مركز مديريت حوزه هاى علميه

التقريرات الأصولية

الجزء الثاني

تقرير بحوث السيد الأستاذ

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

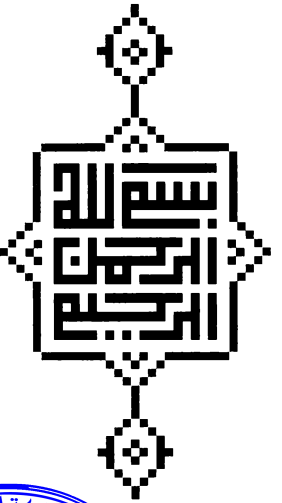
العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مرتضى أبو الطالبي

الناشر: الإدارة العليا للمحوزات العلمية / قم المقدسة

٢٣



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پديدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تأليف: ميرزا محمدحسين الغرويّ النائيني.
مشخصات نشر: قم: مركز مديريت حوزهٔ علميهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 : 3 ج / 978-622-358-166-3 : 2 ج / 978-622-358-165-6 : 1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ١٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائينی، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- كتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ايران -- كتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علميهٔ قم. مركز مديريت
شناسه افزوده: ناشر همكار (مشارك): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی كنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی ديويی: ۲۹۷۹۸٤ / ۰۱٦
شماره كتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌های علميه

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق الثاني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٢

التقريرات الأصولية

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الثاني

تأليف

العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

میرزای نائینی
کنگره بین‌المللی میرزای نائینی
مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ ..... ■ الثاني و العشرون
عنوان الجزء ■ ..... ■ التقريرات الأُصوليّة/الجزء الثاني
تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ
تأليف ■ ..... ■ الشيخ حسين الحلّي ﷺ
تحقيق ■ ..... ■ الشيخ مصطفى أبوالطابوق
الناشر ■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية
الناشر المشارك ■ ..... ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر
الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة
سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ‌ق
عدد النسخ ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه
شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨
شابك الجزء ■ ..... ■ ١-١٨٦-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران ■ قم المقدّسة ■ شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



[تقسيمات الواجب؛ وفيه فصول]

[الفصل الأوّل: في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ]
[الفصل الثاني: في الواجب المطلق والمشروط]
[الفصل الثالث: في سائر تقسيمات الواجب]
[الفصل الرابع: في تقسيم الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ]
[الفصل الخامس: في تقسيم الواجب إلى العينيّ والكفائيّ]
[الفصل السادس: في الواجب المؤقّت وغير المؤقّت]
[الفصل السابع: في الإجزاء]
[الفصل الثامن: في وجوب مقدّمة الواجب]
[الفصل التاسع: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده وعدمه]



[الفصل الثالث:
في الواجب النفسيّ والغيريّ]

قد[1] قدّمنا الكلام في تقسيمات الواجب، وأنّ **منها**: تقسيمه إلى التوصّليّ والتعبّديّ، **ومنها**: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، وقد تقدّم الكلام على هذين التقسيمين مفصّلاً.

الفصل الثالث في الواجب النفسيّ والغيريّ

ومن التقسيمات تقسيمه إلى الواجب النفسيّ والواجب الغيريّ.

وأحسن التعريفات للواجب النفسيّ تعريفه: «بأنّه ما تعلّق به الوجوب ابتداءً، ولو كان لأجل الغير»[2] كما تقدّم من المقدّمات الواجبة بمتمّم الجعل، ويقابله الواجب الغيريّ وهو «ما كان تعلّق الوجوب به مترشّحاً ومتولّداً عن تعلّق الوجوب بشيء آخر بحيث إنّه لو لم نقل بوجوبه شرعاً لكان العقل حاكماً بلزوم الإتيان به لأجل التوصّل به إلى ذلك الواجب النفسيّ»[3].

وقد عرّف الواجب الغيريّ: «بأنّه ما كان الداعي فيه هو التوصّل إلى واجب آخر»، ويقابله الواجب النفسيّ.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٨ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٠، وبدائع الأفكار: ٣٢٦.

٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٠، وبدائع الأفكار: ٣٢٦.

وفيه: أنّه منقوض بالواجب النفسيّ بالغير، أعني ما يجب من المقدّمات بمتمّم الجعل[١].

وقد أورد في الكفاية على هذا التعريف بعدم انطباقه على أغلب الواجبات النفسيّة، لأنّها إنّما تجب لما يترتّب عليها من المصالح اللازمة التحصيل.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ تلك المصالح غير داخلة تحت القدرة والاختيار، فلا تكون واجبة كي يصدق على الفعل الذي تنشأ عنه تلك المصالح أنّه واجب لأجل واجب آخر.

وأجاب عن هذا الإيراد بأنّ تلك المصالح وإن لم تكن مقدورة بنفسها ابتداءً، إلّا أنّها مقدورة بواسطة القدرة على أسبابها، أعني الأفعال التي تترتّب عليها تلك المصالح.

ثمّ أجاب عن الإشكال بأنّ تلك الواجبات وإن كانت واجبة لما يتولّد عنها ويترتّب عليها من المصالح اللازمة إلّا أنّ لها في أنفسها عنواناً حسناً به كانت واجبة نفسيّاً.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ جملة من المقدّمات ذات مصلحة في نفسها، وإن كان وجوبها لأجل الغير.

وأجاب عنه بأنّ الكلام في وجوبها الغيريّ، وهو لا يكون من جهة المصلحة في نفسها، بل من جهة المصلحة في غيره[٢].

ولا يخفى ما في هذا كلّه.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٣٠/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٢/١، وما بعدها.

أمّا أوّلاً: فلما قد تقدّم منّا في مسألة الصحيح والأعمّ من أنّ ترتّب المصالح على الأفعال الواجبة من قبيل الدواعي والأغراض، وفرّقنا بين الدواعي وبين ما يكون من قبيل العناوين التوليديّة، وبيّنّا أنّ الدواعي لا يمكن أن تقع متعلّقاً للاختيار والإرادة بخلاف العناوين التوليديّة، وبيّنّا أنّ المصالح من قبيل الدواعي والأغراض دون العناوين التوليديّة.

وثانياً: أنّ ما أجاب به عن أصل الإشكال غير نافع، فإنّ كون الفعل في نفسه ذا عنوان حسن لا يُوجب كونه واجباً نفسيّاً، إلّا إذا كان وجوبه لأجل ذلك العنوان لا لتلك المصلحة المترتّبة عليه، كما ذكره في الجواب عن الإشكال في بعض المقدّمات.

وبالجملة: إنّ حسن الواجبات النفسيّة إنّما يكون لأجل ترتّب تلك المصالح عليها، فلا يكون وجوبها إلّا غيريّاً بناءً على تعلّق الوجوب بتلك المصالح ولو كانت تلك الواجبات حسنة بذاتها، مضافاً إلى ترتّب تلك المصالح عليها كان حالها حال تلك المقدّمات التي تكون في نفسها ذات مصلحة، بمعنى أنّها تكون مثلها في كونها واجدة لملاك الوجوب النفسيّ ولملاك الوجوب الغيريّ، وكيف فما ذكرنا أوّلاً من التعريف أولى.

في دوران الواجب بين النفسيّ والغيريّ

ثمّ لو شككنا في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، فلذلك صورتان:

أحدهما: أن يعلم بوجوب شيء ووجوب شيء آخر، كأن يعلم بوجوب غسل الجنابة ووجوب الصلاة في وقتها، ولكن يشكّ في أنّ وجوب الغسل نفسيّ أو أنّه غيريّ لأجل الصلاة.

وهذا الشكّ ينحلّ إلى جهتين:

الأولى: الشكّ في أنّ هذا الوجوب نفسيّ كي يكون مطلقاً غير مرتبط

بوجوب الصلاة، أو أنّه غيريّ من باب المقدّمة للصلاة كي يكون تابعاً في الإطلاق والاشتراط لوجوب الصلاة، بحيث إنّه لو كان مشروطاً بشرط لم يحصل بَعْدُ لكان وجوب الغسل أيضاً مشروطاً بذلك الشرط.

الجهة الثانية: الشكّ في كون الصلاة مشروطة ومقيّدة بالغسل المذكور.

أمّا الجهة الأولى فمرجعها إلى الشكّ في كون وجوب الغسل مشروطاً بفعليّة وجوب الصلاة، فإن كان في البين إطلاق كان هو المرجع وكان مقتضاه كون وجوب الغسل مطلقاً غير مشروط بوجوب الصلاة، ولو لم يكن في البين ذلك الإطلاق كان المرجع هو الأُصول العمليّة ومقتضاها البراءة عند عدم تحقّق فعليّة وجوب الصلاة ولزوم الإتيان بالغسل عند تحقّق الفعليّة المزبورة.

وأمّا الجهة الثانية فمرجعها إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر والمختار فيه البراءة*.

الصورة الثانية: أن يعلم بوجوب شيء ويشكّ في كونه نفسيّاً أو كونه واجباً مقدّمة لشيء آخر يشكّ في وجوبه كأن يعلم بوجوب الغسل في الوقت الفلانيّ، ولكنّه يشكّ في كونه نفسيّاً أو أنّه مقدّمة لصلاة ركعتين في ذلك الوقت، فيكون وجوب الغسل قدراً متيقّناً فيلزمه الإتيان، ويكون وجوب صلاة الركعتين مشكوكاً فينفى بالبراءة**.

---

* **قلتُ:** مقتضى ما سيأتي[1] منه (دام ظلّه) في الليلة الآتية إنّما يرجع إلى البراءة لو لم يكن في البين إطلاق في ناحية المادّة.

** ويمكن أن يقرّب مدخليّة القيد في بعض المصلحة على نحو لا يرجع إلى تعدّد المطلوب بأن يقال: إنّ مصلحة الصلاة - مثلاً - عبارة عن خمس عشرة درجة، وهذه كلّها متوقّفة على تقييدها بالساتر، ولكنّ هذا التوقّف بالنسبة إلى عشرة درجات منها يكون مطلقاً بالنسبة إلى كلا حالتي التمكّن من القيد وتعذّره،

---

١. يُنظر: صفحة (١٨) من هذا الجزء.

وبالنسبة إلى الخمسة الأخر يكون التوقّف مختصّاً بخصوص حالة التمكّن من القيد فقط دون حالة تعذّره، وحينئذٍ يكون تفويت القدرة على القيد ممنوعاً منه؛ لأنّه مفوّت لمقدار من مصلحة الصلاة وهو العشر درجات وهو لازم الاستيفاء، وبتعذّر ذلك القيد يسقط الخطاب بالمقيّد به مع بقاء ملاكه؛ لأنّ القدرة على المقيّد بما أنّه مقيّد لا تكون حينئذٍ إلّا شرطاً عقليّاً.

نعم، بالنسبة إلى المقدار الآخر، وهو الخمس درجات لا يكون الخطاب بما هو وافٍ به في حال التعذّر وهو الصلاة الفاقدة للساتر ساقطاً؛ لكون القدرة على القيد بالنسبة إلى ذلك المقدار شرطاً شرعيّاً، وحينئذٍ ففي حال التمكّن من القيد يكون المأمور به هو الصلاة مع الساتر لتوقّف مصلحتها -وهو الخمس عشرة درجة- على ذلك القيد، وفي حال تعذّر القيد تسقط شرطيّة القيد بالنسبة إلى أصل المصلحة، وهو الخمسة عشر خطاباً لا ملاكاً، وبالنسبة إلى الخمس درجات تسقط شرطيّة القيد خطاباً وملاكاً، ويكون المأمور به هو الصلاة الفاقدة للمقيّد.

لكنّ لما كانت العشر درجات لازمة الاستيفاء لما عرفت من تحقّق ملاك الشرطيّة وإن سقط الخطاب بها حال التعذّر، كان من اللازم حينئذٍ الأمر بالقضاء خارج الوقت عند زوال تعذّر المقيّد.

وأمّا الإعادة فمقتضى القاعدة هو لزومها عند ارتفاع العذر في أثناء الوقت، لكنّ لما كان مقتضى الأمر الموسّع هو التخيير العقليّ في أفراده الطوليّة، وكان التمكّن ولو في آخر الوقت موجباً لانحصار التكليف بذلك الفرد المتأخّر، لم يكن لنا مورد نفرض فيه ارتفاع العذر في آخر الوقت مع توجّه الأمر بالفاقد في أوّل الوقت، لأنّ لازم ذلك هو جواز البدار إلّا مع اليأس أو القطع بعدم ارتفاع العذر في تمام الوقت، وحينئذٍ لو تخيّل في أوّل الوقت عدم زوال العذر إلى آخر الوقت وأقدم على الصلاة الفاقدة في أوّل الوقت ثمّ بعد الفراغ اتّفق ارتفاع العذر لم يكن ذلك إلّا من باب الأمر الظاهريّ الناشئ عن القطع، وهو كما سيأتي لا يقتضي الإجزاء، ولا دخل لذلك بالأمر الاضطراريّ، نعم هو من قبيل تخيّل الأمر الاضطراريّ، فتأمّل[1].

---

١. هذا المقطع من قوله: «ويمكن أن يقرّب» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في ورقة مستقلّة ألحقت من دون إحالة، وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

والمتحصّل من ذلك وجوب صلاة الركعتين المقيّدتين بالغسل وجوباً متوسّطاً، بمعنى أنَّ الشارع يرضى بتركهما إذا كان ذلك بترك نفس الركعتين، بخلاف ما إذا كان تركهما بترك الغسل فإنّه لا يمكن الحكم بأنَّ الشارع يرضى بذلك من جهة العلم بأنَّ الغسل واجب لا يرضى الشارع بتركه وإن كان ذلك من جهة التردّد بين كونه واجباً لنفسه أوكونه مقدّمة للركعتين المذكورتين*[1].

في الأصل اللفظي والدوران بين النفسيّة والغيريّة

وقد[2] أورد شيخنا ﷺ - كما في التقريرات - على التمسّك بالإطلاق على كون الأمر نفسيّاً بأنَّ مفاد الهيئة جزئيّ حقيقيّ غير قابل للتقييد والإطلاق لكونه حرفيّاً[3].

وفيه: أنَّ التمسّك بالإطلاق المذكور غير مبنيّ على جزئيّة المعنى الحرفيّ وكلّيّته؛ إذ ليس القيد المذكور لاحقاً لنفس مفاد الهيئة؛ كي يُورد عليه بأنَّ المعنى الحرفيّ جزئيّ حقيقيّ، كيف والمعنى الحرفيّ -لكونه ملحوظاً آليّاً- غير قابل لطروّ التقييد عليه، سواء قلنا إنَّه جزئيّ أم قلنا إنَّه كلّيّ، مضافاً إلى ما تقدّم في الواجب المشروط من أنَّ نفس مفاد الهيئة معنى أفراديّ، والمقيّد في الواجب المشروط إنَّما هو مفاد الجملة، فكذا فيما نحن فيه.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه إنَّما نرجع إلى ذلك لو لم يكن في البين إطلاق يقتضي النفسيّة، كما سيأتي منه (دام ظلّه) في الليلة الآتية.

---

١. يُنظر: صفحة (١٨) من هذا الجزء.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٣٣٣، وقوامع الفضول عن وجه حقائق علم الأُصول: ١٤٨ وما بعدها.

وبالجملة: لا ريب في ثبوت الواجب الغيريّ في الشريعة، ولا بُدَّ حينئذٍ من تحقيق حال الواجب الغيريّ، وبيان الفرق بينه وبين الواجب[١] ليتّضح الحال فيما يرجع إليه القيد كي يكون المرجع في مقام الشكّ هو إطلاق ما يرجع إليه القيد المذكور.

فنقول: إنَّ مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُم إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغسِلُواْ...﴾ إلخ[٢] قد اشتمل على الواجب النفسيّ -وهو الصلاة- والواجب الغيريّ -وهو الوضوء- وفي وجوب الوضوء المذكور جهتان من التقييد إحداهما تغني عن الأُخرى:

الجهة الأولى: كون الصلاة المأمور بها نفسيّاً مقيّدة بالوضوء.

الجهة الثانية: كون وجوب الوضوء مقيّداً بأنّه للغير، أعني الصلاة.

وكلّ من هاتين الجهتين لو تعلّق الشكّ بها كان المرجع في نفي التقييد هو الإطلاق، فلو شككنا في وجوب شيء مقدّمة لشيء آخر بأن نشكّ في أنّ الوضوء شرط في صحّة الصلاة التي هي واجبة نفسيّاً كان المرجع هو إطلاق المادّة في ذلك الواجب الآخر النفسيّ، ففي مثل الشكّ في قيديّة الوضوء للصلاة الواجبة نفسيّاً يكون المرجع هو إطلاق الصلاة المأمور بها نفسيّاً، ولو ثبت وجوب شيء وشككنا في كونه نفسيّاً أو غيريّاً بأن ثبت وجوب الوضوء - مثلًا - وشككنا في أنّه نفسيّ أو أنّه غيريّ من باب المقدّمة للصلاة - مثلًا - كان المرجع في ذلك الشكّ هو إطلاق الأمر المتعلّق بالوضوء - أعني إطلاق الجملة المؤلّفة من المادّة والهيئة - إذ لو كان الوجوب في مثل توضّأ غيريّاً لكانت[٣] مفاد تلك الجملة - أعني وجوب الوضوء مقيّدًا - بأنّه للغير

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الواجب النفسيّ).

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (لكان).

على نحو تقييد الوجوب المشروط فإنّ المقيّد فيه هو مفاد الجملة - أعني المادّة - من حيث عروض صفة الطلب عليها.

في وجه إثبات الإطلاق في الواجبات النفسيّة

وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ المقيّد فيه هو مفاد الجملة - أعني مادّة الوضوء - من حيث كونها معروضة لصفة الوجوب، فإنّ وجوب الوضوء لو كان غيريّاً لكان الوضوء بما أنّه معروض للنسبة الطلبيّة مقيّداً بأنّه للغير.

وهكذا الحال في جميع القيود اللاحقة لما هو مفاد الجملة الطلبيّة مثل «التخييريّة» و«الكفائيّة» في مقابل الواجب التعيينيّ والواجب العينيّ.

فقد تلخّص: أنّه لو شككنا في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ كان المرجع في ذلك الشكّ هو الإطلاق في مفاد الجملة الطلبيّة - أعني المادّة من حيث عروض صفة الطلب عليها - وبذلك الإطلاق ينفى احتمال الغيريّة ويثبت كونه نفسيّاً، فليس المرجع هو إطلاق نفس مفاد الهيئة كي يكون ذلك مبنيّاً على جزئيّة المعنى الحرفيّ وكلّيّته، ليشكل عليه بأنّ مفاد المعنى الحرفيّ جزئيّ حقيقيّ كما في التقريرات[1].

وقد أورد في الكفاية على ما في التقريرات من الإشكال المزبور بما حاصله: أنّ مفاد الهيئة هو مفهوم الطلب لا مصداقه، فلا يكون جزئيّاً حقيقيّاً بناءً على ما تقدّم منه ﷺ في المعنى الحرفيّ من كونه كلّيّاً كالمعنى الاسميّ[2]، ولأجل ذلك عدّ هذا الإشكال من التقريرات ناشئاً عن خلط المفهوم بالمصداق.

وفيه:

أوّلاً: أنّا قد حقّقنا فيما تقدّم في أوائل مبحث الأمر أنّه ليس مفاد الهيئة

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٣٣/١.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٤/١.

هو الطلب ابتداءً، بل ليس مفادها إلّا البعث والتحريك، فلا يكون المنشأ بها إلّا نفس البعث والتحريك نحو المادّة.

نعم ذلك المنشأ - أعني البعث والتحريك - مصداق خارجيّ لمفهوم الطلب لا أنَّ نفس الطلب كان هو المنشأ بالهيئة.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا أنَّ المنشأ بالهيئة هو نفس الطلب، فلا ريب أنَّ المنشأ بها لا يكون إلّا شخصاً خارجيّاً من الطلب، لا أنَّ المنشأ هو مفهوم الطلب؛ لاستحالة إنشاء المفاهيم الكلّيّة؛ لأنّها غير قابلة للإنشاء، وإنّما المنشأ بالهيئة هو مصداق الطلب لا مفهومه*.

فما أفاده ﷺ في الكفاية[1] هو الخلط بين المفهوم والمصداق لا ما أفاده في التقريرات[2]، وحينئذٍ فالعمدة فيما يتوجّه على

---

* **قلتُ:** ويمكن الجواب عنه بأنَّ كون ما يُوجد بالإنشاء هو الشخص الخارجيّ من الطلب لا ينافي تقييده بأن ينشأ مقيّداً، فيكون الموجود هو الشخص من الطلب المقيّد، ويكون تقييده في الرتبة السابقة على إنشائه

التقريرات هو ما ذكرناه من أنَّ التمسك بالإطلاق في أمثال ما نحن فيه غير مرتبط بالمعنى الحرفيّ؛ إذ ليس المقيّد هو مفاد الهيئة كي يكون ذلك مبنيّاً على كون المعنى الحرفيّ جزئيّاً حقيقيّاً غير قابل للإطلاق والتقييد، وإنّما المقيّد هو مفاد الجملة الطلبيّة - أعني المادّة بما أنّها معروضة للنسبة الطلبيّة - فإذا شكّ في التقييد المزبوركان مقتضى الإطلاق عدمه فيحكم بكون الوجوب نفسيّاً، كما يحكم بمقتضى الإطلاق بكون الوجوب مطلقاً في قبال كونه مشروطاً، وعينيّاً في قبال كونه كفائيّاً، وتعيينيّاً في قبال كون تخييريّاً؛ فإنَّ كلّاً من هذه الأمورموجب للتقييد في مفاد الجملة الطلبيّة، ففي مورد الشكّ فيه يحكم بعدمه بمقتضى

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٥٥.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٣٣٣.

النفسيّة الغيريّة كما تقدّم من المقدّمات الواجبة بمتمّم الجعل في قبال النفسيّة الأصليّة بأن يشكّ في وجوب هذا الفعل - مثلًا - بأنّه من باب متمّم الجعل لواجب آخر، أو أنّه واجب مستقلّ لا ربط له بواجب آخر كان الإطلاق من هذه الجهة نافياً للنفسيّة الغيريّة بذلك المعنى ومثبتاً لكون الوجوب المذكور وجوباً مستقلّاً غير متمّم للجعل في واجب آخر، فتأمّل.

هذا[1] كلّه فيما تقتضيه الأُصول اللفظيّة، والمتلخّص منه هو أنّه في مثل «وجوب الغسل» و«وجوب الصلاة» إذا شككنا في كون وجوب الغسل نفسيّاً أو غيريّاً فإن كان لنا إطلاق في ناحية وجوب ما يحتمل غيريّته - أعني الغسل - كان مثبتاً لكون وجوبه نفسيّاً، وكذا إذا كان لنا إطلاق في ناحية مادّة الصلاة المحتمل كون ذلك الواجب - أعني شرطاً لها - فإنّ مقتضاه أنّ ذلك الواجب

الإطلاق، فيكون لإطلاق مفاد الجملة جهات، وكلّ جهة تكون منفيّة بمقتضى الإطلاق من تلك الجهة، والغيريّة بمعنى كون الوجوب مقدّميّاً في قبال النفسيّة بمعنى كون الوجوب مستقلّاً لا لأجل المقدّميّة للغير من جملة تلك الجهات، فلو فرض الشكّ فيها كان الإطلاق من هذه الجهة نافياً لها، بل لو شكّ في أو في مرتبة إنشائه.

والحاصل: أنّ ذلك من باب إنشاء الطلب وإيجاده مقيّداً، لا أنّه يقيّده بعد إنشائه.

وبالجملة: يكون إطلاق التقييد عليه من جهة أنّه أوجده مقيّداً، فيكون ذلك من باب ضيّق فم الركيّة، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة الاثنين والثلاثاء من جهة فاتحة المرحوم الحاجّ آقا مهدي الكرمنشاهيّ أحد علماء كرمنشاه، وكان الشروع الأربعاء: ١٢ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ».

النفسيّ - أعني الصلاة - غير مشروط بذلك المحتمل كون وجوبه غيريّاً -أعني الغسل-، ولازم ذلك كون ذلك الوجوب الوارد على الغسل نفسيّاً، كما أن لازم الإطلاق الأوّل هو عدم اشتراط ذلك الواجب المعلوم نفسيّته - أعني الصلاة - بذلك المحتمل الغيريّة - أعني الغسل - وبما حقّق في محلّه من حجّيّة الأُصول المثبتة في ظواهر الألفاظ يكون أحد الإطلاقين مغنياً عن الآخر، ومنشأ الملازمة المذكورة هو كون الوجوب الغيريّ متولّداً ومترشّحاً عن الوجوب النفسيّ المتعلّق بما هو مقيّد بالواجب الغيريّ.

ولأجل ذلك نقول: إنّه لا عقاب على مخالفة الوجوب الغيريّ في نفسه وإن ترتّب عليه العقاب من جهة كون مخالفته سبباً لمخالفة الوجوب النفسيّ المتعلّق بما هو مقيّد بالواجب الغيريّ، فإذا ثبت الإطلاق في ناحية المادّة من الواجب النفسيّ كان لازمه عدم كون ذلك الوجوب المحتمل غيريّته ونفسيّته غيريّاً، وحينئذٍ فيتعيّن كونه نفسيّاً، كما أنّه إذا ثبت الإطلاق في ناحية وجوب ما يحتمل نفسيّته وغيريّته كان مقتضاه كون وجوبه نفسيّاً، وكان لازمه أنّ الوجوب النفسيّ لم يكن متعلّقاً بما هو مقيّد بما يحتمل غيريّته ونفسيّته؛ إذ لو كان متعلّقاً بالمقيّد المذكور لكان وجوب ذلك القيد متولّداً عن وجوب المقيّد ومترشّحاً عنه فلا يكون نفسيّاً.

فيما يقتضيه الأصل العمليّ ودورانه بين الغيريّة والنفسيّة

وأمّا الكلام فيما تقتضيه الأُصول العمليّة فإنّما هو بعد الفراغ عن عدم تحقّق كلّ من الإطلاقين المذكورين، والشكّ حينئذٍ يكون على صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يعلم بتوجّه وجوبين تعلّق أحدهما بالغسل - مثلًا - والآخر بالصلاة - مثلًا - وكان الوجوبان متساويين من حيث الاشتراط بشرط

آخر أو عدمه، إمّا بأنّ لا يكونا مشروطين بشرط أصلاً، وإمّا أن يكون كلّ منهما مشروطاً بشرط معيّن كدخول الوقت الفلانيّ، كالزوال مثلاً.

وعلى أيّ حال عند الشكّ في كون وجوب الغسل غيريّاً من باب المقدّمة للصلاة لكونها مشروطة به، أو أنّ وجوبه نفسيّ لا ربط له بالصلاة، وفي هذه الصورة لا إشكال في لزوم الإتيان بكلّ من ذينك الواجبين، وإنّما يقع الإشكال في ناحية الصلاة، وأنّها هل هي مشروطة بالغسل فلا بُدَّ من إيقاعه قبلها، أو أنّها غير مشروطة به فيصحّ أن نقدّم منهما ما نشاء، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الشكّ في الشرطيّة بالنسبة إلى الصلاة، فيكون المرجع هو البراءة من الشرطيّة بناءً على ما هو التحقيق من الرجوع إلى البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر؟

الصورة الثانية: أن يكون الوجوب الثاني - أعني وجوب الصلاة - فيما مثّلنا مشروطاً بشرط، كدخول الوقت الفلانيّ - مثلاً - ولا يكون ما دلّ على وجوب الغسل مشتملاً على اشتراطه بذلك الشرط، فإن كان وجوب الغسل غيريّاً من باب المقدّمة للصلاة كان تابعاً لوجوب الصلاة في الاشتراط بالشرط المذكور، وإن كان وجوبه نفسيّاً لم يكن تابعاً له في الاشتراط بالشرط المذكور، وحينئذٍ فيكون للشكّ في كون وجوب الغسل نفسيّاً أو غيريّاً جهتان:

أحدهما: من حيث كون الوجوب المذكور مشروطاً بذلك الشرط - أعني دخول الوقت المذكور - فقبل دخوله لا يكون الغسل واجباً، ومن هذه الجهة يكون المرجع هو البراءة من وجوب الغسل قبل حصول ذلك الشرط، فيتوافق مع احتمال كونه غيريّاً؛ لأنّ مقتضى الغيريّة أن لا يكون الغسل واجباً قبل حصول شرط وجوب الصلاة.

الجهة الثانية: من حيث الشكّ في كون صحّة الغسل مشروط بتحقّق شرط وجوب الصلاة بناءً على الغيريّة؛ فإنَّ وجوبه لو كان غيريّاً لكان وجوبه مشروطاً بتحقّق ذلك الشرط، ومقتضى أنَّ شرط الوجوب شرط للواجب يكون صحّة الغسل مشروطة بتحقّق ذلك الشرط، ويكون الغسل المذكور مقيّداً بوقوعه عند تحقّق ذلك الشرط بخلاف ما إذا كان وجوبه نفسيّاً، فإنَّ وجوبه لا يكون حينئذٍ مشروطاً بذلك الشرط، فلا تكون صحّته مشروطة بتحقّق ذلك الشرط، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الشكّ في كون الغسل الواجب مشروطاً ومقيَّداً بتحقّق ذلك الشرط، فيكون المرجع في هذه الجهة هو البراءة من التقييد المذكور، فيتوافق مع احتمال كون وجوبه نفسيّاً.

الصورة الثالثة: أن يعلم بوجوب شيء كالغسل - مثلًا - ولكن يحتمل وجوب الصلاة عقيبه، فيكون وجوبه غيريّاً، كما أنَّه يحتمل أنَّه لا يجب إلّا الغسل وحده، فيكون وجوبه نفسيّاً، فيتردّد الأمر في وجوب الغسل بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً، وعن هذا التردّد ينشأ الشكّ في وجوب الصلاة المقيّدة بالغسل.

وحاصل الكلام في هذه الصورة هو أنّا قد ذكرنا في باب الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين انحلال العلم الإجماليّ بالبراءة، وإنَّها تنتج التكليف المتوسّط بحيث يكون الأكثر على تقدير كونه هو الواجب واقعاً مبغوضاً تركه ومعاقباً عليه إذا كان ذلك الترك ناشئاً عن ترك تمام الأقلّ، أو أحد أجزاء الأقلّ، ولا يكون تركه معاقباً عليه ومبغوضاً إذا كان ذلك الترك ناشئاً عن ترك الزائد المشكوك مع الإتيان بالأقلّ بتمامه، وبيّنّا هناك أنَّ الفرق بين التركين هو

أنَّ الأوّل كان مقروناً بقيام الحجّة - أعني أنّه ترك الأكثر من الجهة التي قامت عليه الحجّة وتعلّق به العلم- فيكون معاقباً عليه، بخلاف الثاني فإنّه لم يتركه إلّا من الجهة المجهولة التي لم تقم الحجّة عليه من جهتها - أعني ترك ذلك الزائد المشكوك - فلا يكون معاقباً عليه من هذه الجهة.

وهذا التقريب بعينه متأتٍ فيما نحن فيه بالنسبة إلى احتمال وجوب الصلاة المقيّدة بالغسل، فإنّ ترك الصلاة المقيّدة بالغسل إن كان بترك نفس الصلاة لم يصحّ العقاب عليه؛ لأنّه من هذه الجهة مجهول لم تقم به الحجّة، ولم يكن متعلّقاً للعلم، وإن كان بترك نفس الغسل كان معاقباً عليه؛ لأنّه من هذه الجهة قد قامت به الحجّة وتعلّق به العلم - أعني العلم بوجوب الغسل المردّد بين كونه نفسيّاً أو غيريًّا - ومع هذا التقريب لا يبقى مجال للقول بأنّه يجوز له ترك الغسل؛ لأنّه على تقدير الغيريّة يكون وجوبه تابعاً لوجوب الصلاة وهو غير منجّز، فلا يكون الوجوب الغيريّ للغسل منجّزاً، ولم يكن إلّا احتمال كونه نفسيّاً وهو غير معلوم، فلا يصحّ العقاب على تركه.

في تصوير التكليف المتوسّط

وفيه: ما عرفت من أنَّ العلم الوجدانيّ بوجوب الغسل مردّداً بين النفسيّة والغيريّة موجب للشكّ في وجوب الصلاة المقيّدة به، والبراءة إنّما تجريّ في هذا الشكّ باعتبار الجهة المجهولة - أعني كون تركها المتحقّق لترك نفس الصلاة موجباً لاستحقاق العقوبة-دون الجهة المعلومة - أعني كون تركها الناشيء عن ترك الغسل موجباً لاستحقاق العقاب- ونتيجة ذلك هو التكليف المتوسّط بالصلاة المقيّدة بالغسل المذكور كالتكليف المتوسّط المتعلّق بالأكثر في تلك المسألة.

غاية الأمر أنّ الجهة المعلومة في تلك المسألة هي نفس العمل والجهة

المجهولة هي الراجعة إلى القيد أو الجزء المشكوك، وفيما نحن فيه الجهة المجهولة هي الراجعة إلى نفس العمل - أعني الصلاة - والجهة المعلومة هي الراجعة إلى القيد، أعني الغسل*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه في الصورة الثالثة يكون الأمر مُنتهياً إلى العلم الإجماليّ بوجوب أحد الشيئين عليه وهما الغسل والصلاة، لكن يكون الوجوب المعلوم بالإجمال المردّد بينهما وجوباً نفسيّاً على كلّ تقدير.

غايته أنّه على تقدير كون ذلك الواجب النفسيّ هو الصلاة يكون الغسل مقدّمة لها، ويكون حال هذا الفرع حال ما ذكره الأُستاذ ﷺ في شبهة الانحلال في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين وهو ما لو علم بوجوب أحد الأمرين وجوباً نفسيّاً من نصب السلّم والصعود على السطح وإنّما أمكن الفرق بينهما؛ فإنّ العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب الغسل نفسًا[1] ووجوب الصلاة لا ينحلّ بالعلم التفصيليّ بوجوب الغسل إمّا لنفسة أو لغيره؛ لكون العلم التفصيليّ متأخّراً في الرتبة عن العلم الإجماليّ، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ المعلوم أوّلاً تفصيلاً هو وجوب الغسل إمّا لنفسة أو لغيره، فلا يكون العلم الإجماليّ المردّد بين كون الواجب نفسيّاً هو الغسل أو الصلاة؛ لكونه متأخّراً رتبة عن ذلك العلم التفصيليّ.

و إنّ الصورة الثانية يتأتّى فيها ما تأتّى في الصورة الأولى من الشكّ في الشرطيّة بالنسبة إلى نفس الصلاة، وأنّ المرجع فيه البراءة، نعم تزيد الصورة الثانية على الأولى أنّه في الأولى لا يكون شكّ في الشرطيّة في ناحية الغسل بخلاف الثانية.

لا يُقال: إنّ الشكّ في الشرطيّة في ناحية الغسل جارٍ في الأولى أيضاً، لأنّه على تقدير كون الغسل واجباً غيريّاً تكون صحّته مشروطة بإيقاعه قبل الصلاة؛ إذ لو وقع بعدها لكان لغواً، بخلاف ما لو كان واجباً نفسيّاً فإنّه يقع صحيحاً سواء كان قبلها أو بعدها.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (نفسيًا).

لأنّا نقول: لا معنى للشكّ في الشرطيّة في ناحية الغسل في الصورة الأولى؛ إذ لو كان وجوبه غيريّاً لم يكن معنى محصّل للقول بأنّه لو أُخر عن الصلاة لكان باطلاً، إلّا أنّ مقدّمة الصلاة لم تحصل؛ إذ لا يكون حينئذٍ واجباً مستقلّاً حتّى يتكلّم في كونه صحيحاً أو باطلاً، بل أقصى ما في ذلك أن لا تحصل مقدّمة الصلاة، فتكون الصلاة باطلة، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الشكّ في الشرطيّة في ناحية الصلاة.

وللتأمّل في هذا مجال فإنّ ما أفاده (دام ظلّه) في تقريب الشكّ في الشرطيّة في ناحية الغسل في الصورة الثانية ليس إلّا بنظر هذا المعنى، أعني أنّ الغسل لو كان وجوبه غيريّاً لكان صحّته مشروطة بدخول الوقت، فلو قدّمه عليه كان باطلاً.

ومن الواضح أنّه لا معنى لبطلانه حينئذٍ إلّا بطلان الصلاة؛ لكونها حينئذٍ بلا مقدّمة.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ بطلان الغسل بتقديمه على الوقت لا يكون موجباً لبطلان الصلاة؛ كي يرجع الشكّ في الشرطيّة في ناحيته إلى الشكّ في الشرطيّة في ناحية الصلاة، وذلك لإمكان الإتيان به ثانياً بعد دخول الوقت.

وهذا بخلاف الصورة الأولى فإنّ بطلان الغسل فيها بتأخيره عن الصلاة على تقدير كونه غيريّاً يكون عبارة أُخرى عن خلو الصلاة عن قيدها، فتكون الشرطيّة في ناحيته عبارة عن الشرطيّة في ناحية الصلاة.

وعلى أيّ حال فلا أثر لهذا الإشكال؛ إذ أقصى ما فيه أن يكون الشكّ في الشرطيّة في الصورة الأولى من الجهتين - أعني من جهة الغسل ومن جهة الصلاة - فيكون المرجع إلى البراءة من كلا الجهتين، ولا محذور فيه؛ لتوافقهما لانطباق كلّ منهما على النفسيّة، وإنّما الإشكال فيما أفاده (دام ظلّه) في الصورة الثانية من الرجوع إلى البراءة في الشكّ في وجوب الغسل قبل تحقّق شرط وجوب الصلاة الموافق مع احتمال الغيريّة، والرجوع إلى البراءة في الشكّ في كون صحّة الغسل مشروطة بتحقّق ذلك الشرط الموافق مع احتمال النفسيّة، ولا ريب أنّ الجهتين من الشكّ المذكور متلازمتان، مع أنّ مقتضى الأصل في الأولى منافٍ لمقتضاه في الثانية.

ويمكن الجواب عنه أنّ هذا التنافي إنّما يضر لو كان الأصل الأوّل مثبتاً للغيريّة والثاني مثبتاً للنفسيّة، أمّا إذا لم يكن الأصل المذكور مثبتاً لذلك، ولم يكن في البين إلّا العمل على طبق احتمال الغيريّة في الأوّل والعمل على طبق النفسيّة في الثاني لم يكن في العمل بكلا الأصلين بأس؛ إذ ليس مقتضى الأصل الأوّل إلّا أنّ الغسل لا يجب قبل تحقّق شرط وجوب الصلاة، وليس مقتضى الأصل الثاني إلّا أنّه لا يُشترط في صحّته أن يؤتى به عند تحقّق الشرط المذكور، بل لو تحقّق قبله لكان صحيحاً أيضاً، ومن الواضح أنّه لا بأس في الجمع بين هذين المطلبين.

غاية الأمر: أنّ مقتضى الأصل الأوّل أنّه لا أمر به قبل تحقّق الشرط المذكور، فلا يمكن الإتيان به بداعي الأمر، لكن لو فرض أنّه فعله قبل الشرط المذكور إمّا غفلة أو نحوها و إمّا لأجل فرض كونه غير عباديّ لكان صحيحاً بمقتضى الأصل الثاني، فتأمّل.

فإنّ فرض كونه غير عباديّ يُوجب عدم كون تقدّمه مضرّاً ولو كان غيريّاً، وأمّا الغفلة فلا فائدة فيها؛ لأنّه بعد الالتفات وتحقّق الشرط أيضاً يبقى شاكاً في أنّه هل كان وجوبه متحقّقاً قبل الشرط؟ فيكون وجوبه المذكور منفيّاً بالبراءة فلا يمكن الحكم بصحّته فعلاً.

اللّهُمّ إلّا أن يُقال: إنّ البراءة بعد الالتفات وتحقّق الشرط لا تكون جارية في وجوبه قبل الشرط؛ لأنّ جريانها فيه خلاف الامتنان، فتأمّل.

والأولى أن يُقال: إنّه يظهر أثر ذلك في الاحتياط، فإنّ البراءة و إن جرت في وجوبه النفسيّ قبل تحقّق الشرط، إلّا أنّ جريانها لا يمنع من الإتيان به قبل الشرط احتياطاً لاحتمال وجوبه النفسيّ، وحينئذٍ يقع الشكّ بعد تحقّق الشرط في وجوبه الغيريّ الذي مقتضاه لزوم إعادته؛ لأنّه لو كان وجوبه غيريّاً لم يكن ما وقع منه قبل تحقّق الشرط صحيحاً، وحينئذٍ تجري البراءة من اعتبار كونه بعد تحقّق الشرط، أو يقال: يكفي في تصحيح البراءة من الجهة الثانية إجراؤها في اعتبار كونه واقعاً قبل الصلاة، فتأمّل.

في الواجب الأصليّ والتبعيّ

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر أنّ كلامنا في تقسيمات الواجب، وقد تقدّم منها تقسيمه إلى التعبّديّ والتوصّليّ، وإلى المطلق والمشروط، وإلى النفسيّ والغيريّ.

وقد ذكر في التقسيمات تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ، وحيث كان المرجع في هذا التقسيم إلى الدلالة، فإنّ الواجب الأصليّ ما دلّ الدليل على وجوبه ابتداء، والواجب التبعيّ ما دلّ على وجوبه تبعاً لدلالته على شيء آخر لم يكن لذكره كثير فائدة.

في الواجب التخييريّ والتعيينيّ

فعمدة ما بقي من التقسيمات هو تقسيمه إلى التخييريّ والتعيينيّ، وتقسيمه إلى العينيّ والكفائيّ.

أمّا التقسيم الأوّل فحاصل الكلام فيه أنّهم اختلفوا في وجه الوجوب التخييريّ، فبعضهم جعل ذلك راجعاً إلى كون أحد الوجوبين مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر[1]، وبعضهم جعل ذلك راجعاً إلى تعلّق الوجوب بالقدر الجامع بين أفراد التخيير من جهة أنّ اشتراكها في الأثر كاشف عن اشتراكها في قدر جامع[2][3].

تنبيهات في الواجب الغيريّ

تقدّم[4] الكلام في الواجب النفسيّ والغيريّ، وينبغي التنبيه على أمور تتعلّق بذلك:

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧٢.

٢. أنّ المقرّر ﷺ تعرّض لذكر هذه التقسيمات للواجب في وسط كلامه عن الواجب النفسيّ والغيريّ، وسيعود للكلام عنهما، وهذا إرباك في الترتيب، ولعلّه استدراك من قبل المبرزا وذكره المقرّر ﷺ هنا، فلاحظ.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٩٧.

٤. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٥ جمادى الثانية، سنة ١٣٤٦هـ).

الأمر الأوّل في ترتّب الثواب على امتثال الأمر النفسيّ والغيريّ

الأوّل: أنّ المشهور بين أصحابنا أنّ ترتّب الثواب على امتثال الأمر النفسيّ بالاستحقاق لا بمجرّد الوعد أو التفضّل[١]، وخالف المفيد[٢] ﷺ ومن تابعه فأنكروا الاستحقاق[٣]؛ لعدم الدليل عليه؛ إذ لم يكن في البين إلّا إطاعة العبد لمولاه وقيامه بمقتضى وظيفة العبوديّة، وهذا المقدار لا يقتضي أن يكون مستحقّاً على مولاه الثواب.

نعم، لو عصاه لكان خارجاً عمّا تقتضيه وظيفة العبوديّة، فكان مستحقّاً للعقاب.

وهذه المسألة ومسألة وجوب قبول التوبة على وجه يكون التائب مستحقّاً على المولى غفران ذنبه الذي تاب عنه من وادٍ واحد، فإنّه أيضاً لا دليل على ذلك الاستحقاق؛ إذ لم يكن في البين إلّا مجرّد قيامه بما تقتضيه وظيفة عبوديّته من ندمه على ما فات والإقلاع عنه فيما يأتي، وهذا المقدار لا يكون موجباً لاستحقاقه على مولاه أن يتجاوز له عن تقصيره فيما مضى. ولقد أجاد ﷺ في ذلك، ونعم ما أفاد، وإن خالفه في ذلك المشهور من أصحابنا.

وكيف كان فبناءً على استحقاق الثواب على الامتثال كما هو المشهور، أو أنّه ليس في البين استحقاق، وإنّما يترتّب الثواب بالوعد والتفضّل، فإنّ ترتّبه على الامتثال استحقاقاً أو وعداً وتفضّلاً إنّما هو في الأمر النفسيّ دون الأمر الغيريّ لما هو واضح من أنّ الترتّب المذكور إنّما يكون لاحقاً للإطاعة بالمعنى الأخصّ، أعني الإتيان بالمأمور به بداعي أمره دون مجرّد الموافقة.

ومن الواضح أيضاً أنّ الأمر الغيريّ ليس في نفسه قابلاً للإطاعة والإتيان

---

١. يُنظر: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ١٠٩، وما بعدها، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥٦.
٢. يُنظر: موسوعة الشيخ المفيد، (أوائل المقالات): ١١١/٤.
٣. يُنظر: شرح المواقف: ٣٠٧/٨، وشرح المقاصد ١٢٥/٥.

بمتعلّقه بداعيه، وإنّما يمكن أن يُؤتى بمتعلّقه بداعي الأمر الذي ناله من تعلّق الأمر النفسيّ بما هو مركّب منه أو مشروط به.

وجه عدم استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيريّ

وتوضيح ذلك: أنّا قد تقدّم منّا تحقيق الفرق بين الأمر النفسيّ والأمر الغيريّ، وقلنا: إنّ الأوّل مطلق والثاني مقيّد بإنّه للغير، بحيث إنّ هذا القيد كان داخلاً في هويّته على وجه يكون الأمران مختلفين بالهويّة من جهة كون متعلّق الأوّل في عالم تعلّق الأمر به ملحوظاً في نفسه، فلا يكون الأمر به مقيّداً بإنّه لأجل الغير، ومتعلّق الأمر الثاني كان ملحوظاً في عالم تعلّق الأمر به بأنّه لأجل الغير على وجه يكون اعتباركونه لأجل الغير طارئاً عليه مقيّداً باعتبار تعلّق الأمر به، فلا يكون في نفسه متعلّقاً للأمر، بل إنّما يتعلّق به الأمر بما أنّه جزء من الغير أو شرط له.

فلو أُريد الإتيان به بداعي الأمر، فإنّما يُؤتى به بداعي ما ناله من الأمر المتعلّق بما هو جزء منه أو شرط له، فإنّ الجزء أو الشرط له حظ من الأمر النفسيّ المتعلّق بالمركّب منه أو المشروط به، فيُؤتى به بداعي ذلك الأمر الذي ناله من تعلّق الأمر النفسيّ ويكون الثواب مترتّباً على امتثال ذلك الأمر النفسيّ الذي ناله بواسطة تعلّقه بالمركّب منه أو بالمشروط به، سواء قلنا بأنّ هناك أمراً غيريّاً متعلّقاً به ناشئاً ومتولّداً عن ذلك الأمر النفسيّ؛ إمّا لدلالة الدليل الشرعيّ على ذلك، كما في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُم إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُواْ...[1]﴾ إلى آخره؛ وإمّا للملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها أو أنكرنا أصل ذلك الوجوب وتأوّلنا الآية الشريفة بأنّ الأمر فيها إرشاد إلى ما حكم به العقل من لزوم الإتيان بما يتوقّف عليه الواجب.

---

١. سورة المائدة، الآية: ٦.

والحاصل أنَّ الثواب إنَّما يترتّب على الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر، والأمر الغيريّ على تقدير القول به لا يمكن الإتيان بمتعلّقه بداعيه؛ لعدم الأمر بذلك المتعلّق لنفسه، وإنَّما أُمر به لغيره، فلا يمكن الإتيان بذلك المتعلّق بداعي الأمر الغيريّ وإنَّما يمكن الإتيان به بداعي ذلك الأمر النفسيّ الذي ناله من الأمر النفسيّ المتعلّق بالمركّب منه أو بالمشروط به، فلا يترتّب الثواب إلّا على امتثال ذلك الأمر النفسيّ دون الأمر الغيريّ*.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله: أنَّه لو كان للفعل الواجب نفساً أجزاءٌ وشرائطٌ كثيرة كان ثوابه أكثر، لا من جهة كثرة مقدّماته وتعدّد الأوامر الغيريّة فيه، بل من جهة سعة ذلك الواجب النفسيّ حينئذٍ.

وأفاد أنَّ ما استدلّ به لترتّب الثواب على الأمر الغيريّ بآية الجهاد - أعني قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾[1] فليست تلك المقدّمات واجبة غيريّاً من باب التوصّل بها إلى نفس الجهاد، بل هي بنفسها مطلوبة ولو اتّفق عدم ترتّب الجهاد عليها، كما هو كذلك في نفس مورد هذه الآية الشريفة، فإنَّها نزلت في قضيّة غزوة تبوك ولم يتّفق فيها جهاد وقتال.

في إثبات ترتّب الثواب على الأمر الغيريّ

والتفصيل[2]: أنَّه فيما إذا كانت المقدّمة جزءاً من ذيها لا إشكال في ترتّب

---

* **قلتُ:** وعلى هذا ففي الحقيقة لا واقعيّة للأمر الغيريّ وإنَّما هو أمر صوريّ والمقصود إنَّما هو ذلك الأمر الذي نال الجزء أو الشرط بواسطة تعلّق الأمر بما هو مركّب منه أو مشروط به، فيرجع الأمر بالآخرة فيما أفاده (دام ظلّه) إلى إنكار الأمر الغيريّ.

---

١. سورة التوبة، الآية: ١٢٠.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٦ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

الثواب على الإتيان بها بداعي الأمر أعني الأمر الضمنيّ النفسيّ الذي نالها بواسطة تعلّق الأمر النفسيّ بالمركّب منها ومن غيرها.

وكذا فيما لو كانت شرطاً شرعيّاً لذيها وكان الشرط نفس الأفعال، فإنّها حينئذٍ يؤتى بها بداعي ذلك الأمر النفسيّ الذي نالها بواسطة تعلّق الأمر النفسيّ بالمشروط بها، وأمّا لو كان الشرط هو العنوان المتولّد من تلك الأفعال فكذلك؛ لأنّ الأمر الضمنيّ النفسيّ المتعلّق بذلك العنوان متعلّق في الحقيقة بتلك الأفعال، لما حقّقناه غير مرّة من عدم الفرق في العنوان التوليديّ بين تعلّق الأمر بالعنوان التوليديّ، وتعلّقه بالفعل الذي يتولّد منه ذلك العنوان.

وهكذا الحال في المقدّمات الإعداديّة لنفس الفعل المأمور به بالأمر النفسيّ، فإنّ الأمر المتعلّق بفعل متوقّف على مقدّمات إعداديّة عقليّة كانت أو عاديّة يكون محرّكاً على الإتيان بما يتوقّف عليه ذلك الفعل من تلك المقدّمات الإعداديّة، فإذا أتى المكلّف بتلك المقدّمات بداعي الأمر المتعلّق بما يتوقّف عليها ترتّب عليه الثواب من دون فرق في جميع ذلك بين القول بتعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة للدليل الشرعيّ أو للملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وبين القول بعدم تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة، وإنّه ليس في البين إلّا حكم العقل بلزوم الإتيان بها توصّلاً إلى الإتيان بذيها الذي تعلّق به الوجوب النفسيّ.

فقد تلخّص لك من هذا كلّه أنّه ليس المدار في ترتّب الثواب إلّا على امتثال الوجوب النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة دون الوجوب الغيريّ المتعلّق بالمقدّمة من دون فرق في ذلك بين كون المقدّمة جزءاً أو شرطاً شرعيّاً لذيها

أو مقدّمة إعداديّة عقليّة كانت أو عاديّة؛ فإنّ ترتّب الثواب في جميع هذه المقدّمات إنّما يكون على امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة.

غاية الأمر أنّ المترتّب عليه الثواب في الجزء والشرط الشرعيّ هو الإتيان به بداعي الأمر الضمنيّ النفسيّ الذي ناله من تعلّق الأمر النفسيّ بالمركّب أو المشروط، وفي المقدّمة العاديّة يكون المترتّب عليه الثواب هو الإتيان بها بداعي الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها.

وإن شئت قلت: إنّ المنشأ في ترتّب الثواب في الجميع هو امتثال الأمر النفسيّ الاستقلاليّ المتعلّق بذي المقدّمة؛ فإنّ الأمر المتعلّق بذي المقدّمة محرّك على الإتيان بها جزءاً كانت أو شرطاً شرعيّاً أو مقدّمة إعداديّة عقليّة كانت أو عاديّة، فإذا أتى بها المكلّف بداعي ذلك الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها ترتّب عليه الثواب، فلا يكون المنشأ في ترتّب الثواب إلّا ذلك الأمر النفسيّ قلنا بأنّ في البين أمراً غيريّاً متعلّقاً بتلك المقدّمات أو لم نقل *.

الأمر الثاني في تنقيح عبادية الطهارات الثلاثة

الأمر الثاني: ممّا ينبغي التنبيه عليه أنّ الشيخ ﷺ في كتاب الطهارة[1] وفيما نقله عنه في التقريرات استشكل من عباديّة بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث[2].

---

* **أفاد (دام ظلّه)** في أثناء كلامه على الشرط الشرعيّ بأنّه من قبيل دخول التقيّد وخروج القيد.

قلتُ: الذي يخطر بالبال أنّ القيد إن كان خارجاً والتقيد داخلاً كان القيد مقدّمة عقليّة لتوقّف التقييد عقلاً على حصول ذلك القيد، وإن كان القيد داخلاً كالتقييد كان القيد شرطاً شرعيّاً وينالـه حظه من الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمقيّد، فتأمّل[3].

---

١. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٥٤/٢.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٤٩/١، وما بعدها.

٣. من قوله: «أفاد دام ظلّه» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا: لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وقد استعظم هذا الإشكال واهتمّ به غاية الاهتمام، ونحن لا نراه إلّا عين الإشكال السابق في باب التعبّديّ والتوصّليّ[١]، وكان المرحوم العلاّمة المحقّق السيّد محمّد الإصفهانيّ ﷺ مصرّاً على أنّ هذا الإشكال هو غير الإشكال السابق في التعبّديّ والتوصّليّ، إلّا أنّه ﷺ لم يأتِ بشيء يوجب المغايرة بين الإشكالين*.

وكيف كان فالذي قرّره ﷺ في كتاب الطهارة في بيان هذا الإشكال هو أنّه مستلزم للدور[٢]، فإنّ الأمر الغيريّ إنّما يتعلّق بما هو مقدّمة للفعل المأمور به - أعني ما يتوقّف عليه ذلك الفعل المأمور به - فلا بُدَّ أن يكون متعلّق ذلك الأمر الغيريّ في نفسه مقدّمة للفعل الواجب ومتوقّفاً عليه ذلك الفعل الواجب، فلو كان ما يتوقّف عليه ذلك الفعل الواجب عباديّاً لا بُدَّ أن تكون عباديّته ثابتة له في نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأمر الغيريّ به؛ إذ لو كانت عباديّته من قبل ذلك الأمر الغيريّ لكان تعلّق الأمر الغيريّ به متوقّفاً على كونه مقدّمة للفعل الواجب، وكونه كذلك يتوقّف على كونه عباديّاً، وكونه عباديّاً يتوقّف على تعلّق الأمر الغيريّ، فيكون ذلك مستلزماً للدور.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّه إن قرّر الإشكال فيما نحن بطريق الدور كما أفاده الشيخ ﷺ في كتاب الطهارة كان عين الإشكال، وإن قرّر بما في التقريرات من أنّ الأمر الغيريّ غير صالح للعباديّة كان هذا الإشكال أجنبيّاً عن الإشكال السابق، فتأمّل[٣].

---

١. يُنظر: ١/<؟>؛ و١/<؟> من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٥٥/٢، وما بعدها.

٣. لعلّ وجه التأمّل هو ما ذكره المقرّر ﷺ في أُصول الفقه: ٢١٣/٢، بقوله: «لكونه راجعًا إلى وجود الأمر المصحّح للعباديّة لا إلى كيفيّة كونه عباديًّا بعد وجوده».

والذي[١] قرّره في التقريرات من الإشكال وعدم صلاحية الأمر الغيريّ للعباديّة[٢]، والذي أفاده في كتاب الطهارة هو ما ذكرناه من الدور[٣].

وأجاب عنه في كتاب الطهارة بوجهين:

أحدهما كون المقدّمة هي تلك الأفعال مقيّدة بعنوان خاصّ لا نعلمه، ولكن نشير إليه إجمالاً بالإتيان بتلك الأفعال بداعي أمرها الغيريّ وفي أثناء ذلك يظهر منه أنّ العباديّة لتلك الأفعال إنّما طرأت عليها من قبل كونها بذاتها مستحبّة.

وأشكل عليه بأنّها بعد تعلّق الأمر الوجوبيّ الغيريّ بها ينعدم استحبابها النفسيّ، وبانتقاضه بالتيمّم[٤].

الوجه الثاني -ممّا أجاب به عن الإشكال المزبور- حاصله: إصلاح عباديّتها بتعدّد الأمر الغيريّ بأن يتعلّق الأوّل بنفس الأفعال، والثاني بالإتيان بها بداعي أمرها الغيريّ، ثمّ إنّه تأمّل في ذلك.

وكيف كان فأنت بعد أن عرفت ما قدّمناه من أنّ المنشأ في ترتّب الثواب على المقدّمات هو قصد امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها تعرف الجواب عن هذا الإشكال بكلا تقريرَيْ[٥]، حيث إنّه بعد أن دلّ الدليل على أنّ هذه المقدّمات الثلاث من بين سائر المقدّمات لا يتوقّف ذوها على نفسها، بل إنّما كان التوقّف عليها بما أنّها عبادة، فلا بُدّ من الإتيان بها بداعي الأمر

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٧ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٤٩/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٥٥/٢، وما بعدها.

٤. يُنظر: بدائع الأُصول: ٣٣٤، وما بعدها.

٥. كذا في النسختين، لعلّ المناسب: (تقريريه).

المتعلّق بذيها، أعني أنّها يؤتى بها بداعي الأمر الذي نالها من تعلّق الأمر النفسيّ بما هو المشروط والمقيّد بها ولو على نحو يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً، فتصحّ عباديّتها بهذا التقريب من دون حاجة إلى أمرٍ ثانٍ، ولا يكون المصحّح لعباديّتها هو أمرها الغيريّ كي يشكل عليه بالدور تارةً، وبأنّ الأمر الغيريّ غير صالح للعباديّة أُخرى، بل يكون المصحّح لعباديّتها بعد دلالة الدليل على أنّ ما يتوقّف عليه الواجب من هذه المقدّمات هو خصوص ما يكون منها عباديّاً هو قصد امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها.

ولو أغضى النظر عن ذلك وادّعى أنّ المصحّح لعباديّتها هو استحبابها النفسيّ، فهو وإن لم يتمّ في التيمّم للقطع بعدم استحبابه نفسيّاً، إلّا أنّه لا يرد عليه ما ذكره ﷺ من انعدام الاستحباب عند تعلّق الوجوب الغيريّ بتلك الأفعال، فإنّ جهة الاستحباب النفسيّ وإنّ اندكت في جهة الوجوب الغيريّ إلّا أنّها في نفسها باقية لم تنعدم؛ إذ ليس جهة الاستحباب وجهة الوجوب إلّا من قبيل ما يختلف بالشدّة والضعف، ولا ريب في بقاء المرتبة الضعيفة عند طروّ المرتبة الشديدة.

وإذا كانت جهة الاستحباب بنفسها متحقّقة عند طروّ جهة الوجوب الغيريّ كانت هي المصحّحة للعباديّة حتّى مع طروّ الأمر الغيريّ، كما حقّقناه غير مرّة من بقاء إحدى الجهتين مع طروّ الجهة الأُخرى، وأنّ الجهتين تتّحدان ويندكّ أحد الأمرين بالآخر، وكلّ منهما يكسب أحدهما الآخر ما هو فاقد له، فيكون هناك أمر واحد عباديّ.

ويتفرّع على ذلك: أنّه لو دخل الوقت ولم يكن من قصده الإتيان بالصلاة الواجبة في أوّل الوقت، بل كان من قصده الإتيان بصلاة مستحبّة ثمّ

ينام - مثلًا - وبعد النوم يصلّي الصلاة الواجبة، فبناءً على انعدام الاستحباب عند طروّ الوجوب الغيريّ لا يصحّ له الوضوء بنيّة الصلاة المستحبّة ليكون وضوؤه مستحبّاً؛ فإنّه بعد دخول الوقت يكون الوضوء واجباً عليه، فلا يصحّ له الإتيان به بنيّة الاستحباب.

وبناءً على ما ذكرناه من عدم انعدام الجهة الاستحبابيّة عند طروّ الوجوب يصحّ منه الوضوء المذكور بنيّة الاستحباب وإن كان واجباً عليه، وليس ذلك من قبيل اجتماع الحكمين - أعني الوجوب والاستحباب - حتّى يبنى على مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي كما يظهر من العروة[1]، بل كما ذكرنا هو من قبيل اندكاك أحد[2] الجهتين بالجهة الأُخرى مع بقاء الجهة الضعيفة بذاتها لا بحدّها العدميّ لا من قبيل اجتماع الحكمين، أعني الوجوب والاستحباب.

ولو سلّم أنّه من هذا القبيل فلا يصلحه الابتناء على مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ تلك المسألة إنّما تتأتّى مع تعدّد العنوان ولم يكن فيما نحن فيه تعدّد عنوان؛ إذ لم يرد الوجوب الغيريّ إلّا على نفس هذه الأفعال، حيث إنّ جهة المقدّميّة جهة تعليليّة لا جهة تقييديّة، كما أنّ الاستحباب لم يرد أيضاً إلّا على نفس هذه الأفعال، فلا يكون في البين تعدّد عنوان أصلاً.

في بيان الدوران الوارد على عباديّة الطهارات

وتوضيح[3] ما تقدّم: أنّ الأمر الغيريّ غير قابل للعباديّة، فإنّه أمر صوريّ لا أثر له في الحقيقة، ووجوده وعدمه سيّان، وما هو إلّا متولّد من تعلّق الأمر النفسيّ بما يتوقّف على متعلّقه، سواء كان توقّفاً شرعيّاً كما في الجزء والشرط، أو عقليّاً أو عاديّاً كما في المقدّمات الإعداديّة، فالعباديّة إنّما تتصوّر في ذلك

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١/٣٦٧.

٢. كذا في النسختين، لعلّ المناسب: (إحدى).

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٨ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

الأمر، وعباديّة بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث إنّما تنشأ عن ذلك الأمر النفسيّ؛ لتوقّف متعلّقه على خصوص ما يكون عباديّاً من هذه المقدّمات، وعباديّتها تتحقّق بالإتيان بها بداعي ذلك الأمر النفسيّ، بحيث يكون الباعث والمحرّك على الإتيان بها هو قصد امتثال ذلك الأمر النفسيّ، ويكون ترتّب الثواب عليها باعتبار الإتيان بها بداعي ذلك الأمر النفسيّ لا الإتيان بها بداعي الأمر الغيريّ المتولّد من ذلك الأمر النفسيّ، وبذلك يندفع الإشكال بحذافيره.

والمتحصّل ممّا أفاده الشيخ ﷺ في كتاب الطهارة في بيان هذا الإشكال هو أنّ عباديّة هذه الطهارات الثلاث إن كانت من ناحية الأمر الغيريّ كان مستلزماً للدور[1]؛ لتوقّف تعلّق الأمر الغيريّ بها على كونها ممّا يتوقّف عليها الفعل المأمور به - أعني الصلاة - وكونها كذلك متوقّف على كونها عبادة كما هو المفروض؛ لأنّ الفرض أنّ الفعل المأمور به إنّما يتوقّف على ما يكون عباديّاً منها، وكونها عبادة يتوقّف على تعلّق الأمر الغيريّ، فلو لم تكن عبادة لم يتعلّق بها الأمر الغيريّ ولم ينقدح في نفس المولى تعلّق الطلب الغيريّ بها، ولو لم يتعلّق بها الأمر الغيريّ لم تكن عبادة؛ لأنّ عباديّتها إنّما جاءت من قبل تعلّق الأمر الغيريّ بها، كما هو المفروض.

وإن كانت عباديّة هذه الطهارات الثلاث من ناحية الاستحباب النفسيّ المتعلّق بتلك الأفعال من جهة حسنها الذاتيّ واستحبابها النفسيّ، ففيه:

أوّلاً: أنّ هذا لا يتمّ في التيمّم؛ لعدم استحبابه ذاتاً.

وثانياً: بأنّ الاستحباب النفسيّ ينعدم عند طروّ الوجوب الغيريّ عليها.

وإن أجاب ﷺ عن هذا الأخير بالمنع من انعدام الاستحباب النفسيّ

---

١. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٥٤/٢، وما بعدها.

عند طرق الوجوب الغيريّ، إلّا أنّه يرد عليه حينئذٍ أنّه عند طرق الوجوب الغيريّ لا بُدَّ في عباديّتها من قصد الإتيان بها بداعي ذلك الاستحباب النفسيّ، ولا يكفي في ذلك قصد الوجوب الغيريّ؛ لما عرفت[1] من عدم صلاحيّته للعباديّة، والمفروض أنَّ الذي استقرّت عليه الفتوى هو عدم توقّف عباديّتها على الإتيان بها بداعي ذلك الأمر النفسيّ الاستحبابيّ المتعلّق بها قبل تعلّق الوجوب الغيريّ بها.

وما في الكفاية من الجواب عن ذلك بأنَّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ إنّما هو لأنّه قصد إجماليّ للاستحباب النفسيّ[2]، لأنَّ ذلك الوجوب الغيريّ لم يتعلّق إلّا بما هو مستحَب نفساً، لا يخفى ما فيه، فإنَّ عباديّة الفعل بالقياس إلى أمرٍ إنّما تتحقّق إذا كان هو الداعي على الإتيان بذلك الفعل، ولا يكون داعياً إلّا إذا كان معلوماً وملتفتاً إليه بنفسه مقصوداً بذاته ليكون باعثاً ومحرّكاً على الإتيان بذلك الفعل، فكيف يُعقل أن يكون ذلك الأمر الاستحبابيّ النفسيّ باعثاً ومحرّكاً على الإتيان بتلك الأفعال مع كونه غير معلوم بنفسه وغير مقصود بذاته وإنّما يقصد إجمالاً، مضافاً إلى أنّه غالباً يكون مغفولاً عنه بالمرّة وغير ملتفت إليه بتاتاً.

هذا هو المتحصّل ممّا أفاداه، وما يرد عليه، وقد عرفت أنَّ المطلب غير محتاج إلى هذه التمحّلات، وأنَّ المنشأ في عباديّة الطهارات المذكور ليس هو الأمر الغيريّ ولا استحبابها النفسيّ، وإن كان هو المصحّح لعباديّتها عند عدم الوجوب الغيريّ، إلّا أنَّ الكلام في عباديّتها إنّما هو عند وجوبها أو استحبابها

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٨/١.

الغيريّ، بل المنشأ في عباديّتها عند وجوبها الغيريّ أو استحبابها الغيريّ هو ذلك الأمر النفسيّ المتعلّق بما هي شرط له على ما تقدّم توضيحه[1].

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ من عدم انعدام الاستحباب النفسيّ عند طروّ الوجوب الغيريّ[2]، فقد تقدّم منّا[3] على الإجمال أنّ ذلك من باب اندكاك إحدى الجهتين بالأُخرى، وأخذ كلّ من الطلبين من الآخر ما هو فاقد له، وأنّ الاستحباب النفسيّ يندكّ بالوجوب الغيريّ، ويتّحد معه ويكون الطلبان طلباً واحداً وجوبيّاً نفسيّاً عباديّاً.

اصطلاحنا في الطلب الغيريّ هو الشرطيّ النفسيّ

وأفتى المشهور بصحّة الوضوء أو الغسل بقصد الجهة الاستحبابيّة، وإن اندكّ ما اقتضته من الطلب الاستحبابيّ في الوجوب الغيريّ، إلّا أنّا لا نعني في ذلك من الطلب الغيريّ هو ذلك الطلب الصوريّ الذي في الحقيقة لا واقعيّة له - أعني المتولّد من تعلّق الأمر النفسيّ بما يتوقّف على تلك الطهارات من العبادات - فإنّ ذلك لا يعقل أن يندكّ فيه الطلب الاستحبابيّ كما سيأتي شرحه - إن شاء الله تعالى -، بل المراد به هو ذلك الوجوب النفسيّ المتعلّق بهذه المقدّمات - أعني ما نالها من الوجوب النفسيّ المتعلّق بمّا يتوقف عليه الذي ذكرنا أنّه هو المصحّح لعباديّة تلك المقدّمات وهو المنشأ في ترتّب الثواب عليها - ولنصطلح على هذا الطلب بالطلب الشرطيّ النفسيّ، وقد عبّرنا عن هذا الطلب بأنّه غيريّ، كما لم نزل نعبّر عن الأمر المتعلّق بالجزء أو الشرط وعن النهي المتعلّق بالمانع بأنّه طلب غيريّ، فليس مرادنا بالغيريّة هو ذلك المعنى - أعني ما يكون متولّداً عن تعلّق الأمر النفسيّ بالمركّب

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٥٥/٢.

٣. يُنظر: صفحة (٣٤ و ٣٥) من هذا الجزء.

والمشروط - بل المراد بها في قبال النفسيّة الاستقلاليّة، ونعني بذلك أنَّ الطلب المتعلّق بهذه الأمور ليس هو بطلب استقلاليّ على وجه تكون مطلوبة بنفسها مستقلّاً كسائر المطلوبات، بل إنَّها إنَّما تعلّق بها ذلك الطلب لتنشأ عنه الجزئيّة فيما يكون جزءاً، والشرطيّة فيما يكون شرطاً، والمانعيّة فيما يكون مانعاً، وإلّا فإنَّ ذلك الطلب نفسيّ لا غيريّ بالمعنى السابق.

وبالجملة: فمرادنا من الوجوب الغيريّ فيما تقدّم من قولنا: إنَّ الطلب الاستحبابيّ يندكّ به ويتّحد معه هو ذلك الوجوب النفسيّ المتعلّق بالشرط - أعني المقدّمات المذكورة - ولنعبّر عنه بالوجوب النفسيّ الشرطيّ.

في قاعدة الاندكاك ضابطها وملاكها

وينبغي أن يعلم أنَّه لا أثر لاندكاك الاستحباب النفسيّ في هذا الطلب الوجوبيّ النفسيّ الشرطيّ إلّا صيرورتهما طلباً واحداً وجوبيّاً، فيكون الأوّل مكتسباً من الثاني صفة الوجوب، أمّا النفسيّة والعباديّة فكلّ منهما واجد لها، فلا يكون أحدهما مكتسباً لها من الآخر.

وحيث قد انجرّ بنا الكلام إلى اجتماع الطلبين، واندكاك أحدهما بالآخر، واكتساب كلّ منهما من الآخر ما يفقده ممّا يكون الآخر واجداً له، فينبغي لنا أن نذكر تنقيح هذه القاعدة، وبيان ضابطها وملاكها ليمتاز ما هو موردها عن غيره، فإنَّك ترى جملة من الموارد قد اجتمع فيها الطلبان، ولا يندكّ أحدهما بالآخر، ولا يكتسب شيء منهما شيئاً من الآخر، كما في مثل «صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر» فإنَّها - أعني صلاة الظهر - واجبة في نفسها مع أنَّها ممّا يتوقّف عليها صحّة العصر، فتكون واجبة غيريّاً من هذه الجهة، فيجتمع فيها الطلب النفسيّ والطلب الغيريّ، ولا يندكّ أحد الطلبين بالآخر.

ولأجل ذلك لا يصحّ الإتيان بها بداعي ذلك الطلب الغيريّ، وكما في الصوم الاعتكافيّ، فإنّه مطلوب نفسيّاً طلباً وجوبيّاً أو استحبابيّاً مع أنّه شرط في صحّة الاعتكاف، فيكون مطلوباً غيريّاً مع أنّه لا يندكّ فيه أحد الطلبين بالآخر، ولا يصحّ الإتيان به بداعي الطلب الغيريّ، وكما في العبادة الاستيجاريّة، فإنّها مطلوبة بنفسها طلباً نفسيّاً عباديّاً، إمّا استحبابيّاً أو وجوبيّاً، مع أنّها واجبة على الأجير وجوباً توصّليّاً ولا يندكّ أحد الطلبين بالآخر، ولا يكون طلبها الاستحبابيّ فيما لو كانت مستحبّة مكتسباً من طلبها الوجوبيّ جهة الوجوب، كما أنّ طلبها الوجوبيّ التوصّليّ الآتي من قبل وجوب الوفاء بالإجارة لا يكتسب جهة التعبّديّ من طلبها التعبّديّ الاستحبابيّ المتعلّق بها بنفسها، فإنّ من استؤجر على أن يصلّي صلاة مندوبة عن زيد أو يحجّ عنه حجّاً ندبيّاً لا يصحّ له الإتيان بذلك بداعي الأمر الوجوبيّ المتوجّه إليه من جهة لزوم الوفاء بالإجارة، بل لا بُدَّ له من الإتيان بذلك العمل بداعي الطلب الاستحبابيّ المتعلّق بنفس الصلاة أو الحجّ المتوجّه إلى من استؤجر عنه - أعني زيدًا - بنحوٍ يكون قابلاً للنيابة عنه، ولو جرت تلك القاعدة - أعني قاعدة الاندكاك - في مثل ذلك لصحّ الإتيان بذلك العمل بداعي الأمر الإجارتيّ.

كما أنّك ترى جملة من الموارد تجري فيها القاعدة المذكورة -كما في باب النذر-، فإنّ من نذر أن يصلّي صلاة الليل - مثلًا - كانت صلاة الليل في حقّه مورداً لطلبين:

أحدهما: الطلب العباديّ الاستحبابيّ المتعلّق بالصلاة المذكورة، مع قطع النظر عن تعلّق النذر بها.

الثاني: الطلب التوصّليّ الوجوبيّ المتعلّق بالصلاة المذكورة بواسطة تعلّق النذر بها، وأحد الطلبين يندكّ في الآخر، ويكتسب كلّ منهما من الآخر ما يفقده، فيكون الأوّل مكتسباً من الثاني جهة الوجوبيّة والثاني من الأولى جهة التعبّديّة، وتكون الصلاة المذكورة حينئذٍ مطلوبة بطلب واحد وجوبيّ عباديّ، ويصحّ الإتيان بها بداعي الطلب الوجوبيّ *.

وكما فيما نحن فيه من اندكاك الأمر النفسيّ الاستحبابيّ المتعلّق بالطهارة - أعني الوضوء أو الغسل - بذلك الأمر النفسيّ الشرطيّ الوجوبيّ الذي نالها من تعلّق الوجوب بما هي شرط له، بخلاف الوجوب الغيريّ المتعلّق بها المتولّد عن تعلّق الوجوب النفسيّ بما هي شرط، فلا يمكن أن يندك فيه ذلك الأمر النفسيّ الاستحبابيّ المتعلّق بها، ولأجل ذلك قلنا: إنّ ذلك الأمر الغيريّ لا يكون هو المصحّح لعباديّتها ولترتّب الثواب عليها، ولو تمّ الاندكاك المذكور لصحّ الإتيان بها بداعي ذلك الأمر ولترتّب الثواب على ذلك.

إذا عرفت هذه الموارد واختلافها في جريان تلك القاعدة وعدمه، فنقول: الضابط في تلك القاعدة وملاكها هو أن يكون الأمر الثاني متعلّقاً بنفس ما تعلّق به

---

* **قلتُ**: كما أنّه يصحّ الإتيان بها بداعي الجهة الاستحبابيّة، بناءً على ما عليه المشهور في باب الوضوء، وفيكفايته وإسقاطه النذر إشكال ينشأ من كون الوفاء بالنذر توصّليّاً فينبغي سقوطه بذلك، ومن كون سقوطه متوقّفاً على قصد الوفاء فينبغي القول بعدم سقوطه، ولعلّ الأوجه هو الثاني.

وينبغي مراجعة المسألة: (٧، و٩، و١٠، و١١) من مبحث النيّة في كتاب الصوم من العروة[1].

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٣٧/١.

الأمر الأوّل، فيندكّ أحدهما بالآخر ويكتسب كلّ منهما من الآخر ما يفقده، كما تقدّم من مثال النذر،

فإنّ صلاة الليل في المثال المتقدّم بنفسها كانت مستحبّة، وبنفسها أيضاً صارت متعلّقة للنذر، فيندكّ الأمران ويكتسب الأوّل من الثاني صفة الوجوب والثاني من الأوّل صفة التعبّديّة*.

أمّا إذا كان الأمر الأوّل متعلّقاً بالفعل وتمّت عباديّته من جهة ذلك الأمر ولو بنحو تعدّد الأمر، وكان الثاني متعلّقاً بامتثال ذلك الأمر الأوّل بالإتيان بما تعلّق به من الفعل العباديّ، فلا يندكّ أحدهما بالآخر؛ لعدم وحدة متعلّقهما، كما في صلاة الظهر وصلاة العصر، فإنّ الأمر الأوّل المتعلّق بصلاة الظهر كان أمراً نفسيّاً عباديّاً، والأمر الثاني كان أمراً غيريّاً توصّليّاً من باب المقدّمة لصلاة العصر، ولم يكن الأمر الثاني متعلّقاً بنفس ما تعلّق

---

* **قلتُ**: أمّا الاندكاك - أعني صيرورة الطلبين طلباً واحدًا - فهو قهريّ من جهة اجتماع الجهتين، واستحالة تأثير كلّ منهما أثرها بحدّه مع عدم التنافي والتزاحم بينهما، وإلّا لأثّر ما هو الأقوى، ولا بُدّ في الجهتين من كونهما تعليليّتين؛ إذ لو كانا تقييديّتين لأثّر كلّ منهما أثره، ولا بأس بذلك لتوافق الأثرين واختلافهما شدّة وضعفاً.

نعم لو كان الأثران متنافيين لكان المورد من باب الاجتماع لو كانت الجهتان تقييديّتين، ومن باب التزاحم لو كانتا تعليليّتين، وأمّا اكتساب كلّ منهما عن الآخر ما يفقده، فهو من اللوازم القهريّة للاندكاك؛ إذ الصفة المكتسبة إن كانت في الأضعف فهي باقية؛ إذ لم ينعدم إلّا حدّه مع بقاء ذاته على ما هي عليها، وإن كانت في الأشدّ فلا إشكال في بقائها أيضاً؛ إذ لا يحدث فيه بالاندكاك مع الأضعف خلل حتّى في حدّه، وفي الحقيقة لا يكون في البين اكتساب، بل إنّ الطلبين لمّا بقيا بذاتهما واتّحدا وصارا طلباً واحداً وإن زال حدّ الأضعف منهما كان ما يجده كلّ منهما من الوصف الوجوديّ باقياً، انتهى.

به الأمر الأوّل، بل كان متعلّق الأمر الثاني هو امتثال ذلك الأمر الأوّل بالإتيان بما تعلّق به من تلك العبادة - أعني صلاة الظهر- ولأجل ذلك لم يندكّ أحد الأمرين بالآخر، سواء كان المراد من ذلك الأمر الغيريّ الوارد على امتثال الأمر النفسيّ بصلاة الظهر هو الأمر المقدميّ الغيريّ المتولّد من الأمر بصلاة العصر المقيّدة بأنّها بعد امتثال صلاة الظهر، أو كان المراد به هو الأمر النفسيّ الشرطيّ المتعلّق بامتثال صلاة الظهر- أعني الأمر الذي ناله من قبل تعلّق الأمر النفسيّ بما هو مقيّد به أعني صلاة العصر- فإنّ كلّاً من هذين الأمرين لم يتعلّق بنفس صلاة الظهر كي يتّحد مع الأمر الأوّل المتعلّق بصلاة الظهر، ولأجل ذلك قلنا: إنّه لا يصحّ الإتيان بصلاة الظهر إلّا بداعي الأمر الأوّل المتعلّق بها دون الأمر الثاني المتعلّق بامتثال الأمر المتعلّق بها.

وهكذا الحال في مسألة الإجارة فإنّ الأمر الإجاري لم يتعلّق بنفس الفعل المطلوب من المنوب عنه، بل تعلّق بجهة نيابة الأجير عنه في امتثال الأمر المتوجّه إليه.

ومن ذلك ما نحن فيه - أعني الأمر الغيريّ المتعلّق بإحدى الطهارات المتولّد من الأمر النفسيّ المتعلّق بما هو مشروط بها - فإنّ هذا الطلب الغيريّ الوجوبيّ لا يتّحد مع الطلب النفسيّ الاستحبابيّ المتعلّق بنفس الطهارة، فإنّ ذلك الطلب النفسيّ متعلّق بتلك الأفعال العباديّة ولو بنحو تعدّد الأمر، وهذا الأمر الثاني الغيريّ متعلّق بما يتوقّف عليه الصلاة من الطهارة العباديّة - أعني الإتيان بها بداعي أمرها النفسيّ - فلا يُعقل أن يكون أحدهما مندكّاً بالآخر ومتّحداً به.

نعم، إنّ هذا الطلب النفسيّ الاستحبابيّ يتّحد مع الطلب الوجوبيّ

النفسيّ الذي تقدّم بيانه[1] - أعني الطلب النفسيّ الشرطيّ المتعلّق بتلك الطهارة الذي نالها بتعلّقه بما هي شرط له- فإنّ هذا الطلب الوجوبي متعلّق بنفس ما تعلّق به ذلك الطلب الاستحبابيّ - أعني تلك الأفعال الوضوئيّة أو الغسليّة - فيتّحد الطلبان، ويكسب كلّ منهما الآخر ما يفقده*.

---

* **قلتُ**: كأنّ مرجع ما أفاده (دام ظلّه) من بيان هذا الضابط إلى أنّ الطلبين إن كانا عرضيّين- كما في أمر النذر وأمر صلاة الليل- اتّحدا واندكّ أحدهما بالآخر، وإن كانا طوليّين بأن يكون أحد الطلبين في طول الآخر-كما في مثال الإجارة- لم يُعقل اندكاك أحدهما بالآخر؛ لعدم اجتماعهما في الرتبة.

وهكذا الحال في الأمر الغيريّ المقدّميّ المتولّد عن الأمر بذي المقدّمة في مثل «صلاة الظهر والعصر»، وفي مثل «الطهارة» و«الصلاة المشروطة بها»، فإنّ هذا الأمر الغيريّ لما كان متعلّقاً بامتثال الأمر النفسيّ التعبّديّ المتعلّق بصلاة الظهر أو بالوضوء، وكان ذلك الأمر النفسيّ متعلّقاً بنفس الظهر والوضوء لم يُعقل اندكاكه فيه لاختلاف متعلّقهما وتأخّر ذلك الأمر الغيريّ رتبةً عن ذلك الأمر النفسيّ.

وكذلك الحال في الأمر النفسيّ الشرطيّ المتعلّق بامتثال صلاة الظهر الذي ناله من تعلّق الأمر النفسيّ بصلاة العصر المشروطة بامتثال صلاة الظهر، فإنّ متعلّقه أيضاً مغاير لمتعلّق الأمر النفسيّ الاستقلاليّ المتعلّق بصلاة الظهر، فلا يعقل اندكاك أحدهما بالآخر.

هذا بخلافه في باب الطهارة والصلاة المشروطة بها، فإنّ الأمر النفسيّ الشرطيّ المتعلّق بالطهارة الذي نالها من قبل الأمر النفسيّ المتعلّق بالصلاة المشروطة بها لم يتعلّق إلّا بنفس ما تعلّق به ذلك الأمر الاستحبابيّ النفسيّ المتعلّق بنفس الطهارة، فيندكّ أحدهما بالآخر.

وفيه تأمّل؛ فإنّ ذلك الأمر الشرطيّ لم يتعلّق إلّا بما يكون من الطهارات عبادة؛ لأنّها هي التي يتوقّف عليها المشروط؛ لأنّ الفرض أنّ الشرط هو ما يكون

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩ و٤١) من هذا الجزء.

من هذه الأفعال عبادة - أعني ما يُؤتى به بقصد الأمر - فالأمر النفسيّ الشرطيّ لا يتعلّق إلّا بامتثال ذلك الأمر الاستحبابيّ النفسيّ المتعلّق بالطهارة، فيختلف متعلّقهما، وكما أنّ تعلّق الأمر الشرطيّ في صلاة الظهر بامتثال أمرها أوجب اختلاف متعلّق الأمرين، فلا يُعقل اندكاك أحدهما بالآخر، فكذلك ما نحن فيه.

وبالجملة: فإنّ الأمر النفسيّ الشرطيّ في كلّا البابين غير متّحد مع متعلّق الأمر النفسيّ، وهو مخالف له في الرتبة، لكونه واقعاً في طوله في كلا البابين، فلا يُعقل اندكاكه فيه في كلّ منهما.

ومنه يظهر الحال في باب النذر، فإنّه إنّما يتمّ الاندكاك فيه إذا كان النذر متعلّقاً بنفس النافلة، أمّا إذا كان متعلّقاً بامتثال أمرها الندبيّ - ويعبّر عن ذلك بالتعبّد بالنافلة - فلا ريب في اختلاف المتعلّقين حينئذٍ، فلا يُعقل الاندكاك فيه أيضاً.

وأجاب (دام ظلّه) عن هذا الأخير بأنّ النذر لا يمكن تعلّقه بامتثال الأمر المندوب بعنوان كونه مندوباً، لأنّه غير مقدور بعد النذر، كما هو المعتبر فيه.

وفيه تأمّل؛ إذ لا مانع من كون الامتثال لازماً بتكليف آخر، مع أنّ التكليف الممتثل ليس إلزامياً، مثل «أمر السيّد عبده بامتثال المستحبّات»، وإنّما يسلّم بطلان مثل هذا النذر لما أفاده (دام ظلّه) - من أنّ متعلّقه وهو امتثال الأمر الندبيّ غير مقدور بعد تعلّق النذر.

ولا ريب أنّ ذلك إنّما لا يكون مقدوراً، لأجل عدم بقاء ذلك الأمر على صفة الندب وعدم بقاء[1] إنّما ينشأ عن الانقلاب والاندكاك وهو غير مسلّم، بل لا يمكن جريانه في هذه الصورة من جهة اختلاف المتعلّق، فكيف يمكن جعله علّة للبطلان.

ولو قيل: إنّ الأمر الشرطيّ المتعلّق بالطهارة كان متعلّقاً بنفس ما تعلّق به أمرها النفسيّ الاستحبابيّ، لقلنا: إنّ الأمر الشرطيّ المتعلّق بصلاة الظهر أيضاً متعلّق بنفس ما تعلّق به أمرها الوجوبيّ النفسيّ، فينبغي الاندكاك في البابين.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (البقاء).

نعم، لمّا كان كلّ من الأمرين في صلاة الظهر نفسيّاً وجوبيّاً عبادياً لم يكن لاندكاك أحدهما بالآخر أثر، بخلاف الأمرين في باب الطهارات فإنّ الأوّل منهما و إن كان نفسيّاً عباديّاً كالثاني إلّا أنّه لمّا كان الأوّل منهما استحبابيّاً والثاني وجوبيّاً كان لاندكاك الأوّل منهما في الثاني أثر عمليّ.

ولكنّ هذا الفرق غير نافع، فإنّ للاندكاك في باب صلاة الظهر أيضاً أثراً عمليّاً، فإنّ الطلبين المتعلّقين بها و إن كانا مشتركين في الجهات المذكورة، إلّا أنّهما مختلفان في جهة أُخرى، وهي أنّ الأوّل منهما لما كان نفسيّاً استقلاليّاً كان اللازم[1] بمتعلّقه لنفسه، والثاني منهما لما كان نفسيّاً شرطيّاً كان اللازم الإتيان بمتعلّقه بقصد التوصّل إلى ما هو شرط له.

وقد أجاب (دام ظلّه) عن ذلك بأنّ الطلب الثاني في باب صلاة الظهر لم يتعلّق بنفسها، بل تعلّق بامتثال أمرها النفسيّ، فلم يتّحد المتعلّقان فيه، فلا يندكّ فيها أحد الطلبين بالآخر، بخلاف الطلب الثاني في باب الطهارة فإنّه متعلّق بعين ما تعلّق به أمرها النفسيّ الاستحبابيّ، فيندكّ معه لاتّحاد متعلّقيهما؛ وذلك فإنّ ما هو مشروط بالطهارة إنّما يتوقّف على نفس الطهارة لا على امتثال أمرها النفسيّ الاستحبابيّ.

نعم، المتوقّف عليه هو الطهارة العباديّة، لكن لم تكن عباديّتها من قبل أمرها النفسيّ الاستحبابيّ كي يكون المطلوب بهذا الطلب الثاني هو امتثال أمرها النفسيّ، بل عباديّتها إنّما هي من قبل هذا الطلب الثاني، فلا يكون متعلّقة إلّا نفسها.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) في أوّل هذا المبحث من أنّ المصحّح لعباديّة الطهارات، ولترتّب الثواب عليها هو الإتيان بها بداعي الأمر النفسيّ المتعلّق بما هي شرط له، وأنّه ليس المصحّح لذلك هو الإتيان بها بداعي الأمر الغيريّ المتولّد عن ذلك الأمر النفسيّ المتعلّق بما هو مشروط بها، مقتضاه أنّها لا تصحّ إلّا إذا أتى بها بداعي ذلك الأمر النفسيّ المتعلّق بما هو المشروط بها، ولو أتى بها بداعي الأمر الغيريّ المتولّد عن تعلّق الأمر النفسيّ بما هو المشروط بها لم تكن صحيحة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (اللازم الإتيان).

في توضيح الدور الوارد في كلام الشيخ قدس سره

ثمّ[1] **لا يخفى** أنّ الدور الذي ذكره الشيخ قدس سره ليس هو الدور المصطلح الذي هو عبارة عن توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه بواسطة أو بوسائط؛ إذ ليس في البين إلّا لزوم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ متعلّق الأمر الغيريّ لمّا كان هو المقدّمة العباديّة التي يتوقّف عليها الفعل المأمور به، وكانت عباديّة تلك المقدّمة آتية من ناحية ذلك الأمر الغيريّ، كان من اللازم أن يتقدّم ذلك الأمر الغيريّ على نفسه بدرجتين لتتمّ به عباديّة تلك المقدّمة،

وهذا بظاهره موجب للحكم ببطلان وضوء أغلب الناس وغسلهم وتيمّمهم لأنّهم غافلون عن أنّ ذلك الأمر النفسيّ هو الداعي والمحرّك على الإتيان بها، فلا يتحرّكون عنه، وإنّما يتحرّكون عن هذا الأمر الغيريّ.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ المحرّك الارتكازيّ المركوز في خزانة النفس هو ذلك الأمر النفسيّ، إلّا أنّ المكلّف لعدم التفاته إلى هذه الجهة التي أفادها (دام ظلّه) - من أنّ المحرّك على الإتيان بالمقدّمات هو نفس الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها - يتخيّل أنّ المحرّك له على الوضوء - مثلًا - هو الأمر الغيريّ المقدّميّ، وليس هذا ممّا يرجع إلى نظر ما في الكفاية[2]، فتأمّل.

فإنّ حاصل الجواب عن هذا الإشكال هو أنّ المصحّح لعباديّة الوضوء هو الإتيان به بداعي الأمر المتعلّق بما هو مشروط به وهو عين ما يقع من عامّة الناس، فإنّهم لا يقصدون من الإتيان بالوضوء إلّا التوصّل به إلى ما هو مشروط به، وهو عين الإتيان به بداعي الأمر المتعلّق بما هو مشروط به، لا أنّهم يأتون به بداعي الأمر الغيريّ المتولّد عن الأمر النفسيّ؛ لأنّهم غالباً غافلون عن ذلك الأمر الغيريّ، ولا يلتفتون إلّا إلى الأمر النفسيّ المتعلّق بما هو مشروط به.

والشاهد على ذلك هو إنكار أغلب العلماء لذلك الوجوب الغيريّ، ففي الحقيقة أنّ الواقع عكس ما ذكر في هذا الإشكال.

---

١. أرخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٩ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٥٩.

ثمّ بعد ذلك التقدّم يتأخّر، فيتعلّق بتلك المقدّمة العباديّة، ومن الواضح أنّ ذلك وإن كان محالاً، بل كانت محاليّة الدور المصطلح مُنتهية إليه إلّا أنّه ليس بالدور المصطلح، وغير خفي عليك أنّ تقريب المحاليّة بهذا التقريب أجنبيّ عمّا أدخله الشيخ ﷺ في خلال ما أفاده من تقريب الدور من الوسائط المتعدّدة؛ إذ لا ربط لذلك بما ذكره من الوسائط التي منها توقّف الإتيان بتلك الطهارات بعنوان العباديّة وامتثالاً لأمرها الغيريّ على صدور ذلك الأمر الغيريّ من الشارع، وهذا سهل.

والعمدة هو ما ذكرناه من منع توقّف عباديّة المقدّمات المذكورة على ذلك الأمر الغيريّ؛ إذ لم تكن عباديّتها آتية من ناحية ذلك الأمر الغيريّ وإنّما كانت عباديّتها من ناحية الأمر النفسيّ المتعلّق بما هو مشروط بها*.

