختار على صحة وجوب المقدمات قبل زمان ذيها. هذا مضافاً لما يرد على هذا التقسيم من إشكالات تعرض لها صاحب الكفاية (Π) (٤٤).

المحاولة الثانية: الشيخ الأنصاري (Π) وإنكار الواجب المشروط: إن الطريق الصحيح لتصحيح وجوب المقدمات قبل زمان ذيها هو أن الوقت شرط للواجب – كما في المحاولة الأولى - ومأخوذ فيه بنحو الواجب المطلق الذي يكون مقيداً بالوقت بما هو مقيد, فلا مانع حينئذ من وجوب المقدمات قبل زمان ذيها. لكن هذا يحتاج إلى شيء من التوضيح, فنقول:

قسم الأصوليون الواجب – أصول الفقه ١:٨٠ – إذا قيس وجوبه بقيود وشروط خارجة عنه إلى قسمين:

١. إما ألا يكون الواجب مشروطاً ومقيداً بشروط أو قيود معينة, كالحج بالقياس إلى قطع الطريق, فيسمى بـ(الواجب المطلق).

٢. وإما أن يكون الواجب مشروطاً ومقيداً بشروط وقيود معينة, كالحج

بالقياس إلى الاستطاعة, فيسمى بـ(الواجب المشروط). ومن مشكلات الأبحاث الأصولية بحث يتعلق بالشروط المأخوذة في الواجبات المشروطة بأنها: هل ترجع إلى المادة (الواجب) بما له من معنى اسمي أو ترجع إلى الهيئة (الوجوب) بما لها من معنى حرفي ؟ اختار الشيخ الأنصاري (Π) رجوع الشروط إلى المادة أي الواجب, ويترتب على ذلك أن المطلوب من المكلف هو الواجب المقيد أو المشروط حتى قبل أن تتحقق القيود والشروط المأخوذة فيه بلسان الدليل, لذا أنكر الشيخ الأنصاري (Π) الواجب المشروط, فالاستطاعة شرط في الحج الواجب المطلق الذي يكون وجوبه فعلياً والواجب فيه استقبالياً إلى أن يجيء وقته, لأن المطلوب فيه الحج المقيد بالاستطاعة, فلا مانع حينئذ من وجوب المقدمات قبل زمان ذيها.

المحاولة الثالثة: إن الطريق الصحيح لتصحيح وجوب المقدمات قبل زمان ذيها هو أن الوقت شرط للوجوب ومأخوذ فيه بنحو الشرط المتأخر – كما تقدم بيانه - فيكون زمان الوجوب استقبالياً, وزمان الواجب فعلياً, فلا مانع حينئذ من وجوب المقدمات قبل زمان ذيها.

(٤٤) الكفاية ١:١٧٩.

الأمـر الرابـع: رأي المصنف في المسألة: قلنـا أن المصنف (Π) أنكر أصل الإشكال الوارد على وجوب المقدمات قبل وجوب ذيها, فلا داعي لكل هذه المحاولات من قِبل الأصوليين للتفصي عن هذا الأشكال. بل ذهب إلى وجوب تقدم وجوب المقدمات قبل زمان ذيها لو بنينا – لكنه لم يبن على وجوب المقدمة – عل وجوب المقدمة, وعموماً فإن المصنف (Π) أطال في بيان رأيه في المقدمات المفوتة, لذا يمكن أن نتكلم في ضمن نقاط ثلاثة:

١- الوجه في عدم الاحتياج إلى محاولات دفع إشكال المقدمات المفوتة: إن الوجه في عدم الحاجة إلى محاولات دفع الإشكال يرجع إلى أن المشهور بنى في معنى تبعية الواجب الغيري إلى الواجب النفسي هو العلية – كما تقدم – فالواجب النفسي علة للواجب الغيري أو أن المقدمة معلولة لذي المقدمة. لذا استحكم إشكال المقدمات المفوتة إذ كيف يؤثر المتأخر (المقدمة) في المتقدم (ذي المقدمة) فيلزم محذور وجود المعلول بلا علة. لكننا إذا أنكرنا العلية والمعلولية في التبعية فلا نحتاج أصلاً لهذه المحاولات, ولا يرجع البحث فيها إلى معنى محصل. أما كيف نبين عدم المعلولية لوجوب المقدمة لوجوب ذيها, فهذا ما نبحثه في النقطة اللاحقة.

٢- في عدم الاحتياج إلى معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها: تقدم سابقاً أن منشأ الوجوب الغيري منتزع من الشوق من قِبل الآمر, وليس معلولاً للوجوب النفسي في ذي المقدمة, فالشوق علة لوجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة, وهنا نزيد ذلك بياناً, فنقول:

إن حقيقة الأمر متقومة في فعل الآمر, وفعله متقوم بإرادته, وإرادته متقومة بشوقه, وشوقه متقوم بعدم حصول المانع من الأمر, فإذا ضممنا الأمر بمقدمة الواجب - التي هي محل الكلام - فإن المولى بل حتى الإنسان المختار سوف يتعلق شوقه الأصلي بإتيان ذي المقدمة ثم يترشح منه شوق بالمقدمة, لثبوت الملازمة العقلية بين الشوق بالمقدمة وذيها. لكن زمان المقدمة المفوتة – التي هي محل الكلام – متقدم على زمان ذيها, فلابد حينئذ أن يتقدم شوق المقدمة على زمان شوق ذيها بل أن الأمر بالمقدمة مما لا مانع فيه فيكون وجوبها فعلياً بخلاف الأمر بذي المقدمة المقيد بزمان حصوله فيكون وجوبه غير فعلي, لذا فالأمر بالمقدمة وفق القاعدة, ولا إشكال فيه حتى تصل النوبة إلى محاولات الدفع التي تعرض لها الأصوليون في كتبهم المطولة والمفصلة.

٣- الوجه في دفع إشكال المقدمات المفوتة: قلنا أن إشكال المقدمات المفوتة يبتني على محذورين عقليين من جهتين:

الجهة الأولى: انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها الذي يتعارض مع القول بتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها, فكيف يصح الانفكاك بعد القول بالتبعية ؟ الجـــواب : بحسب ما تقدم في تصوير عدم المعلولية بين وجوب المقدمات ووجوب ذيها بل أننا لا نتصور الانفكاك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها من جهة كونهما معلولين للشوق الحاصل عند المولى, فيكون وجوب المقدمة خاضعاً للقاعدة, فحينئذ يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل زمان ذيها ولا يلزم المحذور العقلي المتقدم. لكن هنا إشكالان يردان على مبنى المصنف (Π) مرجعهما: إلى أن الوقت هل هو قيد في الواجب أو الوجوب ؟ فقد تحصل من المصنف (Π) من أن الوقت قيد للواجب لكن يرد إشكال على القول بأنه راجع إلى الوجوب والآخر بأنه راجع إلى الواجب, فهنا إشكالان:

الأشكال الأول: كيف وجبت المقدمة قبل الوقت والحال أن وجوب ذي المقدمة مشروطاً بالوقت, فيكون وجوب المقدمة أيضاً مشروطاً بالوقت بمقتضى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً ؟!

وجوابه: إن الوقت ليس قيداً للوجوب حتى يلزم الإشكال بل أنه قيد للواجب, فيكون وجوب المقدمة فعلياً حتى قبل الوقت, فتجب المقدمة قبل وقتها.

الأشكال الثاني: إذا كان الوقت قيداً للواجب فهذا يعني القول بالواجب المعلق الذي سبق من المصنف (Π) إنكاره ؟! وجوابه: إن وجوب ذي المقدمة ليس فعلياً قبل الوقت بخلاف القول بالواجب المعلق الذي يفترض بأنه فعلي قبل الوقت, والسبب في عدم فعلية وجوب ذي المقدمة قبل الوقت يرجع إلى استحالة البعث مع عدم إمكان الانبعاث.

الجهة الثانية: استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته الذي يتعارض مع عدم فعلية زمان الواجب, فكيف يستحق العقاب بعد القول بعدم فعلية الواجب ؟! فإننا نقول في جوابه: إن استحقاق العقاب موضوعه حكم العقل بمخالفة المولى بالأمر بالمقدمة, فيحكم العقل باستحقاق العقاب على ترك المقدمة التي فوتت غرض المولى نتيجة الأمر بها, لكنه هنا لم يحصل إذ يوجد مانع – كما تقدم – من الأمر بذي المقدمة وهو عدم تحقق فعليته, أما بالنسبة إلى الأمر بالمقدمة فزمانه استقبالياً, فعدم التمكن من المقدمة لا يُعد فيها مخافة المولى وتفويت غرضه حتى يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة المولى, فحينئذ يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل زمان ذيها ولا يلزم المحذور العقلي المتقدم.

٩- المقدمة العبادية

١٢٧. سؤال: هناك إشكال معروف بـ(إشكال الطهارات الثلاثة), قال: [٩ - المقدمة العبادية ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة الا إذا وقعت على وجه عبادي، وثبت أيضا ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم. وقد سبق في الامر الثاني الاشكال فيها من جهتين: من جهة ان الواجب الغيري لا يكون الا توصليا، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هي مقدمة عبادة، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه. وفي الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الا اشكالا على اصولنا التي اصلناها للواجب الغيري، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، والا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها امر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه. فاذن، لا بد لنا من توضيح ما اصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الامر الغيري، وقد ذهبت الآراء اشتاتا في توجيه ذلك. ونحن نقول على الاختصار: انه من المتيقن الذي لا ينبغي ان يتطرق إليه الشك من أحد، ان الصلاة - مثلا - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على احدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد افعالها كيفما اتفق وقوعها، بل انما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي أي إذا وقع متقربا به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادي - مثلا - هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها. وعليه، لا بد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الامر الغيري به، لان الامر الغيري - حسبما فرضناه - انما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الامر الغيري حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصلية الامر الغيري، بل عباديته لا بد ان تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الامر الغيري. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لانه عبادة في نفسه * * * ولكن ينشأ من هذا البيان اشكال آخر، وهو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الامر الغيري، فما هو الامر المصحح لعباديتها، والمعروف انه لا يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق امر بها ليمكن قصد امتثاله، لان قصد امتثال الامر هو المقوم لعبادة العبادة عندهم. وليس لها في الواقع الا الامر الغيري. فرجع الامر بالاخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها. على انه يستحيل ان يكون الامر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذ - على سبق الامر الغيري، والمفروض ان الامر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لانه انما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خلف محال، أو دور على ما قيل. وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة. واحسنها - فيما أرى بناء على ثبوت الامر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناء على ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الامر المتعلق بها - هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الامر النفسي الاستحبابي لها في حد ذاتها السابق على

الامر الغيري بها. وهذا الاستحباب باق حتى بعد فرض الامر الغيري، ولكن لا بحد الاستحباب الذي هو جواز الترك إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمرار له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الامر كذلك فالامر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الامر الغيري حتى يلزم الاشكال. ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الامر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الامر الاستحبابي فقط، مع انه لا يفتي بذلك احد، ولا شك في انها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امتثال امرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها. فنقول (اكمالا للجواب): انه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسي مصححا لعباديتها أن المأمور به بالامر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امتثال الامر الاستحبابي. كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الامر الغيري، فكيف يفرض أن المأمور به هو المأتي به بداعي امتثال الامر الاستحبابي. بل مقصود المجيب ان الامر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولا يمكن ان تكون عباديتها ناشئة من نفس الامر الغيري بما هو أمر غيري - فلا بد من فرض عباديتها لامن جهة الامر الغيري وبفرض سابق عليه، وليس هو الا الامر الاستحبابي النفسي المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الامر الغيري بها، وان كان حين توجه الامر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك ؟ ؟ عباديتها، لان المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلق الامر الغيري. وإذا صح تعلق الامر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى ان الامر الغيري يكون استمرار لتلك المطلوبية - فانه حينئذ لا يبقى الا الامر الغيري صالحا للدعوة إليها، ويكون هذا الامر الغيري نفسه أمرا عباديا غاية الامر ان عباديته لم تجئ من اجل نفس كونه امرا غيريا، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الامر الاستحبابي النفسي السابق. وعليه، فينقلب الامر الغيري عباديا، ولكنها عبادية بالغرض لا بالذات حتى يقال ان الامر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية. من هنا لا يصح الاتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لان الاستحباب بحده قد اندك في الامر الغيري فلم يعد موجودا حتى يصح قصده. نعم يبقى ان يقال: ان الامر الغيري انما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لانه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة، والامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعي امتثال امرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة ؟ ولكن

ندفع هذا الاشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلا - مستحبا نفسيا فهو قابل لان يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الامر الغيري المندك فيه الامر الاستحبابي. وبعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الامر الغيري المتعلق بها والامر الغيري انما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعي الامر الغيري المندك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك امر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، ليتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته. هذا كله بناء على ثبوت الامر الغيري بالمقدمة وبناءا على أن المناط عبادية العبادة هو قصد الامر المتعلق بها. وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما. اما الاول فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيري أصلا. واما الثاني فلان الحق انه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا إليه تعالى. غاية الامر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الاتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على ان يكون امرا فعليا من المولى ولذا قيل: يكفي في عبادية العبادة حسنها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الامر الفعلي بها. وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادية الطهارات: ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا في امتثال ذي المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها. فيكون الاتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالا للامر النفسي بذي المقدمة العبادي. ويكفي في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك في أن قصد الشروع بامتثال الامر النفسي بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعة وانقيادا للمولى. وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجوبها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الامر الغيري. ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمة للصلاة، أو كالمشي حافيا مقدمة للحج أو الزيارة غاية الامر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها ان غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجه قربي بخلاف المقدمات المشروط فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث. ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات، ولا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقا في الامر الثالث من ان الثواب على ذي المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حمازة الواجب، فان ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الامر الغيري وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن الامر الا من جهة الامر الغيري، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم. فان قلت: ان الامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به فعلا يعقل ان يكون الامر بذي المقدمة داعيا بنفسه إلى المقدمة الا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي. وليس هذا الامر الآخر المترشح الا الامر الغيري. فرجع الاشكال جذعا. قلت: نعم الامر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، ولكنا لا ندعي ان الامر بذي المقدمة هو الذي يدعو إلى

المقدمة، بل نقول ان العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توصلا إلى فعل الواجب، وسيأتي ان هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت امر غيري من المولى. ولا يلزم ان يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعيا إليها. والحاصل ان الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شئ آخر هو قصد التقرب بها، ويكفي في التقرب بها إلى الله ان يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر قصد الامر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك. وعليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها على أي وجه وقعت، ولكن لو أتي بها المكلف متقربا بها إلى الله توصلا إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب. وان كانت المقدمة عملا عباديا كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالاتيان بها كذلك، والمفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك امر غيري أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة أم لم تكن. فلا اشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات.] قرر هذا الإشكال وكيفية دفعه ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في آخر التمهيدات التسعة: المقدمة العبادية, والكلام فيه يقع في ضمن أمور ثلاث:

الأمر الأول: الأساس في قسمة المقدمة العبادية: حيث تنقسم المقدمة الشرعية من حيث اشتراط قصد التقرب بها إلى الله تعالى إلى قسمين:

١-المقدمة العبادية: وهي المقدمة الشرعية التي يشترط فيها قصد التقرب إلى الله تعالى, ويستحق فاعلها الثواب, وتنحصر في الطهارات الثلاثة: الوضوء, الغسل, التيمم, ويصطلح عليه المصنف (Π) بـ(ذات العمل) كالتطهير من النجاسة الحدثية الموجودة بالجسم, وتقابل (ذات الفعل) كالتطهير من النجاسة الخبثية: النجاسة العارضة على الجسم, فلا يشترط فيها قصد التقرب لكن لو قصدها المكلف وقعت عبادية

٢-المقدمة غير العبادية: وهي المقدمة الشرعية التي لا يشترط فيها قصد التقرب إلى الله تعالى, لكن لو قصدها المكلف وقعت عبادية واستحق عليها الثواب. وأغلب المقدمات الشرعية من هذا القسم, كالاستطاعة, والحرية, والخلو من حج واجب بالنسبة إلى الحج. ومحل الكلام في المقدمة الشرعية حيث سبق في التمهيد الثالث – خصائص الوجوب الغيري – الإشكال المعروف بين الأصوليين بـ(إشكال الطهارات الثلاثة) حيث أن الطهارات الثلاثة وجوبات غيرية ومقدمات يؤتى بها للتوصل إلى ذي المقدمة, فيشترط

فيها قصد التقرب إلى الله تعالى, ويترتب على فعلها الثواب, وعلى تركها العقاب. لكن يرد إشكال ذا جهتين:

الأولى: إن من خصائص الواجب الغيري هو أن يؤتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسي, فكيف صح أن تكون الطهارات الثلاثة التي هي واجبات غيرية أن نشترط فيها قصد القربة ؟! .

الثانية: إن من خصائص الواجب الغيري هو ألا يترتب على فعله الثواب, فكيف صح أن تكون الطهارات الثلاثة التي هي واجبات غيرية أن يستحق عليها الثواب ؟! .

الأمر الثاني: تصوير إشكال المقدمة العبادية (الطهارات الثلاثة) بشكل آخر: صور المصنف (Π) الإشكال المتقدم على المقدمة العبادية بتصوير آخر, لأن منشأ الإشكال بتصويره السابق متقوم على معنى الواجب الغيري بما له من خصائص تميزه عن الواجب النفسي, فتتعارض هذه الخصائص مع عبادية الطهارات الثلاثة التي تتوقف على الواجب الغيري, فينشأ الإشكال بكلا جهتيه, فهنا نقول: أن عبادية الطهارات الثلاثة لا تتوقف على الواجب الغيري بل أن عباديتها ناشئة في مرحلة سابقة عن تعلق الأمر الغيري بها, فالوضوء العبادي عباديته منشأها تعلق الأمر الغيري به بما هو عبادة, فيستحق الثواب على الوضوء. ومن هذا البيان نستطيع تصوير إشكال الطهارات الثلاثة بنحو آخر, وهو أن يقال:

يلزم على تعلق الأمر الغيري بالطهارات الثلاثة بما هي عبادة الدور والخلف, وذلك ببيان مقدمتين:

٤- إن عبادية المقدمة العبادية متوقفة على الأمر الغيري.

٥- الأمر الغيري متوقف على كون المقدمة العبادية عبادة. (الفرض)

٦- عبادية الطهارات الثلاثة متوقفة على نفسها, فيلزم الدور, وخلاف الفرض, فيلزم الخلف.

الأمر الثالث: الإجابة عن إشكال الطهارات الثلاثة: استعرض المصنف (Π) جوابين: جـــواب : مبتني على أن مقدمة الواجب واجبة, وكون عبادية المقدمة العبادية هو قصد الأمر المتعلق بها, وجـــواب : على خلاف المبنيين, فيكون الخلاف مبنائي, فهنا جوابان:

الجواب الأول: يبتني على شيئين, وهو مبنى المشهور:

١- كون مقدمة الواجب واجبة: أي الحاكم فيها هو الشرع, فتكون مقدمة الواجب واجبة بحكم الشرع لا بحكم العقل.

٢- كون المصحح لعبادية العبادة هو قصد الاستحباب النفسي.

وتفصيل هذا الجواب, أن يقال: أن منشأ إشكال المقدمة العبادية – كما تقدم – توقف عبادية المقدمة العبادية على الأمر الغيري, أي أن الأمر الغيري بها هو المصحح لعباديتها, وهنا نقول أن المصحح لعبادية الطهارات الثلاثة هو الاستحباب النفسي الثابت في مرحلة سابقة على الأمر الغيري, فالأمر الغيري متعلقه المقدمة العبادية بما هي عبادة مستحبة في نفسها واجب فعلها, لأن الوجوب وجوده مستمر ذات مرتبة أقوى, فعندما يطرأ على الاستحباب يشتد وجوده, ومعه فالمصحح لعبادية المقدمة العبادية هو الاستحباب النفسي بنحو أن يكون الملاك فيه هو الإلزام ومطلوبيتها الذاتية لا الاستحباب الذي ملاكه جواز الترك, وبهذا تثبت عبادية الطهارات الثلاثة بتوقفها على الاستحباب النفسي ثم بعد ذلك يتعلق بها الأمر الغيري. فيصح أن تكون الطهارات عبادية ويستحق عليها الثواب, ويندفع بذلك الإشكال.

لا يقال: لا يصح الإتيان بالمقدمة العبادية على وجه عبادي بداعي التقرب إلى الله تعالى مع قصد الأمر الاستحبابي النفسي لعدم تعلق أمر غيري بها, لأن الأمر الغيري متعلق بالطهارة بما هي عبادة بحسب الفرض, فلا يصح قصد التقرب لعدم تحقق قصد الأمر الغيري ؟!

فإنه يقال: إن الأمر الاستحبابي المصحح لعبادية المقدمة العبادية مندك وفان في الأمر الغيري, وهذا يكفي في تحقق ملاك قصد التقرب إلى الله تعالى, فتقع المقدمة عبادية ويستحق عليها الثواب.

الجواب الثاني: يبتني على شيئين, وهو مبنى المصنف (Π):

١. كون مقدمة الواجب ليست بواجبة: أي الحاكم فيها هو العقل, فتكون مقدمة الواجب واجبة بحكم العقل لا بحكم العقل, وسيأتي دليله في البحث اللاحق عند التعرض إلى الأقوال في مسألة مقدمة الواجب.

٢. كون المصحح لعبادية العبادة هو قصد التوصل إلى ما هو عبادة, لا أن المصحح لها هو قصد الاستحباب النفسي, والدليل عليه يتوقف على بيان مقدمتين:

(الأولى) أن عبادية ذي المقدمة العبادية متوقفة على صدورها من المولى بداعي الإتيان بها على وجه التقرب إلى الله تعالى ونيل رضاه, على وجه

تحصل به الطاعة والانقياد للمولى, فيكون الأمر الصادر من المولى عبادة في نفسه إذا قصد المكلف ذلك الاعتبار وهو قصد القربة إلى الله تعالى. فيترتب عليه أن يكون الأمر النفسي بذي المقدمة عبادةً ويستحق عليه الثواب فيما إذا قصد المكلف قصد القربة. لذا قيل بأن العبادات توقيفية وحسنة ومحبوبة في نفسها – كما سيأتي في مسألة الضد - من أجل جهة صدورها وارتباطها بالمولى وقصد التقرب إليه.

(الثانية) أن ملاك المقدمية هو قصد التوصل بالمقدمة إلى ذي المقدمة, ولما كان الأمر النفسي بذي المقدمة عباديته متوقفة على قصد التقرب إلى الله تعالى, فكل من قصد التوصل بمقدمات ذلك الواجب النفسي العبادي يُعد متقرباً إلى الله تعالى بمقدماته التي قصدها للتوصل إلى الواجب العبادي, فيترتب عليه أن الأمر النفسي الموجود بذي المقدمة يكون داعياً بنفسه إلى الأمر بذي المقدمة, فلا نحتاج إلى أمر غيري متعلق بذي المقدمة بل أن نفس الأمر بذي المقدمة يدعو بالمقدمة, ومعه فأن المقدمة العبادية يكفي في عباديتها واستحقاق الثواب عليها هو قصد التوصل إلى الفعل العبادي الموجود في ذي المقدمة - وإن لم تكن المقدمة في نفسها عبادة -. لذا فإن الثواب الوارد في الروايات على بعض المقدمات, كما روي أن في كل خطوة في زيارة أمير المؤمنين (Δ) ثواب الحج والعمرة, فيُحمل هذا الثواب الوارد على الشروع بامتثال الأمر النفسي لا الأمر الغيري[٤٥].

(٤٥) الوسائل ١٠:٢٩٦.

النتيجة

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

١٢٨. ســؤال: بنى المصنف (قس) من بين الأقوال الكثيرة في المسألة على عدم وجوب مقدمة الواجب مطلقاً, قال: [النتيجة: مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها: بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين. وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب أي انه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم ايضا بأن المقدمة واجبة ايضا عند من امر بما يتوقف عليها ؟ لقد تكثرت الاقوال جدا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها، وهي: ١ - القول بوجوبها مطلقا. ٢ - القول بعدم وجوبها مطلقا (وهو الحق وسيأتي دليله). ٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب. ٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضا، ولكن بالعكس أي يجب السبب دون غيره. ٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني. ٦ - التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضا، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره. ٧ - التفصيل بين المقدمة الموصلة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول. ٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الانصاري. ٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي اشار إليه في مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذيها. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم ارادته. ١٠ - التفصيل بين المقدمة الداخلية، أي الجزء، فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب. وهناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها. وقد قلنا ان الحق في المسألة - كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين - القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقا. والدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٢٩ من أنه في موارد حكم العقل بلزوم شئ على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل الشئ لا يبقى مجال للامر المولوي فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة. وذلك لانه إذا كان الامر بذي المقدمة داعيا للمكلف إلى الاتيان بالمأمور به فان دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الاتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلا له. ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي،

لان الامر المولوي - سواء كان نفسيا ام غيريا - انما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع. أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالاسلوب الذي ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الاصفهاني قدس الله نفسه الزكية، وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي دام ظله. وكذلك ذهب إلى هذا القول وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم دام ظله في حاشيته على الكفاية. بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى، لانه يكون من باب تحصيل الحاصل. وبعبارة أخرى: ان الامر بذي المقدمة لو لم يكن كافيا في دعوة المكلف إلى الاتيان بالمقدمة فأي امر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة. ومع كفاية الامر بذي المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الامر بها من قبل المولى، بل يكون عبثا ولغوا ؟ ؟ بل يمتنع لانه تحصيل للحاصل. وعليه، فالاوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الارشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الاوامر الارشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: (إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة). ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الاتية: (انه لا وجوب غيري اصلا، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع اذن لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولية).] فما الدليل على هذا المبنى مع ذكر بقيت الأقوال ؟

جـــواب : المحور الثالث من محاور المسألة: مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها, حيث تقدم الكلام في المحورين السابقين, فأما الكلام في الحور الأول: مدخل المسألة, وما فيه من أمور ثلاثة تبين من خلالها أن محل النزاع في مقدمة الواجب هو في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع, فحكم الشرع بوجوب مقدمة هل يستلزم عقلاً وجوبه أو لا يستلزم ؟ ثم الكلام في المحور الثاني: التمهيدات التسعة, وما فيه من تقسيم للمقدمات تبعاً لاختلاف ملاك القسمة فيها لمعرفة أي المقدمات داخلة في محل النزاع وأيها خارجة فضلاً عن معرفة الثمرات العلمية التي رافقت البحث في هذه التمهيدات, كالبحث عن إشكال الشرط المتأخر والطهارات الثلاثة والمقدمة المفوتة.