---

* **قلتُ** توضيح ذلك: أنّه لو كان توقّف ذي المقدّمة عليها معلولاً لكونها عبادة لجاء الدور؛ إذ أنّ الوجوب الغيريّ متوقّف على التوقّف المذكور؛ لكونه معلولاً له، فإذا فرضنا أنّ التوقّف المذكور معلول لعباديّة المقدّمة كان متوقفاً عليها، وهي متوقّفة على الأمر الغيريّ؛ لكونها ناشئة عنه كما هو الفرض، جاء الدور، لكن ليس التوقّف المذكور - أعني توقّف ذي المقدّمة عليها - معلولاً للعباديّة.

وغاية ما في البين أن تكون المقدّمة التي يتوقّف عليها الواجب هي المقدّمة المقيّدة بالعباديّة، وأين هذا من كون التوقّف المذكور معلولاً للعباديّة ليكون متوقّفاً عليها؟

نعم إنّ الأمر الغيريّ لا يُعقل أن يكون هو المنشأ في العباديّة لا للدور المذكور، بل للزوم تقدّمه على نفسه كما مرّ في أخذ قصد القربة في التعبّديّ والتوصّليّ، بل إنّ الأمر الغيريّ لا يكون ممّا يقبل التعبّديّة ولا التوصّليّة كما صرّح به (دام ظلّه)[1]؛ لأنّ المتّصف بهما إنّما هو الأمر النفسيّ دون الأمر الغيريّ؛ لأنّه ليس في الحقيقة إلّا صورة أمر لا واقعيّة له.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩ و ٣٠ و ٣٥) من هذا الجزء.

الأمر الثالث في اشتراط قصد التوصّل به في الغيريّ

الأمر الثالث ممّا ينبغي التنبيه عليه: أنّ صحّة ما يكون عباديّاً من المقدّمات -كالطهارات الثلاث- هل تكون متوقّفة على قصد التوصّل بها إلى ما هو مشروط بها؟ أم لا تتوقّف على ذلك، بل تكون صحيحة ولو لم يقصد بها التوصّل إلى ما هو مشروط بها؟

ولا يخفى أنّ هذا النزاع ليس بمختصّ بالمقدّمات التي تكون دائماً عباديّة -كالطهارات الثلاث- بل هو جارٍ في كلّ مقدّمة أُريد بها التعبّد.

وبالجملة: فتحرير هذا النزاع هو أن يُقال هل يكفي في عباديّة المقدّمة مجرّد الإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بذيها أم لا بُدَّ مع ذلك من قصد التوصّل بها إلى ذيها؟ والمسألة ليست بلفظيّة كي تنفع فيها ظواهر الألفاظ كما رُبّما يلوح من كلام الشيخ ﷺ[1]، بل هي عقليّة صرفة.

ومنشأ النزاع فيها هو أنّه لا إشكال في أنّ ملاك الإتيان بالمقدّمة بداعي الأمر المتعلّق بذيها إنّما هو لكونه داعياً ومحرّكاً على الإتيان بها، وملاك كونه داعياً ومحرّكاً على الإتيان بها هو كونها ممّا يتوقّف عليها ذو المقدّمة ويتوصّل بها إليه.

ولكنّ ذلك - أعني كونها ممّا يتوصّل بها إلى ذي المقدّمة - هل يكون من قبيل الجهة التعليليّة؛ لكون ذلك الأمر محرّكاً على الإتيان بها، أو أنّه من قبيل الجهة التقييديّة لذلك التحريك على وجه يكون ما يحرّك إليه الأمر من تلك المقدّمة مقيّداً بتلك الجهة؟

ولا ريب حينئذٍ في حكم العقل بأنّ الأمر المتعلّق بذي المقدّمة إنّما يحرّك على الإتيان بالمقدّمة؛ لكونها موصّلة إلى ذي المقدّمة، بحيث كان

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار ١/٣٥٤، وما بعدها.

التحريك إليها من هذه الجهة - أعني من جهة أنّها موصّلة إلى ذي المقدّمة - فتكون المقدّمة التي حرّك إليها ذلك الأمر المتعلّق بذيها مقيّدة بكونها موصّلة إلى ذي المقدّمة، فلا بُدَّ في الإتيان بها بداعي ذلك الأمر من قصد التوصّل بها إلى ذي المقدّمة؛ لأنَّ الأمر لا يدعو إليها إلّا على هذه الكيفيّة، ولا يحرّك نحوها إلّا بهذا القيد.

هذا مضافاً إلى مساعدة الذوق العرفيّ على ذلك؛ فإنَّ الذوق العرفيّ شاهد على أنَّ من يحرّك إلى المقدّمة لا لأجل غرض له فيها في نفسها، و إنّما كان تمام همّه وغرضه منها هو التوصّل بها إلى ما هو مراده ومطلوبه لا يكون مريداً لتلك المقدّمة إلّا مقيّدة بذلك القيد - أعني قيد الإيصال - فلا بُدَّ في الإتيان بها بداعي ذلك الأمر والانبعاث نحوها عن ذلك الأمر من قصد التوصّل بها إلى ذلك المراد الأصليّ والمطلوب النفسيّ.

وبتقرير أوضح: أنَّ ذلك الأمر المتعلّق بما هو المراد الأصليّ إنّما يحرّك ابتداءً إلى نفس ذلك المراد الأصليّ، وعن التحريك نحو ذلك المراد الأصليّ ينشأ التحريك إلى ما يتوقّف عليه، فيكون تحريك ذلك الأمر إلى تلك المقدّمة مترتّباً على تحريكه نحو ذيها، ويكون التحريك الثاني في طول التحريك الأوّل، فلا يُعقل أن يكون ذلك الأمر محرّكاً نحو المقدّمة مجرّدة عن النظر إلى تحريكه نحو ذيها، بل يكون * تحريكه نحوها باعتبار تحريكه نحو ذيها، فلا بُدَّ أن يكون تحريكه نحوها باعتبار التوصّل بها إلى ذيها لا باعتبار نفسها.

---

* **قلتُ:** و إن شئت قلت: إنَّ تحريكه نحوها باعتبار كونها حركة نحو ذيها.

نعم، لو كانت تلك الجهة - أعني التوصّل بها إلى ذيها - جهة تعليليّة بحيث كان ذلك - أعني التوصّل بها إلى ذيها - علّة لتحريك الأمر نحوها من دون اعتبارها مقيّدة بكونها موصله إلى ذيها لم يكن قصد التوصّل بها إليه معتبراً في الإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بذيها وكانت بمنزلة واجب مستقلّ يحرّك إليه الآمر، ولو لم يكن من قصد المكلّف الإتيان بذيها فضلاً عن قصد التوصّل إليه فتصحّ عبادة بمجرّد الإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بذيها، ولو لم يقصد بها التوصّل إلى ذيها، بل وإن لم يقصد الإتيان بذيها أصلاً.

لكنّك قد عرفت حكم العقل والعُرف بأنَّ هذه الجهة جهة تقييديّة لا تعليليّة*.

---

* **قلتُ:** بل قد يُقال: إنَّ من لم يكن بانياً على الإتيان بذيها يستحيل منه الإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بذيها، وكيف يمكن أن يتحرّك إليها عن الأمر بذيها، مع أنَّه - أعني الأمر بذيها - لا يحرّكه نحوها إلّا بواسطة تحريكه له نحو ذيها.

وهذا ما أفاده (دام ظلّه) من الطوليّة بين التحريكين، بل قد يُقال: إنَّه لو كان بانياً على الإتيان بذيها وإن أمكن أن يكون أمره محرّكاً نحوها إلّا أنَّه على الظاهر لا يُعقل أن ينفكّ قصده إليها في هذه الصورة عن قصد التوصّل بها إليه.

فتلخّص لك: أنَّه لا يمكن أن يتحرّك نحوها عن الأمر المتعلّق بذيها عن قصد التوصّل بها إليه من دون فرق في ذلك بين أن لا يكون بانياً على الإتيان بذيها أو يكون بانياً على الإتيان به.

أمّا الأوّل؛ فلعدم معقوليّة التحرّك نحوها عن الأمر بذيها مع البناء على عدم الإتيان بذيها.

وأمّا الثاني؛ فلعدم معقوليّة انفكاك التحرّك نحوها بالأمر بذيها عن قصد التوصّل بها إلى ذيها.

الأمر الرابع في ضابط اندكاك الأمرين

الأمر الرابع ممّا ينبغي التنبيه عليه هو أنّ ما يكون عباديّاً من المقدّمات كـ«الطهارات» وإن كان في نفسه مستحبّاً نفسيّاً إلّا أنّه بعد حضور وقت الواجب النفسيّ الذي يكون مشروطاً بها تكون واجبة.

وقد قلنا فيما تقدّم[1] أنّ ذلك الاستحباب يندكّ مع هذا الوجوب، وتكون مطلوبة بطلب واحد لزوميّ.

وقد قلنا سابقاً: أنّ الوجوب الذي يندكّ فيه ذلك الاستحباب إنّما هو الوجوب النفسيّ المعتبر عنه فيما تقدّم[2] بالوجوب النفسيّ الشرطيّ - أعني الوجوب الذي نالها من قبل تعلّق الأمر النفسيّ الوجوبيّ بما هو مشروط بها - دون الوجوب الغيريّ الصرف المتولّد من وجوب ما هو مشروط بها؛ لما عرفت[3] من عدم معقوليّة اندكاك ذلك الاستحباب النفسيّ مع هذا الوجوب الغيريّ؛ لاختلاف متعلّقهما، كما أنّا قلنا: إنّ عباديّة هذه الطهارات عند وجوب ذيها إنّما كانت ناشئة عن هذا الوجوب النفسيّ الشرطيّ المندكّ، مع ذلك الطلب الاستحبابيّ دون الوجوب الغيريّ الصرف، بل دون ذلك الأمر الاستحبابيّ النفسيّ.

في المائز بين الجهات التعليليّة التقييديّة

فنقول: إنّ اندكاك ذلك الطلب الاستحبابيّ مع ذلك الأمر الوجوبيّ عند اجتماع جهتيهما قهريّ ضروريّ؛ إذ ليس الجهتان المذكورتان إلّا من قبيل الجهات التعليليّة.

وقد حقّقنا في محلّه في باب اجتماع الأمر والنهي أنّ اجتماع الجهات

---

١. يُنظر: صفحة (و ٣٨ و ٣٩ و ٤١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٤) من هذا الجزء.

التعليليّة في مورد لا يُعقل أن تكون مكثرة لما اجتمعت فيه، بخلاف الجهات التقييديّة؛ لإمكان أن يدّعى كونها مكثرة له وإن كان واحداً خارجاً كما يدّعيه القائل بجواز الاجتماع، وذكرنا هناك أنّ الضابط المائز بين الجهات التعليليّة والجهات التقييديّة هو أنّ الجهة التقييديّة يصحّ أن تقع مورداً للتكليف فعلاً أو تركاً كما في مثل «الغصب» و«الصلاة»، ولأجل ذلك يُقال: إنّ متعلّق الأمر كان غير متعلّق النهي، بخلاف الجهة التعليليّة فإنّها غير صالحة لأن تقع مورداً للتكليف، بل تكون سابقة على التكليف، وتكون علّة لوروده على متعلّقه، وفي الحقيقة إنّ الجهة التعليليّة هي مناط الحكم وملاكه، أعني المصالح والمفاسد الواقعيّة التي تنشأ عنها الأحكام الشرعيّة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك: أنّ مورد اجتماع الجهتين المختلفتين التعليليّتين أجنبيّ بالمرّة عن باب اجتماع الأمر والنهي *.

أمّا اجتماع الجهات التعليليّة المتوافقة فلا إشكال فيه؛ لما عرفت من اندكاك أحدهما بالأُخرى، وأنّ الناتج منها طلب واحد مؤكّد، كما تقدّم فيما نحن فيه من اجتماع جهة الاستحباب النفسيّ في باب الطهارات مع جهة الوجوب النفسيّ الشرطيّ.

ومن هذا يظهر لك أيضاً أنّ ذلك لا ربط له بعالم اجتماع الأمر والنهي أصلاً.

وهذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلى ما عقدنا له هذا الأمر الرابع، وهو أنّ الطهارة بعد حضور وقت الواجب المشروط بها لا إشكال في وجوبها حينئذٍ،

---

* **قلتُ:** بل هو داخل في باب آخر، وهو باب تزاحم المصالح الواقعيّة في عالم تشريع الأحكام وهو أمر راجع إلى الآمر، ولا ربط له بناحية المأمور.

ولكن المشهور أفتوا بأنّه لو لم يكن من قصد المكلّف الإتيان بذلك الواجب الآن، بل كان بناؤه على الإتيان به بعد مدّة، وكان بناؤه الآن الإتيان بشيء مستحب ممّا يكون مشروطاً بالطهارة، كالنافلة الابتدائيّة - مثلًا - أو أنّه ليس بناؤه على الإتيان بشيء الآن وأراد الوضوء لأجل مجرّد الكون على الطهارة ثمّ بعد ذلك ينام - مثلًا - وبعده يصلّي الصلاة الواجبة بوضوء جديد[1].

وبمقتضى ما قدّمناه من اندكاك الاستحبابيّ النفسيّ بالطلب الوجوبيّ، قد يستشكل الحكم بصحّة هذا الوضوء المأتي به بداعي الاستحباب النفسيّ؛ لانعدامه باندكاكه مع الطلب الوجوبيّ، ولكن لا إشكال في ذلك، حيث إنّك قد عرفت أنّ الاندكاك لا يُوجب انعدام جهة الاستحباب، وإن انعدم حدّ الطلب الاستحبابيّ، فيكون الوضوء المذكور المأتي به بداعي تلك الجهة الاستحبابيّة صحيحاً، ولا إشكال فيه*.

هل الكون على الطهارة من الغايات؟

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من تصحيح عباديّة الطهارات باعتبار الأمر النفسيّ المنبسط عليها من ناحية الأمر النفسيّ المتعلّق بما هو المشروط بها إنّما يتمّ فيما يكون منها مقدّمة لعبادة مثل «الوضوء للصلاة»، دون ما يكون لمجرّد الكون على الطهارة أو لجهات أخر مثل «مسّ المصحف»، ومثل «وضوء الحائض»، ومثل «الوضوء للنوم»، و«الوضوء الرافع لكراهة الجنابة على الجنابة»، ونحو ذلك من الطهارات التي لا يكون مقدّمة للعبادة.

وهكذا الحال في الأغسال المستحبّة، فلا بُدّ من الالتزام في جميع ما هو من هذا القبيل بأنّ المصحّح للعباديّة هو الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بها، سواء كان نفسيّاً كما في مثل «وضوء الحائض»، أو كان غيريّاً مقدّمة للغاية المترتّبة

---

١. يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ٢٣٨/١، ومدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٩/١، وحاشية الروضة البهيّة: ٣٠.

على ذلك الوضوء من جواز مس المصحف، أو نفس الكون على الطهارة، أو رفع الكراهة في مثل «الجنابة على الجنابة».

ثمّ إنّ استحباب الوضوء نفسيّاً، و إن كان قابلاً للإنكار لعدم الدليل القاطع على ذلك، فإنّ ما ذكر من الأدلّة أغلبه لا يدلّ على الاستحباب النفسيّ، كما لا يخفى على من راجع الكتب الفقهيّة[1].

نعم، الظاهر أنّ دلالة جملة منها على استحباب الكون على الطهارة غير قابل للإنكار[2]، وحينئذٍ فلا يكون النزاع في الاستحباب النفسيّ إلّا أشبه شيء بالنزاع اللفظيّ، فإنّ نفس أفعال الوضوء بالنسبة إلى الكون على الطهارة من العناوين التوليديّة، وقد حقّق ﷺ أنّه لا فرق فيها بين تعلّق الأمر بنفس تلك الأفعال وتعلّقه بما يتولّد منها، وحينئذٍ فيكون عدّ الكون على الطهارة من غايات الوضوء باعتبار تولّده منه لا باعتبار كون الوضوء مقدّمة له مثل «مقدميّته لجواز مس المصحف»، أو «مقدميّته لصحّة الصلاة».

ولا يخفى أنّ ذلك - أعني عدّ الكون على الطهارة من الغايات - لا يخلو من تسامح، وينبغي مراجعة ما أفاده ﷺ في الوسيلة من المسائل السبع التي ذكرها في

---

١. يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١/ ٢٣، ومدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ١/ ٩.

٢. منها: قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» سورة البقرة، الآية: ٢٢٢، ومنها: قوله تعالى: «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ» سورة التوبة، الآية: ١٠٨، ومنها: قول الإمام علي ﷺ: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا»، وسائل الشيعة: ١/ ٣٧٧/ أبواب الوضوء ب ٨، ح١٠، فإنّ ظاهر الأمر الاستحباب، ولا اختصاص له بمورده من وضوء التجديد.

وفي الحديث القدسيّ: «من أحدث ولم يتوضّأ فقد جفاني، ومن أحدث وتوضّأ ولم يصلّ ركعتين فقد جفاني، ومن أحدث وتوضّأ وصلّى ركعتين ودعاني ولم أجبه فيما سألني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته، ولست بربّ جافٍ» وسائل الشيعة: ١/ ٣٨٢/ أبواب الوضوء ب ١١ ح ٢، وعن الأمالي من قوله ﷺ: «يا أنس أكثر من الطهور يزد الله في عمرك، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فإنّك إذا متّ على طهارة متّ شهيداً» وسائل الشيعة: ١/ ٣٨٣/ أبواب الوضوء ب ١١، ح٣، أمالي المفيد: ٦٠/ ٥، وعن النوادر عن أمير المؤمنين ﷺ: «كان أصحاب رسول الله ﷺ بحار الأنوار: ٨٠/ ٣١٢/ ٢٨، النوادر (للراوندي): ١٨٩/ ٣٣٩.

الأمر الخامس في حكم ما لو توضّأ بقصد الصلاة ولم يصلِّ

الأمر الخامس: ممّا ينبغي التنبيه عليه هو: أنّه لو توضأ بداعي امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بالصلاة الواجبة المشروطة بالوضوء، وكان من قصده التوصّل بذلك الوضوء إليها، ولكن بعد الفراغ عن الوضوء بدا له فلم يأتِ بالصلاة، فهل يكون وضوؤه المذكور صحيحاً على وجه له أن يصلّي به صلاة أُخرى مستحبة أم لا؟

رُبّما يتوهّم الثاني من جهة تخيّل أنّ صحّة وضوئه منوطة بامتثال الأمر المتعلّق بذلك الواجب المشروط به[1]؛ لأنّه إنّما يصحّ عباديّاً لأجل أنّه يؤتى به بداعي ذلك الأمر المتعلّق بما هو مشروطاً به لما ذكرناه من أنّ كون ذلك الأمر داعياً على الإتيان بالوضوء إنّما كان بواسطة كونه داعياً إلى الإتيان بما هو مشروط به ومتوقّف عليه، فيكون الصحيح منه ما يتوصّل به إلى ذلك المشروط به دون ما لم يتوصّل به إليه، وإن كان حين وقوعه مقصوداً به التوصّل.

البحث الثاني فيما يجب أو يستحب له الوضوء سيّما[2] المسألة الأولى، والسادسة، والسابعة[3]، ومن ملاحظة ما أفاده ﷺ في المسألة الأولى يتّضح الوجه فيما أفاده في حواشي العروة من الاحتياط بقصد الكون على الطهارة[4].

ولكن مع ذلك كلّه لا يخلو الاحتياط المذكور عن الضعف، ولعلّ مبنى الاحتياط المذكور هو كون الكون على الطهارة من العناوين التي يتوقّف حصولها على القصد بعد الفراغ عن كونه من العناوين التوليديّة، فتأمّل[5].

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٢٣٥/٤، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٥٦/١.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (لا سيّما).

٣. يُنظر: وسيلة النجاة: ٤٢ - ٥١.

٤. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٣٥٠/١ - ٣٦٠.

٥. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ»: لا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من تصحيح» أضافه المقرّر في ورقة مستقلّة بعد وفاة أستاذه المحقّق النائينيّ ﷺ من دون إحالة، وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

ولا يخفى ما فيه، فإنَّ هذا كلّه لا يقتضي أزيد من لزوم الإتيان به بقصد التوصّل، ولا يكون موجباً لاعتبار التوصّل الفعليّ على وجه لو لم يتوصّل به إليه لكان باطلاً.

وقد يتوهّم الثاني من جهة أُخرى، وهي أنَّ ذلك الأمر الوجوبيّ الوارد على الوضوء من جهة كونه شرطاً لما هو الواجب ارتباطيّ[1]، ولأجل ذلك لا يسقط وجوبه، ويبقى وجوب باقي الأجزاء والشرائط فيما لو لم يأتِ إلّا بهذا الشرط واستمرّ عاصياً إلى أن نقض وضوؤه أو خرج الوقت، بل يكون ذلك موجباً لعدم امتثال الجميع حتّى الأمر المتعلّق بهذا الشرط الذي أتى به.

وإذا كان هذا الوجوب المتعلّق بالوضوء ارتباطيّاً كانت صحّته منوطة بالإتيان بباقي الأجزاء والشرائط، وما لم يأتِ بها كان ذلك الوضوء باطلاً، فتكون صحّة ذلك الوضوء مراعاة بلحوق ما هو مشروط به، فإن لم يتحقّق ذلك إلى أن نقض وضوؤه أو خرج الوقت انكشف أنّه كان باطلاً من أوّل الأمر، كما هو الشأن في سائر الواجبات الارتباطيّة.

وفيه ما لا يخفى فإنَّ هذه الارتباطيّة بالنسبة إلى هذا الشرط ممّا لا يدلّ عليها دليل، وما ذكرناه في برهان اعتبار قصد التوصّل أجنبيّ عن هذه الارتباطيّة، وحينئذٍ فلا مانع من صحّة هذا الوضوء وسقوط أمره الشرطيّ النفسيّ وإن لم يأتِ بعد ذلك بما هو المشروط به*.

---

* **قلتُ:** ويمكن أن يُقال: إنَّ الذي يتعلّق به الوجوب الشرطيّ النفسيّ إنَّما هو تقيّد الصلاة بالوضوء على وجه يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً، وإنّما صحّ كون نفس الوضوء عبادة لا للأمر الوارد على نفس ذلك الشرط - أعني الوضوء -

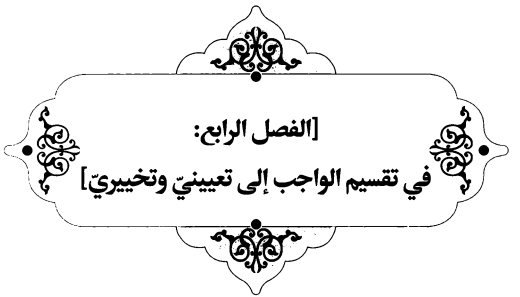
---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

كالأمر الوارد على الجزء، بل للأمر الوارد على المشروط، فإنّه يدعو إلى الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه حتّى المقدّمات الإعداديّة، ففي الحقيقة أنّ الشرط هو التقييد، ولم يحصل في مسألتنا كي يكون موجباً لسقوط أمره، والذي حصل هو نفس الأفعال الوضوئيّة، وليست هي بنفسها شرطاً كي يُقال إنّها لا تصلح إلّا بلحوق المشروط، فيكون نسبتها إلى الفعل المقيّد كنسبة مقدّماته الإعداديّة إليه.

غاية الأمر أنّها من بينها لا بُدَّ أن تكون عباديّة، بخلاف غيرها فإنّه يمكن الإتيان بها بداعي أمر ذيها فتكون عباديّة، ويمكن الإتيان بها لا بداعيه، فلا تكون عباديّة، لكن هذا و إن رفع إشكال الارتباطيّة بالنسبة إلى نفس الوضوء، إلّا أنّه يفتح علينا إشكالاً آخر وهو أن لا يكون الواجب الشرطيّ هو نفس الوضوء، بل يكون الواجب الشرطيّ هو تقيّد الصلاة به، فيختلف متعلّق الوجوب الشرطيّ مع متعلّق الاستحباب النفسيّ، فلا يندكّ أحدهما بالآخر، فتأمّل.

فإنّ الذي لا يندك في أمرها الاستحبابيّ النفسيّ هو الوجوب المتعلّق بنفس الشرط الذي هو نفس التقيّد، وليس ذلك الأمر هو المصحّح لعباديّتها، و إنّما المصحّح لعباديّتها هو الأمر الذي نالها بما أنّها مقدّمة إعداديّة لذيها وذلك الأمر متعلّق بها بنفسها.



[الفصل الرابع:
في تقسيم الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ]

فصل[1]
في تقسيم الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ

الفصل الرابع في تقسيم الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ

وعرّف الأوّل بأنّه «ما لا بدل له»، والثاني «بما له البدل»، وهل الواجب في الوجوب التخييريّ أحد العدلين على البدل، أو أنّ الواجب هو القدر الجامع بينهما ليرجع إلى التخيير العقليّ، أو أنّ الواجب هو مفهوم أحدهما الصالح للانطباق على كلّ واحد منهما، أو أنّ الواجب هو كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، أو أنّ الواجب منهما ما يعلمه الله ممّا يختاره المكلّف منهما؟

أقوال، ولا ريب في سقوط القول الخامس، وكأنّه من أقوال العامّة، فالعمدة هو ما عداه من الأقوال الأربعة، والمختار منها هو القول الأوّل.

أمّا الأقوال الباقية: فوجه **الأوّل** منها وتصويره عقلاً هو أن يُقال: إنّها[2] لمّا كان العدلان مشتركين في كون كلّ منهما محصّلاً للغرض من الأمر مع بداهة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٢ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (إنّه).

استحالة صدور الواحد بما أنّه واحد عن اثنين بما أنّهما اثنان كان اللازم الذي لا محيص عنه إرجاع الاثنين إلى واحد جامع بينهما يكون هو الواجب، فيرجع الأمر بالآخرة إلى التخيير العقليّ.

أمّا الثاني من الأقوال المذكورة فلا يخفى وجهه بعد فرض دلالة الدليل على تعلّق الوجوب بأحد الأمرين بدعوى استفادة ذلك من عطف أحدهما على الآخر بكلمة «أو».

ولا يرد عليه: أنّ مفهوم أحدهما من المفاهيم الانتزاعيّة غير الصالحة لتعلّق الطلب بها؛ لأنّ المفاهيم الانتزاعيّة على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: ما كان محض صورة خياليّة ما لا واقعيّة لها إلّا في عالم المخيّلة مثل «أنياب أغوال»، ولا ريب في عدم معقوليّة تعلّق الطلب بمثله.

النحو الثاني: ما يكون منتزعاً عن أمر واقعيّ مثل «التقدّم والتأخّر» ونحوهما ممّا ينتزع عن أمر واقعيّ، وهو أحد الشيئين قبل الآخر زماناً أو مكاناً، ولا ريب في صحّة تعلّق الطلب بمثل هذا.

النحو الثالث: ما يكون متوسّطاً بين النحوين الأوّلين وذلك مثل «مفهوم الأمرين الصالح للانطباق على كلّ منهما»، فإنّه باعتبار عدم المصداق المخصوص يكون مشابهاً للنحو الأوّل، وباعتبار صلاحية للانطباق على كلّ واحدٍ منهما على البدل يكون ملحقاً بالنحو الثاني، ولأجل ذلك يصحّ تعلّق الطلب به، كما يصحّ * أن

---

* **قلتُ**: لا يخفى إمكان دعوى الفرق بين ما هو مورد للإحكام الوضعيّة، وبين ما نحن فيه؛ فإنّ الأوّل يمكن أن يدّعى كونه من قبيل النكرة على رأي صاحب الفصول[1]، بخلاف الثاني فإنّه ليس المراد به ذلك المعنى وإلّا رجع إلى

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦٣ - ١٠٢.

يقع متعلّقاً للحكم الوضعيّ كـ«العتق» و«الطلاق» ونحوهما ممّا يمكن أن يكون مورده أحد الأمرين أو الأمور، فإذا صحّ كونه مورداً للأحكام الوضعيّة صحّ كونه مورداً للطلب الوجوبيّ وغيره من الأحكام التكليفيّة بطريق أولى.

وأمّا القول الرابع، فوجهه وتصويره العقليّ هو أن يُقال: إنَّ كلّاً من العدلين يكون واجباً بنفسه، ولكن كان وجوب كلّ منهما ناشئاً عن غرضٍ غير الغرض في وجوب الآخر، وكان استيفاء أحد الغرضين مانعاً من استيفاء الغرض الآخر، فكان الغرضان متزاحمين، فلا جرم يكون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فإنَّ التزاحم إن كان في مقام الامتثال بأن يكون الاشتغال بأحد الفعلين رافعاً للقدرة عن الآخر كما في مثل «الغريقين» أو «الحريقين»، كان نتيجته التخيير العقليّ في مقام الامتثال.

و إن كان في مقام الغرض والملاك على وجه يكون استيفاء أحد الغرضين موجباً لعدم الحاجة إلى الغرض الآخر؛ بحيث إنّه لا يمكن استيفاء كلا الغرضين، كان نتيجته أن يكون كلّ من الوجوبين مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر.

القول المختار، بل المراد به مفهوم أحدهما الصالح للانطباق على كلّ منهما.

والفرق بينه وبين النكرة على رأي صاحب الفصول[1] هو دخول الخصوصيّات الشخصيّة بناءً على كونه من قبيل النكرة، وعدم دخولها بناءً على كون المراد به مفهوم الأحد لا مصداقه، فيكون الفرق بينهما هو الفرق بين المفهوم والمصداق، وهذا هو الفارق بين القولين - أعني القول المختار، والقول الثالث - فتأمّل.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦٣ - ١٠٢.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في توجيه هذه الأقوال الثلاثة، وأنت خبير بأنَّ الأخير منها مجرّد تصوير عقليّ يكاد يحصل القطع بأنّه مخالف للواقع، مضافاً إلى عدم مساعدة دليل الواجبات التخييريّة عليه، فإنَّ العطف بـ«أو» لا يعطي أزيد من أنَّ الوجوب تعلّق بكلٍّ منهما على البدل، وكون كلّ من الوجوبين مشروطاً بعدم الإتيان بالعدل الآخر يحتاج إلى دليل قوي الدلالة على هذا الاشتراط.

ومنه يظهر لك ما في الوجه الثاني منها؛ فإنَّ كون الواجب هو مفهوم أحدهما خلاف الظاهر من العطف بـ«أو»، فإنَّها ظاهرة في أنَّ الواجب هو كلّ منهما على البدل، كما سيأتي توضيحه، إن شاء الله تعالى[1].

وأمّا الوجه الأوّل منها وهو استشكاف القدر الجامع ورجوع الأمر بالآخرة إلى التخيير العقليّ، ففيه: أنَّ ما ذكرناه في توجيهه وتصويره وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا ينتج كون الوجوب متعلّقاً بالقدر الجامع بين العدلين؛ إذ أقصى ما في ذلك أن يكون كلّ من العدلين مشاركاً للآخر في كونه محصّلاً للغرض الباعث على الأمر - أعني المصلحة التي تنشأ عنها الأحكام الشرعيّة - وأنَّ اشتراكهما في ذلك كاشف عن اشتراكهما في قدر جامع يكون كلّ منهما مؤثّراً ذلك الأثر بواسطة ذلك الجامع، إلّا أنَّ ذلك لا يستلزم كون الوجوب متعلّقاً بذلك القدر الجامع؛ لما عرفت غير مرّة من أنَّ الأغراض والمصالح التي هي ملاكات الأحكام ممّا يكون متعلّقات تلك الأحكام بالنسبة إليها من قبيل المقدّمات الإعداديّة دون الأسباب التوليديّة غير داخلة تحت الإرادة والاختيار، فلا يصحّ أن تقع متعلّقاً للإرادة التشريعيّة، وحينئذٍ فمجرّد اشتراك العدلين

---

١. يوجد في الهامش عبارة (ثمّ لا يخفى) لم أهتدِ لمحلّها من المتن، فلاحظ.

في كون كلّ منهما محصّلاً للغرض والملاك الباعث على الأمر لا يوجب رجوع التخيير بينهما إلى التخيير العقليّ؛ لعدم صحّة تعلّق الأمر بذلك الغرض كي يكون ذلك الغرض هو الجامع بينها وهو المتعلّق للوجوب الوارد صورة على كلّ واحدٍ منهما.

ولو أُريد من ذلك أنّ الوجوب متعلّق بالقدر الجامع بين العدلين، وليس هو نفس الغرض، بل القدر الجامع بينها المستكشف من اشتراكهما في محصّليّة الغرض، ولا حاجة إلى معرفته تفصيلاً بنفسه، بل يكفي معرفته إجمالاً بواسطة أثره، فلا يكون الجامع المدّعى كونه متعلّقاً للأمر هو نفس الغرض كي يرد عليه أنّ الأغراض لا يصحّ أن تتعلّق بها الإرادة التشريعيّة، بل يكون الجامع بينهما هو ذلك المستكشف من وحدة أثرهما، وذلك الجامع هو الذي تعلّق به الطلب.

ففيه: أنّ الجامع الذي يتعلّق به الطلب لا بُدَّ أن يكون جامعاً قريباً عرفيّاً بحيث يعرفه العرف، دون العقليّ الصرف الذي لا نقول به إلّا من جهة إلجاء البرهان العقليّ القائل بامتناع صدور الواحد بما هو واحد عن الاثنين بما هما اثنان.

والحاصل: أنّه لا بُدَّ في كون الجامع متعلّقاً للتكليف من كونه مقدوراً داخلاً تحت إرادة العبد واختياره، ومن كونه قريباً عرفيّاً، فإن كان المراد أنّ الجامع هو الغرض، ورد عليه أنّه فاقد لكلا الشرطين، وإن كان المراد أنّ الجامع هو محصّل الغرض ورد عليه أنّه فاقد للشرط الثاني*.

---

* **قلتُ:** هكذا ينبغي أن يفصّل في الإيراد على هذا القول، والمستفاد ممّا أفاده (دام ظلّه) هو الإيراد على هذا القول بأنّه فاقد لكلا الشرطين، والأولى هو ما ذكرنا من التفصيل المذكور، ولعلّه (دام ظلّه) أراد هذا التفصيل وأجمله إجمالاً.

في تصوير الجامع الغريب العرفيّ المقدّر

فلم يبقَ عندنا من هذه الوجوه ما يمكن الاعتماد عليه إلّا الوجه الأوّل وهو كون الوجوب متعلّقاً بكلٍّ منهما على البدل*.

وتصويره العقليّ هو ما ذكر في تصوير القول الثاني، وهو اشتراك العدلين في كون كلّ منهما محصّلاً للغرض الذي هو ملاك الأمر.

لكن لا نقول: إنّ الواجب هو القدر الجامع بينهما، كما في الوجه الثاني، بل نقول: إنّ الواجب هو كلّ منهما على البدل، وأقصى ما يورد عليه ما حاصله قياس الإرادة التشريعيّة بالإرادة التكوينيّة، فكما أنّ الثانية لا يُعقل أن تتعلّق بأمرين متبائنين على البدل فكذلك الأولى.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ ليس كلّ ما يجري في الإرادة التشريعيّة لا بُدَّ أن يتأتّى في الإرادة التكوينيّة، ألا ترى أنّ التعبّديّة والتوصّليّة ممّا تجري في الإرادة التشريعيّة ولا تجري في الإرادة التكوينيّة.

ووجه التفكيك بينهما فيما نحن فيه هو الفرق الواضح بين الإرادتين؛ فإنّ الثانية لما كانت محرّكة للعضلات نحو المراد لم يُعقل فيها أن تتعلّق بأحد الأمرين على البدل، بل لا بُدَّ أن يكون متعلّقها شيئاً واحداً لا ترديد فيه، بخلاف الإرادة التشريعيّة فإنّها وإن كانت محرّكةً لإرادة العبد نحو المراد؛ إلّا أنّها يصحّ أن تتعلّق بأحد الأمرين على البدل فيكون ذلك - أعني أحدهما على البدل المعبّر عنه بقوله: هذا أو ذاك - هو المراد التشريعيّ، ويكون تعلّق الإرادة التشريعيّة به بعثاً لإرادة العبد وتحريكاً لها نحوه.

---

* **قلتُ**: بأن يكون من قبيل النكرة على رأي صاحب الفصول.

ونتيجة ذلك: أن يكون العبد مخيّراً بين أن يريد هذا فيتحرّك نحوه أو يريد ذلك، فيتحرّك نحوه وأيهما أراده كان موافقاً للمراد ومتحرّكاً إليه عن تلك الإرادة التشريعيّة*.

فقد تلخّص لك من ذلك كلّه أنّ الحقّ من هذه الأقوال هو القول الأوّل، وبه يتوافق مقام الإثبات - أعني ما يستفاد من كلمة «أو» من أنّ الواجب هو هذا أو ذاك - مع مقام الثبوت - أعني كون العدلين مشتركين - في كون كلّ منهما محصّلاً للغرض، وأن ليس في البين إلّا غرض واحد يحصل بفعل هذا أو ذاك**.

---

* **قلتُ**: وبذلك قد اتّضح فساد ما يورد هاهنا من المغالطة التي حاصلها أنّ الإرادة التشريعيّة لما كانت محرّكة لإرادة العبد نحو المراد لم يُعقل أن تتعلّق بأحد الأمرين على البدل - أعني هذا أو ذاك - لكون المراد حينئذٍ هو هذا أو ذاك.

ومن الواضح عدم معقوليّة تعلّق إرادة العبد بذلك المراد - أعني هذا أو ذاك - فأنت قد عرفت بما ذكره (دام ظلّه) ما حاصله: أنّه ليس المراد من كون الإرادة التشريعيّة محرّكة لإرادة العبد نحو المراد أنّ إرادة العبد تتعلّق بنفس ما هو المراد بالإرادة التشريعيّة، وأنّ المراد يكون في كلّ منهما واحداً، بحيث إذا كان المراد التشريعيّ هو هذا أو ذاك يكون المراد للعبد هو هذا أو ذاك، بل المراد أنّ الإرادة التشريعيّة تكون داعياً للعبد على أن تنقدح في نفسه إرادة هذا فيفعله أو إرادة ذاك فيفعله، وأيّ منهما كان هو المراد بالإرادة التشريعيّة.

مرجع الوجوب التخييريّ إلى الوجوب على البدل

** **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ عمدة البرهان على كون مرجع الوجوب التخييري إلى الوجوب على البدل لا إلى اشتراط كلّ من الوجوبين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر هو هذه الجهة التي أشار إليها فيما نقلناه عنه ﷺ، وهي إن اشترط كلّ من الوجوبين

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «مباحث البراءة» وجدته ملحقًا بمباحث الوجوب التخييريّ: (٢١ جمادى الأولى، ١٣٥٦هـ) من دون إحالة، وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يوجب توجّه كلا التكليفين عند عدم متعلّقيهما، وهو لا يلتئم مع وحدة الملاك، سواء كانت الوحدة بالأصل أو كانت نتيجة تزاحمهما وتأثير أحدهما.

ولا يخفى أنّ هذه الجهة قابلة للتأمّل؛ فإنّا لو سلّمنا وحدة الملاك فلا مانع من توجّه التكليفين عند عدم متعلّقيهما إذا كان كلّ منهما مشروطاً بعدم متعلّق الآخر لما حقّق في محلّه من أنّ الواجب المشروط لا يعود مطلقاً عند حصول شرطه، ففي ظرف انعدام كلّ من المتعلّقين، وإن كان قد حصل الشرط لكلا الخطابين، إلّا أنّهما بذلك لا يخرجان عن الاشتراط إلى الإطلاق.

نعم يكون كلّ منهما فعليّاً، لكن لا على نحو أنّه هذا يكون واجباً عليه، سواء وجد متعلّق الآخر أو لم يوجد، وكذلك العكس، بل بمعنى أنّ هذا صار واجباً لتحقّق شرطه الذي هو عدم متعلّق الآخر، ففي ظرف عدم العتق - مثلاً - يكون الإطعام واجباً، وإن كان العتق في هذا الظرف -أعني ظرف عدم العتق- أيضاً واجباً، إلّا أنّه بنحو وجوب الإطعام، أعني واجب في ظرف عدم الإطعام.

وبالجملة: لا مانع من توجّه كلا التكليفين مشروطاً كلّ منهما بعدم متعلّق الآخر، وعلى هذا الأساس صحّحنا الترتّب، هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه من إمكان عدم تسليم رجوع الملاكين إلى ملاكٍ واحدٍ، غايته أنّهما يؤثّران بالنحو الذي عرفت من الاشتراط الرافع للمزاحمة بينهما.

نعم، إنّ هذا الاشتراط في صورة تعدّد الملاك وفي صورة وحدته لا يكون في مقام حدوث التكليف، وإنّما يكون في مقام بقائه ولأجل ذلك نقول: إنّه لو شككنا لكان المرجع هو الاشتغال؛ لكونه من قبيل الشكّ في المسقط، ولو كان الشرط في أصل الحدوث لكان المرجع هو البراءة.

ثمّ إنّ ما أفاده ﷺ فيما نقلناه عنه ﷺ من عدم مقايسة المقام بباب الترتّب، فهو كما أفاده ﷺ لكن لجهة أُخرى.

وحاصل ذلك: أنّ اشتراط كلّ من الخطابين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر تارةً يكون لاتّفاق عدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً، وهو باب الترتّب، وأُخرى يكون لأجل وحدة الملاك مع كفاية أحد الفعلين في حصوله، مع عدم الجامع

العرفيّ بينهما أو لأجل تعدّد الملاك مع كون استيفاء أحد الملاكين موجباً لعدم التمكّن من استيفاء الملاك الآخر أو لأجل أنّ اللازم بنظر المولى هو استيفاء أحد الملاكين، ويكون لازم هذه الصور الثلاث هو اشتراط كلّ من التكليفين بعدم متعلّق الآخر في مقام البقاء لا في أصل الحدوث، ومن ذلك ما لو كان عدم القدرة على الفعلين معاً دائميّاً، ومنه أيضاً ما لو كانت القدرة دخيلة في الملاك في كلّ منهما مع فرض عدم القدرة على الجمع بين الفعلين.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ ما ذكرناه من كون عدم كلّ من المتعلّقين شرطاً في بقاء التكليف بالآخر من اللوازم القهريّة لما أفاده ﷺ من الوجوب البدليّ، فإنّا إذا لاحظنا كلّ واحدٍ من التكليفين بالقياس إلى متعلّق الآخر لم يمكننا أن نقول: إنّه باقٍ في كلّ من صورتي وجوده وعدمه، بل لا بُدَّ أن نقول: إنّه إنّما يكون باقياً في صورة عدمه دون صورة وجوده، وذلك عبارة أُخرى عن كون بقاء كلّ منهما مشروطاً بعدم متعلّق الآخر، وليس ذلك ممّا لا يمكن فيه الإطلاق والتقييد.

ولعلّ ما أفاده ﷺ من إنكار اشتراط كلّ منهما بعدم متعلّق الآخر راجع إلى إنكار الاشتراط المذكور في مرحلة الحدوث، مع تسليم الاشتراط في مرحلة البقاء، فتأمّل.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ لازم كون الاشتراط المذكور بالنسبة إلى مرحلة البقاء هو تعدّد العقاب لو تركهما، وهو لا يجتمع مع فرض وحدة الملاك، فلا بُدَّ أن يكون الواجب هو أحدهما على البدل في جميع هذه الصور إلّا في الصورة الأخيرة، وهي ما لو كانت القدرة دخيلة في الملاك في كلّ منهما فإنّها من قبيل تعدّد الملاك، ومثلها ما لو كانت المصلحة والملاك في كلّ منهما مقيّدة بعدم وجود الآخر[1].

في التكليف المتعلّق بأحد الأمرين هل له إطلاق؟

وقد يُقال: إنّ التكليف بعد فرض تعلّقه بأحد الفعلين لا يكون له إطلاق

١. من قوله: «هذا» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب، وأرّخه المقرّر ﷺ في: (٩ جمادى الثانية، ١٣٦٢هـ).

بالنسبة إلى وجود أحدهما أو عدمه؛ إذ لا إطلاق للتكليف بالنسبة إلى وجود متعلّقه وعدم وجوده.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً فلأنّ التكليف و إن لم يكن له إطلاق بالنسبة إلى وجود متعلّقه وعدم وجوده، إلّا أنّه إنّما يتوجّه في ظرف عدم وجود متعلّقه فيصحّ أن يُقال: إنّ التكليف فيما نحن فيه إنّما يتعلّق بأحد الفعلين في ظرف عدم وجود الآخر، وهو ما ذكرناه من الاشتراط في جهة البقاء.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ التكليف المتعلّق بأحد الفعلين و إن لم يكن إطلاق بالنسبة إلى وجود متعلّقه الذي هو أحد الفعلين وعدمه، إلّا أنّ ذلك إنّما هو بلحاظ أحد الفعلين الصادق على كلّ منهما على البدل، أمّا بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الفعلين بخصوصه فيصحّ أن يُقال: إنّ التكليف المتعلّق بهذا مطلق أو مشروط بالإضافة إلى عدم وجود ذاك.

وبالجملة: إنّ التكليف المتعلّق بأحد الأمرين من العتق والإطعام و إن كان في حدّ نفسه لا إطلاق له بالقياس إلى نفس ذلك المتعلّق الذي هو أحد الفعلين المذكورين، لكنّ ذلك التكليف إذا لُوحظ بالقياس إلى خصوص كلّ واحد من العتق والصيام يصحّ فيه الإطلاق والتقييد، فيقال: إنّ التكليف المتعلّق بالعتق مطلق من حيث وجود الإطعام وعدمه أو هو مقيّد بخصوص عدم الإطعام، وهكذا الحال في ناحية العكس، فيقال: إنّ التكليف المتعلّق بالإطعام مطلق من حيث وجود العتق وعدمه، أو هو مقيّد بخصوص عدم العتق.

ومن ذلك كلّه يعرف الحال في الوجوب الكفائيّ، فإنّ جميع ما حرّرناه في الوجوب التخييريّ في ناحية متعلّق التكليف جارٍ بعينه في الوجوب الكفائيّ في ناحية المكلّف، ومقتضى ذلك أنّه لو أتى المكلّف بأفراد الواجب التخييريّ دفعة كان أحدها امتثالاً، والباقي لغواً، كما أنّ الأمر كذلك في الوجوب الكفائيّ، وأمّا من ناحية العصيان عند ترك الجميع، فيتحقّق عصيانات متعدّدة في التخييريّ والكفائيّ، فتأمّل.

هـذا، ولكـن لا يخفى أنَّ مـا تخيّلنـاه مـن أنَّ اشـتراط كلّ مـن التكليفيـن فـي مرحلـة البقـاء مـن اللـوازم القهريّـة؛ لكـون المطلـوب هـو أحـد الفعليـن علـى البـدل واضـح الاندفـاع، حيـث إنَّـه بعـد فـرض كـون المطلـوب هـو أحـد الفعليـن علـى البـدل يكـون سـقوط ذلـك الطلـب بالإتيـان بأحدهمـا مـن قبيـل السـقوط بالإطاعـة لتحقّـق مـا هـو المطلـوب بذلـك الطلـب لا مـن قبيـل سـقوط الطلـب المتعلّـق بشـيء بالإتيـان بشـيء آخـر ليكـون لازمـه الاشـتراط فـي مرحلـة البقـاء.

وبالجملـة: إنَّـه بنـاءً علـى كـون نتيجـة الخطـاب التخييـريّ هـو مطلوبيّـة أحـد الفعليـن علـى البـدل لا يكـون لنـا طلبـان قـد تعلّـق أحدهمـا بأحـد الفعليـن والآخـر بالفعـل الآخـر كي يكـون كلّ واحـدٍ مـن الطلبيـن مشـروطاً فـي مرحلـة البقـاء بعـدم الإتيـان بمتعلّـق الآخـر، ويكـون الإتيـان بـكلٍّ مـن المتعلّقيـن مسـقطاً للطلـب المتعلّـق بالآخـر، بـل لا يكـون لنـا إلّا طلـب واحـد متعلّـق بأحـد الفعليـن علـى البـدل، فـلا يكـون الإتيـان بأحـد الفعليـن إلّا امتثـالاً وإطاعـة لذلـك الطلـب، ولا يكـون مـن بـاب الإسـقاط فـي شـيء أصـلاً، ولازم ذلـك أنَّـه لا يكـون فـي مرحلـة عـدم كلّ منهمـا إلّا طلـب واحـد لا طلبـان، وأنَّـه لـو أتـى بالفعليـن دفعـة واحـدة يكـون أحدهمـا امتثـالاً والآخـر لغواً، وإن أمكـن كونهمـا معـاً امتثـالاً واحـداً؛ نظـراً إلـى أنَّ المطلـوب فـي الحقيقـة هـو الجامـع بينهمـا، وإن لـم يكـن جامعـاً عُرفيـاً قريبـاً.

وعلـى أيّ حـال لا يكـون الإتيـان بهمـا دفعـة واحـدة مـن قبيـل الامتثاليـن، كمـا أنَّـه لا يكـون تركهمـا معـاً إلّا عصيانـاً واحـداً لا عصيانيـن.

ومـن ذلـك كلّـه يظهـر لـك أنَّـه لـو دار الأمـر فـي وجـوب العتـق - مثـلًا - بيـن التعييـن والتخييـر بينـه وبيـن الصيـام وأنّ المكلّـف بالصيـام لـم يكـن مـن بـاب الشـكّ فـي المسـقط، بـل يكـون مـن بـاب الشـكّ فـي الامتثـال، ويكـون لـزوم الإتيـان بالعتـق مـن بـاب أصالـة الاشـتغال، بمعنـى أنَّـه بعـد أن علـم بالتكليـف المـردّد بيـن خصـوص العتـق وبيـن أحـد الفعليـن مـن العتـق والصيـام يكـون الخـروج اليقينـيّ عـن عهـدة ذلـك التكليـف منحصـراً بالإتيـان بخصـوص العتـق، فراجـع مـا حرّرنـاه فـي مبحـث دوران الأمـر بيـن التخييـر والتعييـن مـن مباحـث البـراءة.

حال امتثال كلّ من التعيينيّ والتخييريّ أو مخالفتهما

وأنّه[1] لو كان في البين غرضان متزاحمان، كما فرض في تصوير القول الرابع، لم يكن نتيجة ذلك كون كلّ من الخطابين مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فإنّ نتيجة التزاحم المذكور أن يكون المؤثّر هو أحد الملاكين، فيرجع الأمر بالآخرة إلى القول المختار من كون الخطاب التخييريّ ناشئاً عن ملاكٍ واحد، وحينئذٍ لا يمكن أن يكون أحد الخطابين مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر؛ لأنّ مقتضاه فعليّة كلّ من الخطابين عند ترك كلا المتعلّقين.

ومن الواضح أنّه لا يمكن أن يكون الخطابان الفعليّان ناشئين عن ملاكٍ واحد من دون فرق في ذلك بين أن يكون الملاك واحداً أصالةً أو يكون واحداً بعد التزاحم، فلا بُدَّ أن يكون الخطاب بأحد الأمرين على البدل في صورة كون الملاك واحداً، ولا يصحّ أن يكون أحد الخطابين مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر.

نعم، لو لم يكن بين الملاكين تزاحم، بل كان التزاحم بين الخطابين في مقام الامتثال كما في مثل «الغريقين» لكان نتيجته تقييد كلّ من الإطلاقين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر كما قلنا بذلك في باب الترتّب[2]؛ فإنّ عمدة النزاع في ذلك الباب هو النزاع في أنّ التزاحم والتدافع الواقع بين مثل «أنقذ هذا الغريق»، و«أنقذ ذلك الغريق» هل هو بين إطلاق الخطاب الأوّل وإطلاق الخطاب الثاني، كما هو المختار، أو أنّه بين فعليّة الخطاب الأوّل وفعليّة الخطاب الثاني؟

وعلى الأوّل تكون النتيجة تقييد كلّ واحدٍ من الإطلاقين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر مع بقاء كلّ من الملاكين بحاله، فيكون من قبيل تعدّد الملاك. وعلى الثاني يكون التزاحم بين الملاكين، ويكون المؤثّر أحد الملاكين لا

---

١. أرجّح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٢٣ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٦٨) من هذا الجزء.

كليهما، ويكون ذلك من قبيل التخيير الشرعيّ بالوجه الأوّل الذي هو المختار، أعني كون الخطاب التخييريّ ناشئاً عن ملاكٍ واحد.

والحاصل: أنّ كون الخطاب بأحد الأمرين صادراً عن ملاكٍ واحد، وكون المطلوب هو أحدهما على البدل هو باب التخيير الشرعيّ، وكون أحد الخطابين مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر لعدم إمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال هو باب الترتّب.

فلو كان المراد من القول الرابع أنّ الملاكين متزاحمان، وأنّ المؤثّر هو أحدهما على البدل لم يكن لنا إلّا ملاك واحد، ولم يكن نتيجته إلّا الخطاب بأحد العدلين على البدل، فيرجع القول الرابع إلى القول الأوّل.

وإن كان المراد أنّه ليس بين الملاكين تزاحم وتدافع، وإنّما وقع التزاحم والتدافع بين الخطابين في مقام الامتثال رجع القول المذكور إلى ما ذكرناه من التزاحم في باب الترتّب، وأنّ نتيجته إطلاق كلّ من الخطابين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، وهو وإن كان موافقاً للوجوب التخييريّ في كون الواجب الفعليّ هو أحدهما، إلّا أنّه ليس بالتخيير الشرعيّ، بل هو نظيره.

نعم، لو قلنا في باب الترتّب بعدم التدافع بين الإطلاقين، وإنّما وقع بين فعليّة الخطابين، لكان التزاحم في باب الترتّب راجعاً إلى التخيير الشرعيّ* .

---

* هذا ما فهمته منه (دام ظلّه).

ولا يخفى أنّا إن قلنا: بإنّ المراد بالقول الرابع هو كون التدافع والتزاحم واقعاً بين الملاكين لم يكن راجعاً إلى القول الأوّل، فإنّه وإن لم يكن المؤثّر إلّا أحد الملاكين على البدل، إلّا أنّ الفرق واضح بينه وبين القول الأوّل؛ لأنّ محصّل القول الأوّل كما أفاده (دام ظلّه) أن لا يكون في البين إلّا غرض وملاك واحد، ويكون كلّ واحدٍ من العدلين محصّلاً لذلك الملاك الواحد بما اشتمل عليه من القدر الجامع بينهما.

وهذا بخلاف القول الرابع بناءً على هذا التفسير فإنّه يكون لنا ملاكان، غاية الأمر أنّهما متدافعان ومتزاحمان، وحيث إنّه لا يكون أحدهما أقوى من الآخر يكون المؤثّر هو أحدهما على البدل، فلا يكون العدلان مشتركين في ملاك وغرض واحد، بل يكون كلّ منهما محصّلاً لغرض وملاك غير ما يحصله الآخر، غاية الأمر لا يمكن تحصيل كلا الغرضين، و إنّما الممكن تحصيل أحدهما، فلو حصل هذا الملاك لم يمكنه تحصيل الملاك الآخر وبالعكس، وهذا بخلاف القول الأوّل فإنّه لا يكون في البين إلّا ملاك واحد، ويكون كلّ منهما محصّلاً له، ومع حصوله بأحدهما ينتفي موضوع الآخر، لا أنّه مع حصول الملاك من أحدهما يبقى ملاك الآخر بحاله ولا يمكن تحصيله بعد تحصيل الملاك الأوّل.

وتظهر الثمرة في الفرق بين هذين الوجهين فيما لو أتى المكلّف بكلا العدلين دفعة واحد، فبناءً على ما أفاده (دام ظلّه) من كون العدلين مشتركين في ملاك واحد يكون العدلان كلاهما امتثالاً واحداً؛ لأنّه مع التدرّج يحصل الغرض بالأوّل، فيكون الثاني لغواً، أمّا لو كانا دفعة واحدة كان كلاهما محصّلين لذلك الغرض؛ لرجوعهما إلى القدر الجامع وهو المحصّل للغرض، وقد حصل ذلك القدر الجامع منهما معاً.

وبناءً على تعدّد الملاك يكون الامتثال حاصلاً بأحدهما وكان الآخر لغواً؛ إذ لا يكون قدر جامع بينهما؛ كي يكون كلاهما امتثالاً واحداً، ولا يمكن استيفاء كلا الملاكين ليكون كلّ واحدٍ من العدلين امتثالاً مستقلّاً، فتأمّل؛ فإنّه بعد الفراغ عن تعلّق التكليف بأحد الفعلين على البدل لا بالقدر الجامع بينهما لا يمكن القول بحصول الامتثال بهما معاً ولو اشتركا في غرض واحد، و إنّما يتمّ ذلك فيما لو قلنا بمسلك الكفاية من تعلّق التكليف بالقدر الجامع بين الفعلين[1].

وبالجملة: فالظاهر أنّه لا أثر فيما نحن فيه لكون الملاك واحداً أصالة أو كونه متعدداً بالأصل، ولأجل التزاحم رجع إلى الملاك الواحد.

نعم يظهر أثر ذلك في الواجب الكفائيّ، كما سيأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى في صفحة (٢٤١).

---

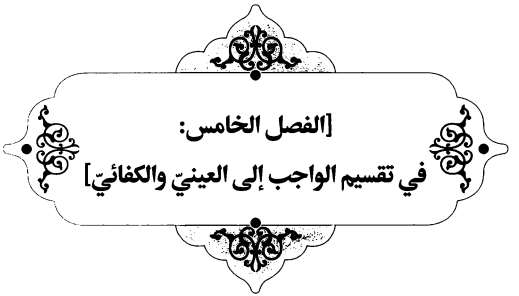
١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩٧/١.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّه يمكن تحقّق التخيير الشرعيّ بين الأقلّ والأكثر بأخذ الأقلّ مقيّداً «بشرط لا» بشرط أن يكون ذلك - أعني أخذ الأقلّ «بشرط لا» - أمراً عرفيّاً يساعد عليه الذوق العرفيّ؛ ليمكن حمل دليل التخيير عليه، ومنه التخيير بين القصر والتمام كما نصّ عليه أغلب الفقهاء، أمّا مثل «التسبيحة الواحدة والأكثر» فممّا لم تساعد عليه الأدلّة، ولأجل ذلك لم يفتِ به إلّا البعض[1].

ثمّ إنّ لازم ذلك أن يكون تحقّق الامتثال بالأقلّ مراعى بالخروج من العمل بدون إلحاق الأكثر؛ لا أنّه يتحقّق بمجرّد الفراغ من الأقل؛ إذ لا يتحقّق الأقل «بشرط لا» ما دام يمكنه إلحاق الأكثر.

---

١. يُنظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشرعية: ٣١٥/٣.



[الفصل الخامس:
في تقسيم الواجب إلى العينيّ والكفائيّ]

فصل
في تقسيم الواجب إلى العينيّ والكفائيّ

الفصل الخامس في تقسيم الواجب إلى العينيّ والكفائيّ

والأوّل: ما كان التكليف فيه موجّهاً إلى عامّة المكلّفين على وجه يكون الواجب مطلوباً من كلّ واحدٍ منهم على الاستقلال.

والثاني: ما كان التكليف فيه موجّهاً إلى صرف طبيعة المكلّف، فيحصل الغرض بفعل واحد منهم، ويسقط به الأمر، ولو فعلوه جميعاً دفعة كان الكلّ ممتثلاً، ولو تركوه جميعاً كان الكلّ معاقباً، إمّا بعقابٍ واحد موزّع على الكلّ أو بعقابات متعدّدة، والظاهر الثاني، فإنّ للواجب الكفائيّ جهتين:

إحداهما إيجابيّة، وهي حصول الامتثال بفعل صرف طبيعة المكلّف واحداً كان أو أكثر، ويكون الجميع امتثالاً واحداً، ففي ما لو صلّى جماعة متعدّدون دفعة واحدة على الميّت لا يكون في البين إلّا صلاة واحدة صدرت من الجميع، ولا يكون حينئذٍ إلّا إطاعة واحدة وامتثال واحد.

والجهة الأُخرى سلبيّة، وهي صورة عدم الإتيان به من جميع المكلّفين، فإنّ كلّاً منهم يكون عاصياً لذلك التكليف المتوجّه إليه بما أنّه صرف طبيعة

المكلّف، وقد تركه ولم يفعله هو، ولا فعله غيره ليسقط عنه ذلك التكليف المتوجّه إليه بما أنّه صرف طبيعة المكلّف، فتكون هناك عصيانات متعدّدة، فتكون العقابات متعدّدة أيضاً.

في مقتضى الأصل اللفظيّ العينيّة أو الكفائيّة

ولو شكّ في واجب أنّه كفائيّ، أو عينيّ، فمقتضى الأصل اللفظيّ هو العينيّة؛ لأنّ الكفائيّة تحتاج إلى عناية زائدة وهي النظر إلى عامّة المكلّفين بما أنّهم صرف الطبيعة، ولو لم يكن في البين أصل لفظيّ فمقتضى الأصل العمليّ هو الاحتياط وأصالة الاشتغال من دون فرق في ذلك بين أن يكون قبل فعل المكلّف الآخر أو بعد فعله*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه في صورة كون الملاك واحداً قد يُقال: إنّه يكون على نحوين؛ لأنّ الملاك المذكور تارةً يكون قائماً بفعل أحد المكلّفين على نحو النكرة والعموم البدليّ، وأُخرى يكون قائماً بفعل صرف طبيعة المكلّف، وعلى الأوّل يوجّه التكليف إلى واحد من المكلّفين على نحو العموم البدليّ، أو على نحو النكرة على مذهب صاحب الفصول[1]، فيكون المكلّف هنا بمنزلة المكلّف به في الواجب التخييريّ على المختار للأستاذ (دام ظلّه).

وعلى الثاني يوجّه التكليف إلى صرف طبيعة المكلّف، فيكون المكلّف هو القدر الجامع بين عامّة المكلّفين، ويكون المكلّف هنا بمنزلة المكلّف به في الواجب التخييريّ على مسلك صاحب الكفاية ﷺ من كون المكلّف به هو القدر الجامع بين العدلين[2].

ولكن لا يخفى أنّ الصورة الأولى - أعني ما كان الغرض والملاك فيها قائماً بفعل أحد المكلّفين - لا بُدّ أن ترجع إلى الصورة الثانية - أعني ما كان الغرض والملاك فيها قائماً بفعل صرف طبيعة المكلّف - فإنّ برهان استحالة قيام الغرض الواحد بأحد المكلّفين على نحو التبادل موجب للالتزام بأنّ كلّ واحدٍ

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦٢ - ١٦٣.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩٧/١.

من المكلّفين إنّما يقوم به الغرض من جهة دخوله تحت القدر الجامع الذي هو صرف طبيعة المكلّف.

وعليه فيكون التكليف متوجّهاً في الصورتين إلى القدر الجامع بين المكلّفين - أعني صرف طبيعة المكلّف - لا إلى أحد المكلّفين على نحو العموم البدليّ الذي مقتضاه أن يكون الممتثل في صورة الاجتماع هو أحدهم ولغويّة فعل الباقين، بل يكون المكلّف هو صرف طبيعة المكلّف، فلو أتوا به جميعاً دفعة واحدة كان الكلّ ممتثلاً، لأنّ الكلّ حينئذٍ صرف الطبيعة، فلا يكون الممتثل أحدهم على وجه يكون فعل الباقين لغواً.

وعلى ذلك يحصل الفرق بين المكلّف في الواجب الكفائيّ، وبين المكلّف به في الواجب التخييريّ على ما هو مختار الأُستاذ (دام ظلّه)، لكون المكلّف به في الواجب التخييريّ على مسلكه (دام ظلّه) هو أحد الفعلين على البدل، لا القدر الجامع بين الفعلين، والمكلّف في الواجب الكفائيّ هو القدر الجامع - أعني صرف طبيعة المكلّف - لا أحد المكلّفين على البدل.

وذلك لأنّ الغرض في الواجب الكفائيّ في هذه الصورة - أعني صورة كون الملاك واحداً لمّا كان قائماً بالقدر الجامع بين عامّة المكلّفين لا بأحدهم على البدل كان من اللازم أن يكون التكليف الناشئ عن ذلك الغرض موجّهاً إلى ذلك القدر الجامع، لا إلى أحدهم على البدل.

وفي الواجب التخييريّ، و إن كان الغرض كما تقدّم[1] قائماً بالقدر الجامع بين الفعلين المستكشف باشتراكهما في تحصيله إلّا أنّه لما لم يكن جامعاً قريباً عرفيّاً قلنا هناك إنّ التكليف يتعلّق بأحد الفعلين على البدل، بخلافه هنا فإنّ القدر الجامع بين هذا المكلّف وذاك المكلّف يكون عرفيّاً قريباً، وهو صرف طبيعة المكلّف، فيصحّ أن يكون ذلك القدر الجامع هو الذي يتوجّه إليه التكليف بلا حاجة إلى صرف التكليف إلى أحد المكلّفين على البدل.

نعم في الصورة الأُخرى وهي ما لو كان في الواجب الكفائيّ أغراض متعدّدة حسب تعدّد المكلّفين، وكانت تلك الأغراض متزاحمة يلزم أن يكون التكليف متوجّهاً إلى أحد المكلّفين على البدل، ويكون المكلّف حينئذٍ في الواجب الكفائيّ بمنزلة المكلّف به في الواجب التخييريّ على مسلكه (دام ظلّه).

---

١. يُنظر: صفحة (٦٤) من هذا الجزء.

فتلخّص لك من هذا كلّه: أنّ الغرض في الواجب الكفائيّ إن كان قائماً بفعل صرف طبيعة المكلّف الذي هو القدر الجامع بين المكلّفين كان التكليف متوجّهاً إلى ذلك القدر الجامع الذي هو صرف طبيعة المكلّف، وكان المكلّف هنا بمنزلة المكلّف به في الواجب التخييريّ على مسلك صاحب الكفاية ﷺ[1]، وإن كانت هناك أغراض متعدّدة حسب تعدّد المكلّفين وكانت تلك الأغراض متزاحمة، كان التكليف متوجّهاً إلى أحد المكلّفين على البدل، وكان المكلّف هنا بمنزلة المكلّف به في الواجب التخييريّ على مسلكه (دام ظلّه) من كون المكلّف به هو أحد الفعلين على البدل.

ويظهر أثر هذين الوجهين في صورة صدور الفعل من متعدّدين دفعة واحدة، فإنّه على الأوّل يكون الجميع ممتثلاً امتثالاً واحداً، وعلى الثاني يكون الممتثل أحدهم ويكون فعل الباقين لغواً، أمّا في صورة ترك الجميع فيكون الجميع عاصين عصياناً واحداً أو عصيانات متعدّدة على الوجهين.

ثمّ إنّه لا ضير في توجّه التكليف إلى صرف طبيعة المكلّف بجعل المكلّف هو صرف الطبيعة بما أنّها موجودة في الخارج، ويكون ذلك من قبيل القضيّة الحقيقيّة.

غاية الأمر أنّه لا يكون من قبيل التكاليف الانحلاليّة المتعدّدة حسب تعدّد المكلّفين، بل يكون هناك تكليف واحد موجّه إلى ما وجد وما قد يوجده من طبيعة المكلّف بأن يكون النظر إلى صرف الطبيعة الموجودة في هؤلاء الموجودين، وما قد يوجده ممّا لم يوجد بعد، فتأمّل.

ينبغي التأمّل في التكليفين المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة هل ذلك من قبيل اجتماع الملاكيّن، كالمتزاحمين المشروطين بالقدرة العقليّة أو أنّه لا يكون في البين إلّا ملاك واحد لمدخليّة القدرة في ملاك كلّ منهما مع فرض عدم القدرة إلّا على أحدهما؟ راجع ما حرّرناه عنه ﷺ في باب الترتّب والتزاحم صفحة (٣٤٤).

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩٧/١، وما بعدها.

في جريان صور الواجب التخييريّ في الكفائيّ

والحاصل[1]: أنّ الصور الثلاث التي تقدّمت الإشارة إليها[2] في الواجب التخييريّ متأتّية بعينها في الواجب الكفائيّ، غاية الأمر أنّها في الواجب التخييريّ جارية في ناحية المكلّف به، وفي الواجب الكفائيّ جارية في ناحيّة المكلّف، حيث إنّ الغرض - أعني ملاك التكليف - قد يكون غرضاً واحداً وملاكاً واحداً قائماً بصدور الفعل عن أحد المكلّفين، فيكون المطلوب منه ذلك الفعل هو صرف طبيعة المكلّف، بحيث إذا صدر ذلك الفعل من أحد منهم حصل به الغرض الذي هو ملاك الأمر، ولا يبقى محلّ لأفعال الباقين.

وقد يكون هناك أغراض وملاكات متعدّدة قائمة بفعل كلّ واحد من المكلّفين، ولكنّ تلك الأغراض والملاكات متزاحمة لا يمكن استيفاؤها أجمع، وإنّما يمكن استيفاء واحد منها، فلا يمكن أن يكون المؤثّر إلّا واحداً منها، فيكون ذلك موجباً لتعلّق الطلب بفعل واحد من المكلّفين، فيكون المطلوب منه ذلك الفعل هو صرف طبيعة المكلّف، فإذا صدر الفعل من أحدهم لم يمكن استيفاء الأغراض الأخر، فيعود إلى النحو الأوّل، ويكون الوجوب في كلا النحوين كفائيّاً.

وقد يكون هناك أغراض متعدّدة حسب تعدّد أفعال المكلّفين بحسب تعدّدهم، ولكن يكون فعل أحدهم مانعاً من قدرة الأُخرى على الفعل، كما لو كان جماعة متيمّمين وحصل فيما بينهم ماء مباح لا يكفي إلّا لطهارة أحدهم.

وفي مثل هذه الصورة - أعني ما لو كان من قبيل تعدّد الملاك - ولم يكن بينها تزاحم وتدافع، وإنّما يقع التدافع والتزاحم بين الخطابين في مقام

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٤ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٦٨) من هذا الجزء.

الامتثال على وجه يكون امتثال أحد المكلّفين لذلك الخطاب موجباً لسلب قدرة الآخرين على امتثاله، فقهراً يكون كلّ من أولئك المكلّفين مكلّفاً بذلك الفعل تكليفاً عينيّاً، ولكن يكون تكليف كلّ واحد منهم مشروطاً بعدم صدور ذلك الفعل من الآخر، فيتوافق في النتيجة مع الواجب الكفائيّ.

وإن كان أصل الوجوب عينيّاً كما ذكرنا من المثال بالمتيمّمين الواجدين لمقدار من الماء المباح الذي لا يكفي إلّا لطهارة أحدهم، فإنَّ كلّ واحد منهم يكون مكلّفاً تكليفاً عينيّاً بحيازة ذلك الماء، ولكنّه مشروط بعدم سبق الآخر إلى حيازته، وبعد أن يحوزه أحدهم يتوجّه إليه الأمر بالوضوء، فيكون توجّه الأمر بالوضوء مشروطاً بتحقّق الحيازة منه لذلك الماء، ويكون وجوب الحيازة عليه مشروطاً بعدم سبق الآخر إلى حيازته، لا أنّه وجوب الوضوء يكون مطلقاً، ويكون حيازة الماء مقدّمة للوضوء، فيكون وجوبها أيضاً وجوباً مطلقاً؛ لكونه حينئذٍ تابعاً لوجوب ذيها؛ فإنَّ وجوب الوضوء إنّما يتوجّه على من كان واجداً للماء، وواجديّة كلّ واحد منهم للماء في هذه الصورة إنّما تتحقّق عند عدم حيازة الآخر له الذي هو شرط لوجوب الحيازة عليه، فيكون وجوب الحيازة وجوباً مستقلّاً، ويكون وجوبه مشروطاً بعدم حيازة الآخر، ويكون وجوب الوضوء مشروطاً بحيازة ذلك الماء، لأنّه لا يتوجّه؛ إلّا لمن حازه منهم.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ هذا النحو الذي أفاده (دام ظلّه) - أعني ما يكون أحد التكليفين مشروطاً بعدم حصول متعلّق الآخر - لا يمكن أن يتأتّى فيما لو لم يكن في البين إلّا ملاك واحد، سواء كان الملاك واحداً أصالةً أو كان واحداً بواسطة تزاحم الملاكين.

أمّا أوّلاً: فلأنَّ مقتضى كون الملاك واحداً أن لا يكون منشأ إلّا لخطاب واحد متعلّق بأحد الفعلين على البدل في الواجب التخييريّ، أو موجّه إلى أحد المكلّفين

أو صرف طبيعة المكلّف في الواجب الكفائيّ، دون كون أحد الخطابين مقيّداً بعدم حصول متعلّق الآخر، فإنّه و إن كان موافقاً في النتيجة للخطاب التخييريّ أو الكفائيّ إلّا أنّ ظاهر الكفائيّ والتخييريّ أن يكون ناشئاً عن ملاك واحد، وظاهر الخطاب المشروط بعدم حصول متعلّق الآخر أن يكون هناك ملاكان وتكليفان، ولأجل عدم إمكان امتثال كلا التكليفين كان أحدهما مشروطاً بعدم حصول متعلّق الآخر.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ مقتضى الخطاب المشروط بعدم حصول متعلّق الآخر هو فعليّة كلا الخطابين في مورد عدم حصول متعلّق كلّ منهما.

وهذا لا يجتمع مع كون الملاك واحداً؛ إذ الملاك الواحد لا يُعقل أن يكون منشأً لخطابين فعليّين في حال من الأحوال، فلا بُدَّ أن يكون الخطاب المشروط بما ذكرنا ناشئاً عن ملاكين غير متزاحمين، و إنّما يكون التزاحم بين نفس الخطابين، وهذا مقتبس ممّا أفاده (دام ظلّه) خارج مجلس الدرس.

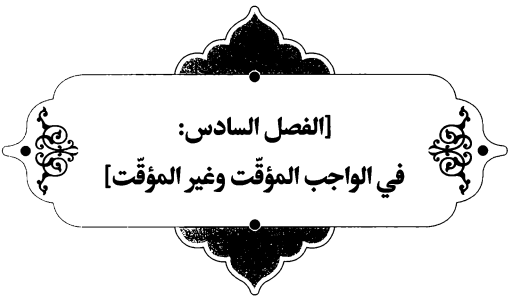
ثمّ إنَّ النظر القاصر قاصر عمّا أفاده (دام ظلّه) من كون وجوب الحيازة وجوداً مستقلّاً على نحو وجوب المقدّمات المفوّتة، ولا أدري ما الداعي للالتزام بأنّ وجوبها كان وجوباً مستقلّاً نفسيّاً، وما المانع من كونه وجوباً غيريّاً من باب المقدّمة للوضوء، غاية الأمر: أنّ القدرة على المقدّمة تكون شرطاً في وجوب ذيها، والقدرة على المقدّمة المذكورة إنّما تتحقّق إذا لم يحرزه الآخر، فيكون وجوب الوضوء مشروطاً بعدم حيازة الآخر، كما أنّ وجوب الحيازة من باب المقدّمة أيضاً مشروط بعدم حيازة الآخر.

وبذلك يحصل ما يحاوله (دام ظلّه) من انتقاض تيمّم الجميع؛ لأنّه قبل أن يحوزه أحدهم يكون كلّ منهم قادراً على الماء ومتوجّهاً إليه التكليف بالحيازة لتحقّق شرطه في تلك المرتبة؛ إذ كلّ واحد في تلك المرتبة قد حصّل له شرط وجوب الحيازة، ولذا لو تركه الكلّ يكون الجميع معاقباً.

ولكن لا يخفى أنّه لا يمكن أن يكون الانتقاض مطلقاً ووجوب الحيازة مشروطاً، فإنّ المصحّح للانتقاض هو القدرة على الماء، وبحيازته في هذا المقام فإن كانت الحيازة مقدورة كان وجوبها مطلقاً، و إن لم تكن مقدورة لم يتحقّق الانتقاض.

وما ذكرناه من أنّه قبل صدور الحيازة من أحدهم تكون مقدورة لكلّ واحد منهم، فتكون واجبة على كلّ واحد منهم، وينتقض تيمّم كلّ واحد منهم؛ لازمه أن لا يكون وجوب الحيازة إلّا فعليّاً بالنسبة إلى الكلّ، لأنّه في مرتبة عدم حيازة واحد منهم يكون الشرط متحقّقاً بالنسبة إلى كلّ واحد، ولا معنى لأن يكون الواجب بعد حيازة أحدهم مشروطاً، حيث إنّ الفعليّ لا يعود مشروطاً، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن نقول: إنّ هذا الوجوب مشروط بما ذكر - أعني عدم حيازة الآخر - ولكن لا يلزم منه أن يكون فعليّاً في المرتبة السابقة على حيازة كلّ واحد منهم ليلزم ما ذكرناه من كونه واجباً فعليّاً لكلّ واحد منهم، بل تكون فعليّته بالقياس إلى كلّ واحد منهم مراعاةً بانقضاء الوقت، وعدم حيازة الآخر له، فإذا حازه أحدهم انكشف أنّه كان الوجوب فعليّاً في حقّه، وإن لم يحزه الجميع انكشف أنّه كان فعليّاً في حقّ الجميع، والانتقاض تابع لفعليّة وجوب الحيازة، ففي صورة حيازة أحدهم يكون هو الذي انتقض تيمّمه دون الباقين، وفي صورة عدم إقدام أحد منهم على حيازته ينتقض تيمّم الجميع، ولا يخفى ما فيه.

والإنصاف أنّي لم أفهم هذا الفرع كما هو حقّه، وهو من توابع مسألة الترتّب، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا للاستفادة منه (دام ظلّه) في تلك المسألة المشكلة ما ينحلّ به الإشكال في هذا الفرع ونحوه.



[الفصل السادس:
في الواجب المؤقّت وغير المؤقّت]

فصل

الفصل السادس
في الواجب المؤقّت
وغير المؤقّت

ينقسم الواجب باعتبار الزمان إلى ما أُخذ فيه زمان مخصوص، ويسمّى الموقّت، وإلى ما لم يُؤخذ فيه زمان مخصوص، ويسمّى المطلق أو غير الموقّت، وهو إمّا فوريّ أو غير فوريّ.

وينقسم الموقّت إلى ما يكون الوقت مطابقاً للفعل على وجه يكون أوّله منطبقاً على أوّله، وآخره منطبقاً على آخره، ويسمّى المضيّق، وإلى ما يكون الوقت فيه أوسع من الفعل، ويسمّى الموسّع.

ولا ينبغي الالتفات إلى بعض الإشكالات في الموسّع ممّا هو عن بعض العامّة[1]، فإنّها بعينها واردة فيما لا يكون فوريّاً من غير الموقّتات؛ إذ لا فرق بينهما في كون التخيير العقليّ بين الأفراد الطوليّة سوى سعة دائرة التخيير في ذلك وضيقها في الموقّت الموسّع *.

---

* **قلتُ:** وفيه تأمّل؛ لإمكان دعوى الفرق بينهما لأخذ الزمان في الموقّت الموسّع وعدم أخذه في غير الموقّت، وإنّما نشأ إشكالهم من ناحية أخذ الوقت؛

---

١. يُنظر: شرح مختصر المنتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٤١، وما بعدها.

ثمّ إنّه بعض المحقّقين قد التزم في الموقّت المضيّق بأحد أمرين: الشرط المتأخّر ونحوه من كون الوجوب معلّقاً، أو تقدير حصول أوّل الوقت قبل حصوله، ومنشأ التزامه بذلك هو ما يراه من توقّف التمكّن من الامتثال على سبق التكليف آناً ما؛ لأنّ نسبته إليه كنسبة العلّة إلى المعلول، وحيث إنّ الامتثال واقع عند أوّل جزء من أجزاء ذلك الزمان، فلا بُدَّ أن يكون التكليف متقدّماً آناً ما على ذلك الزمان ليتحقّق عنه الامتثال في أوّل ذلك الزمان، ولمّا كان ذلك التكليف مشروطاً بدخول ذلك الزمان؛ لكون المكلّف به مقيّداً بالزمان المذكور، ولا بُدَّ أن يكون الشرط حاصلاً قبل حصول المشروط، لم يكن لنا محيص من أن نقول: إنّ هذا التكليف على نحو الواجب المعلّق، فيكون الوجوب حاليّاً والواجب استقباليّاً، أو نقول: إنّ ذلك من قبيل الشرط المتأخّر، فيكون دخول الزمان شرطاً في تحقّق التكليف فيما قبله، أو نلتزم بالتقدير بأن نقدر دخول الزمان قبل دخوله ويكون تقديره كافياً في تحقّق ذلك التكليف المشروط به [1].

وفيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً فلأنّه منقوض بالموقّت الموسّع لمن أراد أن يُوقع الفعل عند أوّل الوقت.

فإنّهم تخيّلوا أنّه بعد أخذ الوقت فيه لا بُدَّ أن يكون الفعل منطبقاً على تمام الوقت إمّا بالتكرار أو بإطالة الفعل من أوّل الوقت إلى آخره، وحينئذٍ فيتعيّن الجواب بالحلّ، وذلك بالمنع من الملازمة المذكورة فإنّ مجرّد أخذ الزمان في الفعل لا يستلزم انطباقه عليه.

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٧٢/٢، وما بعدها.

وأمّا ثانياً بالحلّ، وذلك بمنع كلّاً المقدّمتين اللتين بني عليهما الإشكال، أعني المقدّمة القائلة بأنّه لا بُدَّ أن يتقدّم التكليف على الامتثال آناً ما، والمقدّمة القائلة أنّه لا بُدَّ من أن يتقدّم الشرط آناً ما على المشروط، فإنَّ غاية ما في ذلك أن يكون التقدّم رتبيّاً، وهو لا يُوجب التقدّم الزمانيّ، بل لا يمكن التقدّم الزمانيّ في أمثال هذه المقامات ممّا يكون من نحو تقدّم العلّة على المعلول.

ألا ترى أنَّ العلّة لا بُدَّ أن تكون متقدّمة على المعلول رتبة، ولا يُعقل تقدّمها عليه زماناً، وإلّا لكانت العلّة موجودة بلا معلول ولو آناً ما، وكان المعلول بلا علّة.

وهذا البرهان بعينه متأتٍّ فيما نحن فيه، فإنَّ الشرط وإن تقدّم رتبة على المشروط إلّا أنّه لو تقدّم عليه زماناً لوجد الشرط بلا مشروط، ووجد المشروط بلا شرط.

وهكذا الحال في التكليف والامتثال؛ فإنَّ نسبة التكليف إلى الامتثال كنسبة العلّة إلى المعلول، فلا يكون بينهما إلّا التقدّم الرتبيّ مع كونهما مقترنين زمانًا*؛ إذ لا يكون التحرّك نحو الفعل والاستمرار على تلك الحركة إلّا بمحرّك، وليس التكليف إلّا ذلك المحرّك، فلو تقدّم زماناً على الامتثال استحال أن تكون تلك الحركة ناشئة عنه، لأنّها إنّما تكون ناشئة عنه إذا كان مقارناً له، أمّا إذا تقدّمها فلا يُعقل أن تكون ناشئة عنه.

وعلى هذا البيان في منع هاتين المقدّمتين بنينا أساس الترتّب؛ فإنَّ ذلك عمدة المقدّمات التي اسّسناها لتصحيحه بلا حاجة إلى التزام بالشرط المتأخّر ونحو ذلك من اللوازم الفاسدة عندنا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

* **نعم**، العلم بالتكليف لا بُدَّ أن يتقدّم على الامتثال، ولو آناً ما، فتأمّل.

وبالجملة: فإنَّ إصلاح المطلب بأحد هذه الأمور الثلاثة من قبيل إصلاح الفاسد بالأفسد، بل هو من قبيل إفساد الصحيح؛ إذ لا مانع من المقارنة الزمانيّة في الواجبات المؤقّتة بين هذه الأمور الثلاثة -أعني شرط التكليف، ونفس التكليف، والشروع في امتثاله- وإن كان كلّ منها متقدّماً رتبة على ما بعده، والالتزام بأحد الأمور السابقة - أعني الإرجاع إلى الواجب المعلّق أو الشرط المتأخّر أو تقدير الشرط الذي هو دخول الوقت قبل حصوله - التزام بلازمٍ فاسد لا داعي إلى الالتزام به.

بيان هل القضاء بالأمر السابق أو الجديد

ثمّ إنَّه[1] بعد ثبوت تقييد الواجب بزمان مخصوص، سواء كان موسّعاً أو مضيّقاً لو شكّ في بقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت كان مقتضى الأصل سقوطه[2]، سواء كان دليل التقييد لُبّيّاً، أو كان لفظيّاً، متّصلاً كان القيد أو منفصلاً؛ لرجوع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في ركنيّة القيد، وإنَّ ارتفاعه هل يكون موجباً لانحلال ذلك المقيّد أو أنّه لا يكون موجباً لذلك، بأن يكون التقييد على نحو تعدّد المطلوب لا على نحو وحدته؟

ولا ريب في أنّ مقتضى الأصل هو ركنيّة القيد، وأنّه على نحو وحدة المطلوب، كما هو الشأن في جميع القيود، ولا خصوصيّة للزمان من بينها، كما أنّه لا خصوصيّة لكون دليل التقييد متّصلاً أو منفصلاً.

فما يظهر منهم من إجراء هذا النزاع في خصوص كون القيد هو الزمان مع تسليم ما لا بُدَّ من تسليمه من كون الأصل في القيد أن يكون ركناً وعلى نحو وحدة المطلوب ممّا لم يظهر وجهه؛ إذ لا وجه للتفرقة بين كون القيد

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٥ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ٢/٢٢٠.

هو الزمان أو غيره من القيود، كما أنّه لا وجه لما يظهر من الكفاية من الفرق بين كون التقييد بالزمان متّصلاً، وبين كونه منفصلاً[1]، فإنّ المستند في هذا الأصل الذي ندّعيه هو أنّ الأمر لمّا تعلّق بصرف الطبيعة ودلّ الدليل -أيّ دليل كان- على تقييد ذلك - أعني صرف الطبيعة - بقيد - أعني الزمان فيما نحن فيه - كان مقتضى ذلك هو كون المطلوب هو الطبيعة المقيّدة بذلك القيد، لا أنّ المطلوب هو صرف الطبيعة وكونها مقيّدة بذلك القيد مطلوب آخر ليكون على نحو تعدّد المطلوب، فإنّ ذلك يحتاج إلى دليل آخر غير دليل التقييد، من دون فرق في ذلك بين كون دليل الوجوب لُبّيّاً أو لفظيّاً، ومن دون فرق أيضاً بين كون دليل التقييد لُبّيّاً أو لفظيّاً، متّصلاً كان أو منفصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وبهذا البيان يتّضح لك: أنّه لا معنى لكون القضاء بالأمر السابق؛ لأنّه إنّما يتوجّه ذلك على تقدير كون التقييد على نحو تعدّد المطلوب، وقد عرفت أنّه لا وجه له، وأنّ الأصل في جميع القيود ومنها الزمان أن يكون التقييد بها على نحو وحدة المطلوب، فلا معنى لأن يكون ذلك الأمر السابق مقتضياً للإتيان بمتعلّقه خارج الوقت كما هو المتراءى من كون القضاء بالأمر السابق، ومجرّد دليل القضاء فيما ثبت فيه القضاء لا يكون موجباً للخروج عن ذلك الأصل بدعوى دلالته على كون التقييد على نحو تعدّد المطلوب، فإنّه أجنبيّ بمراحل عن هذه الدلالة.

نعم، غاية ما يمكن أن يستكشف من دليل القضاء هو أنّ هناك مصلحة تامّة اقتضت تعلّق الأمر بالفعل المقيّد بالزمان، وأنّه إذا خرج الزمان ولم يؤتَ

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢٠١.

فيه بالفعل المذكور تضعف تلك المصلحة، وتبقى مرتبة منها تكون تلك المرتبة من المصلحة مقتضية للأمر بذلك الفعل في خارج الوقت.

وعلى هذا المعنى ينبغي أن ينزّل قولهم: إنّ القضاء بالأمر السابق، بأن يكون المراد منه أنّ الأمر بالقضاء يكون ناشئاً عن مرتبة نازلة عن تلك المصلحة التامّة التي اقتضت الأمر بالفعل في داخل الوقت، في قبال كونه بأمر جديد بمعنى كونه ناشئاً عن مصلحة أُخرى اقتضت ذلك الأمر، بحيث تكون هناك مصلحة جديدة لا ربط لها بالمصلحة السابقة، وتلك المصلحة الجديدة اقتضت تعلّق الأمر بالفعل في خارج الوقت، وأنّ تلك المصلحة السابقة منوطة بتمامها بالوقت، وبخروج الوقت تنعدم بالمرّة.

فيلزم أن ينزل النزاع في أنّ القضاء بأمر جديد، أو بالأمر السابق على هذا المعنى الذي ذكرناه من كون الأمر القضائيّ الذي لا شبهة في كونه أمراً جديداً، هل هو ناشئ عن مرتبة باقية من تلك المصلحة أو أنّه ناشئ عن مصلحة أُخرى تحدث بخروج الوقت لا ربط لها بالمصلحة السابقة؟

المرجع البراءة عند الشكّ في وجوب القضاء حكماً وموضوعًا

والظاهر من هذين الوجهين وإن كان هو الأوّل، إلّا أنّه سواء قلنا بالوجه الأوّل، أو قلنا بالوجه الثاني لو شككنا في وجوبه شكّاً حكميّاً بأن كان لنا واجب مؤقّت، وشككنا في أنّه هل يجب قضاؤه خارج الوقت لو لم يؤتَ به في داخله كان المرجع هو البراءة من وجوب القضاء؛ لما عرفت من احتياجه إلى وجوب جديد على كلا الوجهين.

وكذلك الحال لو كان الشكّ شكّاً موضوعيّاً بأن ثبت وجوب القضاء، ولكن شككنا في تحقّق موضوعه بأن شككنا في الإتيان بالمأمور به في داخل الوقت، فإنّ المرجع في ذلك الشكّ أيضاً هو البراءة، حيث إنّ القضاء

معلّق على الفوت، وهو عبارة عن خلّو الوقت عن الفعل المأمور به، وهو عنوان وجوديّ لا يثبت بأصالة عدم الإتيان به إلّا بالأصل المثبت*.

---

* **قلتُ: لا يُقال**: إذا سلّمنا اختلاف المصلحة فيما نحن فيه بالشدّة والضعف، وأنّ المرتبة الأكيدة منها حاصلة بالفعل في داخل الوقت، والمرتبة الضعيفة منها حاصلة بالفعل في خارج الوقت، كان ذلك التزاماً بأنّ التقييد على نحو تعدّد المطلوب؛ لأنّ تلك المرتبة الضعيفة مقتضية لإيجاب نفس الفعل، وتأكّدها مقتضٍ لإيجاب كونه في الوقت.

وحينئذٍ فإذا فرضنا أنّ دليل القضاء يستكشف منه بقاء مرتبة من المصلحة السابقة تكون مقتضية للأمر به كان معارضاً لدليل التوقيت؛ لأنّ مقتضى دليل التوقيت أنّه على نحو وحدة المطلوب، ومقتضى دليل القضاء أنّه بعد خروج الوقت تبقى مرتبة من المصلحة، وهو كما عرفت عبارة أُخرى عن كونه التقييد على نحو تعدّد المطلوب، ولا بُدَّ من تقديم دليل القضاء على دليل التوقيت؛ إذ لو عكسنا وقدّمنا دليل التوقيت كان ذلك موجباً لإلغاء دليل القضاء بالمرّة، بخلاف تقديم دليل القضاء؛ فإنّه لا يُوجب إلغاء دليل التوقيت بالمرّة؛ لحمله حينئذٍ على كونه من باب تعدّد المطلوب.

وإن شئت فقل: إنّ دليل التوقيت ظاهر في كونه من باب وحدة المطلوب وعدم بقاء الأمر بعد خروج الوقت، ودليل القضاء نصّ على الأمر بعد خروج الوقت، فيحمل الظاهر على النصّ، إلّا أن يُقال: إنّ دليل القضاء ليس بنصّ في تعدّد المطلوب وإنّما هو نصّ في وجوب القضاء وأقصى ما فيه أن يكون ظاهراً في كون هذا الوجوب عن مرتبة من المصلحة الباقية الملازم لكونه من قبيل تعدّد المطلوب، وكونه عن مصلحة جديدة - الذي يكون ملازماً لوحدة المطلوب - خلاف الظاهر، فيكون من باب تعارض الظهورين، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

وما ذكر من أنّ تقديم دليل التوقيت على دليل القضاء مُوجب لإلغائه بالمرّة دون العكس ممنوع؛ إذ كما أنّ تقديم دليل القضاء على دليل التوقيت لا يكون موجباً لإلغائه لحمله حينئذٍ على كونه من باب تعدّد المطلوب، فكذلك

تقديم دليل التوقيت على دليل القضاء لا يكون موجباً لإلغائه لحمله حينئذٍ على كون الأمر به لمصلحة جديدة، فيوافق وحدة المطلوب المستفادة من دليل التوقيت.

ومنه يظهر لك: أنّ كون التقييد على نحو وحدة المطلوب هو عين كون القضاء بأمر جديد، وكونه على نحو تعدّد المطلوب هو عين كون القضاء بالأمر السابق، وأنّ المقصود من الأمر السابق والأمر الجديد على ظاهره؛ إذ لو كان التقييد بنحو تعدّد المطلوب لكان الأمر السابق كافياً في الإلزام بالإتيان بالفعل خارج الوقت، فلا يكون الأمر القضائيّ حينئذٍ إلّا مؤكّداً، بخلاف ما لو كان التقييد على نحو وحدة المطلوب، فإنّه يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون ذلك الأمر مؤسّساً لا مؤكّداً.

ومنه يظهر صحّة ما رتّبوه على هذا النزاع من أنّه على تقدير كونه بالأمر السابق لو شكّ فيه فالأصل الاشتغال، وعلى تقدير كونه بالأمر الجديد فالأصل البراءة.

لاتّا نقول: إنّ جميع هذه المطالب إنّما نشأ توهّمها عمّا ذكر في أصل السؤال من أنّ الالتزام بكون المقام من قبيل اختلاف المصلحة شدّة وضعفاً - وأنّ الأمر الأدائيّ ناشئ عن المصلحة التامّة، والأمر القضائيّ ناشئ عن مرتبة من تلك المصلحة لا عن مصلحة أُخرى جديدة - التزام بكون التقييد على نحو تعدّد المطلوب، بدعوى أنّ تلك المرتبة الضعيفة من المصلحة تكون مقتضية لتعلّق الأمر بأصل الفعل، وتأكّدها يقتضي تعلّق طلب آخر بكون ذلك الفعل في داخل الوقت.

في حال تعذّر باقي الأجزاء عند تعذّر البعض

ولا يخفى وضوح فساد هذا التوهّم؛ إذ لا ملازمة بين الالتزامين المذكورين، فإنّ تعدّد المطلوب لا ربط له بما ندّعيه من أنّ هناك مصلحة قويّة اقتضت تعلّق الأمر بالفعل في داخل الوقت، وأنّه لو لم يؤت بالفعل في داخل الوقت تبقى من تلك المصلحة مرتبة أنزل منها تقتضي الأمر بالفعل في خارج الوقت، وأين هذا من تعدّد المطلوب الذي هو عبارة عن أن يكون في داخل الوقت طلبان أحدهما متعلّق بنفس الفعل، والآخر بكونه مقيّداً في هذا الوقت الذي تقدّم أنّه خلاف الأصل؟

وبعد، اتضاح فساد هذه المقدّمة يتّضح الفساد فيما رتّب في السؤال عليها، فلا حاجة إلى بيانه.

لا يُقال: إنّه بناءً على ما ذكرتموه من بقاء مرتبة من المصلحة بعد خروج الوقت[1] لا نحتاج إلى ورود أمر بالقضاء، بل يكفي في لزومه بقاء تلك المرتبة من المصلحة، فلا يتمّ ما ذكرتموه من الرجوع إلى البراءة على كلا الوجهين.

لأنّا نقول: قد مرّ مراراً من الأُستاذ (دام ظلّه) أنّ مجرّد وجود المصلحة لا يكفي في الإلزام ما لم يكن في البين أمر شرعيّ على طبقها؛ لأنّ استيفاء ملاكات الأحكام إنّما يلزم على الآمر الحكيم دون المكلّف المأمور.

مضافاً إلى أنّه لا معنى لهذا السؤال؛ فإنّ المصلحة الباقية إنّما استكشفناها من الأمر، فلا معنى للقول بأنّه مع بقاء تلك المرتبة من المصلحة لا حاجة إلى الأمر.

اللّهُمّ إلّا أن يُقال: إنّه مع عدم ثبوت أمر القضاء نشكّ في بقاء المصلحة الملزمة، ومع الشكّ في بقاء المصلحة الملزمة لا يمكن الرجوع إلى البراءة على الوجهين، وحينئذٍ فيتعيّن الجواب الأوّل، وهو أنّ مجرّد وجود المصلحة لا يكفي في الإلزام.

تنبيه في وجوب الباقي وعدمه

بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّهم في باب تعذّر بعض شرائط الواجب تكلّموا في وجوب الباقي وعدمه، وبنوا القول بوجوب الباقي على أنّ الشرطيّة ليست مطلقة حتّى في حال التعذّر، بل تكون الشرطيّة مختصّة بحال التمكّن من الشرط، فمع تعذّره تسقط الشرطيّة، ويجب الإتيان بالباقي.

وبنوا القول بعدم وجوب الباقي على أنّ الشرطيّة مطلقة شاملة لحال العجز عن الشرط، ولا ريب أنّ لازم ذلك هو سقوط الباقي عند تعذّر الشرط المذكور.

واصطلحوا على النحو الثاني من الشرائط بالشرائط الركنيّة، وعلى النحو الأوّل منها بالشرائط غير الركنيّة.

ولا يخفى أنّ لازم كون الشرط على النحو الثاني أن يكون على نحو وحدة

---

١. **قوله: (الوقت)** من نسخة (ب).

المطلوب، أمّا النحو الأوّل فيمكن أن يكون على نحو وحدة المطلوب، كما يمكن أن يكون على نحو تعدّد المطلوب؛ إذ لا يلزم من وجوب الباقي بعد تعذّر الشرط أن يكون الشرط مأخوذاً على نحو تعدّد المطلوب، بل كما يمكن أن يكون على نحو تعدّد المطلوب يمكن أن يكون على نحو وحدته.

غاية الأمر أنّه في صورة عدم التمكّن من تحصيل الشرط تسقط الشرطيّة، فيجب الإتيان بالباقي، وفي صورة التمكّن من تحصيله يكون المطلوب أمراً واحداً وهو الفعل المقيّد بالشرط المذكور على وجه لو أتى بالفعل خالياً من الشرط المذكور وهو متمكّن منه كان ذلك الفعل فاسداً لا أنّه يكون صحيحاً، ويكون المكلّف قد امتثل الأمر المعلّق بنفس الفعل، ولم يمتثل الأمر المتعلّق بشرطه.

وهذا هو الأثر المترتّب على كون القيد في مثل ذلك على نحو وحدة المطلوب، أو على نحو تعدّد المطلوب؛ فإنّ الشرط و إن سقط بالتعذّر ووجب الإتيان بالباقي، إلّا أنّه في صورة التمكّن من تحصيل القيد إن كان ماخوذاً على نحو تعدّد المطلوب صحّ الفعل المأتي به فاقداً للشرط، وكان المكلّف مطيعاً وعاصياً، و إن كان مأخوذاً على نحو وحدة المطلوب لم يصحّ الفعل المأتي به فاقداً للشرط في حال التمكّن منه.

ثمّ لا يخفى أنّه و إن كان الأوجه أن يُقال: إنّ مسألة كون الشرط على نحو تعدّد المطلوب أجنبيّةً بالمرّة عن هذا البحث - أعني البحث عن أنّه عند تعذر الشرط هل يكون الباقي واجباً أم لا؟ - إذ لا شبهة في أنّه لو كان الشرط على نحو تعدّد المطلوب لم يكن أدنى احتمال لأن يكون تعذّره موجباً لسقوط الأمر بالباقي، و إنّما يتوجّه هذا البحث بعد الفراغ عن أنّ الشرط على نحو وحدة المطلوب، وأنّ المطلوب شيء واحد وهو الفعل المقيّد بذلك الشرط، فيتكلّم حينئذٍ في أنّ تلك القيديّة هل تكون مطلقة شاملة لحال تعذّر القيد أو تكون مختصّة بحال التمكّن منه؟ وعلى الأوّل يكون تعذّره موجباً لسقوط الباقي، وعلى الثاني لا يكون تعذّره موجباً لسقوطه.

إلّا أنّه مع ذلك كلّه يمكن أن يُقال: إنّ تعيّن كون التقييد على نحو وحدة

المطلوب إنّما يتمّ فيما لو دلّ الدليل على عدم وجوب الباقي بعد تعذّر القيد، فإنّ ذلك الدليل - أيّ دليل كان - يكون كاشفاً عن أنّ القيديّة على نحو وحدة المطلوب، وأنّها مطلقة شاملة لحال تعذّر القيد.

أمّا لو دلّ الدليل على وجوب الباقي بعد تعذّر القيد، فلا يتعيّن كون القيديّة على نحو وحدة المطلوب، بل كان من المحتمل أن تكون الشرطيّة على نحو تعدّد المطلوب، فلا يكون تعذّر الشرط موجباً لسقوط الأمر بالباقي، وأن تكون على نحو وحدة المطلوب، ولكنّها كانت مختصّة بحال التمكّن من الشرط.

وأثر هذين الوجهين يظهر فيما لو أتى بالفعل مجرّداً عن القيد في حال التمكّن من القيد، فإنّه يبطل على الثاني، ويصحّ ويكون المكلّف مطيعاً وعاصياً على الأوّل، والأظهر الثاني، بل هو المتعيّن كما عرفت.

وكيف كان، فهذا البحث - أعني أنّه بعد دلالة الدليل على وجوب الباقي بعد القيد هل يكون ذلك من باب تعدّد المطلوب أو أنّه من باب كون القيديّة مختصّة بحال التمكّن - لا يتأتّى فيما نحن فيه؛ فإنّه بعد فرض ورود الدليل على وجوب القضاء بعد خروج الوقت لا يكون ذلك من قبيل بقاء الوجوب بالنسبة إلى الفاقد للقيد كي يتكلّم في أنّ بقاءه هل يكشف عن أنّ التقييد على نحو تعدّد المطلوب أو أنّه يكشف عن أنّ القيديّة مختصّة بحال دون حال؟ لما تقدّم من الأستاذ (دام ظلّه) من أنّ وجوب القضاء وجوب جديد، لا أنّه باقٍ من الوجوب السابق.

وأقصى ما يمكن هو توجّه البحث في ذلك الوجوب الجديد، وأنّه هل يكون ناشئاً عن مرتبة باقية من المصلحة السابقة، أو أنّه ناشىء عن مصلحة جديدة غير المصلحة السابقة؟

وبذلك فتسر (دام ظلّه) النزاع في أنّ القضاء بأمر جديد أو أنّه بالأمر السابق، وأوضح بما لا مزيد عليه فساد ما رُبّما يتوهّم أنّ المراد من كون القضاء بالأمر السابق أنّ ذلك الأمر السابق يبقى متعلّقاً بالفعل المجرّد من ذلك القيد أعني الزمان.

نعم، لو قلنا بذلك التوهّم، و إنّ الأمر بالقضاء يكون هو ذلك الأمر السابق، و

إنَّه بعد سقوط القيد بتعذّر الإتيان بالفعل في داخل الوقت أو بتركه فيه عصياناً أو نسياناً يبقى ذلك الأمر متعلّقاً بالفاقد لذلك القيد توجّه ذلك البحث، وهو أنَّ بقاء ذلك الأمر بالنسبة إلى الباقي بعد سقوط القيد المذكور - أعني الزمان - هل يكون كاشفاً عن أنَّ التقييد بالقيد المذكور كان من قبيل تعدّد المطلوب، أو أنَّه يكون كاشفاً عن أنَّ القيديّة مختصّة بحال دون حال، بمعنى أنَّها مختصّة بما إذا أتى بالفعل في وقته، فلا تكون شاملة لما لم يأتِ به في وقته غفلة، أو للتعذّر، أو عصياناً، على تأمّل في هذا الأخير.

ولكن لا أثر لهذا النزاع فيما نحن فيه من الموقّت، فإنَّ أثره في سائر القيود هو ما تقدّم[1] من أنَّه لو أتى بالفعل المجرّد عن القيد في حال التمكّن من القيد يكون صحيحاً على الأوّل، غايته أنَّ المكلّف يكون مطيعاً وعاصياً، وعلى الثاني يكون العمل المذكور باطلاً.

ومن الواضح أنَّ هذا الأثر لا يتأتّى فيما نحن فيه ممّا يكون القيد هو الزمان الخاصّ؛ إذ لا معنى لأن يُقال: إنَّ ترك القيد المذكور في حال التمكّن منه يكون موجباً لبطلان العمل المجرّد من القيد كما هو واضح، وحينئذٍ فلو قلنا بذلك التوهّم يتعيّن كون التقييد من باب تعدّد المطلوب لا من باب اختصاص الشرطيّة بحال دون حال.

وأمّا على ما هو المختار للأستاذ (دام ظلّه) في شرح أمر القضاء[2] فلا معنى لأن يُقال: إنَّ ذلك الأمر المفروض كونه أمراً جديداً كاشف عن أنَّ التقيّد بالزمان من باب تعدّد المطلوب فضلاً عن القول بكونه كاشفاً عن اختصاص التقييد بحال دون حال، وإنّما يتأتّى ذلك في غير الزمان من القيود، على أنّك قد عرفت أنَّ المتّجه في تلك القيود هو الثاني وهو كشف الأمر بالباقي عن اختصاص التقييد بحال التمكّن، وأنّه لا معنى لكشفه عن أنَّ التقييد على نحو تعدّد المطلوب؛ فإنَّ ذلك - أعني تعدّد المطلوب - خارج بالمرّة عن عنوان تعذّر القيد، كما عرفت ذلك بما لا مزيد عليه[3].

---

١. يُنظر: صفحة (٩٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩٣) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٩٨) من هذا الجزء.

الأصل في المؤقّت

والحاصل: أنّه بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ أمر القضاء أمر جديد لا يكون هناك وجوب باقٍ حتّى يتكلّم في ذلك الوجوب الباقي في أنّ بقاءه هل يكون من قبيل تعدّد المطلوب، أو أنّه من قبيل اختصاص القيديّة؟

نعم، غاية ما يمكن أن يُقال بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) في شرح مقتضى الأصل في الواجبات المؤقّتة وشرح الأمر القضائيّ هو: إنّ الواجب المعتبر فيه زمان مخصوص بحسب التصوّر العقليّ يمكن أن يكون على نحو تعدّد المطلوب، ومقتضاه بقاء الوجوب بعد خروج الوقت، ويمكن أيضاً أن يكون على نحو وحدة المطلوب بأن يكون اعتبار الزمان فيه على نحو القيديّة، وحينئذٍ فإمّا أن تكون القيديّة مختصّة بحال التمكّن من الإتيان بالفعل في داخل الوقت وبحال الذكر دون ما إذا لم يتمكّن من ذلك أو إذا نسي أو غفل عن الإتيان به في داخل الوقت فلا يكون الزمان حينئذٍ قيداً، ومقتضى ذلك أنّه لو لم يتمكّن من الإتيان بالفعل في داخل الوقت أو نسي ذلك أو غفل عنه ونحو ذلك من الأعذار كالنوم والإغماء يبقى وجوب الفعل المجرّد عن ذلك الزمان المخصوص بحاله، فيجب الإتيان به خارج الوقت، بخلاف ما إذا تعمّد تركه في داخل الوقت فإنّه لا يصحّ إذا جاء به بعد ذلك مجرّداً عن ذلك القيد بأن يوقعه خارج الوقت، كما هو الشأن في سائر القيود التي تكون قيديّتها مختصّة بحال التمكّن.

اللّهُمَّ إلّا[1] أن يُقال: إنّ القيديّة مختصّة بما أتى به في داخل الوقت، ولا يخفى ما فيه؛ إذ لا معنى لكون قيديّة القيد مختصّة بحال وجوده، وأمّا إذا كانت القيديّة مطلقة شاملة لجميع هذه الأحوال، فبمجرّد خروج الزمان يسقط الوجوب، كما هو الشأن في سائر ما يكون قيديّته مطلقة.

إلّا أنّ هذا كلّه تصوير عقليّ محض لا يترتّب عليه أثر بعد الفراغ عن تماميّة ما تقدّم تفصيل الكلام فيه[2] من أنّ الأصل في التقييد هو وحدة المطلوب دون تعدّده، وأنّ مقتضى التقييد أن تكون القيديّة مطلقة، وأنّ دليل القضاء لو ورد لا يكون منافياً لهذا الأصل؛ لأنّه لا يدلّ على بقاء الوجوب كي يخرج التقييد بالزمان

١. **قوله:** (إلّا من نسخة (ب)).

٢. يُنظر: صفحة (١٠٠ و ٩٩) من هذا الجزء.

عن وحدة المطلوب إلى تعدّده أو عن القيديّة المطلقة إلى القيديّة الخاصّة مع ما في القيديّة المختصّة بحال الذكر والتمكّن من المنافاة لدليل القضاء، فإنّ مقتضى اختصاص القيديّة بذلك أن لا يصحّ الإتيان بالفعل خارج الوقت لو كان قد تركه في الوقت عمداً.

ومقتضى أمر القضاء أنّه يجب الإتيان به خارج الوقت بمجرّد تركه في داخله سواء كان عن عمد أو عن عدم القدرة، أو لنسيان وغفلة ونحوهما، ولو ادّعى اختصاص القيديّة بحال الإتيان به في داخل الوقت توجّه عليه ما أشرنا إليه من كونه من قبيل طلب الحاصل، وهذه الإشكالات إنّما تتوجّه على كون القضاء بالأمر السابق بالمعنى الذي يذكره الجماعة.

وأمّا بناءً على ما أفاده الأُستاذ (دام ظلّه) فلا يتوجّه شيء من الإشكالات المذكورة، ولا يُوجب أدنى خلل في الأصل المذكور في التقييد بالوقت من كونه على نحو وحدة المطلوب، وأنّ القيديّة مطلقة؛ إذ لا مانع من بقاء ذلك الأصل بحاله مع الالتزام بوجوب القضاء خارج الوقت بوجوب جديد مستقلّ لا ربط له بالوجوب السابق، سواء كان ناشئاً عن بقاء مرتبة من المصلحة السابقة، أو كان ناشئاً عن مصلحة جديدة، فتأمّل في أطراف هذا التنبيه من أوّله إلى آخره.

وبذلك يتّضح لك ما وقع من الخلط في هذا الباب لجملة من الأساطين، فلاحظ وتأمّل في أطراف كلماتهم، فإنّك تراهم يخلطون بين كون القيديّة مطلقة أو مختصّة، وبين كونها على نحو وحدة المطلوب أو على نحو تعدّده، بل الذي يظهر من الكفاية[1] أنّه ﷺ جعل كون القيديّة على نحو وحدة المطلوب مستفاداً من إطلاق دليل التقييد وكونها على نحو تعدّد المطلوب مستفاداً من إطلاق دليل الواجب وتقديمه على دليل التقييد[2].

ولا يخفى ما في ذلك كلّه؛ إذ لا ربط لأحد البابين بالباب الآخر.

وهذا كلّه رشحة من فيض ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من بعض كلمات

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٠٧/١.

٢. يُنظر: عوائد الأيّام: ٢٤٨، وهداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٤٠/١، وكتاب الصوم «للشيخ الأنصاريّ»: ١٦٨.

أفادها (دام ظلّه) خارج مجلس الدرس، ولم أنسب ذلك كلّه إليه (دام ظلّه) لاحتمال أنّه أراد غيره بتلك الكلمات الشريفة؛ فإنّها كانت كالإشارة إلى ذلك والتلويح به، فإنّه (دام ظلّه) ذكر أنّه بقي عندنا في هذا البحث شيء ينبغي التكلّم فيه وهو القيديّة المطلقة، والقيديّة الخاصّة،

وبيان الفرق بين هذا وبين وحدة المطلوب وتعدّده، وأنّ ذلك - أعني كون القيديّة مطلقة أو غير مطلقة - هل يتأتّى فيما نحن فيه مثما يكون القيد هو الزمان، أو أنّه مختصّ بغير ذلك من القيود، ووعد (دام ظلّه) أنّه ينقّح الكلام فيما يقتضيه هذا المقام عند الشروع في الدرس بعد هذا التعطيل - إن شاء الله تعالى - نسأله تعالى دوام ظلّه، وأن يوفّقنا للاستفادة من فيوضاته وللاستضاءة بأنواره أدام الله ظلّه علينا، وعلى كافّة المسلمين إنّه أرحم الراحمين.

وبما شرحناه اتّضح لك الفرق بين كون القيديّة خاصّة، وبين تعدّد المطلوب، واتّضح لك أنّ كون القيديّة خاصّة إنّما يجري فيما عدا الزمان من القيود، وأنّ تعدّد المطلوب إنّما يجري فيما يكون القيد هو الزمان.

في المراد من الأمر السابق

بقي في المقام شيء لم أفهمه وهو أنّ الظاهر من النزاع الجاري فيما بينهم في أنّ القضاء بالأمر السابق، أو أنّه بأمر جديد أنّ مرادهم من الأمر السابق في ذلك هو بقاء ذلك الأمر السابق بعد خروج الوقت، بل إنّ عبائر جملة منهم صريحة في ذلك؛ لأنّهم يعبّرون عن كون القضاء بالأمر السابق بأنّه يكون من قبيل تعدّد المطلوب، كما نصّ عليه العضديّ في شرحه لمختصر ابن الحاجب[1]، وأصرح منه ما ذكره التفتازانيّ في حاشيته على الشرح المذكور[2].

و إن شئت فراجع ما في الحاشية على المعالم للحبر المحقّق الشيخ محمّد تقي ﷺ في مسألة بقاء الأمر بالموقّت بعد انقضاء وقته[3]، فإنّها توقّفك على أنّهم لا يريدون بالأمر السابق في ذلك النزاع إلّا بقاء الأمر بالموقّت بعد خروج وقته، وأنّ التوقيت على نحو تعدّد المطلوب.

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٥٨/١.

٢. يُنظر: حاشيّة شرح مختصر الأُصول (للتفتازانيّ): ٢٨٢/٢.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٤٠/١.

وحينئذٍ فما أفاده (دام ظلّه) من أنّ المراد بالأمر السابق أنّه يكون الأمر بالقضاء ناشئاً عن مرتبة باقية من المصلحة السابقة ليس الغرض منه التفسير لكلماتهم كي يورد على ذلك بأنّه خلاف الظاهر منها أو خلاف صريحها، بل المراد به أنّه ينبغي أن يكون نزاعهم على هذا النحو الذي أفاده في تفسير الأمر السابق لا على ظاهر كلماتهم أو صريحها.

في القضاء عدمُ عند الشكّ في أصل ثبوته

وكيف كان فالظاهر أنّ هذا النزاع لا أثر له في مقام الشكّ في أصل وجوب القضاء.

أمّا على ما أفاده (دام ظلّه) من تحريره فلأصالة البراءة من وجوب القضاء، سواء كان ناشئاً عن مرتبة باقية من المصلحة السابقة، أو كان ناشئاً عن مصلحة جديدة.

وأمّا بناءً على ما هو الظاهر من كلمات الجماعة في تحرير هذا النزاع، فإنّ هذا الشكّ لا يعتنى به أيضاً.

غاية الأمر أنّه بناءً على كون القضاء بالأمر الجديد يكون المرجع هو البراءة، وبناءً على كونه بالأمر السابق بالمعنى الذي ذكروه من كونه على نحو تعدّد المطلوب يكون المرجع هو ما يقتضيه الأصل في التقييد من كونه على نحو وحدة المطلوب.

وكذلك الحال لو قيل: إنّ المراد بالأمر السابق هو المتحصّل من كون التوقيت على نحو القيديّة الخاصّة لا القيديّة المطلقة، فإنّه حينئذٍ يكون المرجع في الشكّ المذكور هو ما يقتضيه الأصل في القيديّة من كونها قيديّة مطلقة، ومع هذا الأصل لا يمكن الرجوع في الشكّ المذكور إلى أصالة الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف بعد خروج الوقت.

فقد ظهر لك أنّ القضاء يكون محكوماً بالعدم في مقام الشكّ في أصل ثبوته، سواء قلنا إنّه بأمر جديد أو قلنا إنّه بالأمر السابق بالمعنى الذي أفاده (دام ظلّه) أو بالمعنى الذي يظهر من كلمات الجماعة - أعني تعدّد المطلوب أو القيديّة الخاصّة - ففي هذه الصورة من الشكّ لا يظهر أثر عمليّ لهذا النزاع بأي تفسير فسّرناه، هذا.

ولكن لا يخفى أنّه بناء على تفسير الجماعة يظهر أثر لهذا النزاع، وذلك بعد سقوط

إطلاق التقييد والرجوع إلى الأُصول العمليّة، فبناءً على كون القضاء بالأمر الجديد يكون المرجع هو البراءة، وبناءً على كونه بالأمر السابق يكون المرجع هو الاشتغال.

نعم، بناءً على ما أفاده ﷺ من أنّ الأصل في التقييد هو وحدة المطلوب، سواء كان بدليل لفظيّ، أو كان بدليل لُبّيّ لا تترتّب هذه الثمرة على النزاع المذكور، فتأمّل[1].

وأمّا لو كان الشكّ موضوعيّاً بأن يشكّ بعد ثبوت القضاء في أنّه أتى بالفعل في وقته أو لم يأتِ به في ذلك الوقت، فإن قلنا: إنّه بأمر جديد بأيّ معنى فسّرناه كان المرجع هو البراءة، دون استصحاب عدم الإتيان بالفعل في الوقت؛ لأنّه لا يحرز به موضوع القضاء الذي هو عنوان وجوديّ - أعني الفوت - إلّا إذا قلنا بالأصل المثبت.

نعم إن قلنا: إنّه بالأمر السابق بالمعنى الذي يظهر من الجماعة من كونه بنحو تعدّد المطلوب كان استصحاب بقاء الطلب الأصليّ المتعلّق بنفس الفعل جارياً، كما أنّه يمكن القول بجريان الاستصحاب الموضوعيّ - أعني أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت - لعدم الحاجة حينئذٍ إلى إحراز عنوان الفوت كي يكون الأصل المذكور مثبتاً؛ لأنّه إنّما يحتاج إليه إذا كان القضاء بأمر جديد دون ما إذا كان الأمر به هو ذلك السابق، و إن قلنا: بأنّه من باب كون القيديّة غير مطلقة، ففي جريان استصحاب بقاء ذلك التكليف، أو أصالة الاشتغال تأمّل و إشكال.

نعم يمكن إجراء أصالة عدم الإتيان لما تقدّم من إمكان أن لا يكون عنوان الفوت محتاجاً إليه حينئذٍ، وأنّه إنّما يحتاج إلى إحرازه إذا كان القضاء أمراً جديداً، دون ما إذا كان الأمر به هو ذلك الأمر السابق، والذي يهوّن الخطب هو أنّ أهمّ ما جرى وثبت فيه القضاء هو باب الصلاة، وقد ورد فيه دليل بالخصوص يدلّ على إلغاء الشكّ بعد الوقت، ويسمّى ذلك الدليل بقاعدة الحيلولة.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا مانع من الالتزام بكون القضاء بالأمر السابق بالمعنى الذي ذكروه من تعدّد المطلوب، غاية الأمر أنّه لو ثبت القضاء لكان موجباً لحمل التقييد بالوقت على أنّه من قبيل تعدّد المطلوب.

---

١. من قوله: «ولكن» أضافه المقرّر ﷺ بعد وفاة أستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: إنَّ دليل التوقيت ظاهر في وحدة المطلوب، وكونه من قبيل تعدّد المطلوب خلاف الظاهر، فتقع المعارضة حينئذٍ بينه وبين دليل القضاء لو قلنا إنَّه ظاهر في أنَّه بالأمر السابق على نحو تعدّد المطلوب، أو يُقال إنَّ كون القضاء بالأمر السابق خلاف الظاهر، والظاهر منه أنَّه بأمر جديد، فلا يكون في البين ما يوجب العدول عمّا يقتضيه الأصل أو الظاهر في التقييد من كونه على نحو وحدة المطلوب.

وكيف كان، فلو قلنا: إنَّ القضاء ظاهر في أنَّه بالأمر السابق بالمعنى الذي يظهر من الجماعة، فعمدة ما في البين هو مخالفته لما يقتضيه الأصل أو الظاهر في دليل التقييد من كونه على نحو وحدة المطلوب، فلو أمكن رفع اليد عن ذلك الأصل أو الظاهر، وجعل ظهور دليل القضاء محكماً فهو، وإلّا فلا محيص من حمل دليل القضاء على أنَّه بأمر جديد أو الالتزام بالمعارضة بينه وبين دليل التقييد.

وأمّا توهّم إمكان الأخذ بدليل القضاء على ما فرض من ظاهره في كونه بالأمر السابق، وحمل دليل التقييد بالوقت على القيديّة الخاصّة بحال التمكّن أو الذكر، ففيه:

أوّلاً: أنَّه خلاف الأصل أو الظاهر في دليل التقييد من كون القيديّة مطلقة، إلّا أنَّ يدّعى حينئذٍ حكومة دليل القضاء في تقييد القيديّة على ما دلّ عليه دليل التوقّيت من إطلاقها؛ لأنَّه حينئذٍ من باب الإطلاق والتقييد.

وثانياً: ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم إمكان حمل التقييد بالوقت على القيديّة المختصَّة بحال التمكّن والذكر، فإنَّ ذلك موجب لبطلان العمل في خارج الوقت إذا كان متمكّناً منه في داخله، وهو خلاف ما يظهر من دليل القضاء من لزوم الإتيان به في خارج الوقت لو تركه في داخله، ولو كان الترك عمديّاً.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ القيديّة مختصَّة بما إذا أتى بالفعل في داخل الوقت، دون ما لم يأتِ به فيه، ولا يخفى ما فيه من رجوعه إلى اختصاص اعتبار القيد بمورد وجود نفس القيد.

وحينئذٍ فالمتلخّص من هذا كلّه أنَّ عمدة المقابلة إنّما هي بين ما يقتضيه دليل التقييد من وحدة المطلوب وبين ما يقتضيّه دليل القضاء من تعدّده بناءً على كونه بالأمر السابق بالمعنى الذي يظهر منهم، وأمّا بناءً على كونه بالأمر

الجديد فلا تتحقّق المقابلة المذكورة ولا غيرها، فالعمدة حينئذٍ هو تنقيح ما يستفاد من دليل القضاء، وأنّه هل هو ذلك الأمر السابق، أو أنّه أمر جديد وأنّ الأمر السابق قد ارتفع بخروج الوقت؟

ثمّ إنّ المعروف في أذهاننا أنّ مقتضى إطلاق دليل التقييد سقوط الأمر بالباقي عند تعذّر القيد، وأنّ هذا الإطلاق مقدّم على إطلاق أصل الواجب لو كان له إطلاق، وأنّه إنّما يرجع إلى قاعدة الميسور أو استصحاب وجوب الباقي في خصوص ما إذا لم يكن لدليل التقييد إطلاق؛ إذ لو كان لدليل التقييد إطلاق لم يكن المرجع هو الاستصحاب لحكومة الإطلاق المذكور عليه، وفي الرجوع إلى قاعدة الميسور أو إلى الإطلاق المذكور تأمّل و إشكال، يأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا يخفى أنّه إنّما يحتاج إلى القاعدة المذكورة والاستصحاب في هذه الصورة - أعني ما إذا لم يكن لدليل التقييد إطلاق - إذا لم يكن لدليل الواجب إطلاق، و إلّا كان هو المرجع.

والذي يظهر ممّا رسمته عنه (دام ظلّه) في أوائل البحث عن مسألة تعذّر بعض الأجزاء والشرائط من لواحق مسألة الأقلّ والأكثر البناء على أغلب ذلك[1].

ولكن الذي يظهر ممّا رسمته عنه (دام ظلّه) في بعض دروس تلك المسألة خلاف ذلك، وأنّ إطلاق دليل التقييد لا يقتضي سقوط الأمر بالباقي عند تعذّر بعض القيود كي يكون دليلاً اجتهادياً على سقوط الأمر بالباقي، و إنّه لو كان لدليل الوجوب إطلاق ولدليل التقييد إطلاق كان دليل الوجوب حاكماً بوجوب الباقي، ولا ينافيه إطلاق دليل التقييد؛ لعدم دلالته على عدم وجوب الباقي، فراجع ما أفاده (دام ظلّه) في ذلك البحث[2] في درس ليلة السبت: (٢١ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

وهذا الذي حرّرته من صفحة (٢٤٨) إلى صفحة (٢٥٢)[3] مبنيّ على ما هو المعروف في أذهاننا.

---

١. يُنظر: صفحة (٩٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: من صفحة (٩٧) إلى صفحة (١٠٧) من هذا الجزء، أيّ من قوله ﷺ: «بقي في المقام شيء وينبغي التنبيه عليه» إلى قوله: «ما أفاده (دام ظلّه) في ذلك البحث».

وينبغي[١] أن يعلم أنَّ إطلاق دليل التقييد المنفصل لا يمكن أن يكون أزيد من الدليل المتّصل.

ومن الواضح أنَّ أقصى ما يفيده دليل التقييد المنفصل هو كون الواجب مقيّداً بالقيد حتّى في مورد تعذّره، ولازم ذلك هو سقوط الأمر المتعلّق بذلك المقيّد بالقيد المذكور، ولا دلالة فيه على سقوط الأمر بالباقي إلّا على المفهوم، بل أقصى ما في ذلك عدم الدلالة على وجوب الباقي.

وهكذا الحال فيما لو كان دليل التقييد المنفصل مطلقاً، فإنَّه لا يدلّ على أزيد من كون الواجب مقيّداً بالقيد حتّى في مورد تعذّره، ولازمه سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر قيده المذكور.

نعم، يشتمل على زيادة وهي أنَّه لو لم يكن لدليل التقييد إطلاق، وكان مجملاً أو لُبّياً كان مقتضى الأصل في القيديّة هو القيديّة المطلقة، لا أنَّه يُؤخذ بالقدر المتيقّن من كونها في حال التمكّن دون حال التعذّر.

لكن لا يخفى أنَّه لو بنينا على هذا الأصل، فهل يكون بمنزلة الدليل الاجتهاديّ كالإطلاق اللفظيّ حاكماً على الاستصحاب، أو أنَّه يكون معارضاً له، أو أنَّ الاستصحاب يكون مقدّماً عليه؟ محلّ تأمّل و إشكال.

وعلى كلّ حال فهو لا يعارض الدليل الخاصّ الدالّ على بقاء وجوب الباقي.

نعم، لو لم يكن ثبوت إطلاق القيديّة بهذا الأصل، بل كان ثبوتها بإطلاق دليل التقييد لكان هذا الإطلاق معارضاً لذلك الدليل الخاصّ الدالّ على بقاء وجوب الباقي.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «ينبغي» إلى قوله: «البراءة من الباقي» حصره المقرّر ﷺ في بداية قوله: «ينبغي» بما نصّه: (هذا نصّ ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المبحث) وفي نهاية قوله: (هذا نصّ ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المشار إليه).

وأمّا الدلالة على عدم وجوب الباقي، فدليل التقييد المذكور أجنبي عنها بالمرّة إلّا على استفادة المفهوم منه، فلا يكون الدليل المذكور من قبيل الدليل الاجتهاديّ على عدم وجوب الباقي، وإذا لم يكن لنا دليل اجتهاديّ على عدم وجوب الباقي، فلا محيص عن الرجوع إلى مثل قاعدة الميسور، أو الاستصحاب، وحيث عرفت أنّه لا يكون إطلاق دليل التقييد دليلاً على عدم وجوب الباقي، يظهر لك أنّه إذا كان دليل التقييد المنفصل مطلقاً، وكان دليل الأمر أيضاً مطلقاً كان الحكم هو إطلاق الأمر، وهو يقتضي وجوب الباقي.

وبالجملة: فإذا كان دليل الأمر مطلقاً كان مقتضياً لوجوب الباقي، سواء كان لدليل التقييد إطلاق أم لم يكن، ويكون مورد إطلاق الأمر خارجاً عن محلّ البحث، وما عداه يكون داخلاً في محلّ البحث، وهو ما إذا كان دليل التقييد متّصلاً، وما إذا كان دليل التقييد منفصلاً ولم يكن لدليل الأمر إطلاق، سواء كان لدليل التقييد المنفصل إطلاق أم لم يكن، وترتيب البحث يقع على مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: أنّه هل لنا قاعدة اجتهاديّة مثل «قاعدة الميسور» قاضية بوجوب الباقي أم لا؟

المقام الثاني: أنّه بعد الفراغ عن عدم تلك القاعدة، أو عدم جريانها في المورد، هل يمكن الرجوع إلى الاستصحاب أم لا؟

المقام الثالث: أنّه بعد الفراغ عن عدم جريان الاستصحاب، هل المرجع هو أصالة الاشتغال، أو المرجع هو البراءة عن الباقي[1]*؟

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ لنا في المقام مطلبين:

أحدهما: كون العمل الفلانيّ مقيّداً بالقيد الفلانيّ.

---

١. ذكر المقرّر ﷺ هنا ما مرّ الإشارة إليه في صفحة (١١٨)

ثانيهما: أنَّ هذه القيديّة مطلقة شاملة لحال تعذّر ذلك القيد.

ومقتضى الأوّل أنَّ المقيّد بما أنّه مقيّد يسقط عند تعذّر قيده، ومقتضى الثاني سقوط الباقي عند تعذّر ذلك القيد.

وبالجملة: أنَّ سقوط الأمر بالصلاة مع الساتر - مثلًا - عند تعذّر الساتر لا يتوقّف على كون قيديّة الساتر مطلقة، بل يكفي فيه مجرّد التقييد، وتعذّر القيد، فلا يكون أثر إطلاق القيديّة هو مجرّد سقوط الأمر بالمقيّد بما أنّه مقيّد عند تعذّر قيده، بل يكون ذلك أثر مجرّد التقييد وتعذّر القيد، وإنّما أثر إطلاق القيديّة هو سقوط الأمر بالباقي، والوجه فيه لا يخفى؛ فإنَّ مقتضى إطلاق القيديّة هو أنَّ الصلاة مقيّدة بالساتر حتّى عند تعذّره فهو - أعني الساتر - قيد للصلاة الواجبة حتّى في هذا الحال - أعني حال تعذّر الساتر - ومقتضى وجوب الباقي أنَّ الساتر ليس قيداً لها في هذا الحال، فلا يمكن اجتماع القيديّة المطلقة الشاملة لهذا الحال مع الحكم بوجوب الباقي؛ لأنَّ مقتضاه سقوط القيديّة في ذلك الحال، فيكون ما دلّ على وجوب الباقي بواسطة استلزامه لسقوط القيديّة معارضاً لإطلاق القيديّة.

نعم، لو دلّ دليل على وجوب الباقي بوجوب مستقلّ جديد لم يكن إطلاق القيديّة معارضاً له، أمّا الاستصحاب فلأجل أنّه لا يثبت وجوباً جديداً، وإنّما يثبت بقاء الوجوب السابق متعلّقاً بالباقي بعد تعذّر المتعذّر لا يمكن الأخذ به مع وجود إطلاق التقييد الذي هو دليل اجتهاديّ على عدم بقاء الوجوب السابق لكونه أصلاً عمليّاً.

وأمّا قاعدة الميسور فلمّا كانت دليلاً اجتهاديّاً لم يمكن القول بتقدّم الإطلاق عليها، والظاهر أنّها مقدّمة عليه لحكومتها على ما تقتضيه الأدلّة الأوّليّة، فتأمّل.

وكيف كان فالغرض أنَّ إطلاق دليل التقييد دال على سقوط الأمر بالباقي، وليست هذه الدلالة بالمفهوم، بل هي مقتضى الإطلاق، بل قد يقال - كما تقدّم آنفًا -: إنَّ الأصل في التقييد هو كون القيديّة مطلقة، ومقتضاه سقوط الأمر بالباقي من دون حاجة إلى إطلاق في ناحية دليل التقييد؛ لأنّ ذلك - أعني كون القيديّة مطلقة - ممّا يقتضيه نفس التقييد لو خلّي وطبعه، إلّا أن يدلّ دليل من الخارج على خلاف هذا الأصل.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه إنّما نشأ من تخيّل أنَّ بقاء وجوب الباقي مستلزم لعدم كون المتعذّر قيداً في حال تعذّره.

الكلام في جهاتٍ لم تنقّح في الواجب المؤقّت

الإنصاف[1] أنّه بقيت في الواجبات المؤقّتة جهات لم ننقّح الكلام فيها كما هو حقّه، والذي ينبغي أن يُقال في تنقيح ذلك هو أنّ في الواجب المؤقّت جهات من الكلام:

فيُقال حينئذٍ: إنّ إطلاق التقييد ينفيه؛ لأنّ مقتضاه ثبوت القيديّة في ذلك الحال، فتقع المعارضة بينه وبين ما دلّ على ما يلازم عدم القيديّة في ذلك - أعني وجوب الباقي - ومن الممكن منع هذه الملازمة بدعوى إمكان أن يكون القيد المتعذّر قيداً في ذلك الحال مع بقاء وجوب الباقي، فيلزم الإتيان به فاقداً لقيده المعتبر فيه حتّى في هذا الحال، فتأمّل.

فإنّ الظاهر أنّ التفكيك بين كون القيد قيداً في حال تعذّره وبين سقوط الأمر بالباقي من قبيل التفكيك بين المتلازمين، والجمع بين إطلاق القيديّة لحال التعذّر وبقاء الأمر بالباقي من قبيل الجمع بين المتنافيين والمتناقضين؛ فإنّه مع فرض كون القيد قيداً في هذا الحال كيف يمكن الحكم بصحّة العمل بدونه وببقاء وجوب ما كان فاقداً له؟ وهل هذا إلّا تناقض؟ ولأجل ذلك يكاد يحصل لي الجزم فعلاً بأنّ هذا الذي حرّرته عنه (دام ظلّه) في تلك الليلة[2] كان من قبيل الاشتباه في النقل، ويؤيّد ذلك ما صرّح به (دام ظلّه) بخلاف ذلك فيما نقلته عنه في الدروس السابقة[3] على تلك الليلة، فراجعها.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ إطلاق دليل التقييد يكون مقدّماً على إطلاق دليل الأمر؛ لأنّ نسبة إطلاق الأوّل إلى إطلاق الثاني نسبة المقيّد إلى المطلق، فيكون مقدّماً عليه، لكن بعد فرض البناء على أنّ إطلاق دليل التقييد لا يكون موجباً لسقوط الأمر بالباقي لم يكن منافياً لما يقتضيه إطلاق دليل الأمر من عدم سقوط الأمر بالباقي، إلّا أنّك قد عرفت ما في الفرض المذكور.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم السبت: ٢٠ رجب، ١٣٤٦هـ».

٢. يُنظر: صفحة (١٠٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٩٨) من هذا الجزء.

الجهة الأولى الأصل في التقييد وحدة المطلوب والقيديّة مطلقة

الجهة الثانية في دلالة دليل القضاء خارج الوقت

الأولى أنّه بعد خروج الوقت هل الأصل يقتضي الإتيان به خارج الوقت مطلقاً، أو أنّه لا يقتضيه مطلقاً، أو التفصيل بين كون دليل التقييد بالوقت متّصلاً وبين كونه منفصلاً كما يظهر من الكفاية[1]؟

الجهة الثانية: أنّه بعد ورود الدليل على الإتيان به في خارج الوقت، لو لم يؤتَ به في الوقت فهل يكون ذلك الدليل كاشفاً عن أنّ التقييد بالوقت كان على نحو تعدّد المطلوب، أو أنّه يكون كاشفاً عن أنّ القيديّة بالوقت كانت مختصّة بصور التمكّن من الإتيان به في الوقت؟ فلو خرج الوقت ولم يأتِ به فيه تعذّر الإتيان به في الوقت، وحينئذٍ تكون القيديّة ساقطة بالتعذّر.

وحاصله: أنّه ما دام الوقت باقياً يكون الفعل مقيّداً به، فإذا خرج الوقت، ولم يأتِ بالفعل فيه تعذّر الإتيان به فيه، فيسقط التقييد بالتعذّر ويلزم الإتيان بالفعل خارج الوقت.

والفرق بين كونه من قبيل تعدّد المطلوب، وبين كونه من قبيل اختصاص القيديّة بحال التمكّن واضح لا يكاد يخفى؛ فإنّه على الأوّل يكون لنا تكليفان عرضيّان تعلّق أحدهما بنفس الفعل، والآخر بالإتيان به مشتملاً على القيد الذي هو الوقت فيما نحن فيه.

وعلى الثاني يكون لنا تكليفان طوليّان يتعلّق الأوّل منهما بالفعل المقيّد، والثاني بالفعل الفاقد للقيد بعد تعذّر الفعل المقيّد، فكان الثاني في طول الأوّل، أو أنّ ذلك الدليل الدالّ على لزوم الإتيان بالفعل خارج الوقت لا يكون كاشفاً عن شيء من هذين الوجهين، بل يكون الأمر بالفعل خارج الوقت أمراً جديداً، وأقصى ما فيه أن يكون ذلك الأمر كاشفاً عن بقاء مصلحة في الفعل يلزم استيفاؤها في خارج الوقت.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٠٧/١.

الجهة الثالثة في موضوع القضاء

الجهة الثالثة: أنّه في مورد الشكّ في القضاء شكّاً موضوعيّاً هل يكون مقتضى الاستصحاب لزوم القضاء، أو أنّه لا يجري الاستصحاب وأنّ المرجع في الشكّ المزبور هو البراءة؟

في بيان الجهة الأولى

أمّا **الجهة الأولى**، فقد نقّحنا أنّ مقتضى الأصل في جميع أبواب التقييد، سواء كان تقييداً بالوقت أو كان تقييداً بغيره من أنحاء القيود هو كون التقييد على نحو وحدة المطلوب، وأنّ القيديّة مطلقة، فإنّ هذا الأصل جارٍ في جميع أبواب القيود*.

ولا خصوصيّة للوقت من بينها توجب كونه على نحو تعدّد المطلوب أو اختصاص القيديّة بحال التمكّن، بل إنّ كون التقييد بالوقت من قبيل القيديّة المطلقة، وإنّ القيد يكون ركناً أولى من سائر القيود؛ لظهور كون الوقت ركناً في الموقّت ظهوراً تاماً غير قابل للتأمّل والمناقشة، فتأمّل.

ومقتضى هذا الأصل عدم لزوم القضاء بعد خروج الوقت من دون فرق في ذلك بين كون القيد متّصلاً أو منفصلاً**.

---

* **قلتُ**: بل هو جارٍ أيضاً في الأجزاء؛ فإنّ مقتضى الأصل فيها هو الركنيّة بعد الفراغ عن ثبوت الارتباطيّة بينها الذي هو بمنزلة وحدة المطلوب في القيود، فتأمّل، انتهى.

** **قلتُ**: بل مقتضى ذلك أنّه لا فرق بين كون دليل الأمر أو دليل التقييد لفظيّاً أو لُبّيّاً؛ إذ ليس المستند في هذا الأصل هو إطلاق دليل التقييد؛ كي يختصّ بالدليل اللفظيّ، بل المستند فيه هو الأصل العقلائيّ بدعوى بناء العقلاء بعد ثبوت التقييد من أي دليل كان على كون التقييد على نحو وحدة المطلوب، وأنّ القيديّة مطلقة، فإنّ هذا هو الذي يقتضيه التقييد بحسب طبعه الأوّليّ.

في بيان الجهة الثانية

وأمّا الجهة الثانية: فيتّضح الكلام فيها من الكلام في الجهة الأولى، فإنّه بعد اتّضاح أنّ مقتضى الأصل في التقييد أن يكون على نحو وحدة المطلوب، وأنّ القيديّة مطلقة لا بحال؛ لدعوى كون الأمر بالقضاء كاشفاً عن كون التقييد على نحو تعدّد المطلوب، أو كون القيديّة مختصّة بحال التمكّن من القيد، فإنّ كلّاً من هذين الأمرين وإن كان ممكناً في مقام الثبوت، إلّا أنّه في مقام الإثبات لا يمكن الالتزام بأحدهما؛ لمنافاته لما ذكرنا من ظهور التقييد في كونه على نحو وحدة المطلوب وكون القيديّة مطلقة، بل إنّ ذلك منافٍ لما يظهر

نعم، لو كان المستند في هذا الأصل المدّعى هو الظهور اللفظيّ من دليل التقييد لكنّا في حاجة إلى ثبوت الإطلاق في دليل التقييد؛ إذ لا يثبت حينئذٍ كون القيديّة مطلقة إلّا بهذا الإطلاق، فلو كان دليل التقييد مجملاً أو لُبّيّاً لكان القدر المتيقّن منه كون القيديّة في حال التمكّن من القيد لا عند تعذّره أو بعد تعذّره، كما تقدّم[1] تفصيله في مطاوي ما تقدّم.

ثمّ لا يخفى أنّه بعد الفراغ عن ثبوت هذا الأصل وجريانه في جميع أبواب القيود لم يظهر وجه لاختصاص ما عدا الزمان منها بالبحث عن جريان قاعدة الميسور، أو استصحاب وجوب الباقي بعد تعذّر القيد وعدم البحث عن جريانهما بعد تعذّر القيد الذي هو الزمان.

ويمكن أن يُقال: إنّه بعد الفراغ عن هذا الأصل في جميع أبواب القيود لا يبقى محلّ لجريان قاعدة الميسور أو الاستصحاب من دون فرق في ذلك بين كون القيد هو الزمان أو غيره من القيود.

ولكن يشكل الأمر حينئذٍ في الأجزاء، فإنّهم أجروا فيها قاعدة الميسور والاستصحاب، مع أنّ مقتضى الأصل فيها هو الركنيّة وكونها من قبيل وحدة المطلوب كما عرفت، فتأمّل، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٨) من هذا الجزء.

من نفس دليل القضاء من كونه أمراً جديداً مترتّباً على موضوع جديد وهو الفوت، ولا ربط له بالأمر الأوّل أصلاً سوى أنّ هذا الأمر الجديد ناشيء عن بقاء مرتبة من المصلحة السابقة يلزم استيفاؤها بجعل أمر على طبقها متعلّق بقضاء ما فات، بحيث كان قصد ذلك - أي القضاء - معتبراً في امتثال ذلك الأمر، فتأمّل *.

في بيان الجهة الثالثة

أمّا[1] الجهة الثالثة، فلا أثر للكلام فيها في باب الصلاة لقاعدة الحيلولة، جرى الاستصحاب أم لم يجرِ.

نعم، يظهر أثر ذلك في غير الصلاة من الواجبات كالصوم والحجّ المنذور في سنة معيّنة، وكالنافلة المنذورة في وقت معين، ونحو ذلك بناء على ثبوت القضاء فيه.

وقد تقدّم[2] أنّ القضاء مرتّب على عنوان الفوت، وهو كما يظهر من تتبع

---

* **قلتُ**: قد تقدّم[3] أنّه في الموقّتات لا يمكن أن تكون القيديّة مختصّة بحال التمكّن، وأنّ كون القضاء بالأمر السابق إنّما يتصوّر بنحو تعدّد المطلوب، دون كون القيديّة مختصّة بحال التمكّن من القيد؛ لأنّ مقتضى ذلك هو عدم سقوط القيد فيما لو ترك الفعل في الوقت عمداً، ولازمه عدم صحّة الفعل في خارج الوقت في هذه الصورة.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ القيديّة مختصّة بما إذا لم يكن تحصيل الفعل المقيّد بالوقت متعذّراً، فلو خرج الوقت ولم يأتِ بالفعل فيه ولو عمداً فقد تعذّر عليه الإتيان بالفعل مشتملاً على القيد المذكور، فتسقط القيديّة حينئذٍ، إلّا أنّ هذا التوجيه راجع إلى ما قدّمناه مراراً من لزوم كون القيديّة معتبرة في حال وجود القيد، وهو تحصيل الحاصل، فتأمّل، انتهى.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢١ رجب، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٠٥) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٩٣) من هذا الجزء.

موارد استعمال هذه اللفظة عنوان وجوديّ عبارة عن انحراز الشخص من تحصيل مطلوبه، ونيل مرغوبه من الفعل المشتمل على ما يلائمه ويوافق غرضه، ولا يبعد أن يُقال: إنّه يعطي أنّه كان بصدد تحصيله ولو اقتضاء أو تنزيلاً باعتباركونه على وفق غرضه ومطلوبه.

ومن الواضح أنّ هذا العنوان لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلّا بالأصل المثبت، وحينئذٍ فالمتعيّن في موارد الشكّ في تحقّق ذلك الموضوع هو الرجوع إلى البراءة لو لم يكن في البين علم إجماليّ *.

هذا تمام الكلام في الواجب المؤقّت، وبه يختم الكلام في تقسيمات الواجب، ولم يبقَ لنا من أبحاث الواجب ما للكلام فيه أهمّيّة سوى مسألة الإجزاء.

الكلام في المرّة والتكرار

وأمّا مسألة المرّة والتكرار، ومسألة الفور والتراخي، فليس لهما أهمّيّة كمسألة الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، ومسألة الأمر بالأمر أمر؛

فإنّ القول بالتكرار إنّما توهّم من جهة ملاحظة الواجبات الانحلاليّة المترتّبة على موضوعاتها المجعولة لها كالوقت ونحوه، مثل «**إذا زالت الشمس فصلِّ**»[1]، و«**إذا دخل شهر رمضان وجب الصيام**»[2]، ونحو ذلك من الواجبات المترتّبة على موضوعاتها الخاصّة [3].

---

* **قلتُ:** لكنّ الإنصاف ملاحظة ما دلّ على القضاء في تلك المسألة، وهل أخذ في موضوعه عنوان الفوت، أو أنّه لم يؤخذ فيه إلّا مجرّد عدم الإتيان بالفعل في وقته؟

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢٥٠/٢، كتاب الصلاة، ب١٣، ح ٢٨.

٢. يُنظر: الكافي: ٥٧/٣، كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان، ح٢.

٣. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٥٤، وشرح مختصر المنتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٨٣، وما بعدها.

فإنَّ مقتضى الانحلال في تلك القضايا أن يتحقّق الوجوب بتحقّق موضوعه كتعدّده بتعدّد المكلّفين، وليس ذلك من باب تكرار الواجب، وأمّا نفس التكليف الذي لم يترتّب على موضوع انحلاليّ مثل «الحجّ» ونحوه، فلا نظنّ أنَّ القائل بالتكرار يلتزم بذلك فيه، كما أنَّ الاكتفاء بالمرّة ليس عبارة عن القول بالمرّة، بل إنَّ ذلك من جهة أنَّ التكليف بنفسه لا يقتضي أزيد من امتثاله بالإتيان بمتعلّقه، ولا يتوقّف ذلك على كون متعلّق الوجوب هو صرف الطبيعة الحاصلة بالمرّة وبالمرّات؛ فإنَّ متعلّق الأمر وإن كان هو صرف الطبيعة، إلّا أنَّ الاكتفاء بالمرّة ليس لأجل ذلك، بل لما ذكرنا من أنَّ نفس التكليف لا يقتضي أزيد من امتثاله، وقد حصل، وسقوط التكليف بحصول امتثاله عقليّ، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في الإجزاء، ولا يتوقّف على استفادة الإطلاق من ناحية المتعلّق كي يجعل هو الدليل على الاكتفاء بالمرّة*.

الكلام في الفور والتراخي

وأمّا مسألة الفور والتراخي فهي أيضاً من المسائل الواهية؛ إذ ليس الفور إلّا عبارة عن كون الواجب مضيقاً، وليس التراخي إلّا عبارة عن كونه موسّعاً.

ومن الواضح أنَّ نفس دليل الوجوب لا يقتضي تضييقاً ولا توسعة إلّا من الأدلّة الخارجة عن نفس دليل أصل التكليف**.

---

* **قلتُ:** ولو كان هذا هو الدليل في ذلك لم يتمّ الاكتفاء بالمرّة فيما لو كان الدليل على الوجوب لُبّيّاً أو لفظيّاً مجملاً غير واقع في مقام البيان من هذه الجهة، انتهى.

** **قلتُ:** ولكن الظاهر أنَّ القائلين بالفور لا يقولون بكون الواجب مضيَّقاً بمعنى كونه مؤقّتاً بأوّل أزمنة الإمكان بحيث إنّه لو لم يفعل في أوّل أزمنة الإمكان يكون فعله بعد ذلك قضاء، ولأجل ذلك لا يكون الحجّ في الأعوام المتأخّرة عن عام الاستطاعة قضاء، بل يكون أداءً.

وبالجملة: إنّ الفوريّة عبارة عن لزوم التعجيل في الامتثال، وذلك غير كون الواجب موقّتاً بأوّل أزمنة الإمكان.

في أنّ وجوب الفوريّة شرطيّ أو نفسيّ مستقلّ

والتحقيق أن يُقال: إنّه بعد فرض أنّه لم يقل أحد بوجوب التراخي يكون محصّل القول بالتراخي هو جواز التأخير في قبال وجوب الفور، وحينئذٍ يقع الكلام في هذا الوجوب هل هو وجوب شرطيّ أو أنّه وجوب نفسيّ مستقلّ؟

وتنقيح ذلك يتوقّف على ما يستفاد من أدلّة أرباب هذا القول وهي ثلاثة: التمسّك بالإطلاق، والتمسّك بالأدلّة السمعيّة - مثل «آية الاستباق»[1] و«آية المسارعة»[2] - والتمسّك بدليل العقل خوفاً من عدم التمكّن فيما بعد.

أمّا الإطلاق فعلى تقدير تماميّته هو يعطي التقييد؛ إذ لا يعقل أن يكون الأمر بالصلاة - مثلاً - متكفّلاً لأمر نفسيّ يتعلّق بالتعجيل فيها، لكنّ التقييد ممنوع؛ لأنّه إن كان من ناحية المادّة فلا ريب في منعه؛ لكونها صالحة للانطباق على الأفراد المتأخّرة، كما هي صالحة للانطباق على الأفراد المتقدّمة.

وأمّا الهيئة فكذلك؛ إذ لا دلالة لها على أزيد من البعث نحو المادّة وأنّ هذا البعث فعليّ، لكن ذلك لا يستلزم خروج الأفراد المتأخّرة عن حيّز ذلك البعث على وجه يكون انقضاء أوّل أزمنة الإمكان موجباً لسقوط ذلك الطلب وتبدّله إلى طلب القضاء.

والحاصل: أنّ هذا القيد إن كان راجعاً لنفس الهيئة كان مفاده اشتراط الوجوب به، وهو ضروريّ البطلان فيما نحن فيه، وإن كان راجعاً إلى المادّة فلا ريب أنّ المادّة بنفسها لم تكن مقيّدة بأوّل أزمنة الإمكان، وأنّ المدّعى هو أنّ المادّة بنفسها وإن لم تكن مقيّدة بذلك إلّا أنّها يطرأ عليها التقييد المزبور بواسطة طرو الطلب عليها.

ففيه: إنّ طرو الطلب عليها لا يقتضي أزيد من البعث إليها، وذلك لا يوجب

---

١. الآية ١٤٨ من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

٢. الآية ١٣٢ من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ».

تقييد المبعوث إليه بكونه واقعاً في أوّل أزمنة الإمكان على وجه يكون انقضاؤه موجباً لسقوط الطلب أو لتوجّه الأمر بالقضاء، أمّا كون البعث فعليّاً في أوّل أزمنة الإمكان فهو لا يوجب التقييد، حيث إنّ تحقّق الطلب والبعث في ذلك الآن لم يكن على نحو التقييد، و إنّما أقصى ما في البين هو كون ذلك الآن ظرفاً للطلب كسائر الآنات المتأخّرة.

أمّا الأدلّة السمعية فهي على تقدير تماميّتها صالحة لكلّ من النفسيّة والشرطيّة نظير قوله: «تطهّر في الصلاة» إلّا أنّ الكلام إنّما هو في تماميّتها؛ إذ ليست هي إلّا إرشاديّة إلى حسن المسارعة للطاعة، ولو سلّم فلا أقلّ من منع دلالتها على الوجوب، وأقصى ما في البين هو الدلالة على استحباب المسارعة.

وأمّا العقل فهو مسلّم في مورد عدم المؤمّن، لكنّ المؤمّن موجود وهو الاعتماد على استصحاب القدرة والتمكّن إلى ما بعد، لكن لم يكن ذلك المؤمّن لو لم يكن ذلك الحكم العقليّ موجباً للتقييد، بل ولا يُوجب التكليف النفسيّ، و إنّما أقصى ما في البين هو حكمه بالمسارعة من باب لزوم الإطاعة والتحذير من المعصية، ولا أثر لهذا المقدار لو خولف إلّا الوقوع في المعصية لو اتّفق عدم القدرة فيما بعد، أو التجرّي لو اتّفق استمرار القدرة وحصول الامتثال فيما بعد.

ومن ذلك يظهر لك: أن لا وجه للتقابل بين التراخي والقول بأنّ متعلّق الأمر هو الطبيعيّة من دون دلالة على الفور ولا على التراخي، فإنّه قد ظهر لك أنّ مقتضى الأمر هو جواز التراخي، و إنّما أقصى ما في البين هو عدم دلالته على الفور.



[الفصل السابع:
في الإجزاء]

فصل[1]

في الإجزاء

الفصل السابع في الإجزاء

وقد عنون القدماء هذه المسألة بـ«أنَّ الأمر يقتضي الإجزاء»[2]، وغَيَّره المتأخّرون إلى «الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الإجزاء»[3]، وهو أنسب وأولى؛ فإنَّ ما يقتضي الإجزاء إنَّما هو الإتيان بالمأمور به دون الأمر إلّا بنحوٍ من العناية والتسامح على وجه يكون الأوّل راجعاً إلى الثاني، وليس المراد من الوجه في العنوان المذكور هو الوجه في اصطلاح المتكلّمين[4] الذي اعتبره بعض الفقهاء[5] في العبادات، فإنَّه على القول باعتباره فإنَّما يعتبر في الواجبات العباديّة دون التوصّليّة، ومن الواضح عموم هذا المبحث لجميع الواجبات عباديّاتها وتوصّليّاتها، بل المراد به الوجه الذي أمر به ممّا اعتُبر فيه من أجزاء وشرائط.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ رجب، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١٢١/١، والعدّة في أُصول الفقه: ٢١٢/١.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٠٩/١.

٤. يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥٦.

٥. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٠١/٣.

ثمّ لا ريب أنّ اقتضاء كلّ مأمورٍ به لأن يكون الإتيان به مسقطاً للأمر المتعلّق به وللإجزاء والاكتفاء به عقليّ بديهيّ، حتّى بناءً على القول بالتكرار، فإنّه لو فرض القول به يكون الإتيان بذلك المكرّر علّة عقلاً لسقوط الأمر، وما ثبت في صلاة الآيات من استحباب التكرار إلى أن تزول الآية ليس من قبيل عدم الاجتزاء بالأولى، بل هو من قبيل استحباب التكرار.

نعم، في عالم الثبوت يمكن للعبد تبديل الامتثال بأحسن من الامتثال الأوّل، فإنّ الإتيان بالمأمور به وإن كان علّة لسقوط الأمر وحصول الامتثال، إلّا أنّه لا مانع عقلاً من إمكان تبديل ذلك الفرد الذي حصل به الامتثال بفردٍ آخر، كما مثّلوا لذلك بما لو أمر السيّد عبده بالإتيان بالماء ليشرب فأتى به، فإنّه بمجرّد الإتيان به يحصل الامتثال ويسقط الأمر، إلّا أنّه مع ذلك يمكن للعبد ما دام المولى لم يشرب ذلك الماء أن يبدله بما هو أحسن منه.

ولكن مجرّد إمكان ذلك في مقام الثبوت لا ينفع ما لم يقم عليه دليل بالخصوص، كما ورد في باب الصلاة فيمن صلّى منفرداً أنّ له إعادتها جماعة مأموماً، ومن صلّاها جماعة مأموماً يمكنه إعادتها إماماً، ومَن صلّى إماماً يمكنه إعادتها مرّة واحدة، كلّ ذلك اقتصاراً على مورد النصّ؛ إذ ليس التبديل المذكور على القاعدة[1]*.

---

* **قلتُ**: في خصوص إعادة الإمام صلاته ثانياً إماماً لا يبعد كونه من قبيل استحباب التكرار؛ إذ لا مزيّة للثانية على الأولى كي يكون من قبيل التبديل بالأحسن.

ثمّ لا يخفى أنّه لا بُدّ في موارد جواز التبديل من الالتزام بأنّ حصول الامتثال بالفرد الأوّل وسقوط الأمر به كان مراعى بعدم التبديل، وإلّا فلو كان حصول الامتثال والسقوط منجّزاً لكان الثاني لغواً.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٥٠/٢، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ١٢٩/٢.

وكما يمكن تصوير الامتثال بعد الامتثال بما عرفت من كون السقوط بالأوّل معلّقاً على عدم الإتيان بالثاني، فكذلك يمكن تصويره بجعل الشارع الخيار للمكلّف نظير حقّ الفسخ.

والأولى أن يُقال: إنَّ الثاني لا يكون على صفة الوجوب وإن كان موصوفاً بأنّه بداعي ذلك الأمر السابق؛ وذلك بناءً على ما تقدّم

من وحدة هوية الأمر الوجوبيّ مع الأمر الاستحبابيّ، غايته أنَّ الدليل في الثاني تامّ على جواز الترك، وحينئذٍ فيكون محصّل التكرار في مثل «صلاة الآيات» هو أنَّ الأمر يكون متعلّقاً بتكرارها، لكن دلّ الدليل على جواز ترك ما عدا الفرد الأوّل، فيكون الأوّل هو الواجب، وما بعده هو المستحَب، وإن كان الأمر المتعلّق بالجميع واحداً، فتأمّل.

والذي يظهر منه (دام ظلّه)، بل الذي صرّح به بعد الدرس[1] هو كون السقوط بالأوّل، وحصول الامتثال به منجّزاً لا معلّقاً على عدم الإتيان بالفرد الآخر، ولا ينافي ذلك جواز التبديل الذي دلّ عليه الدليل؛ لأنّه حينئذٍ يكون من قبيل تبديل ما حصل به الامتثال لا من قبيل تبديل الامتثال.

ولا يخفى أنّه مع ذلك يمكن أن يُقال: إنّه بعد الإتيان بالثاني لا مجال للقول بأنَّ الامتثال وسقوط الأمر كان حاصلاً بهما معاً، كما أنّه لا مجال للقول بأنَّ الامتثال والسقوط حصل بالأوّل ليكون الثاني لغواً صرفاً، وإذ لم يمكن الالتزام بأحد هذين -كما هو واضح- تعيَّن كون الامتثال والسقوط حاصلاً بالثاني، وأنَّ الامتثال والسقوط بالأوّل معلّق ومشروط بعدم الإتيان بالثاني، بحيث يكون حصول سقوط الأمر بالفرد الأوّل مراعى بعدم الإتيان بالثاني، انتهى.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٥٠/٢، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ١٢٩/٢.

ثمّ إنّ هذا المقدار- أعني إجزاء الإتيان بمتعلّق الأمر وإسقاطه للأمر الذي تعلّق به - قد عرفت أنّه عقليّ محض، وهو بديهيّ غير قابل للتأمّل والإشكال.

الإجزاء في الأمر الاضطراريّ

والذي هو محلّ النظر هو إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ الثانويّ الاضطراريّ عن الأمر الواقعيّ الأوّليّ، وإجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ عن الأمر الواقعيّ.

والكلام في الصورة الأولى تارةً مع بقاء الوقت، ويعبّر عنه بالإجزاء عن الإعادة، وأُخرى بعد انقضاء الوقت، ويعبّر عنه بالإجزاء عن القضاء.

كما أنّ الكلام في الصورة الثانية **تارةً** مع انكشاف الخلاف انكشافاً قطعيّاً، وأُخرى مع انكشافه انكشافاً ظنّيّاً، كما في موارد تبدّل الرأي.

فالذي ينبغي تحرير الكلام في مسائل أربع:

الأولى: في اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ الإجزاء عن القضاء، كما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت، والإجزاء فيه من حيث المسألة الفقهيّة محلّ وفاق على الظاهر، فالذي ينبغي تحقيق مدرك ذلك.

فنقول: إنّ ذلك الفعل الذي أتى به في الوقت الذي كان فاقداً فيه لبعض الأجزاء والشرائط اضطراراً إن لم يكن وافياً بمصلحة الواقع لم يعقل تعلّق الأمر به؛ لأنّه حينئذٍ يكون ذلك الجزء أو الشرط المفقود ركناً في ذلك الواجب، وكان مقتضاه سقوط الأمر في الوقت؛ لتعذّر الإتيان بمتعلّقه واجداً لجزئه أو شرطه الركنيّ، والبحث عن سقوط القضاء وعدمه في هذه الصورة خارج عمّا نحن فيه، وإنّما هو بحث فقهيّ تابع لدليله الخاصّ.

وإن كان في ذلك الحال وافياً بمصلحة الواقع صحّ تعلّق الأمر به، وكان

الإتيان به امتثالاً لذلك الأمر مسقطاً للقضاء بعد خروج الوقت وارتفاع العذر*.

ولا يُعقل أن تكون في البين صورة ثالثة وهي كون ذلك الفاقد في ظرفه واجداً لبعض المصلحة فاقداً لبعضها ليجب الإتيان به في الوقت لأجل استيفاء تلك المصلحة التي كان واجداً لها، ويجب القضاء خارج الوقت استيفاء لتلك المصلحة التي كان ذلك الفعل الناقص في وقته فاقداً لها؛ لأنَّ ذلك - أعني التبعيض في المصلحة - إنَّما يتمّ إذا كان اعتبار ذلك الجزء أو الشرط المتعذّر على نحو الواجب في واجب، وعلى نحو تعذّر المطلوب، فإنَّه لو كان كذلك يتمّ لنا أن نقول: إنَّ مصلحة ذلك الفاقد له عند تعذّره اقتضت الأمر بفاقده، ومصلحة ذلك الجزء أو الشرط المتعذّر وإن اقتضت لزوم الإتيان به إلّا أنَّه حيث كان متعذّراً كان الأمر به ساقطاً في وقته، وحيث كانت مصلحة لازمة الاستيفاء لزم استيفاؤها بالأمر بذلك المركّب** بعد ارتفاع العذر وخروج الوقت، إذا لم يكن لنا إلّا مطلوب واحد، وهو مجموع ذلك المركّب بقيوده، فإن كان القيد أو الجزء المتعذّر ركناً وكان الفاقد له غير واجد لمصلحة ذلك المجموع سقط الأمر به، وإن لم يكن ركناً، بل كان له دخل في المصلحة ما دام مقدوراً،

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّه لو كان من قبيل الواجب في واجب لما أمكن القول فيه بوجوب القضاء، ولا بوجوب الإعادة؛ لأنَّه مع سقوط الواجب الأوّل لا يبقى موضوع للواجب الثاني، إلّا أن يلزم الشارع بالامتثال ثانياً بأمر جديد غير الأمر الساقط بالامتثال، وتكون المصلحة في هذا الأمر الجديد هي مجرّد استيفاء المطلوب الثاني.

** **قلتُ:** وتكون القدرة على القيد في الصورة الأولى شرطاً عقليّاً؛ لعدم مدخليّته في الملاك، وإنَّما له المدخليّة في الخطاب، بخلاف الصورة الثانية، فإنَّ القدرة فيها على القيد تكون شرطاً شرعيّاً؛ لمدخليّتها في وجوبه خطاباً وملاكاً.

أمّا وعند تعذّره لا يكون له الدخل في المصلحة، فكان الفاقد له في حال تعذّره وافياً بتمام المصلحة ولم يُعقل حينئذٍ أن يكون ذلك الفاقد وافياً ببعض المصلحة.

تصوير لدخل الفائتة في الواجدة

ومن ذلك يظهر لك الحال في المسألة الثانية وهي الإجزاء عن الإعادة، فإنّا إن قلنا بعدم جواز البدار لذوي الأعذار ولزوم التأخير إلى آخر الوقت بمقدار ما يمكن فيه تأدية العمل الفاقد لما تعذّر، كان خارجاً عن موضوع هذه المسألة، كما هو واضح.

وإن قلنا بجواز البدار مع اليأس العاديّ، أو مع القطع، أو قلنا بجوازه مطلقاً، فإن كان ذلك الجواز المحكوم به طريقاً إلى الواقع، فلو انكشف الخلاف وارتفع العذر في الوقت كان من هذه الجهة داخلاً في الأمر الظاهريّ.

وإن قلنا إنّه واقعيّ تأتّى فيه الكلام المتقدّم، فإنّ ذلك الأمر بالبدار يكون كاشفاً عن واجدية الفعل الفاقد في ذلك الحال لتمام المصلحة، فيسقط الأمر وتكون الإعادة بلا جهة تدعو إليها.

والحاصل[1]: أنّ القيد المتعذّر إن كان قيداً مطلقاً حتّى في حال تعذّره كان ركناً في مصلحة الواجب، وكان فقدانه ولو للتعذّر موجباً لخلوّ الفاقد له عن المصلحة رأساً، وحينئذٍ يسقط وجوب ذلك الواجب، وبعد خروج الوقت لو ارتفع العذر يجب القضاء؛ لتحقّق موضوعه الذي هو فوت الواجب.

وإن لم تكن قيديّته مطلقة لم يكن تعذّره في تمام الوقت موجباً لسقوط الواجب، بل كان يجب الإتيان به فاقداً لذلك القيد، وكان ذلك الفاقد في ذلك الحال واجداً للمصلحة؛ لعدم كونه حينئذٍ ركناً في مصلحته، فإنّ محصّل

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ رجب، ١٣٤٦هـ).

كون القيديّة مختصّة بحال التمكّن أنَّ ذلك القيد إنَّما يكون له المدخليّة في المصلحة إذا كان ممكناً، وأنَّه عند تعذّره لا يكون له المدخليّة في المصلحة، ولذلك يجب الإتيان بفاقده، فلو ارتفع العذر بعد خروج الوقت لا يجب القضاء؛ لعدم تحقّق موضوعه الذي هو فوت الواجب، إلّا أن يكون هناك دليل آخر غير وجوب القضاء يكون مقتضياً للزوم الإتيان به، فإنَّه لا مانع عنه، إلّا أنَّه خارج عمّا نحن فيه، لأنَّ كلامنا إنَّما هو في وجوب القضاء دون غيره.

في حكم البدار واقعيّ أو ظاهريّ

هذا إذا كان العذر مستوعباً للوقت، ولو لم يكن العذر مستوعباً، بل ارتفع العذر في الأثناء، فإن لم نقل بجواز البدار وقلنا بوجوب الانتظار إلى أن يتضيَّق الوقت لم يكن محلّ للكلام فيه في وجوب الإعادة ودخل في وجوب القضاء، وقد عرفت أنَّه لا يجب.

وإن قلنا بجواز البدار ومشروعيّته، فإن كان ذلك الجواز حكماً ظاهرياً كان الكلام في إجزائه عن الإعادة داخلاً في المسألة الآتية، أعني إجزاء الأمر الظاهريّ عن الإعادة، وإن قلنا بكونه حكماً واقعيّاً كان محصّل ذلك هو مساواة ذلك الفرد الفاقد للقيد المذكور في حال تعذّره للفرد الواجد للقيد في حال التمكّن منه في وفائه في ذلك الحال بأصل مصلحة الواجب، فيكون مسقطاً للوجوب، ومعه لا وجه لوجوب الإعادة إلّا بأمر جديد تعبّديّ، وهو خارج عمّا هو محلّ الكلام من وجوب الإعادة.

وحاصل ذلك: أنَّ الأمر بذلك الفرد الفاقد للقيد في حال تعذّره كاشف عن عدم كون القيد المذكور ركناً في الواجب، وأنَّه في حال تعذّره لا يكون له الدخل في مصلحة الواجب، وأنَّ قيديّته فيه ومدخليّته في مصلحته مختصّة بحال التمكّن منه دون حال تعذّره.

ومعه فلا محيص من الالتزام بأنّ ذلك الفاقد المأتي به في حال تعذّر القيد كان واجداً للمصلحة وكافياً في إسقاط الأمر؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان للقيد المذكور مدخليّة في مصلحة ذلك الواجب حتّى في حال تعذّره، وكانت قيديّته له مطلقة حتّى في حال تعذّره، وكان ذلك القيد ركناً في ذلك الواجب، فلا يعقل الأمر بذلك الفاقد، وحينئذٍ هذا خُلْفٌ.

لا يُقال: إذا التزمتم بأنّ ذلك الفاقد في حال تعذّر القيد كان واجداً لمصلحة الواجب، بحيث كان في ذلك الحال مساوياً لما هو الواجد للقيد المذكور في حال التمكّن منه، كان لازم ذلك أن يجوز للمكلّف أن يعجز نفسه باختياره عن ذلك القيد، فيلزم عليه أنّ من كان في أوّل الوقت متمكّناً من الطهارة المائيّة أن يجوز له إعدامها والانتقال إلى الطهارة الترابيّة، فإنّ لازم المساواة المذكورة أن تكون مدخليّة ذلك القيد في مصلحة الواجب مشروطة شرعاً بالتمكّن منه، بحيث لو لم يكن متمكّناً منه لم يكن له المدخليّة في تلك المصلحة، وكانت المصلحة حاصلة بدونه، وإذا كانت مدخليّته في المصلحة مشروطة بحال التمكّن منه جاز للمكلّف أن يسلب باختياره قدرته عنه، فينتقل إلى الفاقد، فيكون القدرة على ذلك القيد وعدمها من قبيل الحضر والسفر.

ومن الواضح أنّه يجوز للمكلّف أن يخرج نفسه من موضوع ويدخلها في موضوع آخر؛ لعدم تفويت ذلك شيئاً من مصلحة الواجب، ومن الواضح بطلان اللازم فيما نحن فيه.

وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا من القول باختلاف المصلحة، وأنّ المصلحة التي يجدها الفاقد للقيد في حال تعذّره أقلّ من المصلحة التي يجدها الواجد للقيد في حال التمكّن منه، فإذا كان المكلّف متمكّناً من ذلك القيد لم

يجزله سلب قدرته عنه؛ لكون ذلك موجباً لتفويت ذلك المقدار الزائد من المصلحة، وإذا كان عاجزاً عن ذلك القيد جاز أن يُسوّغ له الشارع المبادرة إلى الفاقد، ولولأجل مصلحة المسارعة في الوقت ونحو ذلك، فلو أتى به في ذلك الحال استوفى تلك المصلحة القليلة، وبقي مقدار من مصلحة الواجب لم يستوفها، فإذا ارتفع العذر جاز أن يأمره الشارع بالإعادة استيفاءً لما بقي من المصلحة.

لأنّا نقول: إنّ ذلك القيد إن كان له الدخل في أصل مصلحة الواجب حتّى في حال تعذّره لم يعقل الأمر بالفاقد له في حال تعذّره، والمفروض أنّ دليل جواز البدار دالّ على أنّ الفاقد مأمور به في ذلك الحال.

وإن لم يكن له الدخل في أصل مصلحة الواجب كان الفاقد له في حال تعذّره واجداً لمصلحة الواجد في حال التمكّن منه، وهو ما ذكرناه من مساواة أحد الفردين للآخر في اشتمال كلّ منهما في ظرفه على أصل مصلحة الواجب*.

هذا كلّه حال الأمر الاضطراريّ.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّه لا مانع من كون مصلحة الواجد للقيد في حال التمكّن منه أكمل وأتمّ من مصلحة الفاقد للقيد في حال تعذّره، ولأجل ذلك لم يجز للمكلّف أن يسلب عن نفسه باختياره القدرة على ذلك القيد - كما تقدّم منه (دام ظلّه)[1] - فإنّ ذلك الحكم - أعني حرمة سلب القدرة عن القيد - لا يتمّ إلّا من جهة تفويت تلك الأكملية؛ إذ لو لم يكن في البين إلّا أنّ المكلّف إن كان متمكّناً من القيد كان لذلك القيد مدخليّة في مصلحة ذلك الواجب، وإن لم يكن متمكّناً منه لم يكن له المدخليّة في المصلحة المذكورة مع اتّحاد رتبة المصلحة

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٠) من هذا الجزء.

في الحالتين لم يختلف حالها حتّى بالكمال والشدّة والضعف، لم يكن وجه لحرمة تفويت القدرة التي لا مجال للمناقشة فيها.

مضافاً إلى أنّ ذلك - أعني عدم اختلاف مرتبة المصلحة - في غاية البعد؛ إذ يبعد كلّ البعد أن يكون مصلحة الواجب التي هي عشر درجات - مثلًا - متوقّفة على الطهارة المائيّة - مثلًا - إن كانت مقدورة، غير متوقّفة عليها إن لم تكن مقدورة، بخلاف ما إذا كان له المدخليّة في الكمال فإنّه من الممكن أن يكون ذلك الكمال مطلوباً إن كان القيد ممكناً، ولا يكون مطلوباً إن لم يكن القيد المذكور ممكناً وليس ذلك راجعاً إلى تعدّد المطلوب؛ إذ لا يلزم منه أن يكون أصل المصلحة مستدعياً لطلب نفس الفعل، وكمالها مستدعياً للإتيان به مقيّداً بذلك كي يكون على نحو تعدّد المطلوب، بل هو من قبيل وحدة المطلوب بأن يكون المصلحة في حال التمكّن من القيد تامّة كاملة موجبة لتعلّق الطلب الذي هو طلب واحد بالفعل المقيّد بالقيد المذكور، وفي حال تعذّر ذلك القيد لمّا لم يمكن استيفاء تلك المصلحة التامّة الكاملة لزم استيفاء الدرجة الثانية، وسقط قيديّة ذلك القيد، ومع ذلك كلّه فلا يكون ذلك من قبيل نقصان أصل مصلحة الواجب؛ إذ لو كان من هذا القبيل لم يشرع الأمر بالفاقد للقيد المذكور؛ إذ لا يكون الفعل مأموراً به إلّا إذا كان واجداً لأصل المصلحة، ولو لم يكن واجداً لما هو الكامل منها، بل هو من قبيل عدم الكمال، ولأجل ذلك لو ارتفع العذر لا تجب الإعادة؛ لعدم إمكان استيفاء كمال المصلحة بعد فرض تحقّق استيفاء أصلها.

والذي ظهر ممّا أفاده (دام ظلّه) بعد الدرس أنّه لا ضير في مدخليّة القيد المذكور في كمال المصلحة، إلّا أنّه ليس ذلك بلازم ويكفي في الحكم بحرمة تفويت القدرة تحقّق التكليف وفعليّته بالنسبة إلى الواجد للقيد، فتأمّل.

في حكم تحصيل الاضطرار بالاختيار

لا يخفى أنّ مدخليّة القيد في كمال المصلحة راجع إلى التبعيض في المصلحة، وأنّ بعضها منوط بأصل الفعل، وبعضها منوط بالقيد، فيكون ذلك من باب تعدّد المطلوب لا من باب التقييد.

فالأولى أن يُقال: إنّ مصلحة أصل الفعل في باب تعدّد المطلوب لا تكون متوقّفة على استيفاء مصلحة القيد، بل يكون استيفاء مصلحة القيد متوقّفاً

على استيفاء مصلحة أصل الفعل، بحيث إنّه لو أتى بالفعل عارياً عن القيد عن عمد أو جهل أو نسيان لم يمكنه بعد ذلك أن يستوفي مصلحة القيد.

أمّا باب التقييد فلا بُدَّ أن تكون مصلحة أصل الفعل متوقّفة على القيد، بحيث إنّه لا يكون لنا إلّا مصلحة واحدة قائمة بالفعل المقيّد، فيكون حصول تلك المصلحة متوقّفاً على حصول القيد، إمّا مطلقاً حتّى في حال تعذّر القيد وهو المعبَّر عنه بكون القيد ركناً، ولازمه سقوط الأمر خطاباً لا ملاكاً عند تعذّر القيد، وعدم جواز تفويت القدرة على القيد.

وإمّا في خصوص حال التمكّن، ولازمه هو كون المطلوب في حال تعذّر القيد هو المطلق لا المقيّد، فيكون الخطاب بالقيد عند تعذّره ساقطاً خطاباً وملاكاً، ويكون ذلك مستلزماً لإجزاء ذلك المجرّد عن القيد، وعدم لزوم القضاء، بل وعدم لزوم الإعادة فيما لو شرّع البدار بقولٍ مطلق، كما أنّ لازمه هو جواز تفويت القدرة على ذلك القيد؛ إذ لم يكن ذلك من تفويت المصلحة.

وبالجملة: إنّ ذلك لا يكون إلّا من قبيل السفر والحضر.

نعم، رُبّما كان لنفس القيد مصلحة ملزمة، وكانت تلك المصلحة في مقام الاستيفاء متوقّفة على استيفاء مصلحة أصل الفعل؛ لعدم إمكان الإتيان بذلك القيد بدون المقيّد، وحينئذٍ تكون المصلحة في القيد متوقّفة على المصلحة في أصل الفعل، بمعنى أنّ استيفاء المصلحة في القيد متوقّف على استيفاء مصلحة الفعل؛ لتوقّف استيفاء مصلحة القيد على الإتيان بالفعل المقيّد.

ففي هذه الصورة لو كانت مصلحة أصل الفعل متوقّفة على القيد وكان توقّفها على ذلك القيد مختصّاً بحال التمكّن من القيد كان لازم ذلك هو أنّه عند تعذّر القيد يكون الأمر بذات الفعل باقياً بحاله، ويكون الأمر بتقييده بذلك القيد ساقطاً خطاباً وملاكاً.

وأمّا الأمر بنفس القيد الناشيء عن المصلحة في نفس القيد فلا يسقط إلّا خطاباً لا ملاكاً، وحينئذٍ فلو أتى المكلّف بالفعل مجرّداً عن القيد لأجل تعذّر ذلك القيد كان من الممكن أن يوجّه إليه الشارع بعد ارتفاع العذر أمراً آخر بالإعادة أو القضاء، لا لأجل استيفاء مصلحة أصل الفعل، لأنّ المفروض أنّ المكلّف قد

استوفاها في حال التعذّر الذي هو حال عدم توقّفها على القيد، ولا لأجل استيفاء مصلحة التقييد؛ لأنّ المفروض هو سقوط الأمر بالتقييد خطاباً وملاكاً، بل لأجل استيفاء المصلحة في القيد نفسه التي قد عرفت توقّف استيفائها على الإتيان بأصل الفعل، وحينئذٍ يمكن للشارع أن يأمر بالفعل المجرّد عن القيد في حال تعذّر القيد ثمّ يأمر بإعادته أو قضائه بعد ارتفاع التعذّر، وفي هذه الصورة يكون تفويت القدرة على القيد ممنوعاً، لا لأجل تفويت مصلحة أصل الفعل؛ لأنّ المفروض أنّها لا تفوت بذلك، بل لأجل تفويت المصلحة في نفس القيد التي قد فرضناها مصلحة لازمة الاستيفاء ولو في ضمن استيفاء مصلحة أصل الفعل.

وبالجملة: يكون الحال في هذه الصورة عين ما أشرنا إليه في صورة تعدّد المطلوب من عدم جواز تفويت المطلوب الثاني وإمكان تعلّق الأمر بالإعادة أو القضاء لأجل استيفاء مصلحة المطلوب الثاني، فتأمّل.

ومن تفصيل الكلام في هذه الصورة يظهر لك أنّه لو حصل الشكّ في وجوب الإعادة أو القضاء يكون المرجع هو البراءة؛ لكونه وجوباً جديداً، وليس هو ذلك الأمر السابق، فتأمّل.

كما أنّه على الصورة السابقة - وهي ما لو لم يكن القيد في نفسه ذا مصلحة، بل لم يكن في البين إلّا توقّف مصلحة الواجب عليه، والمفروض انتفاء ذلك التوقّف في حال التعذّر - لا مورد للشكّ في الإعادة ولا القضاء، بل يكون عدمها مقطوعاً به.

وأمّا ما أُفيد في الكفاية من التمسّك لعدم لزوم الإعادة والقضاء بإطلاق الأمر الاضطراريّ[1] فممّا لم أتوفّق لفهمه، لعدم ورود مثل قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾[2]، وقوله ﷺ: «**التراب أحد الطهورين**»[3] إلّا في مقام تشريع الأمر الاضطراريّ، ولا دخل لذلك لحكم ما بعد ارتفاع الاضطرار، فتأمّل[4].

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٤.

٢. سورة النساء، الآية: ٤٣.

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/١٩٦، و٢٠٠، كتاب الطهارة ب ٨، ح٤٥، و٥٤.

٤. هذا المقطع من البحث من قوله: «لا يخفى» إلى قوله: «فتأمّل» أضافه المقرّر ﷺ في ورقة مستقلّة بعد وفاة أستاذه المحقّق النائينيّ ﷺ.

الإجزاء في الأمر الظاهريّ

وأمّا الأمر الظاهريّ، فهو إمّا شرعيّ، كأغلب الأوامر الظاهريّة، وإمّا عقليّ، كما في القطع والبراءة العقليّة، والكلام الآن في الأمر الظاهريّ الشرعيّ.

المقام الأوّل في الإجزاء في الأمر الظاهريّ الشرعيّ

وقد تقدّم[١] أنّ في الكلام عليه صورتين: إحداهما بعد انكشاف الخلاف انكشافاً قطعيّاً، والأُخرى بعد انكشافه انكشافاً ظنّيّاً، وفي كلّ من هذين الصورتين تارةً يكون الحكم الظاهريّ في الشبهة الحكميّة، وأُخرى في الشبهة الموضوعيّة.

في انكشاف كون الخلاف قطعيّاً في الأوامر الظاهريّة الشرعيّة في الشبهات الحكميّة

فإن كان انكشاف الخلاف انكشافاً قطعيّاً، فلا ريب فيه في عدم الإجزاء؛ فإنّ الحجّيّة التي عنها نشأ الأمر الظاهريّ بمنزلة القطع؛ إذ لا فرق بينها وبين القطع إلّا أنّها تكون قطعاً بالتعبّد، بخلافه فإنّه بالوجدان، فبعد انكشاف الخلاف فيها انكشافاً قطعيّاً يكون كالأمر العقليّ الذي انكشف كونه خلاف الواقع، وحينئذٍ فلا يمكن التزام[٢] بالإجزاء فيها إلّا على القول بالتصويب المحال أو الباطل وإن لم يكن محالاً.

في أنّ أنحاء السببيّة ثلاثة

قد[٣] **اتّضح**: أنّ الإجزاء في صورة انكشاف الخلاف في الأمر الظاهريّ انكشافاً قطعيّاً لا يتمّ إلّا على القول بالتصويب الذي هو الاحتمال الأوّل الذي ذكره الشيخ ﷺ[٤] من احتمالات جعل الطرق، وهو عبارة عن القول بالسببيّة على رأي الأشاعرة[٥] الذين لا يلتزمون بوجود أحكام واقعيّة، ويقولون: إنّ الأحكام دائرة مدار ظنّ المجتهد.

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٦) من هذا الجزء.

٢. كذا في نسخة الأصل، وفي نسخة (ب): (الالتزام).

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ رجب، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧/١، و٦٠٧/٢.

٥. يُنظر: المستصفى في علم الأُصول: ٣٦٢/٢.

وأمّا الاحتمال الثاني -من الاحتمالات التي ذكرها الشيخ ﷺ[١] الذي هو عبارة عن السببيّة على رأي المعتزلة[٢] الذي حاصله الالتزام بأحكام واقعيّة، وأنّ الأحكام الظاهريّة ناشئة عن مصالح مزاحمة للمصالح الواقعيّة، وحيث إنّها أقوى منها تكون هو[٣] المؤثّرة، فيقع الكسر والانكسار، وتقدّم المصالح في الأحكام الظاهريّة على المصالح في الأحكام الواقعيّة لكونها أقوى منها- فهو وإن كان لازمه الإجزاء لو انكشف الخلاف إلّا أنّه راجع إلى التصويب، لأنّه بعد الكسر والانكسار لا تبقى الأحكام الواقعيّة ثابتة في الواقع، بل تكون تلك الأحكام الواقعيّة مرتفعة ويكون الحكم تابعاً لمؤدّيات الطرف.

نعم، الاحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة الذي هو عبارة عن السببيّة على رأي أصحابنا[٤]، وحاصله الالتزام بمصالح في نفس سلوك الطريق لا في نفس الحكم الظاهريّ، لا يكون راجعاً إلى التصويب؛ فإنّه بناءً عليه تكون الأحكام الواقعيّة بحالها على ما هي عليه من المصالح، ولا تكون في نفس الحكم الظاهريّ على خلافها مصلحة كاسرة للمصلحة الواقعيّة كي يرتفع الحكم الواقعيّ لكونه حينئذٍ بلا مصلحة تقتضيه، بل أقصى ما فيه أن نلتزم بأنّ في سلوك الطريق الظاهريّ مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له.

ومن الواضح أنّ مجرّد ذلك لا يرجعه إلى التصويب، كما لا يخفى إلّا أنّه بناءً على هذا النحو من السببيّة لا يتمّ الحكم بالإجزاء؛ لأنّ المصلحة في

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥١/١، وما بعدها.
٢. يُنظر: المحصول في علم الأُصول: ١٣٨/٤.
٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (هي).
٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٦٥/١، وما بعدها.

سلوك ذلك الطريق تكون منوطة بعدم انكشاف الخلاف، فإنّه إذا انكشف أنّه كان على خلاف الواقع لزم مراعاة المصلحة الواقعيّة، حيث إنّ تلك المصلحة في سلوك ذلك الطريق إنّما نلتزم بها تداركاً لما فاتنا من مصلحة الواقع، فإذا تمكّنا من نيل المصلحة الواقعيّة بالاطّلاع عليها، ولو بعد العمل على طبق[1] لم يكن معنى لكون سلوك ذلك الطريق فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوتنا من مصلحة الواقع، فإنّه بانكشاف الخلاف، ولو بعد العمل على طبق الطريق لم تكن مصلحة الواقع فائتة متّا؛ إذ لم يكن فوتها حينئذٍ مستنداً إلى سلوك الطريق *.