وعموماً فإن الكلام في المحورين السابقين بمنزلة التقديم للوصول إلى أصل المسألة, وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب والأقوال التي قيلت في وجوبها أو عدم وجوبها. ومحصل هذه الأقوال الكثيرة ثلاثة:

القول الأول: وجوبها مطلقاً: وهو مبنى المشهور[٤٦].

(٤٦) منهم: الآخوند – ١٥٦:١ – والمحقق العراقي – نهاية الأفكار ٣٥١:١.

القول الثاني: عدم وجوبها مطلقاً: وهو مبنى – كما تقدم – بعض المتأخرين, وقد اختلفوا في الدليل الدال على عدم وجوب المقدمة, فقد استدل المصنف (Π) بلزوم اللغوية وعدم الحاجة, وذلك بأن يقال[٤٧]:

أن الغرض من إيجاب شيء يستلزم جعل الداعي في المكلف للإنبعاث نحو الفعل, والأمر المقدمي خال من هذه الفائدة, ويدور أمره لزوم أحد محذورين إما عدم الباعثية أو عدم الحاجة إليه, وكلاهما قبيح صدوره من المولى الحكيم, وبيان المحذورين يعتمد على حال الأمر بذي المقدمة:

١- إما أن يكون الأمر بذي المقدمة باعثاً نحو المطلوب, فيكون الأمر بالمقدمة لغواً.

٢- وإما أن لا يكون الأمر بذي المقدمة باعثاً نحو المطلوب, فيكون الأمر بالمقدمة غير محتاج إليه.

فتحصل: أن الشارع إذا حكم بوجوب مقدمة لا يستلزم منه عقلاً الحكم بوجوبها, بعد الاتفاق على وجوب المقدمة العقلي, لذا فالملازمة المبحوثة هنا غير ثابتة أصلاً. فتُحمل الأوامر الشرعية الواردة في لسان دليلية المقدمات على أنها أوامر إرشادية, الغرض منها بيان شرطية متعلقها, وتوقف الواجب على الإتيان بتلك المقدمات, ومعه فيكون تقسيم الواجب إلى: نفسي وغيري لا واقع موضوعي له, ولا يرجع إلى معنى محصل, فتأمل تغتنم.

القول الثالث: التفصيل بين الوجوب وعدم الوجوب: وله عدة أشكال عديدة, أشار المصنف (Π) إلى ثمانية منها:

١. التفصيل بين السبب فلا تجب المقدمة، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فجب المقدمة[٤٨].

٢. التفصيل بين السبب فتجب المقدمة, وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فلا يجب.

---

(٤٧) منهم: الشيخ الأصفهاني و السيد محسن الحكيم والسيد الخوئي والمصنف والسيد الشهيد الصدر (قدست أسرارهم).

(٤٨) وملاك القسمة هنا – الموجز في أصول الفقه ص٤٧ -: اختلاف كيفية تأثير كل في ذيها, فتنقسم المقدمة إلى: **السبب**: ما يكون منه السبب, ويسمى بـ(المقتضي), كاشتراط دلوك الشمس في وجوب الصلاة. **الشرط:** ما يكون مصححاً إما لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل, كاشتراط الطهارة في صحة الصلاة. **المُعد:** ما يقرب المعلول إلى العلة, كالصعود إلى السلم. **المانع:** ما يكون وجوده مانعاً عن تأثير المقتضي, كالقتل المانع من الميراث.

٣. التفصيل بين المقدمة الشرعية فلا تجب المقدمة بالوجوب الغيري باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين المقدمة غير الشرعية فتجب المقدمة. وهو القول المعروف عن الشيخ المحقق النائيني (Π). وهو ما تقدم ذكره في التمهيد السادس.

٤. التفصيل بين المقدمة الشرعية فتجب المقدمة بعكس القول الثالث, وبين المقدمة غير الشرعية فلا تجب المقدمة.

٥. التفصيل بين المقدمة الموصلة فتجب المقدمة، فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب. وهو القول المعروف لصاحب الفصول (Π) [٤٩].

٦. التفصيل بين المقدمة التي يُقصد بها التوصل من المقدمات فيتجب, وبين ما لم يقصد بها ذلك فلا تجب. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري (Π).

٧. التفصيل بين إرادة ذي المقدمة فتجب, وبين عدم إرادة ذي المقدمة فلا تجب. وهو القول المنسوب إلى صاحب المعالم (Π). وهو ما تقدم ذكره في التمهيد الرابع.

٨. التفصيل بين المقدمة الداخلية - أي الجزء - فلا تجب ، وبين المقدمة الخارجية فتجب. وهو ما تقدم ذكره في التمهيد الخامس.

نتائج البحث في مسألة مقدمة الواجب:

تحصل من البحث في مسألة مقدمة الواجب نتائج ثلاث:

النتيجة الأولى: إن البحث في المحور الأول: مدخل المسألة, ترتب عليه ثلاثة نتائج:

١- إن معنى النزاع في مقدمة الواجب يرجع إلى ثبوت أو عدم ثبوت الملازمة بين حكم الشرع بوجوب مقدمة لشيء وحكم العقل, بعد الاتفاق على وجوب المقدمة العقلي.

٢- إن مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية وليست فقهية, والبحث في أصوليتها واقع في المباحث العقلية لا المباحث اللفظية.

---

(٤٩) وملاك القسمة هو التوصل إلى الواجب النفسي, فتنقسم المقدمة إلى: **مقدمة موصلة**: وهي التي يترتب عليها الواجب النفسي. **مقدمة غير موصلة:** وهي التي لا يترتب عليها الواجب النفسي.

٣- إن هناك عدة ثمرات علمية مترتبة حول البحث في مسألة مقدمة الواجب لكنها غير عملية, فلا يقال بلغوية البحث فيها من جهة ارتباطها بكثير من المسائل ذات الشأن العملي الفقهي.

النتيجة الثانية: إن البحث في المحور الثاني: تمهيدات المسألة, ترتب عليه ثلاثة نتائج:

١- إن المراد من الواجب النفسي: ما وجب لنفسه, والواجب الغيري: ما وجب لا لنفسه بل لواجب آخر, ومعنى التبعية في الواجب الغيري هو قصد التوصل إلى الوجوب النفسي بنحو أن يكون الباعث إليهما الشوق عند الآمر. هذا مضافاً إلى خصائص أخرى يمتاز بها الوجوب الغيري عن النفسي.

٢- إن للمقدمة عدة تقسيمات: منها ما هو داخل في محل النزاع, ومنها ما هو خراج عنه, والذي يدخل, كمقدمة الواجب, والمقدمة الخارجية, والمقدمة الشرعية, وتقابل: مقدمة الوجوب, والمقدمة الداخلية, والمقدمة غير الشرعية.

٣- إن هناك ثلاثة إشكالات تم حلها: (الأول) إشكال الشرط المتأخر. (الثاني) إشكال المقدمات المفوتة. (الثالث) إشكال الطهارات الثلاثة.

النتيجة الثالثة: إن البحث في المحور الثالث: نتيجة المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: أن مقدمة الواجب غير واجبة مطلقاً, والدليل عليه: لزوم أحد محذورين: أما اللغوية أو عدم الحاجة إلى الوجوب الغيري.

المسألة الثالثة: الضـد

تحرير محل النزاع

١٢٩. سـؤال: هناك مصطلحات ثلاثة في عنوان المسالة يتوقف عليها فهم موضوع النزاع فضلاً عن انحلال المسألة إلى مسالتين, قال: [المسألة الثالثة: مسألة الضد تحرير محل النزاع: اختلفوا في أن الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي ؟ على اقوال. ولاجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الالفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة: ١ - (الضد)، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشئ، أي ان الضد - عندهم اعم من الامر الوجودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب، والا فالضد مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الامر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد. ولذا قسم الاصوليون الضد إلى (ضد عام) وهو الترك أي النقيض، و (ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي. وعلى هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احداهما الضد العام وموضوع الاخرى الضد الخاص، لاسيما مع اختلاف الاقوال في الموضوعين. ٢ (الاقتضاء)، ويراد به لابدية ثبوت النهي عن الضد عند الامر بالشئ اما لكون الامر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، واما لكونه يلزمه عقلا النهي عن الضد من دون ان يكون لزومه بينا بالمعنى الاخص حتى يدل عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم اعم من كل ذلك. ٣ - (النهي)، ويراد به النهي المولوي من الشارع وان كان تبعيا، كوجوب المقدمة الغيري التبعي. والنهي معناه المطابقي هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا في ان المطلوب بالنهي الترك أو الكف، ولا معنى لنزاعهم هذا الا إذا كانوا قد فرضوا ان معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في أن المطلوب به أي شئ هو الترك أو الكف. ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام، فان النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفي النفي اثباتا فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم (الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام) تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة اخرى عن القول (بأن الامر بالشئ يقتضي نفسه). وما اشد سخف مثل هذا البحث. ولعله لاجل هذا التوهم - أي توهم ان النهي معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينية الامر بالشئ للنهي عن الضد العام. وبعد بيان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا

تعلق امر بشئ هل انه لا بد ان يتعلق نهي المولى بضده العام أو الخاص ؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الامر بالشئ. وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية اثبات ذلك. وعلى كل حال فان مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين احداهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في بابين:.] حرر محل النزاع وفقاً لهذه المصطلحات والانحلال ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في البحث في المسألة الثالثة من مسائل غير المستقلات العقلية: الضد, ويقع الكلام فيها في ضمن محاور خمس:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه: البحث عن تحرير محل النزاع.

المحور الثاني: الضد العام: وفيه: البحث عن أدلة القول باقتضاء الأمر النهي عن الضد العام.

المحور الثالث: الضد الخاص: وفيه: البحث عن أدلة القول باقتضاء الأمر النهي عن الضد الخاص.

المحور الرابع: ثمرة المسألة: وفيه: البحث عن ترتب الثمرة في مسألة الضد, وهي: صحة الضد إذا كان أمراً عبادياً على القول بعدم الاقتضاء وفساده على القول بالاقتضاء.

المحور الخامس: الترتب: وفيه: البحث عن خلاصة فكرة الترتب وما يترتب عليها من علاج للمشكلة الفقهية التي كانت منشأً لفكرة الترتب, وهل أن الترتب ممكن في نفسه والدليل عليه. وأما تفصيل الكلام في هذه المحاور, فيأتي تباعاً:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه: البحث عن تحرير محل النزاع, حيث استعرض المصنف (Π) ثلاثة مفردات وردت في عنوان المسألة - أي المقصود منها - وصولاً منها إلى معرفة محل النزاع فيها, فمعنى المسألة: إن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي ؟. وعموماً فمفردات المسألة ثلاث:

المفردة الأولى: الضد: للضد اصطلاحان: اصطلاح فلسفي, وآخر أصولي, فأما الضد الفلسفي: أمر وجودي الذي يقابل أمراً وجودياً آخر بينهما معاندة ومنافرة. وأما الضد الأصولي, فهو على قسمين:

الأول: الضد العام: وهو أحد الأضداد الوجودية, وسمي عام لأن أحد الأضداد عام وشامل, فالاشتغال بفعل وجودي يوجب الترك. لذا فالضد هنا بمعنى الترك أي ترك المأمور به, فإذا قال المولى: صل صلاة الفجر, فترك الصلاة ضد عام للصلاة, بمعنى النقيض, والأمر بالصلاة نهي عن تركها.

الثاني: الضد الخاص: وهو مطلق المعاند الوجودي, وسمي خاص لأنه بشخصه ضد كالأكل والنوم بالسبة للصلاة, فإذا قال المولى: أزل النجاسة عن المسجد, فترك كل فعل وجودي كالصلاة يُعتبر ضداً خاصاً للإزالة النجاسة, فكأن الأمر يقتضي إزالة النجاسة وترك الصلاة في حال الابتلاء بوجود النجاسة في المسجد.

من هنا انحلت مسألة الضد إلى مسألتين نتيجة انقسام معنى الضد إلى قسمين, فيكون موضوع الأولى: الضد العام, وموضوع الثانية: الضد الخاص, والمسألتان هما بحسب السؤال الوارد في أصل مسألة الضد, هما:

(المسألة الأولى) هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أو لا يقتضي؟

(المسألة الثانية) هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أو لا يقتضي ؟

المفردة الثانية: الاقتضاء: معناه الأعم – كما تقدم في مسألة الاجزاء – من كون الأمر بالشيء بحسب لفظه أو بحسب العقل هل يقتضي النهي عن ضده العام أو الخاص ؟, فيكون محل النزاع في المسألة هو الملازمة العقلية بين ايجاب الشارع لشيء, وبين تحريم ضده, فالمراد بالاقتضاء حينئذ هو الملازمة.

المفردة الثالثة: النهي: النهي معناه بسيط وهو: الزجر والردع الذي يلزم منه عقلاً طلب الترك. كما أن النهي معناه هنا نفس الحرمة, فيكون محل النزاع: أنه إذا صدر أمر من الشارع فهل يقتضي أن يصدر نهي آخر منه بحرمة الضد أو لا يقتضي ؟ أما إذا قلنا بأن النهي معناه: طلب الترك – كما هو الشهور – فيكون محل النزاع: هل الأمر بالشيء يقتضي الأمر به أو لا يقتضي ؟. وسيأتي من المصنف (∏) مناقشة معنى النهي المركب للمشهور في المسألة اللاحقة, وإن كان قد ذكرها هنا لكنه ينبغي تأجيلها ليتضح المراد من محل النزاع, وهو محل الكلام هنا. هذا مضافاً لمفردة رابعة واردة في عنوان المسألة, وهي:

المفردة الرابعة: الأمر: ومعناه أيضاً بسيط وهو الطلب نحو الفعل الذي يلزم منه عقلاً الردع عن الترك, كما أن الأمر معناه هنا نفس الوجوب. فيكون محل النزاع: أنه إذا صدر وجوب من الشارع فهل يقتضي أن يصدر نهي آخر منه بحرمة الضد أو لا يقتضي ؟ فالنتيجة مما وراء البحث في معرفة هذه المفردات الأربعة يتضح معنى النزاع في مسألة الضد, وهو عبارة عن نزاعين:

١- إن المولى لو أمر بفعلٍ فهل يقتضي هذا الأمر المولوي النهي عن ضده العام أو الخاص ؟ أي النزاع في ثبوت الملازمة العقلية بين جعلين شرعيين: جعل لوجوب شيء, وجعل لحرمة ضده العام أو الخاص, أي هل يستكشف من جعل الشارع للوجوب جعل آخر للحرمة بما هو ضد عام أو خاص لمتعلق الحكم في ذلك الجعل.

٢- لو قلنا – كما عليه المشهور - أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام, فهل أن الأمر بالشيء عين النهي عن الضد أو يتضمنه أو يستلزمه؟.

١- الضـد العام

١٣٠. ســؤال: بنى المصنف (Π) على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد مطلقاً سواء كان ضداً عاماً أم ضداً خاصاً, لكن تعرض في الضد العام إلى مبنى القائلين بالاقتضاء, قال: [١ - الضد العام لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة اصل الاقتضاء وعدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وانما اختلافهم في كيفيته: فقيل: انه على نحو العينية أي ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقية. وقيل: انه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان الوجوب ينحل إلى طلب الشئ مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءا تحليليا في معنى الوجوب. وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الاعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا. والحق انه لا يقتضيه بأي نحو من انحاء الاقتضاء، أي انه ليس هناك نهي مولوي عن الترك يقتضيه نفس الامر بالفعل على وجه يكون هناك نهي مولوي وراء. نفس الامر بالفعل. والدليل عليه: ان الوجوب - سواء كان مدلولا لصيغة الامر أو لازما عقليا لها كما هو الحق - ليس معنى مركبا بل هو معنى بسيط وجداني هو لزوم الفعل، ولازم كون الشئ واجبا المنع من تركه. ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا ونهيا شرعيا، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فان نفس الامر بالشئ على وجه الوجوب كاف في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الامر بذلك الشئ. فان كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام أن نفس الامر بالفعل يكون زاجرا عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه لان هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائدا على الامر بالفعل. وان كان مرادهم أن هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الامر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع. وبعبارة أوضح واوسع: ان الامر والنهي متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الامر بشئ فعلي طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه والا لخرج الواجب عن كونه واجبا. وإذا تعلق النهي بشئ فعلي طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه والا لخرج المحرم عن كونه محرما.. ولكن ليس معنى هذه التبعية في الامر ان يتحقق - فعلا - نهي مولوي عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الامر المولوي بالفعل، كما انه ليس معنى هذه التبعية في النهي ان يتحقق - فعلا - أمر مولوي بترك المنهي عنه بالاضافة إلى النهي المولوي عن الفعل. والسر ما قلناه: ان نفس الامر بالشيء كاف في الزجر عن تركه، كما ان نفس النهي عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع. ولاجل هذه التبعية الواضحة اختلط الامر على كثير

من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الامر بالشئ اقتضاه الامر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي. كما حسبوا - هناك في مبحث النهي - أن معنى النهي هو الطلب اما للترك أو الكف وقد تقدمت الاشارة إلى ذلك في تحرير النزاع. وهذان التوهمان في النهي والامر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، ولا نهي عن الترك وراء طلب الفعل في الامر. نعم يجوز للآمر بدلا من الامر بالشئ ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله (صل): لا تترك الصلاة. ويجوز له بدلا من النهي عن الشئ ان يعبر عنه بالامر بالترك، كأن يقول - مثلا - بدلا عن قوله (لا تشرب الخمر): اترك شرب الخمر، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدى التعبير الاول المبدل منه، أي ان التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الاول. فإذا كان مقصود القائل بأن الامر بالشئ عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أي ان احدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل محله في أداء غرض الآمر. فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر.] اشرح هذين المبنائين في المسألة؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الثاني: الضد العام, أو قل: المسألة الأولى من مسألتي الضد, ويقع الكلام فيها في ضمن جهتين تبعاً لاختلاف الأصوليين فيها على قولين:

الجهة الأولى: الاقتضاء: أي أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام, كما في أمر الشارع بالصلاة فإنه يقتضي حرمة تركها. وهو مبنى المشهور. لكنهم اختلفوا – أي في النزاع الثاني المتقدم في السؤال السابق - في الدليل الدال على الاقتضاء, فهل أن الأمر بالشيء عين النهي عن الضد أو يتضمه أو يستلزمه ؟ فاستعرض المصنف (Π) أربعة أدلة لتوجيه ذلك الاقتضاء, ومحصل هذا الاختلاف أن يقال: أن الاقتضاء إما أن يكون بملاك العينية بين الوجوب والحرمة أي المطابقة أو بملاك الجزئية أي التضمن أو الملازمة أي الإلتزام, أو بملاك العقل, فهنا أربعة أدلة.

الدليل الأول[٥٠]: إن الأمر بالشيء هو عين حرمة تركه, فالأمر بالصلاة هو عين تحريم ترك الصلاة, فالأمر بالشيء معناه نفسه حرمة الترك, ومعه يكون الأمر بالشيء مقتضياً حرمة ضده العام.

---

(٥٠) وهو مختار صاحب الفصول (Π) – الفصول الغروية ص٩٢ -. وقد نسبه المحقق الرشتي (Π) في بدائع الأفكار ١:٣٨٧ إلى بعض المحققين. لكن السيد الشهيد الصدر (Π) – الحلقة الثالثة ص٤١٢ – بين أن القائلين بالعينية اختلفوا في تقريب العينية على تقريبين: ١. عينية الوجوب والحرمة من حيث عالم التأثير والنتيجة. ٢. عينية الوجوب والحرمة من حيث عالم المفهوم أي أن

الدليل الثاني[٥١]: إن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن تركه, لأن الوجوب معناه مركب من شيئين: ١. طلب الفعل. ٢. المنع من الترك, ومعه يكون الأمر بالشيء مقتضياً حرمة ضده العام.

الدليل الثالث[٥٢]: إن الأمر بالشيء يلزم منه تحريم تركه, لأن عدم الترخيص بالترك يساوي التحريم, ومعه يكون الأمر بالشيء مقتضياً حرمة ضده العام.

الدليل الرابع[٥٣]: إن الأمر بالشيء يلزم منه عقلاً تحريم تركه, فالأمر بالشيء معناه استحالة الترخيص في الترك, ومعه يكون الأمر بالشيء مقتضياً حرمة ضده العام.

الجهة الثانية: عدم الاقتضاء[٥٤]: أي أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام, وهو مبنى المصنف (Π) تبعاً لبعض الأصوليين. والدليل على عدم الاقتضاء يبتني على إبطال دليل الاقتضاء, وذلك بتقديم مقدمة سبق أن بينها المصنف (Π) في مبحث النواهي لها ربط فيما نحن فيه, وهو أن يقال[٥٥]:

أن المراد من الأمر والنهي معنى بسيط متعلق بنفس الفعل, أما معنى الأمر: الطلب نحو الفعل الذي يلزم منه عقلاً الردع عن الترك. وأما معنى النهي: الزجر والردع الذي يلزم منه عقلاً طلب الترك. لكن المشهور فسروا الأمر والنهي بتفسير آخر, وهو: أن معنى الأمر والنهي معنى مركب, أما معنى الأمر: الطلب زائداً الردع عن الترك. وأما معنى النهي: الزجر زائداً طلب الترك. ومنشأ تفسير المشهور راجع إلى مبناهم في أن المطلوب في النهي أمر وجودي, لأنه إذا كان المطلوب في النهي أمراً عدمياً لزم التكليف بغي المقدور وهو قبيح عقلاً. وأجاب المصنف (Π) عن هذا المحذور بدليلين:

١- أننا لا نسلم استحالة التكليف بغير المقدور ضرورة وجود القدرة على الوجود, وبقتضى المقابلة بين القدرتين يكون التكليف بالعدم مقدوراً. فيصح تعلق النهي بأمر عدمي.

النهي عن فعل عبارة عن طلب نقيض ذلك الفعل. وهناك معنى ثالث للعينية سوف بشير إليها المصنف (Π) في الأمر الثاني.

(٥١) منهم صاحب المعالم (Π). – المعالم ص٦٣-.

(٥٢) منهم الشيخ النائيني (Π) – فوائد الأصول ١:٣٠٣ .

(٥٣) منهم صاحب القوانين (Π) – القوانين المحكمة ١:١٠٨ -.

(٥٤) منهم صاحب الكفاية (Π) – ١:٢٣٧ – والسيد الشهيد الصدر (Π) – الحلقة الثالثة ص٤١٣-.

(٥٥) أصول الفقه ١:٩٣.

٢- لو سلمنا استحالة التكليف بأمر عدمي لكنه خارج عن محل النزاع, لأن الأمر العدمي لازم عقلي للنهي, إذ أن معنى النهي هو الزجر والردع.

فإذا اتضحت هذه المقدمة من معنى الأمر والنهي, فنقول: أن القائلين بالاقتضاء بنوا على أن معنى الأمر أي الوجوب معناه مركباً وهو الردع عن الترك, فيكون النهي مولوياً شرعياً فبحثوا عن إنحاء الاقتضاء سواء كان مطابقة أم تضمناً أم إلتزاماً. لكننا قلنا أن معنى الأمر أي الوجوب معناه بسيط وهو طلب الفعل, ولازمه العقلي التبعي هو الردع, فلا يخلو مقصود القائلين بالاقتضاء من مقصدين باطلين:

١- إن كان مقصودهم: أن نفس الأمر بالفعل يقتضي النهي عن ضده, فيرد عليهم: أن هذا خارج عن محل النزاع ضرورة عدم الخلاف فيه, وحل النزاع في المسألة وجود جعلين شرعيين لا جعل واحد.

٢- وإن كان مقصودهم: أن الأمر بالفعل يقتضي النهي المولوي عن ترك ضده, فيرد عليهم: أن هذا مبني على القول بأن المراد من الأمر معناه المركب, وقد تقدم بطلانه.

فيتحصل حينئذ أنه لا دليل أصلاً للقائلين بالاقتضاء, فيثبت القول بعدم الاقتضاء كما هو واضح.

٢- الضـد الخاص

١٣١. سـؤال: اكتفى المصنف (Π) في الضد الخاص بالتعرض إلى بيان كيفية تفرع القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام من خلال إبراز مسلكي التفرع, قال: [٢ - الضد الخاص ان القول باقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص يبتني ويتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام. ولما ثبت - حسبما تقدم - انه لانهي مولوي عن الضد العام، فبالطريق الاولى نقول انه لانهي مولوي عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتنائه وتفرعه عليه. وعلى هذا، فالحق ان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا سواء كان عاما أو خاصا. أما كيف يبتني القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك: (الاول) - مسلك التلازم: وخلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر. والمفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك المأمور به (أي الضد العام)، كالاكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم ان الضد العام محرم منهي - عنه وهو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الاكل في المثال. فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام. اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهي مولوي عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيا عنه بنهي مولوي. لان ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذي مر. على انا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه: ان هذا المسلك ليس صحيحا في نفسه، يعني ان كبراه غير مسلمة، وهي (ان حرمة احد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمة الآخر) فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الاحكام، ما دام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم القدر المسلم في المتلازمين انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون احدهما واجبا والآخر محرما، لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم احدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرض له. وبهذا تبطل (شبهة الكعبي) المعروفة التي اخذت قسطا وافرا من ابحاث الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فأنه نسب إليه القول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الافعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة، لان فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الاقل. (الثاني) - مسلك المقدمية: وخلاصته: دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الاكل مقدمة لفعل الصلاة. ومقدمة الواجب واجبة. فيجب ترك الضد الخاص. وإذا وجب ترك الاكل حرم تركه، أي ترك ترك الاكل، لان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد العام. وإذا

حرم ترك ترك الاكل، فان معناه حرمة فعله، لان نفي النفي اثبات. فيكون الضد الخاص منهيا عنه. هذا خلاصة مسلك المقدمية. وقد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام. ونحن إذ قلنا بانه لانهي مولوي عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص. فثبت المطلوب. على ان مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين: (أحدهما) - انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلك كما هو واضح يبتني على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق أن اثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوي، وعليه لا يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله. (ثانيهما) انا لا نسلم ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمية - أعني مقدمية الضد الخاص - لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى اصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم. ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما برفع المغالطة في دعوى مقدمية ترك الضد، فنقول: ان المدعي لمقدمية ترك الضد لضده تبتني دعواه على ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أي لا يمكن اجتماعهما معا، ولا شك في ان عدم المانع من المقدمات، لانه من متممات العلة فان العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضي وعدم المانع. فيتألف دليله من مقدمتين: ١ - (الصغرى): ان عدم الضد من باب (عدم المانع) لضده، لان الضدين متمانعان. ٢ - (الكبرى): ان (عدم المانع) من المقدمات. فينتج من الشكل الاول ان عدم الضد من المقدمات لضده. وهذه الشبهة انما نشأت من أخذ كلمة (المانع) مطلقة. فتخيلوا ان لها معنى واحدا في الصغرى والكبرى فانتظم عندهم القياس الذي ظنوه منتجا، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الاوسط، فلم يتألف قياس صحيح. بيان ذلك: ان التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملائمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان وأخرى يراد منه التمانع في التأثير وان لم يكن بينهما تمانع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين لاثرين متمانعين في الوجود إذ يكون المحل غير قابل الا لتأثير أحد المقتضيين فان المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر احدهما الا بشرط عدم المقتضي الآخر. وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى فان المانع الذي يكون عدمه شرطا لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضد أثر الاول. وعدم المانع اما لعدم وجوده اصلا أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير. وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع ولكنه عدم المانع في الوجود وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرر الحد الاوسط. فلا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات. واعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، واصطلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمة

لاثبات المختار بعد ما قدمناه.] اشرح هذين المسلكين وما يرد عليهما من ردود ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الثالث: الضد الخاص, أو قل: المسألة الثانية من مسألتي الضد, ومبنى المصنف (Π) في هذه المسألة هو عدم الاقتضاء, لأنه بنى في الضد العام على عدم الاقتضاء فبالأولوية يكون البناء هنا على عدم الاقتضاء. لكن القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص لهم دليلان: دليل التلازم, دليل المقدمية.

وكلا الدليلين – كما سيأتي – مبنيان على القول بالاقتضاء في الضد العام, تبعاً لمقدماتهما التي دلت على الترع في الاقتضاء في الضد العام, ومثال المسألة: لو فرضنا أن المكلف كان مأموراً بإزالة النجاسة من المسجد, وهو يقتضي حرمة الاشتغال بأي فعل آخر ينافي الإزالة, حتى لو كان ذلك الفعل هو الصلاة المأمور بها لولا توجه أمر إزالة النجاسة من المسجد, فو صلى بطلت صلاته, لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص. لذا يقع الكلام في هذه المسألة في ضمن جهتين:

الجهة الأولى: مسلك التلازم: ويبتني دليل التلازم على مقدمات ثلاثة, وسُمي بمسلك التلازم تبعاً لمقدمته الثالثة التي يعتمد عليها, نظير دليل الإنسداد, أما مقدماته, فهي:

١- إذا وجب شيء حرم نقيضه, لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام, فيكون ترك الإزالة حرام. من هنا تبين كيف ابتنى هذا الدليل على القول بالاقتضاء في الضد العام.

٢- إن الضد الخاص ملازم للضد العام, فيكون فعل الصلاة ملازماً لترك الإزالة.

٣- إن كلما هو ملازم للحرام فهو حرام, فيكون فعل الصلاة ملازماً لترك الإزالة, وأن ترك الإزالة حرام, فيحرم فعل الصلاة. وهذا هو التلازم الحكمي بين الشيئين المتلازمين الذي يثبت فيه القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص, وهو المطلوب.

ويرد على هذا الدليل ردان:

الرد الأول: عدم تمامية المقدمة الأولى, لأنه تقدم من المصنف (Π) رفض مبنى الاقتضاء, والقول بعدم الاقتضاء.

الرد الثاني: لو سلمنا تمامية المقدمة الأولى وقلنا بالاقتضاء, لكن المقدمة الثالثة غير تامة, أي التلازم الحكمي بين فعل الصلاة وترك الإزالة, لأن غاية ما يقتضيه التلازم بين شيئين هو أن لا يكون أحد الشيئين (فعل الصلاة) موصوفاً بحكم ينافي حكم الشيء الآخر (ترك الإزالة), كما لو كان فعل الصلاة واجباً, وترك الإزالة محرماً, فيستحيل التكليف بهما إلا على القول بالترتب بتقديم الأهم على المهم – كما سيأتي -.

ومن هذا البيان يتضح الرد على شبهة الكعبي: الذي بنى على عدم وجود الحكم المباح, نتيجة التزامه بمسلك التلازم, ومحصل هذه الشبه أن يقال:

١- إن فعل المباح ملازم لترك الحرام.

٢- وترك الحرام واجب.

٣- فيكون المباح واجباً لأنه ملازم لترك الحرام.

فإننا نقول في رد هذه الشبهة ما سبق أن رددنا به على القول باقتضاء الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص على القول بمسلك التلازم: فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم ما دام الملازم ليس فيه مناط وملاك الحكم الملازم الآخر, لأن غاية لأن غاية ما يقتضيه التلازم بين شيئين هو أن لا يكون أحد الشيئين موصوفاً بحكم ينافي حكم الشيء الآخر.

الجهة الثانية: مسلك المقدمية: ويبتني دليل التلازم على مقدمات ثلاثة, وقد جعل صاحب الكفاية (∏) هذا المسلك عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص, أما مقدماته, فهي[٥٦]:

١- إن ترك أحد الضدين مقدمة لضده الآخر, فيكون ترك فعل الصلاة مقدمة لفعل الإزالة.

٢- إن مقدمة الواجب واجبة, فيكون ترك الصلاة واجباً, لأن ترك الضد الخاص (الصلاة) للواجب (الإزالة) واجباً, فيكون ترك الصلاة واجباً.

٣- إذا وجب شيء حرم نقيضه, لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام, فيكون فعل الصلاة محرماً, لأن ترك الصلاة المضادة للإزالة واجب – بناءً على المقدمة الثانية – وترك أحد الضدين مقدمة لضده – بناءً على المقدمة الأولى – فيكون فعل الصلاة محرماً, لأنه نقيض الواجب (ترك

(٥٦) الكفاية ١:٢٣٧.

الصلاة) فيثبت حرمة الضد الخاص, وهو المطلوب. من هنا تبين كيف ابتنى هذا الدليل على القول بالاقتضاء في الضد العام.

ويرد على هذا الدليل ردان:

الرد الأول: عدم تمامية المقدمة الثالثة, لأنه تقدم من المصنف (Π) رفض مبنى الاقتضاء, والقول بعدم الاقتضاء.

الرد الثاني: لو سلمنا المقدمة الثالثة وقلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام. لكن المقدمة الثانية غير تامة, لأنه تقدم من المصنف (Π) رفض مبنى وجوب مقدمة الواجب في هذا الباب, ومعه لا يكون ترك الضد الخاص (الصلاة) واجباً بالوجوب الغيري المولوي حتى يقال بحرمة فعله بناءً على القول بالاقتضاء.

الرد الثالث: عدم تمامية المقدمة الأولى, وهي الأهم من مقدمات دليل المقدمية, التي لو تمت لتم القول بالاقتضاء, فالمصنف (Π) يستعرض أولاً دليل القول بالمقدمية عند القائلين به ثم يبطله, فهنا نقطتان:

النقطة الأولى: دليل المقدمية: عدم المانع: ويتألف من مقدمتين, فيتألف قياس:

١- الصغرى: إن عدم الضد من باب عدم المانع , لأن الضدين متمانعان.

٢- الكبرى: أن عدم المانع من المقدمات.

٣- النتيجة: أن عدم الضد مقدمة لترك ضده.

وتوضيح هذا القياس أن يقال: إن الضدين باعتبار استحالة اجتماعهما في زمان واحد على موضوع واحد, فسوف يكون وجود أحد الضدين مانعاً عن وجود الضد الآخر, كالأكل المانع من الصلاة, وإلا لجاز اجتماعهما, وهو باطل, ومعلوم أن عدم المانع أحد أجزاء العلة الثلاثة: ١. المقتضي. ٢. الشرط. ٣. عدم المانع. فأحد الضدين جزء العلة لوقوع ضده الآخر. فيثبت بذلك مقدمية عدم أحد الضدين.

النقطة الثانية: إبطال المقدمية: إن الجواب على دليل المقدمية وإبطاله يبتني على تفسير عدم المانع الذي جعلوه حداً أوسط في القياس, فإذا بينا أن المانع الذي يكون عدمه أحد أجزاء العلة, والمانع الذي لا يكون عدمه من أجزاء العلة, اختلف الحد الأوسط فلا يكون القياس منتجاً بل عقيماً فيبطل دليل المقدمية, ومعه نقول: إن للمانع معنيين:

١- المانع الذي لا يكون عدمه من أجزاء العلة: وهو الذي يعاصر وجوده المقتضي بحيث يكون بينهما تمام المعاندة والمنافرة والتضاد, ويصطلح عليه المصنف (∏) بـ(التمانع في الوجود). وهذا المعنى هو محل كلامنا, أي وجود المقتضي لايجاد أحد الضدين مع فرض وجود الضد الآخر, الذي يكون مانعاً عن وجود ضده الآخر. لكن هذا المعنى غير مقصود في كبرى القياس المتقدمة.

٢- المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة: وهو الذي يعاصر وجوده وجود المقتضي بحيث يمكن أن يجتمعا في زمان واحد, كوجود الرطوبة في الورقة ووجود النار, ويصطلح عليه المصنف (∏) بـ(التمانع في التأثير). وهذا المانع هو المقصود في كبرى القياس.

فتحصل: أن الاستدلال على اقتضاء الأمر بالإزالة للنهي عن الضد الخاص بوجهين: أحدهما مسلك التلازم, والآخر مسلك المقدمية. وقد تبين أن كلا المسلكين باطلين, والنتيجة على هذا أن الأمر بالشيء كما لا يقتضي النهي عن ضده العام كذلك لا يقتضي النهي عن ضده الخاص.

ثمـرة المسألة

١٣٢. ســؤال: ذكر المصنف (Π) ثمرة واحدة لمسألة الضد, قال: [ثمرة المسألة ان ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، واهمها والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء. بيان ذلك: انه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة) وضده عبادة، وكان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فانه لمكان التزاحم بين الامرين للتضاد بين متعلقيهما والاول ارجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الامر الفعلي المنجز هو الاول دون الثاني. وحينئذ، فان قلنا بأن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي يكون منهيا عنه في الفرض، والنهي في العبادة يقتضي الفساد فإذا اتى به وقع فاسدا. وان قلنا بأن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي لا يكون منهيا عنه، فلا مقتضي لفساده. وأرجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في اربعة موارد: ١ - أن يكون الضد العبادي مندوبا، ولا شك في ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناء على اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولا بد ان تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الامر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر. وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص. ٢ - أن يكون الضد العبادي واجبا ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الاول كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة. ٣ - أن يكون الضد العبادي واجبا ايضا ولكنه موسع الوقت، والاول مضيق، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع وان كان الموسع اكثر اهمية منه. مثاله اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها. وازالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت. ٤ - ان يكون الضد العبادي واجبا أيضا ولكنه مخير، والاول واجب معين، ولا شك في ان المعين مقدم على المخير وان كان المخير أكثر اهمية منه لان المخير له بدل دون المعين. مثاله اجتماع سفر منذور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهيا عنه فاسدا. هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها، ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها فان ترتبها وظهورها يتوقف على امرين. (الاول) - القول بأن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعي، لانه إذا قلنا بان النهي مطلقا لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعي لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة ابدا. وهو واضح لان الضد العبادي حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهي عن الضد ام لم نقل. والحق ان النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي

الغيري على الظاهر. وسيأتي تحقيق ذلك في موضعهم ان شاء الله تعالى. واستعجالا في بيان هذا الامر نشير إليه اجمالا فنقول: ان اقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو ان النهي لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه وإذا كان الامر كذلك فالمنهي عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه. وهذا ليس بشئ - وان صدر من بعض اعاظم مشايخنا - لان المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشئ مرغوبا فيه للمولى فعلا لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده. وبعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما ابعدنا عنه، والمفروض ان النهي التبعي نهي مولوي، وكونه تبعيا لا يخرجه عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وان كان التبعيد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهيا مولويا بل هو نهي يقتضيه العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فان هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيدا عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شئ آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه. (الثاني) - ان صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الامر الفعلي بها، بل يكفي في التقرب بها احراز محبوبيتها الذاتية للمولى، وان لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع. اما إذا قلنا بان عبادية العبادة لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة ابدا، لانه قد تقدم ان الضد العبادي - سواء كان مندوبا أو واجبا اقل اهمية أو موسعا أو مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاحمة بين الامرين ومع عدم الامر به لا يقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهي عن الضد. والحق هو الاول، أي ان عبادية العبادة لا تتوقف على تعلق الامر بها فعلا، بل إذا احرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه وان لم يأمر بها فعلا لمانع، لانه - كما اشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب - يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا به إليه مع ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا أو كونه منهيا عنه. ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الامر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره. هذا، وقد يقال في المقام - نقلا عن المحقق الثاني تغمده الله برحمته -. ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الامر بها، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الاهم والمهم المضيقين. والسر في ذلك: ان الامر في الموسع انما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت وشاء من الوقت الوسيع المحدد له، اما الافراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها، والامر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من افراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأمورا به لا محالة من اجل المزاحمة ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها. وهذا

كاف في حصول امتثال الامر بالطبيعة لان انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لانه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد. وبعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا - فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة، ولكن الامر ليس كذلك، فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الافراد، أي يكون مخيرا بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به وان امتنع أن يتعلق الامر به بخصوصه لمانع، بشرط ان يكون المانع غير جهة نفس شمول الامر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام. هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لانه يرى ان المانع من تعلق الامر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الامر المتعلق بالطبيعة له، يعني انه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشمله، وانطباق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الامر بالطبيعة. والسر في ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي نقول ان التخيير انما هو بين افراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الافراد التي بينها التخيير. اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق افراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلان الامر انما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة، لان القدره شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في اطلاقه للافراد المقدورة وغير المقدورة. بيان ذلك: ان الامر انما هو لجعل الداعي في نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع. فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الامر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا يزيد ولا تنقص، أي تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها. وعلى هذا فلا يكون الامر شاملا لما هو ممتنع من الافراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدرة والفرد غير المقدور خارج عن افرادها بما هي مأمور بها. نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلق. الخطاب لانه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الامر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، وان كان بمقتضى الحكم العقل لا بد ان يقيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك. وتشييد ما أفاده استاذنا

ومناقشته يحتاج إلى بحث اوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.]
وضح خلاصة هذه الثمرة مع بيان ثبوتها أو نفيها على مبنى المصنف (Π) ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الرابع: ثمرة المسألة, ويقع الكلام فيه في ضمن جهات ثلاث:

الجهة الأولى: خلاصة بيان الثمـرة: إن ما ذكره الأصوليون في بيان الثمرة المترتبة في البحث في مسألة الضد منحصرة بالضد الخاص, فتارة نحكم بصحة الضد الخاص العبادي, وتارة نحكم بفساده, ولبيان هذه الثمرة نقول:

إذا دخل المكلف ليصلي في المسجد فوجد فيه نجاسة, وافترضنا بأن إزالة النجاسة أهم ملاكاً أو أرجح عند الشارع من الصلاة, فسوف يقع التزاحم – كما سيأتي – بين الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد, وذلك في صورة ضيق قدرة المكلف عن امتثالهما معاً في آن واحد, فلو صلى المكلف وترك إزالة النجاسة, فهنا تظهر الثمرة الفقهية المترتبة في البحث في مسألة الضد في تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجب أهم, فهل نحكم بصحة صلاة المكلف أو بطلانها ؟ فإن قلنا بالاقتضاء: أي أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص مع عدم إمكان الترتب بين الأمر بالإزالة والنهي عن الصلاة, فنحكم ببطلان الصلاة, لأن الضد العبادي (الصلاة) منهياً عنه بحسب الفرض, والنهي عن العبادة يقتضي فسادها – ستأتي الإشارة إلى ارتباط المسألتين سؤال ٥٠ -, فتقع الصلاة فاسدة. وإن قلنا: بعدم الاقتضاء أي أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مع إمكان الترتب, فنحكم بصحة الصلاة.

الجهة الثانية: خلاصة بيان موارد ظهور الثمرة: إن الضد الخاص العبادي قد يُرجح الشارع عليه واجباً آخر يوجب تقديمه على الضد الخاص, وهذه الأرجحية تُتصور في موارد أربعة, منشأها: إما أن يكون الضد العبادي مستحباً أو واجباً, فإن كان مستحباً, فهنا يقدم الواجب على الضد العبادي المستحب, وإن كان الضد العبادي واجباً فإما أن يكون أقل أهمية من الواجب الآخر أو أكثر أهمية, فإن كان أقل أهمية, فهنا يقدم الواجب الآخر عليه, وإن كان أكثر أهمية, فإما أن يكون موسعاً أو له بدل, فإن كان موسعاً والواجب الآخر مضيقاً, فهنا يقدم الواجب المضيق على الواجب الموسع, وإن كان له بدل أي مخير والواجب الآخر واجب معين, فهنا يقدم ألواجب المعين على الواجب المخير.

الجهة الثالثة: تحقيق بيان الثمـرة: أي هل تثبت فعلاً هذه الثمرة التي قال بها مشهور الأصوليين أو لا تثبت ؟ حيث أن الشيخ البهائي (Π) أنكر هذه الثمرة, لأن فساد الضد العبادي لا يتوقف على اقتضاء الأمر بالشيء لنهي عن ضده بل

يتوقف على وجود الأمر بالصلاة, فلا تصح العبادة من دون أمر بها, فسواء قلنا بلاقتضاء أم عدم الاقتضاء, فالصلاة تقع باطلة فلا تثبت حينئذ الثمرة. ومن أجل ذلك بحث المصنف (Π) في تحقيق القول في ثبوت الثمرة وعدم ثبوتها من خلال بيان أمرين تتوقف عليهما ظهور الثمرة, فإن صح القول بهذين الأمرين صحت الثمرة, وإلا فلا, فالأمران هما:

الأول: إن ثبوت الثمرة متوقف على القول بـ: أن النهي في العبادة يقتضي فسادها, وهذا هو مبنى المصنف (Π) في المسألة اللاحقة, ومحل دخالة هذه المسألة بثبوت الثمرة هنا في مسألة الضد هو: أننا إذا قلنا بأن الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة, والنهي عن الصلاة يقتضي فسادها, فنحكم ببطلان الصلاة, وإن قلنا بأن الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن الصلاة, والنهي عن الصلاة يقتضي فسادها, ولا نهي عن الصلاة, فنحكم بصحة الصلاة. أما إذا بنينا أن النهي سواء كان أصلياً أم غيرياً لا يقتضي فساد العبادة, فنحكم حينئذ بصحة الصلاة سواء قلنا بالاقتضاء في مسألة الضد أم قلنا بعدم الاقتضاء.

ثم أن المصنف (Π) يقيم الدليل على أن النهي في العبادة يقتضي فسادها سواء كان نهياً أصلياً أم تبعياً, من جهة أن القائلين بعدم اقتضاء النهي التبعي فساد العبادة هو: أن النهي التبعي ليس فيه صلاحية الكشف عن وجود مفسدة في متعلقه, فينتج: أن المنهي عنه يمكن أن يقع قربياً بقصد المصلحة التي بقت فيه بحسب الفرض. لكن هذه الجهة غير صحيحة, لأن عبادية العبادة – كما تقدم – متوقفة على حسنها ومحبوبيتها الذاتيين التي ترتبط بصدورها من المولى, فدعوى بقاء المصلحة في الفعل لا يكشف عن حسنه ومحبوبيته. هذا مضافاً إلى صدور النهي التبعي – سواء اعتبرناه نهياً مولوياً أم عقلياً - عن الفعل, فكيف يقع المنهي عنه مقرباً ؟ فالنتيجة أن النهي عن العبادة يفسدها.

الثاني: إن ثبوت الثمرة متوقف على القول بـ: أن عبادية العبادة متوقفة على حسنها ومحبوبيتها الذاتيين أي أن يحرز المكلف أن العبادة حسنة ومحبوبة عند الشارع لكي يصح قصد التقرب بها إلى الله تعالى وتقدس, وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها. وهذا هو مبنى المصنف (Π), لأن الصلاة في موارد عدم الأمر بها – كما تقدم – سوف تقع مورداً للنزاع بين القائلين بالاقتضاء فتقع باطلة, وبين القائلين بعدم الاقتضاء فتقع صحيحة. أما لو بنينا أن عبادية العبادة متوقفة على الأمر الفعلي بها, فتقع الصلاة باطلة, لعدم الأمر بها سواء قلنا بالاقتضاء أم عدم الاقتضاء , فلا تثبت الثمرة حينئذ.

لكن وجه المحقق الكركي (Π) ثبوت الثمرة حتى على القول بأن عبادية العبادة متوقف على الأمر الفعلي بها. لكن الشيخ النائيني (Π) لم يرتضِ هذا التوجيه, فهنا توجيه ورده. لكن قبل الدخول فيهما نحتاج إلى مقدمة, وهي:

يُذكر هذا البحث عادة لبيان حالات التزاحم بين الواجبين, فالتزاحم – كما سيأتي – بين واجبين يعجز المكلف عن امتثالهما معاً في آن واحد, يمكن تصويره بنحوين:

١- أن يقع التزاحم بين واجبين على نحو لو اشتغل بامتثال أحدهما لما تمكن من الاشتغال بامتثال الآخر. كما لو اشتغل بإزالة النجاسة من المسجد وفاته أداء الصلاة. وهذا التزاحم بين الأهم والمهم المضيقين.

٢- أن يقع التزاحم بين واجبين على نحو لو اشتغل بامتثال أحدهما لتمكن من الاشتغال بامتثال الآخر. كما لو كان وقت الصلاة موسعاً وقد اشتغل بإزالة النجاسة ثم أدى الصلاة. فالمزاحمة بين إزالة النجاسة وحصة خاصة من حصص الصلاة الواجبة. وهذا التزاحم بين الموسع والمضيق. وفي هذا النحو وقع خلاف فيه على قولين:

القول الأول: عدم التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق: وهو قول المحقق الثاني (Π), فإن الأمر بالصلاة متعلق بالطبيعة بما هي هي الجامع بين الحصة المزاحمة وغيرها من الحصص الأخرى, والمكلف في هذه الحالة قادر على إيجاد طبيعي الصلاة, وقادر على إيجاد الإزالة أيضاً, ويترتب على ذلك ظهور الثمرة الفقهية فيما نحن فيه في مسألة الضد: فإن المكلف لو ترك إزالة النجاسة عن المسجد وصلى, فنحكم بصحة صلاته, لأنه قد أتى بفرد من أفراد الواجب المأمور به.