ومن ذلك كلّه يظهر: أنّ الالتزام بالسببيّة على رأينا لا يلازم القول بالإجزاء، وإنّ ما يلازم الإجزاء هو الالتزام بالسببيّة التصويبيّة التي هي على رأي المعتزلة، هذا كلّه في صورة انكشاف الخلاف انكشافاً قطعيّاً في الأوامر الظاهريّة في الشبهات الحكميّة.

في انكشاف كون الخلاف قطعيّاً في الأوامر الظاهريّة الشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة

وأمّا الكلام -في ذلك- في الأوامر الظاهريّة في الشبهات الموضوعيّة، فحاصله: أنّ القول بالإجزاء فيها لا يلزم منه القول بالتصويب، كما في الشبهات الحكميّة.

---

* **قلتُ**: وإن شئت قلت: إنّه بناءً على هذا النحو من السببيّة يكون الحكم الواقعيّ بحاله ومصلحته باقية بحالها، غاية الأمر يكون في سلوك الطريق مصلحة جابرة لما يفوت بسلوكه من مصلحة الواقع، فإذا انكشف الخلاف فيه ولو بعد العمل لزم الجري على طبق الحكم الواقعيّ استيفاء لمصلحة التي لم يحدث ما يوجب ارتفاع تأثيرها في تأثير الحكم الواقعيّ.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (طبق الطريق).

نعم، لا بُدَّ في الإجزاء في الشبهات الموضوعيّة من الالتزام بكون تلك الموضوعات مقيّدة بالعلم، بحيث يكون العلم بتلك الموضوعات هو موضوع الحكم، وهو الذي يترتّب عليه الأثر، وبدليل حجّيّة الأمارة القائمة على أحد تلك الموضوعات المنزَّل لها منزلة العلم يتمّ الحكم المذكور، وحينئذٍ فلا يؤثّر فيه انكشاف الخلاف.

أمّا ما هو الأغلب في موضوعات الأحكام الشرعيّة من كون الحكم مترتّباً فيها على نفس الموضوع الخارجيّ من دون مدخليّة للعلم فيه فلا يمكن الالتزام فيه بالإجزاء كما هو واضح.

في ضابط الحكومة الواقعيّة والظاهريّة

وفي الكفاية قسّم الحكم الظاهريّ الجاري في الشبهات الموضوعيّة إلى الإحرازيّ الذي يكون لسانه إحراز الواقع، وإلى غير إحرازيّ، وهو ما يكون حكماً على أحد طرفي الشكّ من دون تعرّض لإحراز الواقع، كما في قاعدتي الطهارة والحلّيّة بالنسبة إلى ما يُشترط فيه الطهارة والحلّيّة، وحكم في هذا الأخير بالإجزاء من جهة حكومة دليله على دليل الشرط بناءً منه ﷺ على أنّه يكون موسّعاً لدليل الشرط، وأنّ المراد منه الأعمّ من الطهارة الواقعيّة الثابتة للشيء بعنوانه الأوّليّ والطهارة الظاهريّة المحكوم بها في مقام الشكّ، فيكون دليل قاعدة الطهارة حاكماً على دليل الشرط حكومة واقعيّة، فيكون من صلّى بثوب نجس اعتماداً على قاعدة الطهارة واجداً للشرط واقعاً وإن انكشف له بعد الفراغ من الصلاة أنّ ثوبه كان نجساً، وهكذا الحال في سائر ما يكون من هذا القبيل[1].

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الحكومة الواقعيّة هي أن يكون موضوع الحكم

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٥.

في الدليل الحاكم في عرض موضوع الحكم في الدليل المحكوم، كما في مثل «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم» بالنسبة إلى مثل قوله: «من شكّ بين الثلاث والأربع، فليبنِ على الأربع»[1]؛ فإنّ الأوّل يكون حاكماً على الثاني حكومة واقعيّة، فيكون شكّ الإمام محكوماً في الواقع بأنّه لا حكم فيه، وأنّه لا يتأتّى فيه البناء على الأكثر.

أمّا مثل ما نحن فيه ممّا يكون موضوع الحاكم في طول موضوع المحكوم، لكون الشكّ في الطهارة الذي موضوع الحكم بالطهارة في طول الطهارة الواقعيّة التي هي موضوع الحكم بأنّها معتبرة في الصلاة، فلا تكون الحكومة فيه حكومة واقعيّة، بحيث يكون الشرط في الواقع هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة، بحيث إنّ المصلّي المذكوريكون الشرط فيه متحقّقاً واقعاً، بل تكون الحكومة ظاهريّة، ويكون تحقّق الشرط تحقّقاً ظاهريّاً، فإذا انكشف الخلاف بعد ذلك، فقد انكشف أنّه لم يكن واجداً لما هو الشرط واقعاً، فيلزمه الإعادة والقضاء*.

في أنّ حكومة قاعدة الطهارة واقعيّة أو ظاهريّة

* **قلتُ**: وحاصل ما أفاده ﷺ في الكفاية أنّ مثل قوله: «المشكوك طاهر» لا يكون لتنزيل ما شكّ في طهارته منزلة الطاهر الواقعيّ كي يكون الحكم بطهارته حكماً ظاهريّاً، بل يكون مفاده جعل الطهارة للمشكوك كما يجعل الطهارة لمثل الماء بأن يقول الماء طاهر، ولا فرق بين الطهارتين في كون كلّ منهما حكماً واقعيّاً، غيرأنّه في مثل «الماء طاهر» يكون جعلاً للطهارة للشيء بعنوانه الأوّليّ، وفي مثل «المشكوك طاهر» يكون جعلاً للطهارة للشيء بعنوانه الثانويّ - أعني كونه مشكوكًا - فليس في البين حكم ظاهريّ، ولا تنزيل أصلاً، بل لا يكون الحكم المذكورإلّا حكماً واقعيّاً وطهارة واقعيّة، غيرأنّها لم تجعل للشيء بعنوانه

١. الكافي: ٣٥٣/٣، كتاب الصلاة، باب السهو في الثلاث والأربع، ح٥ - ٩.

الأوّليّ، بل جعلت له بعنوانه الثانويّ، ولأجل ذلك صرّح ﷺ بأنّه في أمثال ذلك لا يتصوّر انكشاف خلاف الحكم السابق، بل بالعلم بالنجاسة يتبدّل الموضوع[1].

ومن الواضح أنّ هذا لا يتمّ إلّا على ما ذكرناه من أنّه ﷺ يريد أنّ الطهارة المجعولة طهارة واقعيّة، وأنّه لا فرق بينها وبين الطهارة المجعولة للماء إلّا في أنّها طهارة مجعولة للشيء بعنوانه الثانويّ، وتلك مجعولة له بعنوانه الأوّليّ.

وعليه فيكون المعتمد على قاعدة الطهارة واجداً لما هو الشرط واقعاً، فتكون حكومة قاعدة الطهارة على أدلّة الشروط حكومة واقعيّة؛ لأنّها تجعل المكلّف واجداً للشرط واقعاً، وحينئذٍ يتوجّه عليه مضافاً إلى ما سنذكره أخيرًا - إن شاء الله تعالى - من النقوض الواردة على هذا المسلك أنّه لا بُدّ من النظر في الطهارة التي جعلها الشارع شرطاً في الصلاة - مثلًا - وأنّ المراد منها ما هو، فإن كان المراد منها هي الطهارة الثابتة للشيء بعنوانه الأوّليّ لم يكن دليل قاعدة الطهارة محقّقاً لما هو الشرط، فلا يكون الاعتماد على قاعدة الطهارة مسوّغاً للدخول في الصلاة، فضلاً عن كون الصلاة معها بعد انكشاف الخلاف مجزية؛ إذ لا يكون دليل قاعدة الطهارة محقّقاً إلّا للطهارة للشيء بعنوانه الثانويّ، وهو غير الشرط المذكور - أعني الطهارة الثابتة للشيء بعنوانه الأوّليّ - و إن كان المراد من الطهارة المجعولة شرطاً هي الأعمّ من الطهارة الثابتة للشيء بعنوانه الأوّليّ، ومن الطهارة الثابتة له بعنوانه الثانويّ لم يكن معنى محصّل؛ لكون دليل قاعدة الطهارة حاكماً على دليل الشرط بكونه موسّعاً لدائرته، كما ذكره ﷺ في الكفاية[2]، بل كان دليل الشرط بنفسه واسعاً وشاملاً للطهارة المجعولة بقاعدة الطهارة.

غاية الأمر يكون دليل قاعدة الطهارة محقّقاً لأحد فردي الشرط كدليل الماء طاهر - مثلًا - فكما أنّه لا معنى للقول بأنّ مثل «الماء طاهر» حاكم على دليل الشرط، فكذلك لا معنى للقول بأنّ قاعدة الطهارة حاكمة على دليل الشرط، بل يكون كلّ من الجعلين محقّقاً لما هو الشرط، لا أنّه موسّع لدائرة الشرط.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٥.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٥.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنَّ مفاد قاعدة الطهارة جعل الحكم الظاهريّ بتنزيل ما شكّ في طهارته منزلة الطاهر واقعاً، وأنَّه ليس المجعول إلّا الطهارة الواقعيّة المجعولة للشيء بعنوانه الأوّليّ، وهي التي أخذت شرطاً في الصلاة، وقاعدة الطهارة منزلة لما شكّ في طهارته منزلة الطاهر واقعاً في جواز الدخول معه في الصلاة، ولأجل ذلك يكون الاعتماد على قاعدة الطهارة مسوّغاً للدخول في الصلاة، ويكون محصّلها الحكم الظاهريّ بأنَّك أيها الشاكّ واجد تنزيلاً وتعبّداً لما هو الشرط.

ومحصّله البناء العمليّ على أحد طرفي الشكّ، فيكون هذا الحكم الظاهريّ حاكماً على دليل الشرط حكومة ظاهريّة لا واقعيّة.

لا يُقال: إذا كان مفاد قاعدة الطهارة هو تنزيل ما شكّ في طهارته منزلة الطاهر واقعاً، فكما أنَّه يترتّب على هذا التنزيل جواز الدخول في الصلاة لكونه من آثار المنزَّل عليه - أعني ما هو الطاهر واقعًا - فكذلك ينبغي أن يترتّب عليه الإجزاء وإسقاط الأمر؛ لأنَّ المنزَّل عليه مجزٍ ومسقط للأمر[1].

لأنَّا نقول: لا يترتّب على التنزيل الشرعيّ إلّا الآثار الشرعيّة الثابتة شرعاً للمنزَّل عليه، كجواز الدخول في الصلاة، أمّا إسقاط الأمر فليس هو من الآثار الشرعيّة للمنزَّل عليه، بل هو من آثاره العقليّة، فلا يمكن ترتبها بدليل التنزيل.

وإن شئت قلت: ليس المتحصّل من التنزيل في باب الأُصول إلّا جعل الوظيفة العمليّة والجري العمليّ على أحد طرفي الشكّ ما دام الشكّ موجوداً، وإذا زال الشكّ وانكشف الواقع وجب المصير إليه والعمل على طبقه، فتأمّل.

لا يقال: إنَّ ما ذكرتم من أنَّه لا بُدَّ في النظر في الطهارة التي جعلها الشارع شرطاً هل المراد منها الطهارة الثابتة للشيء بعنوانه الأوّليّ. إلخ؟ جارٍ في كلّ محكوم وحاكم مثلاً قوله: يُشترط في الصلاة الطهارة أو الوضوء المحكوم لقوله: «**الطواف بالبيت صلاة**»[2] يتأتّى فيه ما ذكرتم من الترديد[3].

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/١٣٩.

٢. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١/٢١٤، ح٧٠، و٢/١٦٧، ح٣.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٥.

فيقال: إن كان المراد من الصلاة المحكوم عليها بأنّه لا بُدَّ معها من الوضوء خصوص الصلاة المتعارفة، لم يكن قوله: «**الطواف في البيت صلاة**»[1] موجباً لسراية هذا الحكم إلى الطواف كي يكون قوله: «**الطواف بالبيت صلاة**» حاكماً على قوله: «يُشترط في الصلاة الوضوء».

وإن كان المراد من الصلاة الأعمّ من الصلاة المتعارفة والصلاة التنزيليّة كان الدليل الأوّل بنفسه شاملاً لمثل الطواف، فلا معنى لجعل الثاني حاكماً على الأوّل؛ إذ أقصى ما فيه أن يكون محقّقاً لأحد فردي موضوع الأوّل.

لأنّا نقول: نختار أنّ المراد من الصلاة في الدليل المذكور هو الصلاة المتعارفة، لكن لمّا كان قوله: «الطواف بالبيت صلاة» منزّلاً للطواف منزلة الصلاة كان موجباً لسراية أثرها إليه وهو اعتبار الوضوء فيها، وبهذا التنزيل يكون الدليل الثاني المتكفّل له حاكماً على الأوّل باعتبار كونه محقّقاً لموضوعه تنزيلاً، وموسّعاً لدائرة موضوع الحكم فيه.

وهذا بخلاف مثل «قاعدة الطهارة» بالنسبة إلى دليل شرطيّة الطهارة في الصلاة بناءً على مسلك الكفاية، فإنّه لا يكون متكفّلاً للتنزيل، و إنّما يكون متكفّلاً لجعل الطهارة الواقعيّة على المشكوك، كما يجعل الطهارة على الماء.

ومن الواضح أنّ مجرّد جعل الطهارة الواقعيّة للمشكوك لا يُوجب الحكومة على دليل الشرط، فلا تتأتّى الحكومة إلّا إذا قلنا بأنّ قاعدة الطهارة متكفّلة لتنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعيّ، ولو باعتبار الحكم عليه ظاهراً بأحد طرفي الشكّ، فإنّ مرجع هذا الحكم إلى تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعيّ.

في الفرق بين قاعدة الطهارة والاستصحاب

والفرق بين قاعدة الطهارة على هذا الوجه، وبين الاستصحاب أنّهما و إن اشتركا في كون كلّ منهما متكفّلاً للتنزيل، إلّا أنّ مفاد استصحاب الطهارة هو التنزيل بلسان إحراز الواقع والحكاية عنه والنظر إليه، بخلاف التنزيل في قاعدة الطهارة، فإنّه لم يكن بذلك اللسان، بل كان بلسان جعل الوظيفة بالعمل على أحد طرفي الشكّ، ولأجل ذلك كان الاستصحاب من الأُصول الإحرازيّة بخلاف قاعدة الطهارة، ولأجله أيضاً كان الاستصحاب حاكماً عليها.

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

وبناءً على هذا الوجه في قاعدة[١] من كونها متكفّلة للتنزيل وللحكم الظاهريّ تكون حاكمة على دليل الشرط حكومة ظاهريّة؛ لعدم تعرّضها إلّا للحكم الظاهريّ المنوط بالشكّ وعدم العلم.

وهذا بخلاف الحكومة في مثل «الطواف بالبيت صلاة»[٢]، فإنّها حكومة واقعيّة، حيث إنّ نتيجة التنزيل فيه هو الحكم الواقعيّ اللاحق للشيء بعنوان نفسه فيكون الحكم الذي تضمّنه ذلك الدليل واقعيًّا، غاية الأمر أنّ جعل ذلك بحكم واقعيّ[٣] كان بلسان التنزيل، وإنّما قلنا: إنّه حكم واقعيّ؛ لأنّ جعله لم يكن باعتبار الجهل والشكّ في الحكم الواقعيّ كي يكون حكماً ظاهريّاً، بل كان جعله للطواف باعتبار نفسه وبعنوانه الواقعيّ الأوّليّ.

وهذا هو الفارق بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ - أعني كون الثاني منوطاً بالجهل والشكّ في الحكم الواقعيّ - دون الأوّل، وحيث كان نتيجة التنزيل في مثل «الطواف بالبيت صلاة» هو الحكم الواقعيّ لا الظاهريّ كانت حكومته على ما دلّ على اعتبار الوضوء في الصلاة حكومة واقعيّة لا ظاهريّة.

ومن ذلك كلّه ظهر لك أنّه ليس المراد من كون مقام الحكم الظاهريّ في قاعدة الطهارة حاكماً على ما تضمّنه دليل الشرطيّة من الحكم الواقعيّ أنّه يكون حاكماً عليه حقيقة؛ كي يرد عليه أنّه كيف يعقل أن يكون الحكم الظاهريّ متصرّفاً في الحكم الواقعيّ المتقدّم عليه رتبة، بل المراد من ذلك هو تخيّل الحكومة؛ فإنّ الحكم الظاهريّ -كالطهارة الظاهريّة فيما نحن فيه- لمّا لم يكن حكماً حقيقيّاً، بل كان حكماً صوريّاً؛ إذ الحكم على ما هو نجس في الواقع - مثلًا - بأنّه طاهر لكونه مشكوكاً ليس بحقيقيّ، بل هو صوريّ تنزيليّ، كانت الحكومة أيضاً حكومة صوريّة ظاهريّة لا حقيقيّة واقعيّة، فتأمّل.

مع أنّ الحكم الظاهريّ إنّما يكون متأخّراً في الرتبة عن الحكم الواقعيّ الذي جعل الحكم الظاهريّ في مورده، دون غيره من الأحكام الواقعيّة، فالطهارة

---

١. كذا في كلا النسختين، ولعلّ المناسب: (قاعدة الطهارة).

٢. يُنظر: صفحة (١٤٢) من هذا الجزء.

٣. من قوله: «فيكون الحكم الذي» من نسخة (ب).

الظاهريّة فيما نحن فيه المجعولة للمشكوك إنّما تكون متأخّرة رتبة عن الحكم الواقعيّ الثابت واقعاً لذلك المشكوك الذي أجرينا فيه قاعدة الطهارة، لا أنّها تكون متأخّرة رتبة عن كلّ حكم واقعيّ في الشريعة حتّى الحكم الواقعيّ الذي تضمّنه الدليل المحكوم - أعني شرطيّة الطهارة في الصلاة -؛ إذ لا وجه لتأخّرها عنه رتبة، وحينئذٍ فلا مانع من كون ذلك الحكم الظاهر حاكماً على هذا الحكم الواقعيّ ومتصرّفاً فيه بتوسعة دائرة الشرط حتّى لو فرض محالاً أنّ حكومته عليه حكومة واقعيّة موجبة لتصرّفه فيه تصرّفاً حقيقيّاً.

تأخّر الحكم الواقعيّ عن الظاهريّ في مورده

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على مسلك الكفاية فيما هو مفاد قاعدة الطهارة من كونها متكفّلة لجعل الطهارة الواقعيّة لما هو مشكوك الطهارة، وحكومتها على أدلّة الشروط، وكون الاعتماد عليها في مثل الصلاة موجباً للإجزاء و إن انكشف الخلاف، ينبغي أن يكون الأمر كذلك في باب الوضوء، فمن توضّأ بماء مشكوك الطهارة اعتماداً على قاعدة الطهارة لو انكشف الخلاف له بعد الفراغ من الوضوء ينبغي أن يكون وضوؤه صحيحاً مجزيًا[1]، ولا أظنّ أنّه ﷺ يلتزم بذلك، ويلزمه أيضاً أن يكون ما حكم بطهارته واقعاً منقلباً بالعلم بالخلاف من الطهارة الواقعيّة إلى النجاسة الواقعيّة بلا جهة مقتضية لذلك سوى تبدّل الشكّ بالعلم بالنجاسة، فهو يشبه أن يقال: إنّ العلم بالنجاسة بعد الشكّ فيها منجّس.

ولا يخفى ما في ذلك كلّه من البشاعة والغرابة، وهكذا الحال في ملاقي ذلك الشيء قبل انكشاف الخلاف؛ فإن التزم ﷺ بأنّه بعد انكشاف الخلاف ينقلب من الطهارة الواقعيّة إلى النجاسة الواقعيّة فقد عرفت ما فيه.

و إن التزم ببقائه على الطهارة من جهة أنّه قد لاقاه في زمان كونه طاهراً واقعاً وانكشاف الخلاف في الملاقى - بالفتح - إنّما يقلبه الآن من الطهارة إلى النجاسة، ولا يقلبه فيما تقدّم على آن الانكشاف؛ فلا يوجب قلبه في آن الملاقاة إلى النجاسة كي يكون ذلك موجباً لانقلاب ملاقيه -بالكسر- فلا يخفى ما فيه من الغرابة، ولا أظنّه يلتزم به ﷺ، فتأمّل.

وهذه هي النقوض التي أشرنا إليها سابقًا[2].

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢٥١.

٢. يُنظر: صفحة (١٤٠) من هذا الجزء.

والحاصل[١]: أنّه يرد على ما في الكفاية[٢] أمور:

الأوّل: أنّ ما ذكره من المعنى لحكومة قاعدة الطهارة وقاعدة الحلّيّة على أدلّة الشروط إنّما يوافق مسلك الشيخ ﷺ في تفسير الحكومة[٣]، دون مسلكه ﷺ في تفسيرها في محلّه[٤] من كون الدليل الحاكم مفسّراً للمراد من الدليل المحكوم؛ إذ لم يكن في دليل قاعدة الطهارة ما يكون تفسيراً لدليل الشروط بمثل أي ونحوها من كلمات التفسير على وجه يكون في ذلك الدليل نظر وشرح للدليل الآخر.

الثاني: ما يشتمل عليه الكلام المذكور من الخلط بين الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة، وتخيّل أنّ دليل قاعدة الطهارة حاكم واقعاً على دليل الشرط، مع أنّ الحكومة الواقعيّة غير معقولة فيما نحن فيه، بل الحكومة المذكورة حكومة ظاهريّة لكونها في مرتبة الشكّ التي هي مرتبة متأخّرة عن مرتبة الحكم الواقعيّ*.

وبالجملة: إنّ ما أفاده ﷺ في هذا المقام من تقريب الحكومة في غاية الغرابة، وما يترتّب عليه من اللوازم المذكورة أغرب، وأغرب من ذلك كلّه ما احتمله بل قوّاه في الاستصحاب، من كون مفاده مفاد قاعدة الطهارة على الوجه الذي أفاده في قاعدة الطهارة الذي عرفت غرابته.

* **قلتُ**: كان في هذه الجملة إيماء إلى أنّ المنشأ في كون هذه الحكومة حكومة ظاهريّة أنّ الدليل الحاكم إنّما يتصرّف في مرتبة الشكّ في الحكم الواقعيّ التي هي متأخّرة عمّا يتضمّنه الدليل المحكوم من الحكم الواقعيّ، فلا يعقل أن يكون الأوّل متصرّفاً في الثاني لتأخّره عنه رتبة.

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة السبت من جهة زيارة المبعث، وكان الشروع الأحد: ٢٨ رجب، ١٣٤٦هـ».

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٥.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٤٦٢.

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٢٥.

الثالث: أنّه بناءً على ما أفاده من كون قاعدة الطهارة متضمّنة لجعل الطهارة واقعاً لما هو مشكوك الطهارة، وأنّها ليست متضمّنة لتنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعيّ لا يكون هذا وحده محقّقاً لحكومتها على دليل الشرط، بل لا بُدَّ حينئذٍ من دليل آخر يدلّ على تنزيل هذه الطهارة الواقعيّة المجعولة للشيء بما أنّه مشكوك منزلة الطهارة المجعولة للشيء بعنوانه الأوّليّ التي هي الشرط، والمفروض أنّه ليس لنا مثل هذا الدليل، فكيف يكون مجرّد جعل الطهارة للمشكوك منشأً للحكومة على دليل الشرط المفروض أنّه متضمّن لكون الطهارة الواقعيّة اللاحقة للشيء بعنوانه الأوّليّ شرطاً في الصلاة؟

الرابع: أنّ ما أفاده من أنّ دليل قاعدة الطهارة معمّم لدليل الشرط باعتباركونه متضمّناً لجعل الطهارة الواقعيّة لما هو مشكوك غير مختصّ بدليل قاعدة الطهارة، بل جميع الأُصول حتّى الأُصول التنزيليّة، بل حتّى الأمارات لا محيص من الالتزام بكونها معمّمة لدليل الشرط وإلّا فلا فائدة من إجرائها.

ومرجع هذا الأمر الرابع إلى أنّه بعد غضّ النظر عمّا تقدّم من الإيرادات الثلاث يتوجّه عليه أنّ هذا التعميم تعميم ظاهريّ وهو متحقّق في الكّل، ولا خصوصيّة لقاعدة الطهارة من بين تلك الأُصول، بل بناءً على ما أفاده من كون قاعدة الطهارة متضمّنة لجعل الطهارة الواقعيّة للمشكوك يكون التعميم

وقد عرفت ما فيه، بل الظاهر أنّ المنشأ في كون هذه الحكومة حكومة ظاهريّة هو ما قدّمناه من كون الدليل الحاكم إنّما يكون حاكماً بما يتضمّنه من الحكم، والمفروض أنّ الحاكم فيما نحن فيه لم يتضمّن الحكم الواقعيّ كي تكون الحكومة حكومة واقعيّة، بل إنّما يتضمّن الحكم الظاهريّ الذي هو عبارة عن الحكم بتحقّق الشرط ظاهراً، فلأجل ذلك تكون الحكومة ظاهريّة، انتهى.

الظاهريّ في الأُصول الإحرازيّة أوضح منه في قاعدة الطهارة بناءً على ما أفاده، بل بناءً عليه لا يكون التعميم من جهة قاعدة الطهارة معقولاً بخلاف التعمّيم في البواقي.

الخامس: أنّه يرد على ما أفاده من كون قاعدة الطهارة متضمّنة لجعل الطهارة الواقعيّة للمشكوك أنّ لازمه أنّه لو أصاب ذلك المشكوك شيئاً طاهراً قبل انكشاف الخلاف أن لا يصحّ الحكم بنجاسة ذلك الذي أصابه بعد انكشاف الخلاف، بل ينبغي أن يكون محكوماً بالطهارة.

هذا كلّه في صورة انكشاف الخلاف انكشافاً قطعيّاً.

وأمّا الانكشاف الظنّي[1]، فإن كان في الموضوعات كما لو قامت بيّنة على طهارة شيء كماء الوضوء - مثلًا - ثمّ بعد الوضوء به قامت بيّنة جارحة للبيّنة الأولى وحاكمة بنجاسته، فالظاهر أنّه لا ينبغي الريب في عدم الإجزاء في هذه الصورة، والخلاف فيه ضعيف غايته.

وإن كان ذلك في الشبهات الحكميّة، فتارةً يكون من قبيل تبدّل رأي المجتهد، وأُخرى يكون من قبيل تبدّل التقليد، كأن يعدل عن مجتهد إلى آخر لموت الأوّل، أو لتبيّن أعلميّة الثاني، ونحو ذلك من موجبات العدول، وما يكون من قبيل تبدّل الرأي تارةً يكون من قبيل العمل بالأصل ثمّ يعثر على الدليل، وأُخرى يكون من قبيل العمل بالعامّ أو المطلق ثمّ يعثر على المخصّص أو المقيّد، وثالثة يكون من قبيل العمل بالدليل ثمّ يظهر له أنّ معارضه أقوى منه، والظاهر أنّه لا رابع لهذه الصور الثلاث.

---

١. تقدّمت الصورة الأولى في صفحة (١٣٥) من هذا الجزء.

المقام الثاني في القطع بالخلاف في الموضوعات

المقام[١] الثاني* فيما إذا كان انكشاف الخلاف ظنيّاً، وهذا أيضاً تارةً يكون في الأحكام، وأُخرى في الموضوعات.

أمّا في الأحكام فعمدة محلّ البحث فيها هو تبدّل رأي المجتهد.

وقد ذهب جماعة من الأساطين[٢] إلى أنّ مقتضى القاعدة **هو** الإجزاء، فيحكم بصحّة الأعمال الماضيّة، ولا يجب القضاء ولا الإعادة بتبدّل رأيه، والأقوى هو عدم الإجزاء مطلقاً أيضاً.

بيان ذلك: إنّ القول بالإجزاء لا محيص من ابتنائه على أن يكون تبدّل الرأي من قبيل تبدّل الملكيّة بالنسبة إلى المالكين وأمثال ذلك ممّا يكون الشيء محدوداً عمره إلى حدّ ثمّ يتبدّل إلى أمر آخر، فكان هذا المال ملكاً لزيد إلى أمس، ثمّ انتقل إلى غيره، أو كان متطهّراً ثمّ انتقضت طهارته، فإن كان تبدّل الرأي[٣] حالات المكلّف من الطهارة ونحوها صحّت هذه الدعوى، وإلّا فلو لم يكن تبدّل الرأي من قبيل تبدّل الحالات، وكانت القضيّة واحدة لم يعقل الإجزاء، ونظيره ما قالوا في بعض موارد الفسخ أنّ الفسخ هو التبدّل من حينه أو التبدّل من أصله، فإن كان الاجتهاد إحرازاً للواقع من حين حدوثه وتماميّته، وكان الاجتهاد السابق باقياً أثره محدوداً عمره إلى الآن صحّت هذه الدعوى، وإلّا فإن كان من قبيل الفسخ رفعاً من أصله فلا سبيل إليها.

---

* فاتني أغلب الدرس هذه الليلة، فلأجل ذلك نقلتُ ما كتبه نجله المعظّم الزكيّ الأخ الفاضل الميرزا عليّ آغا حفظه الله وأقرّ عيوننا بدوام فضله وأبقاه، وهذا نصّ ما كتبه حرفيّاً أيده الله تعالى وأرشده وأزاد في توفيقه وسدّده.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث (الاثنين: ٢٩ رجب، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٣٩/١.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (من قبيل تبدّل).

ولا يخفى أنَّ تبدّل رأي المجتهد لا يخلو بحسب الأقسام المتصوّرة إمّا أن يكون باعتبار تعويله على أصل عمليّ أو لفظيّ لم يحرز دليليّة الدليل على خلافه، كما إذا عوّل على أصالة البراءة أو الاستصحاب لمكان أنَّ الدليل على خلافهما لم تثبت حجّيّته، إمّا لعدم ثبوت حجّيّة الخبر الواحد إذا لم يكن رجاله في جميع الطبقات مزكّى بتزكية العدلين، أو لمكان عدم إحراز وثاقة الراوي، أو لعدم عثوره على الرواية الرافعة لموضوع الأصل، فلم يثبت الدليل على خلاف ما يقتضيه الأصل العمليّ، أو على خلاف أصالة العموم، أو الإطلاق عنده، أو يكون باعتبار عدم عثوره على المعارض الأقوى، أو لعدم ثبوت أقوائيّته عنده ثمّ يثبت ذلك، أو لمكان مجرّد الاستفادة من الظهورات فاستفاد أوّلاً أنَّ المنجّزات من الثلاث، ثمّ راجعها ثانياً واستفاد منها أنَّ المنجّزات من الأصل ونحو ذلك، فلا يخلو تبدّل الرأي عن هذه الأقسام.

أمّا القسم الأخير فلحوقه بباب الحكم الظاهريّ العقليّ أقرب بلحوقه بباب الحكم الظاهريّ الشرعيّ؛ إذ لم يرد دليل شرعيّ على حجّيّة الاستظهارات والاستفادات التي تحصّل للمجتهد، ولكنّها باعتبار استلزام حجّيّة الظهورات لصحّة تعويل المجتهد على نظره يلحق بهذا الباب، ويمكن إدراجه فيها بنحوٍ من التوسعة أو المسامحة.

وكيف كان، فلا يخفى أنَّ المراتب التي يتقوّم بها حجّيّة الاجتهاد أمور ثلاثة:

الأوّل: الحكم الواقعيّ الذي يحرز بهذا الاجتهاد، كنجاسة الغسالة - مثلًا - أو طهارتها، وغير ذلك.

الثانية: حجّيّة الأمارات والأُصول التي يحرز بها ذلك الحكم.

الثالثة: علم المجتهد وإحرازه بهذه المحرزات.

ولا يخفى أنَّ الحكم الواقعيّ الذي هو محرز بالاجتهاد أمر واحد أزلاً وأبداً أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه، ولا يعقل فيه تبدّل ولا تغيير باعتبار اختلاف الاجتهاد والحالات وغير ذلك حسبما قامت ضرورة المذهب عليه من بطلان التصويب.

والمرتبة الثانية: هي حجّيّة الأمارة الرافعة لموضوع الأصل اللفظيّ أو العلميّ، أو ما يكون حجّة قبله لمكان الأقوائيّة أيضاً أمر واقعيّ غير محدود بأمد وحال؛ فإنَّ الحجّيّة تكون كالحكم الواقعيّ، نعم.

المرتبة الثالثة: وهي إحراز المجتهد وعلمه بهذه الأدلّة الرافعة لموضوع الأصل العلميّ أو اللفظيّ، أو حجّيّة غير الأقوى من الدليلين أمر يختلف حقيقته الواقعيّة باختلاف حالات المجتهد، فيكون محرزاً له في زمان واقعاً، وغير محرز له أُخرى.

ولا يخفى أنَّ تبدّل الحال من هذه الجهة ممّا يعقل أن يكون له أثر في الإجزاء وعدمه أصلاً.

والحاصل[1]: أنَّ المدّعى والمختار هو أنَّ انكشاف الخلاف الظنّيّ في جميع موارده كالانكشاف القطعيّ في عدم الإجزاء عن القضاء والإعادة، وأنَّ العقل كما يحكم بعدم الإجزاء في القطعيّ يحكم بعدم الإجزاء في الظنّيّ.

ولا فرق بينهما أصلاً سوى أنَّ القطع بنفسه حجّة على خلاف ما تقدّمه، بخلاف الظنّ فإنَّه لا يكون بنفسه حجّة على خلاف ما تقدّمه، بل يكون حجّيّته على ذلك بجعل الشارع، لكن بعد الفراغ عن الحكم الشرعيّ المنتج

---

١. أرخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣٠ رجب، ١٣٤٦هـ).

لحجّيّته يكون العقل هو الحاكم بعدم الإجزاء كما يحكم بذلك في القطعيّ، وكذلك لا يفرّق أيضاً في ذلك بين أن يكون المتقدّم حجّة عقليّة كالقطع، أو يكون حجّة شرعيّة كالأصل والأمارة.

وتوضيح ذلك وتنقيحه يتوقّف على شرح حقيقة الحكم الظاهريّ، فإنّ محلّه وإن كان هو في باب جعل الطرق وكيفيّة الجمع بين الأحكام الواقعيّة والأحكام الظاهريّة، إلّا أنّ إثبات هذه الدعوى فيما نحن فيه لمّا كان متوقّفاً على بيان ذلك فلا بأس بالإشارة الإجماليّة إليه، وإن كان تمام الكلام فيه موكول إلى محلّه.

في حقيقة الحكم الظاهريّ

فنقول ومنه نستمد العناية والتوفيق والهداية إلى سواء الطريق:

إنّ حقيقة الحكم الظاهريّ على اختلاف موارده من الأمارات والأُصول الإحرازيّة وغير الإحرازيّة ليس إلّا إحراز الواقع تعبّداً ولزوم البناء العمليّ.

أمّا في الأمارات والأُصول الإحرازيّة فواضح.

وأمّا الأُصول غير الإحرازيّة كقاعدة الطهارة ونحوها فليس الحكم فيها بطهارة ما شكّ في طهارته حكماً حقيقيّاً واقعيّاً في عرض الحكم الواقعيّ، بل هو وظيفة عمليّة مجعولة في مقام الشكّ على طبق أحد طرفيّ الشكّ، وحاصله البناء العمليّ على أحد طرفي الشكّ، فتكون أيضاً محرزة للواقع بهذا الاعتبار، وإن لم يكن لسانها لسان إحراز الواقع، على أنّ مؤدّى الأصل أو الأمارة هو الواقع من دون فرق في ذلك بين أن نقول: بأنّ المجعول ابتداءً هو الحجّيّة، وأنّ لزوم العمل متفرّع على جعل الحجّيّة، أو نقول - كما هو الحقّ - باستحالة جعل الحجّيّة ابتداءً؛ لاستحالة جعل ما ليس في حدّ ذاته محرزاً للواقع محرزاً له، وأنّ المجعول ابتداءً هو لزوم العمل على طبق مقتضى الأصل

أو الأمارة وعنه تنتزع الحجّيّة، كما هو الشأن في جملة من الأحكام الوضعيّة، كالسببيّة، والشرطيّة، والمانعيّة، كما حقّقناه في محلّه.

وبـأيّ قلنا لا يكون منتجاً إلّا الإحراز التعبّديّ وإيجاد العلم في نفس المكلّف تشريعاً لا تكويناً، فمن قامت عنده الأمارة أو الاستصحاب على طهارة شيء بعد فرض حجّيّة تلك الأمارة أو ذلك الاستصحاب يكون محرزاً للواقع، وتكون الطهارة الواقعيّة منكشفة له انكشافاً شرعيّاً لا تكوينيّاً، ولا يكون في حقّه أثر لقيامها عنده إلّا كونه محرزاً للواقع، كما لا يكون في حقّه أثر لحصول القطع منه بأنّه طاهر في الواقع إلّا كونه محرزاً للواقع.

وكما أنّه في صورة القطع بالطهارة الواقعيّة لو انكشف له الخطأ وتبيّن له أنّ ذلك الشيء نجس في الواقع يتبدّل إحرازه للطهارة بإحرازه للنجاسة، ويتبيّن له أنّه لم يكن قبل ذلك محرزاً للواقع، وأنّه كان مخطأ في ذلك الإحراز، فكذلك الحال فيمن قامت عنده أمارة على الطهارة ثمّ تبدّل رأيه - مثلًا - وقامت عنده أمارة أُخرى على النجاسة، وكانت الأمارة الثانية مقدّمة على الأولى بنحوٍ من أنحاء التقدّم؛ فإنّه بواسطة حجّيّة الأمارة الثانية وتقدّمها على الأولى ينكشف له خطأ إحرازه الأوّل، ويتبيّن له أنّه لم يكن محرزاً ولو تعبّداً للواقع، فكما أنّ مقتضى ذلك في الفرض الأوّل عدم الاجتزاء بالعمل السابق، فكذلك في الفرض الثاني، ولا يفرق في هذا كلّه بين القول بالطريقيّة الصرفة، أو القول بالسببيّة بالمعنى الذي ذكره الشيخ ﷺ في الاحتمال الثالث من احتمالاتها[1]، لا بالمعنى الثاني الذي هو السببيّة على رأي المعتزلة[2].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/١١٤، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء.

أمّا على القول بالطريقيّة الصرفة فواضح، وأمّا على القول بالسببيّة بالمعنى الثالث الذي يمكن اجتماعه مع قولنا بالتخطئة فهو موقوف على التأمّل فيما أفاده الشيخ ﷺ في تقريب هذا الوجه والنظر إليه بعين الدقّة[1].

في المصلحة السلوكيّة والمختار فيها

وحاصله الفرق بين كون المصلحة المدّعاة مصلحة في الحكم المجعول على خلاف الحكم الواقعيّ التي مقتضاها انقلاب الحكم الواقعيّ إلى مؤدّيات الطرق لبقائه بلا مصلحة موجبة، وبين كون المصلحة في سلوك الطريق المعبّر عنها بالمصلحة السلوكيّة، فإنّ حاصل هذه المصلحة هو أنّه لما حكم العقل بقبح تفويت المصالح الواقعيّة بواسطة جعل الطرق المؤدية إلى خلاف الواقع التزمنا بأنّه لا بُدَّ في سلوك ذلك الطريق من مصلحة يتدارك بها ما يفوتنا بسلوكه من مصلحة الواقع، فإن انكشف الخلاف في أثناء الوقت كان الذي فاتنا من مصلحة الواقع بواسطة سلوك ذلك الطريق هو مصلحة أوّل الوقت؛ إذ بواسطة سلوكنا لذلك الطريق فات منّا الواجب؛ الواقعيّ في أوّل وقته، وكان الذي جئنا به في أوّل الوقت أجنبيّاً عن الواجب الواقعيّ، فلم يفتنا إلّا مصلحة الإتيان بالواجب الواقعيّ في أوّل وقته، فلا بُدَّ أن يكون في سلوكنا لذلك الطريق مصلحة يتدارك بها ذلك المقدار من المصلحة الواقعيّة دون مصلحة أصل الواجب؛ لأنّها لم تفتنا بواسطة سلوك ذلك الطريق.

وهكذا الحال لو كان الانكشاف بعد خروج الوقت، فإنّ الذي يفوتنا بواسطة سلوك ذلك الطريق من مصلحة الواقع هو مصلحة الإتيان به في وقته، لأنّا بواسطة سلوكنا لذلك الطريق لم نأتِ بالواجب الواقعيّ في وقته، و إنّما جئنا بشيء آخر غير الواجب الواقعيّ، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون في سلوكنا

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٤/١، وما بعدها.

لذلك الطريق مصلحة يتدارك بها مصلحة الوقت دون مصلحة أصل الواجب، لأنّها لم تفتنا بواسطة سلوك ذلك الطريق.

نعم، لو لم ينكشف الخلاف إلى آخر العمر كان حينئذٍ سلوك ذلك الطريق مفوّتاً علينا مصلحة أصل الواجب، فيلزم أن يكون حينئذٍ في سلوكنا لذلك الطريق في هذه الصورة مصلحة يتدارك بها مصلحة أصل الواجب.

ونتيجة هذه الصور الثلاث أن يكون مصلحة سلوك الطريق محدودة بعدم انكشاف الخلاف، فما دام لم ينكشف ولو بالانكشاف التنزيليّ التعبّديّ كان في السلوك المذكور مصلحة يتدارك مقدار ما فاته في سلوكه من مصلحة الواقع، فتكون المصلحة السلوكيّة أشبه شيء ببدل الحيلولة.

وبالجملة: فليس في البين حكم على خلاف الحكم الواقعيّ، ولا مصلحة كاسرة للمصلحة الواقعيّة، فإنّ ذلك كلّه محض تعبير لا واقعيّة له و إنّما هو محض طريق و إحراز للواقع كالعلم الوجدانيّ، سواء قلنا إنّ المجعول هو الحجّيّة، أو لزوم العمل على طبقها.

غاية الأمر أنّه لما كان سلوك ذلك الطريق مفوّتاً عليه مصلحة الواقع لزم على المولى الحكيم أن لا يأمر بسلوك ذلك الطريق إلّا أن يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها ما يفوته عليه سلوك ذلك الطريق من مصلحة الواقع، فلا بُدَّ حينئذٍ أن يكون المصلحة السلوكيّة محدودة بمقدار ما يفوّته دون ما لم يكن سلوك الطريق مفوّتاً له، فقهراً لا يكون العمل على طبق ذلك الطريق مسقطاً للقضاء والإعادة بعد تبيّن خطئه، سواء كان تبيّناً وجدانيّاً أو كان تبيّناً شرعيّاً.

فالحقّ حينئذٍ هو القول بعدم الإجزاء حتّى على القول بالسببيّة بالمعنى

الذي يمكننا القول به، فتوهّم اقتضاء الإجزاء على القول بالسببيّة ناشئ من الخلط بين سببيّة المعتزلة وسببيّتنا، وعدم إمعان النظر كما هو حقّه فيما أفاده الشيخ ﷺ في بيان الوجه الثالث من احتمالات السببيّة[1]، والذي ينبغي هو التأمّل التامّ فيما أفاده ﷺ في هذا المقام، فإنّه حريّ بذلك.

ونزيد[2] ما قدّمناه توضيحاً فنقول: إنّ المختار مؤلّف من دعويين:

الأولى: أنّ الانكشاف الظنّيّ كالانكشاف القطعيّ، فكما أنّه في الثاني لا مجال لتوهّم الإجزاء إلّا على القول بالتصويب كما تقدّم[3]، فكذلك في الأوّل.

الثانية: أنّ الحكم الظاهريّ السابق الذي تبدّل بحكم ظاهريّ آخر على خلافه كالحكم العقليّ الذي يتبيّن خطؤه، كما إذا كان قاطعاً ثمّ تبيّن له الخطأ في قطعه، فكما أنّ العمل الواقع على طبق القطع السابق لا يكون بعد انكشاف الخلاف مجزياً عن الواقع، فكذلك العمل الواقع على طبق الحكم الظاهريّ السابق بعد تبدّله بحكم ظاهريّ آخر على خلافه.

في توضيح المراد بالمقدّمات

هذا حاصل ما نختاره وندعيه، وإثباته على وجه يتّضح تمام الاتضاح يتوقّف على مقدّمات:

المقدّمة الأولى في عدم وجود حكم ورا الأحكام الواقعيّة

المقدّمة الأولى: أنّه ليس الغرض من الحكم الظاهريّ أن يكون لنا حكم شرعيّ مجعول في قبال الحكم الواقعيّ، فإنّ ذلك لا يتمّ إلّا على القول بالتصويب على رأي الأشاعرة، أو القول بالتصويب على رأي المعتزلة، وحيث قد حقّقنا في محلّه[4] إبطال كلٍّ من هذين القولين، فلم يبقَ لنا إلّا الطريقيّة

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٤/١، وما بعدها، وصفحة (١٣٦) من هذا الجزء.
٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (غرّة شعبان، ١٣٤٦هـ).
٣. يُنظر: صفحة (١٣٥ و ١٥٠) من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء.

الصرفة أو الطريقيّة المشوبة بنحوٍ من السببيّة التي مرجعها إلى الالتزام بمصلحة في سلوك الطريق يتدارك بها مقدار ما يفوت من مصلحة الواقع بواسطة سلوك الطريق.

وبناءً على ذلك فلا يكون للحكم الظاهريّ محصّل، إلّا أنَّ الحكم الواقعيّ قامت عليه الحجّة، وتحقّق إحرازه بواسطة كونه مؤدّى للأمارة، أو الأصل الإحرازيّ، أو غير الإحرازيّ، فليس لقيام أحد هذه الأمور أثر إلّا كون الواقع قد قامت عليه الحجّة، فلا محصّل للحكم الظاهريّ إلّا الحكم الواقعيّ الذي قامت عليه الحجّة من دون فرق في ذلك بين أن نقول: إنَّ المجعول ابتداءً هو حجّيّة أحد هذه الأمور، ومن آثارها لزوم سلوكها والعمل على طبقها، أو نقول: إنَّ المجعول هو لزوم سلوكها والعمل على طبقها، وعنه تنتزع الحجّيّة، فإنّا بأيّ من هذين القولين قلنا كان نتيجة ذلك هو قيام الحجّة على الحكم الواقعيّ، وكان محصّل الحكم الظاهريّ هو الحكم الواقعيّ الذي قامت عليه الحجّة، لا أنّه حكم في قبال الحكم الواقعيّ، نظير الأحكام الواقعيّة الثانويّة في قبال الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، فإنَّ ذلك لا محصّل له إلّا التصويب بأحد وجهيه.

المقدّمة الثانية في حكومة الأمارات على أدلّة الأحكام الواقعيّة

المقدّمة الثانية: أنَّ جعل الحكم الظاهريّ الذي عرفت أنّه ليس إلّا الحكم الواقعيّ المحرز بقيام الحجّة عليه ليس تصرّفاً في ناحية نفس الحكم الواقعيّ كي تكون حكومته على أدلّة الأحكام الواقعيّة حكومة واقعيّة، فإنَّ ذلك لا يتمّ أيضاً إلّا على التصويب على رأي المعتزلة، بل هو تصرّف في ناحية إحراز الحكم الواقعيّ بجعل قيام أحد هذه الأمور إحرازاً له بواسطة كونها حجّة شرعيّة عليه وإن لم تكن بلسان إحراز الواقع كما في الأُصول غير الإحرازية،

وحينئذٍ فتكون حكومة ذلك الحكم الظاهريّ على أدلّة الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة.

المقدّمة الثالثة في تقوّم طريقيّة الطريق بالعلم

المقدّمة الثالثة: أنّ هذا الإحراز - أعني كون الحكم الظاهريّ إحرازاً للحكم الواقعيّ بواسطة كونه حجّة عليه - يكون منوطاً بالوصول على وجه لو لم يكن واصلاً إلى المكلّف لم يعقل كونه إحرازاً للحكم الواقعيّ.

وحاصل ذلك كلّه أنّ المجعول في باب الأحكام الظاهريّة إمّا ابتداءً أو انتزاعاً هو إحراز الواقع والحجّيّة عليه، وهذا الإحراز منوط تحقّقه بالعلم به على وجه لو لم يعلم به المكلّف ولم يكن ذلك الإحراز المجعول واصلاً إليه لا يتحقّق في حقّه إحراز الواقع، وإن كان الشارع قد تحقّق منه ذلك الجعل.

وأقصى ما يتوهّم من الإيراد على هذه المقدّمة هو استلزام الدور من جهة إناطة هذا الحكم - أعني الإحراز - بالعلم به.

والجواب عنه: أنّه ليس الغرض من كون الحكم المذكور منوطاً بالعلم به أن يكون هذا الحكم في مقام الجعل مقيّداً بالعلم به، بل الغرض منه أنّ تماميّة ذلك الحكم المجعول وتحقّقه خارجاً منوط بالعلم به على وجه لو لم يكن معلوماً لم يكن متحقّقاً في حقّ المكلّف، وإن تحقّق من المولى جميع ما يرجع إليه وتحت يده من جعل ذلك الحكم وإنشائه.

وتوضيح ذلك يظهر بذكر نظير له ومثال، وإن لم يكن المثال ممّا نحن فيه، وذلك أنّهم ذكروا في الفرق بين العقود والإيقاعات أنّ المنشأ في الثاني متقوّم بطرف واحد، والمنشأ في الأوّل متقوّم بطرفين، ففي مثل العتق لمّا كان المنشأ هو العتق متقوّم بطرف واحد وهو المعتق لم يكن فيه إشكال، لأنّ إنشاء قوله: «أنت حرّ» كافٍ في تحقّقه بلا حاجة إلى متمّم من طرف

آخر، وفي مثل البيع لمّا كان متقوّماً بطرفين يكون أحدهما موجباً والآخر قابلا يتوجّه الإشكال في ناحية الإيجاب[1]، فيقال: إنّ ما ينشئه الموجب بقوله: «بعت» إن كان هو نفس المعاملة البيعيّة التي هي متقوّمة بطرفين توجّه عليه أنّه كيف يمكنه أن ينشئها بإيجابه، وهي لا يمكن أن تتقوّم به إلّا بضميمة القبول؟ وإن كان المنشأ شيئاً آخر غير تلك المعاملة لم يكن لحوق القبول له محقّقاً للمعاملة البيعيّة.

والجواب عنه: أنّ ما ينشئه الموجب هو المعاملة البيعيّة، لا بمعنى أنّه ينشئها بطرفيها ليتوجّه عليه أنّه لا معنى لأن يكون الموجب منشأ لقبول القابل وإيجابه، بل إنّه ينشأ تلك المعاملة من قِبَله، ومن جهة ما يعود إليه، وإن كان تحقّق تلك المعاملة خارجاً متوقّفاً على لحوق القبول.

ولأجل ذلك ذكروا: أنّه لو أخذ البيع من زيد - مثلًا - شرطاً في عقد من العقود فليس ما التزمه المشروط عليه هو تلك المعاملة بكلا طرفيها إيجاباً وقبولاً، وإلّا لكان الشرط فاسداً؛ لعدم دخول طرفها الثاني تحت قدرة المشروط عليه، بل المشروط إنّما هو تلك المعاملة من قبل المشروط عليه ومن ناحيته بأن يوجب وينشيء الإيجاب، ولا يلزمه قبول الطرف الآخر - أعني زيدًا - بحيث إنّه لو تحقّق منه الإيجاب المذكور كان مؤدّياً لما شرط عليه ولو لم يقبل القابل أعني زيدًا[2]*.

---

* **قلتُ**: لا أنّه لو لم يقبل يكون من قبيل تعذّر الشرط، فإنّ كونه من هذا القبيل إنّما يتمّ على الوجه الذي عرفت أنّه موجب لفساد الشرط، انتهى.

---

١. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٥/٦.

٢. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٥/٦.

إذا عرفت هذا المثال، فنقول فيما نحن فيه: إنَّ الحكم الواقعيّ نظير الإيقاعات يكفي في تحقّقها مجرّد الجعل الشرعيّ، ولا يتوقّف تحقّقها على طرف آخر كعلم المكلّف ونحوه، غاية الأمر أنَّ تنجّزها واستحقاق العقاب على مخالفتها يتوقّف على العلم بها، أمّا الأحكام الظاهريّة التي هي عبارة عن إحراز الحكم الواقعيّ فهي نظير العقود، ولا يكفي في تحقّقها مجرّد إنشائها وجعلها، بل يتوقّف تحقّقها على الوصول إلى المكلّف.

ولكن لا يكون المنشأ هو المقيّد بالعلم كي يتوجّه عليه الدور المتقدّم، بل المنشأ هو نفس ذلك الحكم، وهذا هو الصادر من قبل المولى وناحيته كالإيجاب الصادر من ناحية الموجب، ومجرّد جعل ذلك الحكم من ناحية المولى لا يكفي في تحقّق الحكم المذكور في حقّ المكلّف ما لم يصل إلى المكلّف، كما أنَّ مجرّد جعل الإيجاب وإنشائه من ناحية الموجب هو إيجاد للبيع، ومع ذلك لا يكفي في تحقّق البيع خارجاً ما لم يلحقه القبول، وإن كان المجعول والمنشأ في ذلك الإيجاب هو نفس المعاملة لا جزءاً منها، كما لا يخفى *.

---

* **قلتُ:** لم أعرف وجه مدخليّة هذه المقدّمة الأخيرة في إثبات المختار، ولعلّ غرضه (دام ظلّه) بهذه المقدّمة الرد على من أبطل القول بالإجزاء بأن يقال: إنَّ العمل الواقع سابقاً محكوم بالبطلان في ظرفه، فإنَّه قبل قيام الحجّة الثانية تكون الحجّة الثانية متحقّقه واقعاً، وإن لم تتحقّق في حقّ المكلّف لعدم وصولها إليه، فيكون ما أوقعه من العمل على خلافها طبقاً للحجّة التي كانت بيده مخالفاً للحجّة الثانية، فيكون باطلاً في ظرفه وعند وقوعه؛ لكونه في ذلك الحال مخالفاً للحجّة الواقعيّة ويكون حاصل الرد هو أنَّ الحجّيّة و إحراز الواقع في جميع الأمارات والأُصول مشروط بتحقّق موضوعها الذي هو قيام خبر الواحد - مثلاً - أو تحقّق الشك واليقين السابق، فقبل تبدّل الرأي لا إشكال في عدم تحقّق ذلك الموضوع، فلا تكون الحجّيّة والإحراز التي هي مشروطة به متحقّقة،

والحاصل[١]: أنّ الحجّة السابقة لا يمكن أن تزيد على القطع في أنّ كلاً منها محرزاً للواقع، وأقصى ما بينهما من الفرق أنّ إحراز القطع كان بذاته، و إحرازها للواقع كان بجعل الشارع، فما دامت الحجّة السابقة باقية بحالها ولم يتبدّل رأي المجتهد كان ما أتى به محكوماً بالصحّة، وعدم لزوم إعادتها، وكان ذلك عنده محرزاً إلى أن تبدّل رأيه وقامت عنده الحجّة الثانية، وحينئذٍ انقطعت الحجّة السابقة، وزال إحرازها للواقع، وكان ما أتى به سابقاً محكوماً بالفساد ولزوم الإعادة*.

و إنّما يتحقّق الموضوع المذكور عند تبدّل الرأي، ولا يتوقّف بثبوت عدم الإجزاء على ثبوت الحجّيّة واقعاً قبل تبدّل الرأي، بل يكفي تحقّق الحجّيّة والإحراز بعد تبدّل[٢].

نعم، يتوقّف ذلك - أعني ثبوت عدم الإجزاء - على كون الحجّة اللاحقة شاملة لجميع الأفعال السابقة واللاحقة، فيكون مقتضى الحجّة اللاحقة بطلان العمل السابق، وفساد الحجّة السابقة، وتبيّن أنّه لم يكن محرزاً للواقع بتلك الحجّة السابقة، فتأمّل.

في قيام الحجّيّة على صحّة العمل وأُخرى على فساده

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا التقرير للحكم بعدم الإجزاء غير التقرير السابق الذي يظهر ممّا أفاده (دام ظلّه) في المقدّمة الثالثة.

فإنّ حاصل ذلك هو دعوى كون حجّيّة الحجّة المتأخّرة متحقّقة واقعاً قبل تبدّل الرأي وحين العمل السابق، غاية الأمر أنّها لم تكن واصلة إلى المكلّف، وحينئذٍ فمقتضى تحقّق تلك الحجّة سابقاً أن يكون ذلك العمل السابق حين وقوعه كان على خلافها، فيكون من أوّل الأمر محكوماً عليه بالبطلان.

ومن الواضح أنّ ذلك مغاير لما أفاده (دام ظلّه) هذه الليلة من أنّ الحكم بعدم الإعادة كان مستنداً إلى الحجّة السابقة، وهي قد ارتفعت بواسطة هذه

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٣ شعبان، ١٣٤٦هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (تبدّل الرأي).

الحجّة المتأخّرة التي مقتضاها لزوم إعادة العمل السابق لحكمها بفساده، وكان هذا من تتمّة مطلب آخر وهو أنّه رُبّما يستدلّ القائلون بالإجزاء بأنّ العمل السابق وقع على طبق حجّة شرعيّة، فكان في ظرفه صحيحاً، والحجّة الثانية و إن اقتضت فساده، إلّا أنّها غير صالحة لمعارضة الأولى، حيث إنّ الأولى في ظرفها كانت بلا معارض.

فيجاب عن ذلك بأنّ هذا الفعل السابق وإن كان محكوماً بالصحّة إلى حين قيام الحجّة الثانية، بحيث كانت الحجّة الأولى في ظرفها بلا معارض، وكان العمل المذكور واقعاً على طبق تلك الحجّية، إلّا أنّ ذلك كلّه إنّما يكون قبل قيام الحجّة الثانية، أمّا بعد قيامها وسقوط الحجّة الأولى، فلا يمكن الحكم فعلاً على ذلك العمل السابق بالصحّة، وعدم الإعادة، و إلى هذا يرجع ما أفاده (دام ظلّه) هذه الليلة.

وبالجملة: فإنّ العمل الواقع من شخص لا بُدَّ في كلّ آن من كون الحكم عليه بالصحّة وعدم وجوب الإعادة محرزاً بحجّة شرعيّة، أو عقليّة، فهو إلى حدّ قيام الحجّة الثانية كانت صحّته وعدم لزوم إعادته محرزة، والمحرز لهذه الصحّة هو الحجّة الأولى، ولكن بعد قيام الحجّة الثانية لا تكون صحّته محرزة، بل يكون المحرز فساده، ويكون حينئذٍ محكوماً بوجوب الإعادة، فالصحّة والفساد ووجوب الإعادة وعدمه حكم واقعيّ محتاج دائماً إلى قيام الحجّة والمحرز، ففي الزمان الأوّل كانت الحجّة الأولى محرزة للصحّة وعدم وجوب الإعادة، لكن في الزمان الثاني لما سقطت الحجّة الأولى وبطل إحرازها كان الحجّة الثانية محرزة للفساد ووجوب الإعادة، فالفساد ووجوب الإعادة لم يكن محرزاً قبل هذا، بل كان عدمه محرزاً والآن صار محرزاً، ولا معنى لبقاء أثر الإحراز الأوّل بعد فرض زواله.

فلا يُقال: إنّ الإحراز الأوّل كان في ظرفه بلا معارض؛ فإنّه و إن كان كذلك إلّا أنّ الصحّة الواقعيّة وعدم لزوم الإعادة لا بُدَّ لها في كلّ آن محرز يحرزها، وفي هذا الآن قد بطل المحرز الأوّل، وكانت الحجّة الثانية محرزة للفساد الواقعيّ ولزوم الإعادة، فلزم العمل حينئذٍ على طبق الإحراز الثاني، فكان العمل السابق فعلاً محكوماً

في أدلّة القول الأوّل بالتفصيل الواحد لا يتحمّل اجتهادين

وقد استدلّ القائلون بالإجزاء بوجوه لا بأس بالإشارة إليها والتعرّض لما فيها.

منها: أنّ الفعل لا يتحمّل اجتهادين، ولم نعرف المحصّل من هذا الاستدلال؛ إذ لم يكن مورد الاجتهادين فيما نحن فيه هو الفعل الخارجيّ الذي قد وقع على طبق الاجتهاد الأوّل، بل إنّما كان موردهما هو الحكم الواقعيّ الكلّيّ، ولم يجتمع الاجتهادان فيه لاختلاف زمانهما.

الثاني: عدم اجتماع ظنّين مختلفين في شيء واحد

ومنه يظهر الحال في الوجه الآخر، وهو عدم إمكان اجتماع الظنّيّن المختلفين في شيء واحد؛ إذ لم يجتمع الظنّان في زمانٍ واحد*.

الثالث: لزوم الحرج والعسر النوعيّ وردّه

وإن كان الغرض لزوم إلغاء اللاحق فهو بالنسبة إلى الفعل السابق أوّل الكلام، وبالنسبة إلى ما يأتي من الأفعال لا يلتزم به كلّ أحد، مع أنّه لا يقتضي الإجزاء.

وممّا استدلّوا به على الإجزاء كون عدم الإجزاء مستلزماً للعسر والحرج نوعاً، وإن لم يكن ذلك شخصيّاً بناءً على كون المدار في أدلّة العسر والحرج على الحرج النوعيّ لا الشخصيّ، وقد تكثرت هذه الكلمة - أعني الحرج النوعيّ - في كلمات بعضهم[1]، وهكذا الحال في الضرر.

بالفساد الواقعيّ ولزوم الإعادة، ولا أثر للحكم عليه سابقاً بالصحّة الواقعية وعدم لزوم الإعادة وأين هذا ممّا تقدّم[2] منه (دام ظلّه) في المقدّمة الثالثة من كون العمل من حينه كان محكوماً بالفساد الواقعيّ ولزوم الإعادة؟ فتأمّل.

* **قلتُ:** مضافاً إلى أنّ الظنّ لا دخل له بما نحن فيه من تبدّل الرأي؛ إذ الرأي والاجتهاد لا يدور مدار الظنّ الفعليّ حتّى الناشيء عن الأمارات الشرعيّة؛ إذ ليست حجّيّتها دائرة مدار الظنّ الفعليّ، مع أنّه يرد على كلا الوجهين أنّه إن كان الغرض من عدم إمكان الاجتماع لزوم إلغاء السابق بعد عروض اللاحق، فمقتضاه عدم الإجزاء لا الإجزاء.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٦٥/١.

٢. يُنظر: صفحة (١٥٧) من هذا الجزء.

وتحقيق الكلام على وجه يتّضح به فساد هذا الاستدلال ونظائره هو: أنَّ الحرج، وكذلك الضرر قد يكون حكمة للتشريع، كما ورد في الحديد بأنّه إنّما حكم الشارع بطهارته لأجل الحرج والعسر في الاجتناب عنه[١]، وكما في باب الشفعة؛ فإنّ الحكمة في جعل حقّ الشفعة للشريك هو تضرّره نوعاً بشراء الأجنبيّ[٢]، وقد ورد هذا الحكم - أعني حقّ الشفعة - مشفوعاً في بعض الأخبار بكلمة «لا ضرر» والمراد به ما ذكرناه من كون ذلك حكمة في تشريع الحكم المذكور، وقد يكون الضرر أو الحرج علّة في رفع الحكم الشرعيّ الذي ينشأ عنه الضرر، كما ورد في أغلب موارد هذه الكلمة من قصة «سمرة»[٣] ونحوها ممّا يكون مسوقاً لرفع الحكم لكونه ضرريّاً.

وهكذا الحال فيما ورد في باب الوضوء من المسح على المرارة من التمسّك[٤] على رفع لزوم المسح على البشرة بكونه حرجيًّا[٥].

وبالجملة: فـ«الحرج» وكذلك «الضرر» قد يكون حكمة في تشريع الحكم الشرعيّ، وقد يكون علّة لرفع الحكم الشرعيّ، وما كان من ذلك حكمة للتشريع يكون المدار فيه على النوع والغلبة، ويكون أمراً راجعاً إلى عالم الجعل والتشريع، ولا ربط له بعالم الفتوى واستنباط الحكم الكلّيّ، بل لو أفتى المجتهد بحكم كلّيّ مستنداً فيه إلى الضرر النوعيّ أو الحرج النوعيّ لكان مبدعاً مشرّعاً؛ لأنَّ مرجع ذلك إلى جعل حكم شرعيّ من قِبَله لما يراه من

---

١. يُنظر: وسائل الشيعة: ٥٢٨/٣، ب ٨٣ من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

٢. يُنظر: الكافي: ٢٨٠/٥، كتاب المعيشة، باب الشفعة، ح ٤.

٣. يُنظر: رسالة لا الضرر (للميرزا النائينيّ): ٤٢، وما بعدها.

٤. كذا في كلا النسختين، ولعلّ المناسب: (التمسّك به).

٥. يُنظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ٨٧/١، كتاب الطهارة، ب ٤٦، ح ٣.

كون ذلك الحكم الشرعيّ دافعاً لما يترتّب على تركه من وقوع نوع المكلّفين في الحرج أو الضرر، ومن الواضح أنّ ذلك ابتداع في الدين وتشريع محرّم بالأدلّة الأربعة.

وبالجملة: أنّ جعل الأحكام على طبق الحكم والمصالح النوعيّة أمر راجع إلى الشارع، ومن أدخل نفسه في هذا الشأن فقد نازعه سلطانه، وأبدع وشرّع في دينه.

وأمّا ما يكون علّة لرفع الحكم الشرعيّ إذا كان ناشئاً عن الضرر أو الحرج، فهذا هو الذي يتكفّله الدليل الشرعيّ الاجتهاديّ، ويكون الدليل المتكفّل له حاكماً على الأدلّة الشرعيّة المتكفّلة للأحكام الشرعيّة الأوّليّة، ويكون التمسّك به والإفتاء على طبقه من وظيفة المجتهد، ولا بُدَّ أن يكون المدار فيه على الضرر وعلى الحرج الشخصيّين، بحيث إنّه لا بُدَّ في رفع الحكم الأوّليّ في مورد من كونه في ذلك المورد حرجيّاً أو ضرريّاً، وبدون كون المورد حرجيّاً أو ضرريّاً لا تنطبق عليه أدلّة الحرج أو الضرر كي تكون حاكمة فيه على أدلّة الأحكام الأوّليّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا ريب في كون لزوم الحرج من لزوم الإعادة والقضاء ليس شخصيّاً، بل هو على تقديره نوعيّ فلا يصلح إلّا حكمة للتشريع بمعنى أنّه لو حكم الشارع فيما نحن فيه بعدم لزوم القضاء والإعادة واكتفى بما وقع على طبق الاجتهاد السابق لأمكننا أن نقول: إنّ الحكمة في جعل هذا الحكم وتشريعه هو الحرج النوعيّ، أمّا أن نقول من قبل أنفسنا إنّ الشارع اكتفى بذلك الفعل السابق، وأنّه لا يجب الإعادة والقضاء، فمعاذ الله ذلك؛ لكونه تشريعاً وابتداعاً.

نعم، الإعادة والقضاء في مواردها الحرجيّة مرفوعة تحكيماً لأدلّة العسر والحرج على الأدلّة الأوّليّة، لكن أين هذا من الفتوى الكلّيّة بسقوط القضاء والإعادة وعدم وجوبهما؟[1]

في عدم جواز الافتاء بحكم كلّيّ للضرر أو الحرج النوعيّ

والحاصل[2]: أنّ الإفتاء بحكم كلّيّ لأجل ترتّب الضرر أو الحرج النوعيّ على عدم ذلك الحكم ممّا لا يمكن التفوّه به، وإن طفح على لسان البعض بأنّه يمكن أن يكون الضرر موجباً لثبوت حكم رافع للضرر، كما يمكن أن يكون رافعاً للحكم الآتي من قِبَله الضرر، وقد حقّقنا في محلّه بطلان ذلك.

فقد تلخّص: أنّه لا اعتبار بالضرر أو الحرج النوعيّين على وجه يكونان مدركاً لإثبات حكم كلّيّ؛ فإنّ ذلك تشريع وابتداع، بل إنّ الضرر أو الحرج النوعيّين لا يمكن أن يكونا مدركاً لرفع الحكم الكلّيّ الذي يكون منشأً للضرر أو الحرج النوعيّين، بل المدار في كونهما رافعين للأحكام الأوّليّة، وفي حكومة دليلهما على دليل الأحكام على الحرج والضرر الشخصيّين.

وأمّا الاستدلال على الخيار وعدم لزوم العقد الغبنيّ بأدلّة الضرر، فليس مبنياً على كون الضرر نوعيّاً، بل هو مبنيّ على أمر آخر وهو تخلّف الشرط الضمنيّ - أعني المساواة بين المالين - وعدم التفاوت المعتنى به بينهما.

فإنّ بناء المعاملات العقلائيّة على ذلك، فيكون التساوي بهذا التقريب شرطاً ضمنيّاً، ويكون تخلّفه موجباً للخيار من جهة أنّ الالتزام بالعقد كان مقيّداً بذلك الشرط، فإذا انكشف تخلّفه كان إلزام المغبون بالعقد إلزاماً بما لم يلتزم به، فيكون اللزوم ضرريّاً من هذه الجهة، لا أنّ الضرر حاصل في نقصان الماليّة

---

١. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار ورقة كاملة مرقّمة من قبل المقرّر ﷺ.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٥ شعبان، ١٣٤٦هـ).

كي يكون الاستدلال بأدلّته مبنيّاً على كون الضرر نوعيّاً، وإن لم يكن ذلك النقصان مضرّاً بالنسبة إلى بعض الأشخاص*.

في الردّ على الدليل الأوّل

وأمّا استدلالهم على الإجزاء بأنّ القضيّة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين، فقد عرفت أنّه لا محصّل له.

وما يُقال: من أنّه لا وجه لتقديم الاجتهاد الثاني على الاجتهاد السابق، ففيه ما لا يخفى، حيث إنّ الاجتهاد السابق[1] قد ارتفع وسقط إحرازه للواقع بمجرّد تحقّق الاجتهاد الثاني، وليس بينهما تعارض كي يُقال إنّه لا وجه لتقديم الثاني على الأوّل؛ لما عرفت من كون الثاني رافعاً للأوّل.

وأمّا ما يُقال: من أنّ الاجتهاد الأوّل اقتضى صحّة العمل السابق وهو في ظرفه بلا معارض، وأنّ اقصى ما في الاجتهاد الثاني أن يكون بمنزلة الناسخ لحكم الاجتهاد الأوّل، وهذا المقدار لا يُوجب إلّا بطلان الاجتهاد السابق من حين حدوث الاجتهاد الثاني، لا أنّه رافع له من حينه.

ففيه أيضاً ما لا يخفى؛ إذ ليس في البين حكم شرعيّ للاجتهاد الأوّل أو الاجتهاد الثاني كي يجعل الثاني بمنزلة الناسخ لحكم الاجتهاد الأوّل، بل ليس في البين إلّا الطريقيّة وإحراز الواقع بالاجتهاد الأوّل، فإذا تحقّق الاجتهاد الثاني

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه لو قلنا بابتناء الاستدلال المذكور على ذلك - أعني على النقص - لم يكن مبنيّاً أيضاً على كون الضرر نوعيّاً، حيث إنّ المراد من الضرر في المقام هو النقص الماليّ، وهو متحقّق بالنسبة إلى كلّ شخص وإن كثرت ماليّته. غاية الأمر أنّه لا يكون في تحمّله لذلك النقص والضرر حرج وضيق عليه، وأين العسر والحرج من الضرر الذي هو مجرّد النقص الماليّ؟ فتأمّل.

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧١١/٣، وما بعدها، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٠٩.

كان المحرز هو الفساد الواقعيّ، وبطل إحراز الصحّة الواقعيّة، ولزم إعادة الفعل السابق؛ لكونه فاسداً واقعاً، بمعنى أنَّ فساده محرز تعبّداً بحكم الاجتهاد الثاني.

فقد تلخّص لك: أنَّ مقتضى القاعدة في تبدّل الرأي هو عدم الإجزاء، وهكذا الحال في مسائل العدول من مجتهد إلى آخر، وأنَّ كلّ ما استدلّوا به للإجزاء فاسد لا يعتنى به.

الرابع: الإجماع وهو دليل الإجزاء في الجملة لا بالجملة

فلم يبقَ في البين إلّا الإجماع، وهو في الجملة ممّا لا إشكال فيه، لكن شموله لجميع الموارد مشكل، والقدر المتيقّن ممّا يدخل تحت الإجماع هو عدم لزوم الإعادة والقضاء.

وأمّا الآثار الأُخر كالضمانات، وترتيب آثار الطهارة والنجاسة، وحلّيّة الوطء والأكل، ونحو ذلك ففيه إشكال.

نعم، القدر المتيقّن في خروجه هو ما إذا كان الموضوع باقياً، كما إذا كان رأيه السابق هو طهارة العصير ثمّ تبدّل رأيه إلى النجاسة، مع بقاء العصير بحاله؛ فإنَّ الظاهر أنَّ خروجه عن الإجماع المذكور قدر متيقّن، بل يحكم حينئذٍ بنجاسته.

ويبقى الإشكال في المتوسّطات، كما إذا ارتفع الموضوع وبقي متعلّقه كالزوجة المعقود عليها بالفارسيّة ثمّ تبدّل الرأي إلى البطلان، وكما في باب الضمانات والعقود الفاسدة على الرأي اللاحق دون السابق، وكما في باب المواريث، مثل ما لو قبضت ذات الولد ما ترثه بحسب الاجتهاد السابق وأتلفته ثمّ قلّدت من يقول بالحرمان نحو ذلك.

ولا يبعد أن يُقال: إنَّ ما كان من توابع العمل السابق كالإعادة والقضاء

ودفع البدل في باب الضمان ونحو ذلك فلا يكون لازماً، ويكون داخلاً في الإجماع المزبور، وما لا يكون كذلك كما إذا كان موضوع الحكم بعد باقياً، كما في مثل «العصير»، أوكان متعلّقه باقياً كما في الزوجة المعقود عليها بالفارسيّة والمال الموجود المأخوذ بالاجتهاد السابق، فلا يمكن الاعتماد فيه على الاجتهاد السابق، بل يجب الجري في ذلك وأمثاله على الاجتهاد اللاحق، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الوسيلة[١] وأشرنا إليه في حاشية العروة[٢]، فراجع.

بقي[٣] في المقام أمران:

أحدهما: أنَّ تبدّل الحكم الظاهريّ في الشبهات الموضوعيّة كتبدّله في الشبهات الحكميّة في عدم الإجزاء، سواء كان الحكم الظاهريّ السابق ثابتاً بالبيّنة - مثلاً - أو الأصل الإحرازيّ -كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز-، أو الأصل غير الإحرازيّ -كأصالة الطهارة والحلّيّة والبراءة الشرعيّة-؛ فإنَّ جميع هذه الموارد لا يكون العمل على طبقها مجزياً عن الواقع بعد قيام ما يكون مقدّماً عليها.

الأمر الثاني: في التبدّل في باب التقليد، كما لو عدل عن مجتهد إلى آخر، والكلام فيه عين الكلام فيما تقدّمه حرفاً بحرف.

وربّما يتوهّم الموضوعيّة في باب التقليد مستشهداً على ذلك بمثل ما لو كان فتوى الأعلم على خلاف فتوى المشهور، فإنَّ الإلزام بفتوى الأعلم مع كون الظنّ العاديّ بخلافها لكونها على خلاف فتوى المشهور كاشف عن أنَّ للتقليد موضوعيّة.

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٥ - ١٧.

٢. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢/١، (مسألة: ٥٣).

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ شعبان، ١٣٤٦هـ).

ولا يخفى ما فيه من جهة القطع بأنَّ الأمر بالأخذ بفتوى المجتهد كالأمر بالأخذ بخبر الواحد من الطرق الشرعيّة التي لا يكون الأمر بالأخذ بها إلّا من جهة إراءة الواقع وإحرازه تعبّداً بها، وأنّه ليس لذلك موضوعيّة أصلاً.

نعم، أقصى ما يمكننا أن نقول: إنَّ في سلوك هذه الطريق - أعني تقليد الحيّ الأعلم مع كون فتواه مخالفة للمشهور- مصلحة سلوكيّة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير كون فتوى المشهور هي المطابقة للواقع، فلا يكون الإلزام بالأخذ بفتوى الأعلم الحيّ - مثلًا - مع كونها على خلاف فتوى المشهور كاشفاً عن أنَّ للرجوع إليه موضوعيّة ليكون الأمر بالعمل على طبق فتواه أمراً حقيقيّاً واقعيّاً، بل أقصى ما في ذلك أن يكشف عن أنَّ في سلوك الطريق المذكور مصلحة يتدارك بها ما يفوت بسلوكه من مصلحة الواقع، وتكون هذه المصلحة السلوكيّة هي الموجبة لجعله طريقاً إلى الواقع، نظير المصلحة في وجوب جعل الإمام الحيّ في قبال قول العامّة بأنّه لا يحتاج إليه بعد تماميّة إبلاغ النبيّ ﷺ؛ فإنَّ وجوب الجعل المذكور مبنيّ على مصلحة في أخذ الأحكام منه عليه السلام.

المقام الثالث في الظنّ بالخلاف بالأحكام

المقام الثالث: في تبدّل الأحكام العقليّة، كما في باب القطع وانكشاف خلافه، وكما في البراءة العقليّة، وكما في حجّيّة الاحتمال أو الظنّ بأنَّ أحد المجتهدين على التعيين أعلم من الآخر في كونه حجّة عقليّة على تعيّنه، ونحو ذلك من الأحكام العقليّة، ولا إشكال في عدم الإجزاء فيها لكونها أعذاراً صرفة، وليس في البين حكم شرعيّ أصلاً.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس كلّ مخطئ في العقليّات معذوراً، بل المخطىء القاصر، وليس كلّ من أخطأ قاصراً وإلّا لزم إلغاء الوعيد، بل أغلب من أخطأ

في أُصول الدين يكون مقصّراً ولو في بعض المقدّمات، وعدم إعطاء التأمّل فيها حقّه لأجل حبّ دين الآباء.

مسألة في اختلاف الفتاوى

بقي[1] في المقام شيء وهو اختلاف المجتهدين، وكذلك اختلاف مقلِّديهم في الحكم وكيفيّة معاملة بعضهم بعضاً، كما إذا كان الحكم عند أحد الشخصين بطلان العقد الفارسيّ، والآخر صحّته، فهل يصحّ أن يكون أحد الأمرين من الإيجاب والقبول بالفارسيّة والآخر بالعربيّة كلّ على مذهبه؟

وكما إذا كان أحدهما يقول بنجاسة العصير والآخر يقول بطهارته، فكيف تكون مباشرة الأوّل للثاني؟ وكما إذا كان الإمام بانياً على الاكتفاء بتسبيحة واحدة والمأموم بانياً على وجوب الثلاث.

وكما إذا وقع مثل ذلك بين الأجير والمستأجِر إلى غير ذلك من الفروع، وهي في غاية الإشكال؛ فإنّ الالتزام بترتيب الآثار الواقعيّة من كلّ منهما للآخر على نحو يكون للرأي موضوعيّة كالتصويب ممّا لا يمكن القول به كما تقدّم[2]، كما أنّه يصعب أن يلتزم كلّ منهما بترتيب الآثار على طبق رأي نفسه خصوصاً فيما يكون الاختلاف في الطهارة والنجاسة.

نعم، يمكن أن يهوّن الخطب في ذلك ببركة الغيبة على القول بأنّه لا يعتبر فيها العلم بالنجاسة وجريانها في حقّ من كان بانياً على الطهارة اجتهاداً أو تقليداً، كما هو غير بعيد.

ولقد كان سيّدنا الأستاذ ﷺ كثيراً ما يقول: إنّه قبل مجيئه إلى «سرّ من رأى» لم يكن رأيه على التوسعة في مطهّريّة الغيبة[3]، ولكن لمّا حلّ فيها وابتليَ

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ شعبان، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر صفحة (١٣٥) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: نجاة العباد: ٧٥، ومجمع الرسائل: ٣٦، (مسألة: ٨٠).

بمعاشرة العامّة فيها حصل له الجزم بالتوسعة؛ لاستشكاف حال الأئمّة عليهم السلام، ومعاشرتهم مع هؤلاء من حاله المذكورة[١]، هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء.

ولم يبقَ ما له أهمّيّة من مباحث الأوامر إلّا البحث عن مقدّمة الواجب، والبحث عن مسألة الضدّ، أمّا مسألة الأمر بالأمر فهي مسألة تافهة لا أهمّيّة لها، ومرجعها إلى أنّ أمر الواسطة طريق أو موضوع، والظاهر أنّه واسطة وطريق إلى تحصيل المأمور به من الشخص الثالث.

مسألة في نسخ الوجوب

وكذلك مسألة: أنّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الاستحباب والجواز؟ إذ لا محصّل لدعوى أنّه بعد رفع الوجوب يبقى الاستحباب أو الجواز، بل لا بُدَّ من الرجوع حينئذٍ إلى ما تقتضيه القواعد.

وما يُقال من بقاء الجنس بعد رفع الفصل من المهملات؛ إذ ليس في البين جنس ولا فصل، وإنّما هو حكم واحد بسيط[٢].

مسألة في جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه

وأمّا مسألة جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط[٣]، فهي أيضاً من هذا القبيل، فإنّ محلّ هذا العنوان إن كان هو الأمر على نحو القضيّة الحقيقيّة، فالقول بجواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه مساوق لتحقّق الحكم بدون موضوعه وهو محال، وإن أريد بذلك أمر آخر غير ما هو مشروط بالشرط المذكور فلا إشكال في جوازه، إلّا أنّه أجنبيّ عن عنوان المسألة وإن كان محلّ هذا العنوان هو الأمر على نحو القضيّة الشخصيّة الخارجيّة، كما في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم بأن يوجّه تكليفاً إلى شخص واحد بعينه، ففيه:

---

١. لم نوفّق للعثور عليه، ولعلّه من المسموعات الشفاهيّة عن الميرزا الشيرازيّ قدس سره، ولم يغيّر في رسالته العمليّة.

٢. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧٧، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٢٨٣/١.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٦٣٥/٢، وما بعدها.

أوّلاً: أنّه لا أثر لهذا النزاع حينئذٍ.

وثانياً: أنّه لا إشكال فيه؛ إذ لم يكن في البين شرط أصلاً.

وأمّا ما فرّعوه على هذا النزاع من وجوب الكفّارة وعدمه على من أفطر في النهار من رمضان متعمّداً ثمّ عرض له أحد الموانع عن الصوم اختياراً أو اضطراراً، فليس مبنياً على هذا النزاع[1]، بل هو مبنيّ على نزاع فقهيّ وهو شمول أدلّة الكفّارة لذلك وعدم شمولها، ولا دخل له بمسألة جواز توجّه الأمر مع العلم بانتفاء الشرط واقعاً بأن يكون وجوب الصوم في أوّل النهار مشروطاً بعدم عروض أحد الموانع إلى الليل، فإنّه بناءً على ذلك لا يمكن التفوّه بأنّه يتوجّه الوجوب في أوّل النهار مع كونه في الواقع يعرضه أحد الموانع آخره؛ فإنّه خلف، كما لا يخفى.

وقد أوضحنا في محلّه كيفيّة وجوب الصوم، وأشرنا إليه في بعض مباحث الواجب المعلّق وقد حرّرت ذلك عنه (دام ظلّه) في صفحة (٣٠٧)[2].

الكلام في تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد

الكلام[3] في تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد وليس المراد من الأفراد في هذا النزاع الأفراد الشخصيّة المتحقّقة الوجود خارجاً بحيث يكون الأمر متعلّقاً بنفس الفرد بعد وجوده؛ فإنّ ذلك تحصيل الحاصل، بل المراد بذلك أنّ

---

١. يُنظر: العدّة في الأُصول: ٢٤٤/١، ومعالم الدين وملاذ المجتهدين: ٨٢.

٢. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار ورقة كاملة: «تعطّل الدرس هذه المدّة، ولم نتوفّق في تعطيل هذه السنة للاستفادة منه (دام ظلّه) بدرس تعطيليّ؛ لعارضة مزاجيّة عرضته (دام ظلّه) وكان الشروع بحمد الله وعونه تعالى ليلة الاثنين: ٤ شوّال، ١٣٤٦هـ».

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وله الحمد ومنه تعالى نستمدّ التوفيق والهداية، ليلة الاثنين: ٤ شوّال، ١٣٤٦هـ».

الخصوصيّة الفرديّة داخلة في حيّز الأمر، ومرجعه إلى إنكار التخيير العقليّ[١]، بحيث لا يكون المأموربه هو القدر الجامع بين الأفراد، بل يكون المأموربه هو كلّ واحد منها بخصوصيتة، فيكون كلٌّ واحد من الأفراد واجباً مستقلّاً على نحو الوجوب التخييريّ الشرعيّ.

والتحقيق: أنّ هذا النزاع متفرّع على النزاع في وجود الكلّيّ الطبيعيّ وعدم وجوده، فالذي ينبغي صرف عنان الكلام في شرح هذا النزاع - أعني النزاع الواقع بين أهل المعقول في وجود الكلّيّ الطبيعيّ وعدم وجوده - فنقول:

إنّ بعضهم قد حرّره بهذا التعبير فقال: إنّ وجود الكلّيّ الطبيعيّ بمعنى وجود أفراده، بمعنى أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يكون بنفسه موجوداً في الخارج، و إنّما الموجود فيه أفراده[٢]، وبعضهم عبّر عن ذلك بأنّ الكلّيّ الطبيعيّ منتزع من أفراده[٣].

ولا يخفى أنّهم قد قسّموا العناوين إلى المتأصّلة والانتزاعيّة، وعرّفوا القسم الأوّل بما له ما بإزاءٍ في الخارج، وعرّفوا القسم الثاني بأنّه ما ليس له ما بإزاءٍ في الخارج، بل الموجود في الخارج منشأ انتزاعه، وأيضاً قسّموا المحمولات إلى المحمولات الذاتيّة، وإلى المحمولات العرضيّة، وقسّموا القسم الثاني إلى ما هو المحمول بالضميمة، وأدخلوا فيه جميع ما هو راجع إلى أحد العوارض التسعة، وإلى ما هو خارج المحمول وعرّفوه بأنّه ما ليس له ما بإزاءٍ في الخارج، بل يكون منتزعاً عن اقتضاء الذات، ومثّلوا له بالسببيّة والعلّيّة، أو

---

١. يُنظر: تشريح الأُصول: ٢٠٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ٤٩.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٥٠.

يكون منتزعاً عن كيفيّة قيام أحد العوارض التسعة بمعروضاتها، ومثّلوا له بالتقدّم والتأخّر في المكان أو الزمان، والفوقيّة، والتحتيّة، ونحو ذلك.

في حقيقة النزاع في وجود الكلّيّ الطبيعيّ

وأنت إذا عرفت هذه التقسيمات وتحقّقت ما ذكروه في تعريف كلّ واحد منها يظهر لك أنّ ما ذكروه في ذلك مناقض لما ذكروه في الكلّيّ الطبيعيّ من أنّه منتزع من أفراده؛ إذ لا يمكن الالتزام بأنّ الكلّيّ الطبيعيّ مثل «الإنسان» ليس له ما بإزاءٍ في الخارج على ما عرّفوا به العناوين الانتزاعيّة، فلا بُدَّ أن لا يكون نزاعهم في وجود الكلّيّ الطبيعيّ وعدم وجوده راجعاً إلى أنّ الكلّيّ الطبيعيّ هل هو من المتأصّلات أو من الانتزاعيّات؟ كما يظهر من التعبير عن عدم وجوده بأنّه منتزع من أفراده، بل المراد بهذا النزاع مطلب آخر وهو أنّهم ذكروا أنّ «الشيء ما لم يتشخّص لم يُوجد، وما لم يُوجد لم يتشخّص»، وحيث إنّ الظاهر أنّ الالتزام بكلٍّ من هاتين القضيتين مستلزم للدور، أجابوا عنه بأنّه دور معيّ حيث إنّ التشخّص مساوق للوجود لا أنّه أمر آخر يتوقّف عليه الوجود كي يكون كلّ منهما متوقّفاً على الآخر، وبعد الفراغ عن هاتين القضيتين وأنّ التشخّص مساوق للوجود، نقول: إنّ حقيقة النزاع في وجود الكلّيّ الطبيعيّ هو أنّ ما تتعلّق إرادته تعالى بتكوينه وإخراجه من العدم إلى الوجود، وكذلك ما تتعلّق به إرادتنا من سائر أفعالنا هل هو نفس الكلّيّ الطبيعيّ، وأنّ الخصوصيّات الفرديّة خارجة عن حيّز الإرادة المذكورة، وإنّما هي من لوازم إخراجه من العدم إلى الوجود؛ لما عرفت من أنّ التشخّص مساوق للوجود، وأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؟ أو أنّ متعلّق الإرادة المذكورة هو الفرد بخصوصيّاته، بحيث كانت الخصوصيّة الفرديّة داخلة في حيّز الإرادة المذكورة؟

ومن ذلك يظهر لك الحال في حقيقة النزاع الذي نحن فيه - أعني تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد - فإنّ ما تتعلّق به الإرادة التشريعيّة هو بعينه ما تتعلّق به إرادتنا التكوينيّة.

والحاصل[1]: أنّ التعبير عن الكلّيّ الطبيعيّ بأنّه منتزع عن وجود أفراده لا ينطبق على ما اصطلحوا عليه في العنوان المنتزع من كونه ما ليس له ما بإزاءٍ في الخارج، في قبال المتأصّل وهو ما له ما بإزاءٍ في الخارج، ولو صحّ ما عبّروا به عن الكلّيّ الطبيعيّ بأنّه منتزع لم يبقَ مورد لهذا التقسيم أصلاً، و إلّا فما هو المتأصّل حينئذٍ؟

وقد عبّر المحقّق التفتازانيّ عن الكلّيّ الطبيعيّ بعبارة مجملة لم يعلم المراد منها، وهي قوله: «والحقّ أنّ وجود الكلّيّ الطبيعيّ بمعنى وجود أشخاصه»[2] فإنّ هذه العبارة[3] صالحة لإنكار وجوده، وأنّ الموجود إنّما هو أفراده، كما أنّها صالحة للانطباق على الاعتراف بوجوده، وأنّ وجوده عين وجود أفراده بمعنى أنّ وجوده بوجود أفراده، ولعلّه يرجع إلى ذلك عبارة المحقّق الدوانيّ على ما ببالي وهي أنّ الكلّيّ الطبيعيّ موجود في ضمن أفراده، باعتبار أنّ الفرد يكون مصداقاً للعناوين المتعدّدة، فيكون كلٌّ منها موجوداً في ضمنه[4].

والتحقيق: أنّ ما هو معروض الوجود إنّما هو نفس الماهيّة الكلّيّة المعبَّر عنها بالكلّيّ الطبيعيّ، حيث إنّ ما هو متعلّق الإرادة إنّما هو نفس ذلك الكلّيّ وإن كان مقيّداً ببعض القيود، فإنّ تلك القيود وإن كثرت لا تخرجه عن كونه

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٥ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ٤٩.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العناوين).

٤. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ٢٥٠.

كلّيّاً، بل إنّ تعلّق الإرادة بما هو متشخّص من جميع الجهات على وجه يكون جزئيّاً حقيقيّاً محال؛ لكونه من قبيل تحصيل الحاصل.

وحاصل ذلك: أنّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء بعد وجوده، ومن الواضح أنّ الشيء ما لم يُوجد لم يتشخّص.

وهكذا الحال في باقي العلل التكوينيّة لوجود الشيء، فإنّ معلولها إنّما هو نفس الكلّيّ، وإن كان وجوده ملازماً لتشخصه وصيرورته جزئيّاً حقيقيّاً، حيث إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يُوجد، كما أنّه ما لم يُوجد لم يتشخّص.

وقد دفعنا شبهة الدور عن هاتين القضيتين بأنّ التشخّص لمّا كان مساوقاً للوجود كان واقعاً في رتبة الوجود، فليس لأحدهما تقدّم رتبيّ على الآخر كي يلزم من ذلك الدور المحال، بل يكون كلّ منهما في رتبة الآخر، فيكون الدور المذكور دوراً معيّاً، فلا يكون موجباً للمحال.

ويعد الفراغ عن هذا التحقيق يظهر لك أنّ الحقّ هو وجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج بنفسه لا بوجود أفراده، ولا في ضمن أفراده، وأنّه بناءً على ذلك لا يُعقل أن يكون الموجود إلّا الكلّيّ الطبيعيّ، ولا يلزم من ذلك ما لفّقوه من لزوم اتّصاف الشيء بالأوصاف المتضادّة أو وجود الشيء في الأمكنة والأزمنة المتعدّدة؛ إذ ليس الموجود إلّا نفس الماهيّة المعرّاة عن كلّ قيد وكلّ صفة، وأنّ جميع ما يطرأ عليها إنّما يطرأ عليها في رتبة الوجود، فهي أنحاء للوجود.