القول الثاني: وقوع التزاحم بين الواجبين: وهو قول المحقق النائيني (Π), الذي اعترض على المحقق الكركي (Π): بأن الأمر بالصلاة مطلق وهو شامل بإطلاقه للحصة المزاحمة للإزالة, فيكون المكلف غير القادر عن الجمع بين المقدور وغير المقدور, لاستحالة تعلق التكليف بالجامع, وعدم القدرة هنا المراد منها حكم عقلي من الشرائط العامة للتكليف بمعنى ألا يكون المكلف مشغولاً بتكليف آخر لا يقل من حيث الأهمية عن هذا التكليف, ويطلق على القدرة بهذا المعنى: القدرة بالمعنى الأعم, التي تقابل القدرة التكوينية كتكليف العاجز.

الترتب

١٣٣. سؤال: ما المقصود بـ(الترتب) من حيث الفكرة والاشتراط والتصحيح, قال: [الترتب وإذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة. وهي ان كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شئ هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين (ع) وعليه دين واجب الاداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجبا أهم فيتركونه، أو واجبا مضيق الوقت مع ان الاول موسع فيقدمون الموسع على المضيق أو واجبا معينا مع أن الاول مخير فيقدمون المخير على المعين.. وهكذا. ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الاهم، فان المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما ان الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعبر بالاهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله). فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلي متعلق به وقلنا بانه لا نهي عن الضد أو النهي عنه لا يقتضي الفساد، فلا اشكال ولا مشكلة، لان فعل المهم العبادي يقع صحيحا حتى مع فعلية الامر بالاهم، غاية الامر يكون المكلف عاصيا بترك الاهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة. وانما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد وأن النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره، فان أعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثوابا، لانه اما منهي عنها والنهي يقتضي الفساد، واما لا أمر بها وصحتها تتوقف على الامر. فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الامر بالاهم ؟ ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو (الترتب) بين الامرين: الامر بالاهم والامر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وان صحة العبادة تتوقف على وجود الامر (١). والظاهر ان اول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيد أركانها السيد الميرزا الشيرازي كما أحكمها ونقحها شيخنا المحقق النائيني طيب الله مثواهم. وهذه الفكرة وتحقيقها من اروع ما انتهى إليه البحث الاصولي تصويرا وعمقا. وخلاصة فكرة (الترتب): انه لا مانع عقلا من أن يكون الامر بالمهم فعليا عند عصيان الامر بالاهم، فإذا عصى المكلف وترك الاهم فلا محذور في أن يفرض الامر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتي توضيحه. وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فان الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للامر بالمهم والامر بالاهم، وهما كافيان لاثبات وقوع الترتب. وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين في الباب، أحدهما امكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه. اما (الاول) وهو امكانه في نفسه فبيانه: ان أقصى ما يقال في ابطال (١) أما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الامر فعلا وان الامر بالشئ

لا يقتضي النهي عن ضده - ففي غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة في مقام المزاحمة بين الضدين الاهم والمهم كما تقدم. الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الامر بالضدين في آن واحد، لان القائل بالترتب يقول باطلاق الامر بالأهم وشموله لصورتي (فعل الاهم وتركه)، ففي حال فعلية الامر بالمهم وهو حال ترك الاهم يكون الامر بالاهم فعليا على قوله، والامر بالضدين في آن واحد محال. ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة، لان قوله (الامر بالضدين في آن واحد محال) فيه مغالطة ظاهرة، فان قيد (في آن واحد) يوهم انه راجع إلى الضدين فيكون محالا إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى الامر، ولا استحالة في أن يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لان المحال هو الجمع بين الضدين لا الامر بهما في آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما. اما ان قيد في آن واحد راجع إلى الامر لا إلى الضدين فواضح، لان المفروض أن الامر بالمهم مشروط بترك الاهم فالخطاب الترتبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك، لانه في حال انشغال المكلف بامتثال الامر بالاهم واطاعته لا أمر في هذا الحال الا بالاهم ونسبة المهم إليه حينئذ كنسبة المباحات إليه، واما في حال ترك الاهم والانشغال بالمهم فان الامر بالاهم نسلم انه يكون فعليا وكذلك الامر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الاهم وخلو الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الامر بالمهم داعيا للمكلف إلى فعل المهم في حال ترك الاهم فكيف يكون داعيا إلى الجمع بين الاهم والمهم في آن واحد. وبعبارة أوضح: ان يجاب الجمع لا يمكن أن يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض امكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبان، وفي الترتب لو فرض محالا امكان الجمع بين الضدين فانه لا يكون المطلوب الا الاهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبية ابدا، لان طلبه حسب الفرض مشروط بترك الاهم فمع فعله لا يكون مطلوبا. وأما (الثاني) وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلي الامرين، فبيانه: ان المفروض أن لكل من الاهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما ان المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه. فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقا، فبحسب اطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق احدهما، ولكن المفروض أن الاهم أولى وأرجح ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الاهم فيتعين رفع اليد عن اطلاق دليل الامر بالمهم فقط، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لانه انما نرفع اليد عنه من جهة تقديم اطلاق الاهم لمكان المزاحمة بينهما وارجحية الاهم والضروريات انما تقدر بقدرها. وإذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الاهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود. والحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الامر بالمهم بترك ألاهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلا

بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم امكان الجمع بين امتثالهما معا، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع الا اطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الامر بالاهم على حاله في صورة ترك الاهم فيكون الامر الذي يتضمنه الدليل مشروطا بترك الاهم. وبعبارة أوضح: ان دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الاهم وصورة تركه. ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الاهم لمكان المزاحمة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الاهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الاهم. فيكون هذا الاشتراط مدلولا لدليلي الامرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الاشارة (راجع عن معنى دلالة الاشارة المجلد الاول ص ١٢٤). هذه خلاصة ذكرة (الترتب) على علاتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته.]؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (∏) في المحور الخامس: الترتب, ويقع الكلام فيه في ضمن جهتين:

الجهة الأولى: معنى الترتب: يُبحث عادة عن الترتب في باب التزاحم كما سيأتي في مسألة اجتماع الأمر والنهي -, والمقصود منه أصولياً: التزاحم الحاصل بين حكمين شرعيين متضادين على نحو يكون ثبوت أحدهما منوطاً بعدم الاشتغال بامتثال الآخر, كترتب حكم وجوب الصلاة في المسجد على عدم الاشتغال بإزالة النجاسة عن المسجد. لكن المصنف (∏) بحث عن الترتب هنا في مسألة الضد نتيجة وصول البحث في الخلاف المتقدم بين التزاحم بين واجبين على نحو لو اشتغل بامتثال أحدهما لتمكن من الاشتغال بامتثال الآخر, فلو قدم المكلف الواجب المهم العبادي على الواجب الأهم, كما إذا قدم الموسع على المضيق أو قدم الخير على المعين أو قدم المندوب على الواجب, فهل يقع الفعل العبادي باطلاً أو صحيحاً ؟ وعلى القول بالبطلان هل يوجد مسوغ شرعي يصحح بطلان العبادة في الأمر بالمهم أو لا يوجد ؟ وللإجابة عن هذا التساؤل لابد من الالتفات إلى أن الجواب يبتني على مسألتين, وهما:

٥. إن النهي عن العبادة هل يقتضي فسادها أو لا ؟

٦. إن عبادية العبادة هل تتوقف على وجود الأمر الفعلي بها أو لا ؟

فهنا حكمان في صحة أو بطلان تقديم المهم العبادي:

الأول: صحة الفعل المهم العبادي: لأن المبنى هو أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده, كما أن عبادية العبادة لا تتوقف على وجود الأمر

الفعلي بها, وهو مبنى المصنف (∏). فلا إشكال في صحة العبادة في المهم لكن يُعد المكلف عاصياً من جهة تركه للأمر الأهم

الثاني: بطلان الفعل المهم العبادي: لأن المبنى هو أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده, كما أن عبادية العبادة تتوقف على وجود الأمر الفعلي بها, لكن هل هناك مسوغ شرعي يقتضي تصحيح المهم العبادي أو لا يوجد ؟ هنا قولان:

القول الأول: يوجد مسوغ شرعي بتصحيح المهم العبادي بنحو: الترتب بين الأمرين: الأمر بالأهم, والأمر بالمهم, وهو مبنى الكركي والشيرازي والنائيني (قدست أسرارهم) (٥٧).

القول الثاني: لا يوجد مسوغ شرعي بتصحيح العبادة في المهم, فيقع المهم باطلاً, وهو مختار صاحب الكفاية (∏) الذي أنكر الترتب.

فإذا اتضح معنى الترتب, وكيفية نشوء المشكلة الفقهية الحاصلة على القول بالترتب وعدم القول به عقد المصنف (∏) أمرين من أجل بيان خلاصة فكرة الترتب, والأمران هما: ١. إمكان الترتب. ٢. الدليل على الترتب. وهذا ما سوف نعرفه في الأمر اللاحق.

الجهة الثانية: دليل الترتب: من أجل بيان إمكان الترتب في نفسه أو عدم إمكانه لابد من معرفة اختلاف دعوى القول في الترتب بين القائل باستحالته والقائل بإمكانه, فهنا قولان:

القول الأول: استحالة الترتب: يلزم على القول بالترتب محذور لزوم المحال, وبيانه أن يقال: لو فرضنا أن المكلف كان مأموراً بإزالة النجاسة من المسجد, وفرضنا أيضاً أنه مأمور بالصلاة على نحو الترتب, بمعنى: أن الأمر بالصلاة مقيد بعدم امتثال الأمر بالإزالة, فسوف يصبح كل من التكليفين فعليين في حق المكلف, وهو محال, لأنه من طلب الضدين, ومعه تثبت استحالة الترتب.

القول الثاني: إمكان الترتب: إن الدليل على الترتب مبتني على بطلان دعوى الاستحالة, وإثبات وقوع الترتب, فهنا دليلان:

الدليل الأول: بطلان دعوى الاستحالة: إن القول بالترتب – كما تقدم – يعني: أنه يكفي لتصحيح الأمرين بالضدين تقييد أحد الضدين بعدم الاشتغال

(٥٧) فوائد الأصول ١:٣٥١, الكفاية ١:١٣٤.

بالضد الآخر بنحو الترتب, ولا يلزم منه ما أورده صاحب الكفاية (∏) من لزوم المحال بفعلية كلا التكليفين, وذلك لأن قيد: (في آن واحد) مرجعه لا يخلو من ثلاثة معاني – وإن كان المصنف جعله اثنين-:

١. أن يكون مرجع القيد عالم المبادئ: أي عالم المصالحة والمفسدة, فلا محذور من رجوع القيد إليه, كافتراض مصلحة في كل من إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة.

٢. أن يكون مرجع القيد عالم الجعل والاعتبار: أي عالم الأمر, فلا محذور من رجوع القيد إليه, لأن المحذور هو الجمع بين الضدين – كما سيأتي – لا الأمر بهما مضافاً إلى أن الأمر الترتبي يعني تقييد أحد الضدين بعدم الاشتغال بالضد الآخر, وهو مختار المصنف (∏).

٣. أن يكون مرجع القيد عالم المجعول والفعلية: أي عالم الامتثال, فهنا يستحكم المحذور باعتبار استحالة الجمع بين الضدين في آن واحد.

فتحصل أن دعوى استحالة الترتب باطلة, فيثبت إمكان القول بالترتب.

الدليل الثاني: إثبات وقوع الترتب: يمكننا إثبات وقوع الترتب من خلال الاستدلال بنفس الأمرين: الأمر بالمهم, والأمر بالأهم, وإن كان المكلف قد قدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم, فإن هذا التقديم منشأه تقديم إطلاق وفعلية الأمر بالأهم على إطلاق وفعلية الأمر بالمهم, وبهذا نستكشف وقوع الترتتب من نفس الأمرين مع ضم حكم العقل القاضي بتقديم إطلاق وفعلية الأمر بالأهم, لأنه أقوى ملاكاً وأرجح. أما النكتة التي بحثها المصنف (∏) في هذا الدليل فهي راجعة إلى تفسير تقديم إطلاق الأمر بالأهم على المهم, وخلاصتها أن يقال:

لما كان لكل من الأمرين – بحسب الفرض – حكم مستقل وإطلاق فلا يمكن – كما تقدم – الجمع بينهما في مقام الامتثال للزوم المحال, فلا بد حينئذ من رفع اليد عن إطلاق أحد الضدين اللفظي وهو الأمر بالمهم, والإبقاء على إطلاق الضد الآخر وهو الأمر بالأهم مع الحفاظ على بقاء أصل الدليلين, لأن التصرف بالإطلاق لا يعني التصرف بالدليل الدال عليه. فيكون خطاب الأمر بالمهم مقيد ومشروط بترك الأهم, وهذا هو معنى تقييد واشتراط أحد الضدين بعدم الاشتغال بالضد الآخر بنحو الترتب, فاستفدنا وقوع الترتب من نفس الأمر بالضدين, فإن المكلف يُعد ممتثلاً لكلا الأمرين بفعل الأهم.

نتائج البحث في مسألة الضد:

تحصل من البحث في مسألة الضد نتائج خمس:

النتيجة الأولى: إن البحث في المحور الأول: مدخل المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: تحرير محل النزاع في المسألة من خلال شرح مفردات المسألة.

الأمر الثانية: إن البحث في المحور الثاني: الضد العام , ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن مشهور الأصوليين بنوا على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام لكنهم اختلفوا في الدليل الدال على الاقتضاء, بينما المصنف (Π) بنى على عدم الاقتضاء.

النتيجة الثالثة: إن البحث في المحور الثالث: الضد الخاص, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن مشهور الأصوليين أيضاً بنوا على الأقتضاء في الضد الخاص, واستدلوا بدليلين: مسلك التلازم, مسلك المقدمية. لكن المصنف لم يثبت له أصل الاقتضاء في الضد العام فالأولى هو عدم الاقتضاء في الضد الخاص, فلا يثبت كلا المسلكين.

النتيجة الرابعة: إن البحث في المحور الرابع: ثمرة البحث, ترتبت عليه نتيجتان:

١- بيان خلاصة الثمرة الفقهية المترتبة على البحث في مسألة الضد.

٢- بيان الخلاف الحاصل بين المحقق الكركي والنائيني (قدس سرهما).

النتيجة الخامسة: إن البحث في المحور الخامس: الترتب, ترتبت عليه نتيجتان:

١.معنى الترتب. ٢. الدليل على القول بالترتب.

المسألة الرابعة: إجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع

١٣٤. سؤال: كيف صح النزاع في اجتماع الأمر والنهي بعد وضوح الاستحالة جزماً, قال: [المسألة الرابعة: اجتماع الامر والنهي تحرير محل النزاع: واختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد أو لا يجوز ؟ ذهب إلى الجواز أغلب الاشاعرة وجملة من اصحابنا أولهم الفضل أبن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققي المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر اصحابنا. وكأن المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الابحاث التافهة، إذ لا يمكن أن نتصور النزاع في امكان اجتماع الامر والنهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الاشاعرة، لان التكليف هنا نفسه محال، وهو الامر والنهي بشئ واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع. اذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم ؟ وما معناه ؟ والجواب: ان التعبير باجتماع الامر والنهي من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي أن نبحث أيضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد (المندوحة) الذي أضافه بعض المؤلفين، وهو على حق. وعليه نقول: ١ - (الاجتماع). والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به والمنهي عنه في شئ واحد. ولا يفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر لاربط له بالعنوان الاول،، ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقي العنوانان في شئ واحد ويجتمعا فيه، وحينئذ يجتمع - أي يلتقي - الامر والنهي. ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين: ١ - ان يكون اجتماعا موردياً، يعني ان لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب وثانيهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الاجنبية، ولا هما ينطبقان على فعل واحد. فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلا في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تفسد صلاته. ٢ - ان يكون اجتماعا حقيقيا - وان كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي - يعني انه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب). فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لاربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه، ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهي عنه وهو الغصب وذلك في

الصلاة المأتي بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معا. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعا للامر ممتثلا، وداخلا فيما هو منهي عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا. ٢ - (الواحد) - والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى ومجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية والصلاة فان وجود احدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم. والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العناوين فيه يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة وغصب. وعليه فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي. وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجودا ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت عنوان السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع. ٣ - (الجواز) - والمقصود منه الجواز العقلي، أي الامكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصح ان يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي، وهو قد يرجع إلى الاول باعتبار ان القبيح ممتنع على الله تعالى. والجواز له معان أخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعا. إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجودا هل يجوز اجتماع الامر والنهي ؟ ومعنى ذلك: انه هل يصح أن يبقى الامر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد. أو انه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط ام منهيا عنه فقط، أي أنه اما أن يبقى الامر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير. والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين: ١ - أن يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسري الحكم إلى المعنون فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لانه لا يلزم منه اجتماع نفس الامر والنهي في واحد. ٢ - أن يرى ان المعنون على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لا تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة - وان كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين - هناك معنونان

كل واحد منهما مطابق لاحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع المووردي الذي قلنا: انه لا بأس فيه من الاجتماع. وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. ولا تلزم سراية الامر إلى ما تعلق به النهي ولا سراية النهي إلى ما تعلق به الامر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعا وعاصيا في آن واحد كالناظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة. وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الامر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولا باجتماع الامر والنهي في واحد، بل اما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الامر والنهي، واما ان يرجع إلى القول بالاجتماع المووردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الامر والنهي ولا بين المأمور به والمنهي عنه. وأما القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. فانه لا يمكن حينئذ بقاء الامر والنهي معا وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لانه يلزم اجتماع نفس الامر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فأما أن يبقى الامر ولا نهي أو يبقى النهي ولا أمر. ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة (التوجه) بدلا عن كلمة (الاجتماع) فقال: (الحق امتناع توجه الامر والنهي إلى شئ واحد..).] ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المسألة الربعة من مسائل غير المستقلات العقلية: اجتماع الأمر والنهي, ويقع الكلام فيها في ضمن محاور أربع:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه: البحث عن مباحث خمس: ١. تحرير محل النزاع. ٢. المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة. ٣. مناقشة الكفاية في محل النزاع. ٤. قيد المندوحة. ٥. الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع.

المحور الثاني: الحق في المسألة: وفيه: البحث عن المختار في مسألة الاجتماع وهو الجواز, وذلك من خلال عرض ثلاثة أمور بموجبها يحصل الدليل على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد.

المحور الثالث: ثمرة المسألة: وفيه: البحث عن ثمرتين: ١. كون المأمور به عبادةً. ٢. جريان أحكام التعارض أو التزاحم.

المحور الرابع: مع عدم المندوحة: وفيه: البحث في ناحيتين: ١. حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه. ٢. صحة الصلاة حال الخروج.

وأما تفصيل الكلام في هذه المحاور فيأتي تباعاً:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه: البحث عن مباحث خمس:

المبحث الأول: تحرير محل النزاع: وفيه: البحث في جهتين: أحدهما تتعلق بشرح مفردات المسألة, والأخرى تتعلق بمبنى القائلين بالجواز ومبنى القائلين بعدم الجواز, ومن هاتين الجهتين يُعلم تحرير محل النزاع, وأما الجهتان:

الجهة الأولى: شرح مفردات المسألة: إن البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي لا يخلو من معنيين:

١- أن يكون الأمر والنهي متعلقين بموضوعين متحدين بلحاظ المفهوم (ذاتاً) وبلحاظ المصداق (مصداقاً), أي تعلق الأمر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة, كما إذا قيل: (صل) و: (لا تصل), فهنا لا إشكال في عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي لاستحالة التكليف بسبب التضاد بين مبادئ الأحكام, وهذا خارج عن محل النزاع بين الأصوليين.

٢- أن يكون الأمر والنهي متعلقين بموضوعين متغايرين بلحاظ المفهوم لكنهما متحدين بلحاظ المصداق, أي تعلق الأمر والنهي بفعل واحد مع تعدد الجهة, كما إذا قيل: (صل), و(لا تغصب), فالصلاة في الأرض المغصوبة فعل واحد بمنزلة المجمع قد تعلق به الأمر من جهة أنه صلاة مأمور به, وتعلق به النهي من جهة أنه مغصوب منهي عنه, فهنا وقع النزاع في إمكان الاجتماع أي كون المتعلق متعدداً أو عدم إمكان الاجتماع أي كون المتعلق واحداً.

وهذا البحث يمثل حالة من الحالات المترتبة على الأحكام الشرعية, إذ بعد ثبوت كون الأحكام الشرعية متضادة فيما بينها بحيث لا تجتمع على موضوع واحد. كاجتماع الوجوب والحرمة في الصلاة في الأرض المغصوبة, فيقع النزاع هنا: هل يجتمع الوجوب والحرمة قي واحد ذي وجهين أو لا ؟ ولتحقيق الحال في المعنى الثاني استعرض المصنف (Π) مفردات المسألة, لأن بادئ الأمر بالنظر لعنوان المسألة كأن البحث فيها بلا فائدة لانصراف النظر إلى المعنى الأول الذي لا إشكال في امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد. لكن بالنظر إلى المعنى الثاني يتجه البحث في النزاع الأصولي الحاصل في المسألة, فالتعبير حينئذ بـ(اجتماع الأمر والنهي) من قبيل: خداع العناوين – كما عبر المصنف (Π) – فلابد من استعراض مفردات المسألة, وهي: ثلاث باعتبار:

الاجتماع, الواحد, الجواز. وتضاف إليها مفردة رابعة: (المندوحة) كما سيأتي في الأمر الرابع, والمفردات هي:

المفردة الأولى: الاجتماع: ونعني بـ(اجتماع الأمر والنهي): التقاء الأمر والنهي, فالاجتماع يعني: الالتقاء. لكن تارة يكون الالتقاء غير حقيقي فلا يدخل في محا النزاع, ويُسمى بـ(الاجتماع الموردي), وأخرى يكون حقيقياً فيدخل في محل النزاع, ويُسمى بـ(الاجتماع الحقيقي). فهنا نحوان من الاجتماع:

١- الاجتماع الموردي: كالنظر إلى الأجنبية, فهنا فعلان لا فعل واحد لكي يتنازع فيه: فعل الصلاة, وفعل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة

٢- الاجتماع الحقيقي: كالصلاة في الأرض المغصوبة, فهنا فعل واحد متنازع فيه: الصلاة في الأرض المغصوبة, فيدخل في الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة.

المفردة الثانية: الواحد: ونعني بـ(اجتماع الأمر والنهي في واحد) الواحد وجوداً أي الفعل الواحد بما له من وجود واحد غير متعدد, فالنزاع يكون: في التقاء الأمر والنهي في الفعل الواحد الوجودي, سواء كان هذا الواحد واحداً بالشخص أم واحداً بالنوع بخلاف الواحد بالجنس والواحد بالمفهوم والواحد المتعدد بالوجود, فهنا عدة أقسام للواحد ملاكها تقيد الواحد الداخل في محل النزاع بقيدين باعتبار عدم التعدد, والوجود, فهنا قيدان:

١. الواحد المتعدد: أي أن الواحد في المسألة هو الواحد غير القابل للتعدد, سواء كان واحداً كلياً, كالإنسان, أم كان واحداً شخصياً, كزيد.

٢. الواحد الوجودي: أي أن الواحد في المسألة هو الواحد الخارجي المقابل للواحد المفهومي, كالاتحاد في مفهوم السجود لله تعالى, والسجود للصنم, فهذا الواحد خارج عن محل النزاع لوجود المانع من التصادق والاجتماع خارجاً.

المفردة الثالثة: الجواز: ونعني بـ(هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد ؟) الإمكان, فالنزاع يكون: هل يمكن التقاء الأمر والنهي في فعل واحد وجوداً أو لا يمكن ؟.

المفردة الرابعة: المندوحة: ونعني بـ(هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد في حالة وجود مندوحة أي سعة أم لا ؟) بمعنى: كون المكلف قادراً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع. والمندوحة لغةً تطلق على الأرض الواسعة.

الجهة الثانية: مبنى القائلين بجواز الاجتماع وعدمه: اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين بل ثلاث أقوال:

القول الأول: جواز اجتماع الأمر والنهي: واستدل له بدعوى: إن تعدد العنوان يكفي لرفع التضاد والتنافي بين الأمر والنهي. وهذه الدعوى لها تفسيران[٥٨]:

١- إن الأحكام تتعلق بالعنوان وليس بالمعنون: إن الأحكام إنما تتعلق بالعنوان والصورة الذهنية مباشرة, لأن تعلقها بالوجود الخارجي مستحيل. لذا فإن الأمر يتعلق بعنوان الصلاة, والنهي يتعلق بعنوان الغصب, وإن كان الفعل الخارجي واحداً, فيكفي لرفع التضاد والتنافي بينهما تعدد عنوانهما, فيجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد, فنحكم بصحة الصلاة.