ومن ذلك يظهر لك الحقّ فيما نحن فيه من متعلّق الأمر، وأنّه هو نفس الطبيعة دون الأفراد وأنّ الخصوصيّات الفرديّة أجنبيّة عن متعلّق الأمر، وإن كانت ملازمه لوجوده، فتأمّل.

والحاصل[1]: أنّه ليس مراد القائل بتعلّق الأمر بالأفراد أنّ الفرد بعد وجوده وتشخّصه يكون متعلّقاً للأمر؛ لأنّ ذلك تحصيل الحاصل، كما أنّه ليس المراد منه إنكار التخيير العقليّ بجعل الخصوصيّة داخلة في الأمر بلا قدر جامع بين الأفراد ليكون التخيير بين الأفراد شرعيّاً، بل المراد بذلك مطلب آخر مبنيّ على النزاع في وجود الكلّيّ الطبيعيّ وعدم وجوده، وقد عرفت المتحصّل من هذا النزاع، وأنّه ليس مراد القائلين بعدم وجود الكلّيّ الطبيعيّ أنّه يكون منتزعاً من الأفراد كما ربّما يتوهّم؛ فإنّ ذلك ممّا يقطع بخلافه لما ذكروه في تقسيم العناوين إلى المتأصّلة والانتزاعيّة وتعريفهم الانتزاعيّ بما ليس له ما بإزاءٍ في الخارج.

ومن الواضح أنّ الكلّيّ الطبيعيّ ليس كذلك، بل له ما بإزاءٍ في الخارج، فيكون متأصّلاً، ولو صحّ ما توهّم من كون الكلّيّ الطبيعيّ منتزعاً لم يبقَ لنا مصداق للمتأصّل، وبطل التقسيم المذكور من أصله.

لا يُقال: إذا كان الكلّيّ الطبيعيّ متأصّلاً، وكان المتأصّل ممّا له ما بإزاءٍ في الخارج، كيف يتوجّه القول حينئذٍ بعدم وجوده؟ بل ينحصر الأمر حينئذٍ بالقول بكونه موجوداً، ويكون القول بعدم وجوده غير معقول، فلا يكون وجود الكلّيّ الطبيعيّ قابلاً لأن يكون محلّاً للنزاع، فيكون النزاع المذكور باطلاً من أصله.

لأنّا نقول: يمكن القول بعدم وجوده مع كونه متأصّلاً بذلك المعنى الذي ذكروه للمتأصّل بأن يكون المراد من القول بعدم وجوده أنّه بنفسه غير موجود، وإن كان موجوداً في ضمن أفراده، أو كان الموجود هو أفراده، فإنّ هذا المقدار - أعني كونه موجوداً في ضمن أفراده، أو أنّ الموجود أفراده - كافٍ في كونه

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٦ شوّال، ١٣٤٦هـ).

متأصّلاً، وأنّ له ما بإزاءٍ في الخارج، وإن لم يكن بنفسه موجوداً فيه، وحينئذٍ فيجتمع القول بعدم وجوده في الخارج مع كونه متأصّلاً، كذا أفاد دام ظلّه*.

وحيث قد تبيَّن لك: أنّه ليس مراد القائلين بوجود الكلّيّ الطبيعيّ أنّه منتزع، فاعلم أنّ المراد بالنزاع في ذلك مطلب آخر، وهو أنّ ما تتعلّق الإرادة بتكوينه وإخراجه من العدم إلى الوجود بحيث كان هو معروض الوجود، وهو المتعلّق للإرادة، وهو المعلول للإرادة أو غيرها من العلل التكوينيّة، هل هو نفس الكلّيّ الطبيعيّ المعبَّر عنه بالماهيّة المعرّاة عن كلّ شيء، بحيث كانت

---

* **قلتُ:** ولكن في جعل القول بأنّه موجود في ضمن أفراده وجهاً للجمع بين كونه متأصّلاً، والقول بعدم وجوده تأمّل؛ فإنّ الظاهر أنّ من يقول بعدم وجوده لا يقول بكونه موجوداً في ضمن أفراده، وإنّما يقول بذلك بعض القائلين بوجوده لا القائلون بعدم وجوده.

وبالجملة: فإنّ القول بكون الكلّيّ الطبيعيّ موجوداً في ضمن أفراده إنّما هو لبعض القائلين بوجود الكلّيّ الطبيعيّ، ولا يقول به القائلون بعدم وجوده، فلا يصلح أن يكون وجهاً لكونه متأصّلاً على القول بعدم وجوده.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) من توجيه ذلك بأنّ الموجود هو أفراده، فهو أيضاً لا يجتمع مع كونه متأصّلاً؛ إذ لا محصّل للقول بأنّ الموجود هو أفراده، إلّا أنّ الكلّيّ ليس بموجود في الخارج، فلا يكون له ما بإزاءٍ في الخارج، فلا بُدَّ أن يكون حينئذٍ منتزعاً.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ الالتزام بعدم وجوده وأنّ الموجود إنّما هو أفراده لا يلازم كونه منتزعاً منها، بل يمكن أن يكون متأصّلاً، وإنّ الأفراد هي التي تكون بإزائه في الخارج، وإن لم يكن هو موجوداً في الخارج بنفسه أو في ضمنها.

وبالجملة: يكفي في كون العنوان متأصّلاً وجود أفراده في الخارج، لأنّه حاصله يصدق عليه أنّ له ما بإزاءٍ في الخارج، وإن لم يكن هو موجوداً في الخارج بنفسه أو في ضمنها في قبال المنتزع الذي لا يكون له في الخارج شيء لا أفراده ولا بنفسه، ولا في ضمن أفراده، فتأمّل، انتهى.

الخصوصيّة الفرديّة غير داخلة تحت الإرادة، وتكون الخصوصيّات الفرديّة من المقارنات الإتفاقيّة اللازمة لوجود ذلك الكلّيّ؛ لكون التشخّص مساوقاً لوجوده على وجه تكون المصلحة الباعثة على تلك الإرادة قائمة بنفس الكلّيّ، بحيث كان تعلّقها بما يكون مقروناً بهذه الخصوصيّة، دون ما هو مقترن بالخصوصيّة الأُخرى نظير تعلّقها بأحد المتساويين في محصّليّة الغرض، وكان أشبه شيء بالترجيح بلا مرجّح، كما ذكره الإمام الرازيّ مورداً على الحكماء القائلين ببطلان الترجيح بلا مرجّح بالنقض بالدوائر الفلكيّة بأنّه لو كان الترجيح بلا مرجّح باطلاً لما تحقّق في مثل حركة الفلك من المشرق إلى المغرب؛ لأنّها ليست بأرجح من حركته من المغرب[1] إلى المشرق، ونحو ذلك من النقوض التي لا يبعد عجزهم عن الجواب عنها حتّى إنّ الأخوند ملا صدرا في الأسفار[2] لم يزد في الجواب عن هذه النقوض على الطعن على الإمام الرازيّ بنحو قائله، فإنّه إمام المشكّكين، أو أنّ ما تتعلّق به الإرادة التكوينيّة، وما هو معروض الوجود هو المتشخّص بالخصوصيّات الفرديّة على وجه كانت الخصوصيّة الفرديّة داخلة تحت الإرادة؟ والحقّ هو الأوّل، كما عرفت فيما تقدّم.

هل التخيير بين الأفراد عقليّ أو شرعيّ؟

ومنه يتّضح لك الحال في النزاع فيما نحن فيه، فمن يقول بتعلّق الأمر بالطبائع يقول: إنّ ما هو معروض الإرادة إنّما هو نفس الماهيّة الكلّيّة، دون الخصوصيّات الفرديّة، وإن كانت تلك الخصوصيّات لازمة لوجود تلك الماهيّة.

---

١. يُنظر: المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات: ٤٨٧/٢.
٢. يُنظر: شرح أُصول الكافي: ٢٤٩/٤.

ومن يقول بتعلّق الأمر بالأفراد يقول: إنَّ ما هو معروض الإرادة هو الماهيّة المتخصّصة بالخصوصيَّة الفرديّة، فتكون الخصوصيَّة الفرديّة داخلة تحت إرادة الآمر، ويكون كلّ واحد من تلك الأفراد مطلوباً ومراداً بشخصه إلّا أنّه على البدلّ، وعلى نحو الفرد المنتشر، فيكون من قبيل ضمّ أحد الكلّيّين إلى الآخر، والكلّيّ الأوّل هو الطبيعة، والكلّيّ الثاني هو أحد الأفراد، فيكون المطلوب هو فرد ما من أفراد الطبيعة، بحيث أيّ خصوصيّة وجدت عليها تلك الطبيعة كانت تلك الخصوصيَّة متعلّقة للآمر.

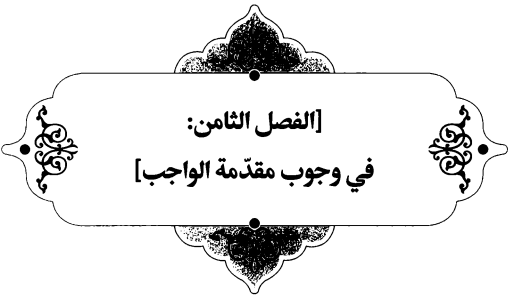
لا يُقال: على هذا أيضاً لا يكون التخييربين الأفراد تخييراً عقليّاً، بل يكون تخييراً شرعيّاً أيضاً كما تقدّم في التوجيه الثاني لهذا النزاع؛ فإنَّ المطلوب حينئذٍ هو كلّ واحدٍ من تلك الأفراد على البدل نظيرخصال الكفّارة[1].

لأنّا نقول: إنَّ ذلك لا يكون من قبيل التخييرالشرعيّ، لأنَّ المدارفي كون التخييرشرعيّاً هو عدم وجود الجامع القريب بين أفراده، وفيما نحن فيه ليس الأمركذلك، بل الجامع موجود، وهو الفرد المردّد بين الأفراد من طبيعة واحدة المعبَّرعنه بالفرد المنتشر، فيكون الحاكم بالتخييربين هذا الفرد وذاك الفرد إنّما هو العقل، فيكون التخييرعقليّاً، هكذا ينبغي تحريرهذا النزاع.

والحقّ فيه هو القول الأوّل ويترتّب على هذا النزاع أثرمهمّ في باب اجتماع الأمروالنهي؛ فإنَّ ذلك النزاع متفرّع على النزاع فيما نحن فيه.

---

١. يُنظر: تشريح الأُصول: ٢٠٣.



[الفصل الثامن:
في وجوب مقدّمة الواجب]

في وجوب مقدّمة الواجب

الفصل الثامن
في وجوب مقدّمة
الواجب
المقدّمة الأولى
في بيان الوجوب
المتنازع فيه

وأنّه هل يجب ما لا يتمّ الواجب إلّا به أم لا؟

ولتحقيق ما هو الحقّ في هذا النزاع ينبغي تقديم أمور:

الأولى: في بيان الوجوب المتنازع فيه فنقول: ليس المراد بالوجوب المذكور هو الوجوب العقليّ[1] الذي هو عبارة عن حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة التي يتوقّف عليها الواجب؛ لأنّه لولا الإتيان بها لم يمكن الإتيان بالواجب، فإنّ الوجوب بهذا المعنى من المسلّمات غير القابلة لأن تكون محلّاً للنزاع، كما أنّه ليس المراد به الوجوب بالعرض والمجاز[2].

بتقريب: أنّ الوجوب إنّما يطرأ على ذي المقدّمة، ولكن بواسطة توقّفه عليها يعرض الوجوب المذكور على المقدّمة المذكور، ويُنسب هذا الوجوب إليها بالعرض والمجاز، نظير حركة السفينة، ونظير نسبة الوجوب إلى استدبار الجدي عند تعلّق الوجوب باستقبال القبلة، فلا يكون في البين إلّا وجوب

---

١. يُنظر: بدائع الأفكار: ١٢٣.

٢. يُنظر: رسالة في مقدّمة الواجب (للسيّد الخوانساريّ): ٢٠٩.

واحد منسوب إلى ذي المقدّمة حقيقة وأصالة، وإلى المقدّمة بالعرض والمجاز، وهذا كسابقه في عدم قابليّته؛ لكونه محلّاً للنزاع؛ فإنّ ما يطرأ على المقدّمة عند تعلّق الوجوب بذيها بناءً على هذا التحرير إنّما هو نفس اللابدّيّة واللزوم العقليّ الذي قد عرفت أنّه لا إشكال فيه وأنّه غير قابل لأنّ يكون محلّاً للنزاع؛ إذ ليس لنا حينئذٍ وجوب شرعيّ إلّا ذلك الوجوب الذي تعلّق بذي المقدّمة، ولا تعلّق له بالمقدّمة أصلاً، وإنّما صحّ نسبته إليها بالعرض والمجاز.

ومن الواضح أنّه لا واقعيّة له أصلاً، فليس في البين حينئذٍ إلّا وجوب شرعيّ واحد عارض على ذي المقدّمة، وحينئذٍ فلا بُدَّ بأن يكون المراد من الوجوب الذي هو محلّ النزاع الوجوب الشرعيّ، فإنّ هذا الوجوب هو القابل لأن يقع محلّاً للكلام.

والذي يظهر من المحقّق القمّيّ ﷺ أنّه وجوب شرعيّ حقيقيّ طارئ على المقدّمة عند طروّ الوجوب على ذيها بعد التفات الآمر إلى توقّفه عليها، فيكون الوجوب المذكور وجوباً شرعيّاً مستقلّاً في قبال ذيها[1].

غاية الأمر أنّه يكون انقداح الداعي إليه ناشئاً ومتولّداً عن تعلّق الأمر بذيها، فيكون حينئذٍ لنا وجوبان مستقلّان تعلّق أوّلهما بذي المقدّمة، وتعلّق ثانيهما بالمقدّمة نفسها، ويكون الثاني منهما متولّداً وناشئاً عن الأوّل، فيكونان طوليّين.

وقد أورد المحقّق المذكور على هذا بأنّه من الممكن أن لا يكون الآمر

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/ ٢١٠.

ملتفتاً إلى المقدّمة أصلاً أو يكون ملتفتاً إليها، ولكنّه يكون قاطعاً بعدم توقّف الواجب عليها[١]، ولأجل ذلك أنكر ﷺ الوجوب المذكور.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما نشأ عن تخيّل أنّ الوجوب المدّعى في المقام وجوب مستقلّ اختياريّ للمولى ناشئ عن تعلّق الوجوب بما يتوقّف على المقدّمة المذكورة في نظر المولى.

أمّا لو قيل، كما أفاده الشيخ ﷺ[٢] والمحقّقون من أهل هذا الفنّ: إنّه وجوب قهريّ تابع ولازم لتعلّق الوجوب بذي المقدّمة، وإن لم يلتفت الآمر إلى المقدّمة أو لم يكن ملتفتاً إلى توقّفه عليها[٣]، فلا يتوجّه عليه الإشكال المذكور.

وهذا الوجوب هو الذي ينبغي أن يقع محلّاً للنزاع المذكور، كما صرّح به هو - أعني المحقّق القمّيّ ﷺ - فإنّه أفاد في صدر كلامه ما حاصله أنّ هذا الوجوب لازم لوجوب ذي[٤] لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ.

ومن الواضح أنّه لو كان الوجوب المذكور وجوباً مستقلّاً، كما ذكره ﷺ في الإشكال المذكور، لم يكن لازماً قهريّاً لوجوب ذي المقدّمة.

نعم لا يترتّب أثر مهمّ على هذا النزاع في هذا الوجوب؛ إذ لا يتصوّر له أثر إلّا ما قيل في مسألة الضدّ من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، وسيأتي[٥] - إن شاء الله تعالى - منع ذلك صغرى وكبرى.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٢١٠/١.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٤/١.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٦٤/٢، وحاشية السلطان على معالم الدين: ٢٨٦.

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ذي المقدّمة).

٥. يُنظر: صفحة (٢٠٩) من هذا الجزء.

المقدّمة الثانية في كون المسألة أُصوليّة

المقدّمة[١] **الثانية**: ولا بُدَّ من جعلها الأولى، وجعل ما تقدّم ثانية، وهي في كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة أو من غيرها.

وقد يُقال: إنَّ هذه المسألة من المسائل الفقهيّة باعتباركون البحث فيها عن حكم فرعيّ وهو وجوب مقدّمة الواجب[٢].

ولا يخفى ما فيه من التعسّف؛ إذ ليس ذلك بحثاً عن حكم فرعيّ، وإنّما هو بحث عن أمر كلّيّ، وهو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقّف عليه.

ولأجل ذلك نقول: إنَّ الأولى عدّها من المسائل الأُصوليّة الباحثة عن أمر عقليّ، وهو الملازمة المذكورة، والأولى حينئذٍ أن تقسّم المباحث العقليّة الأُصوليّة إلى عقليّة صرفة وهي مسائل التحسين والتقبيح، وإلى عقليّة شرعيّة وهي باب الملازمات.

ومنها: ما نحن فيه إلّا أنَّ الأُصوليّين عدّوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ نظراً إلى أنَّ البحث فيها عن جهة لفظيّة، وهي دلالة الأمر بالشيء على وجوب ما لا يتمّ إلّا به[٣]، بدعوى أنَّ ذلك لازم عقليّ بيّن المعنى الأخصّ أو الأعمّ، أو لازم غير بيّن بناءً على دخول ذلك في دلالة الألفاظ.

ولا يخفى أنَّ ذلك على تقدير تسليمه إنَّما يكون في خصوص ما إذا كان الدالّ على وجوب ذي المقدّمة دليلاً لفظيّاً دون ما إذا كان لُبّياً أو عقليّاً، ولأجل ذلك قلنا الأولى جعلها من المسائل الأُصوليّة العقليّة؛ فإنَّ ذلك أولى من جعلها من باب الألفاظ، أو عدّها من المسائل الفقهيّة، أو عدّها من

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم ليلة السبت: ٩ شوّال المكرّم، ١٣٤٦هـ».

٢. يُنظر: أنيس المجتهدين في علم الأُصول: ٩٩/١، تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢١٣.

٣. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٢، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٢٠٥/١.

المبادئ الأحكاميّة؛ لكونها باحثة عن جهة لاحقة للحكم الشرعيّ الذي هو وجوب ذي المقدّمة، وهي أنّه هل يكون مقتضياً لإيجاب مقدّمته أم لا؟

المقدّمة الثالثة في تقسيمات المقدّمة

المقدّمة الثالثة: في تقسيم المقدّمة إلى داخليّة وخارجيّة، وفي المقدّمة الداخليّة اصطلاحان: أحدهما أخصّ من الآخر.

الأمر الأوّل في تقسيم المقدّمة إلى داخليّة وخارجيّة

أمّا الأخصّ فهو خصوص الجزء دون الشرط وعدم المانع.

وأمّا الأعمّ فهو ما يشمل على الثلاثة المذكورة، ويعبّر عنه بما يتوقّف عليها الامتثال على وجه يكون دخيلاً فيه؛ لأنّه قد اعتبره الشارع فيما هو المأمور به بنحو الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة، ويقابله الخارجيّة وهي ما لا يكون دخيلاً في الامتثال.

غاية الأمر أنّ القدرة العقليّة أو العاديّة على الإتيان بما هو المأمور به كانت متوقّفة على الإتيان بتلك المقدّمة، وهي تنقسم إلى العلّة التامّة، والمقدّمة الإعداديّة، ويمكن إدخال أجزاء العلّة في المقدّمات الإعداديّة.

والحاصل[1]: أنّ المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأخصّ هي ما يكون القيد والتقييد بها داخلاً في المأمور به، وهي منحصرة في الأجزاء، ويقابلها الخارجيّة بالمعنى الأعمّ، والمقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعمّ هي ما يكون التقييد بها داخلاً في المأمور به، سواء كان القيد داخلاً، كـ«الجزء» أو كان القيد خارجاً كـ«الشرط» و«المانع».

والمراد من كون التقييد داخلاً دون القيد أن تكون إضافة المأمور به إلى ذلك القيد دخيلة فيه دون نفس القيد، ويقابل الداخليّة بهذا المعنى المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأخصّ، وهي ما لم يكن التقييد بها ولا القيد داخلاً في

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٠ شوّال، ١٣٤٦هـ).

المأموربه، بل لا يكون لها ربط بالمأموربه سوى من جهة توقّف الإتيان به عليها توقّفاً عقليّاً أو عاديّاً، وهي تنقسم إلى المقدّمة الإعداديّة والعلّة التامّة، والمقدّمة الإعداديّة على نحوين:

أحدهما: ما لا يكون له تأثير فيما بعده ممّا يتوقّف عليه المعلول، وإنّما يكون التأثير في نفس المعلول بمقدار ما يكون من ناحيتها، كما في أغلب المقدّمات الإعداديّة كـ«بذر البذر» و«حرث الأرض» ونحو ذلك.

النحو الثاني: ما يكون له تأثير فيما بعده كما يكون له تأثير في نفس المعلول، وذلك كما في التدرّج في الدرجات إلى الوصول إلى السطح، فإنّ لرقي كلّ واحد من الدرجات تأثيراً في الوصول إلى ما بعدها، ولكلّ واحد منها تأثير بمقداره في التوصّل إلى الكون على السطح.

ويمكن إطلاق المقدّمة الإعداديّة على ما يعمّ النحو الأوّل والثاني، فيكون مقدّمة إعداديّة بالمعنى الأعمّ في قبال المقدّمة الإعداديّة بالنحو الثاني، فإنّها إعداديّة بالمعنى الأخصّ.

في توجيه خروج الأجزاء والعلّة التامّة عن النزاع

ثمّ إنّه على الظاهر لا إشكال في دخول المقدّمات الخارجيّة بالمعنى - أعني ما عدا الجزء والشرط، وعدم المانع - في محلّ النزاع إلّا العلّة التامّة، فإنّ فيها كلاماً يحتاج إلى تفصيل، وسيأتي بيانه[1] - إن شاء الله تعالى - كما أنّه لا إشكال على الظاهر في دخول الشرط وعدم المانع في محلّ النزاع أيضاً، وإنّ ما وقع الكلام في دخوله في محلّ النزاع هو المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأخصّ أعني الأجزاء، والعلّة التامّة[2].

---

١. يُنظر: صفحة (١٩٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٠٤/١، وقوامع الفضول في وجه حقائق علم الأُصول: ١٣٧.

أمّا الأجزاء فقد أفاد المحقّق في الحاشية في وجه خروجها ما حاصله: أنّه ليس بينها وبين ذيها تعدّد واثنينيّة كي تكون واجبة بوجوب غيريّ مترشّح عليها من وجوب ذيها، بل هي عين ذيها، فيكون وجوبها عين وجوب ذيها، فتكون خارجة عن محلّ النزاع.

هذا حاصل ما أفاده في وجه خروجها عن محلّ النزاع، وهو مأخوذ ممّا عن السيّد ﷺ[1] في توجيه خروج العلّة التامّة عن محلّ النزاع[2].

هل وجوب الأجزاء نفس وجوب الكلّ أو لا؟

وحاصل[3] إشكال صاحب الحاشية: أنّ الأجزاء هي عبارة عن نفس الكلّ، فتكون واجبة نفساً بعين وجوبه، والواجب النفسيّ وإن صحّ كونه واجباً بالوجوب الغيريّ، إلّا أنّه إنّما يصحّ ذلك إذا كان مقدّمة لواجب نفسيّ آخر وحصلت بينهم المغايرة المصحّحة لكون أحدهما مقدّمة، كما في مثل «صلاة الظهر بالنسبة إلى العصر»، دون مثل ما نحن فيه ممّا يكون أحدهما عين الآخر؛ إذ لا يصحّ أن يكون الشيء الواجب نفساً واجباً غيريّاً بالنسبة إلى نفسه، فلا بُدَّ حينئذٍ أن تكون المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأخصّ - أعني الأجزاء - خارجة عن حريم هذا النزاع[4].

وأجاب عنه في التقريرات بما حاصله: المنع من كون أحدهما عين الآخر، فإنّ الأجزاء ملحوظة «بشرط لا»، وما هو منها واجب بالوجوب النفسيّ ملحوظ «لا بشرط»، فالفرق بينهما هو بعينه الفرق بين الهيولى والصورة، والجنس والفصل، وهو بعينه الفرق أيضاً بين المشتقّ ومبدأ الاشتقاق؛ فإنّ

---

١. يُنظر: الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٨٥/١.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١١ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

كلّاً من الهيولى والصورة ملحوظ «بشرط لا»، ولأجل ذلك لا يحمل كلّ منهما على الآخر، ولا على المجموع المركّب منهما، بخلاف الجنس والفصل فإنّ كلّاً منهما ملحوظ «لا بشرط»، وهكذا الحال في تركّب العرض والجوهر الذي هو معروضه؛ فإنّه إن لُوحظ كلٌّ منهما «بشرط لا» لم يصحّ أن يحمل أحدهما على الآخر، وإن لُوحظ «لا بشرط» صحّ حمل أحدهما على الآخر، وليس الغرض من كون الهيولى والصورة مأخوذة «بشرط لا» أن تكون مجرّدة عن كلّ شيء؛ فإنّها إذ ذاك لا تكون موجودة في الخارج، ولا تكون إلّا كلّيّاً عقليّاً لا وجود له إلّا في الذهن، بل المراد أنّ كلّا من الجزئين الذين تركّبت منهما الماهيّة ملحوظ في نفسه، مع قطع النظر عن جهة انضمامه مع الآخر واتّحاده به.

هذا حاصل ما أفاده في التقريرات[1] فيما نقله عن الشيخ ﷺ.

في الفرق بين الأجزاء والمركّب

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ ما أفاده من الفرق بين الأجزاء وبين المركّب بكون الأوّل ملحوظاً «بشرط لا» والثاني ملحوظاً «لا بشرط» إنّما هو في المركّبات الاتّحاديّة التي يكون التركيب فيها طوليّاً، كما في تركّب الماهيّات من جوهرين - أعني المادّة والصورة - وكما في تركّب الجوهر مع العرض مثل «المشتقّ»، أمّا المركّبات الخارجيّة التي هي غير اتّحاديّة، ولا يكون التركيب فيها طوليّاً، بل تكون الأجزاء فيها عرضيّة كما في سائر المركّبات الخارجيّة، ومنها ما نحن فيه من تركّب مثل «الصلاة من الأجزاء المعلومة»، فلا يكون الفرق فيها بين الأجزاء ونفس المركّبات بكون الأوّل مأخوذاً «بشرط لا»، والثاني مأخوذاً «لا بشرط»، بل يكون الثاني منها - أعني نفس المركّب - يكون مأخوذاً بشرط شيء - أعني الانضمام - والأوّل منها - أعني أجزاءه - تكون مأخوذة «لا

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٧/١، وما بعدها.

بشرط»، وحينئذٍ فيتوجّه ما أفاده في الحاشية من الاتّحاد والعينيّة[١]، حيث إنّ ما يؤخذ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فيتّحد الأجزاء المأخوذة «لا بشرط» مع الأجزاء المأخوذة بشرط شيء. هذا حاصل ما ذكرناه في الدورة السابقة.

وفيه: أنّ أخذ الأجزاء «لا بشرط» الانضمام تارةً يكون في قبال اتّفاق الانضمام لها، وهذا هو الذي يجتمع مع ألف شرط، فيتّحد معها عند اتّفاق الانضمام لها كما ذكرنا، وأُخرى يكون أخذها «لا بشرط» بمعنى لحاظها في حدّ نفسها في قبال أخذها بشرط شيء - أعني الانضمام - بمعنى لحاظها مقيّدة بذلك القيد.

ومن الواضح أنّ اللحاظين حينئذٍ متبائنان، ولا يتّحد أحدهما بالآخر، فتكون الأجزاء من هذه الجهة مباينة لما تركّب منها كمباينة الشرائط لما هو مشروط بها، فيصحّ كونها مقدّمة له، كما صحّ كون الشرائط مقدّمة لما هو المشروط بها، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في بيان دخول المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأخصّ - أعني الإجزاء - في حريم هذا النزاع.

في اختلاف القوم في العلّة التامّة

وأمّا العلّة التامّة فقد اختلفت فيها كلمات الأصحاب، فمنهم من زعم خروجها عن محلّ النزاع[٢]؛ إذ لا إشكال في وجوبها؛ لعدم القدرة على الواجب بدونها.

ومنهم من زعم خروجها عن محلّ النزاع من جهة أنّه لا معنى لإيجاب

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٨٣/١، وحاشية السلطان على المعالم: ٢٨٦، وبدائع الأفكار: ٢٩٩.

ذيها إلّا إيجابها، ورُبّما نُسب[١] الأوّل إلى السيّد المرتضى ﷺ[٢]، وكلامه ﷺ أجنبيّ عن ذلك بالمرّة، بل هو ﷺ بصدد بيان أنّه لا يمكن أن يكون وجوب ذيها مشروطاً بوجودها.

ثمّ إنّه لا يخفى ما في القول الأوّل لعدم ابتنائه على أساس علميّ، فالعمدة حينئذٍ هو صرف عنان الكلام إلى الثاني فإنّ له صورة علميّة، والشبهة فيه عين الشبهة المتقدّمة في الأجزاء.

وتوضيح[٣] ما تقدّم

أنّه رُبّما يتخيّل أنّ الإشكال في دخول الأجزاء في هذا النزاع من جهة أنّه لو قلنا بالوجوب يلزم منه اجتماع المثلين أعني الوجوب النفسيّ والوجوب الغيريّ[٤].

ولا يخفى أنّه ليس الإشكال المذكور من هذه الجهة، وإلّا فإنّ الأمر في اجتماع الوجوبين المذكورين سهل لإمكان اجتماعهما، وأقصى ما فيه أن يندك أحدهما بالآخر، وتكون الأجزاء واجبة بالوجوب النفسيّ وجوباً مؤكّداً، وإنّما عمدة الإشكال هو ما تعرّض له صاحب الحاشية ﷺ من الاتّحاد والعينيّة[٥]، وعدم معقوليّة كون الشيء مقدّمة لنفسه وواجباً بالوجوب الغيريّ المترشّح عن وجوبه النفسيّ الوارد عليه بنفسه.

وقد تقدّم[٦] ما نقله في التقريرات عن الشيخ ﷺ من الجواب عنه

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٥٤.

٢. يُنظر: الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٨٥/١.

٣. أزنح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٢ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٧/١.

٥. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

٦. يُنظر: صفحة (١٩٢) من هذا الجزء.

بالفرق بينهما بأنَّ الأجزاء ملحوظة «بشرط لا» والكلّ ملحوظة «لا بشرط»، فيكون الأجزاء التي هي في ضمن الكلّ ملحوظة «بشرط لا»، ولحاظها «لا بشرط» عبارة عن الكلّ قياساً على تركّب الماهية من الهيولى والصورة وتركّب العارض والمعروض الذي هو عبارة عن المشتقّ، فإنَّ الفرق في ذلك بين الأجزاء والكلّ هو كون الأجزاء المذكورة ملحوظة «بشرط لا»، والكلّ ملحوظ فيه الأجزاء المذكورة «لا بشرط»[1].

وقد تقدّم[2] الإشكال على هذه التفرقة وأنّها إنّما تتمّ في المركّبات الطوليّة الاتحادية - أعني ما يكون مركّباً من جوهرين - يكون أحدهما من قبيل القوّة، والآخر من قبيل الفعل كما في الماهيّات فإنّها مركّبة من الهيولى التي هي القوّة والصورة التي هي الفعل، وما يكون مركّباً من جوهر وعرض كما في المشتقّات، ولا يحصل التركيب المذكور من جوهرين كلاهما من قبيل الفعل.

أمّا ما لا يكون من التركيب اتّحاديّاً، فلا يكون الفرق فيه بين الأجزاء والكلّ بلحاظ الأجزاء «بشرط لا» ولحاظِ الكلّ «لا بشرط»، بل يكون الفرق بينهما بلحاظ الأجزاء «لا بشرط» والمركّب «بشرط شيء»، ويعبّر عن مثل هذه المركّبات بالمركّبات الخارجيّة، وما نحن فيه - أعني مثل الصلاة وأجزائها - من هذا القبيل، وحينئذٍ يتوجّه ما ذكره صاحب الحاشية[3] - أعني الاتحاد - لأنَّ اللابشرط يجتمع مع الشرط، فيتّحد الأجزاء مع الكلّ، وهذا ما ذكرناه في الدورة السابقة.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٧/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (١٩٣) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

وقد تقدّم[1] بالأمس ما فيه، وتوضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي: إنّ المركّبات الخارجيّة على نحوين:

فمنها: ما تكون الصور النوعيّة لأجزائها محفوظة بعد التركيب، وغاية ما فيه أن يكون للمجموع المركّب المعبّر عنه بالهيئة التركيبيّة أثر غير أثر كلّ واحد من الأجزاء على انفراده، وأغلب المركّبات الخارجيّة من هذا القبيل، كما هو الغالب في المعاجين ونحوها.

النحو الثاني: ما تكون فيه الصورة النوعيّة للأجزاء غير محفوظة بعد التركيب، بل تنعدم فيه ذوات الأجزاء ويحدث من تركّب بعضها مع بعض صورة نوعيّة لذلك المركّب، ويكون المركّب المذكور ماهية مستقلّة كسائر الماهيّات.

وقد ذكروا أنّ «الترياق الفاروقيّ» من هذا القبيل، وتردّدوا في أنّ «السكنجبين» من النحو الأوّل أو النحو الثاني.

ثمّ إنّ الأجزاء الملحوظة «لا بشرط» إنّما تتّحد مع لحاظها «بشرط شيء» إذا كان المركّب الخارجيّ من النحو الأوّل، فإنّ الأجزاء لمّا كانت باقية بعد التركيب بذواتها، وكانت صورتها النوعيّة باقية بحالها لم يكن لحاظها «بشرط شيء» - أعني الانضمام - إلّا أحد مصاديق كونها ملحوظة «لا بشرط»، إذ لا معنى لكونها ملحوظة «لا بشرط» إلّا أنّ الملحوظ هو نفس ذوات الأجزاء، فينطبق ذلك على تلك الذوات الباقية بعد التركيب على صورها النوعيّة.

أمّا النحو الثاني من المركّبات الخارجيّة، فلمّا كانت الصورة النوعيّة لذوات الأجزاء فيها بعد التركيب غير باقية بحالها، وكانت تلك الصور مبدّلة

---

١. يُنظر: صفحة (١٩٣) من هذا الجزء.

بصورة نوعيّة أُخرى للمجموع المركّب لم تكن ذوات الأجزاء فيها محفوظة بحالها، فلا تكون الأجزاء الملحوظة «لا بشرط» متّحدة مع لحاظ الانضمام فيها، فلا يكون الـ«بشرطيّة» مصداقاً للا بشرطية، بل يكون أحد اللحاظين مبائناً للآخر ضرورة مباينة لحاظ ذات الشيء للحاظه مندكّاً في المجموع المركّب.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ التركيب فيما نحن فيه إنّما هو من النحو الثاني دون النحو الأوّل، كما يشهد به اعتبار الشارع لها شيئاً واحداً وحقيقة مستقلّة، و إن كانت مؤلّفةً من أجزاء متعدّدة، وتعلّق الأمر بتلك الحقيقة الاعتباريّة التي اعتبرها الشارع، وحينئذٍ فيكون الفرق بين الأجزاء وبين الكلّ بما تقدّم من كون الأوّل مأخوذاً «لا بشرط» والثاني مأخوذاً «بشرط شيء» كافياً في دفع إشكال صاحب الحاشية؛ لعدم انطباق الأوّل على الثاني واتّحاده معه[1].

في العلّة التامّة بسيطة أو مركّبة، دفعيّة أو تدريجيّة

وأمّا الكلام في العلّة التامّة، فهي تارةً تكون بسيطة، وأُخرى تكون مركّبة، إمّا دفعيّة أو تدريجيّة، والتدريجيّة إمّا تكون أجزاؤها من قبيل المعدّات أو تكون من قبيل أجزاء العلّة.

وعلى أيّ حال فتكون العلّة التامّة في المركّبات التدريجيّة هو الجزء الأخير.

وكيف كان فقد قيل بخروج العلّة التامّة عن حريم النزاع، حيث إنّ المعلول لمّا لم يكن مقدوراً في نفسه لم يكن لنا بُدّ من صرف الأمر النفسيّ المتعلّق بالمعلول إلى علّته، وكون المعلول مقدوراً بالواسطة لا ينفع في تصحيح

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

تعلّق الأمر به؛ إذ لا بُدَّ في متعلّق الأمر من إمكان وقوعه متعلّقاً لإرادة العبد، حيث إنَّ الأمر إنَّما يبعث ويحرّك إرادة العبد نحو ما هو المطلوب[1].

ومن الواضح أنَّ المعلول بنفسه لا يمكن أن تتعلّق به إرادة العبد؛ لعدم كونه مقدوراً بنفسه، وإنَّما المقدور هو علّته، فتكون الإرادة متعلّقة بها لا بمعلولها، فلا يصحّ تعلّق الأمر إلّا بالعلّة دون المعلول، ولزوم صرف الأمر المتعلّق بالمعلول إلى العلّة، فتكون العلّة واجبة بالوجوب النفسيّ بنفسها، وحينئذٍ لا يمكن أن تكون مقدّمة وواجبة بالوجوب الغيريّ إلى نفسها.

هذا حاصل الإشكال، وهو نظير الإشكال السابق[2] في المقدّمة الداخليّة أعني الأجزاء.

والتحقيق في الجواب أن يُقال: إنَّ المعلول بالقياس إلى علّته على نحوين:

أحدهما: أن يكون من قبيل العناوين الثانويّة، ونعبّر عنه بالعناوين التوليديّة كما في مثل «الإلقاء» و«الإحراق»، وفي مثل هذا النحو لا يكون فرق بين تعلّق الأمر بالعنوان الأوّليّ أو تعلّقه بالعنوان الثانويّ، بل يكون أحدهما عين الآخر، وهو مورد ما يُقال من العنوان والمحصّل، فإن تعلّق الأمر بالعنوان الأوّليّ كان تعلّقه به من حيث محصّليّته للعنوان الثانويّ على وجه يكون العنوان الثانويّ عنواناً لذلك الفعل وبمنزلة القيد له، ولأجل ذلك قلنا إنَّه لو شكّ في تحقّق العنوان الثانويّ كان اللازم الاحتياط، وفي مثل هذا النحو وإن لم يمكن أن تكون العلّة مقدّمة إلّا أنَّه ليس المعلول غير مقدور، وأنَّه من جهة عدم القدرة على المعلول صرفنا الأمر المتعلّق به إلى علّته.

---

١. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٤٧/١.

٢. يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء.

النحو الثاني: ما يكون المعلول فيه مباثناً في الوجود لعلّته، كما هو الغالب في العلل ومعلولاتها على وجه لا ينطبق أحدهما على ما انطبق عليه الآخر، وفي هذا النحو لا نحتاج إلى صرف الأمر المتعلّق بالمعلول إلى علّته لتخرج العلّة بذلك عن محلّ النزاع؛ فإنّ المعلول في ذلك وإن لم يكن مقدوراً بنفسه إلّا أنّه مقدور بالواسطة - أعني بواسطة القدرة على علّته - وهذا المقدار من القدرة كافٍ في كونه متعلّقاً للتكليف من دون حاجة إلى صرف الأمر المتعلّق به إلى علّته.

في تصوير الأمر بالمعلول

ومن ذلك يتّضح لك الجواب عمّا ذكر في الإشكال لتوجيه عدم صحّة تعلّق الأمر بالمعلول، وأنّ القدرة بالواسطة لا تنفع من أنّه لا بُدَّ في متعلّق الإرادة التشريعيّة من إمكان وقوعه متعلّقاً لإرادة العبد، والمعلول لا يقع متعلّقاً لإرادة العبد، وإنّما تتعلّق إرادته بعلّته، فتكون العلّة التشريعيّة كذلك، لكونه من هذه الجهة تابعة لما تتعلّق به إرادة العبد.

وبيان الدفع: أنّ المعلول هو الذي تتعلّق به الإرادة أوّلاً وبالذات، ولكن لعدم كونه مقدوراً إلّا بواسطة الإتيان بما هو علّته تنشأ عن تلك الإرادة إرادة غيريّة ترشّحيّة متعلّقة بتلك العلّة، وحينئذٍ فيصحّ تعلّق الأمر بما هو المعلول من دون حاجة إلى صرفه إلى العلّة، وإذا لم يكن العلّة المذكورة واجبة بنفسها بالوجوب النفسيّ لم يكن في البين ما يمنع وجوبها بالوجوب الغيريّ، فتدخل في محلّ النزاع *.

---

* **قلتُ**: ولكن الظاهر أنّه ليس لنا من الأفعال ما يكون من قبيل النحو الثاني، بل الظاهر أنّ جميع ما يكون من الأفعال علّة لفعل آخر لا يكونان إلّا من قبيل العناوين الأوّليّة والثانويّة حتّى مثل المثال الذي مثّل به في التقريرات

المطبوعة - أعني شرب الماء ورفع العطش - فإنَّه من قبيل العناوين الأوّليّة والثانويّة[١].

نعم يمكن لحاظ رفع العطش اسم مصدر، ويعتبر عنه بارتفاع العطش فيكون غير متعدٍ، فيتخيّل أنَّه مباين للشرب مع أنَّه لا مباينة بينهما خارجاً، وإنَّما تكون المباينة بينهما لحاظاً باعتبار لحاظ العنوان الثانويّ مصدراً ولحاظه اسم مصدر، وهكذا الحال في نسبة الإلقاء إلى «الإحراق» و«الاحتراق».

وبالجملة: الظاهر أنَّ الفعل الذي يكون علّة لفعل آخر منحصر بالقسم الأوّل، إلّا إذا كان علّة ناقصة فيكون معدّاً كما في حرث الأرض وبذرها بالنسبة إلى حصول الحاصل، وما يكون صالحاً لتعلّق التكاليف من الأفعال المعلولة لفعل آخر منحصر بالعناوين الثانويّة والأوّليّة.

نعم، هذا المطلب -وهو كون المقدّر[٢] بالواسطة مقدوراً- لا بُدَّ من الالتزام به تصحيحاً لتعلّق الأمر بذي المقدّمة التي يكون ذو المقدّمة متوقّفاً على حصولها، كما في الأمر بالصلاة عن وضوء المتوقّفة على الإتيان بأفعال الوضوء، وكما في الأمر بالكون على السطح المتوقّف على صعود السلّم، ونحو ذلك، ففي مثل ذلك نلتزم بأنَّ المقدور بالواسطة مقدور، وأنَّ إرادة المكلّف تتعلّق أوّلاً بذي المقدّمة، وعن هذه الإرادة تنشأ إرادة غيريّة تتعلّق بالمقدّمة، وكذلك الحال في إرادة الأمر.

ولكنّ عمدة الإشكال في الحركة الأخيرة في صعود السلّم التي يعقبها الكون على السطح، فإنَّها إن أبقت اختياراً للفاعل لم تكن علّة تامّة، وإن لم تبقِ له الاختيار كانت هي محط التكليف، كما أفاده ﷺ في مقدّمة الحرام فيما يأتي[٣]، وكان الكون على السطح من قبيل الثمرة المترتّبة على تلك المقدّمة الأخيرة، ومن هذه الجهة يكون حالها حال أفعال الوضوء في كونها محصّلة للطهارة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ٣١٩.

٢. كذا في النسختين، ولعل المناسب: (المقدور).

٣. يُنظر: صفحة (٢٦٢) من هذا الجزء.

ولكنّ[1] الانصاف أنّ ما ذكرناه أخيراً في الجواب عن إشكال صاحب الحاشية[2] غير نافع في دفع الإشكال المزبور؛ إذ أقصى ما فيه أن يكون الأجزاء مغايرة للكلّ في عالم التصوّر، وهذا لا ربط له بدفع الاتّحاد الخارجيّ الذي هو منشأ الإشكال.

نعم، في مقام النيّة والقصد حيث إنّه مقام التصوّر يحصل الفرق المذكور، لكن لا يكون ذلك مصحّحاً للمقدميّة على وجه يكون في البين تعدّد خارجيّ يكون موجباً لصحّة كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيريّ مقدّمة للكلّ، كما لا يخفى.

الأمر الثاني في تقسيم المقدّمة إلى العقليّة والعاديّة والشرعيّة

ثمّ إنّهم قسّموا المقدّمة إلى تقسيمات أُخر أغلبها راجع إلى ما ذكرناه من التقسيم إلى الداخليّة والخارجيّة بأقسامها، منها تقسيمها إلى المقدّمة العقليّة، والعاديّة، والشرعيّة.

ولا يخفى أنّ المقدّمة العاديّة بعد فرض تحقّق العادة وعدم خرقها راجعة إلى المقدّمة العقليّة، لكون التوقّف حينئذٍ عقليّاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ المقدّمة العقليّة هي المقدّمة الخارجيّة، والشرعيّة هي المقدّمة الداخليّة - أعني الجزء والشرط وعدم المانع - فلا يكون هذا التقسيم حينئذٍ تقسيماً آخر غير التقسيم الذي قدّمناه.

الأمر الثالث في تقسيمها إلى مقدّمة الصحّة والوجود

وهكذا الحال في تقسيمها إلى مقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجود، فإنّ مقدّمة الصحّة هي المقدّمة الداخليّة بأحد أنحائها الثلاث، ومقدّمة الوجود هي المقدّمة الخارجيّة بأنحائها السالفة الذكر.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٣ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ١٦٥/٢، وما بعدها.

الأمر الرابع في تقسيمها إلى المقدّمة الوجوديّة والعلميّة

أمّا تقسيمها إلى المقدّمة الوجوديّة، والمقدّمة العلميّة، فهو بظاهره لا محصّل له، فلا بُدَّ أن يكون هذا التقسيم راجعاً إلى ذي المقدّمة، فإنّه تارةً يكون واجباً شرعيّاً كما في أغلب المقدّمات، وأُخرى يكون واجباً عقليّاً كما في موارد تنجّز التكليف في موارد حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقينيّ، فلا يكون هذا التقسيم تقسيماً لمقدّمة الواجب، بل يكون تقسيماً للواجب نفسه، والمقدّمة في كلا القسمين مقدّمة وجود ليس إلّا.

الأمر الخامس في تقسيمها إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

نعم، أهمّ تلك التقسيمات تقسيمها إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة، وعمدة الكلام في ذلك إنّما هو في المقدّمة المتأخّرة وهي منحصرة في الشرط، وحينئذٍ تدخل المقدّمة المذكورة في باب الشرط المتأخّر، فلا بُدَّ من صرف عنان الكلام إلى تحقيق حال الشرط المتأخّر كلّيّة، سواء كان الشرط شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المكلّف به، وأنّه هل يكون ذلك معقولاً ممكناً، أو أنّه مستحيل غير معقول؟

برهان فخر المحقّقين على أستحالة الشرط المتأخّر

والحقّ هو الثاني، وقد برهن فخر المحقّقين على امتناعه باستحالة تأثير المعدوم في الموجود[1].

ونقضه بعضهم بالمعدّات وأجزاء العلّة التدريجيّة[2]، فإنّه يلزم منه أن يكون ما قد انعدم مؤثّراً في الموجود الذي هو المعلول.

وفيه ما لا يخفى من الفرق الواضح بين أجزاء العلّة التدريجيّة، وبين ما أفاده الفخر من استحالة تأثير المعدوم في الموجود؛ فإنّ أجزاء العلّة التدريجيّة وإن كان كلّ واحدٍ ينعدم عند وجود الجزء الآخر، فيكون السابق معدوماً عند

---

١. يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ٤١٩/١.

٢. يُنظر السبع الشداد: ٣٦، وما بعدها.

وجود المعلول، إلّا أنّه من الجائز أن يكون كلّ واحدٍ من هذه الأجزاء عند وجوده مؤثّراً أثراً بمقداره وبعد انعدامه يبقى أثره، بخلاف ما يكون متأخّراً عن المعلول ولم يكن عند وجود المعلول موجوداً بعد، بل كان يوجد فيما بعد، فإنّه لا شبهة في محاليّته؛ لأنّه حينئذٍ لم يكن موجوداً بعد، فكيف يُعقل أن يكون له أدنى أثر في هذا المعلول الموجود؟

والظاهر أنّ منشأ الشبهة في هذا النقض هو التعبير باستحالة تأثير المعدوم في الموجود، فتخيّلوا أنّ المراد أنّ ما هو منعدم كيف يؤثّر في الوجود؟ فأوردوا عليه بأنّ أجزاء العلّة التدريجيّة حين تأثيرها بوجود المعلول منعدمة، فينبغي أن يكون داخلاً في الكبرى المذكورة، وليس مراد الفخر ما تخيّلوه، بل مراده أنّ ما هو الشرط - أعني السبب - إنّما جعله الشارع مؤثّراً في ناحية المعلول موجوداً، فكيف يُعقل أن يكون مؤثّراً عند كونه معدومًا؟ فتأمّل *.

وبالجملة: أنّ التعبير بالتأثير إنّما هو لأجل بنائه على كون المجعول هو السببيّة، وأمّا بناءً على كون المجعول هو المسبَّب فلا يكون التعبير المذكور صحيحاً، بل يكون الكبرى حينئذٍ هي لزوم الخلف، كما سيأتي شرحه مفصّلًا[1] إن شاء الله تعالى.

---

* **قلتُ**: والأولى أن يُقال: إنّ ما ذكره الفخر من الكبرى إن كان راجعاً إلى الخلف المذكور لم يكن التعبير باستحالة تأثير المعدوم بالموجود مستحسناً، بل كان الأولى حينئذٍ التعبير بالخلف المذكور، وإن كان راجعاً إلى أنّ المعدوم لا يُعقل أن يكون مؤثّراً فيما هو الموجود كما هو الظاهر منه.

وَرَدَ عليه في بادئ النظر النقض المذكور، وكان الجواب عن هذا النقض هو ما ذكر من الفرق بين ما قد وجد وانعدم وما لم يوجد بعد، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

في بيان حال الشرط المتأخّر

ثمّ إنّ الشرط المتأخّر تارةً يكون شرطاً للتكليف أو الوضع، وأُخرى يكون شرطاً للمكلّف به، وقد مثّلوا لهذا الأخير بأغسال المستحاضة.

ولا يخفى أنّه قد وردت الرواية[1] وانعقد الإجماع على أنّ المستحاضة إذا فعلت ما ذكرلها من الأغسال وغيرها كانت بحكم الطاهر، وصحّ منها الصوم والصلاة وكلّ ما هو مشروط بالطهارة، والمشهورعند الفقهاء أنّ كلّ غسل من الأغسال المذكورة إنّما يكون شرطاً لما تأخّرعنه من الأعمال، ويكون موجباً لكون المستحاضة طاهرة إلى الفريضة الأُخرى، فيكون الغسل في الليل شرطاً في كونها طاهرة إلى صلاة الفجر، وغسل صلاة الفجر شرطاً في كونها طاهرة وفي صحّة صومها إلى الزوال.

وهكذا بالنسبة إلى غسل صلاة الظهرين فإنّه يكون شرطاً ومؤثّراً في كونها طاهرة إلى الليل، ولأجل ذلك أفتى المشهور بأنّه لو لم تغتسل للعشاء لزمها في صحّة صومها أن تتداركه قبل الفجر، وبناءً على ذلك لا تكون هذه المسألة من باب الشرط المتأخّر[2].

نعم، لو قلنا -كما قيل- بأنّ كلّ واحد من الأغسال يكون شرطاً لما تقدّمه، وأنّ الغسل ليلاً يكون شرطاً في صحّة صومها فيما قبله من النهار، ومؤثّراً في كونها في النهار المذكور طاهراً كان ذلك من باب الشرط المتأخّر؛ لكون الغسل المذكور مؤثّراً حينئذٍ بما تقدّمه من الطهارة النهاريّة وفي صحّة الأعمال الواقعة منها نهاراً، هذا إن قلنا بأنّ الامتثال حاصل في النهار، وحصوله فيه مشروط بذلك الغسل المتأخّر، وهو محال.

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٤٠٢/١، كتاب الطهارة، ب١٩، ح٨١.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦٤/٣، وما بعدها.

أمّا لو قلنا بأنّ الامتثال إنّما يحصل عند الغسل المتأخّر عن العمل السابق، فلا يكون ذلك محالاً.

فيما إذا كان الشرط شرطاً للتكليف

والحاصل: أنّه في شرط ما هو متعلّق التكليف إنّما يكون تأخّره محالاً إذا كان الامتثال حاصلاً قبل حصول الشرط المذكور.

وأمّا إذا كان الامتثال لا يحصل ولا يتحقّق إلّا عند تحقّق الشرط المذكور، فلا يكون في البين ما يوجب كونه محالاً؛ إذ أنّ مثل ذلك متحقّق في أجزاء الواجب التدريجيّة.

ولا فرق بين البابين سوى أنّ ذلك جزء متأخّر، وما نحن فيه قيد متأخّر، وأنّ الأوّل يكون فيه القيد والتقييد داخلين في المكلّف به وفي الثاني يكون التقييد داخلاً دون نفس القيد، وهذا المقدار لا أثر له فيما نحن بصدده من دعوى عدم الاستحالة.

والحاصل: أنّه لا مانع من كون شرط المكلّف به متأخّراً عنه إذا كان على نحو لا يكون الامتثال حاصلاً عند حصول المكلّف به، بل يكون الامتثال حاصلاً عند حصول ذلك الشرط؛ إذ لا مانع من تقدّم المقيّد على القيد إذا دلّ الدليل على أنّ هذا المتأخّر قيد لذلك المتقدّم، وكان الأمر الشرعيّ متعلّقاً بهما على هذا النحو؛ إذ هو حينئذٍ نظير الأجزاء الخارجيّة التدريجيّة، ولا فرق بينهما إلّا أنّه في الجزء المتأخّر يكون القيد والتقييد داخلاً في المأمور به، وفي القيد يكون التقييد داخلاً في المأمور به دون نفس القيد.

وهذا المقدار من الفرق لا يوجب التفرقة بينهما بكون التأخّر في الجزء ممكناً، وفي الشرط - أعني القيد - محالاً، بل يكون كلّ منهما ممكناً.

نعم، لو كان الامتثال أو الصحّة حاصلاً عند حصول المقيّد لكان تأخّر

القيد المفروض كونه مؤثّراً في الامتثال والصحّة محالاً؛ إذ لا محصّل لكون القيد المذكور شرطاً في الامتثال والصحّة إلّا أنّ الامتثال والصحّة حاصلان عند حصوله، فيكون حصولهما قبل حصوله خلفاً لما تقتضيه الشرطيّة، ويكون حينئذٍ داخلاً في الشرط المتأخّر.

أمّا إذا لم يكن في البين إلّا الأمر بالفعل المقيّد بذلك القيد المتأخّر، وأنّ الامتثال لا يحصل إلّا عند حصول ذلك القيد، فلا يكون ذلك من الشرط المتأخّر الذي هو المحال، كذا أفاد (دام ظلّه) حسبما فهمته منه (دام ظلّه العالي)*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الامتثال و إن كان حاصلاً عند حصول القيد المتأخّر لا قبله إلّا أنّه محال أيضاً من جهة فرض كون ذلك المتأخّر قيداً في ذلك المتقدّم، فإنّ كون المأمور به مقيّداً بذلك القيد عبارة عن كونه معنوناً بالعنوان الحاصل له من إضافته إلى القيد المزبور، وهو المعبّر عنه بالتقيّد الذي تقدّم أنّه داخل في المأمور به و إن لم يكن نفس القيد داخلاً فيه.

وحينئذٍ نقول قبل حصول ذلك القيد إن كان ذلك المأمور به واجداً لما اعتُبر فيه من التقيّد المزبور كان ذلك من باب الشرط المتأخّر الذي هو المحال، و إن لم يكن المأمور به عند وجوده واجداً لما أُخذ فيه من التقييد المزبور كان وجدانه لذلك التقييد عند وجود القيد كان محالاً أيضاً لاستحالة تأثير ذلك المتأخّر فيما تقدّمه.

و إن شئت قلت: إنّ ما وجد وانعدم وكان عند وجوده غير واجد لما اعتُبر فيه من التقييد يستحيل أن يكون بعد ذلك واجداً لما اعتُبر فيه.

وقد عرضت ذلك بخدمته، وأجاب (دام ظلّه) بما حاصله: أنّ المأمور به كان عند وجوده واجداً لما اعتُبر فيه من التقيّد بلحوق القيد له.

في الإشكال في الشرط المتأخّر

ولا يخفى أنّ ذلك عبارة أُخرى عن الالتزام بأنّ القيد هو عنوان التعقّب لا نفس وجود القيد المتأخّر، بل العنوان المنتزع من وجوده المتأخّر- أعني عنوان

التعقّب - وذلك عبارة أُخرى عن أنّ ذلك من قبيل الشرط المتأخّر، والالتزام بتصحيحه بجعل الشرط هو العنوان المنتزع - أعني عنوان التعقّب - وهو متأتٍ في جميع أنحاء الشرط المتأخّر سواء المشروط هو التكليف أو الوضع، أو كان المشروط هو المكلّف به، فلا يكون للمكلّف به خصوصيّة مسوّغة لجريان الشرط المتأخّر فيه دون التكليف والوضع، كما هو (دام ظلّه) بصدده.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّه بناءً على ما هو الحقّ من أنّ المجعول في باب الأسباب والمسبّبات هو المسبّبات دون السببيّة، ليس في الشروط الشرعيّة حينئذٍ تأثير وتأثّر كي يكون الإشكال في تأخّرها عمّا هو المشروط بها، بأنّ المعدوم كيف يؤثّر في الموجود بمعنى أنّ ما لم يُوجد بعد كيف يكون مؤثّراً في الموجود، بل المنشأ في الإشكال المزبور هو الخلف.

وحاصله: أنّه بعد فرض كون الشيء الفلانيّ شرطاً في التكليف، أو الوضع الفلاني، يكون محصّله أنّ الشارع جعل ذلك التكليف عند حصول ذلك الشرط، فلا بُدَّ أن لا يكون الشرط المذكور متأخّراً عن ذلك التكليف، و إلّا لكان ذلك التكليف حاصلاً مع عدم حصول شرطه، وهو مناقض لما ذكرناه من مقتضى الشرطيّة.

وهذا الإشكال إنّما يتأتّى في شرط التكليف أو الوضع، أمّا شرط المكلّف به فلا يتأتّى في تأخّره الإشكال المذكور؛ إذ لم يكن في البين شيء جعله الشارع عند حصول الشرط كي يكون تأخّر ذلك الشرط مناقضاً لمقتضى كونه شرطاً فيه؛ إذ لم يكن في البين، إلّا تعلّق الأمر بالفعل المقيّد بذلك الشرط المتأخّر بمعنى أنّ الآمر لاحظ الفعل المقيّد بتحقّق ذلك الشرط بعده، وعلّق أمره بذلك الفعل الموصوف بهذه الصفة، والمكلّف في مقام الامتثال يلزمه الإتيان بذلك الفعل، وأن يلحقه بالشرط المذكور؛ لأنّه إنّما أمر به بهذه الكيفيّة، فقبل الإتيان بذلك الشرط يكون اتّصاف ذلك الفعل بكونه يتحقّق بعده الشرط المذكور مراعى بالإتيان به فيما بعد، بمعنى أنّه في الواقع لا يتّصف بالوصف المذكور إلّا بعد الإتيان بذلك الشرط.

وأمّا حصول الامتثال فهو أمر عقليّ تابع لحصول المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه، وهو لا يحصل إلّا بعد حصول الشرط المتأخّر.

وأمّا الصحّة فهي ليست في المقام إلّا عبارة عن كون المأمور به واجداً لجميع ما اعتُبر فيه من الأجزاء والشرائط، فلا تكون مجعولة شرعاً.

ولو سلّم أنّها حكم وضعيّ مجعول للشارع، وأنّها مشروطة بالشرط المذكور فهي لا تحصل إلّا بعد حصول الشرط المذكور، وعلى أيّ حال لا يلزم الخلف من تأخّر هذا الشرط.

نزاع المجدّد مع الفشاركيّ في دفعيّة الامتثال لا تدريجيّته

ثمّ[1] لا يخفى أنّه ﷺ أفاد في مبحث استصحاب الصحّة من مباحث زيادة أجزاء المركّب ما نصّه حسبما نقلته وحرّرته عنه: «أنّه لا شبهة في كون وجود الأجزاء في الخارج تدريجيّاً لا دفعيّاً، ولكن هل الامتثال وسقوط الأمر بكلّ واحدٍ من تلك الأجزاء يكون تدريجيّاً أيضاً؟ بمعنى أنّ أمر كلّ جزء يسقط عند الإتيان به، وهكذا إلى الآخر، غاية الأمر من جهة الارتباطيّة يكون السقوط مشروطاً بشرط متأخّر وهو الإتمام، ويكون الشرط في الحقيقة هو تعقّب الجزء المأتي به بباقي الأجزاء والشرائط على النحو المعتبر فراراً عن الشرط المتأخّر، أو أنّ الامتثال والسقوط يكون دفعيّاً، وهو لا يحصل إلّا عند الإتمام، فلا يحصل الامتثال ولا يسقط الأمر إلّا عند «ميم» السلام عليكم؟ وجهان:

اختار الأوّل سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ[2]، واختار الثاني سيّدنا السيّد محمّد الإصفهانيّ ﷺ[3]، وكان بينهما في ذلك نزاعٌ شديدٌ، وكان سيّدنا الشيرازيّ ﷺ يستدلّ على مسلكه بأنّه لولاه لزم المكلّف أن يكرّر التكبير إلى ما لا نهاية له، لعدم سقوط أمرها بالإتيان بها، وما لم يسقط أمرها يجب الإتيان بها، وهكذا.

وكان السيّد محمّد ﷺ يجيب عن ذلك بأنّ الأمر لم يسقط بالإتيان، بل هو باقٍ بحاله، ولكن يسقط اقتضاؤه البعث والتحريك، فالأمر بتكبيرة الإحرام بعد الإتيان بها وإن كان باقياً على فعليّته لم يسقط ولم يحصل امتثاله، إلّا أنّ

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من قوله: «ثمّ لا يخفى» إلى قوله: «الأجزاء السابقة» ملحقًا هنا (٥ ذي الحجّة، ١٣٥٦هـ).

٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢/٢٦٩.

٣. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ١٩٣، وما بعدها.

اقتضاءه الامتثال وتحريك العبد نحو متعلّقه يكون ساقطاً، فهو باقٍ على فعليّته إلّا أنّه لا يحرّك ولا يبعث نحو متعلّقه.

وفي الحقيقة أنّ هذا الذي كان يجيب به السيّد محمّد ﷺ التزام بالسقوط التدريجيّ على نحو الشرط المتأخّر، الراجع إلى المقارن الذي هو التعقّب، وذلك عين مسلك سيّدنا الشيرازيّ ﷺ.

وكيف كان، فيترتّب على اختلاف هذين المسلكين آثار كثيرة في باب الخلل»[1]. انتهى ما حرّرته عنه ﷺ في ذلك المبحث.

لا يخفى أنّ الظاهر منه ﷺ في ذلك المبحث، وفيما سيجيء في طيّ هذا المبحث أنّه ﷺ يختار مذهب السيّد الشيرازيّ من كون الامتثال بكلّ جزء منه الإتيان به يكون متحقّقاً في ذلك الحين، ويكون مشروطاً بعنوان حاصل فعلاً وهو التعقّب بباقي الأجزاء والشرائط، وليس ذلك من قبيل الشرط المتأخّر، كما أنّ أخذ التعقّب شرطاً ليس من قبيل التأويل لمجرّد الخروج عن محاليّة الشرط المتأخّر، بل إنّه أمر واقعيّ، وهو عين حقيقة الارتباطيّة؛ إذ لا معنى للارتباطيّة، إلّا انضمام كلّ واحد من الأجزاء إلى باقي الأجزاء، وذلك عبارة أُخرى عن تعقّب كلّ جزء بباقي الأجزاء.

وجه التفصيل بين الأجزاء المتأخّرة والشرائط

نعم، إنّ ما أفاده ﷺ هنا من قياس الشرائط المتأخّر[2] على الأجزاء مع حكمه بأنّ الامتثال لا يحصل إلّا عند حصول الشرط المتأخّر مشعر بأنّ الامتثال لا يحصل إلّا بالجزء الأخير.

وعلى أيّ حال فهو ﷺ إن اختار في الأجزاء المتأخّرة وفي الشروط المتأخّرة مسلك المرحوم السيّد محمّد، وَرَدَ عليه ما كان يُورد به السيّد الشيرازيّ من لزوم التكرار في الأجزاء السابقة إلى ما لا نهاية له، وإن اختار فيهما - أعني الأجزاء المتأخّرة والشرائط المتأخّرة - مسلك المرحوم الشيرازيّ لم يتمّ ما أفاده هنا من عدم حصول الامتثال إلّا بالشرط أو الجزء الأخير.

نعم، يمكن التفصيل بأن يختار في الأجزاء المتأخّرة مسلك الشيرازيّ ﷺ،

---

١. يُنظر: ٥٧٨/٥ من هذا الكتاب.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (المتأخّرة).

وفي الشرائط المتأخّرة مسلك السيّد محمّد ﷺ، بدعوى أنّ كون الشرط هو عنوان التعقّب في الأجزاء المتأخّرة ليس بمحتاج إلى تصرّف في الدليل الدالّ على الجزئيّة والارتباطيّة؛ لما عرفت من أنّ عنوان التعقّب هو عين الارتباطيّة، بخلاف الشرط المتأخّر فإنّ ظاهر الدليل هو أنّ الشرط المتأخّر الذي هو الغسل ليلاً هو بنفسه يكون شرطاً لا العنوان المنتزع من تأخّره أعني عنوان التعقّب.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا: إنّ الشرط هو العنوان المنتزع من وجود الشرط المتأخّر - أعني عنوان التعقّب بالشرط المذكور - وقلنا إنّ امتثال الأمر المتعلّق بالفعل المشروط بالشرط المزبور يكون حاصلاً قبل حصول الشرط إن كان في علم الله تعالى أنّه يعقّبه به لحصل الإشكال في كيفيّة الإتيان بذلك الشرط، لأنّه لا يأتي به المكلّف إلّا بداعي الأمر الغيريّ المعلول للأمر النفسيّ المتعلّق بالفعل المقيّد بالقيد المذكور، والمفروض سقوط ذلك الأمر النفسيّ قبل الإتيان بذلك الشرط، وهذا بخلاف الجزء المتأخّر من أجزاء المركّب المعتبر فيه الارتباطيّة، فإنّه يمكن الإتيان به بداعي الأمر النفسيّ الذي تعلّق به في ضمن تعلّق الأمر بالكلّ، فإنّ سقوط الأمر المتعلّق بالأجزاء السابقة لا يوجب سقوط الأمر بالجزء الأخير؛ إذ ليس الأمر النفسيّ الضمني المتعلّق بذلك الجزء الأخير معلولاً للأمر النفسيّ الضمني المتعلّق بالأجزاء السابقة كي يكون سقوطه بالإتيان بتلك الأجزاء موجباً لسقوط الأمر المتعلّق بالجزء الأخير كما في الأمر الغيريّ المتعلّق بالشرط الأخير.

لا يُقال: إنّ دعوى كون الظاهر من دليل الشرطيّة هو كون الشرط شرطاً بنفسه لا بالعنوان المنتزع من تأخّره ممنوعة أشدّ المنع؛ لأنّها إنّما يمكن تسليمها لو قلنا: بأنّ الدليل يتكفّل جعل شرطية الشرط المتأخّر ابتداءً، وقد حقّق في محلّه[1] إبطال ذلك، وأنّ المجعول إنّما هو الأمر المتعلّق بالمركّب المقيّد بذلك الشرط المتأخّر على نحو يكون التقييد داخلاً والقيد خارجًا[2].

ومن الواضح أنّه لا معنى لتقيّد المركّب بذلك الشرط المتأخّر إلّا كونه متعقّباً به، فيكون حاله من هذه الجهة حال الجزء المتأخّر في اعتبار ارتباطه مع الأجزاء السابقة.

---

١. يُنظر: ٤١٥/١، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٦٩/٢.

لأنّا نقول: إنّ الشرط و إن لم يكن داخلاً في المأمور به، إلّا أنّ ذلك لا يخرجه عن كونه بنفسه شرطاً، فإنّ تعلّق الأمر بالمركّب المقيّد بذلك الشرط المتأخّر يُوجب انتزاع الشرطيّة لذلك الشرط المتأخّر، فيكون المتأخّر بنفس وجوده الخارجيّ شرطاً، لا أنّ الشرط هو العنوان المنتزع من وجوده.

لا يُقال: إذا فرضتم كون الشرط هو الغسل المتأخّر - مثلًا - بنفس وجوده الخارجيّ توجّه إشكال السيّد الشيرازيّ ﷺ من أنّ لازمه توقّف حصول امتثال الأمر بالمركّب على وجود ذلك الشرط، وأنّه يلزمه تكرار ذلك المركّب لبقاء أمره المذكور[1].

لأنّا نقول: يمكن الجواب عن الإشكال المركّب بالتبعيض في ناحية السقوط، فإنّ الفعل المقيّد بذلك الغسل يكون من قبيل المركّب التحليليّ، ويكون للأمر المتعلّق به جهتان من الاقتضاء، الأولى اقتضاء ذات الفعل، والأُخرى اقتضاء قيده المزبور، فقبل الإتيان بالقيد المزبور يكون الساقط هو الجهة الأولى.

ويبقى اقتضاؤه من الجهة الثانية بحاله، فيكون حال الفعل المقيّد بالفعل المزبور حال الفعل المركّب، فإنّ الأمر المتعلّق به يقتضي كلّ واحدٍ من أجزائه، وسقوط اقتضائه الجزء الأوّل بالإتيان به لا يوجب سقوط اقتضائه الجزء الآخر، وهكذا الحال فيما نحن - أعني الفعل المقيّد بالشرط المتأخّر - فإنّه عند الإتيان بذات الفعل يسقط اقتضاؤه لذات[2]، ويبقى اقتضاؤه لقيده المزبور.

غاية الأمر: أنّ اقتضاءه لذلك القيد المتأخّر كان غيريّاً، بخلاف اقتضائه الأمر المتعلّق بالمركّب لجزئه الآخر، فإنّه نفسيّ، وهذا المقدار من الفرق بينهما بالنفسيّة والغيريّة لا أثر له فيما نحن بصدده من التبعيض في مرحلة السقوط.

ولا يخفى أنّ هذا المطلب - أعني التبعيض - من حيث السقوط يتأتّى بعينه في قيديّة الارتباطيّة، بحيث يكون الإتيان بالجزء الأوّل موجباً لسقوط الجهة الأولى

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٦٩/٢.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (للذات).

في خروج العلّة الغائيّة عن النزاع

وحاصله[1]: أنّه قد تحرّر خروج ما هو شرط متعلّق التكليف عن محلّ النزاع، وكذلك أيضاً تحرّر خروج العلل التشريعيّة عن محلّ النزاع، لكونها عللاً غائية لا تكون مؤثّرة بوجودها الواقعيّ، وإنّما تؤثّر بوجودها العلميّ، وكذلك تحرّر خروج العناوين الانتزاعيّة المأخوذة عن النِسَب الإضافيّة التي يكون طرف الإضافة فيها متّصفاً بالعنوان الانتزاعيّ بمجرّد وجوده وإن لم يُوجد الطرف الآخر بعد، كما في التقدّم والتأخّر بحسب الزمان؛ فإنّ ما هو مقدّم بحسب الزمان يكون متّصفاً بعنوان التقدّم قبل تحقّق المتأخّر، وكأنّ ما في الكفاية من توجيه الشرط المتأخّر[2] مبني على الخلط بين العلل الغائيّة والعلل الحقيقيّة، وتخيّل أنّ القضايا الحقيقيّة إخبار عن إنشاء الأحكام عند تحقّق موضوعاتها،

من الأمر المتعلّق بذلك الجزء - أعني اقتضاءه لذات[3] - ويبقى اقتضاؤه للجهة الثانية، وهي جهة اقتضائه لانضمام باقي الأجزاء بحال، ولا تسقط هذه الجهة إلّا بالإتيان بباقي الأجزاء، وحينئذٍ فيكون الشرط هو ضم باقي الأجزاء بوجودها الخارجيّ لا العنوان - أعني عنوان التعقّب - ويكون الامتثال تدريجيّاً لا دفعيّاً عند الفراغ من تمام المركّب، ولا يلزم من ذلك لزوم تكرار الجزء الأوّل إلى ما لا نهاية له، فلاحظ وتأمّل.

وبالجملة: أنّ هذا التبعيض في مقام السقوط نظير التبعيض في مقام التنجّز في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر من حيث الجزء أو الشرط لو أجرينا البراءة في المشكوك شرطاً أو جزءاً وصادف في الواقع اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة السبت: (١٦ شوّال، والأحد: ١٧) منه من جهة فاتحة المرحوم السيّد محمّد تقي البغداديّ، وكان الشروع ليلة الاثنين (١٨ شوّال) ولم أكن حاضرًا في النجف هذه الليلة، والثلاثاء: (١٩ شوّال ١٣٤٦هـ) لم أتوفّق لفهم ما أفاده (دام ظلّه) هذا إلّا أنّي أسطّر ما أمكنني ضبطه».

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٤/١.

٣. كذا في النسختين. ولعلّ المناسب: (لذات الفعل).

فيكون الشرط المتأخّر من قبيل العلّة الغائيّة - أعني حكمة التشريع - ليكون المؤثّر هو وجودها العلميّ لا وجودها الواقعيّ، وعن هذه الشبهة نشأ القول بجواز الشرط المتأخّر، وامتناع الترتّب، والقول بجعل السببيّة.

ومن الواضح أنّ هذا المبنى مناقض لما أفاده في باب الواجب المشروط[1]، ومن الواضح أيضاً أنّه ليس الكلام فيما هو من قبيل العلّة الغائيّة وحكمة التشريع، وإنّ ما هو محلّ الكلام هو الشرط الذي يكون القضيّة الحقيقيّة متضمّنة لجعل الحكم على تقدير وجوده الذي عرفت أنّه عبارة أُخرى عمّا هو موضوع الحكم.

الأوّل في إمكان تقييد متعلّق التكليف بشرط متأخّر

قد[2] تنقحّ ممّا تقدّم أمور:

الأوّل: أنّ تقييد ما هو متعلّق التكليف بقيد يكون متأخّراً عن ذلك المتعلّق كـ«تقييد الصلاة» - مثلاً - بسجدة الشكر بعدها بمكان من الإمكان.

وهكذا الحال في الوضعيّات كـ«القبض» بالنسبة إلى الملكيّة في باب بيع الصرف، وفي باب الوقف، وكـ«الإجازة» في باب الفضوليّ بناءً على النقل، بل هذا المعنى جارٍ في باب التكاليف أيضاً، وجامع ذلك ومصحّحه هو كون الأثر المترتّب على القيد المتأخّر حاصلاً بحصول القيد لا قبله، سواء كان في متعلّق التكليف، أو كان في الحكم الوضعيّ، أو التكليفيّ، فإنّه بمكان من الإمكان، وهو خارج عن محلّ النزاع في باب الشرط المتأخّر، وليس ذلك من باب كون الشرط هو العنوان المنتزع، بل إنّ الشرط هو نفس ذلك المتأخّر.

وحاصل التقييد هو أن يكون ذلك الفعل - مثلاً - مقيّداً بوقوع القيد

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٣٧.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ شوّال، ١٣٤٦هـ).

بعده، فإذا وقع بعده ترتّب عليه الأثر، لا أنّ الأثر يكون مترتّباً عليه قبل حصول القيد وإلّا لكان ممتنعاً، وكان من قبيل الشرط المتأخّر، وما كنّا نشكل به في الدورة السابقة على تأخّر القيد في متعلّقات التكاليف بكون المكلّف به غير مقدور متّضح الاندفاع؛ فإنّ القدرة المعتبرة هي القدرة على المكلّف به في زمانه - أعني زمان حصول القيد - ومن الواضح أنّ القيد مقدور في وقته، وإن كان المقيّد بما أنّه مقيّد به غير مقدور قبل حصول ذلك القيد، إلّا أنّ الطلب لمّا تعلّق بذلك الفعل المقيّد بوقوع القيد بعده وكان إيقاع القيد بعده مقدوراً، كان تحصيل ذلك القيد مقدوراً كالجزء الأخير من المركّبات التدريجيّة، ومن الواضح أنّه لا فرق من هذه الجهة بين كون ذلك المتأخّر قيداً أو جزءاً.

الثاني في خروج العلّة الغائيّة عن محلّ النزاع

الثاني: أنّ العلّة الغائيّة - أعني الفائدة - المترتّبة على الفعل الذي تتعلّق به الإرادة التكوينيّة أيضاً خارجة عن محلّ النزاع؛ إذ أنّ المؤثّر في تلك الإرادة إنّما هو العلم بترتّب تلك الفائدة على ما هو متعلّق الإرادة وإن كان ذلك العلم خطأً وكان جهلاً مركّباً، وليس المؤثّر هو نفس وجود تلك الفائدة كي يكون تأخّرها محالاً، وهذه الفائدة المترتّبة على ما هو متعلّق الإرادة يعبّر عنها في الإرادة التكوينيّة بالعلّة الغائيّة، وفي الإرادة التشريعيّة بعلّة التشريع، وهي -كما عرفت- خارجة عن محلّ النزاع، ولا ربط لها بما هو محلّ البحث من تأخّر الشرط الذي يكون الحكم مترتّباً على وجوده الواقعيّ، ولا يكون للعلم به أثر بوجه من الوجوه.

الثالث في خروج العناوين الانتزاعيّة عن محلّ النزاع

الثالث: أنّ العناوين الانتزاعيّة من النِسَب الإضافيّة لو كانت شرطاً كما في التقدّم بحسب الزمان فهي خارجة عن محلّ البحث؛ إذ لم يكن من قبيل تأثير المتأخّر في المتقدّم، بل المؤثّر إنّما هو العنوان المنتزع من نحو

وجودهما في الزمان، وذلك العنوان حاصل للمتقدّم بمجرّد وجوده إذا كان المتأخّر يوجد في علم الله فيما يأتي من الزمان.

وهذا هو مورد كون القيد هو العنوان المنتزع دون ما تقدّم في الأمر الأوّل من التقييد بما هو متأخّر، فإنّ القيد في ذلك يكون نفس المتأخّر، غاية الأمر في مقام التعبير يُقال: إنّ المأموربه - مثلًا - مقيّد بأن يتأخّر عنه ذلك القيد أو أنّه مقيّد بكونه متقدّماً، وإلّا ففي الحقيقيّة لا يكون القيد إلّا ذلك المتأخّر لا العنوان المنتزع للمأمُوربه من وجود القيد المتأخّر.

الرابع في خروج العلّة التكوينيّة عن محلّ النزاع

الرابع: أنّه لا إشكال في عدم معقوليّة تأخّر العلّة التكوينيّة، وسائر أجزائها، وشروطها، وعدم موانعها عن المعلول، وهذا أمر واضح لا يحتاج في الحكم بمحاليّته إلى إقامة البرهان، وهو خارج عن محلّ النزاع في الشرط المتأخّر.

الخامس في الفرق بين علّة التشريع والشرط

الخامس: بيان الفرق بين علّة التشريع وبين الشرط الذي هو عبارة أُخرى عن موضوع الحكم، فإنّ الثاني يكون الحكم مترتّباً على تقدير وجوده فيؤخذ موضوعاً في القضيّة الحقيقيّة، فلا بُدَّ من تحقّقه في تحقّق الحكم المذكور، بخلاف الأوّل فإنّه لا يؤخذ في موضوع القضيّة الحقيقيّة، بل أقصى ما فيه أن يكون العلم بترتّبه على ما تعلّقت به الإرادة التشريعيّة باعثاً ومحرّكاً على تلك الإرادة، فلا يكون لتحقّقه دخل في صدور ذلك الحكم، وإنّما يكون الدخيل في صدور ذلك الحكم هو العلم بترتّبه عليه، وإن كان ذلك العلم خطأً.

وتوضيح هذا الفرق متوقّف على بيان الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة.

وحاصله: أنّ موضوع الحكم في القضيّة الحقيقيّة يكون هو العنوان الكلّيّ الذي أخذ الحكم مترتّباً على فرض وجوده، ويكون الحكم ساريا إلى

الأفراد بواسطة ذلك الجامع ومنحلّاً إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد أفراد ذلك الجامع، ويكون ذلك الحكم على ذلك العنوان الكلّيّ كبرى للصغرى التي يكون موضوعها أحد أفراد ذلك الجامع، ومحمولها نفس ذلك الجامع فيتركّب من ذلك شكل أوّل، ويكون النتيجة هي القضيّة الشخصيّة التي يكون الحكم فيها مترتّباً على موضوع الصغرى بما أنّه داخل تحت ذلك الجامع.

وأمّا القضايا الخارجيّة فلا يكون الحكم فيها مترتّباً أوّلاً وبالذات إلّا على نفس الأفراد بأشخاصها لا بما أنّها داخلة تحت ذلك الجامع، فلا يكون الموضوع هو ذلك الجامع، بل يكون الموضوع الحقيقيّ في كلّ قضيّة من تلك القضايا هو نفس الفرد بشخصه، وأقصى ما فيه أن يكون العلّة في ورود ذلك الحكم على ذلك الشخص والحكمة الباعثة على تشريع الحكم لذلك الشخص هو ذلك العنوان الكلّيّ، فلا يكون لتحقّق ذلك العنوان دخل في تحقّق ذلك الحكم، وإنّما يكون للعلم به أثر في تشريع ذلك الحكم وجعله على ذلك الفرد الشخصيّ، فلا يكون تأخّر تحقّق ذلك العنوان من باب الشرط المتأخّر.

في الاعتراض على تصحيح الكفاية للشرط المتأخّر

قد[1] أوضحنا الفرق بين موضوعات وبين علل التشريع، وبيّنا أنّ ما له الدخل في الحكم من العناوين تارةً يكون موضوعاً للحكم، وأُخرى يكون غاية فيكون من قبيل علل التشريع، وأنّ هذا التقسيم إنّما يجري في القضايا الحقيقيّة، أمّا القضايا الخارجيّة فلا يكون العنوان الكلّيّ فيها إلّا علّة للتشريع، وأنّ ما أفاده في الفوائد[2] والكفاية في تصحيح الشرط المتأخّر[3] غير نافع؛ لأنّه

١. أرتأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ شوّال، ١٣٤٦هـ).
٢. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣٠١، وما بعدها.
٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٤/١، وفوائد الأُصول: ٥٩ وما بعدها.

خارج عن محلّ البحث؛ إذ لا ينطبق إلّا على الغايات التي هي علل التشريع، فإنّها هي التي يكون العلم فيها مؤثّراً، وقد عبّر عنه بالوجود اللحاظيّ، دون الشروط التي هي موضوعات الأحكام، وأنّ اللازم من إرجاع الشرط إلى علّة التشريع هو إبطال القضيّة الحقيقيّة وصيرورتها قضايا خارجيّة، وتكون عبارة عن الإخبار بأنّه ينشىء أحكاماً عند وجود موضوعاتها، إلّا أنّها إنشاء لأحكام متعدّدة وحسب تعدّد تلك الأفراد مجعولة فعلاً على فرض وجود موضوعاتها، فإنّ ذلك - أعني كون القضايا الحقيقيّة - إخباراً عن أنّه ينشأ أحكاماً فيما بعد - ممّا لا يقول به هو ولا غيره.

ومنه يتّضح لك الوجه فيما يذكر في الرسائل العمليّة[1] والكتب الفقهيّة من أنّه لو أذن لزيد في الدخول في داره باعتقاد كونه صديقاً لا يكون تخلّف الصداقة في الواقع موجباً لبطلان الإذن، معلّلين ذلك بأنّه لا أثر لعدم الإذن التقديريّ[2]، ومعنى عدم الإذن التقديريّ أنّه لو اطّلع على كون زيد في الواقع غير صديق له لم يأذن له، فإنّ ذلك لا يوجب بطلان الإذن، حيث إنّ المدار في مثل هذا المثال على اعتقاد الصداقة، وإن كان ذلك الاعتقاد خطأً، حيث إنّ الصداقة إنّما أخذت فيه من قبيل الغاية وعلّة التشريع، ولم تُوخذ عنواناً أو شرطاً وقيداً، كما إذا أذن لصديقه المنطبق في اعتقاده على زيد بأن يقول له: يا صديقي ادخل الدار، أو إذا أذن لزيد بشرط كونه صديقاً؛ فإنّ كلّاً من هذين المثالين راجع إلى القضيّة الحقيقيّة، فيكون المدار فيها في تحقّق الإذن على تحقّق الصداقة في الواقع، فلو كانت في الواقع متخلّفة تخلّفت الإذن،

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٦٧.

٢. يُنظر: عوائد الأيّام: ٣٧، وحاشيّة المكاسب (اليزديّ): ١/١٤٣.

بخلاف الأوّل فإنّه راجع إلى القضيّة الخارجيّة، ويكون عنوان الصداقة من قبيل العلّة الغائيّة، فيكون المدار في صدور الإذن منه لزيد على اعتقاد كونه صديقاً، وإن كان ذلك الاعتقاد خطأً فلا يكون تخلّف الصداقة موجباً لتخلّف الإذن وبطلانها.

ثمّ لا يخفى أنّ الفخر بعد أن أبطل العقد الفضوليّ[1]، لا من جهة التقييد بقيد متأخّر وإلّا لما جاز ذلك في القبض في باب الصرف والوقف، بل من جهة ما ادّعاه من اعتبار كون العقد مقروناً بالرضا وناشئاً عنه، وإذا لم يكن العاقد هو المالك لم يكن إنشاء النقل والانتقال مقروناً برضا المالك، ذكر على سبيل التسليم أنّه لو سلّمنا صحّة عقد الفضوليّ كان المتعيّن هو القول بالكشف دون النقل لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود.

ومراده أنّ الإنشاء بعد انعدامه لا يمكن أن يكون مؤثّراً في النقل والانتقال بعد انعدامه، فجعل استحالة تأثير المعدوم في الموجود برهاناً على الكشف، وعلى إبطال النقل، فيكون إيراده لهذا البرهان أجنبيّاً عمّا قيل من أنّه برهان على استحالة الشرط المتأخّر؛ إذ لو كان كذلك لكان برهاناً على بطلان الكشف لا على صحّته وبطلان النقل.

وبالجملة: فهذا البرهان أجنبيّ عن محلّ البحث - أعني الشرط المتأخّر - كما أنّ باب العلل الغائيّة أجنبيّة عنه، بل محلّ البحث إنّما هو في صحّة تأخّر ما أخذ شرطاً، بحيث يكون موضوعاً للقضيّة الحقيقيّة، ويكون المنشأ فعلاً هو الحكم على تقدير وجوده.

فهذا هو الذي وقع الكلام في إمكان كونه متأخّراً، ومنشأ الإشكال فيه

---

١. يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ٤٢/١، أحكام البيع.

هو استلزامه للخلف دون استحالة تأثير المعدوم في الموجود فإنّه بناءً على ما هو الحقّ من كون المجعول هو المسبَّب عند حصول السبب لا يكون في البين تأثير ولا مؤثّر.

ولقد[1] راجعنا عبارة* الفخر في الإيضاح فوجدناها غير منطبقة على ما نُسِبَ إليه من إقامة البرهان على إبطال الشرط المتأخّر، فإنّ حاصل ما أفاده أنّه قيل بالكشف، واستدلّوا عليه بأنّ العقد معدوم عند الإجازة، ولا يؤثّر المعدوم فيما هو موجود.

وأجاب هو عن ذلك بما حاصله: أنّه على القول بصحّة الفضوليّ يمكن الالتزام بالنقل بجعل الإجازة جزءاً من العقد أو شرطاً له، ولا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بعدم حصول الأثر إلّا عند حصولها، وهو معنى النقل، فيكون حال الإجازة

---

* قال في الإيضاح[2]: ومنشأ الخلاف أنّ الإجازة هل هي كاشفة أو جزء من السبب أو شرط؟ فالأوّل على الأوّل، والثاني على الثاني، ثمّ اختلف الفقهاء في كونها كاشفة أو جزءاً أو شرطاً على قولين، احتجّ القائلون بكونها كاشفة بأنّه لولاه لزم تأثير المعدوم في الموجود، لأنّ العقد حالها عدم، ولأنّ الشرط لا بُدَّ وأن يكون حال وجود السبب لا حال عدمه لامتناع تأثير المعدوم في الأمر الوجوديّ.

وأُجيب: بأنّه يلزم صحّة تصرّف الغير في ملك غيره بغير إذنه، لأنّ قبل الإجازة صحّ السبب، ومعنى صحّة السبب ترتّب أثره عليه، فيكون فعل غير المالك، كفعل المالك، وهو قبيح عقلاً.

واحتجّ القائلون بالثاني بأنّ الإجازة إمّا سبب أو شرط في قبول المحلّ أو في فعل الفاعل، والمسبَّب لا يتقدّم على السبب، ولا المشروط على الشرط، والأخير هو الأجود إن قلنا بصحّة الفضوليّ، ومنعه عندي أشبه، انتهى.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٤ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ١/٤١٩ - ٤٢٠، أحكام البيع.

من هذه الجهة حال القبض في باب الوقف والهبة والصرف ونحوها ممّا اعتبر فيه اللاحق شرطاً أو جزءاً.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ هذا البرهان إنّما أقيم على بطلان النقل، وعلى صحّة الكشف، وأين هذا من إقامته على بطلان الشرط المتأخّر؟ بل هو ضدّ ذلك مضافاً إلى أنّ هذا البرهان إنّما نقله الفخر عن البعض لا أنّه هو الذي أقامه.

وكيف كان فقد عرفت تحرير محلّ النزاع في تأخّر الشرط، وأنّه إنّما وقع في الشرط الذي رتّب عليه المجعول الشرعيّ الذي قد عرفت فيما تقدّم رجوعه إلى موضوع الحكم الذي أُخذ فيه على نحو القضيّة الحقيقيّة، وربّما يعبّر عنه بالسبب، وعن الحكم الشرعيّ المرتّب عليه بالمسبَّب.

وبالجملة: فالموضوع والشرط والسبب عبائر مختلفة عن معنى واحد، وهو ما جعل الحكم مترتّباً على تقدير وجوده.

وبهذا البيان لمحلّ النزاع يظهر لك الحقّ في المسألة، وأنّ تأخّر الشرط محال، موجب للخلف.

في أنّ السببيّة منتزعة من جعل الشارع المسبَّب

ولتوضيح ذلك نقدّم مقدّمة وهي: أنّه قد تقدّم منّا في الواجب المشروط أنّ المجعول فيما يكون من الوضعيّات مثل «السببيّة» إنّما هو المسبَّب عند وجود السبب، وأنّ السببيّة منتزعة من جعل الشارع المسبَّب عند وجود السبب، فليست هي المجعولة بنفسها لتكون سببيّة شرعيّة حاصلة بجعل الشارع في قبال السببيّة التكوينيّة، فإنّ ذلك لا يخفى ما فيه من الفساد؛ لأنّ المسبَّب إن كان مجعولاً بنفسه كان جعله مغنياً عن جعل السببيّة، وكان جعل السببيّة لغواً لا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، وإن لم يكن بنفسه مجعولاً للشارع لم يكن معنى جعل السببيّة لمثل الدلوك - مثلاً - إلّا جعله علّة

لتحقّق الوجوب على وجه يكون الوجوب مترشّحاً عن الدلوك، كما تترشّح المعلولات التكوينيّة عن عللها، غير أنَّ العلّيّة في التكوينات منجعلة باقتضاء ذات العلّة للمعلول، وفي الشرعيّات تكون العلّيّة بجعل الشارع، وذلك عبارة أُخرى عن أنَّ الشارع جعل الدلوك مشرّعاً للوجوب ومحقّقاً له، وهذا ممّا لا يخفى فساده، مضافاً إلى أنَّ الدلوك إذا لم يكن بحسب اقتضاء ذاته مقتضياً لهذا المعلول الذي هو الوجوب فكيف يُعقل أن يجعله الشارع مقتضياً له، فإنَّ الرشح والعلّيّة من الأوصاف الذاتيّة التابعة لما تقتضيه الذات.

ومن الواضح أنَّ الأوصاف الذاتيّة إذا لم تكن لاحقة للشيء بحسب ذاته لا يُعقل أن تكون لاحقة له ولو بألف جعل شرعيّ.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّا إن قلنا: إنَّ المجعول هو السببيّة، فالأمر في محالية تأخّر الشرط الذي هو السبب واضح لا يكاد يخفى؛ فإنَّه من قبيل تأخّر العلّة التكوينيّة أو أحد أجزائها عمّا هو المعلول لها، وإن قلنا: إنَّ المجعول هو المسبَّب عند وجود السبب - على ما مرَّ[1] توضيحه في القضيّة الحقيقيّة - فمحاليّة التأخّر فيه أيضاً واضحة لا تكاد تخفى؛ لأنَّه بعد فرض كون الحكم مجعولاً على فرض وجوده وجعله مترتّباً على تقدير وجوده، كيف يعقل أن يكون متأخّراً عنه، وهل هذا إلّا خلف محض وتناقض صرف؟

وقد أُجيب عن ذلك بما حاصله: أنَّ السببيّة في أمثال هذه المقامات ليست واقعيّة، وإنّما هي اعتباريّة صرفة.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّها وإن كانت اعتباريّة إلّا أنّه لا بُدَّ فيما يكون اعتباريّاً من كونه معقولاً؛ إذ ليس مجرّد كونه اعتباريّاً يُوجب صحّة تقدّم ما هو من

---

١. يُنظر: ١/٤١٥ من هذا الكتاب.