٢- إن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون: إن الأمر متعلق بعنوان الصلاة, وهو يختلف عن عنوان الغصب الذي تعلق به النهي, وتعدد العنوان يوجب تعدد المعنون, فيكفي لرفع التضاد والتنافي بينهما تعدد عنوانهما, لأن الواحد سوف يكون متعدداً وجوداً, فيكون الاجتماع من قبيل الاجتماع الموردي الذي لا نزاع في إمكان الاجتماع فيه, فيجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد, فنحكم بصحة الصلاة. وسيأتي من المصنف (Π) رفض هذا الدليل ومناقشة أصل القاعدة القائلة: "إن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون", والاستدلال بدليل آخر في (الحق في المسألة).

القول الثاني: عدم جواز اجتماع الأمر والنهي: وهو مذهب المشهور, واستدل له بدعوى: لو سلمنا بأن الأحكام تتعلق بالعنوان والصورة الذهنية لكننا لا نسلم أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بل يبقى معنون واحد تعلق به الأمر والنهي نتيجة سراية الحكم أي التكليف من العنوان إلى المعنون, فيكون المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون, ومعه فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد. وسيأتي من المصنف (Π) رفض سراية الحكم من العنوان إلى المعنون والقول بالمصحح للحكم في (الحق بالمسألة).

القول الثالث: التفصيل: يجوز اجتماع الأمر والنهي عقلاً ولا يجوز عرفاً, وهذا القول نسبه الشيخ الأنصاري إلى صاحب الرياض واستظهره من المحقق القمي وسلطان العلماء (قدست أسرارهم), والمصنف (Π) لم يتعرض لهذا القول لكن صاحب الكفاية (Π) تعرض إليه مع بيان ما يرد عليه[٥٩].

---

(٥٨) وهو مختار صاحب القوانين (Π) القوانين المحكمة ١:١٤٠.
(٥٩) مطارح الأنظار ص١٥٠, الكفاية ٢:٤٧.

المسألة من الملازمات العقلية

١٣٥. سؤال: ما الوجه في دخول المسألة في باب الملازمات العقلية, قال: [المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة: ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع الامر والنهي في شئ واحد حقيقي. توضيح ذلك: انه إذا قلنا بان الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضع اجتماع الامر والنهي في واحد الثابتين شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا: إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقي الامر والنهي فعليين معا فقد اجتمع الامر والنهي في واحد. (وهذه هي الصغرى) ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان المعنون وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. وانما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الامر والنهي شرعا بعنوانيهما. ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الامر والنهي في واحد. (وهذه هي الكبرى) وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة. وهذا القياس استثنائي قد استثني فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الامر والنهي فعليين معا. وأما بناء على الجواز فيحرج هذا المورد مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية. ولا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على أحد الاقوال فقط. فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لاصالة الظهور على جميع الاقوال فيها كمسألة دلالة صيغة افعل على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره. ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو أصولية لفظية. وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقا في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.] ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (∏) في المبحث الثاني من المحور الأول (مدخل المسألة): المسألة من الملازمات العقلية, وفيه: جهتان باعتبار بيان الوجه في اعتبار هذه المسألة من المسائل العقلية, وبيان كون المسألة أصولية, فهنا جهتان:

الجهة الأولى: كون المسألة عقلية: حيث تقدم في أول هذا المقصد, مضافاً لما تقدم في السؤال السابق كون هذه المسألة من القضايا العقلية غير المستقلة, وذلك بأن يقال[٦٠]:

أن المناط في دخول المسألة في باب غير المستقلات العقلية راجع إلى أن تكون المقدمتان أحدهما عقلية والأخرى غير عقلية, فالكبرى: عقلية: استحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد. والصغرى: شرعية: يبحث فيها عن الملازمة الشرعية بين مسألة اجتماع الأمر والنهي, والبحث فيهما عن ثبوت الملازمة العقلية, فيتشكل لدينا قياس استثنائي:

١- صغرى شرعية: إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار – الذي يقابل الاضطرار - فإن بقي الأمر والنهي فعليين معا فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد. وهي مقدمة شرعية. وهذه المقدمة هي محل النزاع من حيث أن ما تعلق به الأمر والنهي هل هو من المتعلق الواحد فيستحيل اجتماعهما أو من المتعلق المتعدد فيجوز الاجتماع ؟

٢- كبرى عقلية: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد. وهي مقدمة عقلية. وهذه المقدمة مسلمة من حيث أن الأحكام التكليفية متضادة فيما بينها, ومعه فلا إشكال في استحالة اجتماع الأمر والنهي لأنهما حكمان تكليفيان متضادان.

٣- نتيجة: لا يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد.

إذن فـ(مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد): هي من الأدلة العقلية التي تحتاج في استنباط الحكم الشرعي إلى مقدمة شرعية بحيث لولا هذه المقدمة الشرعية لما أمكن استنباط الحكم الشرعي.

الجهة الثانية: أصولية المسألة: حيث تقدم في أول المقصد الأول ضابطة المسألة الأصولية[٦١], وهي: أن تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي, فبناءً على القول بجواز الاجتماع: تقع الصلاة صحيحة, وبناءً على القول بعدم

(٦٠) أصول الفقه ٢:١٨٢.
(٦١) أصول الفقه١:٩.

الجواز: تقع الصلاة باطلة .ومعه فتدخل هذه المسألة في حريم المسائل الأصولية العقلية – كما تقدم – فلا وجه لجعلها من المسائل الفقهية أو الكلامية أو الأصولية اللفظية, لعدم انطباق موضوعها مع موضوع هذين العلمين. والوجه في دخول مسألتنا في هذه العلوم هو: " ١.المسائل الفقهية: النزاع في صحة الصلاة في المغصوب وعدمها, أو في وجوب إعادة الصلاة وعدمه. ٢.المسائل الكلامية: النزاع في إمكانية تكليفنا من قبل الله سبحانه وتقدس بالوجوب والحرمة في شيء واحد. ٣.المسائل الأصولية اللفظية: النزاع في الوجوب والحرمة مدلولان لفظيان".

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

١٣٦. سؤال: قال: [مناقشة الكفاية في تحرير النزاع: وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: أما القول بان متعلق الاحكام هي نفس العنوانات دون معنوناتها، واما القول بان تعدد العنوان

يستدعي تعدد المعنون. فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا أنها هي نفس محل النزاع في الباب، فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم. ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في (كفاية الاصول) في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان والمعنون وعدمه. فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وارجاع احدهما إلى الآخر، وان كان في هذه المسألة لا بد للاصولي من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.] فما الرد على من ادعى كون المسألة من صغريات تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المبحث الثالث من المحور الأول (مدخل المسألة): مناقشة الكفاية في تحرير النزاع, وفيه: جهتان باعتبار الرد على التوهم الذي أشار إليه صاحب الكفاية (Π) ودفعه, فهنا توهم ودفعه:

الجهة الأولى: تحرير التوهم: بنى الشيخ الخراساني (Π) في كفايته على أن محل النزاع في مسألتنا راجع إلى أن: تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون رداً على القائل برجوع النزاع إلى تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد:

١- فلو قلنا: أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون فيجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد سواء قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع فواضح أم بالأفراد, لأن متعلق الحكم وإن كان هو الفرد, إلا أنه بما كان ذا وجهين كان مجمعاً لفردين من طبيعتين موجودتين بوجود واحد, أحدهما: متعلق الأمر, والآخر: متعلق النهي, فلا يلزم اجتماع المتضادين.

٢- وإن قلنا أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد, لأن الطبيعتين موجودتان بوجود واحد, والمطلوب هو وجود الطبيعة, فيلزم اجتماع المتضادين وهو محال.

الجهة الثانية: دفع التوهم: ناقش المصنف مبنى صاحب الكفاية (قدس سرهما) برجوع النزاع في مسألتنا إلى تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون, وحاصل هذا النقاش أن يقال:

أنه قد تقدم في مدخل المسألة أن محل النزاع على القول بالجواز أو عدم الجواز يبتني على أحد وجهين: أحدهما مُسلَم وهو: تعلق الأحكام بالعنوانات والصور الذهنية, والآخر: محل خلاف وهو: تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون. وهذا البناء على أحد الوجهين لا يعني كونه محلاً للنزاع بل إنه سبب وعلة في الخلاف بين القائل بالاجتماع وبين القائل بعدم جواز الاجتماع.

والنزاع في حقيقته يرجع إلى ثبوت الملازمة العقلية فهل يثبت الجواز أو عدمه بين الأمر والنهي في واحد أو لا تثبت الملازمة؟.

قيد المندوحة

١٣٧. سؤال: قال: [قيد المندوحة: ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. ومعنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الامر في مورد آخر غير مورد الاجتماع. ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف. وانما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الامر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف. والسر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معا لانه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وان تركه فقد عصى الامر، فيقع التزاحم حينئذ بين الامر والنهي. وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتيا - كما ذهب إليه صاحب الكفاية - أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد. بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت وليس جهتيا. وعليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا. فوجب - اذن - تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.] فما الرد على من ادعى كون المسألة مقيدة بقيد تمكن المكلف (المندوحة) في مقام الامتثال ؟

جواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المبحث الرابع من المحور الأول (مدخل المسألة): قيد المندوحة, وفيه: البحث عن تقييد النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي بـ(المندوحة), حيث قيد صاحب الفصول (Π) جريان النزاع بقيد المندوحة, قال: [وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع]. إي أن يكون المكلف متمكناً من موافقة الأمر في مورد غير مورد اجتماع الأمر والنهي, ولتوضيح هذا التقييد أن يقال[٦٢]:

أنه لا بد لنا من التمييز بين حالتين – كما سيأتي في السؤال اللاحق - لمعرفة هل أن التقييد بالمندوحة صحيح كما هو مختار صاحب الفصول الذي

(٦٢) الفصول الغروية ص١٢٤.

نصره المصنف (قدس سرهما) أو ليس بصحيح كما هو مختار صاحب الكفاية (Π) [٦٣], والحالتان هما:

١- وجود المندوحة: بأن يكون المكلف قد دخل الأرض المغصوبة بسوء اختياره, وكان قادراً على إيجاد الصلاة سواء في الأرض المغصوبة أم في غير الأرض المغصوبة, فهنا يقع النزاع: هل أن الصلاة صحيحة بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي, فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً في آن واحد أو أن الصلاة باطلة بناءً على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي, فيكون إما مطيعاً أو عاصياً ؟.

٢- عدم وجود المندوحة: بأن يكون المكلف قد دخل في الأرض المغصوبة – كما في المثال المتقدم – من دون اختياره أي بسبب الاضطرار, كما لو أمره الظالم بالكون في المكان المغصوب, فهنا لا إشكال في خروج هذه الحالة عن محل النزاع, فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في حالة عدم وجود المندوحة. وسيأتي تفصيل الكلام مع عدم وجود المندوحة.

فتحصل أن تقييد النزاع بقيد المندوحة صحيح, وهو: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في الأرض المغصوبة مع التمكن من الصلاة خارج الأرض المغصوبة أو لا يجوز الاجتماع ؟ ولهذا الاشتراط بقيد المندوحة ثمرة ظاهرة – كما سيأتي – للتفريق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي وبين باب التزاحم.

(٦٣) الكفاية ٢:٢٠.

الفرق بين التعارض والتزاحم ومسألة الإجتماع

١٣٨. سـؤال: ما الفرق الفارق بين ثلاثة مسائل أصولية: التعارض, التزاحم, اجتماع الأمر والنهي, قال: [الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع: من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولا بد من بيان الفرق بينها لتنكشف جيدا حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع. وجه الاشكال في التفرقة: انه لا شبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الامر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه، بينما ان التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضا العموم من وجه بين الامر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه. فيتضح انه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي - يصح ان يكون موردا للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق ؟ فنقول: ان العموم من وجه انما يفرض بين متعلقي الامر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلي وفرده. وهذا بديهي. ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين: ١ - أن يكون ملحوظا في الخطاب فانيا في مصاديقه على وجه يسع جميع الافراد بما لها الكثرات والمميزات فيكون شاملا في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء. ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث - على وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الافراد بما لها الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا تضايقك ان تسمي مثل هذا العموم: العموم الاستغراقي كما صنع بعضهم. والمقصود أن العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفراده، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه. ٢ - أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب فانيا في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الافراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الامر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب في الامر والمنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: العموم البدلي كما صنع بعضهم. فان كان العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الافراد الاخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفي أي حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الافراد وخصوصيات المصاديق. وفي هذه الصورة لا بد أن يقع التعارض بين دليلي الامر

والنهي في مقام الجعل والتشريع لانهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء. والتحقيق ان التعارض بين العامين من وجه أنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، وما أجلها يتكاذبان. وألا فالدلالتان المطابقيتان بانفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احداهما نفي مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقيين الا تنافيا بالعرض لا بالذات. ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) - ينحصر في كونه موردا للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، لان مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة إليه. أي انه لم يكن تعارض بين الدليلين في الجعل والتشريع. وان كان العنوان مأخوذا على (النحو الثاني) فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ، وذلك مثل قوله: صل، وقوله: لا تغصب، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الامر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الافراد وأن كان نفس العنوان في حد ذاته واطلاقه شاملا لجميع الافراد، فانه في مثله يكون الامر متعلقا بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامتثاله يكون بفعل أي فرد من الافراد، فلم يكن ظاهرا في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغصب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلقا بصرف طبيعة الغصب فلم يكن ظاهرا في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاة. وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبيا في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أي انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع. فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدلالتين المطابقتين بما هما، لان المفروض ان المدلول المطابقي من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر. وحينئذ إذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه، وأما أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما. فان كان (الاول) - فان المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلي ويترك الغصب، وقد يصلي ويغصب في فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الامر والنهي،

فان قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا في آن واحد، وان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الامر أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لانه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين. وان كان (الثاني) - فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لانه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والانشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين: فيدور الامر - حينئذ - بين امتثال الامر وبين امتثال النهي، إذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهة عدم المندوحة. هذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلقي الخطابين خطاب الوجوب والحرمة، ولعله يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم وان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات اعلام اساتذتنا رضوان الله عليهم في وجه التفريق. فقد ذهب صاحب الكفاية إلى (انه لا يكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق والاجتماع، واما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط احد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الاجمالي حينئذ بكذب احد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضا). هذا خلاصة رأيه رحمه الله، فجعل احراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما ان المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع. ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لانه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن احراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من احراز مناط الحكمين بمقتضى اطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي. واما شيخنا (النائيني) فقد ذهب إلى: (ان مناط دخول المورد في باب التعارض ان تكون الحيثيتان في العامين من وجه حيثيتين تعليليتين لانه حينئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان) واما إذا كانتا تقييديتين فلا يقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة). ونحن نقول: في الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فان التعارض بينهما لا محالة واقع ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع. ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولا يهم التعرض لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدئ.] ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (∏) في المبحث الخامس من المحور الأول (مدخل المسألة): الفرق بين التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع, وفيه: البحث عن الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم التي تمثل مسألتنا احد صغريات باب التزاحم, ومن ثمرات هذا الفرق تحرير محل النزاع في مسألتنا, والمقصود من محل النزاع في هذا الأمر هو بيان ملاك الاجتماع فتكون المسألة من صغريات باب التزاحم وخروجها عن باب التعارض, وقبل بيان جهة الفرق بين هذين البابين والمسالك المطروحة فيه لابد من بيان المقصود من هذين البابين, فنقول:

١- التزاحم: هو التنافي والتعاند والتكاذب بين الدليلين بلحاظ عالم الامتثال بحيث لا يتمكن المكلف من الإتيان بكلا المتعلقين بسبب عجزه لضيق الوقت مثلاً, إذ مع ضيق الوقت لن يتمكن المكلف إلا من امتثال أحدهما, كما في قولنا: (صل وأنقذ الغريق). ويُبحث عن باب التزاحم في مسائل متفرقة كمسألة الضد المتقدمة ومسألتنا, كما أن للتزاحم أحكامه وقواعده الخاصة والمرجع فيه مراعاة مرجحات باب التزاحم من حيث الأهمية في الملاك فيُقدم الأهم ملاكاً على المهم.

٢- التعارض: هو التنافي والتعاند والتكاذب بين الدليلين بلحاظ عالم الجعل بحيث لا يتمكن المولى من تشريع حكمين معاً للتكاذب الحاصل بينهما, ويُبحث عن باب التعارض عادة في خاتمة المطالب الأصولية, كما أن للتعارض أحكامه وقواعده الخاصة والمرجع فيها مراعاة مرجحات باب التعارض من الجمع أو الترجيح أو التساقط, كما أن التعارض تارة يكون بين المتباينين: (صل ولا تصل), وتارة يكون بين العموم من وجه: (أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق).

ثم أن المصنف (∏) استعرض ثلاثة مسالك للتفرقة بين البابين لكي ينكشف محل النزاع في مسألتنا, والمسالك هي:

المسلك الأول: الدلالة الالتزامية: وهو مبنى المصنف (∏), وفي تقريبه أن يقال: أن ملاك الاجتماع ودخول المسألة في باب التزاحم وفرقها عن باب التعارض هو أن دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر, فعند حصول هذه الدلالة يحصل التكاذب والتعاند بين الدليلين فيدخل المورد في باب التعارض, وإن لم تحصل هذه الدلالة الالتزامية فلا يحصل التكاذب بين الدليلين, فيدخل المورد في مسألة اجتماع الأمر والنهي فيرجع إلى مرجحات باب التزاحم.

هذا خلاصة رأي المصنف (Π) لكنه يقدم مقدمة لبيان مختاره, ثم يميز بين المسائل الثلاثة من جهة, ومن جهة أخرى يميز بين باب التزاحم ومسألة الاجتماع, فهنا جهات ثلاث:

الجهة الأولى: مقدمة: وحاصلها أن يقال: إن هناك جهة مشتركة واحدة تجتمع فيها المسائل الثلاثة: التعارض, التزاحم, الاجتماع, فما هو الفرق الفارق بين هذه المسائل ؟ والجهة المشتركة هي: أن يكون بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه, كما في قولنا: (أكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق), فإن التنافي يحصل بـ(العالم الفاسق) حيث يقع مورداً للتعارض والتزاحم والاجتماع.

الجهة الثانية: التمييز بين المسائل الثلاثة: والفرق في هذه الجهة يحصل بأخذ العنوان في متعلق الخطاب من جهة عمومه:

١- إما أن يكون العنوان بنحو العموم الاستغراقي: من حيث استيعابه لجميع الأفراد بما للأفراد من خصوصيات, فهذا يكون نافياً بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر, فيحصل التكاذب بين الدليلين, فيكون العنوان مورداً لباب التعارض, كما في قولنا: (صل ولا تصل).

٢- وإما أن يكون العنوان بنحو العموم البدلي: من حيث استيعابه لحكم فرد واحد على سبيل البدل فلا يستوعب العنوان حكمه جميع الأفراد بما لها من خصوصيات, فهذا يكون غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الأخر, فلا يحصل التكاذب بين الدليلين, فيكون العنوان مورداً لباب التزاحم ومسألة الاجتماع, كما في قولنا: (صل ولا تغصب) فالأمر بالصلاة متعلق بصرف وجود الطبيعة للصلاة, وامتثال المكلف يكون بفعل أي فرد من أفراد الصلاة, فلا منافاة بينه وبين النهي المتعلق بصرف طبيعة الغصب.

الجهة الثالثة: التمييز بين باب التزاحم ومسألة الاجتماع: إلى هنا ميزنا بين باب التعارض وباب التزاحم, أما التمييز بين باب التزاحم ومسألة اجتماع الأمر والنهي والنزاع الحاصل في جواز الاجتماع وعدم جوازه, فهو أن يقال:

إذا جمع المكلف بين الأمر والنهي بأن صلى في الأرض المغصوبة, فهنا يأتي قيد المندوحة – كما تقدم – الفيصل والمائز بين أن يكون المورد داخلاً في باب التزاحم, فيخرج عن محل النزاع في مسألتنا والمرجع فيه مرجحات باب التزاحم أو أن يكون المورد داخلاً في مسألة الاجتماع, فيدخل

في محل النزاع, فحال المكلف حينئذ لا يخلو من حالين - كما تقدم في السؤال السابق -:

١- وجود المندوحة: فإنه يقع الاجتماع بين التكليفين الفعليين في صورة الصلاة في الأرض المغصوبة, فنحكم بصحة الصلاة إن بنينا على جواز الاجتماع, ونحكم ببطلان الصلاة إن بنينا على عدم جواز الاجتماع, فهذا هو محل النزاع الحاصل في المسألة.

٢- عدم وجود المندوحة: فإنه يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين في صورة الصلاة في الأرض المغصوبة, فنرجع إلى مرجحات باب التزاحم فنحكم بصحة الصلاة إن كان ملاكها أقوى, ونحكم ببطلانها إن كان ملاك الغصب أقوى.

المسلك الثاني: مناط الحكم مطلقاً: وهو مبنى صاحب الكفاية (∏), وفي تقريبه أن يقال: أن ملاك الاجتماع ودخول المسألة في باب التزاحم وفرقها عن باب التعارض هو أن نحرز ثبوت الملاك في متعلقي الأمر والنهي, فإذا اشتمل مورد الاجتماع على مناط كلا الحكمين, فهنا يكون المورد داخلاً في باب التزاحم بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي, فتدخل المسألة في باب التزاحم, وإن لم يشتمل مورد الاجتماع على مناط كلا الحكمين بل على مناط أحد الحكمين, فهنا يكون المورد داخلاً في باب التعارض, فيرجع فيه إلى قواعد باب التعارض؛ أما قواعد الجمع العرفي, أو الأخبار العلاجية أو التخييرية أو التساقط[٦٤].

المسلك الثالث: الحيثية التعليلية والتقييدية: وهو مبنى الشيخ النائيني (∏), وفي تقريبه أن يقال: أن ملاك الاجتماع ودخول المسألة في باب التزاحم وفرقها عن باب التعارض هو أن يكون التركيب بين متعلقي الأمر والنهي انضمامياً وتكون الحيثيتان - أي حيثية الصلاة, وحيثية الغصب - تقييديتين, لأن الحكم في كل من الدليلين متعلق بغير ما تعلق به الآخر, فإن كانت هناك سعة من الوقت (مندوحة) دخل المورد في مسألة الاجتماع, وإن لم يكن هناك سعة من الوقت (عدم وجود مندوحة) دخل المورد في باب التزاحم. أما إذا كان التركيب بين متعلقي الأمر والنهي اتحادياً وتكون الحيثيتان تعليلتين, فإنه يتكاذب الدليلان ويحصل الامتناع, فيكون المورد داخلاً في باب التعارض[٦٥].

---

(٦٤) الكفاية ٢:٢٤.
(٦٥) أجود التقريرات ١:٣٥٦.

بقي شيء: حاول المصنف (∏) الجمع بين مسلكه - بنحو الموجبة الجزئية - ومسلك صاحب الكفاية (∏) ثم أورد على مسلك الشيخ النائيني (∏) بإيراد:

١- أما الجمع بين مسلك المصنف ومسلك الآخوند (قدس سرهما) بدعوى: إن ملاك باب التعارض عند صاحب الكفاية (∏) هو عدم إحراز مناط الحكمين, فمع حصول التكاذب والتعاند بين الدليلين نتيجة حصول الدلالة الالتزامية - التي هي المناط عند المصنف (∏) - فلا يمكن إحراز مناط الحكمين, فيكون المورد داخلاً في باب التعارض, أما ملاك مسألة الاجتماع هو إحراز مناط الحكمين فمع عدم حصول التكاذب والتعاند بين الدليلين نتيجة عدم حصول الدلالة الالتزامية, فيكون المورد داخلاً في باب التزاحم, وهكذا استطعنا إيجاد التلازم بين المسلكين كما هو واضح.

٢- وأما الإيراد الوارد على مسلك الشيخ النائيني (∏): إن ملاك باب التزاحم عند الشيخ النائيني (∏) هو أن يكون التركيب بين متعلقي الأمر والنهي انضمامياً وتكون الحيثيتان تقييديتين لكن يلزم منه أن يكون المورد داخلاً في باب التعارض لا التزاحم من جهة حصول التكاذب والتعاند بين الدليلين نتيجة حصول الدلالة الالتزامية الدالة على نفي الحكم الآخر, لذا فيكون المورد داخلاً في باب التعارض. أما الإيراد الوارد على الحيثية التعليلية فقد أرجئه المصنف (∏) إلى المطولات.