قبيل المعلول على علّته، أو صحّة الخلف والتناقض.

ومنه يظهر لك الجواب عمّا أُجيب به عن المحاليّة المذكورة بما حاصله: أنّ هذا إنّما يكون في الأسباب والمسبَّبات التكوينيّة دون الشرعيّة؛ وذلك لما عرفت؛ فإنّ مجرّد كونها شرعيّة لا يصحّح تقدّم ما هو من قبيل المعلول على علّته، ولا يصحّح الخلف.

وقد أُجيب أيضاً بما حاصله: أنّ المحال إنّما هو تأخّر المقتضي دون الشرط، وعدم المانع.

وفيه ما لا يخفى من الغرابة، حيث إنّ الشرط وعدم المانع وإن لم يكن جزءاً من المقتضي - أعني أنّه ليس ممّا ترشّح عنه المعلول - إلّا أنّه يتوقّف على كلّ منهما ترشّح ما هو من قبيل المعلول عن مقتضيه، ومع كونه ممّا يتوقّف عليه ترشّحه عن المقتضي كيف يعقل تأخّره عنه؟

وأمّا ما أُجيب به عن المحاليّة المذكورة بأنّ الشرط هو العنوان المنتزع لا نفس ذلك المتأخّر، ففيه.

أوّلاً: أنّه خروج عن محلّ البحث من كون الشرط هو نفس المتأخّر.

وثانياً: أنّ جعل الشرط هو العنوان المنتزع لا يتمّ في جميع الموارد، بل إنّما يتمّ إذا ساعده الدليل، وكان مقبولاً عقلاً وعرفاً كما في باب الصوم؛ فإنّ الإمساك في كلّ آن مع كونه مشروطاً بما بعده من الإمساكات المتأخّرة مشروط* أيضاً بالعنوان المنتزع من تأخّر تلك الإمساكات - أعني عنوان التعقّب - والاشتراط الأوّل مأخوذ عن تعلّق الأمر بالمجموع المركّب من الإمساكات

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه ليس كون الإمساك الأوّل مشروطاً بالإمساك الثاني، إلّا عين الارتباطيّة، وليست الارتباطيّة أمراً آخر وراء كون الإمساك الأوّل مشروطاً صحّته بالإمساك الثاني.

إلى الليل، والاشتراط الثاني مأخوذ عمّا دلّ على كون الإمساكات المذكورة ارتباطيّة، وأثر الاشتراط الأوّل توقّف تحقّق امتثال الأمر المتعلّق بالمجموع على الفراغ عن الإمساك الأخير، وأثر الاشتراط الثاني توقّف صحّة الإمساك السابق على اتّصافه بكونه بحيث يتعقّبه الإمساك اللاحق.

والحاصل: أنّ أثر شرطية نفس المتأخّر توقّف امتثال الأمر المتعلّق بالصوم المقيّد بكونه إلى الليل على تحقّق الإمساك الأخير، كما هو الشأن في الواجبات المركّبة من أجزاء تدريجيّة الحصول، لكن لو بقينا نحن وهذا الاشتراط لكان كلّ إمساك في نفسه مسقطاً للأمر المتعلّق به قبل حصول الإمساكات المتأخّرة عنه، ولكان الإمساك الأوّل متّصفاً بالصحّة في نفسه قبل تحقّق الإمساك الثاني، وإن كان صحّة المجموع وحصول تمام المأمور به و إسقاط الأمر المتعلّق بالمجموع متوقّفاً على تماميّة الإمساكات، ولكن لما دلّ الدليل على ارتباطيّة تلك الإمساكات، وكان اشتراط كلّ إمساك بالعنوان المنتزع عن وجود الإمساكات اللاحقة أمراً مقبولاً عقلاً وعرفاً، كان ذلك الدليل كاشفاً عن أنّ في البين شرطاً آخر وهو تعقّب كلّ إمساك بما بعده من الإمساكات، فيكون صحّة كلّ إمساك مشروطة باتّصافه بذلك العنوان المنتزع.

نعم في كون امتثال الأمر المتعلّق بالإمساك الأوّل معلّقاً على الفراغ من تمام الإمساكات، أو كونه حاصلاً من حينه إذا كان في علم الله تعالى أنّه يأتي بباقي الإمساكات كلام تقدّمت[1] الإشارة إليه في شرط الصحّة إذا كان متأخّراً، فراجعه وتأمّل.

ولو مثّل لكون عنوان التعقّب شرطاً بالقدرة على الإمساكات المتأخّرة، فإنّ التعقّب بتلك القدرة شرط في وجوب الإمساكات السابقة، لكان أولى.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٠٧)، وما بعدها من هذا الجزء و ٥٢٦/١ من هذا الكتاب.

وهذا بخلاف الإجازة في باب الفضوليّ، فإنّ الدليل - أعني رواية عروة البارقيّ[1] - وإن دلّت على حصول الملكيّة في عقد الفضوليّ المتعقّب بالإجازة من حين حصول العقد لا من حين الإجازة، إلّا أنّه لما كان الاشتراط بالعنوان المنتزع من الرضا المتأخّر - أعني تعقّب العقد بالرضا - غير مقبول عقلاً ولا عرفاً؛ لحكم العقل والعرف بأنّ المدار على نفس وجود الرضا، لا على العنوان المنتزع عن وجوده فيما بعد؛ لم يكن لنا محيص من الالتزام بالكشف الحكميّ دون الكشف الحقيقيّ، وهذا - أعني عدم مساعدة العقل والعرف على كون الشرط هو العنوان المنتزع من الإجازة المتأخّرة - هو الموجب لبطلان الكشف الحقيقيّ.

وأمّا بطلان النقل الحقيقيّ فهو لأجل دلالة رواية عروة البارقيّ على حصول الملكيّة من حين العقد، ولولاها لكان القول بالنقل الحقيقيّ هو المتعيّن.

ولا يرد عليه ما تقدّم من استحالة تأثير المعدوم في الموجود وأنّ العقد بعد انعدامه كيف يُعقل أن يؤثّر في الملكيّة عند الإجازة؛ فإنّ هذا الإيراد إنّما نشأ من الخلط بين الملكيّة الإنشائيّة التي تنشأ بالعقد، والملكيّة الشرعيّة التي يجعلها الشارع عند اجتماع شرائط العقد، والأولى هي أثر الإنشاء العقديّ، وهي التي لا يُعقل أن يكون العقد مؤثّراً فيها بعد انعدامه إلّا أنّها كانت حاصلة عند العقد.

والملكيّة المدّعى حصولها عند الإجازة هي الملكيّة الشرعيّة المجعولة للشارع عند حصول الإجازة، وليست هي من آثار العقد كي يُقال إنّه بعد

---

١. يُنظر: مستدرك الوسائل: ٢٤٥/١٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، ب ١٨، ح١.

انعدامه كيف يُعقل أن يكون مؤثّراً، بل هي أمر مجعول شرعيّ عند اجتماع شرائط العقد ومنها الرضا المعبّر عنه بالإجازة، وهذه لا يعقل تقدّمها على الإجازة إلّا بجعل الشرط هو العنوان المنتزع من تأخّر الإجازة - أعني عنوان التعقّب بالإجازة لا الإجازة نفسها - وأقصى ما دلّت عليه رواية عروة البارقيّ هو أنّه بعد الإجازة يحكم بالملكيّة من حين العقد، وليس لازم ذلك هو الكشف الحقيقيّ؛ لإمكان انطباقه على الكشف الحكميّ - أعني النقل الذي هو بحكم الكشف - وإن لم ينطبق على النقل الحقيقيّ*.

---

* **قلتُ:** والأولى أن يُقال في الجواب عن إشكال تأثير المعدوم في الموجود: إنّه بعد الفراغ عن كون محلّ الكلام إنّما هو الملكيّة الشرعيّة دون الإنشائيّة، نقول: إن منعنا جعل السببيّة، وقلنا إنّ المجعول إنّما هو المسبَّب دون السببيّة، فلا ينبغي الريب في عدم توجّه الإشكال المزبور؛ إذ ليس حينئذٍ في البين تأثير ومؤثّر، فإنّ الملكيّة الشرعيّة بناءً على هذا القول ليست معلولاً للعقد، بل هي أمر مجعول شرعيّ جعله الشارع عند اجتماع شرائط العقد التي منها الرضا المعبّر عنه بالإجازة، وإن لم نقل بذلك، بل قلنا بأنّ المجعول إنّما هو السببيّة، فأيضاً لا يكون حصول الملكيّة عند الإجازة من قبيل تأثير المعدوم في الموجود، لأنّ السبب المؤثّر في الملكيّة الشرعيّة ليس هو نفس العقد اللفظيّ المفروض انعدامه، بل المؤثّر منها إنّما هو المسبَّب عن العقد اللفظيّ - أعني العقدة التي أوجدها العاقد - التي هي مورد الردّ والإجازة وتلك العقدة حينما وجدت باللفظ تكون باقية، وبالإجازة تنسب إلى المجيز ويكون المؤثّر في الملكيّة الشرعيّة هو نفس العقدة - أعني نفس المعاملة التي أُنشئت بلفظ العقد - وبقيت في عالمها صالحة للردّ والإمضاء، غايتها أنّ تأثيرها بالملكيّة الشرعيّة مشروط بالإجازة من المالك، فتأمّل[1].

---

١. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار ورقة كاملة مرقمة أرّخها المقرّر ﷺ بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة الاثنين: (٢٥ شوّال) من جهة وفاة الإمام الصادق صلوات الله عليه وعلى آبائه وأبنائه الطاهرين».

وقد[1] تبيَّن ممّا تقدّم أنّه لولا رواية عروة البارقيّ وغيرها ممّا دلّ على حصول الملكيّة من حين العقد لا من حين الإجازة؛ لكان مقتضى القاعدة هو النقل دون الكشف الحقيقيّ، والكشف الحكميّ[2].

في أنّ دعوى الإجازة في البيع الفضوليّ تقتضي الكشف الحكميّ

ولكن بعض مشايخنا[3] أفاد أنّ مقتضى القاعدة فيما كان من هذا القبيل و إن كان هو النقل الحقيقيّ كما فيما يُشترط من المعاملات بالقبض -كالصرف، والسلم والوقف- إلّا أنّ للإجازة خصوصيّة تقتضي الكشف الحكميّ مع قطع النظر عن رواية عروة البارقيّ وأمثالها؛ فإنّ الإجازة لما كانت إمضاءً للعقد السابق، و إنفاذاً لذلك الإنشاء الذي أوجده الفضوليّ، وكانت رضا بتلك الملكيّة التي أنشأها الفضوليّ.

وبعبارة أُخرى لما كانت الإجازة إنفاذاً لتلك الملكيّة التي أنشأها الفضوليّ على ما هي عليه من كونها واقعة فيما سبق كان مقتضى ذلك هو كون الإجازة موجبة لتحقّق تلك الملكيّة، وكانت الإجازة موجبة من حينها لتحقّق الملكيّة فيما سبق، وهو معنى الكشف الحكميّ، فاللازم هو الحكم حين الإجازة بالملكيّة السابقة، والحكم من حينها بترتيب ما يمكن ترتيبه من آثار الملكيّة السابقة.

وفيه أوّلاً: أنّه منقوض بالقبول، فإنّه أيضاً إنفاذ وقبول لما أنشاه الموجب من النقل والتمليك، فيلزم على ذلك ترتيب آثار الملكيّة من حين الإيجاب، فلو كانت للمبيع نماءات متخلّلة بين الإيجاب والقبول وجب الحكم بكونها للمشتري، ولم يقل به أحد، بل لا يمكن لأحد التفوّه بذلك.

---

١. أرجَ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٦ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: كتاب المكاسب: ٣٥١/٣، وما بعدها، و: ٤٠٨.

٣. هو المحقّق الشيخ محمّد باقر الإصفهانيّ ﷺ نجل صاحب هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين، يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٦١/٢.

ثانياً: أنَّ الإجازة وإن كانت إنفاذاً لما أنشأه الفضوليّ على ما هو عليه، إلّا أنَّ الملكيّة المنشأة لم تكن مقيّدة بزمان مخصوص، ولم تكن واقعة في ظرف مخصوص، وإنَّما كان الزمان السابق ظرفاً لنفس الإنشاء دون المنشأ، فمجرّد إنفاذ تلك الملكيّة لا يقتضي الحكم بكونها من الزمان السابق، حيث إنَّ الملكيّة وإن كان إنشاؤها في الزمان السابق على الإجازة إلّا أنَّ تحقّقها وترتيب الأثر عليها لا يكون إلّا بعد إمضائها شرعاً، ولا يتحقّق إمضاؤها شرعاً إلّا بعد اجتماع باقي الشرائط التي منها كون ذلك العقد الذي هو إنشاء لها برضا المالك وإجازته، فكانت الإجازة شرطاً في تماميّة تلك الملكيّة الإنشائيّة، فهي من هذه الجهة كالقبض في باب الصرف، فلا يمكن أن تتحقّق قبلها كما لا يمكن أن تتحقّق قبل القبض في باب الصرف.

وثالثاً: أنَّ مجرّد كونها إمضاءً لما تقدّم لا يوجب الحكم بتحقّقه قبلها، فإنَّ مجرّد كونها إنفاذاً له إنَّما يكون موجباً لتحقّقه فيما سبق إذا كان إنفاذها لما سبق ممكناً.

ومن الواضح أنّه لا يمكن للمالك أن ينفذ المنشأ السابق على ما هو عليه من السبق على وجه يكون منفذاً من حينه إلّا بأن يتقدّم المالك بنفسه على الزمان الذي هو فيه إلى الزمان الذي أُنشئت فيه تلك الملكيّة أو يجر ذلك الزمان إلى نفسه، فينفذ الإنشاء الذي وقع فيه، وكلاهما واضح المحاليّة.

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون الإنفاذ المذكور ماضياً ونافذاً بقدر ما يمكنه من إنفاذه، والذي يمكنه من ذلك هو الإنفاذ والإمضاء من حين الإجازة دون الإمضاء من حين العقد.

والحاصل: أنَّ ثبوت الملكيّة فيما مضى يتوقّف على تماميّة الشرائط، وهي لا

تتمّ إلّا بتماميّة الإجازة، فلا تتحقّق الملكيّة إلّا من حين الإجازة، فتبصّر وتأمّل جيّداً.

وهذا الإشكال نظير الإشكال السابق[1] - أعني البرهان الذي أقيم على الكشف - فصاحب ذلك البرهان تخيّل أنّه على القول بالنقل يكون العقد السابق الذي قد انعدم مؤثّراً في الملكيّة فعلاً فأورد عليه بأنّه يستحيل تأثير المعدوم في الموجود، وصاحب هذا الإشكال تخيّل أنّ الإجازة لما كانت إنفاذاً للملكيّة المنشأة بالعقد كانت مؤثّرة في الملكيّة من حين العقد.

والجواب عن كلا الإشكالين أمر واحد، وهو أنّه ليس العقد السابق مؤثّراً في الملكيّة الفعليّة، ولا أنّ الإجازة مؤثّرة في الملكيّة السابقة، بل إنّ العقد آلة إنشاء الملكيّة، ومجرّد الإنشاء لا أثر له ما لم يكن ممضى من جانب الشارع، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان تامّ الشرائط، ولا يكون تامّ الشرائط إلّا بالإجازة، فلا يترتّب عليه الأثر ولا يحكم بالملكيّة شرعاً إلّا بعد تحقّق الإجازة.

وكيف كان، فقد ظهر لك ممّا حقّقناه إمكان الاشتراط بالعنوان المنتزع من وجود المتأخّر، وأنّ ذلك العنوان مأخوذ من النسبة الإضافيّة المتقوّمة بين ذلك المتقدّم والمتأخّر، وأنّ لكلّ من ذينك المتضايفين عنواناً منطبقاً عليه عند وجوده، فيكون المتقدّم متّصفاً بعنوان التقدّم أو التعقّب بما بعده بمجرّد وجوده إذا كان ذلك المتأخّر يوجد في الواقع في ظرفه، وأنّ الاشتراط بمثل ذلك العنوان جارٍ في متعلّقات التكاليف التي تكون من المركّبات التدريجيّة، وكانت ممّا يعتبر فيها الوحدة، كما في مثل «أجزاء الصلاة»، وكما في مثل «تماميّة الانحناء» بالنسبة إلى مبدأ الركوع، وأمّا في غير ذلك فلم نجد مثالاً إلّا مثال الإجازة والعقد الفضولي، فلاحظ وتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

في المقدّمة الموصلة

هذا تمام الكلام على الشرط المتأخّر، وعلى تقسيمات المقدّمة، ولم يبقَ عندنا من المباحث المتعلّقة بذلك ما يستحقّ الذكر سوى الكلام على اعتبار الإيصال في المقدّمة وهو وإن كان الأنسب أن يجعل من جملة تنبيهات البحث في المقدّمة إلّا أنّه قد ذكر الشيخ[١] ﷺ وسيّدنا الأُستاذ[٢] ﷺ ومن تأخّر عنهما في هذا المقام[٣]، ونحن فيه تبعاً لهم.

فنقول: إنّ هذا المعنى - أعني اعتبار الإيصال في المقدّمة - ذكره صاحب الفصول[٤]، وقد أخذه من شيخه صاحب الحاشية[٥]، والوجوه المتصوّرة عقلاً في أخذ الإيصال ثلاثة:

أحدها: أن يكون قيداً للواجب بمعنى أنّ المقدّمة الواجبة مقيّدة بكونها موصلة إلى ذيها نظير تقييد الصلاة الواجبة بكونها مع الوضوء -مثلاً-.

الثاني: أن يكون قيداً وشرطاً للوجوب بحيث كان وجوب المقدّمة مشروطاً بالإيصال إلى ذيها.

الثالث: أن يكون قيداً للواجب على نحو يكون التقيّد والقيد خارجين عنه.

وحاصله: كون الواجب من المقدّمة هو ذات المقدّمة التي اكتنفت بالإيصال إلى ذيها، أي أنّ الواجب هو الحصّة الخاصّة التي اقترنت مع القيد المذكور ووجدت توأماً معه، وهذا المعنى الثالث إذا تمّ تصويره عقلاً يكون

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٧٥/١.
٢. يُنظر: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ: ٣١٨/٢.
٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٦٠/١.
٤. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.
٥. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٧٨/١.

سالماً عمّا وجَّهه الشيخ[١] ﷺ على ما ذكره صاحب الفصول من اعتبار الإيصال[٢]*.

ولكن[٣] حيث إنّا جرينا في مبحث المقدّمة على خلاف ما جروا عليه وأفردنا أموراً ذكروها في باب المقدّمة، وجعلنا لها عنواناً مستقلّاً فالأنسب أن نجعل اعتبار الإيصال فيها من تنبيهاتها، وحيث قد قدّمنا ما ينبغي تقديمه من المقدّمات.

المختار في مسألة مقدّمة الواجب

فلنشرع في أصل المسألة، أعني وجوب المقدّمة:

وقد عرفت فيما تقدّم[٤] من المقدّمات بيان هذا الوجوب الذي هو محلّ النزاع، وأنّه وجوب تبعيّ قهريّ متولّد عن إيجاب ذي المقدّمة.

وبهذا البيان يتّضح لك الحقّ في أصل المسألة، وأنّ المقدّمة تكون واجبة بذلك الوجوب الذي تقدّم شرحه وبرهانه هو مقايسة الإرادة التشريعيّة مع الإرادة التكوينيّة، وأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ من أراد إيجاد شيء تكويناً، وكان ملتفتاً إلى أنّه متوقّف على الفعل الكذائيّ، كان لازم تعلّق إرادته بذلك الشيء أنّه بعد الالتفات إلى كونه متوقّفاً على ذلك الفعل أنْ تتعلّق إرادته أيضاً بذلك الفعل تبعاً لإرادته لذلك الشيء المتوقّف عليه، وأنّ مجرّد علمه واعتقاده بذلك التوقّف موجب لانقداح إرادته وتعلّقها بذلك الفعل، وإن كان ذلك الاعتقاد خطأً.

---

* أفاد (دام ظلّه) أنّ ما نُسب إلى سيّدنا الأُستاذ ﷺ من تصحيح الشرط المتأخّر بالوجود الدهريّ كان ﷺ يُنكره أشدّ الإنكار، وكان يتأذى من نسبته إليه، فيلاحظ ذلك.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٥٣/١.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ شوّال، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: صفحة (١٨٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

والإرادة التشريعيّة من هذه الجهة عين الإرادة التكوينيّة، فإنّ المولى إذا تعلّقت إرادته التشريعيّة بفعل من الأفعال وكانت له مقدّمة يتوقّف وجوده عليها، فلازم ذلك أن تنقدح في نفسه إرادة ثانويّة تابعة لإرادته الأولى متعلّقة بما يتوقّف عليه من المقدّمات.

نعم، لو كان الآمر ممّن يمكن تحقّق الغفلة في حقّه، وفرض كونه غافلاً عن المقدميّة والتوقّف لم تتعلّق إرادته فعلاً بتلك المقدّمة، إلّا أنّه له حينئذٍ إرادة شأنيّة تقديريّة بمعنى أنّه لو اطّلع على ذلك لانقدحت في نفسه تلك الإرادة.

وبهذا البيان يظهر لك الجواب عمّا يورد به على القائلين بوجوب المقدّمة بأنّه لا حاجة إلى هذا الوجوب لحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة؛ فإنّك قد عرفت أنّ الوجوب المدّعى وجوب قهريّ لازم وتابع لوجوب ذيها ومتولّد عنه، بل قد عرفت في صدر البحث[1] أنّه لا يترتّب على هذا الوجوب أثر مهمّ إلّا في بعض الفروع.

نعم، لو كان المدّعى هو الوجوب الابتدائيّ المستقلّ الذي يكون تعلّقه بالمقدّمة باختيار المولى لورد عليه أنّه لغو لا حاجة إليه.

وبه أيضاً يظهر الجواب عمّا يورد عليه بأنّه رُبّما كان الآمر غافلاً عن المقدّميّة، فكيف ينقدح في نفسه إيجابها؟ فإنّا نلتزم في مثل ذلك أن لا يكون ذلك الوجوب الشرعيّ اللازم لوجوب ذيها متحقّقاً فعلاً، وأقصى ما فيه أن يكون هذا الوجوب تقديريّاً، بمعنى أنّه لو التفت إلى التوقّف والمقدّميّة لأوجب المقدّمة المذكورة.

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٨) من هذا الجزء.

وأمّا بقيّة براهين الطرفين وأدلّتهم فكلّها منقوضة مخدوشة، لا ينبغي إطالة الكلام فيها وفيما يرد عليها، وفيما ذكرناه كفاية[1].

تنبيهات الأوّل في تبعيّة المقدّمة لذيها في الوجوب

ولنختم الكلام على هذا المبحث بالتنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ هذا الوجوب تابع في الإطلاق والاشتراط لوجوب ذيها لكونه متولّداً عنه ومترشّحاً عنه، كما عرفت من كون الوجوب المذكور تبعيّاً لازماً لوجوب ذيها.

نعم، رُبّما وجبت بعض المقدّمات المفوّتة قبل تحقّق شرط وجوب ذيها، لكنّه لا يكون وجوباً غيريّاً مقدّميّاً، بل هو وجوب نفسيّ، كما تقدّم[2] تفصيل الكلام فيه في مباحث الواجب المشروط*.

الثاني في بيان معروض هذا الوجوب

الثاني: في بيان معروض هذا الوجوب وهل هو ذات المقدّمة، أو هي مقيّدة بقيد التوصّل، أو إرادة ذي المقدّمة، أو قصد التوصّل بها إليه؟

ذكر الثاني في المعالم[3]، ونُسِب الثالث في التقريرات إلى الشيخ ﷺ[4]،

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ كون وجوب المقدّمة مترشّحاً عن وجوب ذيها إنّما يكون برهاناً على استحالة إطلاقه واشتراط وجوب ذيها، ومنه يعلم العكس أعني استحالة اشتراط وجوب المقدّمة مع إطلاق وجوب ذيها.

وتوضيحه: أنّ وجوب ذي المقدّمة لمّا كان ملازماً لوجوب المقدّمة كان من المستحيل كونه مطلقاً، مع كون وجوبها مشروطاً بشرط، فإنّه عند انعدام ذلك الشرط لا تكون المقدّمة واجبة مع فرض كون وجوب ذيها متحقّقاً، وذلك عبارة أُخرى عن عدم التلازم بين الوجوبين.

نعم، إنّ وجوب المقدّمة مشروط بوجوب ذيها مع أنّ نفس وجوب ذيها ليس

---

١. وللوقوف على بقيّة براهين الطرفين وأدلّتهم، يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦، وكفاية الأُصول: ١٧٨/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: ٤٩٥/١ من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.

٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٣/١، وما بعدها.

وذكر الأوّل صاحب الفصول[١]، وأخذه عن صاحب الحاشية[٢].

في بيان المنشأ في الأقوال الثلاثة

والمنشأ في هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة هو أنّ لازم القول الأوّل أن يكون مجرّد الإتيان بذات المقدّمة موجباً لوقوعها على صفة الوجوب، وهذا ممّا يستبعده الذوق في بعض المقامات، كما إذا وجب الحجّ على الشخص وكان قطع المسافة من داره واجباً عليه لكونه مقدّمة للحجّ، فلازم القول الأوّل أنّه لو اتّفق له الخروج عن داره لا بقصد إرادة الرواح إلى الحجّ، ولا بقصد التوصّل إليه، ثمّ رجع إلى داره أن يكون ذلك الخروج واقعاً على صفة الوجوب، وكما لو اتّفق وقوع حريق أو غريق بين المكلّف وبينه أرض مغصوبة أن يكون دخوله إلى تلك الأرض واقعاً على صفة الوجوب وإن كان لا بقصد التوصّل به إلى الإطفاء أو الإنقاذ، بل كان بقصد التصرّف في المغصوب، وهذا ممّا لا يقبله الذوق، فلأجل ذلك التزم هؤلاء الأساطين[٣] بأنّ ما هو معروض الوجوب ليس هو ذات المقدّمة، بل المقيّد بما يُوجب عدم اتّصاف المقدّمة في الأمثلة المذكورة بصفة الوجوب، فالتزم لأجل ذلك صاحب المعالم بأنّ الواجب هو ما كان منها واقعاً حال إرادة ذي المقدّمة[٤].

مشروطاً بذلك الشرط؛ لاستحالة كون الوجوب مشروطاً بنفسه، إلّا أنّ ذلك الاشتراط عبارة أُخرى عن كون وجوب المقدّمة معلولاً لوجوب ذيها فلا يكون نقضاً على ما ذكرناه من استحالة كون وجوب المقدّمة مشروطاً ووجوب ذيها مطلقاً.

وهكذا الحال في اشتراط وجوب المقدّمة بتوقّف الواجب النفسيّ عليها مع عدم اشتراط وجوبه بذلك الشرط، فإنّ ذلك عبارة أُخرى عن كونها مقدّمة لا أنّه شرط في وجوبها، فتأمّل.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١/١٧٦، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (٢٣٠) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.

في مناقشة الميرزا لرأي صاحب المعالم

ولايخفى ما في عبارته من الإجمال، وكأنّه يريد أنّ وجوبها مشروط بإرادة ذيها. **وفيه:** أنّه إن أراد أنّ وجوبها مشروط بإرادة ذيها مع كون وجوب ذيها غير مشروط بذلك، ففيه:

أوّلاً: أنّه منافٍ لما قدّمناه في الأمر الأوّل من أنّ وجوبها تابع في الإطلاق والاشتراط لوجوب ذيها.

وثانياً: أنّ معنى كون وجوبها مشروطاً بإرادة ذيها هو أنّ وجوبها مشروط بالإتيان بذيها، فإنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بذيها هو إيجاده بالإرادة*.

وإن أراد أنّ كلا الوجوبين مشروط بذلك، ففيه: أنّه لا معنى لكون وجوب ذيها مشروطاً بإرادته؛ إذ هو بمنزلة أنّ وجوبه مشروط بوجوده، حيث إنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بالشيء عبارة عن وجوده بالإرادة**.

---

* **قلتُ:** والأولى أن يُقال في بيان المحاليّة ما أشرنا إليه من أنّ إرادة ذي المقدّمة لما كانت ناشئة عن وجوبه لكونه هو الباعث على تعلّق إرادة المكلّف به، فيستحيل أخذها شرطاً في إيجابه لأنّ مقتضى ذلك هو تقدّمها رتبة على الإيجاب المذكور.

في توجيه كلام صاحب المعالم قدس سره

** **قلتُ:** لعلّ مراد صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها[1] أنّ الشرط هو الإرادة المتعلّقة بذيها الحاصلة في الرتبة قبل إرادة المقدّمة، لأنّ إرادة المقدّمة مترشّحة من إرادة ذيها، فلا يتوجّه عليه ما ذكر ثانياً من أنّ إرادة ذيها عين وجود ذيها، كما أنّه لا يتوجّه عليه ما في التقريرات المطبوعة من قوله: «مضافاً إلى أنّ مرتبة الإرادة هي مرتبة الإطاعة والامتثال لا مرتبة البعث والإيجاب، فكيف يعقل أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بها...» إلخ[2]؛ إذ لا مانع من كون مقام إطاعة التكليف النفسيّ شرطاً في التكليف الغيريّ المتعلّق بالمقدّمة.

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٣٨/١.

مناقشة ما نسب إلى الشيخ بناءً على صحّة النسبة

وأمّا ما نسبه في التقريرات إلى الشيخ ﷺ من اعتبار قصد التوصّل بها إلى ذيها[1].

ففيه: المناقشة في النسبة المذكورة، ويؤيّد ذلك ما في عبارة التقرير من الاضطراب الكاشف عن أنَّ المقرّر لم يضبط ما أفاده الشيخ ﷺ حقّ الضبط.

ولقد كان السيّد المحقّق السيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ يُنكر هذه النسبة، وكان يقول: إنَّ الشيخ ﷺ إنّما يقول باعتبار قصد التوصّل في خصوص المقدّمة المحرّمة[2].

لا يُقال: إنَّ كلّاً من إرادة ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة متأخّر رتبة عن وجوب المقدّمة، فلمّا كانا في عَرضٍ واحد استحال كون أحدهما وهو إرادة ذي المقدّمة شرطاً في الآخر الذي هو وجوب المقدّمة؛ لكونهما معاً في عَرضٍ واحد[3].

لأنّا نقول: إنّهما و إن كانا معاً متأخّرين رتبة عن وجوب ذي المقدّمة إلّا أنّهما ليسا في رتبة واحدة، بل يمكن أن يكون وجوب المقدّمة متأخّراً عن إرادة ذيها، بحيث يكون وجوبها مشروطاً بإرادة ذيها، ويكون متأخّراً رتبة عن إرادته وعن وجوبه، ويكون متأخّراً عن وجوب ذيها برتبتين، بخلاف إرادة ذيها فإنّها متأخّرة عن وجوب ذيها برتبة واحدة.

وكيف كان، فإنّ هذا الإيراد المذكور ثانياً بأيّ قالب أبرزناه لو تمّ يكون متوجّهاً على الشقّ الآخر، وهو كون كلّ من الوجوبين مشروطاً بالشرط المذكور، فلا وجه لاختصاصه بخصوص كون المشروط هو وجوب المقدّمة فقط.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٢٥٣، وما بعدها.

٢. لم نعثر عليه، ولعلّ السيّد محمّد الإصفهانيّ الفشاركيّ ﷺ حمل كلام الشيخ الأنصاريّ على هذا الوجه إمّا بواسطة النقل عن أستاذه الميرزا محمّد حسن الشيرازيّ وهو بدوره نقلها عن أستاذه، وإمّا اجتهاداً في مقام توجيه كلام الشيخ الأنصاريّ.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٢٥٧، وما بعدها.

في الوجوه المتخيّلة من كلام الشيخ الأنصاريّ

ولا يخفى[١] على من راجع التقريرات ما فيه من اضطراب الكلمات، فتارةً يتخيّل من عبارته أنّه بصدد بيان أنّ عباديّة المقدّمة متوقّفة على قصد التوصّل[٢]، وأُخرى يتخيّل من عبارته أنّه بصدد بيان أنّ قصد التوصّل إنّما اعتُبر في المقدّمة المحرّمة المزاحمة لوجوب ذيها[٣]، وثالثة يتخيّل من عبارته أنّه بصدد بيان تقييد المقدّمة الواجبة بقصد التوصّل بها إلى ذيها[٤].

وعلى كلّ حال، فإن كان المراد هو الأوّل فقد تقدّم[٥] الكلام فيه في التنبيه الثاني من تنبيهات الواجب النفسيّ والغيريّ.

وإن كان المراد الثاني، ففيه: أنّ المزاحمة إنّما وقعت بين ترك المقدّمة المحرّمة كـ«الدخول في الأرض المغصوبة»، وبين نفس ذيها الذي هو إنقاذ الغريق - مثلًا - فالذي ينبغي حينئذٍ هو ملاحظة ما هو الأهمّ فيكون هو المقدّم، ولا ربط لذلك بتقييد المقدّمة المذكورة بقصد التوصّل بها إلى ذيها، وغاية ما يمكن أن يُقال: إنّ وجوب تلك المقدّمة مشروط بالإتيان بذيها.

وفيه: أنّه يلزم عليه حينئذٍ أن يكون وجود ذيها وتحقّقه في الخارج مقدّماً على وجوبها لكونه حينئذٍ شرطاً في وجوبها.

ومن الواضح أنّه مع وجود ذيها لا يبقى مجال لوجوبها؛ لأنّ وجوبها إنّما كان مترشّحاً عن وجوب ذيها لكونها مقدّمة لإيجاده، فمع فرض وجوده لا يبقى مجال لإيجابه كي يكون إيجابه موجباً لإيجابها.

---

١. أزاح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (سلخ شوّال، ١٣٤٦هـ).
٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٤/١.
٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٥٥/١.
٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٧/١، وما بعدها.
٥. يُنظر: صفحة ٢٩ من هذا الجزء.

ولا يخفى أنّه قد نقض هذا الوجه - أعني الوجه الثاني - بما إذا كانت المقدّمة مباحة، بدعوى أنَّ الإباحة مثل «التحريم» في توقّف ارتفاعها على وجوب المزاحم، فينبغي أن يكون إيجاب المقدّمة المباحة مقيّداً بقصد التوصّل إلى ذيها.

وفيه: ما لا يخفى من الفرق الواضح بين كون المقدّمة محرّمة، وبين كونها مباحة، فإنَّ تحريم المقدّمة مزاحم لإيجاب ذيها، بخلاف إباحتها حيث إنَّها لا اقتضاء فيها للإلزام، وما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

و إن كان المراد الثالث، ففيه: أنَّ قصد التوصّل أجنبيّ عن الجهة المقتضية لإيجابها حيث إنَّ ذلك إنَّما هو توقّف الواجب النفسيّ عليها، وذلك قائم بذات المقدّمة، ولا دخل لقصد التوصّل فيه أصلاً.

وتوجيهه بأنَّ عنوان المقدّميّة هو مورد الوجوب ومعروضه، فلا بُدَّ أن يقصد بها التوصّل تحقيقاً لذلك العنوان؛ لا يخفى ما فيه، فإنَّ عنوان المقدّميّة لم يكن مأخوذاً فيها من قبيل الجهة التقييديّة، وإنَّما هو جهة تعليليّة، فيكون أجنبيّاً عمّا هو معروض الوجوب.

ثمّ إنَّه فرّع في التقريرات على هذا المطلب - أعني أخذ قصد التوصّل في المقدّمة - فروعاً منها مسألة الصلاة إلى الجهات الأربع[1]، وأنّه بناءً على اعتبار قصد التوصّل لا بُدَّ في الإتيان بكلّ واحدة من تلك الصلوات من قصد احتمال الأمر بخلافه على القول بعدم اعتباره.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ قصد الأمر الاحتماليّ أو قصد الأمر الواقعيّ في مورد الاحتياط بالتكرار أجنبيّ عن قصد التوصّل، بل هو نزاع مستقلّ برأسه في باب الاحتياط بالتكرار.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٤/١.

ومنها مسألة جواز قصد الغاية الندبيّة في الوضوء مع وجود الغاية الوجوبيّة، وابتناء ذلك على كون الوضوء حقيقة واحدة، وإن اختلفت غاياته، أو كونه حقائق متعدّدة حسب تعدّد الغايات.

وهذا المقدار ممّا أفاده في هذا الفرع ممّا لا إشكال فيه، ولكنّه ﷺ قاس الغسل على الوضوء، وهو محلّ التأمّل، بل محلّ المنع، حيث إنّه لم يتوهّم أحد أنّ الغسل تختلف حقيقته باختلاف غاياته.

في مناقشة ما ذهب إليه صاحب الفصول

وأمّا ما في الفصول[1] من اعتبار نفس التوصّل فإن كان المراد به أنّ ذلك يكون من قبيل شرط الوجوب لها، فقد تقدّم[2] أنّه لا يُعقل أن يكون نفس الإتيان بذي المقدّمة شرطاً في وجوبها، إلّا أنّ صاحب الفصول لا يقول بذلك، بل يصرّح بأنّ التوصّل شرط في وجودها لا في وجوبها.

وحينئذٍ يرد عليه أنّ اللازم عليه حينئذٍ أن يكون نفس ذي المقدّمة مقدّمة للمقدّمة، لكونه قيداً فيها، مع أنّ اللازم عليه أن تكون المقدّمة هو المجموع المركّب من القيد والمقيّد - أعني ذات المقدّمة المقيّدة بالإيصال - فيكون الذات مقدّمة للمقدّمة، فإن كانت بنفسها مقدّمة لزم عليه أن لا تكون المقدّمة مقيّدة بالإيصال، وهو كرّ على ما فرّ منه، وإن كانت مقيّدةً بالإيصال نجرّ الكلام حينئذٍ إلى أجزاء ذلك المركّب وهلم جرًّا فيلزم التسلسل، أو الوقوف على كون المقدّمة هي نفس الذات مجرّدة من قيد الإيصال، وإذا صحّ ذلك قلنا به من أوّل الأمر.

والحاصل: أنّ هذا القيد على تقدير اعتباره ليس كسائر القيود المنوّعة

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

٢. يُنظر: صفحة (٢٥٦) من هذا الجزء.

بحيث تكون المقدّمة على نوعين: أحدهما واجد في نفسه لصفة الإيصال، والآخر غير واجد له، نظير الرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة كي يُقال: إنَّ الواجب بالوجوب الغيريّ هو القسم الأوّل دون الثاني، بل المقدّمة في الخارج ليس إلّا نفس تلك الذات التي يتوقّف عليها الواجب النفسيّ.

غاية الأمر أنَّه إن لحقها الواجب النفسيّ كانت متّصفة بالإيصال، وإلّا فلا، فيكون اتّصافها بالإيصال إنَّما جاء من قبل الإتيان بعدها بذيها الذي هو فعل اختياريّ للمكلّف، فعلى تقديركون المقدّمة الواجبة مقيّدة بالإيصال يكون الإتيان بذيها بعدها واجباً غيريّاً لها؛ لكونه محقّقاً للقيد المعتبر فيها - أعني الإيصال - كما تكون نفس ذات المقدّمة واجبة بالوجوب الغيريّ لما قيّد بالإيصال منها، حيث إنَّ كلّ واحد من ذات المقيّد وقيده يكون مقدّمة للمقيّد.

وحينئذٍ فيرد عليه مع عدم معقوليّة* كون ذي المقدّمة مقدّمة للمقدّمة أنَّ كلّ واحد من ذات المقدّمة، وذات ذيها بعد أن صار مقدّمة للمقدّمة، وكان واجباً غيريّاً لها إن لم يكن مقيّداً بالإيصال إليها، فهو كرّ على ما فرَّ منه.

---

* قوله: «مع عدم معقوليّة كون ذي المقدّمة مقدّمة للمقدّمة...» إلخ.

في التقريرات المطبوعة في صيدا[1] بيَّن عدم المعقوليّة بقوله: «وهذا مستلزم للدور، فإنَّ وجوب المقدّمة إنَّما نشأ عن وجوب ذي المقدّمة، فلو ترشّح وجوب ذي المقدّمة عن وجوبها لزم الدور...» إلخ[2]

قلتُ: وفيه ما لا يخفى؛ فإنَّ وجوب المقدّمة وإن كان متوقّفاً على وجوب ذيها نفسيّاً إلّا أنَّ وجوبه النفسيّ لم يكن متوقّفاً على وجوب مقدّمته، وإنَّما الذي لزم هو توقّف وجوبه الغيريّ على وجوبها.

---

١. قوله: (في صيدا) من نسخة (ب).

٢. أجود التقريرات: ١/ ٣٤٥.

ومن الواضح أنَّ وجوب المقدّمة لا يتوقّف على وجوبه الغيريّ، وإنّما يتوقّف على وجوبه النفسيّ.

وبالجملة: يكون لذي المقدّمة وجوب نفسيّ، وهو الذي يتوقّف عليه وجوب المقدّمة، ووجوب غيريّ، وهو الذي يتوقّف على وجوب المقدّمة، فلا دور من هذه الجهة.

نعم، إنَّ نفس كون ذي المقدّمة مقدّمة للمقدّمة مستلزم للدور؛ لأنَّ وجوده متوقّف على وجودها، وحيث كان هو مقدّمة لها يكون وجودها متوقّفاً على وجوده، فتكون النتيجة أنَّ وجوده متوقّف على وجوده.

و إن شئت قلت: إنّه لما كان مقدّمة لمقدّمته، ومقدّمة المقدّمة مقدّمة، يكون هو مقدّمة لنفسه، ولا يخفى أنَّ هذا الإشكال متأتٍّ بعينه في الأجزاء التدريجيّة الارتباطيّة كأجزاء الصلاة، فإنَّ كلّ جزء يكون شرطاً في صحّة الآخر، فيكون الأوّل مشروطاً بالآخر كما أنَّ الآخر مشروط بالأوّل، وحيث إنَّ شرط الشرط شرط يكون كلّ واحد منها شرطاً لنفسه، وهو عبارة أُخرى عن كونه مقدّمة لنفسه؛ لأنَّ الشرط من المقدّمات.

وكما يجاب عن الإشكال هناك بأنَّ الشرط ليس هو نفس وجود الجزء المتأخّر، بل هو العنوان المنتزع، فكذلك نجيب هنا بأنَّ الإيصال المعتبر في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب ليس عبارة عن نفس وجود ذيها، بل هو العنوان المنتزع من ذلك - أعني تعقّبها بذيها -، ويكون هذا العنوان هو الشرط فيها، فيكون هو المقدّمة لها إلّا أنَّ نفس وجود ذيها يكون هو الشرط ليكون بنفسه مقدّمة لها.

وحينئذٍ نقول: إنَّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف عليها، وهي إنّما تتوقّف على حصول العنوان المذكور، وهذا العنوان وإن كان منتزعاً عن وجود ذيها إلّا أنّه لا يكون تحقّق هذا العنوان متوقّفاً على وجوده كما مرَّ في التخلّص عن مشكلة الشرط المتأخّر بالالتجاء إلى جعل الشرط هو العنوان المنتزع، فلم يلزم من ذلك كون ذي المقدّمة مقدّمة لمقدّمته ليكون مقدّمة لنفسه، ويكون متوقّفاً على نفسه، فتأمّل.

وإن كان مقيّداً بذلك نقلنا الكلام إلى أجزاء ذلك المقيّد، فإن وقفت المسألة في سلسلة ذلك إلى مقدّمة هي بنفسها وذاتها واجبة بلا تقييد لها بالإيصال انقطع التسلسل، ولكنّه كرّ على ما فرَّمنه، وإلّا ذهب التسلسل إلى ما لا نهاية له وهو واضح البطلان.

وأمّا الإشكال على أخذ الإيصال قيداً في المقدّمة بالتسلسل، فيمكن الجواب عنه:

أوّلاً: بأنّ هذا ليس من التسلسل المصطلح الذي هو واضح الفساد وأعني عدم التناهي في سلسلة العلل، بل إنّما هو من مجرّد عدم التناهي في العناوين مع فرض تحقّقها بوجود واحد، وهذا ممّا لم يقم البرهان على محاليّته، فإنّه أسهل ممّا التزموا به في تركّب الجسم الطبيعيّ من أجزاء غير متناهية، بناءً على كون كلّ جزء منها قابلاً للقسمة، ومحاليّة تركّبه من أجزاء لا تتجزّأ كما حقّق في محلّه[1] من استحالة الجزء الذي لا يتجزّأ، فتأمّل.

وثانياً: أنّ ما ذكر من أخذ الإيصال قيداً في المقدّمة وإن كان ملازماً لكون الواجب الغيريّ هو الذات المقيّدة بالإيصال إلّا أنّ نفس الذات لا تكون مقدّمة لهذا المقيّد، كما أنّ الواجب النفسيّ لو كان مشروطاً بشرط -كالصلاة المشروطة بالطهارة- لا تكون ذات الصلاة مقدّمة لهذا الواجب، بل هي عينه.

نعم، يكون القيد الزائد على الذات المذكورة مقدّمة لهذا الواجب، فنفس الذات وإن كانت جزءاً تحليليّاً عقليّاً من ذلك الواجب إلّا أنّها لا يُعقل أن تكون بنفسها مقدّمة لذلك الفعل الواجب - أعني الفعل المقيّد - سيّما إذا كان من قبيل كون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً، بل تقدّم الإشكال في كون الجزء الخارجيّ مقدّمة للمجموع، فكيف يمكن أن يدّعى أنّ نفس الذات المقيّدة التي هي في الحقيقة عين الواجب تكون مقدّمة لذلك الواجب بمجرّد كونه مركّباً عقليّاً تحليلاً؟ فتأمّل.

---

١. يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٤٣، وما بعدها.

في توجيه كلام الفصول وبيان الإشكال فيه

وقد[١] استدلّ صاحب الفصول على ما صار إليه بجواز أمر المولى بالحجّ مع الأمر بقطع المسافة التي يترتّب عليها الحجّ، بأن يقول أُريد منك الحجّ، وأُريد قطع المسافة التي يترتّب عليها الحجّ، ولا أريد قطع المسافة التي لا يترتّب عليها الواجب المذكور[٢].

وفيه: أنّ هذا الفرض خارج عمّا هو محلّ الكلام من المقدّمة الواجبة بالوجوب الغيريّ المترشّح عن إيجاب ذيها، فإنّ قطع المسافة في المثال المذكور يكون واجباً بوجوب نفسيّ مستقلّ كما أنّ الحجّ واجب بوجوب نفسيّ؛ لأنّ كلّاً منهما حسب الفرض مراداً بإرادة نفسيّة مستقلّة غير أنّ التوصّل إلى الحجّ وترتّبه على قطع المسافة يكون قيداً فيها، وليس الكلام في الإرادة النفسيّة وإنّما الكلام في الإرادة الغيريّة المتولّدة عن الإرادة النفسيّة المتعلّقة بذي المقدّمة، وقد تقدّم[٣] أنّه لا يمكن أن تكون تلك الإرادة بنفسها مقيّدة بالتوصّل إلى ذي المقدّمة، كما أنّه لا يمكن أن يكون متعلّقها مقيّداً بذلك.

أمّا الأوّل؛ فلما تقدّم من استحالة كون وجود ذي المقدّمة شرطاً في وجوبها المترشّح عن وجوبه.

وأمّا الثاني؛ فلما تقدّم أيضاً من أنّ اللازم عليه أن يكون وجود ذي المقدّمة مقدّمة للمقدّمة، لكونه قيداً فيها، مضافاً إلى أنّ الملاك في وجوب المقدّمة ليس هو التلازم بين وجودها ووجود ذيها بحيث يكون وجوده عند وجودها وإلّا لانحصرت المقدّمة بالعلّة التامّة، بل الملاك إنّما هو التلازم بين عدمها وعدم ذيها، بمعنى أنّ ذا المقدّمة يكون منعدماً عند انعدام المقدّمة،

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (غرّة ذي القعدة، سنة ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

٣. يُنظر: صفحة (٢٣٦) من هذا الجزء.

وهذا الملاك لا يفرّق فيه بين المقدّمة الموصلة وبين غيرها، حيث إنَّ كلّاً منهما يكون انعدامه موجباً لانعدام ذي المقدّمة.

ثمّ إنَّه قد أُورد على ما ذكره صاحب الفصول من الاستدلال على مسلكه بإمكان كون المقدّمة محرّمة ولا يرتفع تحريمها إلّا بأن يترتّب عليها الواجب، فيكون التوصّل بها إليه رافعاً لغائلة التدافع بين وجوب الشيء وحرمة مقدّمته، حيث إنَّ ذلك تكليف بغير المقدور[1].

وحاصل ما أورد عليه: أنَّ إيجاب الشيء مع كون مقدّمته محرّمة إذا كان ممتنعاً فلا يمكن إصلاحه بتقييد المقدّمة الواجبة بكونها موصلة إليه؛ لأنّها إذا وقعت على صفة التحريم لا يمكن أن يكون الإتيان بذيها فيما بعد رافعاً لحرمتها.

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بأنّه مع الغضّ عن الإشكالات السابقة في المقدّمة الموصلة لا إشكال من هذه الجهة بأن يكون المقدّمة في الواقع وفي علم الله على قسمين:

أحدهما: ما يؤتى بالواجب النفسيّ بعدها، وهذه تكون في الواقع واجبة.

والثانية ما لا يؤتى بالواجب بعدها، وهذه تكون في الواقع وفي علم الله محرّمة.

فمن كان قاطعاً وعازماً بأنّه يأتي بالواجب بعدها كان قاطعاً بأنَّ هذه المقدّمة التي يفعلها الآن واجبة وغير محرّمة، ومن كان قاطعاً وعازماً بأنّه لا يأتي بالواجب بعدها كان قاطعاً بأنَّ هذه المقدّمة التي يفعلها الآن محرّمة وغير واجبة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/: ١٦٦، وما بعدها.

في أنّ استحالة التقييد بالإيصال يستلزم الإهمال لاستحالة الإطلاق بالمقابلة

ومن تردّد في ذلك كان شاكّاً في التحريم والإيجاب مع كون ما هو في الواقع وفي علم الله محفوظاً في حدّ نفسه في جميع هذه الصور، ولا ينكشف ذلك إلّا بعد الفراغ عن الإتيان بذي المقدّمة، أو عن تركه في محلّه ووقته.

وكيف كان فقد اتّضح لك ممّا تقدّم[1] استحالة أخذ الإيصال قيداً في وجوب المقدّمة أو قيداً في نفسها، ولكن مع ذلك كلّه لا يمكن القول بأنّ الواجب هو مطلق المقدّمة، فإنّ أقصى ما تقدّم هو قيام البراهين على استحالة أخذ الإيصال قيداً.

ومن الواضح أنّ مقتضى ذلك أنّ لا يكون الإطلاق ممكناً؛ لما عرفت غير مرّة[2] من أنّ المقابلة بين التقييد والإطلاق مقابلة العدم والملكة، فيكون الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يكون التقييد ممكناً، وبعد قيام البرهان على استحالة التقييد بالإيصال يكون الإطلاق من جهته أيضاً مستحيلاً، وعليه فيكون الواجب من المقدّمة هو المقدّمة المهملة الغير القابلة للتقييد والإطلاق، ولكنّه ينتج نتيجة التقييد من انحصار الوجوب بما يترتّب عليه الواجب دون ما لم يترتّب عليه الواجب.

وتوضيح ذلك: أنّ الكلام في أنّ الإرادة المترشّحة عن الإرادة المتعلّقة بالواجب النفسيّ هل تكون بنفسها أو بمتعلّقها مقيّدة بالإيصال؟ ولا ريب أنّ المتعلّق لهذا النحو من الوجوب هو ما يكون داخلاً في سلسلة علل وجود الواجب النفسيّ دون ما يكون خارجاً عن تلك السلسلة، فكلّ واحدة من المقدّمات يكون من هذه الجهة نظير أجزاء الواجب، فكما أنّ الواجب من

---

١. يُنظر: صفحة (٢٣٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٣٠١/١ و ٣٣٢ و ٣٤٠ من هذا الكتاب.

تلك الأجزاء بالوجوب المنبسط على المجموع المركّب هو الجزء الداخل في سلسلة أجزاء ذلك المركّب دون ما يكون خارجاً عن تلك السلسلة.

ومثال ذلك: «الفاتحة الواجبة في الصلاة»، فإنّها هي الواقعة في سلسلة أجزاء الصلاة التي يكون أوّلها التكبير وآخرها التسليم، وأنّ الفاتحة التي تكون خارجة عن هذه السلسلة لا تكون متّصفة بالوجوب المذكور؛ لأنّ الوجوب المذكور إنّما يتعلّق بها في ضمن تعلّقه بالكلّ، فما لم تكن واقعة في سلسلته لا يُعقل أن يتعلّق بها الوجوب المذكور، ولو فرض مع ذلك تعلّق الوجوب بها لكان وجوباً مستقلّاً لا ربط له بالوجوب الطارئ عليها في ضمن الكلّ، فكذلك الحال في المقدّمة الواجبة فيما نحن فيه، فإنّها هي التي تكون واقعة في سلسلة علل الواجب النفسيّ، وعليها يترشّح الوجوب الغيريّ عن وجوب ذيها، فإنّ ذلك الوجوب إنّما يترشّح على ما هو واقع في سلسلة العلل المذكورة دون ما هو خارج عن تلك السلسلة، فلو فرض مع ذلك تعلّق الوجوب بها لم يكن ذلك الوجوب غيريّاً مترشّحاً عليها من وجوب ذيها.

إمكان النهي عن المقدّمة المحرّمة بشرط عدم ذيها

ثمّ إنّه لا ريب بناءً على صحّة الترتّب في أنّه يمكن أن ينهى عن المقدّمة المحرّمة بشرط عدم الإتيان بذيها، كما أنّه لو كانت المقدّمة مباحة لأمكن الحكم ببقاء إباحتها مشروطاً بعدم الإتيان بذيها، وحينئذٍ فلمّا كانت المقدّمة المذكورة عند عدم الإتيان بذيها باقية على ما هي عليه من التحريم والإباحة كان اللازم من ذلك انحصار ما يتّصف من المقدّمة بالوجوب بما ترتّب عليها الواجب النفسيّ، لا على وجه يكون الترتّب والتوصّل قيداً في الوجوب أو في الواجب كي يلزم عليه المحاذير السابقة، بل على وجه الإهمال ونتيجة التقييد.

فتلخّص لك: أنّه لا يمكن التقييد بالإيصال؛ لما عرفت من المحاذير السابقة، كما أنّه لا يمكن الإطلاق؛ لما عرفت من أنّه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، فلا بُدَّ من الالتزام بالإهمال، ولكنّه ينتج نتيجة التقييد لما ذكرناه من البرهانين *.

والحاصل[1]: أنّه بعد إقامة البرهان على استحالة تقييد المقدّمة بالإيصال لا يمكن القول بأنّها مطلقة شاملة للموصلة وغيرها، كما في التقريرات عن الشيخ ﷺ[2]؛ لما مرَّ غير مرّة[3] من أنَّ تقابل الإطلاق والتقييد، إمّا أن يكون من قبيل المقابلة الضدّيّة، كما هو مذهب المشهور، أو يكون من قبيل مقابلة العدم والملكة، كما هو مسلك المحقّقين من المتأخّرين، وبأيّهما قلنا لم يمكننا القول بأنّه بعد استحالة التقييد تكون المقدّمة مطلقة؛ لأنَّ الإطلاق على كلّ من هذين المسلكين إنّما يتصوّر في المورد القابل للتقييد دون ما لا يكون قابلاً له.

نعم، لو قلنا بأنَّ المقابلة بين الإطلاق والتقييد من قبيل مقابلة التناقض بأن يكون الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، وإن لم يكن التقييد ممكناً لكان قيام البرهان على استحالة التقييد فيما نحن فيه موجباً لثبوت الإطلاق، إلّا أنّه على الظاهر لم يقل أحد بهذا القول.

---

* لا يخفى أنَّ جميع ما في هذه الصفحة[4] إنّما حرّرته حسب فهمي القاصر مقاً أفاده (دام ظلّه)، وفي الليلة تبيَّن أنَّ هذا التحرير اشتباه صرف وأنَّ مراده (دام ظلّه) أمر آخر غير هذا المحرّر في هذه الصفحة بتمامه، فليلاحظ ذلك.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: مطارح الانظار: ٢/٢٥٢.

٣. يُنظر: ١/٣٠١ و ٣٣٢ و ٣٤٠ من هذا الكتاب.

٤. من قوله: «فكيف كان» إلى قوله: «من البرهانين».

والعجب من الشيخ ﷺ مع قوله بأنَّ المقابلة بين الإطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة يقول فيما نحن فيه بالإطلاق بعد إقامة البرهان على استحالة التقييد[١].

وهذا نظير ما عنه أيضاً في التقريرات في مسألة التعبّديّ والتوصّليّ مع إقامته البرهان على استحالة التقييد بقصد القربة[٢]، بل مع تصريحه بما ذكرناه من أنّه إنّما يمكن التمسّك بالإطلاق في مورد يكون التقييد ممكناً، ومع هذا كلّه ذكر أنّه لو شكّ في التعبّديّة والتوصّليّة، فمقتضى الأصل اللفظيّ هو التوصّل.

ونظيره أيضاً ما ذكره في باب اشتراك التكاليف بين العالم والجاهل أنّه يستحيل أخذ العلم قيداً في الحكم[٣]، ومع ذلك تمسّك على الاشتراك المزبور[٤] بالإطلاق، ولأجل هذه الجهة نحن لم نتمسّك على ذلك بالإطلاق، بل تمسّكنا بالأخبار المتواترة الدالّة على الاشتراك المزبور، وقلنا: إنَّ مسألة الجهر والإخفات، والقصر والإتمام خارجة عن تلك الأخبار بالتخصيص.

وكيف كان فقد ظهر لك أنّه بعد قيام البرهان على استحالة التقييد بالإيصال لا يمكن التمسّك بالإطلاق، بل تكون المقدّمة المأمور بها مهملة من هذه الجهة.

ثمّ بما قدّمناه[٥] من أنَّ الأمر المتعلّق بالمقدّمة مترشّح عن الأمر بذيها، وهو وارد على ما هو في سلسلة علل ذي المقدّمة وواقع في مرتبة تحصيل

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٢/١.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ٣٠١/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٠٨/١.

٤. الكافي: ٣٠/١، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، ح٣، ٤، ٩، وكتاب الأمالي (الشيخ الطوسي): ٩/١.

٥. يُنظر: صفحة (١٨٦) من هذا الجزء.

المولى لذي المقدّمة، بمعنى أنّ الآمر في حال تحصيله لذي المقدّمة يبعث المخاطب نحوه يبعث نحو ما هو في سلسلة علل ذلك الذي هو بصدد تحصيله - أعني ذا المقدّمة - وفي مقام البعث نحوه، فيكون الأمر بالمقدّمة من شؤون تحصيل المولى لذيها ومن توابعه.

ومن الواضح أنّه كما لا يمكن أن يكون للأمر إطلاق لحاظيّ شامل لعصيانه وإطاعته ولا ما هو من قبيل نتيجة الإطلاق*، فكذلك ما هو واقع في مرتبة لا يُعقل أن يكون له إطلاق لحاظيّ، ولا ما هو نتيجة الإطلاق بحيث يكون شاملاً لإطاعة الأمر بذي المقدّمة وعصيانه.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأمر بالمقدّمة والبعث نحوها إنّما هو من شؤون الأمر بذي المقدّمة والبعث نحوه، بحيث إنّ الأمر بالمقدّمة مرتبة من مراتب تحصيل ذي المقدّمة - أعني أنّ الأمر بها مرتبة من مراتب تحصيل ذيها - وذلك التحصيل عبارة عن نفس الأمر بذيها، فيكون الأمر بها واقعاً في صراط الأمر بذيها وفي مرتبته، فيجري عليه ما يجري على الأمر بذيها من استحالة جريان الإطلاق فيه بالنسبة إلى إطاعته وعصيانه، ولا ما هو نتيجة الإطلاق فيكون إطلاق الأمر بالمقدّمة بالنسبة إلى الإتيان بذيها وعدم إتيانه مستحيلاً، وكذلك ما هو نتيجة الإطلاق.

ولعلّ هذا هو المراد لصاحب الحاشية بقول ما حاصله: إنّ المقدّمة إنّما أمر بها من حيث الإيصال إلى ذيها، مع تصريحه بأنّ الإيصال لا يكون قيداً فيها،

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ هذا الإطلاق اللحاظيّ وما هو نتيجته كما يستحيل في ناحية نفس الطلب فكذلك يكون مستحيلاً في ناحية المأمور به بأن يكون ذو المقدّمة مطلقاً من حيث عصيان الأمر به وإطاعته، أو يكون نفس المقدّمة مطلقة من هذه الجهة، فتأمّل.

وبهذا المعنى صحّح الترتّب مع قوله بكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، فقال ما حاصله: إنّ الأمر بالمقدّمة لما كان من حيث التوصّل بها إلى ذيها صحّ أن يكون طلب ترك الضدّ من جهة التوصّل إلى ضدّه، وأنّه عند عدم التوصّل بذلك الترك إلى فعل ضدّه لا يكون ترك ذلك الضدّ مطلوبًا[1].

وتوضيح ذلك على الإجمال - وتفصيله يأتي في محلّه[2] إن شاء الله تعالى - أنّ طلب ترك الضدّ الذي هو مقدّمة لفعل الضدّ الآخر إنّما يكون من شؤون تحصيل ذلك الضدّ الآخر، فإذا لم يكن الأمر بذلك الضدّ محصّلاً له لعصيان المكلّف لم يكن ترك ضدّه حينئذٍ واقعاً في سلسلة علل تحصيله، فلا يكون الترك المذكور مطلوباً، فترك الصلاة وإن كان مقدّمة لفعل الإزالة إلّا أنّه لما كان الأمر بالترك المذكور من شؤون تحصيل الإزالة، وكان وارداً على ما هو واقع في علل الإزالة، لم يكن الترك المذكور مطلوباً في مرتبة عدم كون الأمر بالإزالة محصّلاً لها لعصيان المكلّف؛ لعدم كونه واقعاً حينئذٍ في سلسلة علل الإزالة، فلا يكون الأمر به تحصيلاً للإزالة، ففي مرتبة عصيان الأمر بالإزالة لا يكون الأمر بها محصّلاً لها، فلا يترشّح منه أمر بما هو مقدّمته - أعني ترك الصلاة - ففي هذه المرتبة لا يكون ترك الصلاة مطلوباً، فلا يكون في البين ما يمنع من الأمر بنفس الصلاة، وسيأتي[3] لذلك مزيد توضيح في مسألة الترتّب إن شاء الله تعالى.

وبهذا البيان ظهر أنّه لا بُدَّ من القول بالمقدّمة الموصلة، ولكن على نحو لا يكون كلّ من التقييد والقيد داخلاً، بل يكون كلّ منهما خارجاً، ويكون الأمر

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٧٦/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٨) و ما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٥٠٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

متعلّقاً بالذات الخاصّة التي يتّفق ترتّب ذي المقدّمة عليها، وهذا نظير ما تقدّم عن صاحب الفصول[1] في المعنى الحرفيّ من كونه خاصاً مع كونه القيد والتقييد بتلك الخصوصيّة خارجاً عن أصل المعنى، فراجع وتأمّل.

الثالث في ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة ومناقشتها

في هذه[2] الليلة تعرّض (دام ظلّه) لثمرات القول بوجوب المقدّمة، وأنّ منها: فساد ضدّ المأمور به إذا كان عبادة، وناقش في ذلك بالمنع من كون ترك أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر. وتعرّض لما ذكره في الفصول من المناقشة في فساد الضدّ المذكور[3] مع تسليم كون تركه مقدّمة لفعل الضدّ الآخر بناءً على أنّ المطلوب هو الترك الموصل دون مطلق الترك، وذكره[4] ما أورده عليه في التقريرات من أنّ ترك الترك الخاصّ له حينئذٍ فردان: الفعل، والترك المجرّد، وهو متّحد مع كلّ منهما، فيكون كلٌّ منهما محرّمًا[5].

ثمّ ذكر (دام ظلّه) ما في الكفاية من الإيراد على ما في التقريرات بما حاصله: أنّ ترك الترك الخاصّ ليس عين الفعل بل هو مقارن له، فلا يوجب حرمته حرمته[6]، واستحسن (دام ظلّه) هذا الجواب وأوضحه بوضوح عدم صحّة الحمل، ولو كان الفعل أحد مصاديق ترك الترك الخاصّ لصحّ حمله عليه.

ثمّ ذكر (دام ظلّه) ثمرة النذر، وأوضح أنّها ليست ثمرة مسألة أُصوليّة تكون نتيجتها واقعة كبرى لاستنباط الأحكام الفرعيّة، بل هي ثمرة مسألة فقهيّة، مع أنّ النذر تابع للظهور فربّما كان المراد منه مطلق اللازم وإن كان

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٧.

٤. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ذكر).

٥. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٣٩٧.

٦. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٧٧.

لزومه غير شرعيّ، وربّما كان المراد منه خصوص الوجوب النفسيّ دون الغيريّ.

ثمّ ذكر (دام ظلّه) ثمرة ترتّب الفسق على تارك المقدّمة، وأورد عليه بأنّ المدار في ذلك على ذيها، فإن كان تركه من الكبائر أوجب الفسق وإن لم نقل بوجوب المقدّمة، وإن كان تركه من الصغائر لم يكن ترك مقدّمته موجباً للفسق وإن قلنا بوجوب المقدّمة.

وأمّا أخذ الأجرة على العبادة فلا ربط له بوجوب المقدّمة، حيث إنّ العباديّة في بعض المقدّمات غير ناشئة عن الأمر الغيريّ، وأمّا أخذ الأجرة على الواجبات، فأيضاً لا ربط له بوجوب المقدّمة، حيث إنّ الواجب النفسيّ إذا كان وجوبه وارداً عليه بعنوانه المصدريّ لم يكن مانع من أخذ الأجرة عليه، حيث إنّه بعنوانه الاسم المصدريّ ليس بمملوك لله تعالى على المكلّف، فلا مانع من أن يملّكه للغير بالإجارة، وإن كان الوجوب وارداً عليه بعنوان الاسم المصدريّ، امتنع أخذ الأجرة عليه؛ لكونه حينئذٍ مملوكاً لله على المكلّف، فلا يصحّ أن يملّكه للغير بالإجارة.

وأمّا الواجبات الكفائيّة التي يكون الواجب فيها هو الفعل بعنوانه المصدريّ كما في «الصناعات» التي يتوقّف عليها النظام، حيث إنّ المدرك في وجوبها هو حرمة الاحتكار المتوجّهة إلى المعنى المصدريّ فلا مانع من أخذ الأجرة من دون توقّف على كونها ممّا تدخله النيابة.

وأمّا الواجبات الكفائيّة التي يكون الواجب فيها هو الفعل بعنوانه الاسم المصدريّ، فإن لم يكن ممّا تدخله النيابة امتنع أخذ الأجرة عليها، وإن كان ممّا تدخله النيابة -كما في «الجهاد»- صحّ أخذ الأجرة عليه، ويكون ما يوقعه الأجير والنائب راجعاً إلى المنوب عنه، ويكون موجباً لسقوطه عن

المنوب عنه بواسطة الاستنابة، وموجباً لسقوطه عن النائب بواسطة قيام المنوب عنه به. هذا حال الواجبات[١].

وأمّا الواجبات الغيريّة فهي تابعة لواجبها النفسيّ الذي تكون مقدّمة له، فإن كان ممّا يصحّ أخذ الأجرة عليه صحّ أخذ الأجرة على مقدّماته، سواء قلنا بوجوبها أولم نقل، وإن كان ممّا لا يصحّ أخذ الأجرة عليه لم يصحّ أخذ الأجرة على مقدّماته سواء قلنا بوجوبها أولم نقل بوجوبها، فلا أثر للقول بوجوبها والقول بعدم وجوبها في أخذ الأجرة عليها.

هذا مجمل ما عليه المدار في أخذ الأجرة على الواجبات، ولتفصيله محلّ آخر[٢] لعلّنا نتعرّض له في بعض المباحث المناسبة لذلك إن شاء الله تعالى.

فيما نُسب إلى الوحيد البهبهانيّ من الثمرات

تقدّم[٣] **الكلام** في بعض ما ذكرأنّه من ثمرات القول بوجوب المقدّمة، وقد عرفت ما فيها.

وأمّا ما عن أستاذ الكلّ المحقّق الآقا البهبهانيّ ﷺ من ظهور الثمرة في المقدّمة المحرّمة[٤]، وأنّه بناءً على الوجوب تدخل المسألة في باب اجتماع الأمر والنهي، وما أورد عليه في الكفاية بعدم كون المسألة حينئذٍ من باب الاجتماع بل تدخل في باب النهي عن العبادة[٥]، ففيه:

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الواجبات النفسيّة).

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٤٥/١، وما بعدها.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم تعطّل الدرس هذه المدّة؛ لعارضة مزاجيّة عرضت له (دام ظلّه)، وبحمد الله وفضله عوفي منها، وكان الشروع ليلة الثلاثاء (١٠ ذي القعدة، ١٣٤٦) نسأله تعالى دوام ظلّه في خير وعافية، وأن يوفقنا للاستفادة منه والاستضاءة بأنواره إن شاء الله تعالى».

٤. يُنظر: الرسائل الأُصوليّة (رسالة اجتماع الأمر والنهي): ٢٣٤، و٢٤١.

٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧١/١.

أنّ المقدّمة إن كانت بنوعها محرّمة أو انحصرت في المحرّم دخلت في باب التزاحم، سواء قلنا بالوجوب أو لم نقل، وكانت أجنبيّة عن باب الاجتماع وعن باب النهي في العبادة، وإن لم تكن بنوعها محرّمة، ولا كانت منحصرة بالمحرّم، فإن كانت توصّليّة كانت مسقطة للأمر على كلّ من القول بالوجوب والقول بعدمه، ولا أثر حينئذٍ للقول بالاجتماع وعدمه، ولا للنهي عن العبادة، وإن كانت المقدّمة عباديّة.

فإن قلنا بالجواز في مسألة الاجتماع فلا إشكال في الاكتفاء بمورده سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل، غاية الأمر أنّه على القول بالوجوب يكون مطيعاً وعاصياً، بخلاف القول بعدمه.

وإن قلنا بالامتناع فإن قلنا بكفاية الجهة والملاك في صحّة العبادة صحّت المقدّمة المذكورة، سواء قلنا بالوجوب أو لم نقل.

وإن قلنا بعدم كفاية الجهة والملاك في صحّة العبادة وأنّه لا بُدَّ من قصد الأمر مع قولنا بالامتناع؛ امتنع التقرّب بما فيه جهة المبغوضيّة، وحينئذٍ تظهر الثمرة، فإن قلنا بالوجوب دخلت المسألة في باب الاجتماع وكانت المقدّمة باطلة، وإن لم نقل بالوجوب خرجت المسألة عن باب الاجتماع وكانت المقدّمة المذكورة صحيحة.

لا يُقال: إنّ الواجب ليس هو عنوان المقدميّة كي تدخل المسألة في باب الاجتماع، وإنّما الواجب هو نفس المعنون، فتكون المسألة حينئذٍ أجنبيّة عن مسألة الاجتماع بالمرّة[1].

لأنّا نقول: إنّ عنوان المقدّميّة وإن لم يكن هو محط الوجوب ومورده،

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢١٦/١.

ولكن هناك عناوين أُخر أوّليّة مثل «عنوان السير»، و«قطع المسافة»، ونحو ذلك من العناوين الكلّيّة تكون هي المتوقّف عليها الواجب النفسيّ، ويكون الوجوب الغيريّ وارداً عليها، فلو اجتمع مثل هذا العنوان، مع عنوان آخر محرّم كان المورد داخلاً في باب الاجتماع*.

لكنّه (دام ظلّه) أفاد في الليلة الأُخرى: أنّه لا تظهر للقول بالوجوب ثمرة أصلاً، حيث إنّ ما هو محرّم خارج عن كونه مورداً للّزوم العقليّ والشرعيّ، فلا يكون من باب الاجتماع بوجوب المقدّمة[1].

هذا تمام الكلام في الثمرات التي ادّعي ترتّبها على النزاع في هذا المقام، وقد عرفت أنّه لا يصحّ شيء من الثمرات المذكورة.

الرابع في حكم الأصل في وجوب المقدّمة

وأمّا ما يقتضيه الأصل في مقام الشكّ في أصل وجوب المقدّمة، فحيث إنّ العقل حاكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة، وأنّه لا يترتّب أثر عمليّ على القول بوجوبها الشرعيّ، لم يكن معنى محصّل للأصل الذي يراد إجراؤه عند الشكّ في الوجوب المذكور، سواء في ذلك الأصل المثبت للتكليف، أو الأصل النافي، كان النافي هو الاستصحاب أو البراءة؛ إذ مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمة لا معنى ولا أثر لاستصحاب وجوبها أو استصحاب عدم وجوبها أو البراءة من وجوبها[2].

---

* **قلتُ:** قد يُقال: إنّه لا يوجد عندنا مقدّم يكون الوجوب الغيريّ فيها وارداً على العنوان الكلّيّ، بدعوى أنّ الوجوب الغيريّ إنّما يرد على نفس الفعل الخارجيّ الذي يتوقّف عليه الواجب النفسيّ، حيث إنّ ملاك هذا الوجوب إنّما هو التوقّف، وهو إنّما يكون في الفعل الخارجيّ لا العنوان الكلّيّ المنطبق عليه، فتأمّل. انتهى.

---

١. من قوله: «لكنّه» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٢) من هذا الجزء؛ ففيه استدراك كان الأنسب ذكره في هذا الموضع من البحث.



[الفصل التاسع:
في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي
عن ضدّه وعدمه]

الفصل التاسع في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه

فصل[1]

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟

وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل في كون المسألة أُصوليّة

الأوّل: أنَّ هذه المسألة أُصوليّة لكون نتيجتها واقعة في طريق الاستنباط، ومعه لا وجه لعدّها من المبادئ الأحكاميَّة، وإن كان ذلك ممكناً كما مرَّ[2] في مقدّمة الواجب.

ثمّ إنَّ الأولى عقدها من المسائل الأُصوليّة العقليّة وإخراجها عن مباحث الألفاظ؛ لما عرفت في مقدّمة الواجب، ولكن حيث كان الدالّ على الأمر في الغالب لفظيّاً عدّها جماعة من مباحث الألفاظ، ونحن بهذه المناسبة نعدّها في مباحث الألفاظ.

الأمر الثاني في بيان المراد من الاقتضاء

الأمر الثاني: أنَّ المراد من الاقتضاء معناه الأعمّ من العينيّة، والدلالة اللفظيّة التضمّنية، أو الالتزاميّة، أو مطلق الملازمة، ولو بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ أو اللزوم غير البيّن.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الأربعاء: ١١ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ».

٢. يُنظر: صفحة (١٨٧) من هذا الجزء.

الأمر الثالث في بيان المراد من الضدّ

الأمر الثالث: أنَّ المراد من الضدّ هو الأعمّ من الضدّ الخاصّ، أو أحد الأضداد الوجوديّة، أو النقيض، فالمراد به مطلق المعاند والمنافي وإن لم يكن ضدّاً اصطلاحيّاً، ليكون العنوان شاملاً لهذه الأمور الثلاث.

العود إلى بيان أصل المسألة

وبعد الفراغ عن هذه المقدّمات الثلاث نعقد البحث في مقامين:

المقام الأوّل في الضدّ العامّ بمعنى الترك

المقام الأوّل: في الضدّ العامّ بمعنى الترك فقد قيل: بأنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه بمعنى الترك[1]، وقيل: بأنَّ الأمر بالشيء يدلّ على النهي المذكور بالدلالة التضمّنيّة[2]، وقيل: إنّه يدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة[3].

والحقّ أنَّ الأمر بالشيء يلازم النهي المذكور[4]، ولكن لا يدلّ عليه بالدلالة اللفظيّة؛ لعدم كون اللزوم المذكور بيّناً بالمعنى الأخصّ، بل هو إمّا بيّن بالمعنى الأعمّ أو غير بيّن كما سيأتي توضيحه[5] إن شاء الله تعالى.

أمّا القول الأوّل فوجهه أنَّ المطلوب بالنهي هو الترك، فإذا كان الضدّ هو ترك الشيء كان المطلوب بالنهي عن ترك الشي هو ترك تركه.

ومن الواضح أنَّ ترك الترك هو عين الفعل، فيكون طلب الشيء عين النهي عن ضدّه الذي هو تركه.

وفيه: أنّه لا ريب في أنّه ليس ترك ترك الشيء عين الشيء مفهوماً؛ للفرق الواضح بين مفهوم الصلاة - مثلاً - وبين مفهوم ترك تركها، فلا بُدَّ أن يكون المراد من كون أحدهما عين الآخر أنّه عينه مصداقاً لا مفهوماً، حيث

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٠٩/٢، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٩٢، وشرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٨٥/٢.

٢. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٤، وكشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء: ١٧/١.

٣. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ١١٥/٣، وكفاية الأُصول: ١٨٧/١.

٤. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٢٢٩/١، وضوابط الأُصول: ١١٣.

٥. يُنظر: صفحة (٢٥٩) من هذا الجزء.

إنَّ متعلّق الأوامر وإن كان هو المفهوم، لكنَّه بما أنَّه مرآة للخارج دون المفهوم نفسه؛ فإنَّ الأمر باعث لإرادة المأمور نحو المأمور به، فيكون تابعاً لما تتعلّق به إرادة المأمور.

ومن الواضح أنَّ إرادة المأمور إنَّما تتعلّق بالأفعال الخارجيّة دون المفاهيم الكلّيّة، وحينئذٍ فيكون معنى القول بأنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه الذي هو تركه هو أنَّ المطلوب في أحدهما متّحد خارجاً مع ما هو المطلوب في الآخر.

ولكن لا يخفى أنَّ هذا إنَّما يتمّ فيما لو كان هناك عبارتان إحداهما الأمر المتعلّق بفعل الصلاة، والآخر النهي المتعلّق بتركها، فإنَّه حينئذٍ يكون المطلوب في الأوّل - أعني الصلاة - عين المطلوب بالثاني - أعني ترك ترك الصلاة - فيكونان حينئذٍ من قبيل «أنت» و«ابن أخت خالتك».

أمّا إذا لم يكن في البين إلّا عبارة واحدة وهي الأمر المتعلّق بالصلاة، فلا معنى لدعوى كون المستفاد منه لفظاً هو عين النهي عن تركها، بأن يكون المراد من الأمر بالصلاة هو النهي عن تركها، فإنَّ الأمر بالصلاة رُبّما لا يخطر بباله تركها فضلاً عن النهي عنه.

وبهذا البيان يظهر لك المنع من دعوى دلالته عليه بالالتزام؛ إذ ليس اللزوم المذكور لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ؛ كي يدخل في دلالة اللفظ.

نعم، لما كان الأمر وجوبيّاً، وقد عرفت[1] الفرق بينه وبين الاستحباب بأنَّ الأوّل لا يرضى الآمر فيه بترك المأمور به، صحَّ أن يُقال: إنَّ الأمر بالشيء يلزمه المنع والنهي عن تركه لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، أو لزوماً غير بيّن، وأين هذا من دعوى العينيّة أو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ كي يدخل ذلك تحت دلالته اللفظيّة؟

---

١. يُنظر: ١/٢٥٧ من هذا الكتاب.

في وجه القول بالعينيّة أو التضمّن أو الالتزام

وأمّا القول بكون الدلالة تضمّنيّة، فهو مبني على أنّ مفهوم الأمر مركّب من طلب الشيء مع المنع من تركه، وقد عرفت[1] في أوّل الأوامر أنّ مفهوم الأمر بسيط لا تركيب فيه، فلا يتمّ القول بالدلالة التضمّنيّة.

والحاصل[2]: أنّ القائلين بالعينيّة استدلّوا بأنّه لا فرق بين أن يقول الآمر: «صلِّ» أو يقول: «لا تترك الصلاة» في أنّ المطلوب فيهما أمر واحد، فيكون المستفاد من كلّ منهما عين ما يستفاد من الآخر، وهو عبارة أُخرى عن الاتّحاد والعينيّة.

وفيه: أنّ كون المراد من كلٍّ من العبارتين معنى واحد مسلّم، إلّا أنّه ليس ذلك عبارة عن كون الأمر عين النهي عن الضدّ، وإن كانا متّحدين خارجاً.

وأمّا القائلون بالتضمّن، فهو مبنيٌّ على كون مفاد الأمر مركّباً من طلب الشيء مع المنع عن تركه[3]، وقد عرفت المنع من ذلك، مضافاً إلى ما في أصل الدلالة التضمّنيّة كلّيّة من المنع، فإنّها ممنوعة من أصلها كما حقّقناه في محلّه[4].

نعم، لا يبعد القول* بأنّ الأمر بالشيء ملازم للنهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، وهو ما يكفي في الحكم باللزوم فيه مجرّد تصوّر الملزوم.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه لو تمّ ذلك لكان الأمر بالشيء متضمّناً لحكمين: وجوب الفعل، وحرمة الترك، ولازمه أنّ ترك الواجب حرام، وترك المستحبّ مكروه، وقد تعرّضنا لذلك فيما علّقنا على الكلام في العبادات المكروهة في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فراجع[5].

---

١. يُنظر: ٢٥٨/١ من هذا الكتاب.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٤ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٣. كذا في النسختين، لعلّ المناسب: (الترك).

٤. يُنظر: ٢٥٧/١ من هذا الكتاب.

٥. يُنظر: ١٧/٣ من هذا الكتاب.

هذا كلّه في الضدّ العامّ بمعنى الترك.

المقام الآخر في القول بالاقتضاء للضدّ الخاصّ

وأمّا الضدّ الخاصّ أو أحد الأضداد الوجوديّة، فإنّها راجعة إلى الضدّ الخاصّ، فقد استدلّ القائلون بالاقتضاء فيه بأحد وجهين:

الوجه الأوّل منهما في مسلك التلازم

الأوّل منهما: أنّ عدم كلّ من الضدّين ملازم لوجود الضدّ الآخر، فلا بُدَّ أن يكون محكوماً بحكمه.

وفيه: **أوّلاً**: منع الكبرى؛ فإنّ أقصى ما تقتضيّه الملازمة وهو أن لا يكون أحدهما محكوماً بحكم مناقض لحكم الآخر على وجه لا يمكن امتثالهما بأن يكون أحد المتلازمين واجباً والآخر محرّماً، لا أنّه لا بُدَّ أن يكون كلّ وجوب أحدهما مستلزماً لوجوب الآخر.

وثانياً: بأنّه لو سلّمت الكبرى المذكورة فإنّما تجري في الضدّين اللذين لا ثالث لهما مثل «الحركة» و«السكون» دون ما يكون لهما ثالث كما في مثل «الصلاة» و«الإزالة» *.

الوجه الآخر في مسلك المقدّميّة

الوجه الآخر: ممّا استدلّ به القائلون بالاقتضاء هو أنّ أحد الضدّين لما كان مانعاً من وجود الآخر كان عدمه من مقدّمات وجوده، حيث إنّ عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء، فيكون عدم الضدّ واجباً من باب المقدّمة لوجود ضدّه.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه لو سلّمنا الكبرى المزبورة فالظاهر أنّه لا فرق فيها بين الضدّين الذين لهما ثالث والضدّين الذين لا ثالث لهما، فإنّ مطلوب المستدلّ هو إسراء الحكم من وجود أحدهما إلى عدم الآخر وهذا على تقدير الكبرى لا إشكال فيه؛ لأنّ وجود أحدهما ملزوم لعدم الآخر لا يكاد ينفكّ حتّى في الضدّين الذين لهما ثالث.

نعم، لو كان المطلوب هو إسراء الحكم من عدم أحدهما إلى وجود الآخر لانحصر في الضدّين الذين لا ثالث لهما؛ فإنّ عدم أحد الضدّين الذين لهما ثالث ليس بملزوم لوجود الآخر لجواز انفكاك المكلّف عن كلّ منهما، فتأمّل.

وفيه: أنّ هذه مغالطة ناشئة عن الخلط بين المانع الذي يكون من أجزاء العلّة، والمانع الذي لا يكون كذلك.

أمّا المانع الذي يكون من أجزاء العلّة فهو ما يكون مانعاً عن تأثير المقتضي ودافعاً لرشحه، فإنّ المقتضي ما يكون بحسب ذاته مقتضياً لوجود المعلول بحيث يترشّح منه المعلول كـ«النار» المقتضية لاحتراق الشيء، والشرط ما يكون موجباً لذلك الرشح بحيث لولاه لما كان المقتضي مترشّحاً عنه المعلول كـ«قرب النار» ممّا يمكن احتراقه، والمانع ما يكون وجوده دافعاً لذلك الرشح كـ«وجود الماء» فيما يمكن احتراقه، وعند وجود المقتضي ووجود الشرط وعدم المانع يوجد المعلول، فيكون المعلول متأخّراً عن تماميّة علّته بـ«فاء» واحدة، يُقال: وجدت العلّة، فوجد المعلول.

وهذه الأجزاء للعلّة أيضاً في نفسها مترتّبة في تأثيرها، فيكون الشرط متأخّراً عن المقتضي بفاء واحدة، وعدم المانع متأخّراً عن الشرط بفاء واحدة، وعن المقتضي بفائين، ولأجل ذلك يكون تأثير الشرط مؤثّراً منحصراً بوجود المقتضي وتأثير عدم المانع منحصراً بوجود كلّ من المقتضي والشرط، وعند انعدام هذه الأمور الثلاثة - أعني المقتضي والشرط وعدم المانع - يكون انعدام المعلول مستنداً إلى انعدام المقتضي لا إلى انعدام الشرط أو وجود المانع، كما أنّه عند وجود المقتضي وانعدام الشرط ووجود المانع يكون انعدام المعلول مستنداً إلى انعدام الشرط، وإنّما يستند إلى وجود المانع عند وجود كلّ من المقتضي والشرط.

[استدراك في حرمة مقدّمة الحرام][1]

أفاد (دام ظلّه) - في الليلة الآتية أعني ليلة الأحد ١٥ ذي القعدة[2]- استدراكاً على مبحث مقدّمة الواجب، وذلك الاستدراك متعلّق بالكلام على مقدّمة الحرام.

وحاصل ما أفاده (دام ظلّه) هو أنّ المقدّمة المذكورة إمّا أن تكون مقدّمة لترك الحرام، وإمّا أن تكون مقدّمة لفعله، والأولى لا إشكال في وجوبها لو لم يجد من نفسه الصارف عن الحرام، أو كان له الصارف المذكور، ولكنّه كان ضعيفاً على وجه لو لم يفعل المقدّمة المذكورة لوقع في الحرام قطعاً أو احتمالاً كما في مثال الخروج عن محلّ الخلوة بالأجنبيّة، ولو وجد من نفسه الصارف القوي الذي يُوجب له الوثوق بأنّه لا يقع في الحرام لم يكن المقدّمة المذكورة واجبة.

---

١. كان الأولى وضع هذا المبحث عن (حرمة مقدّمة الحرام) قبل الكلام عن مبحث (اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضدّه).

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٣) من هذا الجزء.

وأمّا مقدّمة فعل الحرام فإن لم تكن علّة له، بل كانت ممّا يتوقّف عليه وجوده من دون علّيّة في البين، لم يكن تحريمه موجباً لتحريمها، وأقصى ما فيه أنّه لو فعلها بقصد ترتّب الحرام عليها واتّفق أنّه فعله لم يكن صدر منه إلّا محرّم واحد، ولو اتّفق أنّه لم يفعله لم يكن في البين إلّا التجرّي.

وإن كانت المقدّمة المذكورة علّة للحرام، فإن كانت هي ومعلولها من قبيل العناوين التوليديّة كانت محرّمة، بل لا معنى لتحريم معلولها إلّا تحريمها، لكون أحدهما عين الآخر خارجاً، وإن لم يكونا كذلك بل كانا من قبيل الأسباب والمسبَّبات، فإن كانت العلّيّة تامّة على وجه لا يبقى للمكلّف بعد فعله المقدّمة اختيار فعل بالنسبة إلى المعلول كانت محرّمة، بل لا معنى لتحريم معلولها إلّا تحريمها لكونه خارجاً عن اختيار المكلّف وإرادته، وإن لم تكن علّة تامّة على هذا الوجه لم يكن تحريم معلولها موجباً لتحريمها، بل كانت كسائر المقدّمات الإعداديّة.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) فرّع على ذلك مسألة كون المصب مغصوباً في باب الوضوء.

في حكم الضدّين الذين لا ثالث لهما

ثمّ[1] **إنّك** بعد أن عرفت ما سلّمناه سابقًا[2] من استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ تعرف أنّه كذلك في الضدّين الذين لا ثالث لهما، ولكنّ اللزوم فيهما بيّن بالمعنى الأعمّ بخلاف الضدّ العامّ بمعنى الترك؛ فإنّ الحكم باللزوم في الضدّين الذين لا ثالث لهما لا يكفي فيه مجرّد تصوّر الملزوم الذي هو المنع عن الضدّ، بل لا

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (١٥ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٥٨) من هذا الجزء.

بُدَّ فيه من تصوّر الضدّين المذكورين، ومن تصوّر النسبة بينهما، وهي استحالة خلوّ المكلّف عن أحدهما، وبعد تصوّر هذه الأمور الثلاثة يحكم العقل بأنّه من طلب الحركة - مثلًا - لا بُدَّ أن يكون مانعاً عن السكون، وأنَّ الأمر بأحدهما عند التفاته إلى تصوّر الطرفين وإلى تصوّر النسبة بينهما لا بُدَّ أن يمنع عن الآخر*.

ملحق في مناقشة إشكال السراية إلى الأضداد الوجوديّة

* في[1] التقريرات المطبوعة في صيدا[2] في مقام الجواب عن إشكال كون أحد الأضداد الوجوديّة من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما ما نصّه:

«**قلتُ:** الجامع بين الأضداد الوجوديّة ليس إلّا عبارة عن عنوانٍ انتزاعيّ به يشار إلى نفس الأضداد الخارجيّة، فكلّ فرد منه مضادّ بنفسه وبخصوصيّته للواجب لا باعتبار انطباق الجامع عليه، ومن المعلوم أنَّ مضادّة كلّ واحد منها بخصوصيّته هادم لعدم مضادّة الثالث ودافع له فلا يسري إليها حكم الضدّين الذين[3] لا ثالث لهما حتّى يصحّ فيها دعوى اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ أيضاً... إلخ»[4].

والظاهر: أنَّ مراده بقوله: «ومن المعلوم... إلخ» هو أنَّ كلّ واحد من الأفراد التي هي مصداق أحد الأضداد الوجوديّة للصلاة - مثلًا - لمّا كان كلّ واحد منها مضاداً بنفسه وبخصوصيّته للصلاة كانت تلك المضادّة الجارية بين كلّ واحد من الأفراد المذكور، وبين الصلاة موجبة لخروج ذلك عن الضدّين الذين لا ثالث لهما؛ لأنَّ كون كلّ واحد من تلك الأفراد مضاداً بنفسه للصلاة يكون هادماً لدعوى كونه من الضدّين الذين لا ثالث لهما إلّا إذا انحصر ذلك الكلّيّ الذي هو أحد الأضداد بفردٍ واحد، فإنّه حينئذٍ يكون من الضدّين الذين لا ثالث لهما.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «في التقريرات» إلى قوله: «كما حرّرناه» وجدته ملحقًا وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، أرّخه المقرّر ﷺ الثلاثاء: (٢٥ صفر، ١٣٥٨هـ).

٢. قوله: (في صيدا) من نسخة (ب).

٣. قوله: (الذين) من المصدر.

٤. يُنظر: أجود التقريرات: ٩/٢.

في برهان السراية وردّه

لا يُقال: إنَّ الضدّ العامّ بمعنى أحد الأضداد الوجوديّة للمأمور به أيضاً كذلك؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون في البين ضدّ ثالث، وحينئذٍ فبناء على ما ذكرتموه من الاستلزام البيّن بالمعنى الأعمّ من الضدّين الخاصّين الذين لا ثالث لهما ينبغي أن يكون الأمر بالشيء مستلزماً كذلك للنهي عن ضدّه العامّ الذي هو

أمّا إذا كانت الأفراد المذكورة كثيرة كما هو المفروض فلا يكون من هذا القبيل؛ لأنَّ كون كلّ واحد من تلك الأفراد مضاداً بنفسه للصلاة يكون دافعاً لدعوى كون المقام من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما.