الحق في المسألة

١٣٩. سؤال: بنى المصنف (Π) على جواز اجتماع الأمر والنهي, وقد استدل على ذلك ببيان ثلاثة أمور, قال: [الحق في المسألة بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: ان الحق في المسألة هو (الجواز). وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين. و (سندنا) يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة: (أولا) - ان متعلق التكليف سواء كان امرا أو نهيا ليس هو المعنون، أي الفرد الخارجي للعنوان بماله من الوجود الخارجي، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائما وابدا هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه. واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لانه اما ان يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا يكون، اما الاول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لان المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه وهو محال واضح، واما الثاني فلانه يكون الاشتياق إليه تحصيلا للحاصل وهو محال. فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه. مضافا إلى ان الشوق من الامور النفسية، ولا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والارادة ونحوها، ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الامور العينية. فلا بد أن يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، وهو المشتاق إليه اولا وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنان بما هو حاك ومرآة عما في الخارج - أي عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقا إليه ثانيا وبالعرض، نظير العلم فانه لا يعقل ان يتشخص بالامر الخارجي، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه. وفي الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ماله من وجود عنواني فرضي. وجهة الفقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق. وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشئ هو تعلقه بالعنوان لاخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق. (ثانيا) - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أن العنوان بماله من الوجود الذهني يكون متعلقا للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لان مثار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان. بل نعني ان المتعلق

هو العنوان حال وجوده الذهني لا انه بما له من الوجود الذهني أو هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مرآة عن المعنون وفان فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به. (ثالثا) - انا إذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفان فيه - لا نعني ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأن التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل - فان ذلك باطل بالضرورة ايضا، لما تقدم أن المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف بأي حال من الاحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرجه عن استحالة تعلق التكليف به بل نعني ونقول: ان الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ أن الغرض انما يقوم بالمعنون المفني فيه، لا أن الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به. وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشئ وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأن التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الاصول والفلسفة. والفناء والآلية في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط فيعطي ما للعنوان للمعنون بالعكس. وإذا عسر عليك تفهم ما نرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنه لا يخبر عنه، فان عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف وقد أخبر بأنه لا يخبر عنه، ولكن انما صح الاخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في المعنون لانه هو الذي له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - وهو الحرف الحقيقي - موضوعا للحكم حقيقة أولا وبالذات، فان الحرف الحقيقي يستحيل ان يكون موضوعا للحكم وطرفا للنسبة بأي حال من الاحوال ولو بتوسط شئ، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته أنه لا يخبر عنه. وعليه فالمخبر عنه أولا وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان في المعنون وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بأنه لا يخبر عنه هو فناؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض، وان كان الغرض من الحكم انما يقوم بالمفني فيه وهو الحرف الحقيقي. وعلى هذا يتضح جليا كيف أن دعوى سراية الحكم اولا وبالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شئ والمحكوم عليه والمجعول موضوعا شئ آخر. ومن العجيب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول. نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانيا في المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض انما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول له ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه، لانا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وانما يكون

متعلقا له ثانيا وبالعرض، كالمعلوم بالعرض كما أشرنا إليه فيما سبق. فان العلم انما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمي، ولكن باعتبار فنائه في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشئ لدى العقل، لا حصول نفس الشئ، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشئ الذي حصلت صورته لدى العقل. وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من أن متعلق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جليا في مسألتنا (مسألة اجتماع الامر والنهي) وهو: ان الحق (جواز الاجتماع). ومعنى جواز الاجتماع انه لا مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للايجاب والتحريم الا بالعرض، وليس ذلك بمحال فان المحال انما هو ان يكون الشئ الواحد بذاته متعلقا للايجاب والتحريم. وعليه، فيصح ان يقع الفعل الواحد امتثالا للامر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه. ولا محذور في ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للامر وللنهي ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للامر والنهي. غاية الامر ان تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى اتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق. ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون أو لم يكن ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات. نعم لو كان العنوان مأخوذا في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الافراد حتى موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلا. كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الامر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها. بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من افراده. ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لانه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن

النهي فعليا، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه الا إذا لم يكن الامر فعليا، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الاهم منهما. ولقد ذهب بعض اعلام اساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك، لان الامر انما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية. ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لان صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالفعل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، وذلك لا يقتضي على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بان التكليف يتعلق بالافراد أولا بالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.] وضح هذه الأمور ذاكراً الدليل على جواز الاجتماع ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الثاني: الحق في المسألة, وفيه عرض ثلاثة أمور مترتبة بموجبها يحصل الدليل على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في واحد, كما هو اختيار المصنف (Π) المخالف للمشهور الذي بنى على الامتناع, ومعنى الجواز – كما تقدم – أن يتعلق الأمر بعنوان ويتعلق النهي بعنوان آخر من جهة أن يكون للفعل الواحد عنوانان فانيان في المعنون: أحدهما: متعلق بالأمر, والآخر: متعلق بالنهي, ولا إشكال في ذلك. لأن متعلق الأحكام هو العنوان بما هو مرآة للمعنون وفانٍ فيه فيكون فناء العنوان مصححاً لتعلق التكليف به. هذا هو خلاصة دليل المصنف (Π) تبعاً لأستاذه الأصفهاني (Π) [٦٦]. أما تفصيل الدليل فقد رتبه المصنف (Π) وفقاً لجهات ثلاث:

الجهة الأولى: التكليف يتعلق بالعنوان وليس والمعنون: اختلف الأصوليون في متعلق الأحكام هل هو العنوان أي الصورة الذهنية أو المعنون أي الفعل الخارجي ؟ فإذا قال المولى (صل) هل الوجوب متعلق بمفهوم الصلاة وعنوانها أو أنه متعلق بالمصداق والمعنون الخارجي ؟ اختار الآخوند (Π) تعلق الأحكام بالمعنون, لأن المعنون هو الذي تترتب عليه الآثار الخارجية كالنهي عن الفحشاء والمنكر, أما المصنف (Π) - تبعاً لجمع من الأصوليين - اختار تعلق الأحكام بالعنوان, لأن تعلقها بالمعنون يلزم منه إشكالان:

(٦٦) نهاية الدراية ١:٥٢٧.

الإشكال الأول: إن الشوق – كما تقدم في مقدمة الواجب – هو الداعي لحصول الأمر عند الآمر, والشوق لا يتعلق بالفعل الخارجي, لأن تعلقه بالمعنون لا يخلو من أمرين:

١- إما أن يتعلق الشوق بالمعنون حال عدمه, فيلزم منه طلب المحال, وهو باطل, لأن الشوق أمر وجودي, والمعنون أمر عدمي بحسب الفرض, ولا يمكن تقوم الموجود بالمعدوم.

٢- وإما أن يتعلق الشوق بالمعنون حال وجوده, فيلزم منه تحصيل الحاصل, وهو باطل, لأن تعلق الأمر الوجودي بالوجودي يعني طلب الحاصل.

لذا فلابد للأحكام أن تتعلق بالعنوان وليس بالمعنون, لأن المعنون حال عدمه أي أن الزجر عما وجد في الخارج ممتنع, وحال وجوده أي أن البعث إلى إيجاد الموجود تحصيل للحاصل.

الأشكال الثاني: لما كان الشوق من الأمور النفسية الذهنية كالعلم والخيال والوهم والإرادة التي تقابل الأمور العينية الخارجية وجب أن يكون للشوق متعلق يتعلق به وهو المشتاق إليه, فلابد من تعلقه بالعنوان من حيث فنائه – كما يأتي – في المعنون, فالمشتاق إليه أي العنوان فيه جهتان:

١- جهة وجدان: وهو العنوان الموجود بوجوده الفرضي, فالمشتاق إليه أولاً وبالذات هو العنوان.

٢- جهة فقدان: وهو المعنون الموجود بوجوده الفعلي, فالمشتاق إليه ثانياً وبالعرض هو المعنون.

لذا فلابد للأحكام أن تتعلق بالعنوان وليس بالمعنون, لأن المعنون خال من هذين الجهتين, فهو إما موجود أو معدوم, فيلزم منه ما لزم من الأشكال الأول, وهو إما تقوم الموجود بالمعدوم أو تحصيل الحاصل. فتحصل: من هذا الأمر أن متعلق الأحكام هو العنوان.

الجهة الثانية: التكليف يتعلق بالعنوان بما هو فانٍ في المعنون: تقدم في الأمر الأول: أن الأحكام تتعلق بالعنوان ولا تتعلق بالمعنون بما هو موجود في الخارج, وهنا نسأل: هل أن تعلق الأحكام بالعنوان باعتبار وجوده الذهني أو باعتبار فنائه في المعنون ومرآة عنه ؟ هنا احتمالان:

١- أن الأحكام تتعلق بالعنوان باعتبار وجوده الذهني, وهذا باطل, لأن المفهوم الذهني لا ينطبق على الخارج.

٢- أن الأحكام تتعلق بالعنوان باعتبار فناء العنوان في المعنون ومرآة عنه: وهو الصحيح, لأن الذي تترتب عليه المصالح والمفاسد والذي يقوم به الغرض – كما سيأتي - هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج. فتحصل: من هذا الأمر أن متعلق الأحكام هو العنوان باعتبار فنائه في المعنون ومرآة عنه.

الجهة الثالثة: فناء العنوان في المعنون هو المصحح للتكليف: تقدم في الأمرين الأول والثاني: أن متعلق الأحكام هو العنوان باعتبار فنائه في المعنون ومرآة عنه, وهنا نسأل: هل أن فناء العنوان في المعنون يجعل التكليف متعلقاً بالمعنون بنحو سراية الحكم أو أن الفناء مصحح لتعلق التكليف بالمعنون بنحو المصحح ؟ احتمالان:

١- سراية الحكم: وهذا باطل, لأن معنى جعل الفناء التكليف متعلقاً بالمعنون هو أن يكون التكليف الحقيقي هو المعنون بنحو سراية التكليف من العنوان إلى المعنون, وهو مستحيل – كما تقدم – إما تقوم الموجود بالمعدوم أو تحصيل الحاصل. نعم إذا كان المقصود من السراية هو تعلق التكليف بالمعنون ثانياً وبالعرض – كما هو المختار – يكون لهذا الاحتمال وجه وجيه.

٢- المصحح للحكم: وهو الصحيح, لأن الذي – كما تقدم - تترتب عليه المصالح والمفاسد والذي يقوم به الغرض هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج. فتحصل: من هذا الأمر أن فناء العنوان في المعنون مصحح لتعلق التكليف بالمعنون.

تعدد العنوان والمعنون

١٤٠. سـؤال: ما الوجه في الرد على أصل القاعدة القائلة: " تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ", قال: [تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون: بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف انما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الافراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لانه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك يرتبط بمسألتنا نفيا واثباتا ما دام أن المعنون ليس متعلقا للتكليف أبدا. وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد. ولو سلمنا جدلا بان التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقضي بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا، وكأن نظره الشريف يرمي إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شئ واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احداهما هو الواجب وثانيهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحيثيتين تركيبا انضماميا لا اتحاديا الا إذا كانت الحيثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين فان الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئا واحدا وهو ذات المحيث بهاتين الحيثيتين. وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا. وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن اما (أولا) فان العنوان بالنسبة إلى معنونة تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجودا كالابيض بالقياس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، وأخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالابيض بالقياس إلى نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه، لانه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية أخرى زائدة على الذات. وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات. وأما (ثانيا) فان العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلي على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بازائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فانه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بازائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن اية مقولة كانت.] ؟

جـــواب : إن مذهب المصنف (∏) هو جواز الاجتماع الأمر والنهي في واحد, لأن الأحكام تتعلق بالعنوان باعتبار فنائه في المعنون ومرآة عنه, ومعه يتضح الرد على مذهبين - كما تقدم في مدخل المسألة –:

١- مذهب صاحب القوانين: ومبناه في الجواز: أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.

٢- مذهب صاحب الكفاية (∏): ومبناه في عدم الجواز: أن الأحكام تتعلق بالمعنون وليس بالعنوان باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون. وهنا يحاول المصنف (∏) مناقشة أصل القاعدة القائلة: " أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ", وذلك من خلال عرض تقرير يوضح فيه مبنى القاعدة والرد على ذلك التقرير, فهنا جهتان:

الجهة الأولى: تقرير القاعدة: إن دعوى الملازمة بين تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون تتقوم على فرض أن المجمع - الذي اجتمعت فيه الحيثيتان: حيثية الواجب وهي الصلاة, وحيثية المحرم وهي الغصب – من العناوين الحقيقية التي تمثل الماهية الحقيقية للشيء, فيكون التركيب بين الحيثيتين انضمامياً تقييدياً, ومعه يمكن انتزاع عنوانين أو أكثر من موجود خارجي واحد, فإن تعدد العنوان في الماهية الواحدة ملازم لتعدد معنونه, لأن عدم الملازمة يعني أن يكون للشيء الخارجي الواحد ماهيتان, وهذا باطل, فتثبت الملازمة بين تعدد العنوان وتعدد المعنون, فيدخل المورد في مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد. نعم إذا كان التركيب بين الحيثيتين اتحادياً تعليلياً أي يكون المجمع شيئاً واحداً, فهنا يقع التعارض بين الحيثيتين, فيدخل المورد في باب التعارض ويخرج عن مسألة الاجتماع.

الجهة الثانية: الرد على التقرير: يرد على هذا القرير ردان:

الأول: إن العناوين المأخوذة في المعنون على نحوين:

١- العناوين الانتزاعية: وهي العناوين غير الحقيقية التي تنتزع من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على ذاتها مباينة لها ماهية ووجوداً, كما في انتزاع عنوان الأبيض من جسم معين, وهذه العناوين تعدد العنوان فيها لا يوجب تعدد المعنون, كما في عنوان (الصلاة) و(الغصبية). وقد اصطلح الآخوند (∏) على هذا النحو بـ(خارج المحمول).

٢- العناوين الحقيقية: وهي العناوين الحقيقية التي تنتزع من الذات وتمثل الحقيقة النوعية لذلك الشيء, كما في انتزاع الأبيض بالنسبة إلى نفس

بياض ذلك الجسم المعين, وهذه العناوين تعدد العنوان فيها يوجب تعدد المعنون. وقد اصطلح الآخوند (Π) على هذا النحو بـ(المحمول بالضميمة).

فاتضح: أن ليس كل عنوان منتزع يكون فيه تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون, وإنما تجري القاعدة في العناوين الحقيقية لا العناوين الانتزاعية.

الثاني: إن كشف العناوين عن معنوناتها على نحوين باعتبار الكشف الحقيقي والكشف الحكائي, فهنا نحوان:

١- كشف حقيقي: وهو أن يكشف العنوان عن حقيقية متأصلة ذاتية داخلة في الفرد أو الفعل, كما في كشف الكلي عن فره, كعنوان (الإنسان) بالنسبة إلى (زيد) إذ (زيد) مصداق حقيقي لـ(الإنسان). وهذا الكشف تعدد العنوان فيها يوجب تعدد المعنون.

٢- كشف حكائي: وهو أن يكشف العنوان عن حقيقة خاصة لا علاقة لها في بالعنوان, كما في موردنا إذ عنوان (الصلاة في الأرض المغصوبة) لا تكشف عن حقيقة الفرد والفعل بل تحكي عن مجموعة الأفعال التي يؤديها المكلف في ذلك المكان. وهذا الكشف تعدد العنوان فيها لا يوجب تعدد المعنون.

فاتضح: أن ليس كل عنوان كاشف يكون فيه تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون, وإنما تجري القاعدة في الكشف الحقيقي لا الكشف الحكائي.

ثمرة المسألة

١٤١. سؤال: ما الفائدة المتوخاة في البحث في المسألة سواء قلنا بجواز الاجتماع أو عدمه, قال: [ثمرة المسألة: من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فانه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهي عنه كما هو المفروض في المسألة، لانه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأتي به مشتملا على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة. نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة - فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الامر فعليا. وقيل: انه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظرا إلى ان دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وان لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين. فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضي له وهو المصلحة الذاتية في المجمع إذ تخصيص دليل الامر بما عدا المجمع يجوز ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الامر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للامر فلا يحرز وجود المقتضي. هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي، واما بناء على الامتناع وتقديم جانب الامر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة إذ لانهي حتى يمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع. وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الامر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا كما أشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وانما يكون الداعي إلى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه، لا أن الداعي إلى اتيانه تعلق الامر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الامر والنهي مطيعا للامر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهي عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع. وقيل: ان الثمرة في مسألتنا هو اجراء احكام المتعارضين على دليلي الامر والنهي بناء على الامتناع، واجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز. ولكن اجراء أحكام التزاحم بينهما بناء على الجواز أنما يلزم إذا كان القائل بالجواز انما يقول بالجواز في مقام الجعل والانشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع

الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذ لا محالة يقع التزاحم بين الامر والنهي، اما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضا كما اوضحناه فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الامر وامتثال النهي.] ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (∏) في المحور الثالث: ثمرة المسألة, وفيه: البحث الثمرة الفقهية التي تترتب على البحث في هذه المسألة, وقد ذكر المصنف (∏) ثمرتين(٦٧):

الثمرة الأولى: صحة أو بطلان الواجب العبادي: تظهر ثمرة النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي فيما لو أمر المولى بواجب عبادي: (صل ولا تغصب) فامتثل المكلف وأتى بالمجمع, أي الصلاة في الأرض المغصوبة, فهل تقع الصلاة صحيحة أو باطلة ؟ الجـــواب : متوقف على الخلاف في مسألة جواز أو عدم جواز اجتماع الأمر والنهي, فهنا تفصيل:

القول الأول: عدم جواز اجتماع الأمر والنهي: إذا بنينا على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي, ووقوع التعارض بين دليل الأمر ودليل النهي, فإما أن يقدم دليل الهي – كما هو المعروف – لأنه أقوى فيسقط دليل الأمر أو نقدم دليل الأمر, فهنا تفصيل:

١- إما أن نقدم دليل النهي: فالصلاة باطلة, لأن لا أمر بها فلا تكون الصلاة مأموراً بها لسقوط الأمر نتيجة وجود المعارض الأقوى وهو النهي.

(٦٧) في كفاية الأصول – كفاية الأصول ٢:٢١٧ - جعل الثمرة واحدة من حيث أن ثمرة مسألة اجتماع الأمر والنهي تظهر بناءً على اختلاف القول في هذه المسألة بين الجواز والامتناع فيما لو أتى المكلف بالمجمع, فهنا تفصيل تبعاً لاختلاف القولين ووجوه وحالات:

١. فإن قلنا بالجواز: فيقع المأمور به سواء كان عبادة كالصلاة أم توصلياً كدفن الميت صحيحاً ولكنه عاص لمخالفته النهي.
٢. وإن قلنا بالامتناع: فهنا تفصيل بين تقديم جانب الأمر أو النهي:
٣. فإن قدمنا جانب الأمر: فهنا يقع المأمور به صحيحاً ولا معصية في المقام, لأن مصلحة الأمر أقوى من مفسدة النهي.
٤. وإن قدمنا جانب النهي: فهنا تفصيل بين المأمور به العبادي والتوصلي:
٥. فإن كان المأمور به توصلياً: فهنا يقع المأمور به صحيحاً لحصول الغرض الموجب له.
٦. وإن كان المأمور به تعبدياً: فهنا تفصيل بين العلم بحكم الغصبية وموضوعها وعدمه, كما أن الجاهل بالغصبية وموضوعها؛ إما أن يكون جهله عن قصور أو تقصير, فهنا تفصيل:
٧. فإن كان المكلف عالماً بالغصبية وموضوعها والجهل عن تقصير: فهنا يقع المأمور به باطلاً.
٨. وإن كان المكلف جاهلاً بالغصبية وموضوعها عن قصور: فهنا يقع المأمور به صحيحاً.

٢- وإما أن نقدم دليل الأمر: فالصلاة صحيحة, لأن لا نهي بها فتكون الصلاة مأموراً بها لسقوط النهي نتيجة وجود المعارض الأقوى وهو الأمر.

القول الثاني: جواز اجتماع الأمر والنهي: إذا بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي, وعدم وقوع التعارض بين دليل الأمر ودليل النهي, فهنا نحكم بصحة الصلاة, وإن كان هناك تفصيل:

١- إن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون: فهنا تقع الصلاة صحيحة من جهة كون المأتي به وقع عبادياً قاصداً به التقرب إلى الله تعالى غاية الأمر أنه كونه قد انضم إليه مصداق آخر وهو الغصب.

٢- إن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون: فهنا تقع الصلاة صحيحة من جهة أن الأحكام تتعلق بالعنوان وليس بالمعنون, فلا يكون المعنون موضوعاً للتكليف, فترجع هذه الحالة إلى ما تقدم, فيكون المكلف قد جمع بين عنوانين.

الثمرة الثانية: الدخول في باب التعارض أو التزاحم: تظهر ثمرة النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي في جريان مرجحات باب التعارض أو التزاحم, إذا فُرض اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد كالصلاة في الأرض المغصوبة, فالجواب : متوقف على الخلاف في مسألة اجتماع الأمر والنهي, فهنا تفصيل:

القول الأول: عدم جواز اجتماع الأمر والنهي: فهنا يقع التعارض والتنافي بين دليل الأمر ودليل النهي بلحاظ المجمع, لأنه سوف يكون مشمولاً لكلا الدليلين, فلابد حينئذ من تطبيق قواعد التعارض من الجمع أو الترجيح أو التساقط, فإن قدمنا دليل النهي: فنحكم ببطلان الصلاة, وإن قدمنا دليل الأمر: فنحكم بصحة الصلاة.

القول الثاني: جواز اجتماع الأمر والنهي: فهنا يقع التزاحم بين دليل الأمر ودليل النهي بلحاظ عالم الامتثال لكن يُفصَل بين ما إذا كان هناك للمكلف مندوحة, وبين ما إذا لم يكن لديه مندوحة:

١- وجود المندوحة: فهنا يحكم بعدم التزاحم فضلاً عن عدم التعارض, لأن المكلف يمكنه أداء الصلاة خارج الأرض المغصوبة, فيُعد ممتثلاً لكلا الدليلين.

٢- عدم وجود المندوحة: فهنا يقع التزاحم, لأن المكلف قد انحصر فعل الصلاة في الأرض المغصوبة, فتجري أحكام التزاحم وهي ترجيح الأهم

ملاكاً فيكون أمره فعلياً, بينما يكون الأقل أهمية مشروطاً بترك أو عصيان الأهم.

إجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة

١٤٢. سؤال: كيف تصور النزاع في المسألة على فرض عدم تمكن المكلف (عدم المندوحة) بأن كان مضطراً بأن يجمع بين الأمر والنهي, قال: [اجتماع الامر والنهي مع عدم المندوحة تقدم الكلام كله في اجتماع الامر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهي عنه، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ماكان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامتثال. وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين: (الاول) - أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كمن اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الارض واجبا من جهة انقاذ الغريق وحراما من جهة التصرف في المغصوب. فانه في هذا الفرض لا بد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام اطاعة الامر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الامر بين أن يعصي الامر أو يعصي النهي. وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملاك الامر اقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الامر ويسقط النهي عن الفعلية، وان كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان. (تنبيه) - مما يلحق بهذا الباب ويتفرع مالو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الاتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقا لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الاتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر إليه. ومثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الاتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا ؟ نقول: لا ينبغي الشك في أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لانه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف فالامر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه اداء الصلاة، ولا بد أن تقع حينئذ صحيحة. نعم يستثنى من ذلك مالو كان دليل الامر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أول الامر، وقد رجحنا جانب النهي باحد مرجحات باب التعارض، فانه في هذه

الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لان العبادة لا تقع صحيحة الا إذا قصد بها امتثال الامر الفعلي بها - ان كان - أو قصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله تعالى. والمفروض انه هنا لا أمر فعلي لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لان المفروض تقديم جانب النهي. وقيل: ان النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الامر. وهذه غفلة ظاهرة فان دليل الامر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهي عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الامر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. وانما يتصور أن يعود الامر فعليا إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الامر فعليا. وأما الرجحان الذاتي، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزا في مورد الاجتماع، لان عدم شمول دليل الامر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتقاء المقتضي وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله تعالى. (الثاني) - ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلا مغصوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في انه تصرف غصبي أيضا، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصبا باختياره. وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المغصوب) والكلام يقع فيها من ناحيتين: ١ - في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه. ٢ - في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.] ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الثالث: اجتماع الأمر والنهي مع عدم وجود المندوحة, وفيه: البحث عن حكم جواز أو عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد فيما لو كان المكلف مضطراً بأن يأتي بالصلاة في الأرض المغصوبة, وقبل بيان الحكم لابد من معرفة أقسام الاضطرار, فإن المكلف: تارة يكون مضطراً من دون اختياره بأن اكره أو ألجيء إلى ذلك ويسمى بـ(دون سبق اختياره) فلا يكون المكلف عاصياً, وتارة: يكون باختياره وإرادته ويسمى بـ(بسوء اختياره) فيكون المكلف عاصياً, فهنا نحوان للاضطرار:

النحو الأول: من دون سبق الاختيار: كما لو دخل المكلف إلى الأرض المغصوبة ليس باختياره, وإنما بأمر الظالم, فهنا صورتان:

الأولى: أن المكلف قد اضطر للإتيان بفعل غير عبادي أي توصلي, كإنقاذ غريق, فهنا الأمر الواجب متعلق بإنقاذ الغريق, والنهي المحرم متعلق

بالتصرف في الأرض المغصوبة. فيقع التزاحم بين الحكمين, فيرجع إلى قواعد باب التزاحم والنظر إلى أيهما أقوى ملاكاً ليكون فعليا ويسقط الأقل أهميةً:

١. فإن كان ملاك الأمر أقوى: قدمنا إنقاذ الغريق على التصرف بالأرض المغصوبة.