وأمّا ما ذكره بقوله: «مضافاً إلى أنّ الجامع و إن فرضنا كونه من الماهيّات المتأصّلة»[1]، فالظاهر أنّ مراده هو أنّا لو سلّمنا أنّ أحد الأضداد الوجوديّة من الماهيّات المتأصّلة دون الانتزاعيّة، فلا نسلّم جريان أحكام الضدّين الذين لا ثالث لهما على أفراده من كون الأمر ببعضها موجباً للنهي عن البعض الآخر؛ لأنّ ملاك هذه الملازمة هو أنّ وجود المأمور به ملازم لترك الضدّ الآخر، وهو إنّما يكون في صورة الانحصار في الفردين، كما في الضدّين الذين لا ثالث لهما.

أمّا في صورة كثرة الأفراد فلا يكون الأمر بفرد مستلزماً للنهي عن الفرد الآخر، فإنّ العنوان العامّ - أعني أحد الأضداد الوجوديّة - و إن كان بالنسبة إلى الصلاة من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما، إلّا أنّ ذلك إنّما يوجب الملازمة بين الأمر بالصلاة والنهي عن ذلك الضدّ العامّ دون النهي عن نفس أفراد ذلك العامّ مثل «الأكل» و«الشرب» و«النوم» - مثلًا - فإنّها و إن كانت مصاديق لذلك العامّ، إلّا أنّها ليست نفس الجامع الذي هو ذلك العامّ، بل إنّما هي مصاديقه.

لكن يرد عليه أنّه بعد تسليم كون الضدّ العامّ بمعنى أحد الأضداد الوجوديّة من الماهيّات المتأصّلة، وأنّ تركه ملازم لفعل الصلاة، و إنّ الأمر بأحد المتلازمين الذين لا ثالث لهما، يوجب النهي عن الآخر لا وجه لمنع سراية النهي الناشئ عن الملازمة المذكورة من ذلك العامّ إلى مصاديقه وأفراده، فالعمدة هو الجواب الأوّل، كما حرّرناه.

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٩/٢.

أحد الأضداد الوجوديّة، وحينئذٍ فيسري ذلك النهي عن الضدّ الوجوديّ العامّ إلى النهي عن كلّ واحد من الأضداد الخاصّة، لكون كلّ واحد منها مصداقاً للضدّ العامّ الوجوديّ، فيكون ما التزمتموه في الضدّين الذين لا ثالث لهما موجباً لالتزامكم بأنّ الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضدّه الخاصّ.

لأنّا نقول: إنّ الضدّ الوجوديّ العامّ وإن كان بالنسبة إلى المأمور به من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما، ومقتضى ذلك أن يكون الضدّ العامّ المذكور منهيّاً عنه إلّا أنّ النهي عنه لا يوجب السراية إلى كلّ واحد من الأضداد الخاصّة، حيث إنّ ذلك الضدّ العامّ عند انطباقه على الضدّ الخاصّ يخرج عن كونه ضدّاً عامّاً ويعود ضدّاً خاصّاً، وسيأتي[1] - إن شاء الله تعالى - بيان أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ كذا أفاد (دام ظلّه) حسبما فهمته منه*.

مناقشة المقرّر لبرهان السراية

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ مجرّد كون انطباق الضدّ العامّ على الضدّ الخاصّ موجباً لخروجه عن كونه ضدّاً عامّاً وصيرورته ضدّاً خاصّاً لا يُوجب منع السراية المذكورة، فإنّ كلّ عامّ عند انطباقه على الخاصّ يُوجب خروجه عن كونه عامّاً، فينبغي أن لا يسري حكم العامّ إلى مصاديقه في شيء من الموارد، وما سيأتي[2] من البرهان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ إنّما هو برهان على منع الاستدلال على الاقتضاء بالمقدّميّة أو الملازمة، وهو لا ينافي الاقتضاء ببرهان آخر - أعني برهان السراية - والأولى في الجواب عن برهان السراية:

أوّلاً: بالمنع ممّا أفاده (دام ظلّه) من تسليم اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ في الضدّين الذين لا ثالث لهما؛ فإنّ الآمر بالحركة رُبّما لا ينقدح في نفسه المنع من السكون، ولو بعد تصوّره الطرفين والنسبة بينهما.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك في الضدّين الذين لا ثالث لهما، فلا نسلّم أنّ أحد الأضداد الوجوديّة من هذا القبيل، فإنّ ضابط الضدّين الذين لا ثالث لهما هو

---

١. يُنظر: صفحة (٢٦٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٨) من هذا الجزء.

استحالة خلو المكلّف عن أحدهما، ومن الواضح أنّ الصلاة (قد ذكرنا في البحث ذلك وأوضحنا الفارق بين عنوان أحد الأضداد ومصاديقه، وبين سائر العناوين التي هي الكلّيّات الطبيعيّة مع أفرادها، وإنّي لفي حيرة كيف سقط عن القلم جميع ذلك)[1] وأحد أضدادها الوجوديّة ليس من هذا القبيل، لإمكان أن يخلو المكلّف من الأضداد الوجوديّة للصلاة، ومن الصلاة نفسها بأن لا يشتغل بفعل من الأفعال ويترك كلّ واحد منها.

اللّٰهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الترك المذكور داخل في أحد الأضداد الوجوديّة أيضاً بل إنّ الإنسان لا يُعقل أن يخلو عن أحد الأضداد ولا أقلّ من السكون.

(بسم الله الرحمن الرحيم)

وحاصل الجواب عن الإشكال أنّه ليس مفهوم أحد الأضداد من العناوين المتأصّلة والكلّيّات الطبيعيّة التي تنطبق على أفرادها وإنّما هو عنوان انتزاعيّ، وليس هو إلّا عبارة عن أحد تلك الأضداد على البدل، فيكون كمفهوم أحد الرجلين، فما يُقال من كون مفهوم أحد الأضداد للمأمور به بالنسبة إليه من الضدّين لا ثالث لهما مغالطة محضة؛ لكون هذا المفهوم عبارة عن نفس أحد تلك الأضداد الخارجيّة على البدل بعينه وليس كلّيّاً طبيعيّاً ينطبق عليه كما لا يخفى)[2].

أفاد (دام ظلّه) هذا الجواب في بعض الليالي بطريق **أوّلاً**.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا أنّ عنوان أحد الأضداد من قبيل العناوين المتأصّلة لمّا كان أيضاً يجري عليه ما ذكر في الضدّين الذين لا ثالث لهما من التلازم المتقدّم، حيث إنّ المنشأ في ذلك التلازم هو أنّ أحد الضدّين الذين لا ثالث لهما يكون ملازماً لعدم الآخر، بخلاف أحد الأضداد الوجوديّة، فإنّه لا يلزمه عدم الآخر.

والأولى أن يُقال في الضدّين الذي لا ثالث لهما: إنّ عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، فإذا وجب وجود أحدهما كان عدم الآخر الملازم له واجباً.

---

١. من قوله: «قد ذكرنا» رسمه الميرزا النائينيّ ﷺ بقلمه وبخطّ يده في دفتر التقرير، وقد ذكر المقرّر ما نصّه: «لا يخفى أنّ هذا خطّه الشريف ﷺ».

٢. من قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم» خطّ الميرزا النائيني ﷺ.

والحاصل[1]: أنّ مفهوم أحد الأضداد الوجوديّة وإن كان بالنسبة إلى المأموربه من الضدّين الذين لا ثالث لهما إلّا أنّه إنّما يكون من هذا القبيل نظراً إلى مفهومه الكلّيّ دون مصاديقه الخاصّة، حيث إنّها ليست ضدّاً عامّاً، فلا يكاد تسري الملازمة المذكورة إلى كلّ واحدٍ منها.

العقل هو الفارق بين النقيضين والضدّين لا العرف

ثمّ إنّ الفرق بين النقيضين والضدّين الذين لا ثالث لهما وإن كان أمراً عقليّاً إلّا أنّ العرف لا يرى بينهما فرقاً، بل يرى أنّ الحركة والسكون من قبيل الصلاة وعدمها، فكما أنّ الأمر بالصلاة يكون ملازماً للمنع عن تركها، فكذلك الأمر بالحركة - مثلًا - يلازم المنع عن السكون، غير أنّ اللزوم في الأوّل بيّن بالمعنى الأخصّ، وفي الثاني بيّن بالمعنى الأعمّ.

هذا تمام الكلام في الضدّ العامّ بمعنى الترك، وفي الضدّين الذين لا ثالث لهما، والظاهر انحصار المثال لهما بما ذكرنا من الحركة والسكون، وبالاجتماع والافتراق.

في الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاص

وأمّا الضدّ الخاصّ، فقد تقدّم[2] أنّ القائلين فيه بالاستلزام استدلّوا بأحد أمرين:

وهذا بخلاف أحد الأضداد الوجوديّة بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ كالصلاة - مثلًا - فإنّ عدم أحد أضدادها الوجوديّة لا يلازم وجودها؛ لجواز خلو المكلّف منها ومن أضدادها الوجوديّة، فلا يكون إيجاد الصلاة لازماً لعدم أضدادها الوجوديّة كي يكون إيجابها ملازماً لإيجاب ذلك العدم.

نعم، إنّ وجود الصلاة ملزوم لانعدام أحد أضدادها، فتأمّل؛ لإمكان الاكتفاء بذلك في سراية الحكم منه إلى لازمه الذي هو العدم المزبور.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٥٩) من هذا الجزء.

أحدهما: دعوى لزوم اتّحاد الأمرين المتلازمين في الحكم، وأنّه إذا كان أحد الضدّين واجباً كان ترك ضدّه أيضاً واجباً لكونه ملازماً له وقد عرفت[1] سابقاً المنع من هذه الكبرى، وأنّ أقصى ما تقتضيه الملازمة هو أن لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بنقيض حكم ملازمه على وجه لا يمكن امتثال كلا الحكمين، فأقصى ما يلزم في المقام أن يكون الأمر بأحد الضدّين مقتضياً لعدم الأمر بالضد الآخر دون الأمر به، كما لا يخفى.

وأمّا الأمر الآخر ممّا استدلّوا به للاقتضاء، فهو المقدّميّة، وهي العمدة في هذا المبحث، وحاصلها: أنّه لما كان وجود أحد الضدّين مانعاً من وجود الضدّ الآخر، وكان عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء، كان عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، فيكون واجباً بناءً على ما تقدّم في مقدّمة الواجب، فيكون فعله محرّماً.

في اختلاف القائلين بالمقدّميّة على أقوال

ثمّ لا يخفى أنّ القائلين بمقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر اختلفوا، **فقيل:** إنّه كما يكون عدم أحدهما مقدّمة لفعل الآخر[2] يكون فعل أحدهما مقدّمة لترك الآخر، ومنه تأتّت شبهة الكعبيّ بنفي المباح[3]؛ لأنّ كلّ فعل من الأفعال المباحة يكون مقدّمة لترك محرّم من المحرّمات، فيكون واجباً.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٥٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٢٤٤/١، وما بعدها، والمستصفى في علم الأُصول: ٨٢/١، والمحصول في علم الأُصول: ٣٨٦/٢.

٣. هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمّد البلخيّ الكعبيّ، من متأخّري متكلّمي المعتزلة البغداديّين، وتنسب إليه الطائفة الكعبيّة، وله آراء خاصّة في علم الكلام والتفسير وفي الأُصول، ومنها هذه الشبهة، يُنظر: المستصفى في علم الأُصول: ٨٢/١، والمحصول في علم الأُصول: ٣٨٦/٢.

ويرد على هذا القول - أعني المقدّميّة والتوقّف من الطرفين الدور الآتي ذكره[١] ولا يصلح - ما التزم به القائلون به من إنكار وجوب المقدّمة.

القول الثاني: هو تسليم المقدّميّة من طرف العدم دون الوجود[٢]، بمعنى أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، وليس فعل أحدهما مقدّمة لترك الآخر.

القول الثالث: هو تسليم مقدّميّة ترك أحد الضدّين لفعل ضدّه الآخر في خصوص ما إذا كان الضدّ الأوّل موجوداً دون ما إذا كان معدومًا[٣].

ويمكن أن نتصوّر قولاً رابعاً في البين إلّا أنّه لم يوجد به قائل معروف، وهو التوقّف والمقدّميّة من طرف الوجود دون العدم، عكس القول الثاني.

في وجه كون عدم المانع من مقدّمات وجود المعلول

وكيف كان، فمبنى هذه الأقوال هو المانعيّة كما عرفت، وقد تقدّم[٤] أنّ عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء، حيث إنّ المقتضي هو ما يترشّح عنه وجود المعلول، والشرط هو ما يتوقّف عليه ذلك الرشح، والمانع ما يكون وجوده دافعاً لذلك الرشح، وبهذا الاعتبار عدّ عدمه من أجزاء العلّة، وإلّا فإنّ العدم لا يُعقل أن يترشّح منه شيء أصلاً، فلا وجه لعدّ عدم المانع من أجزاء العلّة التي يترشّح منها المعلول إلّا كون وجوده مانعاً ودافعاً لرشح المقتضي.

وبهذا البيان يتّضح لك الوجه في كون عدم المانع من مقدّمات وجود المعلول، وبه يتّضح لك -كما شرحناه سابقًا-[٥] أنّ هذه الأجزاء مترتّبة، وأنّ

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٢٢٩/١ وما بعدها، وهداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٢٣/٢.

٣. يُنظر: رسالة في مقدمة الواجب (للخوانساريّ): ٢٠٥، ومطارح الأنظار: ٥٣١/١، وما بعدها.

٤. يُنظر: صفحة (٢٦٠) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: صفحة (٢٦٠) من هذا الجزء.

تأثيركلّ واحد منها فرع وجود سابقه، فالشرط إنّما يكون شرطاً مؤثّراً في وجود المعلول، وعدمه مؤثّراً في عدمه إذا كان المقتضي موجوداً.

وهكذا الحال في المانع، فإنّ عدمه إنّما يؤثّرفي وجود المعلول إذا كان كلّ من المقتضي والشرط موجوداً، وهكذا الحال في وجوده فإنّه إنّما يؤثّر في عدم المعلول إذا كان المقتضي والشرط كلاهما موجودين دون ما إذا كان أحدهما معدوماً، فإنّ عدم المعلول حينئذٍ لا يستند إلى وجود المانع، بل إنّما يستند إلى عدم المقتضي أو عدم الشرط، وحينئذٍ فالمانع إنّما يكون مانعاً على وجه يكون عدمه مؤثّراً في وجود المعلول، ويكون وجوده مؤثّراً في عدمه إذا كان كلّ من المقتضي والشرط موجوداً، وفي ظرف انعدام أحدهما لا يكون المانع مانعاً، كما أنّ الشرط إنّما يكون شرطاً عند وجود المقتضي.

ومن ذلك يتّضح ما حقّقناه في محلّه[1] من استحالة كون أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً بالنسبة إلى شيء واحد، فإنّه بعد فرض كونهما ضدّين وأنّه لا يمكن اجتماعهما، فمع وجود الضدّ الذي هو الشرط لا يُعقل أن يكون الضدّ الآخر الذي هو المانع موجوداً كي يكون وجوده موجباً لانعدام المعلول ليكون مانعاً، ومع انعدام الضدّ الذي هو الشرط لا يُعقل أن يستند العدم إلى وجود الضدّ الذي هو المانع، بل يكون عدم المعلول مستنداً إلى عدم وجود الشرط، وحينئذٍ فلم تتحقّق لنا صورة يكون فيها الضدّ المدّعى كونه مانعاً دافعاً لرشح المقتضي كي يكون مانعاً.

وكيف كان، فإنّ أحد الضدّين لا يكون مانعاً من وجود الضدّ الآخر على وجه يكون وجود أحدهما دافعاً لرشح مقتضي الآخر كي يكون عدمه من

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظمي): ٢٤٨/١، وكتاب الصلاة (للآملي): ١٦٠/١.

أجزاء علّة الآخر ليكون مقدّمة له، بل هما - أعني عدم أحد الضدّين ووجود الضدّ الآخر - في رتبة واحدة من دون تقدّم لأحدهما على الآخر، وذلك لما عرفت[١] من عدم إمكان اجتماعهما الموجب لعدم اجتماع مقتضي كلّ منهما مع مقتضي الآخر، فإنّه حيث كان الضدّان لا يمكن اجتماعهما لم يُعقل أن يكون مقتضي كلّ منهما مؤثّراً في وجوده، بل يكون المؤثّر هو مقتضي أحدهما، وتأثيره فيه موجب لسقوط مقتضي الآخر حتّى أنّه لو كان المقتضي لأحدهما إرادة شخص والمقتضي للآخر إرادة شخص آخر كان المؤثّر هو إرادة أحد الشخصين، وكانت إرادة الآخر ساقطة.

وإذا تحقّق أنّه لا يجتمع مقتضي أحدهما مع مقتضي الآخر، بل كان مقتضي الآخر منعدماً مع مقتضي أحدهما، كان انعدام ما قد انعدم منهما لأجل عدم مقتضيته[٢]، فيكون عدمه مستنداً إلى عدم مقتضيته[٣] لا إلى وجود ضدّه، فلا يكون وجوده مانعاً منه؛ لما عرفت[٤] من أنّ المانع إنّما يكون مانعاً إذا كان انعدام المعلول مستنداً إليه، ولا يكون كذلك إلّا إذا وجد المقتضي له، والمفروض أنّه عند انعدام أحد الضدّين ووجود الضدّ الآخر لا يكون المقتضي للضدّ المعدوم موجوداً.

جواب المحقّق الخونساريّ عن إشكال الدور

ومن الغريب أنّ المحقّق الخونساريّ القائل بالمقدّميّة أجاب بهذا الجواب عن الدور الذي أورده المحقّق السبزواريّ[٥] على القائلين بالمقدّميّة المستدلّين عليها بالمانعيّة[٦].

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٠) من هذا الجزء.
٢. كذا في الأصل، وفي (ب): (مقتضيه).
٣. كذا في الأصل، وفي (ب): (مقتضيه).
٤. يُنظر: صفحة (٢٦٠، و ٢٦٩) من هذا الجزء.
٥. يُنظر: الفوائد الأُصوليّة: ٣٥٨.
٦. يُنظر: رسالة مقدّمة الواجب (للخوانساريّ): ١٥٠.

ردّ المحقّق السبزواريّ لدليل المانعيّة

ومن الواضح أنَّ هذا الجواب مستلزم لإنكار التوقّف والمقدّميّة من رأس.

والحاصل: أنَّ المحقّق السبزواريّ أورد على القائلين بأنَّ أحد الضدّين مانع من وجود الضدّ الآخر بأنّه مستلزم للدور، حيث إنّه بناءً على المانعيّة يلزم أن يكون وجود أحد الضدّين متوقّفاً على عدم الآخر؛ لكونه مانعاً عنه، وحينئذٍ فيكون عدم الآخر متوقّفاً على وجود طرفه، وهو عين الدور.

وأجاب عنه المحقّق الخونساريّ بأنَّ وجود أحد الضدّين الذي هو الإزالة - مثلًا - وإن كان متوقّفاً على عدم الآخر الذي هو الصلاة لكونه مانعاً منه إلّا أنَّ عدم الآخر الذي هو الصلاة لا يكون متوقّفاً على وجود الإزالة، حيث إنَّ عدم الصلاة إنّما يكون متوقّفاً على وجود الإزالة بحيث يكون عدم الصلاة مستنداً إلى وجود الإزالة إذا كان المقتضي للصلاة موجوداً، ليكون عدمها حينئذٍ مستنداً إلى وجود مانعها الذي هو الإزالة.

ومن الواضح أنَّ وجود المقتضي للصلاة لا يجتمع مع وجود الإزالة كي يكون عدمها مستنداً إلى وجود الإزالة؛ فإنَّ اجتماع مقتضي الصلاة مع وجود الإزالة مستلزم لاجتماعه مع مقتضي الإزالة، وهو عبارة أُخرى عن اجتماع مقتضي كلّ من الضدّين مع مقتضي الضدّ الآخر، وقد عرفت أنّه محال، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المقتضي للصلاة عند وجود الإزالة منعدماً، فيكون انعدام الصلاة لأجل انعدام مقتضيها لا إلى وجود الإزالة كي يكون عدم الصلاة متوقّفاً على وجود الإزالة.

هذا غاية توضيح ما أفاد المحقّق الخونساريّ في الجواب عن الدور المذكور.

ردّ الميرزا على ردّ المحقّق الخوانساريّ

ولا يخفى أنّه عبارة أُخرى عن منع كون وجود أحد الضدّين مانعاً، وإلّا لكان عدم أحدهما مستنداً إلى وجود الآخر ومتوقّفاً عليه، ومن الواضح أنَّ

إنكار المانعيّة موجب لإنكار مقدّميّة عدم أحدهما لفعل الآخر؛ إذ لا وجه لها إلّا ما عرفت من كون أحدهما مانعاً من الآخر ليكون وجود أحدهما متوقّفاً على عدم الآخر، فتأمّل، فإنّه دقيق.

هذا حاصل ما أفاده (دام ظلّه) حسبما فهمته عنه*.

مناقشة المقرّر للميرزا

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا كلّه يدور على مطلب واحد، وهو استحالة اجتماع مقتضي كلّ من الضدّين مع مقتضي الآخر؛ فإنّ هذا هو الذي أخذه (دام ظلّه) برهاناً على منع المانعيّة بضميمة أنّ المانع إنّما يكون مانعاً إذا كان المقتضي موجوداً، فلا يكون وجود أحد الضدّين مانعاً من الآخر؛ لأنّه حينئذٍ إنّما يكون مانعاً إذا كان مقتضي الآخر موجوداً، فيلزم منه أن يكون مقتضي الضدّ المعدوم الذي هو الممنوع مجتمعاً مع مقتضي الضدّ الموجود الذي هو المانع، وقد تحقّق امتناع اجتماع المقتضيين.

وفيه ما لا يخفى، حيث إنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو انتهى الضدّان إلى إرادة شخص واحد، أمّا إذا انتهيا إلى إرادتين لشخصين فلا مانع من اجتماع كلا المقتضيين.

غاية الأمر أنّ المؤثّر منهما يكون هو الغالب والأقوى اقتضاءً دون كلّيهما، ويكون ما هو الأقوى من المقتضيين مانعاً من تأثير مقتضي الآخر ودافعاً لرشحه.

هذا مضافاً إلى تأتّي الإشكال المزبور في جميع الموانع ولو في غير الضدّين، فإنّ المانع لا يُعقل اجتماعه مع الممنوع لتنافيهما، فيكون هذا التنافي موجباً للتنافي بين مقتضييهما، فلا يعقل اجتماع مقتضي الممنوع مع ما هو مقتضي المانع، فعند وجود مقتضي المانع يكون مقتضي الممنوع معدوماً، وعند انعدام مقتضي الممنوع لا يكون المانع مانعاً.

جواب المقرّر عن دليل المانعيّة

فالأولى في الجواب هو إخراج باب متعلّقات التكاليف عن حيّز هذه القواعد، فإنّها أفعال اختياريّة وينحصر المقتضي فيها بإرادة المكلّف، ولا مانع ولا ممنوع في ذلك، فتأمّل.

أو يُقال: وحينئذٍ فالأولى في الجواب عن المانعيّة بغير هذا الجواب، وذلك بما أشار إليه (دام ظلّه) وصرّح به في الكفاية بأنّ المانع ما يكون دافعاً للمقتضي

عن رشحه في وجود المعلول[1]، فيكون متقدّماً رتبة على الممنوع؛ لكونه في رتبة مقتضيه.

ومن الواضح أنّ أحد الضدّين بالنسبة إلى الآخر ليس من هذا القبيل، بل يكون عدم أحدهما في رتبة وجود الآخر، فلا يكون لكلّ من وجود أحدهما وعدم الآخر تقدّم رتبيّ على الآخر، بل يكون عدم أحدهما في رتبة وجود الآخر.

نعم، المقتضي للضدّ الموجود يكون مانعاً عن الضدّ المعدوم، لكونه في رتبة مقتضي الضدّ المعدوم ودافعاً له عن رشحه في الضدّ المعدوم.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك عبارة أُخرى عن استحالة كون الضدّ الموجود مانعاً من الضدّ المعدود في هذه الصورة أيضاً؛ إذ لم يستند عدم الضدّ المعدوم إلى نفس الضدّ الموجود، ولم يكن هو الدافع لرشح مقتضي الضدّ المعدم، بل كان الدافع لذلك الرشح هو مقتضيه - أعني مقتضي الضدّ الموجود - وكان عدم الضدّ المعدوم مستنداً إلى ذلك المقتضي لا إلى وجود الضدّ الموجود.

وحينئذٍ، فيتمّ ما أفاده الأُستاذ (دام ظلّه) من استحالة كون الضدّ الموجود مانعاً من الضدّ المعدوم في هذه الصورة - أعني صورة اجتماع إرادتين لشخصين -، ولكن لا من جهة عدم اجتماع المقتضيين، بل من جهة كون الدافع لرشح مقتضي الضدّ المعدوم هو مقتضي الضدّ الموجود لا نفس الضدّ المذكور، وبعد كون المقتضي المذكور هو الدافع لرشح مقتضي الآخر كان استناد عدمه إلى الضدّ الموجود محالاً، فتأمّل.

توجيه ردّ المحقّق الخوانساريّ والردّ عليه

وأمّا ما أفاده المحقّق الخونساريّ من دفع الدور بأنّ عند انعدام أحدهما لا يكون مقتضيه موجوداً كي يكون عدمه مستنداً إلى وجود الآخر، فليس مبنيّاً على استحالة اجتماع المقتضيين، بل على أنّ دعوى انعدام أحد الضدّين دائماً ينتهي إلى عدم تعلّق الإرادة الأزليّة بوجوده لا إلى وجود مانعه الذي هو الضدّ الآخر.

ولكن مع ذلك يرد عليه أنّ هذا إنكار للمانعيّة، وهو موجب لإنكار المقدّميّة كما لا يخفى، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٨٥.

فذلكة البحث

وفذلكة[1] **البحث** أنَّ دعوى المقدّميّة استناداً على دعوى مانعيّة أحد الضدّين عن الآخر ممنوعة لوجهين:

الأوّل: أنَّ أقصى ما في الضدّين هو أنّه لا يمكن اجتماع أحدهما مع الآخر، وأنّهما متدافعان.

ومن الواضح أنَّ هذا بمجرّده لا يترتّب عليه إلّا صحّة اجتماع أحدهما مع عدم الآخر، وكون وجود أحدهما في رتبة عدم الآخر، وهو بمجرّده لا يثبت المانعيّة على وجه يكون أحد الضدّين مانعاً عن الآخر ودافعاً لمقتضى الآخر عن رشحه في معلوله، بحيث يكون وجود أحد الضدّين واقعاً في مرتبة علّة الآخر، بل أنَّ كون وجود أحدهما واقعاً في رتبة عدم الآخر يوجب استحالة كونه مانعاً عنه؛ إذ لو كان كذلك لكان مقدّماً عليه في الرتبة، لأنَّ المانع وجوداً وعدماً إنّما يقع في رتبة علّة المعلول الذي هو الممنوع لا في رتبة نفس المعلول وجوداً أو عدماً.

الثاني: أنَّ وجود أحد الضدّين لمّا كان اجتماعه مع وجود الآخر مستحيلاً كان وجود أحدهما ملازماً لعدم الآخر فأبداً يستحيل أن يكون نفس الضدّين مجتمعين وجوداً، فلا يُعقل أن يكون المقتضي لأحدهما مجتمعاً مع مقتضي الآخر، بل لا بُدَّ أن لا يكون الموجود إلّا مقتضي أحدهما من دون فرق في ذلك بين الموجودات التكوينيّة والأفعال الخارجيّة الصادرة بالإرادة أو الصادرة بلا إرادة، فإنَّ الجميع لا بُدَّ أن يكون مُنتهياً إلى مقتضٍ وعلّة تُوجب وجوده، وهذه العلّة لا يُعقل أن تكون موجبة لوجوده ووجود ضدّه؛ لاستحالة اجتماع الضدّين، فلا بُدَّ أن تكون مقتضية لأحدهما دون الآخر، حتّى أنّه لو كان في

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٧ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

البين إرادتان لشخصين تعلّقت إحداهما بفعل أحد الضدّين، والأُخرى بفعل الضدّ الآخر كان المؤثّر والعلّة هو إرادة الغالب منهما، وكانت إرادة المغلوب ساقطة عن العلّيّة والرشح فيما هو معلولها، فينتهي الأمر بالآخرة إلى أنّ الموجود من المقتضيين هو أحدهما وهو مقتضي الضدّ الموجود، ويكون مقتضي الضدّ المعدوم منعدماً، وحينئذٍ فلا يكون انعدامه مستنداً إلى الضدّ الموجود كي يكون هو - أعني الضدّ الموجود - مانعاً منه، بل يكون انعدام الضدّ المعدوم مستنداً إلى عدم مقتضيه.

والحاصل: أنّ عدم أحد الضدّين عند وجود الضدّ الآخر لا يُعقل أن يكون مجتمعاً مع وجود مقتضيه - أعني مقتضي الضدّ المعدوم - لما عرفت من استحالة اجتماع المقتضيين، فلا بُدَّ أن يكون انعدامه مجتمعاً مع عدم مقتضيه، وحينئذٍ لا يكون انعدامه مستند إلى الضدّ الموجود، بل يكون مستنداً إلى عدم مقتضيه ويكون استناده إلى وجود الضدّ الآخر محالاً؛ لأنّه لا يستند إليه إلّا على تقدير وجود مقتضيه، وقد عرفت أنّه محال، فينتج من ذلك أنّ مانعيّة أحد الضدّين من وجود الآخر محال.

في تقرير المحقّق الخونساريّ لدليل المقدّميّة

ولقد أجاد المحقّق الخونساريّ، حيث إنّه أفاد ما حاصله أنّ وجود المقتضي للضدّ المعدوم عند وجود ضدّه ووجود المقتضى المذكور محال كما مرّ[1]، فيكون الاستناد والمانعيّة محالاً، إلّا أنّه جعل ذلك جواباً عن الدور السابق الذكر، مع أنّه بصدد إثبات أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، وغفل عن أنّ المقدّميّة المذكورة متفرّعة على كون وجود أحد الضدّين مانعاً عن الآخر، وأنّ هذه المانعيّة هي الأصل والأساس في

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٢) من هذا الجزء.

المقدّميّة المذكورة، فأقام البرهان على بطلان المانعيّة متخيّلاً أنّ ذلك البرهان الذي أورده جواباً عن إشكال الدور لا يوجب الخلل فيما يدّعيه من المقدّميّة، وقد عرفت أنّ أصلها وأساسها هو المانعيّة التي أقام البرهان على بطلانها، فهو قد أخذ بالفرع مع إقامته البرهان على فساد أساسه وأصله، فتأمّل.

ردّ آخر على جواب المحقّق الخوانساريّ

ثمّ إنّه أخيراً ذكر اجتماع المقتضيين، وأجاب عنه بأنّه تكون مغلوبيّة أحدهما في عرض غالبيّة الآخر من دون توقّف في البين، ولا يخفى أنّه أيضاً منافٍ لما بنى عليه من المقدّميّة، فتأمّل.

في دفع شبهة الكعبيّ

ومن هذا الذي قدّمناه يتّضح لك الجواب عن شبهة الكعبيّ، فإنّها مبنيّةٌ على كون فعل أحد الضدّين الذي هو المباح مقدّمة لترك ضدّه الآخر الذي هو الحرام لكونه مانعاً منه.

ومن الواضح أنّ عدم الممنوع يتوقّف على وجود مانعه، فإذا كانت المانعيّة المذكورة باطلة كانت المقدّميّة باطلة، وحينئذٍ فلا يكون ترك الحرام متوقّفاً على وجود أحد أضداده المباحة كي يلزم من ذلك إيجابها، بل إنّما يتوقّف ترك الحرام على وجود الصارف عنه، فيكون هو المقدّمة له دون فعل أحد الأضداد.

ولكن قد يُقال: إنّه ربّما يكون الصارف موجوداً ولكنّه يكون ضعيفاً يوشك أن يزول بواسطة الأسباب المهيئة لفعل الحرام، فيكون بقاء الصارف حينئذٍ متوقّفاً على فعل أحد الأضداد الوجوديّة الموجبة للاشتغال عن الميل إلى ذلك الحرام المستلزمة لبقاء الصارف في ثاني الزمان، وحينئذٍ فينقلب المباح واجباً.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلأنّ اللازم من الانقلاب المذكور ليس بباطل؛ إذ لا ضير في التزامه بوجوب أحد الأفعال المباحة في حدّ نفسها في خصوص هذه الصورة - أعني ما إذا توقّف عليه بقاء الصارف - إذ لا يلزم منه ذلك اللازم الباطل، أعني انتفاء الحرام.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لو سلّمنا تأتّي الإشكال السابق في الانقلاب المذكور، فإنا نقول: إنّما يلزم الانقلاب إذا قلنا إنّ فعل أحد الأضداد الوجوديّة يكون مقدّمة لنفس ترك الحرام الذي هو الواجب الشرعيّ، والمفروض أنّه ليس كذلك، بل إنّما يكون مقدّمة لبقاء الصارف.

ومن الواضح أنّه ليس من الواجبات الشرعيّة كي تكون مقدّمته واجبة شرعاً، بل هو من قبيل الإطاعة، ومن شؤون الامتثال؛ لكونه من مقولة إرادة ترك الحرام، فيكون نظير إرادة الفعل الواجب في كونه غير واجب شرعاً، و إنّما يكون واجباً عقلاً إرشاداً إلى امتثال الأمر والنهي الشرعيّين، فلا يكون ما يتوقّف عليه بقاء الصارف المذكور - أعني أحد الأضداد الوجوديّة واجباً شرعًا - كي يلزم انقلابه من الإباحة إلى الوجوب، بل يكون لازماً عقليّاً بمقتضى حكم العقل بلزوم الإطاعة والامتثال، وهو لا ينافي إباحته الشرعيّة.

في بيان فساد شبهة الكعبيّ

ثمّ[1] **إنّ** الكعبيّ[2] بنى مطلبه في انتفاء المباح على أمرين:

الأوّل: عدم بقاء الأكوان، وعدم استغناء الباقي منها عن المؤثّر

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٧٧) من هذا الجزء.

الثاني: عدم خلو المكلَّف عن فعل من الأفعال، فالتارك للحرام لا بُدَّ أن يكون مشغولاً بفعل من الأفعال المباحة.

والوجه في احتياج ما رامه الكعبيّ إلى المقدّمة الأولى أنّه إذا قلنا ببقاء الأكوان لم يكن ترك الحرام موقوفاً على صدورفعل من المكلّف، بل يكفي في تركه الحرام بقاء الكون الذي هو فيه، وبواسطة أنَّ بقاء ذلك الكون مستند إلى العلّة السابقة التي هي الإرادة الأولى لا يكون ذلك البقاء مقارن لترك الحرام فعلا للمكلَّف، بخلاف ما إذا قلنا بعدم بقاء الأكوان والاحتياج إلى دوام العلّة التي هي الإرادة، فإنّه حينئذٍ يكون البقاء المتوقّف عليه الترك فعلاً اختياريّاً للمكلَّف.

ثمّ بعد الفراغ عن هذه المقدّمة ننقل الكلام إلى المقدّمة الثانية، فنقول: إنّما يتوقّف ترك الحرام على فعل المباح إذا قلنا: إنّه لا يمكن خلوّ المكلّف من أحد الأفعال الوجوديّة، أمّا إذا قلنا بإمكان خلوّه عن ذلك فلا يكون ترك الحرام متوقّفاً على أحد الأفعال المباحة.

ثمّ بعد الفراغ عن هاتين المقدّمتين نحتاج في إثبات التوقّف إلى إثبات ما تقدّم من كون فعل أحد الضدّين علّة لترك الآخرلكونه مانعاً منه.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا المانعيّة فقد عرفت المنع منهما فيما تقدّم، وبعد إقامة البرهان على المنع من ذلك لا نحتاج إلى المنع من المقدّمتين المذكورتين، وإنّما نحتاج إلى ذلك بعد تسليم المانعيّة المذكورة.

فنقول: بعد تسليم المانعيّة المذكورة ننقل الكلام إلى المقدّمتين المذكورتين، فنقول: إنَّ المقدّمة الأولى وهي احتياج الباقي من الأكوان إلى بقاء العلّة الموجدة لها وإن كانت مسلّمةً حيث إنَّ الممكن كما يحتاج في

أصل وجوده إلى العلّة، فكذلك يحتاج في بقائه إلى العلّة، والقول بأنّ العلّة المحدثة تكون موجبة لبقاء المعلول وإن ارتفعت علّته من الأغلاط وإلّا لسقط الاحتياج إلى علّة العلل، ولا يرد النقض ببعض الجواهر وبعض الكيفيّات مثل «الحجر» الذي يوضع في المكان والسواد الذي يوجد في الجسم بدعوى أنّه لا يحتاج بقاء كلّ منهما إلى بقاء علّته، بل تكون العلّة التي أوجدتها هي التي أوجبت بقاءه، وإن ارتفعت؛ لعدم ارتفاع أمثال هذه الأمور بعد حدوثها بعلّتها إلّا برافع يرفعها.

والجواب: إنّ العلّة في بقاء الحجر في مكانه هي ميله إلى المركز، وهي باقية مستمرّة، وهكذا الحال في مثل «السواد»، فإنّ العلّة فيه نظير العلّة في بقاء الحجر، ولا يرتفع كلّ منهما إلّا برافع يكون مقاوماً للعلّة الموجبة لبقائه.

وأمّا المقدّمة الثانية فهي ممنوعة أشدّ المنع؛ لإمكان خلوّ المكلّف من كلّ فعل من الأفعال الوجوديّة.

في التفصيل بين الضدّ الموجود والمعدوم

ثمّ إنّ المحقّق الخونساريّ ومن تبعه فصّلوا بين الضدّ الموجود، فقالوا بمقدّميّة رفعه لوجود الضدّ الآخر، والضدّ المعدوم فقالوا بعدم المقدّميّة فيه. وربّما يُنسب[1] إلى الشيخ ﷺ الميل إلى هذا القول كما في البدائع[2] ونظّروا ذلك بالألوان؛ فإنّ أحدها إذا كان موجوداً في الجسم -كالسواد- وأريد إيجاد لون آخر مكانه توقّف إيجاد ذلك اللون على رفع ضدّه الموجود الذي هو السواد، وقالوا: إنّ الأفعال المتضادّة مثل «الكيفيّات المتضادّة» يتوقّف إيجاد الضدّ المعدوم فيها على رفع ضدّه الموجود.

---

١. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٧٢.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

وفيه: أنّ عدم الضدّ إن كان ممّا يتوقّف عليه وجود ضدّه الآخر -بأن يكون الضدّ الذي يراد عدمه مانعاً من هذا الضدّ الذي يراد وجوده، ويكون عدم ذاك من أجزاء علّة هذا- لم يكن فرق بين أن يكون ذاك الضدّ موجوداً فيعدم ليوجد هذا الضدّ الذي يراد وجوده، أو يكون ذاك الضدّ منعدماً ليوجد هذا الضدّ، فإنّه عند وجود المقتضي للضدّ الذي يراد إيجاده ووجود شرطه يكون عدم ضدّه الآخر من أجزاء علّته، سواء كان العدم المذكور متحقّقاً أو لم يكن متحقّقاً؛ إذ لا يخرج ما وجد من أجزاء العلّة عن كونه جزءاً لها بواسطة كونه موجوداً على وجه يكون مدخليّته في العلّة وجزئيّته منها مقيّدة بعدم وجوده.

وإن لم يكن عدم ذلك الضدّ من أجزاء علّة وجود هذا الضدّ لم يكن العدم المذكور مقدّمة، من دون فرق أيضاً بين أن يكون ذلك الضدّ موجوداً أو يكون معدوماً، وكأنّ هذا القول - أعني توقّف وجود الضدّ على عدم ضدّه الموجود دون المعدوم - مبني على عدم الحاجة في بقاء الأكوان إلى بقاء علّتها ليكون الضدّ الموجود باقياً بنفسه بلا حاجة في بقائه إلى علّةٍ تبقيه، فإذا أريد إيجاد ضدّه لا بُدَّ من رفعه مقدّمة لإيجاده، وقد عرفت فساد هذا المبنى وإبطاله من كافة المحقّقين ومنهم المحقّق الخونساريّ.

في إبطال التفصيل الذي ذكره الخوانساريّ

وأمّا بناءً على الاحتياج في بقاء الأكوان إلى العلّة المبقية، فلا يتمّ التفصيل المذكور، فإنّ هذا الضدّ الموجود إنّما قوام وجوده وبقائه هو الإرادة، وعند تعلّق الإرادة بإيجاد ضدّه تنقطع الإرادة السابقة التي هي العلّة في بقائه، فينعدم الضدّ الموجود قهراً، فلا يحصل الفرق بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم؛ لعدم التوقّف على العدم في كلّ منهما، وقياس الأفعال الاختياريّة

التي يكون قوام إيجادها وبقائها هو الإرادة بالكيفيّات الخارجيّة التي يكون قوام بقائها أمراً آخر قياس مع الفارق، والخلط بينهما هو الذي أوجب توهّم الفرق بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم*.

---

* **قلتُ:** توضيح ذلك: أنّ أساس الفرق بين الضدّ الموجود والضدّ المعدوم مبنيّ على أنّ الضدّ الموجود لمّا كان شاغلاً للمحل الذي يرد إيجاد ضدّه الآخر فيه كان إيجاد ضدّه الآخر في ذلك المحلّ متوقّفاً على إزالة هذا الضدّ الموجود و إخلاء المحلّ؛ ليحلّ محلّه الضدّ الآخر الذي يراد إيجاده.

ولا يخفى أنّ هذا التقريب غير معقول فيما هو محلّ الكلام من الأفعال الاختياريّة التدريجيّة الحصول، حيث إنّ المحلّ الذي يراد إخلاؤه من الضدّ الموجود فيه و إحلال الضدّ الآخر فيه إن كان هو الآن الأوّل السابق على الآن الذي هو الآن الحاليّ، فذلك غير معقول؛ لعدم معقوليّة إخلاء الزمان الماضي ممّا وقع فيه و إحلال غيره فيه، و إن كان المحلّ المذكور هو الآن، الثاني الذي لم يأتِ بعد، فليس ما بيد المكلّف من الفعل شاغلاً لذلك الآن حتّى يُقال: يلزم إخلاء ذلك الآن من ذلك الفعل مقدّمة لإحلال ضدّ ذلك الفعل فيه، بل إنّ الفعل الذي هو بيد المكلّف فعلاً والفعل الذي يريد إحلاله فيه بالنسبة إلى ذلك الآن الآتي على حدّ سواء في كون كلّ منهما غير واقع في ذلك الآن، ولا يحتاج إيجاد الفعل في الآن الثاني إلى أزيد من تعلّق الإرادة به من دون توقّف على رفع الضدّ الذي هو فعلاً بيد المكلّف، كما أنّه فيما لو لم يكن ذلك الفعل بيد المكلّف لم يكن إيجاد الفعل الآخر في الآن الثاني متوقّفاً إلّا على تعلّق الإرادة به.

وبالجملة: بالنسبة إلى الآن الثاني لا فرق بين الفعل الموجود والفعل الذي يراد إيجاده في أنّ ذلك الآن خالٍ من كلّ منهما، ولا يحصل الفرق بينهما بالنسبة إلى ذلك الآن إلّا بدعوى أنّ هذا الفعل الذي هو فعلاً بيد المكلّف لا يحتاج في بقائه إلى الآن الثاني إلى علّة، بل تكون العلّة السابقة كافية في إبقائه، فإنّه حينئذٍ يتوقّف إيجاد ضدّ ذلك الفعل في الآن الثاني على رفع ذلك الفعل الذي لو لم يرفع لبقي بمقتضى العلّة السابقة، فيكون التفصيل المذكور مبنيّاً على بقاء الأكوان واستغناء الباقي عن المؤثّر، وقد عرفت فساد هذا المبنى، وأنّ القائل

بالتفصيل المذكور لا يقول به، بل هو المتصدّي لإبطاله.

إن قيل: إنَّ حاصل ما أفاده (دام ظلّه) في المنع عن كون فعل أحد الضدّين مقدّمة لترك الآخر، وكون ترك أحدهما مقدّمة لفعل الآخر، أنَّ المقدّميّة المذكورة تتوقّف على المانعيّة، وهي - أعني المانعيّة - متوقّفة على تحقّق المقتضي وهو محال، فتكون المقدّميّة المذكورة محالاً، والمراد بالمقتضي هو الإرادة المتعلّقة بالفعل المدّعى كون ترك ضدّه مقدّمة له، أو كون فعل ضدّه مقدّمة لتركه، فيلزم من ذلك أن تكون المقدّميّة متوقّفة على إرادة ذي المقدّمة، وهو نظير ما في المعالم[١]، بل أسوأ منه.

وتوضيح ذلك: أنّه بناءً على ما تقدّم[٢] من توقّف كون الشيء شرطاً أو مانعاً على تحقّق المقتضي الذي هو الإرادة ربّما يتوهّم عليه نظير ما في المعالم من توقّف وجوب المقدّمة على تحقّق إرادة ذيها[٣]، حيث إنّه يلزم على ذلك أن تكون المقدّميّة متوقّفة على تحقّق الشرطيّة والمانعيّة، وهما موقوفان على تحقّق المقتضي الذي هو إرادة المأمور به.

والحاصل: أنّه بناءً على كون الإرادة هي المقتضية لوجود المأمور به يكون كلّ مقدّمة من مقدّماته من قبيل الشرط والمانع، وقد ذكرتم أنَّ كلّاً من شرطيّة الشرط ومانعيّة المانع موقوف على تحقّق المقتضي الذي هو الإرادة، فتكون المقدّميّة موقوفة على تحقّق إرادة المأمور به.

ومنشأ هذا التوهّم هو تخيّل كون جميع المقدّمات من قبيل شروط تأثير الإرادة، أو موانع تأثيرها، فيلزم ممّا ذكر من توقّف الشرطيّة والمانعيّة على تحقّق المقتضي الذي هو الإرادة أن تكون المقدّميّة متوقّفة على تحقّق الإرادة، وهو عين ما في المعالم[٤]، بل هو أسوأ منه؛ حيث إنَّ ما في المعالم هو توقّف وجوب المقدّمة على إرادة ذيها[٥]، وهذا اللازم عبارة عن توقّف نفس المقدّميّة على إرادة

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.
٢. يُنظر: صفحة (٢٦١ و ٢٧١) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.
٤. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧١.
٥. يُنظر: المصدر نفسه.

ذيها فضلاً عن وجوبها.

قلنا في الجواب: إنَّ حاصل هذا التوهّم أنَّه مبنيّ على مقدّمتين:

الأولى: أنَّ إرادة المأموربه من قبيل المقتضي.

الثانية: أنَّ جميع ما تقدّم في مقدّمة الواجب من المقدّمات من قبيل الشرط أو المانع بالنسبة إلى تأثير المقتضي المذكور، وبضميمة ما أُفيد من توقّف شرطيّة الشرط ومانعيّة المانع على تحقّق المقتضي ينتج من ذلك أنَّ مقدّميّة جميع المقدّمات متوقّفة على تحقّق الإرادة وتعلّقها بالفعل المأموربه.

والمقدّمة الأولى وإن كانت مسلّمةً في الجملة، إلّا أنَّ عمدة الاشتباه إنَّما نشأ عن المقدّمة الثانية، فإنَّها إنَّما نشأت عن الخلط بين ما هو محلّ الكلام في باب الضدّ من الشرط والمانع الواقعين في رتبة الإرادة ولهما الدخل في تأثيرها وفي رشحها في متعلّقها، وبين سائر المقدّمات التي تكون تحت الإرادة كشرط المأموربه وسببه ومقدّمته الإعداديّة ونحو ذلك من المقدّمات التي يتوقّف عليها نفس المأموربه لا رشح الإرادة فيه، فإنَّ جميع هذه المقدّمات لا يُعقل أن تكون واقعة في رتبة إرادة ذي المقدّمة على وجه يكون وجودها من قبيل الشرط في تأثير تلك الإرادة أو من قبيل الدافع لرشحه كي يُقال: إنَّ مقدّميّتها الناشئة عن كونها شرطاً أو مانعاً متوقّفة على تحقّق تلك الإرادة، بل يكون جميع ما ذكر من المقدّمات واقعاً تحت الإرادة المذكورة، بمعنى أنَّ الإرادة بعد تعلّقها ابتداءً بنفس الفعل المأموربه تتعلّق ثانياً بتلك المقدّمات، أو أنَّ الإرادة لما تعلّقت بنفس الفعل المأموربه تترشّح منها إرادة ثانية متولّدة من الإرادة الأولى تكون متعلّقة بتلك المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود ذلك الفعل المأموربه.

ومن الواضح أنَّ هذه المقدّمات لا يُعقل أن تكون شرطاً في رشح الإرادة أو مانعة من رشحها في متعلّقها؛ لما عرفت من كونها هي المتعلّق لتلك الإرادة وأنَّها واقعة تحتها، فلا يُعقل أن يكون وجودها شرطاً في رشحها أو مانعاً من رشحها.

والحاصل: أنَّ الشرط والمانع الذين ذكرنا في هذا المقام أنَّ مقدّميّتهما متوقّفة على تحقّق الإرادة مرتبطان بنفس الإرادة وواقعان في درجتها، ولا دخل

لهما بناحية المراد الذي هو تحت الإرادة إلّا باعتبار كونهما لهما الدخل في نفس الإرادة التي هي فوقه، والمقدّمات المذكورة في مقدّمة الواجب التي ذكرنا أنّ مقدّميّتها، وكذلك وجوبها غير متوقّف على تحقّق الإرادة إنّما ترتبط بنفس المراد؛ لكونها واقعة في درجته من كونه تحت الإرادة، ولا ربط لهذه المقدّمات بنفس الإرادة إلّا باعتبار كونها تحتها باعتبار كونها مرتبطة بما هو متعلّقها من حيث توقّفه عليها، فلا يُعقل أن تكون مقدّميّتها - التي هي عبارة عن توقّف التمكّن من المراد عليها موقوفة - على نفس الإرادة؛ لما عرفت من عدم الربط بين هذه المقدّمات وبين الإرادة.

و إن شئت قلت: إنّ توقّف الفعل على شرط تأثير الإرادة المتعلّقة به وعلى عدم الدافع لرشح تلك الإرادة إنّما نشأ من كون رشح تلك الإرادة متوقفاً على ذلك، فلا يتحقّق التوقّف المذكور، ولا يكون فعليّاً إلّا إذا كانت الإرادة المذكورة موجودة، أمّا توقّف الفعل على باقي المقدّمات فلم يكن ناشئاً عن كونها لها الدخل في رشح الإرادة المتعلّقة به أو دفع ذلك الرشح، بل إنّما يكون ناشئاً عن الارتباط الذاتيّ أو الشرعيّ بين تلك المقدّمات وبين ذيها على وجه يكون وجودها موجباً للتمكن من إيجاد ذيها وعدمها موجباً لعدمه، وهذا الارتباط متحقّق بين المقدّمات المذكورة، كانت هناك إرادة متعلّقة به أو لم تكن؛ لعدم دخله في الإرادة أصلاً.

ولا يخفى أنّه بناءً على هذا التقرير لو سلّمنا صحّة ما ادّعي من كون عدم أحد الضدّين بالنسبة إلى وجود الضدّ الآخر الذي هو المأمور به من قبيل عدم المانع لمّا كان ذلك من المقدّمات الواجبة؛ لكون ذلك حينئذٍ من متمّمات تأثير الإرادة المتعلّقة بالمأمور به غير القابلة لأن تقع تحت الإرادة.

ومن الواضح أنّ كلّ ما هو في مرتبة الإرادة لا يُعقل أن يتعلّق به الوجوب الشرعيّ، لكونه عبارة عن الباعث لإرادة المكلّف نحو المأمور به، فلا بُدَّ أن يكون متعلّقه ممّا يمكن أن تتعلّق به إرادة المكلّف بحيث يكون واقعاً تحتها، ليكون تعلّق الأمر به باعثاً لتعلّق إرادة المكلّف به، أمّا ما لا يعقل كونه واقعاً تحت الإرادة على وجه لا يمكن تعلّقها به فلا يعقل أن يقع متعلّقاً للأمر، من دون فرق في ذلك بين الأمر النفسيّ والأمر الغيريّ.

ثمّ إنّه قد يُقال[1]: إنّه يمكن الاستدلال على ما ذكرناه من استحالة كون شرط تأثير الإرادة والمانع من تأثيرها واقعين تحت الإرادة ولو بإرادة أُخرى غيريّة مترشّحة عن الإرادة الأولى المتعلّقة بأصل الفعل المعبّر عنه بذي المقدّمة بأن نقول: إنّ الإرادة المتعلّقة بالفعل المزبور إمّا أن تكون علّة تامّة في وجوده، بمعنى أنّها لا يتوقّف تأثيرها في وجوده على وجود شرط أو عدم مانع، أو أنّها لا تكون علّة تامّة بل يكون تأثيرها فيما تعلّقت به متوقّفاً على تحقّق الشرط وانتفاء المانع، فإن كان الأوّل سقط الكلام على مانعية الضدّ بالمرّة، وكان المبحث ساقطاً من أصله، و إن كان الثاني ننقل الكلام إلى الشرط والمانع، فنقول: إنّهما إن احتاجا إلى الإرادة نقلنا الكلام إلى تلك الإرادة المتعلّقة بهما، فإن كانت علّة تامّة لزمه ما ذكرنا من سقوط البحث من أصله، و إن كانت محتاجة في تأثيرها إلى الشرط والمانع نقلنا الكلام إليهما، وهل هما داخلان تحت الإرادة أو لا؟ وهلمّ جرّا، فيلزم التسلسل، فلا محيص من أن نقول بعدم دخول الشرط والمانع الذين هما في مرتبة العلّة في تحقّق المراد تحت الإرادة، سواء كانت هي نفس الإرادة السابقة، أو كان إرادة ثانية مترشّحة عن الإرادة الأولى.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ التسلسل إنّما يذهب في الشرط والمانع الاختياريّين، أمّا إذا انتهينا إلى شرط ومانع غير اختياريّين، بل تكوينيّين أو إلى شرط وعدم مانع تكون الإرادة علّة في تحقّقهما من دون توقّف على شرط ومانع، فلا ريب في انقطاع الشرط، فتأمّل.

ويمكن القول بسقوط هذا المبحث - أعني كون الإرادة مقتضية أو علّة تامّة - من أصله؛ لأنّ العلّة أو المقتضي الذي يوجد الفعل ويكون علّة في وجوده إنّما هو الفاعل من دون فرق بين الأفعال الاختياريّة، وغيرها كما يصدر سهواً أو نسياناً، وليست الإرادة في الأفعال الاختياريّة إلّا كيفيّة في صدورها عن فاعلها الذي هو العلّة الحقيقيّة في إيجادها، ولو ترقّينا بالإرادة وغالينا فيها لم تكن إلّا في مرتبة شرط تأثير العلّة في خصوص الأفعال الاختياريّة، والمطلب بعد محتاج إلى التأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٦٤.

في دفاع المحقّق الخوانساريّ عن مبناه

ثمّ أنّه قد يجاب من قبل المحقّق الخونساريّ بما حاصله: أنّ توقّف عدم الإزالة على وجود الصلاة و إن كان محالاً؛ لتوقّف استناد عدم الإزالة إلى وجود الصلاة على تحقّق المقتضي للإزالة وهو محال، فيكون التوقّف المذكور محالاً، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم القول بمحاليّة توقّف وجود الإزالة على عدم الصلاة.

وتوضيح ذلك: أنّ مانعيّة المانع لا تتوقّف على وجوده، بل هو مانع سواء كان موجوداً أو كان معدوماً، وحينئذٍ نقول: إنّه إذا وجد المقتضي للإزالة فوجود المقتضي للصلاة حينئذٍ و إن كان محالاً؛ لما ذكر من استحالة اجتماع المقتضيين إلّا أنّه مع ذلك يصدق أنّ الصلاة لو وجدت لكان وجودها مانعاً، فيكون وجود الإزالة حينئذٍ متوقّفاً على عدم الصلاة.

وأقصى ما في البين أنّ وجود الصلاة عند وجود المقتضي للإزالة محال، وهو لا ينافي ما ذكرنا من القضيّة التعليقيّة القائلة إنّه لو وجدت الصلاة لكانت مانعةً من الإزالة، وهذا المقدار من التعلّق كافٍ في إثبات مانعيّة الصلاة؛ لما عرفت من أنّ المانعيّة للشيء لا تتوقّف على وجود الشيء، بل يكفي فيها مجرّد كونه لو وجد لكان مانعاً و إن كان معدوماً فعلاً.

وحينئذٍ فيكون نسبة عدم الصلاة إلى الإزالة من قبيل عدم المانع، وهو كافٍ في المقدّميّة وتوقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر و إن كان العكس - أعني توقّف عدم أحدهما على وجود الآخر - محالاً، وحينئذٍ فلا يتوجّه على المحقّق الخونساريّ ما تقدّم من أنّ جوابه عن الدور بمنع توقّف عدم أحد الضدّين على وجود الآخر مستلزم لمنع توقّف وجود أحدهما على عدم الآخر.

قلتُ: حاصل هذا التوهّم أنّ الضدّ الموجود لا يكون مانعاً من وجود الآخر، لكن الضدّ المعدوم يكون مانعاً من وجود الآخر، وذلك عبارة أُخرى عن أنّ عدم أحد الضدّين لا يستند إلى الضدّ الموجود، لكن الضدّ الموجود يستند إلى عدم الآخر.

في ردّ التقريب الأخير لرأي المحقّق الخوانساريّ

وفيه: ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلأنّا قد قدّمنا أنّه لا معنى لأن يكون الوجود مستنداً إلى العدم، و

إنَّما صحّ لنا أن نقول: إنَّ وجود الممنوع مستند إلى عدم مانعه؛ لأنَّ مانعه لو وجد لكان الممنوع منعدماً؛ لكون وجود المانع دافعاً لتأثير مقتضي الممنوع.

وبهذا الاعتبار صحّ لنا أن نقول: إنَّ وجود الممنوع مستند إلى عدم مانعه في كون وجود الإزالة مستنداً إلى عدم الصلاة من كون الصلاة لو وجدت كانت دافعة لتأثير مقتضي الإزالة.

ومن الواضح أنَّ وجود أحد الضدّين - أعني الصلاة - لا يمكن أن يكون دافعاً لتأثير مقتضي الإزالة؛ لأنَّ الصلاة عند وجودها إنَّما توجد مع مقتضيها، ومع كون مقتضيها موجوداً لا يكون مقتضي الإزالة موجوداً، فلا يصحّ لنا أن نقول: إنَّ وجود الصلاة دافع لتأثير مقتضي الإزالة كي يصحّ أن يُقال: إنَّ وجود الإزالة مستند إلى عدم الصلاة.

وثانياً: نقول إنَّ وجود أحد الضدّين إن كان في حدّ نفسه مانعاً من وجود الآخر جاء الدور المذكور، وإن لم يكن وجود أحدهما بنفسه مانعاً من الآخر لم يصحّ أن نقول: إنَّ وجود أحدهما متوقّف على عدم الآخر، ومرجع ما ذكر من التفكيك إلى أنَّ المانع إنَّما يكون مانعاً عند انعدامه، وأنَّه عند وجوده لا يكون مانعاً.

وحاصل ذلك: أنَّ الضدّ يكون مانعاً عند عدمه لا عند وجوده، فإنَّ حاصل ذلك التفكيك أنَّه إن وجدت الصلاة انعدم مقتضي الإزالة، فلا تكون الصلاة الموجودة مانعة منها، وإن انعدمت الصلاة ووجدت الإزالة كانت الصلاة مانعة منها.

ومحصّله: أنَّ مانعيّة الصلاة منحصرة في وجودها، وعند عدمها لا تكون مانعة، فيتوجّه حينئذٍ ما ذكرناه من أنَّها إن كانت متّصفة بالمانعيّة في حدّ نفسها كانت مانعة في حالتي وجودها وعدمها، وإن لم تكن متّصفة بذلك لم تكن مانعة في حالة وجودها ولا في حالة عدمها، ولا يُعقل التفكيك بين حالة وجودها وحالة عدمها.

وثالثاً: أنَّ المراد من التالي - فيما ذكر من القضيّة القائلة إنَّه لو وجدت الصلاة عند وجود الإزالة لكانت هي - أعني الصلاة - مانعة منها - هو اتّصاف الصلاة بالمانعيّة، ليكون ذلك معلّقاً على وجودها عند وجود الإزالة.

وحينئذٍ نقول: إن كان المراد من المقدّم - أعني وجود الصلاة - وجودها مجرّدة عن مقتضيها كان المقدّم المذكور محالاً لاستحالة وجود الشيء بدون مقتضيه، فتكون المانعيّة المعلّقة عليه محالاً وهو المطلوب.

و إن كان المراد من المقدّم هو وجود الصلاة بمقتضيها منعنا الملازمة المذكورة، لما هو واضح من أنّه عند وجود الصلاة مع وجود مقتضيها ينعدم مقتضي الإزالة، فلا تكون الصلاة مانعة منها حينئذٍ.

لا يُقال: نختار الشقّ الأوّل ونقول عند وجود الإزالة ووجود مقتضيها لو وجدت الصلاة ولو من دون مقتضيها لكانت دافعة لتأثير مقتضي الإزالة، وهذا المقدار كافٍ في إثبات فعليّة المانعيّة، و إن كان ما علّق عليه دافعيّة الصلاة لتأثير مقتضي الإزالة محالاً، حيث إنّ المانعيّة منتزعة من مجرّد كون الصلاة لو وجدت ولو بلا مقتضيها لكانت دافعة لتأثير مقتضي الإزالة و إن كان وجودها بلا مقتضيها محالاً، وهو معنى ما تقدّم من أنّ مانعيّة الشيء لا تتوقّف على وجوده، بل يكفي فيها القضيّة التعليقيّة القائلة: إنّه لو وجد لكان دافعاً لتأثير المقتضي و إن كان المعلّق عليه محالاً.

لأنّا نقول: إنّ المانعيّة و إن لم يتوقّف على وجود المانع، بل كان المانع مانعاً حتّى في حالة عدمه لكونها - أعني المانعيّة الفعليّة - منتزعة من القضيّة التعليقيّة القائلة: إنّه لو وجد لكان دافعاً لتأثير المقتضي، وهذا المقدار من التعليق كافٍ في إثبات المانعيّة فعلاً، و إن لم يكن المانع موجود فعلاً بل كان معدوماً، لكن لا بُدَّ فيها - أعني المانعيّة الفعليّة - من كون ما علّق عليه الدفع المذكور - أعني وجود المانع - ممكناً، و إلّا لكان كلّ شيء مانعاً من كلّ شيء.

ألا ترى أنّ النار مقتضية للإحراق، وحرارة الشمس في حدّ نفسها ليست بمانعة من ذلك، ولا دافعة لتأثير هذا المقتضي، ولكن لو فرضنا محالاً أنّ حرارة الشمس مولّدة لوجود الماء فيما تقع عليه من الحطب لصحّ أن يُقال: إنّ حرارة الشمس لو كانت مولّدة للماء فيما تقع عليه لكانت دافعة لتأثير المقتضي المذكور - أعني النار في الإحراق - فلو كان تعليق الدافعيّة على الفرض المحال موجباً لتحقّق المانعيّة للشيء لكانت الحرارة المذكورة مانعة من الإحراق.

والحاصل: أنَّ المعلّق عليه الدافعيّة في القضيّة الآنفة الذكر، أعني أنَّه لو وجدت الصلاة عند الفرض المزبور - أعني وجود الإزالة بوجود مقتضيها - لكانت الصلاة دافعة لتأثير مقتضي الإزالة إن كان هو وجود الصلاة بالنحو الممكن بمعنى وجودها مع المقتضي لها كانت الملازمة ممنوعة؛ لعدم كون الصلاة في هذا الفرض دافعة لتأثير مقتضي الإزالة، حيث إنَّ الصلاة عند وجودها بمقتضيها ينعدم مقتضي الإزالة، فلا يصحّ أن يُقال: إنَّها دافعة في هذا الفرض لمقتضي الإزالة، و إن كان المراد من المقدّم المذكور هو وجود الصلاة بالنحو الممتنع - أعني وجودها مجرّدة عن مقتضيها - فالملازمة المذكورة و إن كانت صحيحةً إلّا أنَّ مجرّد هذه الملازمة التي يكون الملزوم فيها ممتنعاً لا يكفي في تحقّق المانعيّة، بل لا بُدَّ في تحقق المانعيّة من كون الملزوم ممكناً.

مضافاً إلى أنَّه يمكن لنا أن نمنع الملازمة حتّى في هذه الصورة، أعني ما لو كان المراد من المقدّم الذي هو وجود الصلاة وجودها بالنحو الممتنع، أعني وجودها مجرّدة عن مقتضيها؛ إذ من الممكن أن يُقال: إنَّها في هذا الفرض - أعني فرض وجودها مجرّدة عن علتها ومقتضيها - لا تكون دافعة لتأثير مقتضي الإزالة، حيث إنَّ فرض وجود الصلاة مجرّدة عن علّتها ومقتضيها عبارة عن فرض تغيير في ذاتها على وجه تكون موجودة مجرّدة عن علّتها، ومن الجائز أن يكون هذا الفرض رافعاً لما في ذات الصلاة من خاصيّة التدافع، وعدم الاجتماع مع الإزالة، فلا يكون وجودها على هذا النحو دافعاً لتأثير مقتضي الإزالة.

لا يُقال: إنَّ مانعيّة المانع كما لا تكون متوقّفة على وجوده، بل يكون المانع مانعاً في حال عدمه، فكذلك لا تكون مانعيّته متوقّفة على إمكان وجوده، بل المانع يكون مانعاً حتّى لو كان وجوده محالاً، حيث إنَّ المانعيّة إنَّما تنتزع عن كون الشيء لو وجد لكان دافعاً لأثر المقتضي، فإذا كانت حاله هذه كان متّصفاً بالمانعيّة و إن كان معدوماً أو كان وجوده محالاً[1].

وبالجملة: فمحاليّة وجود الشيء أمر، وكونه لو وجد لكان دافعاً لأثر المقتضي

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٨٢، وما بعدها.

استدراك في حكم المتقابلين بتقابل العدم والملكة

قد[1] تقدّم الكلام في الضدّ العامّ بمعنى الترك، وفي الضدّ العامّ بمعنى أحد الأضداد الوجوديّة، وفي الضدّ الخاصّ بكلا قسميه من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وفي الضدّين اللذين لهما ثالث، وبذلك ظهر لك الحكم في المتناقضين وفي الضدّين بجميع أقسامهما.

أمر آخر والمانعيّة إنّما تنتزع من الثاني - أعني القضيّة التعليقيّة - ومن الواضح أنّها غير متوقّفة على إمكان وجود الشيء.

وبالجملة: أنّ المحال لا يخرج بمحاليّته عن اقتضاء ذاته من كونه لو وجد لكان دافعاً لأثر المقتضي.

لأنّا نقول: إنّا لا ننكر إمكان كون الشيء المحال في حدّ نفسه مانعاً من شيء آخر، وإنّما ننكر أن تكون الدافعيّة المعلّقة على النحو المحال من وجود الشيء منشأ في مانعيّته، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ نفس وجود أحد الضدّين - أعني الصلاة - ليس بمحال، وإنّما المحال هو نحوٌ من أنحاء وجوده - أعني وجوده بلا علّة وبلا مقتضٍ يقتضيه مع وجود مقتضي الضدّ الآخر - أعني الإزالة -، ونقول: إنّ القضيّة المتضمّنة لتعليق الدافعيّة على هذا النحو من الوجود غير مسلّمة؛ لما قرّرنا من أنّ هذا النحو من وجود الشيء مستلزم لخروج ذاته حينئذٍ عن مقتضياتها وخواصها التي منها انسلاخه عن علّته ومقتضيه، فمن الممكن أن يكون ذلك موجباً أيضاً لعدم المنافرة بينه وبين ضدّه على وجه لا يكون دافعاً لتأثير مقتضيه، ومن الواضح أنّ هذه الجهة لا تأتي فيما هو محال في حدّ نفسه خصوصاً إذا كانت محاليّته ذاتيّة، فتأمّل.

ثمّ إنّه لو سلّم ذلك كلّه فأقصى ما فيه أن تكون الصلاة عند وجود الإزالة مانعة، ويكون عدمها بالنسبة إليها من قبيل عدم المانع، لكنّه لا ينتج ما هو المطلوب من كون العدم المذكور واجباً ليكون فعلها محرّماً؛ لما عرفت من كون وجودها في هذا الظرف محالاً فيكون عدمها ضرورياً، ويكون وجوبه تحصيل الحاصل، وتحريمها تحريماً لما هو ممتنع الحصول[2].

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٢. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار ورقة ونصف مرقّمة من قبل المقرّر ﷺ.

وأمّا المتقابلين تقابل العدم والملكة فالأظهر أنّهما ملحقان بالمتقابلين تقابل العدم والوجود - أعني المتناقضين - حيث إنّهما بالنظر إلى موردهما من هذا القبيل، وإن كانا بالنظر إلى أنفسهما مع قطع النظر عن خصوص موردهما ممّا يمكن ارتفاعهما.

ثمّ إنّه لا يبعد أن يُقال: إنّ مثل «الحركة» و«السكون» من قبيل العدم والملكة[1]، حيث إنّ «السكون» عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يكون متحرّكاً، وعليه فينحصر الضدّان اللذان لا ثالث لهما بالاجتماع والافتراق مع إمكان أن يُقال: إنّ الافتراق عبارة عن عدم الاجتماع ممّا شأنه ذلك[2].

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أعاد الكلام على جميع ما تقدّم من أوّل المسألة إلى هنا على نحو الاختصار والنتيجة.

في ثمرة النزاع في بحث الضدّ

ولا يخفى[3] أنّ القول بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه أوّل من أسّسه هو المحقّق الثاني ﷺ في بعض فروع كتاب الدين[4]، وهو أوّل من فتح باب الترتّب أيضاً.

وقد ذكروا أنّ الثمرة المترتّبة على هذا النزاع - أعني اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدم الاقتضاء[5] - هي فساد العبادة فيما لو وقعت ضدّاً للمأمور به على القول بالاقتضاء، وعدم فسادها على القول بعدم الاقتضاء.

وأورد على هذه الثمرة بأنّه إن قلنا بتوقف صحّة العبادة على الأمر الفعليّ

---

١. يُنظر: النجاة (للشيخ الرئيس): ٢٠٨، و٢٢٤.

٢. يُنظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٣٣.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥، وما بعدها.

٥. يُنظر: مطارح الأنظار: ٥٥٩/١.

المتعلّق بها كانت العبادة المذكورة فاسدة، قلنا بالاقتضاء أو قلنا بعدمه[١]؛ إذ لا أقلّ حينئذٍ من كون الأمر بالشيء مقتضياً لعدم الأمر بضدّه.

وإن قلنا بعدم توقّف صحّة العبادة على الأمر، وقلنا: إنّ نفس تماميّة الملاك كافية في صحّة العبادة - وإن لم يكن في البين أمر فعليّ - كانت العبادة المذكورة صحيحة سواء قلنا بالاقتضاء أو قلنا بعدمه.

لا يُقال: إنّا، وإن قلنا بكفاية الملاك في صحّة العبادة إلّا أنّه لا بُدَّ في ذلك من أن لا تكون منهيّاً عنها، فلا يتساوى القولان حينئذٍ - أعني القول بالاقتضاء وعدمه - إذ على القول بالاقتضاء تكون العبادة فاسدة للنهي عنها - بخلافه على القول بعدم الاقتضاء[٢].

لأنّا نقول: إنّ النهي في العبادة كما في بابه وباب الاجتماع على القول بالامتناع إنّما يكون موجباً لفسادها إذا كان ناشئاً عن مفسدة في المنهي عنه على وجه تكون تلك المفسدة مزاحمة لملاك الأمر ومقدّمة عليه، فيسقط الملاك المذكور حينئذٍ، فتفسد العبادة لأجل ذلك، أمّا النهي الغيريّ كما فيما نحن فيه فلمّا لم يكن ناشئاً عن مفسدة في الفعل العباديّ لم يكن مقتضياً لفساده.

في كون القدرة قيد عقلياً في الأمر والنهي

وقد أورد على الشقّ الأوّل من الترديد المذكور بأنّه على تقدير الاحتياج في صحّة العبادة إلى وجود الأمر ربّما يمكن القول بصحّة العبادة بناءً على عدم الاقتضاء، وإن لم تصحّ على الاقتضاء بناءً على كون النهي عنها موجباً لفسادها[٣].

وذلك لأنّ أقصى ما في البين حينئذٍ أنّه لا بُدَّ في صحّة العبادة من كونها

---

١. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٣/٥، وما بعدها.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٩١/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٣/٥، وما بعدها.

مأمُوراً بها، ويمكن أن تكون كذلك مع وجود الأمر بضدّها المضيّق فيما إذا كانت هي موسّعة، دون ما إذا كانا من قبيل الأهمّ والمهمّ؛ فإنّ الأمر في هذه الصورة - أعني الموسّع والمضيّق - وإن لم يكن شاملاً لنفس الفرد المزاحم لذلك الواجب المضيّق إلّا أنّ عدم شموله له إنّما كان لأجل مزاحمته لذلك الواجب المضيّق، ومع وجود الأمر بذلك المضيّق لا يكون ذلك الفرد من تلك العبادة المذكورة - أعني الموسّعة - مقدوراً له.

ولكن لمّا كان نفس الطبيعة مقدوراً للمكلّف، ولم تكن مأخوذة في الأمر على نحو الشمول والعموم الأُصوليّ، بل كانت مأخوذة على نحو العموم البدليّ الصالح للانطباق على هذا الفرد المزاحم للواجب المضيّق وعلى غيره من الأفراد، فلو أتى المكلّف بذلك الفرد المزاحم انطبقت عليه الطبيعة المأمور بها انطباقاً قهريّاً.

ومن الواضح أنّ تحقّق الامتثال في مورد حصول المأمور به يكون عقليّاً.

هذا حاصل ما أورد على هذا الشقّ، والظاهر أنّه غير مختصّ بصورة كون أحد الضدّين موسّعاً والآخر مضيّقاً، بل يتأتّى في المضيّقين إذا كان لأحدهما أفراد عرضيّة دون الآخر، وكان بعض الأفراد العرضيّة مزاحماً للآخر، والمكلّف بسوء اختياره أتى بالفرد المزاحم للواجب الآخر.

وكيف كان، فيمكن الجواب عن الإشكال المذكور بأنّ لكون القدرة قيداً عقليّاً في الأمر وجهين:

في قبح التكليف بغير المقدور

أحدهما: ما هو المعروف من قبح تكليف غير القادر، وعلى هذا الوجه يتوجّه الإيراد المذكور فيقال: إنّ نفس المأمور به مقدور، وإنّما سلبت القدرة عن بعض أفراده، وانطباقه على الفرد المزاحم قهريّ، وحصول الامتثال حينئذٍ عقليّ.

في اشتراط وجود الأمر في صحّة العبادة

الوجه الثاني: أنّ حقيقة الأمر لمّا كانت عبارة عن توجيه قدرة المكلّف إلى أحد طرفي المقدور كان محلّ الأمر المذكور ومورده هو الفعل المقدور دون ما هو غير مقدور ولو بالمزاحمة لواجب فعليّ مضيّق.

ولا يتوجّه على هذا الوجه ما توجّه على الأوّل من كون نفس متعلّق الأمر - أعني صرف الطبيعة - مقدوراً وأنّ انطباقها على الفرد المزاحم قهريّ؛ فإنّه بناء على هذا الوجه لا يكون الأمر وارداً إلّا على ما هو المقدور في حدّ نفسه ليوجّه قدرة المكلّف إلى أحد طرفيه، فيكون الفرد الغير المقدور ولو بواسطة المزاحمة خارجاً عقلاً عن حيّز الأمر، فلا يكون مأموراً به أصلاً.

وبناءً على اشتراط وجود الأمر في صحّة العبادة لا تكون العبادة صحيحة في مورد المزاحمة لما هو أهمّ أو لما هو مضيّق؛ إذ لا أقلّ من عدم الأمر بها، وإن لم تكن منهيّاً عنها*.

والحاصل[1]: أنّهم فرّعوا على هذا النزاع فساد العبادة المأمور بضدّها على القول بالاقتضاء وصحّتها على القول بعدمه[2].

---

* **أفاد** (دام ظلّه) في بعض الليالي أنّ الفرق بين الوجه الأوّل والوجه الثاني: أنّه بناءً على الوجه الأوّل يكون مصب التقييد العقليّ ومورده هو نفس المكلّف.

وعلى الثاني يكون مورده ومصبه هو المكلّف به، وإن كان تقييد أحدهما مستلزماً لتقييد الثاني، إلّا أنّ مصب الإطلاق ومورده مختلف فيهما ويترتّب على هذا الاختلاف آثار منها ما نحن فيه، فتأمّل[3].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٨/٢، ١٥٥/٩، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٤٨/٢

٣. من قوله: أفاد (دام ظلّه) وجدته في هامش الأصل من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وأورد على هذه الثمرة بما حاصله: أنّه إن قلنا باحتياج صحّة العبادة إلى الأمر كانت العبادة المذكورة فاسدة، سواء قلنا بالاقتضاء أو قلنا بعدمه؛ إذ لا أقلّ من اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضدّه وهو بنفسه موجب للفساد و إن لم نقل بالاقتضاء.

وإن قلنا بعدم احتياجها إلى وجود الأمر وقلنا بكفاية الملاك في صحّتها كانت العبادة المذكورة صحيحة، سواء قلنا بالاقتضاء أو قلنا بعدمه، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل، فلأنّ النهي المذكور غيريّ لا يستتبع فساداً.

وقد أجيب عن ذلك بما هو مأخوذ ممّا أفاده جامع المقاصد عند شرح ما أفاده العلّامة ﷺ[1] في مسألة صلاة من عليه الدين[2].

وحاصله: أنّا نختار احتياج صحّة العبادة إلى وجود الأمر فتظهر الثمرة حينئذٍ، فإنّه إن قلنا بالاقتضاء كانت العبادة فاسدة لأجل النهي عنها، وإن قلنا بعدم الاقتضاء كانت العبادة صحيحة.

قولكم: إنّها تكون فاسدة أيضاً، إذ لا أقلّ حينئذٍ من اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضدّه وهو كافٍ في الفساد ممنوع، حيث إنّ المنشأ في دعواكم أنّ الأمر بالشيء يكون مقتضياً لعدم الأمر بضدّه هو تخيّل أنّ الضدّ المذكور عند الأمر بضدّه يكون غير مقدور فلا يكون مأموراً به، وهو تخيّل فاسد، حيث إنّ القدرة في المقام شرط عقليّ، وأقصى ما يحكم به العقل هو قبح خطاب غير القادر بالإتيان بما لم يقدر عليه، والعبادة المذكورة، وإن كانت غير مقدورة بواسطة الأمر بضدّها فإنّه يسلب قدرة المكلّف على تلك العبادة، فتكون

---

١. يُنظر: قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام: ١٠٢/٢.

٢. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥، وما بعدها.

ممتنعة شرعاً، والممتنع الشرعيّ كالممتنع العقليّ في كون عدمه شرطاً عقليّاً، إلّا أنّه لما كان المنشأ في اشتراط القدرة هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز لم تكن القدرة المذكورة قيداً في متعلّق التكليف - أعني العبادة المذكورة -، بل أقصى ما فيه أن يكون قيداً في حسن الخطاب مع بقاء متعلّق التكليف على إطلاقه، وصلاحيته للانطباق على كلّ واحدٍ من أفراده على البدل، على نحو التخيير العقليّ الناشئ عن تعلّق الأمر بصرف الطبيعة.

ومن الواضح أنّه في صورة كون وقت العبادة موسّعاً، ووقت ضدّها المأمور به مضيّقاً لا يكون الأمر بتلك العبادة متوجّهاً إلى خصوص الفرد المزاحم لذلك الواجب الموسّع كي يُقال: إنّه لمّا كان غير مقدور لم يكن مأموراً به، بل إنّ الأمر لم يتعلّق إلّا بصرف الطبيعة، وهي في حدّ نفسها مقدورة.

ومن الواضح أيضاً أنّ انطباق صرف الطبيعة على ذلك الفرد المزاحم قهريّ، وقد تحقّق في محلّه[1] أنّ حصول الامتثال عند تحقّق ما هو مصداق الطبيعة المأمور بها عقليّ غير قابل للتخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه لكان موجباً للفساد، وحيث إنّ النهي المذكور وإن كان غيريّاً إلّا أنّه لمّا كان موجباً لخروج ذلك الفرد المزاحم عن تحت دائرة الأمر وتخصيص الأمر بما عدا ذلك الفرد بحيث يكون المأمور به مقيّداً بما عداه؛ كان موجباً لفساد ذلك الفرد لعدم صلاحيّته حينئذٍ للانطباق على صرف الطبيعة المأمور بها.

وبناءً على اعتبار الأمر في صحّة العبادة تفسد تلك العبادة؛ لعدم الأمر بها، وحينئذٍ فبناءً على اعتبار الأمر في صحّة العبادة تتمّ الثمرة المذكورة

---

١. يُنظر: ٣١٢/١ من هذا الكتاب.

للنزاع في الاقتضاء وعدمه، وتكون العبادة المأمور بضدّها فاسدة على القول بالاقتضاء وصحيحة على القول بعدم الاقتضاء.

هذا غاية توضيح ما أفاده في جامع المقاصد[1] ممّا يجعل مصحّحاً للثمرة المذكورة، وهو مختصّ بما إذا كانت العبادة المأمور بضدّها موسّعة وكان ضدّها مضيّقاً، دون ما إذا كان[2] مضيّقين، وكان الوجه في تقديم الأمر بضدّها هو كونه أهمّ منها.

نعم، يلحق بالموسّع والمضيّق ما إذا كانت العبادة مضيّقة أيضاً، ولكن كانت ذات أفراد عرضيّة، وكان بعض تلك الأفراد مزاحماً للضدّ المأمور به دون غيره من الأفراد.

وتوضيح ما أوردناه عليه بالأمس أنّه لو كان المانع من التكليف بغير المقدور هو مجرّد ما ذكر من قبح خطاب العاجز لكان الأمر كما ذكره من أنّ ذلك لا يُوجب تقييد متعلّق التكليف، وأنّ أقصى ما فيه أن يكون نفس المكلّف مقيّداً مع بقاء متعلّق التكليف على ما هو عليه من كونه صالحاً للانطباق على كلّ واحدٍ من أفراد الطبيعة على البدل، فيكون انطباقه على الفرد المزاحم للواجب المضيّق قهريّاً، فيكون حصول الامتثال به حينئذٍ عقليّاً.

ولكن لنا وجه آخر سابق في الرتبة على الوجه المذكور، وذلك الوجه يوجب تقييد المتعلّق واختصاصه عقلاً بالمقدور.

وحاصل ذلك الوجه أنّ التكليف لمّا كان بعثاً للمكلّف وتوجيهاً لقدرته إلى أحد طرفي الفعل، كان لازمه اختصاص المتعلّق بما هو مقدور، فيكون الفرد غير المقدور خارجاً عقلاً عن تحت دائرة التكليف.

---

١. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥، وما بعدها.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كانا).

وبناءً على اعتبار الأمر في صحّة العبادة يكون الفرد المزاحم منها للواجب المضيّق فاسداً؛ لعدم دخوله تحت الأمر وخروجه بحكم العقل عن متعلّق الأمر، وحينئذٍ فيتمّ ما ذكر في الشقّ الأوّل من الإيراد على الثمرة من أنّه بناءً على اعتبار الأمر في صحّة العبادة تكون العبادة المزاحمة للواجب المضيّق فاسدة، سواء قلنا بالاقتضاء أو قلنا بعدم الاقتضاء، وأمّا بناءً على عدم اعتبار الأمر في صحّة العبادة وعلى كفاية قصد الملاك في صحّتها فقد عرفت أنّ العبادة المذكورة تكون صحيحة على كلٍّ من القول بالاقتضاء والقول بعدمه.

أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل؛ فلأنّها حينئذٍ وإن كانت منهيّاً عنها إلّا أنّ النهي عنها لمّا كان غيريّاً لم يكن موجباً للفساد؛ لعدم خلل في ملاك الأمر وعدم طروّ ما يُوجب نقصانه، وأنّ النهي إنّما يُوجب الفساد إذا كان نفسيّاً لكونه حينئذٍ ناشئاً عن مفسدة في المتعلّق، وتكون تلك المفسدة غالبة على ملاك الأمر، فتكون العبادة المنهيّ عنها فاسدة حينئذٍ كما في باب النهي عن العبادة، وكما في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع وتقديم دليل النهيّ على دليل الأمر.

في كفاية قصد ملاك الأمر في العبادة

بقي الكلام فيما أشرنا إليه من أنّه هل يكفي في صحّة العبادة قصد ملاك الأمر، أم لا يكفي فيها ذلك، بل لا بُدَّ من قصد الأمر فتكون صحّتها منحصرة بما إذا كانت مأموراً بها؟ ذهب صاحب الجواهر[1] إلى الثاني، والحقّ هو الأوّل[2].

وينبغي أن يعلم أنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان ملاك الأمر تامّاً من جميع

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٥٥/٩، وما بعدها.

٢. وفقًا لما ذهب إليه الشيخ مرتضى الأنصاريّ، يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٤٨/٢.

الجهات، ولم يكن في البين ما يُوجب أقلّ نقصان من ناحيته، بل لم يكن إلّا أنّه لم يأمر المولى بها لمانع يمنعه من الأمر بها، فما كان مشتملاً على مقدار من المفسدة الموجبة لنقصان في ناحية الملاك خارج عن محلّ الكلام؛ إذ ليس ذلك من باب التزاحم في مقام الامتثال؛ كي يدخل المورد حينئذٍ في باب التزاحم، ويكون المقدّم منهما هو الأقوى ملاكاً كما قيل -إشارة إلى ما في الكفاية في باب اجتماع الأمر والنهي-[1]، بل إنّ التزاحم حينئذٍ واقع في ناحية جعل التكليف، ويدخل المورد في باب التعارض دون باب التزاحم، كما سيأتي تحقيق ذلك في مسألة اجتماع الأمر[2].

إذا عرفت هذا فنقول: بعد فرض تماميّة الملاك، وعدم طروّ ما يُوجب النقص والخلل فيه، ولم يكن عدم الأمر إلّا لأجل مانع يمنع المولى عن ذلك من دون أدنى خلل في ناحية الملاك، كان قصده كافياً في حصول الامتثال والإطاعة من دون توقّف على قصد الأمر، كما يشهد بذلك ما لو علم العبد عطش مولاه على وجه لم يكن في البين ما يمنعه من طلبه سوى أنّه لا يتمكّن من نفس الطلب، فإنّه لا شبهة في أنّ العبد لو أتاه بالماء في هذه الصورة لكان ممتثلاً ومطيعاً، بل كان في أعلى درجات الإطاعة.

لا ثمرة من النزاع في الاقتضاء وعدمه على القول بكفاية الملاك

فتلخّص[3]: ممّا تقدّم أنّه لا ثمرة للنزاع في الاقتضاء وعدمه، وأنّه إن قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر كانت العبادة المأمور بضدّها فاسدة من دون فرق بين القول بالاقتضاء وعدمه.

و إن قلنا بعدم توقّفها على الأمر وكفاية قصد الملاك كانت العبادة

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢١٠.

٢. يُنظر: ٣/١٧ من هذا الكتاب.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

صحيحة، من دون فرق أيضاً بين القول بالاقتضاء والقول بعدمه، وأنّ ما أفاده جامع المقاصد من أنّه بناءً على توقّف الصحّة على الأمر تكون العبادة صحيحة بناءً على عدم الاقتضاء[1] قد عرفت ما فيه، وأنّ مقتضى شرطيّة القدرة عقلاً هو خروج الفرد المزاحم عن تحت دائرة الأمر.

نعم، إنّما تصحّ العبادة المذكورة إذا قلنا بكفاية الملاك، حيث إنّ أقصى ما يقتضيه شرطيّة القدرة عقلاً هو سقوط الخطاب في مورد عدمها دون أصل الملاك، وهذا هو الفارق بين كون القدرة شرطاً عقليّاً وبين كونها شرطاً شرعيّاً؛ فإنّ الثاني يكون له المدخليّة في الملاك، ويكون الحكم مجعولاً على فرض وجوده، فيكون الحكم متوقّفاً عليه خطاباً وملاكاً.

وهذا بخلاف الأوّل - أعني كونها شرطاً عقليّاً يقتضيه نفس الخطاب - إمّا من جهة قبح التكليف بغير المقدور، وإمّا من جهة كون التكليف موجّهاً لقدرة المكلّف إلى أحد طرفي الفعل؛ فإنّ كلّاً من هذين الوجهين راجع إلى أنّ العقل حاكم باشتراط القدرة، وأنّ الاشتراط المذكور باقتضاء نفس الخطاب، فلا يتوقّف على القدرة المزبورة إلّا نفس الخطاب دون ملاك الحكم، بل يكون الملاك باقياً بحاله، فبناءً على كفاية الملاك في صحّة العبادة تكون العبادة المأمور بضدّها صحيحة من دون فرق بين القول بالاقتضاء والقول بعدمه، كما مرّ تفصيله[2].

في الفرق بين القدرة العقليّة والشرعيّة

فحاصل الفرق بين القدرتين أنّ القدرة العقليّة كانت باقتضاء الخطاب عقلاً، والشرعيّة كانت بجعل الشارع، بمعنى أنّه أخذها في الحكم، سواء كان ذلك بلسان الموضوع أو كان بلسان الشرط، وسواء كان بالدلالة اللفظيّة

---

١. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٢٩٤ و ٢٩٩) من هذا الجزء.

أو كان بالدلالة الالتزاميّة، كما في مثل «آية الوضوء»[١] و«التيمّم»[٢]؛ فإنّه تبارك وتعالى وإن لم يأخذ القدرة لفظاً في نفس الأمر بالوضوء إلّا أنّه لما علّق التيمّم على عدم وجدان الماء فهم منه بالالتزام أنّ الأمر بالوضوء معلّق على وجدان الماء، وإلّا فلو بقينا نحن وآية الوضوء لكان مقتضى إطلاقها هو وجوب الوضوء مطلقاً، كان المكلّف واجداً للماء أو لم يكن واجداً له، وحينئذٍ فتكون القدرة شرطاً عقليّاً، لكن حينئذٍ يدخل بعض من حكم عليه بالوضوء في موضوع وجوب التيمّم، وحيث إنّه تعالى فصّل بين الحكمين فهمنا منه أنّ الأمر في آية الوضوء مقيّد بوجدان الماء.

وهذا معنى ما أفاده المحقّق الثاني ﷺ من أنّ التفصيل قاطع للشركة[٣]، ويترتّب على ذلك أنّه لو وجد واجب مزاحم للوضوء كان الأمر به ساقطاً خطاباً وملاكاً، فلا يصحّ الوضوء في مورد المزاحمة لواجب أهمّ أو مضيّق، لا بالملاك ولا بالترتيب.

أمّا الأوّل؛ فلعدم الملاك فإنّ ذلك الواجب يسلب قدرة المكلّف على الوضوء، وقد عرفت أنّها شرط شرعيّ لها الدخل في ملاك الأمر بالوضوء، كما أنّها لها الدخل فيه خطاباً.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الترتّب إنّما نقول بصحّته في مورد يمكن استكشاف الأمر الترتبيّ فيه بواسطة العلم بتحقّق ملاكه حتّى في مورد عصيان الأهمّ.

وبذلك أجبنا عن الإشكال على الترتّب بما حاصله: أنّ أقصى ما أقمتموه على صحّة الترتّب إنّما يدلّ على إمكانه، وليس لكم دليل على وقوعه.

---

١. سورة المائدة، الآية: ٦.

٢. سورة النساء، الآية: ٤٣.

٣. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٢/٥، وما بعدها.

فإنّا قد أجبنا عن الإشكال المزبور في محلّه[1] بأنّ الدليل على الوقوع والحكم بالأمر المترتّب على عصيان الأهمّ هو تماميّة الملاك المستكشف من إطلاق الأمر بالمهمّ.