٢. وإن كان ملاك النهي أقوى: قدمنا إنقاذ الإنسان من الهلكة على إنقاذ حيوان محترم من الهلكة.

الثانية: أن المكلف قد اضطر للإتيان بفعل عبادي, كالصلاة في الأرض المغصوبة, فهنا نحكم بصحة الصلاة, ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع, لأن النهي ساقط منذ البداية بسبب اضطراره وعدم وجود المندوحة, فهو لم يكن باختياره, كما أن الدخول في الأرض المغصوبة لا يؤدي إلى العقوبة والإدانة فضلاً عن الحرمة, لأن هذا المقدار مرخص فيه من قِبل الشارع من أول الأمر.

النحو الثاني: سوء الاختيار: كما لو دخل المكلف إلى الأرض المغصوبة باختياره, فهنا يتوجه للمكلف أمر ونهي مجتمعان في واحد: أمر: بالخروج من الأرض المغصوبة, وذلك للتخلص من الحرام. ونهي: بأن نفس الخروج منهي عنه, لأنه تصرف بالغصب الحرام, فيكون الخروج واجباً ومنهياً عنه. فاجتمع حينئذ الأمر والنهي على مورد واحد في زمان واحد, وتعرف هذه المسألة بـ(التوسط في المغصوب), قال صاحب الكفاية (Π): [كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار] [٦٨]. فكيف يتم علاج مسألة اجتماع الأمر والنهي في واحد في هذه المسألة مضافاً إلى صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج من الأرض المغصوبة ؟ فهنا حينئذ ناحيتان من البحث؛ باعتبار: حكم الخروج من الأرض المغصوبة. وباعتبار؛ حكم الصلاة حال الخروج من الأرض المغصوبة. وسيأتي تفصيل الكلام في هذين الناحيتين تباعاً.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

١٤٣. سؤال: بنى المصنف (Π) في الخروج من المغصوب على حرمة التصرف الخروجي دون أن يعاقب فاعله, قال: [حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه اما (الناحية الاولى) - فقد تعددت الاقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي فقط، وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب

(٦٨) الكفاية ٢:٤٨.

فاعله، وقيل: بحرمته ووجوبه معا، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه. فينبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الاول. اما (وجه الحرمة) - فمبني على ان التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف (دخولا وبقاء وخروجا) محرم من أول الامر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهي عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لانه كان متمكنا من تركه بترك الدخول. ومن يقول بعدم حرمته فانه يقول به لانه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة. ولكنا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذي اوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكنا من تركه الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الامر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الامر في أفراد العنوان المنهي عنه، أي أن العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرجه عن عموم العنوان. ونحن لا نقول - كما سبق - ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار. واما (وجه الوجوب) - فقد قيل: ان الخروج واجب نفسي باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعا. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الاعظم الانصاري - أعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقريرات درسه. وقيل: ان الخروج واجب غيري - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقريرات الشيخ أيضا - باعتبار أنه مقدمة للتخلص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج. والحق: انه ليس بواجب نفسي ولا غيري. أما أنه ليس (بواجب نفسي) فلانه: (أولا) - ان التخلص عن الشئ بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح. وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن ؟ ان كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج - أي الحركات الخروجية - مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لانه تصرف بالمغصوب. وإن المراد به التخلص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، وذلك لان التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذي يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بد أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص، مع أن زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب. و (ثانيا) ان التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغي أن يراد

منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة. فلا ينطبق اذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل. والسر واضح، فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه. و (ثالثا) - لو سلمنا ان التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم بوجوبه النفسي، لان التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة أخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني، فكما أن الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه وهو الترك، كذلك ان النهي عن الشئ لا يقتضي الامر بضده العام أي نقيضه وهو الترك. ولذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهي بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محلة وانما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلي، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل. وكذلك في الامر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل الفعل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل وليس في الامر الا مصلحة الفعل. واما ان الخروج ليس (بواجب غيري)، فلانه: (أولا) قد تقدم ان مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي. و (ثانيا) - ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق انما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد. وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته. و (ثالثا) - لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وان مقدمة الواجب. واجبة - لو سلمنا كل ذلك فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب وان توصل به إلى الوجب. وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من افراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة. فان قلت: ان المقدمة المحرمة انما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها لان الامر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الامر كذلك فان المقدمة منحصرة، والواجب

- وهو ترك الغصب الزائد - أهم. قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. واما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الامر بالنهي عن الغصب مطلقا ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الاهم. وانما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من اول الامر - قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تزاحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب لانها من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.] اشرح هذه الأقوال مبيناً كيفية الرد عليها ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في الناحية الأولى: حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه, والبحث فيه يقع في ضمن جهات ثلاث باعتبار: تصوير المسألة, والأقوال, والقول المختار, فهنا جهات ثلاث:

الجهة الأولى: تصوير المسألة: قلنا سابقاً: أن الخروج الغصبي قد اجتمع فيه أمر ونهي, أما الأمر فهو الخروج من الأرض المغصوبة, وأما النهي فهو التصرف بالغصب بنفس الخروج, ولتوضيح ذلك نحتاج ضم مقدمتين:

١. إن التخلص من الغصب واجب: وذلك لحرمة البقاء في الأرض المغصوبة, لأن البقاء غصب, والخروج من الغصب مقدمة للتخلص من الغصب, ومقدمة الواجب واجبة عقلاً, فيكون الخروج الغصبي واجباً شرعاً بناءً على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته شرعاً.

٢. إن الخروج الغصبي يستلزم التصرف في ملك الغير من دون إذنه, فالخروج غصب فيكون منهياً عنه.

النتيجة: الخروج الغصبي واجب وحرام, فاجتمع الأمر والنهي على عنوان الخروج.

من هنا احتجنا إلى مصحح يرفع التنافي بين اجتماع الأمر والنهي في واحد بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي, وهذا المصحح ما سنبحثه في الأمر اللاحق.

الجهة الثانية: الأقوال في المسألة: أشار المصنف (Π) إلى خمسة أقوال - لكنها ترجع إلى ثلاثة أقوال: " أما الوجوب أو الحرمة أو لا هذا ولا ذاك " من حيث حكم الصلاة كما سيأتي - في المسألة, وهي:

١. حرمة التصرف الخروجي[٦٩]: وهو مختار الأصفهاني (Π). وهو مختار المصنف (Π).

٢. وجوب التصرف الخروجي ولكن يُعاقب فاعله[٧٠]: وهو مختار صاحب الفصول (Π).

٣. وجوب التصرف الخروجي ولا يُعاقب فاعله[٧١]: وهو مختار الشيخ الأنصاري (Π).

٤. حرمة ووجوب التصرف الخروجي معاً[٧٢]: وهو مختار المحقق القمي (Π).

٥. ليس بحرام ولا واجب ولكن يُعاقب عليه فاعله[٧٣]: وهو مختار صاحب الكفاية (Π).

الجهة الثالثة: المختار: قبل بيان المختار بحث المصنف (Π) مبنى القائل بحرمة التصرف الخروجي, ومبنى القائل بوجوب التصرف الخروجي, ثم أورد على القائل بالوجوب بإيرادات سواء كان الوجوب نفسياً أم غيرياً, فيثبت القول بالحرمة, وهو المختار, فهنا وجهان:

(الوجه الأول) مبنى الحرمة: إن التصرف الخروجي منهي عنه بالنهي السابق الذي لا يزال فعلياً, فالمكلف قبل أن يدخل الأرض المغصوبة مخاطب بأن لا يتصرف بالمكان المغصوب, فلما أوقع المكلف نفسه في الغصب بسوء اختياره يكون الخروج مشمولاً للنهي السابق من أول الأمر, لأن الأحكام تتعلق بالعنوان من غير تقييد بالأفراد, فيكون الحكم وهو حرمة التصرف بمال الغير عاماً يشمل كل تصرف متمكن من تركه. ومن هنا يكون المورد من صغريات قاعدة الاختيار: " الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار " أو قل: " الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً " أي أن الخطاب - وهو النهي – مطلق

(٦٩) نهاية الدراية ٢:٩٢.
(٧٠) الفصول الغروية ١٣٨.
(٧١) مطارح الأنظار ١٥٣.
(٧٢) القوانين المحكمة ١:١٥٣.
(٧٣) الكفاية ٢:٥٠.

فيشمل الاضطرار بسوء الاختيار, فنحكم بحرمة التصرف الخروجي, وهو المطلوب.

ومعه فإن هذا الوجه ينكر المقدمية – كما هو مبنى القول بالوجوب الآتي – للخروج أي يكون الخروج مقدمة لترك البقاء في الأرض المغصوبة, فلا يتصف الخروج بالوجوب حتى يقال باجتماع الأمر والنهي في واحد.

(الوجه الثاني) مبنى الوجوب: وفيه تصويران: أحدهما: أن التصرف الخروجي واجب بالوجوب النفسي, والآخر: أنه واجب بالوجوب الغيري, وكلاهما محل إشكال ونقض وإبرام, فهنا تصويران:

الأول: أن التصرف الخروجي واجب نفسي: والدليل على أن الخروج من الأرض المغصوبة واجب بالوجوب النفسي مؤلف من مقدمتين, فيتشكل قياس:

١- الكبرى: التخلص عن الحرام في نفسه واجب عقلاً وشرعاً.

٢- الصغرى: الخروج تخلص من الغصب.

٣- النتيجة: الخروج واجب نفسي.

لكن أورد المصنف (Π) على هذا التصوير بثلاثة إيرادات:

الرد الأول: أننا لا نسلم بأن التخلص عن الحرام عنوان للخروج من الأرض المغصوبة بل معنى التخلص عن الغصب فرع الابتلاء بالغصب أي لا يصدق عنوان التخلص عن الغصب إلا إذا كان المكلف مبتلياً بالغصب أي أن التقابل بينهما من تقابل الملكة والعدم, فالابتلاء بالغصب هو الملكة وعدمها التخلص عن الغصب, فكيف يكون حينئذ عنوان التخلص حسن عقلاً وواجب شرعاً وهو معنى مبتل بالغصب لا أنه متخلص من الغصب. وعلى كل حال فإن معنى التخلص من الغصب لا يخلو من معنيين كلاهما راجعان إلى معنى الابتلاء بالغصب وليس خروجاً عن الغصب:

١- أصل الغصب: فالمكلف أثناء قيامه بالحركات الخروجية يُعد متصرفاً بمال الغير من دون إذنه, لأنه تصرف بالمغصوب, ومعه يكون المكلف مبتلياً بالغصب وليس متخلصاً منه.

٢- الغصب الزائد: فالمكلف أثناء قيامه بالحركات الخروجية الزائدة الواقعة قبل الخروج فضلاً عن الحركات الخروجية غير الزائدة لا يُعد متخلصاً من الغصب حتى يخرج من الأرض المغصوبة, وما دام كونه غير خارج فهو مبتل بالغصب, ومعه يكون المكلف مبتلياً بالغصب وليس متخلصاً منه.

الرد الثاني: لو سلمنا أن التخلص عن الحرام يعني: الخروج من الأرض المغصوبة, والخروج يعني: الحركات الخروجية التي يحصل بها التخلص من الغصب, فتكون الحركات الخروجية بناءً على هذا المعنى مقدمة للكون في خارج الأرض المغصوبة لا أنها تعني نفس الخروج. فلا يُعد المكلف متخلصاً من الغصب.

الرد الثالث: لو سلمنا أن التخلص عن الحرام يعني: الحركات الخروجية التي يحصل بها التخلص من الغصب لكن المراد من التخلص من الحرام هو ترك البقاء في الأرض المغصوبة المؤدية إلى حصول مفسدة مترتبة في فعل الغصب, وليس معناه حصول مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل, فهنا يتوجه إلى المكلف أمر تبعي بحكم العقل بوجوب تخليص نفسه من الغصب وليس أمراً نفسياً, واستفادة الأمر التبعي يعتمد على مبحثين سبق بيانهما:

١- مبحث النواهي[٧٤]: حيث أن النهي يعني: الزجر, ولازمه: طلب الترك, كما أن الأمر يعني: البعث نحو الفعل, ولازمه: الردع عن الترك, فالتخلص عن الحرام يعني: ترك الحرام, وهو لازم للزجر عن الحرام.

٢- مبحث الضد[٧٥]: أن الخروج وترك الحرام أمران متضادان لا يقتضي الأمر بأحدهما النهي عن ضده. كما لا يقتضي النهي عن أحدهما الأمر بالضد الآخر.

الثاني: أن التصرف الخروجي واجب غيري: والدليل على أن الخروج من الأرض المغصوبة واجب بالوجوب الغيري مؤلف من مقدمتين, فيتألف قياس:

١. الكبرى: كلما وجب شيء وجبت مقدمته.

٢. الصغرى: الخروج مقدمة للتخلص الواجب شرعاً.

٣. النتيجة: الخروج واجب شرعاً.

لكن أورد المصنف (Π) على هذا التصوير بثلاثة إيرادات:

الرد الأول: لو سلمنا بأن التخلص من الغصب واجب نفسي إلا أننا لا نسلم بوجوب مقدمته وهو الخروج لما تقدم بحثه في مقدمة الواجب حيث أنكرنا الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.

---

(٧٤) أصول الفقه: ١:٩٣.
(٧٥) أصول الفقه: ٢:٢٥٩.

الرد الثاني: لو سلمنا بأن الخروج من الغصب مقدمة للتخلص من الغصب لكنه يلزم منه أن يكون الخروج مقدمة للماهية الكلية للخروج وهي: الكون خارج الأرض المغصوبة, وذلك ببيان مقدمتين:

١- إن الخروج من الغصب مقدمة للكون في خارج الأرض المغصوبة.

٢- إن الكون خارج الأرض المغصوبة يقتضي التخلص من الغصب.

٣- إن الخروج من الغصب ليس مقدمة للتخلص من الغصب, وذلك لما تقدم في مبحث الضد: أن كل متلازمين لا يجب فيهما أن يشتركا في الحكم, والحكم هنا هو المقدمية, فلا يكون الخروج مقدمة للواجب.

الرد الثالث: لو سلمنا بمقدمية الواجب عموماً لكننا نمنع من جريانها في موردنا, وهو القول بوجوب الخروج كمقدمة للواجب, وذلك لوجود المانع في المقام وهو أن الخروج من الغصب يُعد من التصرف في الغصب, فيكون منهياً عنه ومحرماً, فيقع الخروج مقدمة للحرام, فلا يكون الخروج واجباً مقدمياً.

صحة الصلاة حال الخروج

١٤٤. سؤال: بنى المصنف (Π) في صحة الصلاة حال الخروج على تبعيتها لحرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه, قال: [صحة الصلاة حال الخروج: واما (الناحية الثانية) وهي صحة الصلاة حال الخروج، فانها تبتني على اختيار أحد الاقوال في الناحية الاولى. فان قلنا: بان الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الاتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجية فان هذا

التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منهيا عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فإن كان الوقت ضيقا، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلي ايماء بدل الركوع والسجود. وان كان الوقت متسعا لادائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج. وان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلي ايماء للركوع والسجود ويقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا. وان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.] وضح الأقوال تبعاً للتبعية ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في الناحية الثانية: صحة الصلاة حال الخروج, حيث تقدم أن المسألة ذات أقوال فحكم الصلاة يختلف من جهة اختلاف الأقوال فيها, مضافاً إلى فروض أخرى لابد من مراعاتها في حكم الصلاة وكيفيتها, وهي:

١. النظر إلى سعة وقت الصلاة وضيقه. ٢. النظر إلى الصلاة حال الغصب أي في حال الخروج أو الصلاة خارج الغصب. ٣. النظر إلى التصرف الزائد في الغصب. ٤. النظر إلى الصلاة كاملة أو إيمائية. وعموماً فالأقوال هي:

القول الأول: وجوب التصرف الخروجي: وهو مبنى الشيخ الأنصاري (Π), أي أن الصلاة تقع صحيحة على جميع الفروض إلا في فرض التصرف الزائد في الغصب, ففيه تفصيل بالنسبة إلى سعة الوقت وضيقه:

١- الصلاة إيماءً بدل الركوع والسجود ويقرأ ماشياً تاركاً الاطمئنان, إن كان وقت الصلاة مضيقاً, فيصلي حال الخروج مقتصراً على أقل الواجب.

٢- الصلاة كاملة, إن كان وقت الصلاة موسعاً, فيصلي بعد الخروج من المكان المغصوب.

القول الثاني: حرمة التصرف الخروجي: وهو مبنى الشيخ الأصفهاني والمصنف (قدس سرهما) فيه تفصيل بالنسبة إلى سعة وقت الصلاة وضيقه:

١- الصلاة كاملة, إن كان وقت الصلاة موسعاً, فيصلي بعد الخروج من المكان المغصوب سواء استلزمت الصلاة تصرفاً زائداً في الغصب أم لم تستلزم.

٢- الصلاة إيماءً بدل الركوع والسجود ويقرأ ماشياً تاركاً الاطمئنان, إن كان وقت الصلاة مضيقاً حيث يقع التزاحم بين الصلاة الواجبة والتصرف الغصبي, فتقدم الصلاة كونها أقوى ملاكاً, فيصلي حال الخروج مقتصراً على أقل الواجب.

القول الثالث: التصرف الخروجي ليس واجباً ولا حراماً: وهو مبنى صاحب الكفاية (∏), وفيه: نحكم بصحة الصلاة في جميع الفروض إلا إذا استلزمت تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية, فيُحرم هذا التصرف. لكن خالف المحقق النائيني (∏) في إطلاق الحكم بالصحة, فبنى على التفصيل بين العلم بالحرمة فتقع الصلاة باطلة, وبين الجهل بالحرمة فتقع صحيحة[٧٦].

نتائج البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي:

تحصل من البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي نتائج أربع:

النتيجة الأولى: إن البحث في المحور الأول: مدخل المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: تحرير محل النزاع في المسألة من حيث البحث في أمور خمسة, وهي: ١. تحرير محل النزاع. ٢. المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة. ٣. مناقشة الكفاية في محل النزاع. ٤. قيد المندوحة. ٥. الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع.

النتيجة الثانية: إن البحث في المحور الثاني: الحق في المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: أن المختار في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو الجواز, وذلك من خلال عرض ثلاثة أمور بموجبها حصل الدليل على جواز الاجتماع.

النتيجة الثالثة: إن البحث في المحور الثالث: ثمرة المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: ثبوت ثمرة في البحث في المسألة, وذُكرت ثمرتان: ١. كون المأمور به عبادةً. ٢. جريان أحكام التعارض أو التزاحم.

النتيجة الرابعة: إن البحث في المحور الرابع: عدم المندوحة, ترتبت عليه نتيجتان: ١. حرمة التصرف الخروجي. ٢. صحة الصلاة حال الخروج.

---

(٧٦) أجود التقريرات ١:٣٦٩.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع

١٤٥. سؤال: هناك أربعة مصطلحات في عنوان المسألة يتوقف فهمها على فهم محل النزاع في المسألة, قال: [المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد تحرير محل النزاع: هذه المسألة من أمهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. ولاجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا أن نشرح الالفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد. ولا بد من ذكر المراد من الشئ المنهي عنه أيضا، لانه مدلول عليه بكلمة النهي إذ النهي لا بد له من متعلق. اذن ينبغي البحث عن أربعة أمور: ١ - (الدلالة). فان ظاهر اللفظة يعطي أن المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لاجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الالفاظ، ولكن المعروف أن مرادهم منهاما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجمة من الاقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الاصوليين. وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشئ فساد المنهي عنه عقلا، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشئ وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلا بين النهي الشئ وصحته لا فرق بين التعبيرين. ولاجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية. نعم قد يدعي بعضهم أن هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الاخص. وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالا بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية. ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالاولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الاقوال الاحتمالات، لا سيما ان البحث يشمل كل نهي وان لم يكن مستفادا من دليل لفظي. والعبارة تكون اكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية (قده) بقوله (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم. ٢ - (النهي). ان كلمة النهي ظاهرة - كما تقدم في المجلد الاول - في خصوص الحرمة، وقلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (أي الكراهة) ولعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلا ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان

كان النزاع قد وقع في كل منهما. وكذلك كلمة النهي - باطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضا وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري، كما صنع صاحب الكفاية (قده) وشيخنا النائيني (قده) جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي، لانه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري. والذي ينبغي أن يقال له: ان الاختيار شئ وعموم النزاع في المسألة شئ آخر، فان اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصا بما عداهما، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد. فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الاولى. ٣ - (الفساد). ان الفساد كملة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكة على الاصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه فما له قابلية أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد. وصحة كل شئ بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو فيها (١)، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الاداء والقضاء. ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والاجارة، ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح.. وهكذا. ٤ - (متعلق النهي). لا شك في أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، والا فلا معنى لان يقال - مثلا - أن النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد لا يقتضي. وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعا للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد. وهذا واضح. ثم ان متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم. وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع ومحله هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشئ وفساده، فمن يقول بالاقتضاء فانما يقول بان النهي يستلزم عقلا فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه انما يقول بأن النهي عن الشئ لا يستلزم عقلا فساده. أو فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلا بين كون الشئ صحيحا وبين كونه منهيا عنه، أي انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشئ والنهي عنه أولا ؟ ولاجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا. ولما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين:.] اشرحها مبيناً تحرير موضع النزاع ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المسألة الخامسة من مسائل غير المستقلات العقلية: دلالة النهي على الفساد, والبحث فيها يقع في ضمن محاور ثلاث:

المحور الأول: مدخل المسألة: وفيه: البحث عن تحرير محل النزاع في المسألة, وذلك من خلال شرح مفرداتها, وهي أربعة: الدلالة, النهي, الفساد, متعلق النهي.

المحور الثاني: النهي عن العبادة: وفيه: البحث عن الدليل لاقتضاء النهي فساد العبادة بعد تفسير معنى العبادة وتقسيمات متعلق النهي.

المحور الثالث: النهي عن المعاملة: وفيه: البحث عن تقسيم المعاملة من حيث السبب, والمسبب.

وتفصيل الكلام في هذه المحاور يأتي تباعاً:

المحـور الأول: مـدخل المسـألة: وفيـه: البحـث عـن تحريـر محـل النـزاع فـي المسألة, وذلك من خلال شرح مفرداتها, وهي أربعة: الدلالة, النهي, الفساد, متعلق النهي. فهنا جهات أربع:

الجهة الأولى: الدلالة: وهي الاقتضاء أي خصوص الدلالة العقلية, فالبحث يكون في الاقتضاء العقلي واللابدية العقلية من حيث ثبوت الملازمة العقلية بين الفساد والحرمة, فهل أن النهي عن الشيء يقتضي فساده أو لا يقتضي[٧٧] ؟.

الجـــواب : اختلف الأصوليون في جعل أو عد هذه المسألة من المسائل اللفظية أو العقلية أو اللفظية العقلية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المسألة عقلية: وقد تقدم الوجه فيه.

القول الثاني: المسألة لفظية[٧٨]: والوجه فيه أمران:

١- الأخذ بظاهر لفظة (الدلالة) الذي يدل بدواً على الدلالة اللفظية أو ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء بين النهي عن الشيء وفساده.

---

(٧٧) لذا عنون صاحب الكفاية (Π) - كفاية الأصول ٢:٧٠ - المسألة بـ(النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا), فناسب ذكر المسألة حينئذ في مبحث الملازمات العقلية – كما هو مختار المحقق النائيني والسيد الخوئي (قدس سرهما): فوائد الأصول ٢:٤٥٥, المحاضرات ٥:٣.

(٧٨) وهو مبنى المحقق العراقي (Π): نهاية الأفكار ٢:٤٥٢.

٢- الأخذ بالقول القائل بدلالة النهي عن الفساد في المعاملة – كما سيأتي - مع إنكار الملازمة العقلية بين الفساد والحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملة, فلو عُدت المسألة عقلية فلا تشمل هذا القول.

القول الثالث: المسألة لفظية عقلية[٧٩]: والوجه فيه: أن يراد من الدلالة ما يعم: الدلالة اللفظية, الدلالة العقلية, فالبحث فيها في مقام الثبوت والإثبات بدعوى: أن الملازمة العقلية لو ثبتت بين الفساد والحرمة فهي مدلولة بالدلالة اللفظية الالتزامية, فالنهي حينئذ يكون مستفاداً من دليل لفظي, وهو يدل بالدلالة المطابقية على النهي , ويدل بالدلالة الالتزامية على فساد متعلق النهي. لذا عنونت هذه المسألة بـ(إن النهي عن الشيء هل يكشف عن فساده ؟).

الجهة الثانية: النهي: هو الحرمة المقتضية عقلاً ظهورها في الحرمة التحريمية (المولوية) والتزيهية (الكراهة), والنفسية والغيرية. فملاك البحث حينئذ يكون عاماً وشاملاً لجميع أقسام النهي, ولا موجب لتخصيص عنوان المسألة وجريان محل النزاع ببعض أقسام النهي, فهناك من خص عنوان المسألة بـ:

١- النهي التحريمي النفسي[٨٠]: والوجه في التخصيص راجع إلى أن النزاع مختص بالعبادة دون المعاملة, فيكون المراد من النهي: النهي التحريمي النفسي, بينما النزاع بالمعاملة مختص بالتنافي بين ما يقتضيه النهي والصحة, فلا يشمل النزاع النهي الكراهة, لعدم وجود التنافي بين الكراهة والصحة. لكن يرد عليه: إن عدم عموم محل النزاع لا يقتضي تخصيصه فضلاً عن وجود القول المخالف, وهو دخول المعاملة في محل النزاع.

٢- النهي التحريمي[٨١]: والوجه في التخصيص راجع إلى أن ظاهر النهي المأخوذ في عنوان المسألة هو النهي التحريمي, وهذا لا يوجب تعميم محل النزاع. ويرد عليه ما تقدم.

الجهة الثالثة: الفساد: هو النقصان أو عدم التمام, لأن الصحة تعني: التمام, وينبغي أن يُراعى في هذين المعنيين في المقام شيئان:

---

(٧٩) وهو مبنى السيد الخميني (∏) مناهج الوصول ٢:١٥٠.

(٨٠) وهو مختار الشيخ النائيني والسيد الخوئي (قدس سرهما) : فوائد الأصول ٢:٤٥٥, المحاضرات ٥:٥ .

(٨١) وهو مختار الشيخ الأنصاري (∏): مطارح الأنظار ١٥٧.

١- الصحة والفساد معنيان متقابلان تقابل العدم والملكة: فالصحة ملكة وعدمها الفساد, فإذا استحالت الملكة (الصحة) استحال عدمها (الفساد).

٢- الصحة والفساد وصفان إضافيان: فصحة كل شيء بحسبه, فالصحة والفساد في المقام أي الحقيقة الشرعية لهما يدور مدار معنى صحة وفساد العبادة أو المعاملة والأثر المترتب عليهما من حيث وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم وجوبهما, فالعبادة الصحيحة: ما يسقط فيها القضاء والعبادة بنحو تكون تامة الأجزاء والشرائط, والعبادة الفاسدة: ما يجب فيها القضاء والإعادة. أما المعاملة الصحيحة: ما ترتب أثرها من النقل والانتقال والعلقة الزوجية وغيرها من الآثار, والمعاملة الفاسدة: ما لم يترتب فيها أثرها.

الجهة الرابعة: متعلق النهي: هو ما يكون فيه صلاحية وأهلية الصحة والفساد ليكون منهياً عنه, كالنهي عن الصلاة في أيام الحيض للمرأة. وما يتعلق به النهي إما أن يكون عبادة أو غيرها, وستأتي الإشارة لأقسامه في السؤال اللاحق.

فتحصل: أن محل النزاع في المقام هو أن النهي (الحرمة) إذا تعلق بفعل من الأفعال, فهل يقتضي بنحو الملازمة العقلية فساد (بطلان) ذلك الفعل أو لا يقتضي البطلان ؟ أقوال ثلاث:

القول الأول: دلالة النهي على الفساد مطلقاً: أي أن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه.

القول الثاني: عدم دلالة النهي على الفساد مطلقاً: أي أن النهي لا يستلزم عقلاً فساد متعلقه. وهو مختار العامة[٨٢]. القول الثالث: التفصيل: دلالة النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات: أي أن النهي يستلزم في العبادة دون المعاملة فساد متعلقه. وهو القول المعروف بين الأصوليين وتبعهم المصنف (Π).

ويمكن الإشارة بأن مسألة دلالة النهي على الفساد مرتبطة من حيث تنقيح صغراها بمسألة الضد بعد وضوح البحث في كبرى المسألة وهو الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساد أو عدم فساد متعلقه, أما الصغرى فهي نتيجة البحث في مسألة الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده الخاص,

(٨٢) منهم: أبي حنيفة والشيباني, ووافقهما ابن العلامة فخر المحققين والشيخ الأنصاري (قدس سرهما) – الإحكام للآمدي ٤١١, القوانين المحكمة للقمي (Π) ١:١٦٣, الكفاية ٨٩.

كما في مثال الصلاة المنهي عنها كونها ضداً للإزالة, فالصلاة لا تقع باطلة ما لم تنظم إليها مسألة النهي عن العبادة يستلزم فسادها, فيتشكل قياس:

١- كبرى: النهي عن العبادة يستلزم فسادها.

٢- صغرى: الصلاة منهي عنها.

٣- نتيجة: الصلاة باطلة.

المبحث الأول – النهي عن العبادة

١٤٦. سؤال: بنى المصنف (Π) على أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد, بعد أن حرر معنى عنوان المبحث: (العبادة) و(النهي), قال [المبحث الاول - النهي عن العبادة المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الاخص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لاجل التقرب بها إليه. ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الاعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لانه - وان صح ان يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى - لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الامر به فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهي به. نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى. فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: ان النهي عن العبادة بالمعنى الاعم يقتضي الفساد، فان من يدعي الممانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أي عبادة متقربا به إلى الله تعالى - وبين النهي عنه. وليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للامر فعلا، لانه مع فرض تعلق النهي بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الامر بها أيضا، وليس ذلك. كباب اجتماع الامر والنهي الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الامر، فانه ان جاز هناك اجتماع الامر والنهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وانما العنوان الذي تعلق به الامر هو نفسه صار متعلقا للنهي. وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للامر وان لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق النهي، أوما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي شرعها الشارع لشرعها لاجل التعبد بها وان لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد. ثم ان النهي عن العبادة يتصور على أنحاء: (أحدها) - أن يتعلق النهي بأصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء، و (ثانيها) - أن يتعلق بجزئها كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة، و (ثالثها) - أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس، و (رابعها) - أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر. والحق: ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد. ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به

المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى. ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لاجل أن النهي عن هذه الامور يسري إلى أصل العبادة وان ذلك واسطة في ثبوت أو واسطة في العروض كما قيل، ولا لاجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط. بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لانه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق. على ان في هذه التعليلات من المناقشة مالا يسعه هذا المختصر ولا حاجة إلى مناقشتها بعدما ذكرناه. هذا كله في النهي النفسي، اما (النهي الغيري) المقدمي فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما اشرنا إلى ذلك في ما تقدم ص ٢٧١. فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعاظم مشايخنا (قدس سره) للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازة في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ماكان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به. وقد ناقشناه هناك بان التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - ان الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعدا لا يعقل ان يكون متقربا به إليه كالتقرب والابتعاد المكانيين، والنهي وان كان غيريا يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وان لم يشتمل على مفسدة نفسية. ويبقى الكلام في النهي (التنزيهي) أي الكراهة، فالحق أيضا انه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الامر ان مرتبة البعد في التحريمي أشد واكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الامر الوجوبي والاستحبابي. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتا في استحالة التقرب بالمبعد. ولاجل هذا حمل الاصحاب الكراهة في العبادة على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتي بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية، ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعي الارشاد إلى أقلية لثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للاحكام الاربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه. وعليه فلو أحرز - بدليل خاص ان النهي بداعي الزجر التنزيهي، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي. هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فان هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الامر والنهي التحريمي فضلا عن الامر والنهي التنزيهي، وليس

هو من باب النهي عن العبادة الا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا. (تنبيه): ان النهي الذي هو موضع النزاع - والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعني ما يتضمن حكما تحريميا أو تنزيهيا بان يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر. اما النهي بداع آخر كداعي بيان أقلية الثواب، أو داعي الارشاد إلى مانعية الشئ مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي - فانه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهي، الا ان يتضمن اعتبار شئ في المأمور به، فمع فقد ذلك الشئ لا ينطبق المأتي به على المأمور به فيقع فاسدا كالنهي بداعي الارشاد إلى مانعية شئ فيستفاد منه ان عدم ذلك الشئ يكون شرطا في المأمور به. ولكن هذا شئ آخر لا يرتبط بمسألتنا فان هذا يجزي حتى في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.] اشرح هذه المبنائية لاقتضاء النهي الفساد ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الثاني: المبحث الأول: النهي عن العبادة, ويقع البحث فيه ضمن جهات ثلاث باعتبار: معنى العبادة, وأقسام النهي المتعلق بالعبادة, و الدليل على اقتضاء النهي فساد العبادة, فهنا جهات ثلاث:

الجهة الأولى: معنى العبادة: قوله: [المقصود من " العبادة " التي هي محل النزاع في المقام..]:

أي تنقسم العبادات من حيث اشتراط قصد القربة إلى قسمين:

القسم الأول: العبادات بالمعنى الأعم: وهي الأعمال الحسنة المرضية لله تعالى وتقدس ولا يشترط في صحتها قصد القربة ولكن إذا قُصد منها قصد التقرب كانت أفضل. وهذا القسم خارج عن محل النزاع, فلو تعلق النهي بعبادة بالمعنى الأعم كغسل الثوب من النجاسة بالماء المغصوب, فإنه يكون محرماً إلا إنه لا يمكن أن يقع فاسداً بمعنى تصور الملازمة العقلية بين وقوع الفعل العبادي بالمعنى الأعم صحيحاً وبين كونه منهياً عنه, فلا يصح التساؤل: هل هناك ممانعة عقلاً بينهما أو لا ؟. إلا اللهم أن يُدعى دخول الفعل العبادي بالمعنى الأعم في محل النزاع بأن غسل الثوب بالماء المغصوب محرم فلا يقع عبادة, فهذه الدعوة صحيحة فيدخل في محل النزاع, لأن القائل باقتضاء النهي الفساد يدعي الممانعة بين وقوع الغسل صحيحاً وبين النهي عنه.

القسم الثاني: العبادات بالمعنى الأخص: وهي الأعمال الحسنة المرضية لله تعالى ويشترط في صحتها قصد القربة وبدونها تكون باطلة, وهذا القسم داخل في محل النزاع في مسألتنا من جهة تصور الملازمة العقلية بين وقوع الفعل

العبادي صحيحاً وبين كونه منهياً عنه, فهل هناك ممانعة ومنافرة عقلاً بينهما أو لا ؟ ثم أنه يشترط في العبادة بالمعنى الأخص المنهي عنها أن تكون طبيعتها متعلقة للأمر سواء تعلق بها أمر فعلي أم لم يتعلق بها أمر فعلي أي بنحو فرض الوجود, وهذا أحد الفوارق بين مسألتنا ومسألة اجتماع الأمر والنهي, فموضوع النهي عن العبادة متحد, وموضوع الاجتماع متعدد.

فتحصل: أن معنى العبادة التي تدخل في محل النزاع يُشترط فيها شرطان:

١- أن تكون عبادة بالمعنى الأخص.

٢- أن لا تكون متعلقة للأمر فعلاً.

الجهة الثانية: أقسام النهي المتعلق بالعبادة: تقدم أن النهي إما أن يتعلق بالعبادة أو غيرها, فإن كان متعلق النهي عبادياً فهو على أقسام أربع(٨٣):

١- أن يتعلق النهي بنفس العبادة وأصلها, كالنهي عن الصلاة في أيام الحيض.

٢- أن يتعلق النهي بجزء العبادة, كالنهي عن قراءة العزائم الأربعة في الصلاة.

٣- أن يتعلق النهي بشرط العبادة أو شرط جزئها, كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب.

٤- أن يتعلق النهي بوصف العبادة الملازم أو غير الملازم, كالنهي عن الجهر والاخفات في القراءة.

الجهة الثالثة: الدليل على اقتضاء النهي فساد العبادة: استدل المصنف (Π) على أن النهي يقتضي فساد العبادة بأن النهي يستلزم مبغوضية العبادة كونه معصية مبعدة, وبيانه متوقف على مقدمتين:

١- أن تعلق الأمر بالعبادة كاشف عن محبوبيتها لله تعالى وتقدس الموجب, لأن معنى العبادة – كما تقدم – ما يُشترط فيها قصد التقرب.

٢- أن تعلق النهي بالعبادة كاشف عن مبغوضيتها لله تعالى وتقدس.

ينتج: لا يجوز - اجتماع الأمر بالعبادة والنهي عنها – التقرب بالمبغوض كونه معصية مبعدة, وهو يقتضي بطلان وفساد العبادة إذا تعلق النهي بها. ويترتب على هذا الدليل جملة من النتائج والتفصيلات المتقدمة من

(٨٣) الكفاية ٢:٨١.

حيث أقسام النهي ومتعلقاته, فالحكم باقتضاء النهي فساد العبادة عام وشامل لكل تلك التفصيلات, والتي منشأها تقسيم النهي من جهة, ومن جهة ثانية تقسيم متعلق النهي إذا كان عبادياً, فهنا أمران:

الأول: تقسيمات متعلق النهي: لا فرق في اقتضاء النهي فساد العبادة بين تعلق النهي بأصل العبادة, أو جزئها أو شرطها أو وصفها, وذلك لما تقدم من استحالة التقرب بالمبغوض كونه معصية مبعدة. وقد ذكرت أدلة أخرى لاقتضاء النهي فساد العبادة من حيث أقسام متعلق النهي جميعها لم يتعرض لمناقشتها المصنف (∏) فضلاً عن أدلة اقتضاء النهي فساد العبادة, ويمكن الإشارة إجمالاً لهذين النوعين من الأدلة, فنقول:

١- أما أدلة اقتضاء النهي فساد العبادة[٨٤]: فقد ذكر السيد الشهيد الصدر (∏) ثلاث ملاكات لاقتضاء الحرمة لبطلان العبادة: ١. استلزام النهي لعدم الأمر. ٢. استلزام النهي لمبغوضية العبادة. ٣.استلزام النهي لكون متعلقه معصية مبعدة لا يمكن التقرب به.

٢- أما أدلة اقتضاء متعلق النهي فساد العبادة[٨٥]: فقد ذكر صاحب الكفاية (∏) تفصيلاً لأقسام النهي, وهو: أن النهي يقتضي فساد العبادة فيما إذا تعلق بنفس العبادة أو وصفها الملازم, وأما جزء العبادة فالنهي عنه لا يقتضي فساد العبادة إلا إذا اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال, وأما شرط العبادة فالنهي يقتضي فسادها فيما لو كان شرطاً عبادياً كالوضوء وإلا فلا فساد كالنهي عن صوم العيدين, وبين تعلق النهي بجزء العبادة, كالنهي عن قراءة العزائم الأربعة في الصلاة, لأن جزء العبادة عبادة, وبين تعلق النهي بشرط العبادة, كالنهي عن تطهير الثوب من النجاسة فيما لو كان بالماء المغصوب.

الثاني: تقسيمات النهي: إن النهي ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

١- النهي المولوي: وهو محل النزاع – كما تقدم - وينقسم إلى: نهي نفسي, ونهي غيري. كما إنه ينقسم إلى: نهي تحريمي, ونهي تنزيهي (كراهة). فدليل المصنف (∏) وهو استحالة التقرب بالمغوض كونه معصية مبعدة فالنهي يقتضي فساد العبادة سواء أكان النهي نفسياً أم غيرياً أم تحريمياً أم تنزيهياً.

---

(٨٤) الحلقة الثالثة ٤٢١.
(٨٥) كفاية الأصول ٨١.

٢- النهي الإرشادي: وهو خارج عن محل النزاع, لأن نفس الإرشاد كاشف عن البطلان, سواء كان الإرشاد إلى المانعية, كقولنا: " لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ", فإنه إرشاد إلى مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه عن صحة الصلاة. أم كان الإرشاد إلى الشرطية, كقولنا: " لا تصل بدون وضوء ", فإنه إرشاد إلى شرطية الوضوء في صحة الصلاة. وقد أشار المصنف (Π) إلى هذا القسم بـ[تنبيه].

المبحث الثاني – النهي عن المعاملة

١٤٧. سـؤال: بنى المصنف (Π) على أن النهي عن المعاملة لا يقتضي الفساد, بعد أن حرر معنى النهي وتقسيم المعاملة, قال: [المبحث الثاني - النهي عن المعاملة ان النهي في المعاملة عن نحوين - كالنهي عن العبادة -، فانه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعية الشئ المنهي عنه أو بداع آخر مشابه له، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحزازة فيه. فان كان الاول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الارشاد إلى مانعية الشئ في المعاملة فانه يكون دالا على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر في صحتها. وهذا لا ينبغي ان يختلف فيه اثنان. وان كان الثاني، فان النهي اما ان يكون عن ذات السبب أي عن العقد الانشائي أو فقل عن التسبيب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع). وأما ان يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف. فإن كان النهي على (النحو الاول) أي عن ذات السبب فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضية العقد والتسبيب به بين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق. وان كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد. وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها. هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق أن يقال: ان استناد الفساد إلى النهي انما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس في البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافيها ؟ اما إذا كان النهي دالا على اعتبار شئ في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البايع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهي عن العقد بغير العربية - مثلا - الدال على اعتبارها في العقد - فان هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالا على فساد المعاملة لان هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الاول

الذي ذكرناه وهو ماكان النهي بداعي الارشاد إلى اعتبار شئ في المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق أن يقال: ان استناد الفساد إلى النهي انما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس في البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافيها ؟ اما إذا كان النهي دالا على اعتبار شئ في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البايع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهي عن العقد بغير العربية - مثلا - الدال على اعتبارها في العقد - فان هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالا على فساد المعاملة لان هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الاول الذي ذكرناه وهو ماكان النهي بداعي الارشاد إلى اعتبار شئ في المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة. فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة، وكون النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه، فان معنى ذلك ان النهي في المعاملة شأنه أن يدل على اختلاف شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لنا فيه. وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه] اشرح هذه المبنائية ؟

جـــواب : هذا شروع من المصنف (Π) في المحور الثالث – المبحث الثاني: النهي عن المعاملة, حيث تقدم في المبحث السابق حكم النهي عن العبادة وهو اقتضائها الفساد إن كان النهي بداعي الزجر أي النهي المولوي, وأما إذا كان بداعي الإرشاد فهو خارج عن محل النزاع. وكذا الحكم في المعاملة, فحكم النهي عن المعاملة هو عدم اقتضاء الفساد بنفس التفصيل لكن لابد لنا من تقسيم المعاملة من حيث إرادة نفس السبب المعتبر في ترتب الأثر عليها وبين إرادة نفس الأثر المترتب على السبب, فإن المعاملة تنقسم إلى قسمين:

قوله (Π): [إن النهي في المعاملة على نحوين..]:

١. السبب: أي المعاملة بمعنى السبب, وهي نفس المؤثر للأثر المقصود من العقد أو الإنشاء, كالإيجاب والقبول ضمن الشرائط المعتبرة فيهما.

٢. المسبب: أي المعاملة بمعنى المسبب, وهي نفس الأثر المترتب على العقد أو الإنشاء, كالملكية والنقل والانتقال.

لذا فالكلام يقع في ضمن أمرين من حيث اقتضاء النهي لفساد المعاملة وبطلانها وعدم ترتب الأثر الذي كان يقتضيه العقد أو الإنشاء لولا تعلق الحرمة به, أو من حيث عدم اقتضائه ذلك, ومبنى المصنف (Π) – كما تقدم – هو عدم الاقتضاء لكن يحتاج إلى شيء من البيان, فنقول هنا جهتان:

الجهة الأولى: السبب: المعروف بين الأصوليين عدم اقتضاء النهي فساد المعاملة إذا تعلق النهي بالسبب وهو العقد, كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة المقدسة, قال تعالى: [إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع] [٨٦], فلا ملازمة بين حرمة السبب وبين فساده وعدم ترتب الأثر, فلا منافاة بيت أن يكون العقد مبغوضاً للمولى وبين أن يترتب أثره ومسببه لو حصل, ومثلوا له بحرمة الظهار, كما لو قال الزوج لزوجته: (أنتِ علي كظهر أمي), فإنه على الرغم من حرمة هذا القول في إنشاء العقد إلا أن الشارع الأقدس قد أمضاه ورتب عليه أثره كالفراق ونحوه.

الجهة الثانية: المسبب: وقع الخلاف بين الأصوليين في اقتضاء النهي فساد المعاملة إذا تعلق النهي بالمسبب أو عدم الاقتضاء, فقد يقال بالاقتضاء كما قال به المحقق النائيني (Π) حيث استدل على الاقتضاء[٨٧]: بأن النهي يساوق الحجر على المالك, ولتوضيح الإستدلال يقال: إن ترتب الأثر على المعاملة يعتمد على شرطين:

الأول: أن يكون هناك عقد وإيجاب وقبول بالصيغة الشرعية.

الثاني: أن يكون المتعاقدان لهما السلطنة والقدرة على التصرف في الثمن والمثمن.

ومعه: في مقامنا إذا تعلق النهي عن المسبب سوف يؤدي إلى انخرام الشرط الثاني, بحيث يكون المالك ممنوعاً من التصرف, فيكون محجوراً عليه كالصغير والسفيه, فالمعاملة تقع فاسدة, ولا يترتب عليها الأثر, فينتج: إن النهي يقتضي فساد المعاملة. لكنه يقال في مقام الجواب على الاستدلال: إن النهي – كما تقدم – على قسمين:

١- النهي المولوي: فإن معنى النهي هو المنع المولوي والتكليفي أي لا يجوز للمحجور عليه أن ينشئ المعاملة. وهذا القسم من النهي مُسلَّم, وهو محل

(٨٦) سورة الجمعة: ٩
(٨٧) فوائد الأصول ١:٤٧١.

الكلام, ولكن لا ملازمة بين المنع الشرعي التكليفي وبين فساد المعاملة وبطلانها.

٢- النهي الإرشادي: فإن معنى النهي هو المنع الإرشادي والوضعي عدم نفوذ معاملة المحجور عليه والحكم ببطلانها كالنهي عن بيع الصغير. وهذا القسم من النهي خارج عن محل الكلام, وهو مقصود الميرزا (Π).

نتائج البحث في مسألة دلالة النهي عن الفساد:

تحصل من البحث في مسألة دلالة النهي عن الفساد نتائج ثلاث:

النتيجة الأولى: إن البحث في المحور الأول: مدخل المسألة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: تحرير محل النزاع في المسألة من حيث شرح مفرداتها.

النتيجة الثانية: إن البحث في المحور الثاني: النهي عن المعاملة, ترتبت عليه نتيجة واحدة وهي: إن النهي يقتضي الفساد – كما هو المعروف - من أجل استلزام النهي المبغوضية كونه معصية مبعدة.

النتيجة الثالثة: إن البحث في المحور الثالث: النهي عن المعاملة, ترتبت عليه نتيجة واحدة, وهي: إن النهي يقتضي الفساد – على خلاف – ولا صحة لما استدل به على الاقتضاء.

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين

انتهى
بحمده سبحانه
في الآخر من شهر صفر الخير ١٤٣١
ميثم العقيلي

الفهرست

المقصد الثاني الملازمات العقلية ٤
١- أقسام الدليل العقلي ٧
٢- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟ ١١
الباب الأول المستقلات العقلية ١٥
المبحث الأول التحسين والتقبيح العقليان ٢٠
١- معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما ٢٤
٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة..... ٢٧
٣- العقل العملي والنظري ٢٩
٤- أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح ٣٢
٥- معنى الحسن والقبح الذاتيين ٣٩
٦- أدلة الطرفين ٤١
المبحث الثالث ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٤٩
الباب الثاني غير المستقلات العقلية ٥٦
المسألة الأولى: الاجزاء ٥٧
المقام الأول : الأمر الاضطراري ٦٢
١- الاجزاء في الإمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً..... ٦٨
٣- الاجزاء في الإمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة.... ٧٥
نتائج البحث في مسألة الاجزاء ٧٨
المسألة الثانية: مقدمة الواجب ٧٩
تحرير النزاع ٧٩
مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية ؟..... ٨٢
ثمرة النزاع ٨٤
١- الواجب النفسي والغيري ٨٧
٢- معنى التبعية في الوجوب الغيري ٨٩
٤- مقدمة الوجوب..... ٩٧
٥- المقدمة الداخلية..... ١٠١
٦- الشرط الشرعي..... ١٠٣
٧- الشرط المتأخر..... ١٠٨
٨- المقدمات المفوتة..... ١١٣
٩- المقدمة العبادية ١٢٣
مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها ١٣٠

المسألة الثالثة: الضـد ١٣٥
تحـرير محل النزاع ١٣٥
١- الضـد العام ١٣٩
٢- الضـد الخاص ١٤٣
ثمـرة المسألة ١٤٩
الـترتـب ١٥٥
المسألة الرابعة: إجتمـاع الأمـر والنهـي ١٦١
تحـرير محل النزاع ١٦١
المسألة من الملازمات العقلية ١٦٧
قيـد المنـدوحـة ١٧١
الفـرق بين التعارض والتزاحم ومسألة الإجتماع ١٧٣
الحـق في المسألة ١٨٠
تعـدد العنـوان والمعنـون ١٨٥
ثمـرة المسألة ١٨٩
إجتمـاع الأمـر والنهـي مـع عدم المندوحـة ١٩٢
حـرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه ١٩٤
صحـة الصـلاة حال الخـروج ٢٠١
المسألة الخامسة: دلالـة النهـي على الفسـاد ٢٠٤
تحـرير محل النزاع ٢٠٤
المبحث الأول – النهي عن العبادة ٢١٠
المبحث الثاني – النهي عن المعاملة ٢١٦
الفهرست ٢٢٠