ومن الواضح أنّ هذا الاستكشاف إنّما يتمّ فيما لو كانت القدرة عقليّة غير دخيلة في الملاك، أمّا في القدرة الشرعيّة المأخوذة شرعاً في دليل الأمر بالمهمّ كما في باب الوضوء، فلا يمكن الحكم ببقاء الملاك عند انتفاء القدرة بالأمر بالأهمّ، بل يكون الملاك حينئذٍ منتفياً قطعاً، ومع القطع بانتفاء الملاك لا مجال لاستكشاف الأمر الترتّبيّ، بل يكون عدمه مقطوعاً، ولأجل ذلك حكموا ببطلان الوضوء في موارد وجوب التيمّم كما لو كان حفظ الماء واجباً لأجل خوف العطش على نفسه أو نفس أُخرى محترمة، ونحو ذلك من موارد التزاحم*.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من اشتراط صحّة الترتّب بكون القدرة في ناحية المهمّ شرطاً عقليّاً، وأنّها لو كانت فيه شرطاً شرعيّاً ودخيلة في الملاك لم يجرِ فيه الترتّب، يمكن المناقشة فيه بأنّه إذا صحّ أن تكون القدرة عند عصيان الأهمّ مصحّحة لتوجّه الخطاب بالمهمّ، فلِمَ لا تكون القدرة المذكورة مصحّحة لتحقّق الملاك فيما لو كان الملاك متوقفاً عليها؛ فإنّ الأمر بالأهمّ لا يكون بنفسه وبمجرّد توجّهه وتحقّقه رافعاً للقدرة على المهمّ وإلّا لم يصحّ الخطاب بالمهمّ ولو معلّقاً على عصيان الأهمّ، إنّما يكون الأمر بالأهمّ رافعاً للقدرة على المهمّ بواسطة اقتضائه الإطاعة - أعني شاغليّته للمكلّف -، ولأجل ذلك قلنا بتحقّق القدرة على المهمّ في مرتبة عصيان الأهمّ؛ لأنّها ليست مرتبة الشاغليّة، فكان تحقّق القدرة في المرتبة المزبورة موجباً لصحّة الخطاب بالمهمّ في تلك المرتبة، فلِمَ لا نقول:

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦١) من هذا الجزء.

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «بالقدرة العقليّة» وجدته في أوراق مستقلّة من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، أرّخه المقرّر ﷺ بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الخميس: ٧ شهر رمضان، ١٣٥٦هـ».

إنّ تلك القدرة المتحقّقة في تلك المرتبة المزبورة تكون أيضاً محقّقة للملاك في تلك المرتبة؟

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ القدرة المأخوذة شرعاً شرطاً في الواجب، لا بُدَّ أن تنزّل على القدرة العرفيّة، وهي أضيق دائرة من القدرة العقليّة، فيكون ارتفاعها أوسع دائرة من ارتفاع القدرة العقليّة، وبيان أنّ القدرة العرفيّة على المهمّ ترتفع بمجرّد توجّه الأمر بالأهمّ بحيث إنّ من كان قد توجّه إليه الأمر بالأهمّ فهو بمجرّد توجّه ذلك الأمر يكون بنظر العرف غير قادر على المهمّ، وإن كان بحسب الدقّة العقليّة ليس مسلوب القدرة على المهمّ إلّا في مرتبة إطاعة الأهمّ وشاغليّته للمكلّف، و إذا تمّ لنا كون نفس توجّه الأمر بالأهمّ رافعاً للقدرة العرفيّة على المهمّ التي هي الشرط الشرعيّ، فلا ريب في أنّ المكلّف يكون مسلوب القدرة على المهمّ حتّى في مرتبة عصيان الأهمّ؛ لأنّ تلك المرتبة لا توجب سقوط الخطاب بالأهمّ الذي هو العلّة في ارتفاع تلك القدرة، لكن[1] فلا يصحّ التكليف بالمهمّ ولو في تلك المرتبة لعدم تحقّق ملاكه الموجب لصحّة التكليف.

وبذلك يتمّ ما أفاده ﷺ من عدم جريان الترتّب فيما يكون المهمّ فيه مشروطاً بالقدرة، لكن ذلك محتاج إلى التأمّل؛ للشكّ في سلب القدرة العرفيّة بمجرّد توجّه الأمر بالأهمّ والشكّ أيضاً في أنّ كلّ ما أخذ شرطاً شرعيّاً في التكليف من القدرة يكون المراد به هو القدرة العرفيّة؛ لإمكان أن يكون المراد من القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً في التكليف هو القدرة العقليّة.

وبالجملة: الظاهر أنّه لا فرق بين القدرة المأخوذة عقلاً في صحّة توجّه الخطاب والقدرة المأخوذة شرعاً في توجّه التكليف إلّا في أنّ الأولى لا مدخل لها في ملاك التكليف، والثانية تكون دخيلة في الملاك.

أمّا الفرق بينهما من حيث السعة والضيق فهو ممنوع جدّاً، إلّا أن يدلّ دليل من الخارج، أو تقوم قرينة نوعيّة على أنّ المراد من القدرة المأخوذة شرطاً في التكليف هو غير القدرة التي يعتبرها العقل في صحّة توجه الخطاب.

---

١. قوله: (لكن) غير موجودة في نسخة (ب).

ولا يخفى أنّه لو تمّ هذا - أعني ما ندّعيه من إمكان جريان الترتّب فيما أخذت فيه القدرة الشرعيّة - يتجّه ما حكموا به من صحّة الوضوء أو الغسل في موارد الضيق لو كان غاية أُخرى غير الصلاة التي ضاق وقتها من دون حاجة إلى تلك التكلّفات التي حرّرناها من كون القدرة على أصل وجود الماء شرطاً شرعيّاً، وأنّ القدرة على استعماله بعد فرض وجوده تكون شرطاً عقليّاً.

و إن شئت، فراجع ما حرّرناه في هذه المسألة في رسالة مستقلّة عنوانها[1] السؤال عن الفرق بين حرمة الدخول - دخول الجنب إلى المسجد فيما لو انحصر الماء فيه-، وحرمة مسّ الكلمات المحترمة، فأسقطوا الحرمة في الثاني وأوجبوا الوضوء، بخلاف الأوّل؛ فإنّهم لم يسقطوا فيه حرمة الدخول، لكن منهم -وهو الأستاذ الأعظم ﷺ- جعله من فاقد الطهورين[2]، ومنهم -وهو السيّد في العروة- أوجب عليه التيمّم والدخول[3].

ولكنّ الإنصاف هو ما أفاده الأستاذ ﷺ من عدم جريان الترتّب فيما لو كان المهمّ مشروطاً بالقدرة شرعاً، فإنّ الشارع بعد فرض أن عيّن له - مثلًا - أن يزيل النجاسة عن المسجد، وحتم ذلك عليه لا يراه قادراً على الوضوء في ذلك الحال - أعني حال توجّه التكليف إليه - بالإزالة، ومع فرض كون الوضوء مشروطاً شرعاً بالقدرة يكون التكليف به ساقطاً بالمرّة.

ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بطريق علميّ، وهو أنّا إنّما قلنا بصحّة الترتّب في المشروط بالقدرة العقليّة ليس من جهة أنّ عصيان الأهمّ يوجب تحقّق القدرة على المهمّ، وكيف يكون محقّقاً للقدرة على المهمّ مع فرض أنّ العصيان لم يكن مسقطاً للأمر بالأهمّ الذي هو الموجب لسلب القدرة على المهمّ، بل إنّما قلنا بصحّته من جهة أنّ عدم القدرة لا يرفع الملاك، فلم يبقَ إلّا إشكال التدافع بين الأمرين وعدم إمكان الجمع بين إطلاقيهما، فكان تعليق

---

١. مخطوط: جاري العمل على تحقيقه، لوضعه بين يدي رواد العلم والفضيلة بإذنه تعالى، يُنظر: دليل العروة الوثقى: ٥/ ١٣٢ - ١٥٣.

٢. يُنظر: وسيلة النجاة: ١١٥.

٣. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٢/ ٢٠١، مسلة: ٢.

الأمر بالمهمّ على عصيان الأهمّ دافعاً للمحذور المذكور أعني المطاردة والمدافعة بين الأمرين.

ومن الواضح أنّ ذلك كلّه إنّما يتمّ فيما هو مشروط بالقدرة العقليّة، أمّا ما هو مشروط بالقدرة الشرعيّة فإنّ المانع منه هو ارتفاع ملاكه عند الأمر بالأهمّ.

ومن الواضح أنّ التعليق على عصيانه لا يوجب سقوط الأمر بالأهمّ كي يكون سقوطه محقّقاً للقدرة على المهمّ كي يكون بذلك ملاكه محقّقاً، فتأمّل.

و إن شئت فقل: إنّ المشروط بالقدرة العقليّة يكون بنفس توجّهه هادماً لموضوع ما هو مشروط بالقدرة الشرعيّة لا بامتثاله، وسيأتي[1] - إن شاء الله - أنّ ما يكون بنفس توجّهه هادماً لموضوع التكليف الآخر يكون موجباً لسقوط ذلك التكليف خطاباً وملاكاً من دون حاجة إلى تقييد ذلك الآخر بعدم امتثال التكليف المزبور، وهذا لا ينبغي الإشكال فيه، و إنّما الإشكال في النقض المذكور - أعني التزامه بصحّة الطهارة المائيّة فيما لو أتى بها لغاية أُخرى غير الصلاة التي ضاق وقتها ولزم التيمّم لها، وليس ذلك مختصّاً بالغايات المستحبّة لكي يُقال: إنّه لا تزاحم في باب المستحبّات؛ فإنّه جارٍ حتّى لو كانت الغاية المذكورة واجبة، مثل ما لو توضأ في مورد ضيق وقت الحاضرة لأجل صلاة القضاء، أو لأجل صلاة الآيات التي كان وقتها واسعاً مع ضيق وقت الحاضرة عن الطهارة المائيّة، على أنّ ما تحقّق في محلّه[2] من عدم جريان التزاحم في المستحبّات إنّما هو في بعضها مع بعض؛ لأنّ الأمر الاستحبابيّ لما لم يكن إلزامياً فلم يكن سالباً للقدرة على متعلّق الأمر الاستحبابيّ الآخر.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يجري فيما نحن فيه مقاكان أحد الأمرين واجباً، فإنّ الأمر الإيجابيّ يُوجب سلب القدرة على متعلّق المستحب، فمع كون ذلك المستحب مشروطاً بالقدرة الشرعيّة ينبغي أن يُقال ببطلانه فيما لو زاحم الواجب، فلا بُدّ من سلوك طريق آخر في الجواب عن النقض المذكور، وذلك بأن يُقال: إنّ ما هو مشروط بالقدرة الشرعيّة في باب الوضوء أو الغسل إنّما هو وجوب الطهارة

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٥) من هذا الجزء، وكتاب الصلاة (للكاظمي): ٨٩/٢.

المائيّة وجوباً شرعيّاً المعبّر عنه بتقييد الصلاة بكونها مع الطهارة المائيّة، وذلك هو ما استفيد من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾[1]، فكان اعتبار الوجدان الذي هو القدرة شرطاً شرعيّاً في وجوب الطهارة المائيّة عند القيام إلى الصلاة - أعني أنّ القدرة المذكورة - شرط في الوجوب الشرطيّ الطارئ على الطهارة المائيّة عند القيام إلى الصلاة، فالتكليف الذي يكون مزاحماً لذلك الوجوب الشرطيّ إذا كان بحيث يدور الأمر فيه بين امتثاله وبين تقيّد الصلاة بالطهارة المائيّة على وجه لو امتثل ذلك التكليف لا يتمكّن من الطهارة المائيّة، وتكون الصلاة حينئذٍ متقيّدة بالطهارة الترابيّة يكون مقدّماً على الطهارة المائيّة، ويكون موجباً لسقوط الأمر بها ملاكاً وخطاباً، ونلتزم ببطلان الطهارة المائيّة لو أتى بها المكلّف وعصى ذلك التكليف، وذلك كما لو ضاق الوقت ولم يبقَ من طلوع الفجر لمن وجب عليه الصوم إلّا مقدار الغسل وزوحم ذلك الغسل بإنقاذ الغريق على وجه يمكنه الجمع بين التيمّم وإنقاذه، وكما لو زوحم الوضوء المذكور بإزالة النجاسة عن المسجد لكونها فوريّة على وجه لو أزالها لم يبقَ من الوقت إلّا مقدار التيمّم والصلاة، فإنّا نلتزم في أمثال ذلك بسقوط الوضوء خطاباً وملاكاً، وأنّه لو أقدم عليه المكلّف يكون باطلاً؛ لكون قيديّة الطهارة المائيّة هي التي وقعت مزاحمة لذلك التكليف، وحيث إنّها كانت مشروطة بالقدرة الشرعيّة كانت ساقطة بالمرّة، ولا يمكن تصحيحها بالترتّب، وكان المتعيّن عليه هو التيمّم، أمّا لو لم تكن المزاحمة واقعة بين التكليف الطارئ والقيديّة المزبورة، بل كان التزاحم واقعاً بين ذلك التكليف، وبين غاية الطهارة المائيّة، أو كان التزاحم واقعاً بين ذلك التكليف وبين مطلق الطهارة التي هي الأعمّ من المائيّة والترابيّة، بحيث كان كلّ منها مزاحماً للتكليف المزبور فلا معنى للقول حينئذٍ بسقوط شرطية الطهارة المائيّة؛ إذ لم تكن هي مركز التزاحم، بل يكون الساقط في الأوّل هو نفس الغاية، وحيث إنّها مشروطة بالقدرة العقليّة يتأتّى فيها الترتّب، وإذا صحّت بالترتّب صحّت طهارتها المائيّة، وفي الثاني لو

---

١. سورة المائدة، الآية ٦.

فرضنا تقدّم ذلك التكليف على الأعمّ من الطهارة المائيّة والترابيّة يكون الساقط هو الأعمّ، وحيث إنّ الأعمّ من الطهارة الترابيّة والمائيّة ليس بمشروط بالقدرة الشرعيّة، وإنّما هو مشروط بالقدرة العقليّة يكون الترتّب متأتّياً فيه، فلو أتى في ذلك المورد بالطهارة المائيّة كانت صحيحة بالترتّب.

مثال الأوّل: المثال المعروف من مزاحمة إزالة النجاسة عن المسجد المفروض كونها فوريّة مع الصلاة المفروض سعة وقتها، فإنّ الصلاة إذا كانت مفوّتة لفوريّة إزالة النجاسة يكون شرطها وهو الطهارة المائيّة أيضاً مفوّتة للفوريّة المزبور.

لكنّ الفوريّة لم تكن مزاحمة لقيديّة الطهارة للصلاة، وإنّما هي مزاحمة لنفس الصلاة حتّى لو فرضنا أنّه تيمّم للصلاة المزبورة، وفي الحقيقة أنّ هذا راجع إلى القسم الثاني، فإنّ المزاحم للفوريّة هو الصلاة وشرطها الأعمّ من الطهارة الترابيّة والمائيّة، ولما كان كلّ من الصلاة وشرطها الأعمّ مشروطاً بالقدرة العقليّة لا الشرعيّة كان الترتّب جارياً في هذه الصورة بمكان من الإمكان.

ومن ذلك يعرف المثال للصورة الثانية، وهو عين هذا المثال، لكن لا يفرض الإتيان بالطهارة مع الصلاة قبل إزالة النجاسة، بل يفرض الإتيان بالطهارة ثمّ إزالة النجاسة ثمّ الصلاة، فإنّ الوضوء في هذه الصورة لا يكون باطلاً؛ لعدم كون مركز المزاحمة لفوريّة إزالة النجاسة هو خصوص قيديّة الطهارة المائيّة كي يكون تقدّم الفوريّة عليها موجباً لسقوطها خطاباً وملاكاً كي لا يتأتّى فيها الترتّب، بل إنّ مركز المزاحمة هو مطلق شرطيّة الطهارة الأعمّ من المائيّة، والترابيّة، حيث إنّ كلّاً منهما يكون مفوّتاً للفوريّة، فيكون حاصل تقدّم الفوريّة حينئذٍ هو لزوم تأخير شرط الصلاة إلى ما بعد الإزالة لا سقوط شرطيّة الطهارة المائيّة، وهذا بخلاف ما لو كان المزاحم هو خصوص تقيّد الصلاة بالطهارة المائيّة فإنّه يكون حاصل التقديم فيه هو سقوط خصوص الطهارة المائيّة ولزوم الانتقال إلى التيمّم لا لزوم تأخير الشرط المزبور.

ولا ريب أنّ هذا المزاحم - أعني مطلق الطهارة - ليس بمشروط بالقدرة الشرعيّة، وإنّما هو مشروط بالقدرة العقليّة، فيكون مورداً للترتّب ويحكم بصحّته لو عصى المكلّف فوريّة إزالة النجاسة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما هو مورد النقض - أعني الفرع المتسالم على

الظاهر- عليه من صحّة الطهارة المائيّة إذا كانت لغاية أُخرى غير الصلاة التي ضاق وقتها إنّما هو من القسم الثاني، فإنّ المزاحم للتيمّم للصلاة الحاضرة التي ضاق وقتها ليس هو نفس قيديّة خصوص الطهارة المائيّة لصلاة القضاء، بمعنى أنّه ليس المفوّت لذلك الواجب الذي هو التيمّم هو شرطيّة الطهارة المائيّة لصلاة القضاء كي يكون نتيجة تقديم التيمّم للصلاة الحاضرة هو سقوط شرطيّة الطهارة المائيّة بالنسبة إلى صلاة القضاء، بل إنّ المزاحم للتيمّم المزبور إنّما هو الأعمّ من الطهارة المائيّة والطهارة الترابيّة أعني أنّ تحصيل مطلق الطهارة لصلاة القضاء كان هو المفوّت للتيمّم المزبور، فيكون نتيجة تقدّم التيمّم المذكور هو لزوم تأخير شرط صلاة القضاء.

ومن ذلك يعرف الحال فيما لو أوجد الطهارة المائيّة لغاية الكون على الطهارة أو لغاية دخول المسجد ونحو ذلك من الغايات، أمّا لو اغتسل بداعي أمره الاستحبابيّ من دون قصد غاية فأيضاً محكوم بالصحّة؛ إذ لا دليل على كون هذا الأمر الاستحبابيّ النفسيّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان التيمّم قائماً مقامه عند تعذّر الغسل.

وبتقرير وتقريب آخران: المزاحم للتكليف الطارئ إن كان هو نفس شرطيّة الطهارة المائيّة المستفادة من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ ...﴾[1] إلخ كان ذلك التكليف موجباً لسلب القدرة على الشرط المذكور وكانت شرطيّته ساقطة، ولا يمكن تصحيحه بالترتّب، وكان محصّل التقديم هو سقوط شرطيّة الطهارة المائيّة، ولزوم الطهارة الترابيّة؛ لكونه حينئذٍ داخلاً في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[2]، وإن لم تكن الشرطيّة المزبورة هي المزاحمة لذلك التكليف الطارئ، بل كان المزاحم له هو التعجيل بالشرط المزبور أعمّ من أن يكون هو الطهارة المائيّة أو الطهارة الترابيّة، لم يكن الساقط إلّا تعجيله، ولا دخل لذلك بسقوط شرطيّة الطهارة المائيّة.

فلو عصى المكلّف ولم يمتثل ذلك التكليف الطارئ وعجّل في وقت ذلك

١. سورة المائدة: الآية ٦.

٢. سورة المائدة: الآية ٦.

التكليف بالإتيان بالطهارة المذكورة كانت الطهارة المزبورة صحيحة بالترتّب أو بالملاك، وليس ذلك من قبيل سقوط شرطيّتها ولزوم الانتقال إلى التيمّم كي يكون ذلك موجباً للحكم ببطلانها.

ومن هذا الضابط يتّضح لك سرّ الفرق في مسألة المزاحمة مع إزالة النجاسة عن المسجد بين سعة الوقت وضيقه، فإنّ الوقت إذا كان واسعاً لم يكن فورية الإزالة موجبة لعدم التمكّن من تحصيل تقيّد الصلاة بالطهارة المائيّة على وجه يكون موجباً للانتقال إلى التيمّم، وذلك لتمكّنه من الإزالة فعلاً ثمّ الوضوء والصلاة، فهو في ظرف توجّه التكليف إليه بالإزالة ليس ممّن ليس بواجدٍ للماء الذي يكون حكمه التيمّم، بل هو في ذلك الحال واجد له ولو باعتبار أنّه بعد فراغه من الإزالة يمكنه الوضوء، والصلاة كما حقّق في محلّه[1] من أنّ تعذّر الشرط في أوّل الوقت لا يُوجب سقوطه إذا كان ذلك الشرط مقدوراً في باقي الوقت.

غاية الأمر أنّ ذلك - أعني تعذّر الشرط في أوّل الوقت - يوجب لزوم التأخير إلى حين التمكّن منه، وهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإنّ أقصى ما يحصل من توجّه التكليف بإزالة النجاسة هو عدم مقدوريّة المكلّف على الطهارة المائيّة ما دام التكليف بالإزالة موجوداً، لكن ذلك لا يوجب سلب المقدوريّة على الطهارة المائيّة بالمرّة بحيث تكون وظيفته الانتقال إلى التيمّم.

و إن شئت فقل: إنّ القدرة التي أخذت في وجوب الوضوء، وأخذ عدمها في سقوطه والانتقال إلى التيمّم هي القدرة ولو في بعض الوقت، لكن تكون في ناحية شرط الوضوء بمعنى الإيجاب الجزئيّ، فلا بُدّ أن يكون عدمها المسقط للوضوء والموجب للانتقال إلى التيمّم هو السلب الكلّيّ، بمعنى أنّه إذا لم يكن المكلّف قادراً على الوضوء في تمام الوقت كانت وظيفته التيمّم.

ومن الواضح أنّ التكليف بالإزالة لا يوجب سلب المقدوريّة على الطهارة المائيّة في تمام الوقت، و إنّما يُوجب سلبها ما دام ذلك التكليف - أعني لزوم الإزالة موجودًا - ويكون حاصل عدم مقدوريّة المكلّف على الطهارة المائيّة ما دام التكليف بالإزالة موجوداً هو عدم قدرته على التعجيل بالطهارة المائيّة لا

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

عدم قدرته عليها بالمرّة، وحينئذٍ ففي الحقيقة تقع المزاحمة بين الإزالة وبين تعجيل الطهارة المائيّة لا بين الإزالة وأصل الطهارة المائيّة، و إذا كان الأمر كذلك فلا مانع من التعجيل بالطهارة المائيّة سوى الأمر بالإزالة، فإذا فرض عصيان ذلك الأمر صحّت الطهارة المذكورة لعدم كون التعجيل مشروطاً شرعاً بالقدرة، و إنّما المشروط بالقدرة شرعاً هو أصل الطهارة المائيّة، وهي لم تكن مركز المزاحمة.

ثمّ إنّ هذا الحكم - وهو لزوم إزالة النجاسة، وعدم تعجيل الوضوء، وأنّه لو عصى وعجّل بالوضوء يكون وضوؤه صحيحًا - يبقى مستمرّاً إلى أن يبقى من الوقت مقدار لا يسع إلّا أحد الأمرين - أعني الوضوء والصلاة أو إزالة النجاسة ثمّ التيمّم والصلاة - وحينئذٍ تقع المزاحمة بين الإزالة والطهارة المائيّة فيسقط الأمر بالطهارة المائيّة وتكون الوظيفة هي التيمّم، ولا يكون الوضوء صحيحاً لا بالملاك ولا بالترتّب، ويلزمه حينئذٍ إزالة النجاسة أوّلاً ثمّ التيمّم والصلاة، فلو عصى أيضاً ولم يقدم على إزالة النجاسة صحّ تيمّمه بالترتّب؛ لعدم كونه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، ويبقى هذا الحكم أيضاً مستمرّاً إلى أن لا يبقى من الوقت إلّا ما يسع إزالة النجاسة أو التيمّم والصلاة، وحينئذٍ يقع التزاحم بين إزالة النجاسة وتحصيل كلّي الطهور ولا ريب في تقدّم الثاني على الأوّل، فيكون المقدّم هو التيمّم والصلاة وتسقط فوريّة إزالة النجاسة.

ولو فرضنا أنّ التكليف المذكور غير إزالة النجاسة ممّا يفرض كونه أهمّ من تحصيل أصل الطهور، أو هو أهمّ من أصل الصلاة في الوقت، كان هو المقدّم، ولكن مع ذلك يصحّ التيمّم بالترتّب أو الملاك.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في توجيه بطلان صحّة الطهارة المائيّة لو كان وقتها واسعاً على القول بكونها مشروطة شرعاً بالقدرة إذا وقعت مزاحمة بالتكليف المشروط بالقدرة العقليّة، كما لو كان المكلَّف مجنباً واتّفق له التكليف بإزالة النجاسة عن المسجد وكان ذلك في أوّل الليل من يوم يجب صومه، فإنّ وجوب الإزالة و إن لم يكن مزاحماً ابتداءً لشرطيّة الغسل في الصوم، بل كان مزاحماً لتعجيل الغسل، بحيث كان يمكنه أن يزيل النجاسة عن المسجد ثمّ يغتسل، وأنّه لو عصى أمر الإزالة لم يصحّ له التيمّم إلّا أنّه مع ذلك لا يصحّ منه

الغسل؛ لأنَّ ذلك الفرد من الغسل الذي يأتي به قبل إزالة النجاسة يكون غير مقدور؛ لكونه في حال الإتيان به مأمُوراً بالإزالة، وهذا الأمر موجب لخروج ذلك الفرد من الغسل عن تحت الأمر خطاباً وملاكاً؛ فإنَّ وجوب الغسل لما كان مشروطاً شرعاً بالقدرة، وكان الأمر بالإزالة موجباً لسلب مقدوريّة المكلّف عن ذلك الفرد من الغسل، فيكون ذلك الفرد من الغسل خارجاً عن تحت الأمر بالغسل خطاباً وملاكاً، فلا يمكن الحكم بصحّته بالملاك ولا بالترتّب، غايته أنَّه لا يمكنه التيمّم أيضاً لفرض تمكّنه من الغسل ولو فيما بعد الإزالة، وهكذا الحال فيما لو كان وقت الصلاة واسعاً وابتلي بإزالة النجاسة عن المسجد، فإنَّه لو عصى أمر الإزالة لا يصحّ منه الغسل؛ لصيرورة ذلك الفرد من الغسل المزاحم لفوريّة إزالة النجاسة غير مقدور، فيكون الأمر بالغسل غير شامل له خطاباً وملاكاً، فلا يمكن تصحيحه بالملاك ولا بالترتّب.

ومنه يظهر الحال فيما لو كانت وظيفته التيمّم لأجل ضيق الوقت، فإنَّه لا يصحّ منه الغسل لغاية أُخرى، حيث إنَّ الغسل لتلك الغاية وإن كان وقته واسعاً إلّا أنَّ ذلك الفرد منه المفوّت للتيمّم للصلاة الحاضرة يكون خارجاً عن ذلك الأمر الموسّع بحيث إنَّ ذلك الأمر الموسّع المتعلّق بالغسل لتلك الغاية، لأجل أنَّه مشروط بالقدرة الشرعيّة يكون ذلك الفرد منه المزاحم بالتيمّم للصلاة الحاضرة غير مقدور، فيكون خارجاً عن ذلك الأمر خطاباً وملاكاً، فلا يمكن الحكم بصحّته لا بالملاك ولا بالترتّب.

وحاصل الأمر: أنَّ الواجب الموسّع إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وكان له بدل طوليّ كالطهارة المائيّة بالنسبة إلى الطهارة الترابيّة، وكان بعض أفراده مزاحماً لتكليف فوريّ يكون ذلك الفرد خارجاً عن ذلك الأمر خطاباً وملاكاً، فلا يمكن تصحيحه بالملاك ولا بالترتّب.

نعم، إنَّ خروج ذلك الفرد عن ذلك الأمر الموسّع خطاباً وملاكاً لا يوجب الانتقال إلى بدله؛ إذ لا ينتقل إلى بدله إلّا بعد صدق عدم القدرة بالنسبة إلى جميع أفراده، فإذا فرضنا أنَّ له أبدالاً عرضيّة ولو بعد الفراغ من ذلك الواجب الفوريّ لا يمكن الانتقال إلى بدله.

ومن ذلك يظهر الحال فيما لو كان ذلك الواجب الفوريّ مزاحماً لكلّ من الطهارة المائيّة والترابيّة، وكان هو أهمّ منهما، كما لو ابتلي بإنقاذ الغريق، وكان الاشتغال به موجباً لعدم القدرة على كلّ من التيمّم والغسل من الجنابة ليوم يجب صومه؛ فإنّ الأمر بالطهارة الأعمّ من الترابيّة والمائيّة و إن كان مشروطاً بالقدرة الفعليّة، إلّا أنّ المرتبة الأولى وهي الطهارة المائيّة لما كانت مشروطة بالقدرة الشرعيّة كانت محكومة بالبطلان في الفرض المزبور.

فلو عصى إنقاذ الغريق لم يصحّ له الغسل لا بالملاك ولا بالترتّب، وكان المتعيّن عليه عند عصيان الأمر بإنقاذ الغريق هو التيمّم حتّى مع فرض سعة الوقت للغسل.

نعم، لو قلنا بعدم كون الطهارة المائيّة مشروطة شرعاً بالقدرة ولو من جهة دعوى عدم دلالة الآية الشريفة على الاشتراط المزبور، أو قلنا بأنّها مشروطة شرعاً بذلك، لكن قلنا بمقدوريّة الطهارة المائيّة عند عصيان الأمر المتعلّق بما يزاحمها، كما تقدّم في صدر الإشكال، بحيث لو قلنا بأنّ الشرط المأخوذ شرعاً هو القدرة العقليّة دون العرفيّة كان الحكم بصحّة الطهارة المائيّة في جميع هذه الفروض التي ذكرناها بمكان من الإمكان.

والتحقيق في الجواب أن يُقال: إنّ اشتراط وجوب الطهارة المائيّة بالقدرة الشرعيّة إنّما استفيد من جعل التيمّم بدلها عند عدم التمكّن منها، ولا ريب أنّ جعل هذا البدل إنّما هو في خصوص مورد التمكّن منه، وحينئذٍ يكون اشتراط الطهارة المائيّة بالقدرة الشرعيّة منحصراً بخصوص مورد التمكّن من التيمّم بحيث إنّه إذا سقط الوضوء وجب التيمّم، أمّا عند عدم التمكّن من التيمّم، فلا يكون وجوب الوضوء مشروطاً شرعاً بالقدرة، بل أقصى ما فيه أنّه حينئذٍ مشروط عقلاً بالقدرة، فعند المزاحمة بتكليف آخر يكون أهمّ منه، وفرض الإقدام على عصيان ذلك والإتيان بالوضوء يكون ذلك الوضوء صحيحاً بالملاك أو بالترتّب، والمفروض في هذه الأمثلة هو عدم القدرة على التيمّم راجع ما ذكره في العروة مسألة (٢٤) من صفحة (٢٢٢)[1].

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٢/٢٣٧.

والظاهر أنّ أثر القول بكون الطهارة المائيّة مشروطة بالقدرة الشرعيّة، وأنّه لا يتأتّى فيها التصحيح بالملاك أو الترتّب في قبال القول بكونها مشروطةً بالقدرة العقليّة، أو كونها مشروطةً بالقدرة الشرعيّة مع تأتّي التصحيح فيها بالملاك أو الترتّب إنّما يظهر في هذه الفروض التي ذكرناها.

وقد عرفت أنّ الطهارة في تلك الموارد تكون ممّا هو مشروط بالقدرة العقليّة في صورة الضيق بناءً على كونه من باب مزاحمة الوقت للطهارة المائيّة يظهر جليّاً الحكم ببطلانها بناءً على كونها مشروطةً بالقدرة الشرعيّة عند التمكّن من التيمّم؛ لأنّ المفروض تمكّنه منه.

وهناك أيضاً فروض أخر يظهر فيها الأثر لكون القدرة شرعيّة، وهي ما لو توقّفت الطهارة المائيّة على الحرام، فإنّه بناءً على كونها مشروطة بالقدرة الشرعيّة يكون رعاية الحرام مقدّمة عليها، ولو كان من أضعف المحرّمات، بخلاف ما لو قلنا بكونها عقليّة، فإنّه حينئذٍ ينظر ما هو الأهمّ فيقدّم، أمّا غير ذلك من موارد مسوّغات الطهارة الترابيّة فلا أثر فيها للقولين المزبورين، فإنّ من مسوّغات التيمّم عدم وجدان نفس الماء، أو عدم التمكّن عقلاً من الوصول إليه.

في بعض الموارد المسوّغة للتيمّم

ولا ريب في أنّ هذه الصورة لا يمكن فيها الوضوء؛ كي يتكلّم بأنّه لو توضّأ هل يكون وضوؤه صحيحاً أو لا؟

الأول في التفصيل بين المسوّغ في تحصيل الماء واستعماله

ومن مسوّغات التيمّم الضرر أو العسر والحرج، فإن كان ذلك في تحصيل الماء فلا دخل له أيضاً بصحّة الوضوء بعد تحمّل الضرر والحرج في تحصيله؛ فإنّ الوضوء حينئذٍ صحيح، ولا يجوز الانتقال إلى التيمّم بعد حصول الماء، ولو بالمشقّة الشديدة والحرج الأكيد، وإن كان الضرر والحرج في نفس استعمال الماء في الطهارة المائيّة، كما في البرد والمرض ونحوه، كان القول بصحّة الطهارة المائيّة لو أقدم على تحمّل ذلك الضرر والعسر والحرج مبنياً على أنّ المستفاد من نفي الضرر والعسر والحرج هو مجرّد الترخيص، أو أنّه مع ذلك عزيمة كما هو المختار، وبأيٍّ قلنا لم يكن له دخل بمسألة الترتّب والملاك والقدرة العقليّة والقدرة الشرعيّة.

الثاني في صرف الماء في جهة خاصّة

ومن جملة الموارد المسوّغة للتيمّم ما لو وجب عليه صرف ما عنده من

الماء في جهة خاصّة، مثل «غسل الثوب من الخبث»، أو «إرواء عطشان»، ونحو ذلك ممّا يرجع إلى وجوب صرف ما عنده من الماء على جهة غير الطهارة المائيّة.

وقلنا بتقديم ذلك الأمر على الأمر بالطهارة المائيّة، فأنّا و إن التزمنا حينئذٍ بأنّه لو عصى ذلك الأمر وصرف ما عنده من الماء على طهارته المائيّة تكون طهارته المائيّة باطلة، إلّا أنّ ذلك لا دخل له بمسألة القدرة الشرعيّة والعقليّة والملاك والترتّب، بل هو مبنيٌّ على أمر آخر وهو أنّ وجوب صرف الماء على جهة يُوجب سلب سلطنة المالك على صرفه في غير تلك الجهة، فيكون ممنوعاً من صرفه فيما نحن فيه على الوضوء، فلأجل ذلك نحكم ببطلان الوضوء؛ لكونه حينئذٍ ممنوعاً منه، وليس هذا المنع من جهة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، بل من جهة ما ذكرناه من أنّ الأمر بصرف المال على جهة يكون مانعاً من صرفه على الجهة الأُخرى، لكونه موجباً لسلب سلطنته على ذلك المال إلّا في صرفه على الجهة المأمور بصرفها فيها.

وعلى هذا الأساس بنينا جملة من الفروع الفقهيّة مثل «منع تصرّف المديون فيما عنده من المال مع مطالبة الدائن»، فإنّ الدين متى كان حالّاً مطالباً به فلا يجوز صرف المال حتّى في الحجّ إجماعاً كما حكاه في الحدائق[1]، ومثل منع تصرّف الناذر في العين المنذورة التصدّق، أو منذورة الهبة لزيد - مثلًا -، ونحو ذلك من الفروع، في هذه المسألة إشكال تعرّضنا[2] له في باب النهي عن المعاملة، فراجعه.

ولكن في خصوص مزاحمة إزالة الخبث مع الطهارة المائيّة، مع قطع النظر عن كون الثاني مشروطاً بالقدرة الشرعيّة إشكالاً؛ إذ لا وجه لتقديم الأوّل على الثاني حينئذٍ، فإنّ وجوب صرف الماء في إزالة الخبث كما يكون موجباً للمنع عن التصرّف في الماء إلّا في إزالة الخبث، فكذلك وجوب صرفه في الطهارة المائيّة يكون موجباً للمنع عن التصرّف فيه إلّا في الطهارة المائيّة ما لم يكن في البين أهمّيّة، كما في وجوب صرفه على النفس المحترمة.

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٢٣٥/٤.

٢. يُنظر: ٢٠١/٣ و مابعدها من هذا الكتاب.

نعم، في مسألة إزالة الخبث والطهارة المائيّة قد ادّعي الإجماع على تقدّم الأولى، بل ادّعي أنّه منصوص كما في العروة[1]، وقد ذكر صاحب الجواهر[2] ﷺ هذا النصّ، وفي دلالته تأمّل؛ اذ ليس فيه تعرّض للوضوء، فراجعه، وراجع ما حرّرناه[3] فيما علّقناه على ما أفاده شيخنا ﷺ في إجزاء الأمر الاضطراريّ.

الثالث في ضيق الوقت

ومن جملة مسوّغات التيمّم ضيق الوقت بحيث إنّه لو فعل الطهارة المائيّة وقعت الصلاة كلّها أو بعضها خارج الوقت، وهذا وإن التزمنا فيه ببطلان الطهارة المائيّة إلّا أنّه يمكن توجيه الحكم ببطلانها بما لا يتوقّف على كونها مشروطة بالقدرة الشرعيّة، وذلك بأن يُقال: إنّ ملاك الأمر بالطهارة المائيّة إنّما هو المقدميّة للصلاة بتمام شؤونها وشروطها التي منها الوقت، فلو كانت الطهارة المائيّة مفوّتة للوقت ولو في بعض أجزاء الصلاة كانت خارجة عن ذلك الأمر خطاباً وملاكاً، فتكون باطلة من هذه الجهة. هذا من ناحية الملاك.

وأمّا من جهة الترتّب فعلى أنّه لا مورد له في هذه المسألة وإن قلنا بأنّ الطهارة المائيّة مشروطة بالقدرة العقليّة، وذلك لتأخّر التكليف الثاني الذي هو إيقاع تمام الصلاة في الوقت، فلا يمكن أن يكون عصيانه شرطاً في التكليف السابق الذي هو الأمر بالطهارة المائيّة.

نعم، لو فرض في هذه الصورة - أعني ضيق الوقت - مساواة الطهارة الترابيّة للطهارة المائيّة في تفويت الوقت، أو كانت الطهارة الترابيّة غير مقدورة لعدم ما يتيمّم به، كان المتعيّن عليه هو الطهارة المائيّة لتحقّق فوات الوقت على كلّ من فعلها وتركها فلا يكون فعلها حينئذٍ مفوّتاً للوقت كي تكون باطلة.

وإن شئت فقل: إنّ المزاحم للوقت في هذه الصورة هو مطلق الطهارة بكلا فرديها، وحيث إنّ شرطيّة الطهور بهذا المعنى مقدّمة على شرطيّة الوقت، فإذا كان الواجب الفعليّ هو الطهور وكانت المائيّة ممكنة له كانت هي المتعيّنة، فتأمّل؛ لأنّ أحد الفردين هنا وهو الطهارة المائيّة قد يقال بسقوطه بالمزاحمة، ويتعيّن

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٧٨/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١١٧/٥.

٣. يُنظر: أُصول الفقه: ٢١٦/٣، وما بعدها.

حكم الوضوء عند الجهل بضيق الوقت

عليه الفرد الآخر وهو الطهارة المائيّة، فالعمدة حينئذٍ هو ما ذكرناه من عدم كون الطهارة المائيّة مفوّتة، وهذا لا يتأتّى فيما لو زوحمت الطهارة من الجنابة للغسل ليوم يجب صومه بما يكون الاشتغال به مفوّتاً لوقت كلا الطهارتين، فتأمّل.

لو اعتقد سعة الوقت وكان الوقت في الواقع ضيّقاً، فإن توضّأ كان وضوؤه باطلاً؛ لأنّ الأمر به مرفوع خطاباً وملاكاً بواسطة مزاحمته، مع قيديّة الوقت الموجبة لسقوط الأمر بالوضوء خطاباً وملاكاً، لكونه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وقد ذكرنا ذلك في العروة[1].

ولو تيمّم كان تيمّمه صحيحاً، لعدم الأمر بالوضوء واقعاً، فإنّ تكليفه الواقعيّ منحصر بالتيمّم، واعتقاده بسعة الوقت مع كونه في الواقع ضيّقاً لا يرفع التكليف الواقعيّ بقيديّة الوقت السالب لقدرته على الوضوء سلباً واقعيّاً الموجب لسقوط الأمر الواقعيّ بالوضوء خطاباً وملاكاً.

ولو اعتقد ضيق الوقت وكان الوقت واسعاً في الواقع، فإن تيمّم صحّ تيمّمه؛ لأنّه باعتقاده الضيق الموجب لمزاحمة الأمر بالوضوء مع قيديّة الوقت يكون داخلاً فيمن لم يجد، بناءً على كونه الأعمّ من عدم الوجدان بحسب الاعتقاد.

نعم، لو انكشف الخلاف مع بقاء الوقت ينقلب إلى الوجدان، لكن في حاشية شيخنا ﷺ في حاشية صفحة (٢٣٤)[2] عدم صحّة التيمّم، وراجع العروة أيضاً في صفحة (٢٢٥) حيث يقول: «وأمّا لو تيمّم باعتقاد الضيق فبان سعته بعد الصلاة فالظاهر وجوب إعادتها»[3]. انتهى.

وقال في صفحة (١٢٣): «ولو تيمّم باعتقاد الضيق فتبيّن سعته، ففي صحته وصحّة صلاته إشكال»[4].

ولو توضّأ مع تأتّي قصد القربة كان ينبغي أن نقول ببطلان وضوئه.

فتلخّص: أنّه في صورة الضرر لو جرى المكلّف على طبق اعتقاده من الضرر أو

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٨٦/٢.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١٩٩/٢.

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ١٨٩/٢، مسألة (٣٤).

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٥٣٦/١، مسألة (١٥).

عدمه صحّ، ولو خالف اعتقاده بطل، وفي صور الضيق كذلك فيما لو كان يعتقد ضيق الوقت.

نعم في صورة ما لو اعتقد السعة وكان الوقت في الواقع ضيّقاً كان الأمر فيه بالعكس، فإنّه إن جرى على طبق اعتقاده بالطهارة المائيّة بطل، وإن خالف وجاء بالطهارة الترابيّة صحّ.

حكم انكشاف الخلاف بعد العمل على طبق الاعتقاد أو قاعدة لا ضرر

ويمكن أن يُقال: إنّ المدار في الضيق على الخوف، كما رُبّما يستفاد من صحيحة زرارة، أو حسنته الواردة في مورد عدم الماء[1]، فراجع.

وللمرحوم السيّد أبي الحسن حواشٍ على مسائل اعتقاد الضرر[2] يرجع مفادها إلى إن المدار على الضرر الواقعيّ وجوداً وعدماً، وحاصلها: أنّه إن جرى على طبق اعتقاده بالضرر فتيمّم، وعلى طبق اعتقاده بعدم الضرر فتوضّأ، ثمّ انكشف الخلاف كان حكمه، أو الأحوط اللازم هو الإعادة وبطلان ما أتى به من الوضوء أو التيمّم، وإن جرى على خلاف اعتقاده بأن توضّأ في الصورة الأولى وتيمّم في الثانية صحّ ذلك منه بعد فرض انكشاف الخلاف وأنّ ما أتى به كان مصادفاً للواقع، فإنّه في الشرط السابع من شرائط الوضوء حيث يقول في المتن: «ولو كان جاهلاً بالضرر صحّ - يعني وضوءه - وإن كان متحقّقاً في الواقع، والأحوط الإعادة أو التيمّم»، علّق على قوله: «والأحوط» إلخ بقوله: «لا يترك»[3]، وعلى قول الماتن في باب التيمّم: «وأمّا إذا توضّأ أو اغتسل، مع اعتقاد الضرر أو خوفه لم يصحّ وإن تبيّن عدمه، كما أنّه إذا تيمّم مع اعتقاد عدم الضرر لم يصحّ، وإن تبين وجوده»[4]، علّق على قوله: «وإن تبيّن» ما نصّه: «صحّة الوضوء أو الغسل في هذه الصورة كصورة التيمّم في الصورة الثانية إذا حصل منه قصد القربة غير بعيد وإن كان الأحوط ما ذكر في المتن في الصورتين»[5].

---

١. يُنظر: الكافي: ٦٣/٣، كتاب الطهارة، باب الوقت الذي يُوجب التيمّم ومن تيمّم ثمّ وجد الماء، ح٣.

٢. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٧٠/٢ - ١٧٢، مسألة: (١٨، ١٩).

٣. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢١/١ - ٤٢٢.

٤. المصدر نفسه: ١٧٢/٢، مسألة: (١٩).

٥. المصدر نفسه.

وعلى قول الماتن هنا: «لكنّ الأحوط مراعاة الاحتياط في الصورتين»[١] يعني صورة ما لو اعتقد الضرر أو خافه فتيمّم التي قال فيها: «صحّ تيمّمه وصلاته»، وصورة ما لو اعتقد عدم الضرر فتوضّأ التي حكم فيها بصحّة الوضوء، وقد علّق على قوله: «في الصورتين» ما نصّه: «لا يترك الاحتياط في الصورة الأولى»[٢] ولا يخفى أنّ الصورة الثانية هي عين الصورة التي تقدّمت في الشرط السابع في باب الوضوء التي علّق عليها قوله: «لا يترك».

وكيف[٣] فإنّه بعد ضمّ هذه الحواشي بعضها إلى بعض يكون المتلخّص هو أنّه لو جرى على طبق اعتقاده بطل أو الأحوط إجراء حكم البطلان، ولو جرى على خلاف اعتقاده فالأقوى الصحّة، وإن كان الأحوط هو إجراء حكم البطلان، فراجع وتأمّل.

وهذا على عكس ما تقدّم[٤] عن العروة، وإن كان رُبّما يكون موافقاً لما حكم به في العروة صفحة (١٢٢)[٥] في شرائط الغسل، حيث إنّه بعد أن عدّد شرائط الغسل وذكر منها عدم الضرر، وعدم ضيق الوقت، وما عدا الإباحة، وعدم كون الظرف من الذهب والفضّة، وعدم حرمة الارتماس[٦] واقعيّ لا فرق فيه بين العمد والعلم والجهل والنسيان، بخلاف المذكورات، فإنّ شرطيّتها مقصورة حال العمد والعلم، فإنّ جعل عدم الضرر من الشرائط الواقعيّ لا يلتئم مع ما نقلناه عنه في باب التيمّم[٧]، وفي الشرط السابع من شرائط الوضوء[٨]، وإنّما يلائم ما أُفيد في هذه الحواشي[٩]، إذا كان معتقداً للضرر في الوضوء - مثلاً - وكان في

١. المصدر نفسه: ١٧٢/٢، مسألة: (١٩).
٢. المصدر نفسه: ١٧٢/٢، مسألة: (١٩).
٣. كذا في النسختين، ولعل المناسب: (كيف كان).
٤. يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.
٥. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٣٣/١، مسألة: (١٢).
٦. في المصدر: (من الشرائط).
٧. يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.
٨. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢٠/١.
٩. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٣٣/١، مسألة: (١٢).

الواقع غير مضرّله، فإن تيمّم صحّ تيمّمه، لأنّه مصداق ﴿لم تجدوا﴾، وكان كمن كان الماء في رحله، فإنّ المدار في الوجدان الذي هو موضوع الطهارة المائيّة هو التمكّن الواقعيّ مع العلم بإنّه متمكّن، وما عداه داخل في عدم الوجدان الذي هو موضوع التيمّم، سواء كان غير متمكّن وكان عالماً بأنّه غير متمكّن كما هو الغالب، أو كان غير متمكّن في الواقع وهو لا يعلم بل كان معتقداً للتمكّن مثل من اعتقد سعة الوقت وكان في الواقع ضيّقاً، وسيأتي - إن شاء الله - أنّه ليس منه ما لو كان الماء مضرّاً له، ولكنّه لم يعلم، بل اعتقد عدم الضرر، أو كان متمكّناً في الواقع وهو لا يعلم، بل اعتقد عدم التمكّن، مثل من كان الماء في رحله وهو لا يعلم، ومثل من كان الماء غير مضرّله، ولكنّه كان يعتقد الضرر، ومثل من كان يعتقد ضيق الوقت وهو في الواقع واسع.

ثمّ إنّه في هذه الصورة - أعني من كان معتقداً للضرر، ولكنّه في الواقع لا يضرّه - لو توضّأ مع فرض تأتّي قصد القربة منه ينبغي القول ببطلان وضوئه؛ لأنّه مصداق لم تجد.

حكم انكشاف الخلاف بناءً على الروايات التي مدركها الضرر أو الخوف

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الذي ذكرناه في هاتين الصورتين - أعني صورة تيمّمه وجريه على طبق اعتقاده، وصورة وضوئه وجريه على خلاف مقتضى اعتقاده - إنّما هو بالنظر إلى القاعدة - أعني قاعدة نفي الضرر -، ولكن لو استندنا في تسويغ التيمّم في هذه الصورة بكلا شقّيها إلى ما استفيد ممّا ورد من الروايات المستفاد منها الانتقال من الطهارة المائيّة إلى الطهارة الترابيّة عند خوف الضرر كان تعيّن التيمّم عليه وعدم جواز الوضوء حينئذٍ واضحاً كما لا يخفى.

بل يمكن أن يُقال: إنّه يستفاد من تلك الروايات هو أنّ المدار في تسويغ الضرر للتيمّم وعدمه هو أنّه إن خاف الضرر لزمه التيمّم، وإن لم يكن الوضوء في الواقع مضرّاً، وإن لم يخف الضرر تعيّن عليه الوضوء وإن كان الوضوء مضرّاً له في الواقع، وحينئذٍ تدخل المسألة الثانية بكلا شقّيها في مفاد تلك الأخبار، فمن اعتقد عدم الضرر وكان الوضوء في الواقع مضرّاً له تعيّن عليه الوضوء، ولو تيمّم كان تيمّمه باطلاً.

في ما إذا اعتقد عدم الضرر وتبيّن الخلاف

ولكن لو سلّمنا أنّ المدرك الخوف لم يمكن أن نستفيد منه حكم الصورة

الثانية، لبعد كون الحكم من جانب الشارع بهذا اللسان، وهو من لم يخش الضرر تعيّن عليه الوضوء و إن كان مضرّاً له في الواقع، فإنّه إنّما شرّع التيمّم في مورد خوف الضرر تحرّزاً من الوقوع في الضرر، وقوله: إنّه إذا لم يخشَ الضرر يلزمه الوضوء ولو مع الوقوع في الضرر منافٍ لذلك كما لا يخفى.

ولو كان الأمر بالعكس بأن كان يعتقد عدم الضرر بالوضوء، وفي الواقع يضره، فإن توضّأ صحّ وضوؤه لعدم جريان لا ضرر في حقّه؛ لأنّ الموقع له في الضرر هو جهله لا الحكم الشرعيّ، مع أنّ جريان لا ضرر في حقّه خلاف الامتنان.

وعلى أيّ حال هو مصداق واجد الماء واقعاً لا بحسب اعتقاده فقط؛ لأنّه إنّما يخرج عن كونه واجداً إذا جرت في حقّه قاعدة لا ضرر، وبجريانها لا يكون الوضوء واجباً عليه، فلا يكون هذا الوضوء مشروعاً في حقّه، و إذا كان غير مشروع في حقّه يكون مصداق ﴿لم تجدوا﴾، والمفروض فيما نحن فيه أنّه لا تجري في حقّه القاعدة المزبورة، فلم يكن في البين ما يخرجه عن الوجدان.

هذا إذا توضّأ و إن تيمّم مع تأتّي قصد القربة فينبغي القول ببطلان تيمّمه، لأنّا إن قلنا: إنّ لا ضرر لا تجري في حقّه فواضح؛ لكونه واجداً للماء حقيقة، و إن قلنا إنّها تجري في حقّه واقعاً كان تيمّمه باطلاً أيضاً؛ لأنّه لما كان غافلاً عن جريان القاعدة في حقّه وكان يعتقد عدم الضرر كان ذلك ملازماً لاعتقاده بوجديّة الماء، فكان واجداً له بحسب اعتقاد، فيكون خارجاً عن مصداق لم تجدوا بناءً على كون المنفي هو الأعمّ من الوجدان الواقعيّ والوجدان العلميّ.

ولا يخفى ما فيه، والمتعيّن هو الوجه الأوّل؛ لأنّ هذا المكلّف لمّا كان يعتقد أن لا ضرر في وضوئه، وكان في الواقع مضرّاً له، لم يكن لا ضرر جارية في حقّه؛ لأنّ جريانها في حقّه موقوف على كون ذلك الوجوب علّة في تضرّره، وهذا المكلّف بواسطة جهله بالضرر يقدم على امتثال ذلك الأمر، فلا يكون العلّة في وقوعه في الضرر هو الأمر، بل يكون الموقع له فيه هو جهله بالضرر، فيلزم من جريان القاعدة في حقّه عدم جريانها.

مضافاً إلى أنّه قبل أن يقدم على الوضوء نقول: إنّه لو أراد امتثال الأمر بالوضوء وأقدم عليه يكون جريان القاعدة في حقّه خلاف الامتنان، فهو من أوّل

الأمر لا تجري في حقّه القاعدة، لا أنّها إنّما لا تجري بعد إقدامه على الوضوء وفراغه منه، فتأمّل.

وقد تعرّض في العروة، لهذه الصور الأربع في صفحة (٢٢٠)[١] وأفتى بها على هذا التحرير الذي حرّرنا، وكذلك ذكر في صفحة (٩٥) بعض هذه الصور، فقال: «ولو كان جاهلاً بالضرر صحّ وإن كان متحقّقاً في الواقع، والأحوط الإعادة أو التيمّم»[٢].

والظاهر أنّ مراده بالإعادة هو إعادة الوضوء فيما لو انكشف الخلاف بعد ارتفاع الضرر، وأنّه لو كان انكشاف الخلاف مع بقاء الضرر كان الأحوط هو التيمّم.

نعم، ذكر في مسألة (٣٤) من صفحة (١٠٠) ما رُبّما يكون مخالفاً لذلك؛ فإنّه بعد أن ذكر صورة الجهل بضرر الزيادة قال: «بخلاف ما لو كان أصل الاستعمال مضرّاً وتوضّأ جهلاً أو نسياناً، فإنّه يمكن الحكم ببطلانه؛ فإنّه مأمور واقعاً بالتيمّم»[٣]. انتهى.

وقد علّق[٤] عليه شيخنا ﷺ بما مفاده: أنّ الأقوى الصحّة، ولا ريب أنّ فتوى المتن بالبطلان مناقض لما أفتى به في صفحة (٩٥) من قوله: «ولو كان جاهلاً بالضرر صحّ»[٥]، وكذلك قوله: في صفحة (٢٢٠): «وإذا توضّأ أو اغتسل باعتقاد عدم الضرر صحّ»[٦].

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ قوله: «يمكن الحكم ببطلانه لا يكون المراد هو الفتوى بالبطلان» ليس المراد به إلّا مجرّد بيان أنّه يمكن القول بالبطلان هنا في قبال ما ذكره في صورة كون الزيادة مضرّة، فإنّها لا يمكن الحكم فيها بالبطلان مع الجهل أو النسيان؛ لأنّ البطلان هناك إنّما هو من جهة النهي عن الضرر وحرمته وهو مرتفع بالجهل أو النسيان، فيبقى الأمر بالوضوء فيها بحاله لم يتبدّل إلى التيمّم هذا.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٧٩/٢، الشرط السادس.
٢. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢١/١، الشرط السابع.
٣. المصدر نفسه: ٤٤٣/١، مسألة (٣٤).
٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٤٤٤/١.
٥. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢١/١، الشرط السابع.
٦. المصدر نفسه: ١٧٩/٢، الشرط السادس.

ولكنّه في باب الجبيرة[١] جرى على خلاف ما جرى عليه في باب التيمّم[٢]، فإنّه في صورتي مخالفة عمله لاعتقاده، كما لو اعتقد الضرر فغسل البشرة ثمّ تبيّن عدم الضرر، وكما لو اعتقد عدم الضرر فعمل بالجبيرة، ثمّ تبيّن الضرر أفتى بالصحّة، وعلّق عليه شيخنا ﷺ، فإن كان المدار على خوف الضرر كما هو موجود في بعض روايات الباب،

كان الحكم هنا كالحكم في باب التيمّم، و إن كان المدار هنا على الضرر الواقعيّ، كما رُبّما يظهر من بعض روايات الباب من قوله عليه السلام: «**يؤذيه**»[٣]، كان مقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان فيما لو اعتقد الضرر فعمل بالجبيرة، ثمّ تبيّن عدمه، لكنّه ﷺ[٤] حكم فيها بالصحّة[٥].

ولم يبقَ من مسوّغات التيمّم ما يظهر فيه أثر كون الطهارة المائيّة مشروطة بالقدرة العقليّة، أو القدرة الشرعيّة إلّا ما تقدّم[٦] ذكره من مزاحمة الطهارة المائيّة بواجب فوريّ، وذلك الأثر هو ما عرفت من صحّة الطهارة المائيّة في مورد المزاحمة المذكورة على القول بكونها مشروطة بالقدرة العقليّة، بخلاف القول بكونها مشروطة بالقدرة الشرعيّة.

ثمّ إنّ لنا أثراً آخر يظهر للقولين المزبورين في مورد المزاحمة المزبورة، وهو أنّه على القول بكون الطهارة المائيّة مشروطة شرعاً بالقدرة يتقدّم عليها جميع ما يزاحمها ولو كان من أضعف التكاليف المشروطة بالقدرة العقليّة، بخلاف ما لو قلنا بكونها مشروطة بالقدرة العقليّة.

الحديث في الطهارة المائيّة وسقوطها

بقي في المقام أمر ينبغي الالتفات إليه، وهو أنّه رُبّما يستدلّ على ما ذكرناه

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٨٥/١، مسألة: (٣٣).

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١٧٩/٢.

٣. يُنظر: الكافي: ٣٣/٣، كتاب الطهارة، باب الجبائر والقروح والجراحات، ح٢.

٤. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٨٥/١، مسألة: (٣٣).

٥. من قوله: «لو اعتقد سعة الوقت» وجدته ملحقًا من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، أرّخه المقرّر ﷺ في أواخر شهر صفر، ١٣٦٦هـ.

٦. يُنظر: صفحة (٣٠٧) من هذا الجزء.

من أنَّ سقوط الطهارة المائيّة في مورد ضيق الوقت ليس من وادي التزاحم بينها وبين وجوب إيقاع الصلاة في الوقت بتمامها، بل هو من وادي عدم تناول الأمر بالوضوء لما كان منه مفوّتاً للوقت بما حاصله الالتزام ببطلان الطهارة المزبورة في مورد الجهل بضيق الوقت، ولو كان ذلك من جهة التزاحم لكان المتعيّن هو الحكم بصحّتها حينئذٍ؛ لما عرفت[1] في ضابط التزاحم من أنّ شرطه العلم بالمزاحمة.

لكن لا يخفى أنّه يمكن الجواب عنه بأنَّ باب المزاحمة و إن كان مشروطاً بالعلم إلّا أنَّ العلم الذي هو شرط في وقوع التزاحم إنَّما هو العلم بوجود التكليف المزاحم لما بأيدينا من التكليف الذي نحن بصدد امتثاله.

والمفروض فيما نحن فيه أنَّ التكليف المزاحم للطهارة المائيّة وهو وجوب إيقاع الصلاة بتمامها في الوقت معلوم، و إنَّما المجهول هو كون الطهارة المائيّة التي نحن بصدد امتثال أمرها مزاحمة له، وهذا المقدار من الجهل لا يضرّ بالمزاحمة، وفيه تأمّل.

بل يمكن القول بأنّه مضرّ بالمزاحمة، سيّما فيما لو كان التكليف الذي نحن بصدده مشروطاً بالقدرة العقليّة، لكون المكلّف يرى نفسه قادراً عليه، فلا يمنعه مانع من الإتيان به.

نعم، لو كان ذلك التكليف الذي نحن بصدده مشروطاً بالقدرة الشرعيّة لأمكن القول بأنَّ ذلك المقدار من الجهل غير مضرّ بالمزاحمة، بل تكون المزاحمة حينئذٍ متحقّقة واقعاً و إن جهل بكون هذا التكليف الذي هو بصدده مزاحماً لذلك التكليف الذي علم بتنجّزه عليه، بل يمكن أن يُقال: إنَّ ذلك التكليف الذي هو بصدد امتثال[2] لو كان

مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وكان ذلك التكليف مزاحماً بتكليف آخر مشروط بالقدرة العقليّة، وكان المكلّف جاهلاً بذلك التكليف المزاحم لما هو بصدده لم يكن ذلك الجهل رافعاً للتزاحم، فإنَّ ذلك التكليف و إن كان مجهولاً، إلّا أنّه رافع للقدرة على ما بيده من التكليف.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٩) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (امتثاله).

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّه لا يرفع القدرة بوجوده الواقعيّ، و إنّما يرفعه بوجود العلميّ الموجب لتنجّزه؛ لأنّه إنّما يرفعها من جهة اقتضائه الشاغليّة ولا يكون مقتضياً لذلك إلّا إذا كان معلوماً، وكان منجّزاً، فتأمّل.

هذا، ولكن يستفاد من العروة[1] أنّ الجهل بكون هذا التكليف الذي هو بصدده مزاحماً لما علمه من التكليف لا يضرّ بالمزاحمة، و إن كان ذلك التكليف الذي هو بصدد امتثاله مشروطاً بالقدرة العقليّة، ولم يعلّق عليه شيخنا الأستاذ الأعظم ﷺ.

وهذا نصّ عبارة العروة بعد أن حكم بأنّه لو توضّأ في صورة ضيق الوقت يكون وضوؤه باطلاً إن كان قد قصد به الصلاة التي ضاق وقتها، ويصحّ إن كان قد قصد به غاية أُخرى، قال ما نصّه: «ولو كان جاهلاً بالضيق، وأنّ وظيفته التيمّم فتوضأ، فالظاهر أنّه كذلك، فيصحّ إن كان قاصداً به لإحدى الغايات الأُخر ويبطل إن قصد الأمر المتوجّه إليه من قبل تلك الصلاة»[2]، انتهى.

لو حجّ وبان وجود مانع

وكذلك يظهر من العروة[3] في كتاب الحجّ أنّ الجهل بالتكليف المزاحم يكون موجباً لسقوط مزاحمته للتكليف المشروط بالقدرة العقليّة، كما يكون موجباً لسقوط المزاحمة لما هو مشروط بالقدرة العقليّة، ولم يعلّق عليه شيخنا الأُستاذ الأعظم ﷺ.

وهذا نصّ عبارة العروة: «و إن اعتقد عدم مانع شرعيّ فحجّ، فالظاهر الإجزاء إذا بانَ الخلاف، و إن اعتقد وجوده[4] فبان الخلاف، فالظاهر الاستقرار»[5] انتهى.

ومراده من المانع الشرعيّ هو التكليف المزاحم لوجوب الحجّ الذي يكون مقدّماً على الحجّ في مقام المزاحمة.

والمتحصّل حينئذٍ من مجموع هذه العبائر هو أنّ المشروط بالقدرة الشرعيّة

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٨٦/٢، مسألة: (٢٩).

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١٨٦/٢، مسألة: (٢٩).

٣. يُنظر: المصدر نفسه: ٤٢٠/٤، الشرط الأوّل.

٤. في المصدر: (فتركه).

٥. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٢٠/٤، الشرط الأوّل.

كالمشروط بالقدرة العقليّة في توقّف تحقّق المزاحمة بينه وبين التكليف بضدّه على العلم بذلك التكليف، كما أنّهما متساويان أيضاً في تحقّق المزاحمة فيما لو علم بذلك التكليف، ولكن حصل الجهل بأنّ هذا التكليف مزاحم له لتخيّله سعة الوقت في مورد المزاحمة بين الطهارة المائيّة ووجوب إيقاع تمام الصلاة في الوقت، والظاهر أنّ الأمر كما أفاداه ﷺ.

وفي أثناء مراجعة هذه الفروع في كتاب الحجّ من العروة عثرت على فتوى لم يعلّق عليها شيخنا الأستاذ الأعظم ﷺ وهي منافية لما قرّره ﷺ فيما نحن فيه من مبحث التزاحم؛ فإنّه ﷺ قد قرّر فيما نحن فيه أنّه إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وكان الآخر مشروطاً بالقدرة العقليّة، كان الثاني مقدّماً على الأوّل مطلقاً، ولا يلاحظ في ذلك الأهمّيّة ولا التقدّم الزمانيّ، قال في العروة صفحة (١١٤) في مسألة اجتماع النذر والحجّ بعد أن حكم بتقدّم النذر على الحجّ، ثمّ وسّع المسألة إلى كلّ واجب مطلق فوريّ حاصل قبل الاستطاعة، فحكم بتقدّمه على الحجّ وإن لم يكن ذلك الواجب أهمّ من الحجّ، قال: «وأمّا لو حصلت الاستطاعة أوّلاً ثمّ حصل واجب فوريّ آخر لا يمكن الجمع بينه وبين الحجّ يكون من باب المزاحمة، فيقدّم الأهمّ منهما، فلو كان مثل (إنقاذ الغريق) قدّم على الحجّ، وحينئذٍ فإن بقيت الاستطاعة إلى العام القابل وجب الحجّ فيه، وإلّا فلا»[1] إلخ، وبنحو ذلك صرّح في مسألة (٦٣) من صفحة (١١٩)[2].

نعم، إنّ ما أفاده ﷺ في هذا المبحث - أعني مبحث التزاحم - من أنّه لو كان كلّ من المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة يكون الترجيح بالتقدّم الزمانيّ لا يرد عليه ما هو مسلّم من أنّه لو علم أنّه لا يتمكّن من الطهارة المائيّة في طريقه إلى الحجّ لا يكون ذلك موجباً لسقوط وجوب الحجّ، فإنّ مجرّد العلم بفوات الطهارة المائيّة والانتقال إلى الترابيّة لا

يكون مانعاً من السفر المباح فضلاً عن الواجب، فلا يكون ذلك رافعاً للقدرة على الحجّ.

---

١. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٣٩٦/٤، مسألة: (٣٢).

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ٤١٦/٤، مسألة: (٦٣).

ويمكن أن يُقال: إنّ المتقدّم بحسب الزمان في هذا الفرع إنّما هو وجوب المسير للحجّ، ووجوب الطهارة المائيّة هو المتأخّر زماناً، فيكون الأوّل مقدّماً عليه عند التزاحم، فيكون ذلك على طبق القاعدة التي قرّرها ﷺ.

ولكنّ الجواب الأوّل أولى وأنفع.

وحاصله: أنّ هذه الفروع مبنيّةٌ على جواز السفر لمن علم أنّه في سفره يضطر إلى ما يجوز إرتكابه عند الاضطرار، مثل الإخلال بالصلاة أو ارتكاب أكل النجس ونحوهما.

وعلى هذا الأساس يبتني ما أفاده ﷺ الإشكال في الحاشيّة على ما أفاده في العروة في مسألة انحصار الطريق بالبحر وكان مستلزماً لمثل هذه الأمور، فإنّه ﷺ قال في الحاشيّة ما نصّه: «سقوط الحجّ وحرمة ركوب البحر باستلزامه للأمور الأخيرة لا يخلو عن الإشكال»[1]، انتهى.

فائدة أو تنبيه

فائدة أو تنبيه قال في العروة في آخر هذه المسألة بعد أن حكم بسقوط وجوب الحجّ ما نصّه: «ولو حجّ مع هذا صحّ حجّه؛ لأنّ ذلك في المقدّمة، وهي المشي إلى الميقات، كما إذا ركب دابّة غصبية إلى الميقات»[2] انتهى.

وفيه إشكال، وهو أنّ الظاهر من حكمه بصحّة الحجّ هو صحّة كونه حجّة الإسلام، كما يعطيه صدر الكلام، ومن الواضح أنّه بعد البناء على ما صدّر به المسألة من كون هذه الأمور مسقطة لوجوب الحجّ لا يمكن الحكم بكون حجّه حجّة الإسلام؛ لأنّ المفروض هو صورة الانحصار.

وبالجملة: أنّه إن كان الطريق منحصراً بما يستلزم هذه الأمور، وقلنا بسقوط الحجّ بذلك لم يكن وجه للحكم بصحّته عن حجّة الإسلام لو أقدم على الارتكاب، وإن لم يكن الطريق منحصراً بذلك، أو كان منحصراً ولم يكن مستلزماً للأمور المذكورة واتّفق الارتكاب، لم يكن اختيار[3] لذلك مسقطاً لوجوب الحجّ، كما أنّ ارتكابه لم يكن مخلّاً بكونها حجّة الإسلام، وهكذا في ركوب الدابة المغصوبة.

---

١. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤/٤٣٢.

٢. المصدر نفسه: ٤/٤٣٢، مسألة: (٦٩).

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (اختياره).

اللّٰهُمَّ إلّا أن يريد بقوله: «صحّ حجّه»[1] مجرّد الحكم بالصحّة، وإن لم يكن من باب حجّة الإسلام، لكن قد عرفت أنّه لا يلتئم مع صدر الكلام.

والجواب عن الإشكال المزبور واضح على الظاهر، فإنّه وإن لم يجب عليه الحجّ قبل خروجه لكن بعد أن خرج وارتكب ما ارتكب ووصل إلى الميقات أو قبل أن يصل إليه فارغاً من تلك الارتكابات، وكان في ذلك الحال واجداً لجميع الشرائط المعتبرة، توجّه إليه الحجّ الإسلامي من ذلك الحين، نظير من أقدم متسكّعاً وقبل الميقات حصلت له الشرائط من المال ونحوه.

تتميم

تتميم لا بأس به: وهو أنّه قد يناقش في خصوص الطهارة المائيّة بأنّها لو كانت مشروطة بالقدرة شرعاً بحيث كانت القدرة دخيلة في وجوبها خطاباً وملاكاً لكان حالها حال الاستطاعة في الحجّ، ومن الواضح أنّه لا يجب تحصيل الاستطاعة بقبول الهبة أو الاستيهاب مع وجوب قبول الماء أو استيهابه إذا لم يكن موجباً للوهن المنتهي إلى الضرر، بل صرّح بعضهم بوجوب التكسّب لتحصيل الماء، ولا أقلّ من الفرق بينهما فيما هو معلوم من جهة لزوم طلب الماء بالضرب في الأرض، ومن الواضح أنّه لا يجري مثله في باب استطاعة الحجّ.

ويمكن الجواب عن خصوص الطلب في الأرض بأنّه على خلاف القاعدة للنصّ[2] الذي لا بُدَّ من توجيهه بأنّه من قبيل متمّم الجعل الكاشف عن أنّ ملاك الطهارة المائيّة يقتضي هذا المقدار من لزوم الطلب.

وأمّا بالنسبة إلى الكسب، والاستيهاب، وقبول الهبة، فيمكن دعوى لزومه من باب متمّم الجعل أيضاً، بدعوى استفادة ذلك من نصوص الضرب في الأرض.

والأولى أن يُقال في الجواب عن لزوم مثل ذلك في القدرة على الماء دون استطاعة الحجّ: أنّ الشرط هو القدرة على الماء، وهي حاصلة لمن يقدر على تحصيله بالكسب، أو الاستيهاب، أو قبول الهبة، بخلاف الاستطاعة فإنّها مفسرة بملك الزاد والراحلة، وهي غير حاصلة لمن كان قادراً على ملكهما بالكسب ونحوه.

---

١. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٤٣٢/٤، مسألة: (٦٩).

٢. يُنظر: الكافي: ٦٣/٣، كتاب الطهارة، باب الوقت الذي يُوجب التيمّم ومن تيمّم ثمّ وجد الماء، ح٢.

لا يُقال: بعد فرض تفسير الاستطاعة بملك الزاد والراحلة، فمن أين جاء اشتراط القدرة حتّى جعلتم الحجّ من المشروط بالقدرة الشرعيّة؟

لا يُقال يمكن أن يقال: إنّ التفسير بهما لا يدلّ على الحصر، مع أنّ في بعض الروايات الصحيحة[1] إضافة صحّة البدن وتخلية السرب، فيمكن أن يجعل المستند في كونه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وأنّ التكليف الإلزاميّ رافع له بما اشتملت عليه هذه الروايات من تخلية السرب، فإنّ ظاهرها و إن كان هو الأمن في الطريق إلّا أنّه بدويّ يمكن التوسّع فيه بإرادة عدم المانع حتّى من جانب التكاليف الشرعيّة، وليس ذلك ببعيد، فتأمّل.

أو يُقال: إنّ أوّل ما يعتبر في تحقّق مفهوم الاستطاعة هو القدرة، ولكن لما كانت الاستطاعة التي علّق الحكم على وجودها أضيق دائرة من القدرة المطلقة تعرّضت الروايات لبيان الشروط الأخر التي تحتاج إلى بيان مثل «ملك الزاد والراحلة»، ومثل «تخلية السرب»، ومثل «الصحّة من المرض»، ونحو ذلك من الشروط التي لو لم تتعرّض لها الروايات المفسّرة وتبيّن لنا اعتبارها في الاستطاعة لحكمنا بعدم اعتبارها، وقلنا بوجوب الحجّ بمجرّد القدرة ولو بالمشي والتسكّع كما هو مذهب بعض العامّة وهو مالك على ما حكي عنه[2]، فيكون المتحصّل من مجموع ظاهر الآية[3]، وما ورد من تفسيرها بما ذكر هو اعتبار القدرة واعتبار أمر آخر فوق القدرة، وهو ملك الزاد والراحلة، والروايات تعرّضت للثاني لاحتياجه إلى بيان دخوله في قيد الاستطاعة، بخلاف الأوّل، فإنّ مجرّد القدرة لا محلّ للتشكيك في اعتبارها في وجوب الحجّ بعد قوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلا﴾[4] لأنّ ذلك أوّل درجات الاستطاعة.

ولعلّ هذا الوجه أولى ممّا في الحدائق من حمل الروايات المزبورة المقيّدة

---

١. يُنظر: الكافي: ٢٦٧/٤، كتاب الحجّ، باب استطاعة الحجّ، الوقت، ح٢.

٢. يُنظر: الفقه على المذاهب الخمسة: ٦٣٤/١، والمغني: ١٦٨/٣، وبداية المجتهد: ٣١٩/١.

٣. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

٤. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

بخصوص ملك الزاد والراحلة على التقيّة[١]؛ لأنّه مذهب جمهور العامّة[٢]، وبذلك رجّح الأخبار الدالّة على تفسير الاستطاعة بالأعمّ من الزاد والراحلة على الأخبار المزبورة، فراجع وتأمّل.

وإن شئت فراجع المستند[٣]، فإنّه للأخبار المشتملة على ذكر الزاد والراحلة، وليس جلّها بلسان التفسير، بل جلّها أو كلّها بلسان أنّه إن ملكهما فهو ممّن يستطيع الحجّ.

ومن الواضح أنّه لا دلالة في هذا اللسان على الحصر، بل أقصى ما فيه أنّ مالكهما من جملة من يستطيع الحجّ، بمعنى أنّه لا يعتبر فيه أزيد من ملكهما، لا أنّه لا يعتبر فيه مطلق القدرة، بل في صحيحة الحلبيّ: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثمّ دفع ذلك وليس له شغل يعذره الله فيه فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام»[٤] وتكاد هذه الصحيحة الشريفة صريحة في اعتبار القدرة، وأنّه إذا كان قد تركه لشغلٍ يعذره الله تعالى فيه لم يكن الحجّ واجباً عليه.

ومن الواضح أنّ من جملة الأشغال المحقّقة للمعذوريّة الاشتغال بأداء واجب شرعيّ، فإنّ ذلك من أهمّ الأشغال التي توجب العذر عند الشارع، لما حقّقناه[٥] من أنّ الأمر الإيجابيّ تعجيزيّ شرعيّ مولويّ، فراجع تمام ما أفاده في المستند[٦] في الجواب عن شبهة الاختصاص بملكيّة الزاد والراحلة، يتّضح لك أنّ اعتبارهما لا دخل له بما نحن فيه من اعتبار القدرة شرعاً.

لو صرف الماء لحيوان لا يجب حفظه وتيقّم

تنبيه ذكر السيّد في العروة: أنّه «غير المحترم الذي لا يجب قتله بل يجوز، كالكلب غير العقور والخنزير والذئب، ونحوها لا يوجبه، وإن كان الظاهر

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٤/٨٤، وما بعدها.

٢. يُنظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٢/١٢٢، والفقه على المذاهب الخمسة: ١/٦٣٣، والمغني: ٣/١٦٩.

٣. يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ١١/٢٧، وما بعدها.

٤. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٥/١٨، كتاب الطهارة، ب٢، ح٦.

٥. يُنظر: أُصول الفقه ٣/٣٠٠، وما بعدها، و ١٠/١٠٦ من هذا الكتاب.

٦. يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ١١/٢٧، وما بعدها.

جوازه»[١]، وقال شيخنا ﷺ في الحاشيّة على ذلك: «جوازه في الأمثلة الثلاثة، ونحوها مشكل. نعم، في غير المؤذي من الحيوان غير المحترم لا يبعد جوازه»[٢].

ثمّ قال السيّد ﷺ: «وفي الثانية - يعني الصورة التي نقلناها - يجوز»[٣]، وقال شيخنا ﷺ في الحاشية: «ما لا يبعد جوازه هو إعدام الماء بصرفه على ذلك الحيوان، فينتقل التكليف إلى التيمّم، أمّا التخيير بين الطهارتين مع التمكّن من الماء عقلاً وشرعاً فقد تقدّم أنّه لا يبعد القطع بعدمه»[٤].

قلتُ: لكنّ جواز صرف الماء على ذلك الحيوان في الصورة المفروضة، و إخراج المكلّف نفسه من الواجد إلى الفاقد يحتاج إلى دليل، والظاهر أنّه ليس في البين ما يصلح لذلك سوى بعض الإطلاقات[٥]، وهي واردة في حفظ الماء لخوف العطش لا في جواز صرفه.

والحاصل: أنّه كما قلنا أنّه لا يبعد القطع بعدم التخيير بين الطهارتين نقول: إنّه لا يبعد القطع بعدم جواز صرف ذلك الماء الموجود؛ فإنّ وجوب الوضوء إن كان متوجّهاً إليه في ذلك الحال كان مقتضاه هو صرف ذلك الماء في الوضوء، ومقتضى لزوم صرفه فيه عدم سلطته على صرفه في غيره، فلا يبعد القطع بعدم اجتماع وجوب الوضوء وجواز صرف ذلك الماء في غيره إلّا إذا قام دليل قطعيّ يدلّ على جواز صرفه في ذلك الغير، فإنّ ذلك الدليل يكون محصّله هو جواز الخارج نفسه من موضوع الواجد إلى موضوع الفاقد.

والحاصل: أنّ جواز صرف ذلك الماء على ذلك الحيوان المفروض أن حفظه غير واجب، وأنّه لا ضرر ولا حرج على المكلّف في عطبه لا يكون إلّا من قبيل جواز إراقة الماء في ظرف تحقّق وجوب الوضوء، فراجع وتأمّل.

---

١. العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٧٦/٢، الخامس من مسوّغات التيمّم.
٢. المصدر نفسه.
٣. المصدر نفسه: ١٧٧/٢، الخامس من مسوّغات التيمّم.
٤. المصدر نفسه.
٥. يُنظر: وسائل الشيعة: ٣٨٨/٣، كتاب الطهارة ، ب ٢٥، من أبواب التيمّم.

نعم فيما لو كان التيمّم واجباً لضيق الوقت وتوضّأ لأجل غاية أُخرى غير الصلاة الواجبة التي تضيّق وقتها حكموا بصحّة الوضوء وهو مشكل؛ فإنّ مقتضى ما ذكرنا من سقوط الملاك عند الأمر بضدّ الوجوب - أعني التيمّم في المثال - هو بطلان الوضوء في الصورة المفروضة *.

في حكم الوضوء عند مزاحمته الأمر الأهمّ

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ الآية الشريفة وإن قلنا بدلالتها على كون القدرة على الماء شرطاً شرعيّاً في التكليف بالوضوء فيكون للقدرة عليه مدخليّة في التكليف به خطاباً وملاكاً، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك عدم صحّته في مورد التزاحم مع واجب أهمّ مثل «إزالة النجاسة»، أو «أداء الدين»، ونحو ذلك من الواجبات أو المحرّمات التي يكون تحريمها مزاحماً لوجوب الوضوء من جهة اتّفاق الملازمة؛ فإنّ أقصى ما في ذلك أن يكون القدرة على نفس الماء شرطاً شرعيّاً.

أمّا القدرة على استعماله فهي باقية على ما تقتضيه أدلّة التكاليف من كونها شرطاً عقليّاً ليس لها المدخليّة إلّا في صحّة الخطاب مع كونها أجنبيّة عن المدخليّة في الملاك، وحينئذٍ ففي مورد المزاحمة المذكورة وإن كان الخطاب بالوضوء ساقطاً لأجل المزاحمة كخطاب نفس الصلاة إلّا أنّه لا مانع من التقرّب به بجهة الملاك أو بالأمر الترتبيّ، فلا يكون التيمّم مشروعاً في هذه الصورة، وهذا بخلاف ما إذا كان المنتفي هو القدرة على نفس الماء، فإنّ انتفاءها يوجب سقوط الأمر بالوضوء خطاباً وملاكاً، فلا يمكن تصحيح الوضوء في هذه الصورة بجهة الملاك أو بالأمر الترتبيّ، ويلزم الانتقال إلى التيمّم.

ومن ذلك ما إذا وجب حفظ الماء لأجل الخوف على نفس محترمة، فإنّه حينئذٍ لا يكون الماء مقدوراً له للزوم صرفه في غير الوضوء، فلا يكون له السلطة على صرفه فيه، ويكون من قبيل الماء المملوك للغير، فلا يكون وضوؤه مشروعاً في هذه الصورة، ولا يمكن تصحيحه بجهة الملاك، أو الأمر الترتبيّ، بل يلزم حينئذٍ الانتقال إلى التيمّم.

ومن ذلك ما إذا ضاق الوقت عن الوضوء، فإنّه يكون من قبيل انتفاء القدرة على نفس الماء، حيث إنّ الماء وإن كان موجوداً خارجاً وكان حاضراً عنده حسّاً إلّا أنّه لمّا كان الوضوء به مفوّتاً للصلاة كان وجوده المذكور بمنزلة العدم.

وبعبارة أُخرى: أنَّ القدرة على الماء المأخوذة شرطاً شرعيّاً في الأمر بالوضوء هي القدرة على الماء الذي يمكنه أن يتوضّأ به للصلاة التي وجبت عليه، فليس متعلّق القدرة المذكورة هو الماء بقول مطلق، بل هو الماء الذي يتوضّأ به للصلاة المذكورة.

ومن الواضح أنَّ الماء المقيّد بالقيد المذكور ليس مقدوراً له في هذه الصورة، فيكون الوضوء به للصلاة المذكورة ساقطاً خطاباً وملاكاً، فلا يصحّحه الملاك ولا الترتّب، بل لا معنى للترتّب في هذه الصورة.

نعم، لو توضّأ للتوصّل إلى غاية أُخرى كان وضوؤه المذكور صحيحاً إمّا بالملاك أو بالترتّب، ومع صحّته لا يكون التيمّم للغايات الأُخر مشروعاً، كما هو واضح.

والأولى أن يُقال: إنَّ المستفاد من أدلّة لزوم التيمّم في مورد ضيق الوقت هو كون وجوب الوضوء للصلاة مشروطاً شرعاً بالقدرة على أداء تلك الصلاة في وقتها، ومع ضيق الوقت لا يكون الوضوء لتلك الصلاة واجباً، ويسقط بذلك الأمر به خطاباً وملاكاً، فلا يصحّ منه الوضوء لتلك الصلاة، ويلزمه الانتقال إلى التيمّم لتلك الصلاة لثبوت كونه بدلاً عنه، فلو توضّأ لغاية أُخرى صحّ وضوؤه المذكور إمّا بالملاك أو بالترتّب؛ لأنَّ المزاحم للوضوء المذكور هو وجوب التيمّم لتلك الصلاة وهو - أعني وجوب التيمّم - إنّما يرفع القدرة على إعمال الوضوء لغاية أُخرى الذي عرفت أنّها قدرة عقليّة، لا أنّه رافع للقدرة على نفس الماء التي هي قدرة شرعيّة.

في حكم الوضوء في موارد الضرر والحرج

ويبقى الكلام في موارد الضرر والعسر والحرج بناءً على ما هو التحقيق من كون رفع الحكم في مواردها عزيمة لا رخصة، فإنّه لا إشكال حينئذٍ في عدم صحّة الوضوء في مواردها، لا لما تقدّم من كون القدرة على الماء شرطاً شرعيّاً أو شرطاً عقليّاً، بل لأنَّ هذه الأدلّة توجب سقوط التكليف الواقعيّ في الموارد المذكورة، كما هو نتيجة تحكيم أدلّتها على أدلّته، فتدخل المسألة في باب التعارض، ومعه لا يكون في مورد الدليل المحكوم ملاك للحكم أصلاً.

وأمّا الترتّب فهو غير متصوّر في المقام أصلاً.

وبعد سقوط الأمر بالوضوء في هذه الموارد يبقى الكلام في الوجه في الانتقال إلى التيمّم، فإنّه بعد البناء على كون القدرة هي القدرة على نفس الماء وأنّ عدمها معتبر في التيمّم كيف يمكننا القول في هذه الموارد بأنّ القدرة على الماء منتفية؟ فتأمّل.

ويمكن أن يُقال: إنّه بعد تحكيم أدلّة العسر والحرج أو أدلّة الضرر على دليل وجوب الوضوء وسقوط الأمر بالوضوء خطاباً وملاكاً يكون المكلّف غير قادر على الماء المقيَّد بكونه ممّا يتوضّأ به للصلاة، فيكون الحال في هذه الصورة بعينه في صورة ضيق الوقت في انتهاء الأمر بالآخرة إلى عدم القدرة على الماء المقيّد بكونه للوضوء، فيتحقّق بذلك موضوع وجوب التيمّم.

هذا كلّه إذا لم يكن الضرر واصلاً إلى حدّ الإضرار بالنفس، فإنّه حينئذٍ يكون الوضوء محرّماً، ويكون تحريمه موجباً لعدم القدرة على الماء المقيّد بكونه للوضوء.

ويمكن أن يُقال: لا حاجة في وجوب التيمّم في موارد كون الوضوء حرجيّاً إلى هذا التكلّف، بل يكفي فيه سقوط الأمر بالوضوء لكونه حرجيّاً، وقولهم عليهم السلام في التراب: «**إنّه أحد الطهورين**»[1] بضميمة قولهم عليهم السلام: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[2] فإنّه ينتج من هذه الأدلّة الثلاث كون التيمّم واجباً في الصورة المفروضة، وإن لم ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً**﴾[3] بناءً على تفسيره بعدم القدرة على نفس الموضوع أعني الماء[4]. انتهى.

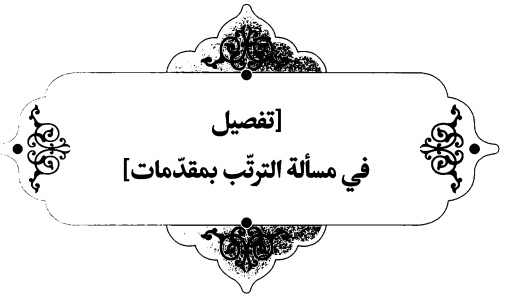
---

١. الكافي: ٦٤/٣، كتاب الطهارة، باب الوقت الذي يُوجب التيمّم ومن تيمّم ثمّ وجد الماء، ح٤.

٢. تهذيب الأحكام: ٤٩/١، كتاب الطهارة، ب٣، ح٨٣.

٣. سورة النساء، الآية: ٤٣، وسورة المائدة، الآية ٦.

٤. يُنظر: رسالة لا ضرر (للميرزا النائيني): ١٣٣، و٢٣٥.



[تفصيل
في مسألة الترتّب بمقدّمات]

المقدّمة الأولى في الضابط بين التعارض والتزاحم

ثمّ إنَّك قد عرفت أنَّ ما نحن فيه - أعني مسألة أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه - داخلة في باب التزاحم دون باب التعارض، وقد توهّم دخولها في باب التعارض بتخيّل أنَّ دليل وجوب أحد الضدّين يكون معارضاً لدليل وجوب الضدّ الآخر، فإن كان أحدهما ظنّيّاً والآخر قطعيّاً قدّم الثاني على الأوّل[1].

وفيه ما لا يخفى، فإنّا قد حقّقنا في محلّه[2] الضابط، والفارق بين البابين، وحاصله: أنَّ الدليلين المتنافيين المتكفّل كلّ منهما لحكم واقعيّ على نحو القضيّة الحقيقيّة إن كان التنافي بينهما واقعيّاً بحيث لا يمكن تصديق كلّ منهما لتكاذبهما في مقام الدلالة والحكاية عن الواقع، كما في مثل الدليل الدالّ على وجوب شيء والدليل الدالّ على حرمته، وكما في مثل الدليل الدالّ على وجوب أحد الضدّين والدليل الدالّ على وجوب الضدّ الآخر، وكان التضادّ بينهما دائميّاً كما في مثل «حرمة استقبال الجدي»، و«وجوب

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٥٤٣/١.

٢. يُنظر: ٤١٦/٦ من هذا الكتاب.

استقبال القبلة» بالنسبة إلى خصوص العراقيّ لا مطلق المكلّفين، كانا من باب التعارض، لعدم اجتماع الحكمين الكلّيّين الواقعيّين المتضمّن لهما الدليلان المذكوران، فيجري عليهما حينئذٍ حكم باب التعارض، وإن لم يكن التنافي بين الدليلين ناشئاً عن التنافي بين الحكمين الكلّيّين، بل لم يكن بين نفس الحكمين الذين تضمّنهما الدليلان تنافٍ أصلاً، بل دائماً كان التنافي بين الحكمين اتّفاقيّاً بواسطة اجتماع موضوعيّ الحكمين كما في مثل «إنقاذ الغريق»، و«إطفاء الحريق»، وكما في مثل «إنقاذ الغريقين» فإنّه لا تنافٍ واقعاً بين الحكمين الواقعيّين الكلّيّين، ولم يكن أحد الدليلين مكذِّباً للآخر في مقام الدلالة والحكاية عن الواقع؛ كانا من باب التزاحم دون باب التعارض.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ لا تنافٍ بين وجوب كلّيّ الصلاة ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وإنّما وقع التنافي بين الحكمين الشخصّيين من جهة اتّفاق اجتماع الموضوعين، فيكون داخلاً في باب التزاحم دون باب التعارض.

في نتيجة التقديم في باب التعارض والتزاحم

ثمّ إنّ نتيجة التقديم في باب التعارض هو رفع الحكم الذي تكفّله أحد الدليلين مع بقاء الموضوع بحاله، بخلاف نتيجة التقديم في باب التزاحم، فإنّه ينتج رفع موضوع الحكم في أحد الدليلين من دون تعرّض لنفي نفس الحكم الكلّيّ؛ لما عرفت من أنّ كلّ واحد من المتزاحمين شاغل للمكلّف عن الآخر، وسالب لقدرته عليه، وبتقديم أحدهما على الآخر يكون المقدّم الذي هو الأهمّ رافعاً للقدرة على الآخر الذي هو المهمّ دون العكس، من دون تعرّض لرفع الحكم الذي تكفّله المهمّ، فتأمّل.

زيادة بيان في الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم

فقد[1] ظهر لك ممّا تقدّم أنَّ الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم واضح لا يكاد يخفى، فإنَّ التنافي في الباب الأوّل يكون بين نفس الحكمين الكلّيّين في مقام الإنشاء والجعل، ويكون بين الدليلين تكاذب في مقام الحكاية عن الواقع والدلالة عليه، بخلاف باب التزاحم، فإنَّ الحكمين الكلّيّين فيه لا يكون بينهما في مقام الإنشاء والجعل تدافع وتنافٍ أصلاً، و إنَّما يكون بينهما التنافي اتّفاقيّاً في مقام الفعليّة والتنجّز عند تحقّق ما علّق عليه الحكم في كلٍّ منهما، وهذا **الركن الأوّل** من أركان الفرق بين البابين.

الركن الثاني: أنَّ نتيجة التقديم في باب التعارض هو نفي أحد الحكمين بكلّيّته وواقعيّته وإبقاء الحكم الآخر من دون تعرّض لنفي الموضوع.

الركن الثالث: أنَّ محط التقديم في باب التعارض هو مقام دليليّة الدليل إمّا من حيث الدلالة، وإمّا من حيث السند، من دون فرق في ذلك بين أن يكون التنافي بينهما بالعموم والخصوص المطلق، أو بالعموم من وجه، أو بالتباين الكلّي، فيكون تقديم أحدهما على الآخر موجباً لسقوط الآخر عن الدليليّة والحجّيّة في مورد التعارض والتنافي بينهما، بخلاف باب التزاحم، فإنَّ محطّ التقديم فيه لا يرجع إلى دليليّة الدليل، بل يكون أحدهما مقدّماً على الآخر مع بقاء كلّ منهما على ما هو عليه من الحجّيّة والدليليّة، ويكون منشأ التقديم فيه هو أهمّيّة أحدهما على الآخر، وتكون الأهمّيّة المذكورة موجبة لرفع موضوع المهمّ وهو منحصر بالقدرة، فإنَّ كلَّ واحدٍ من الحكمين لمّا كان في حدّ نفسه صالحاً لرفع القدرة على الآخر كان محصّل تقديم أحدهما لكونه أهمّ كون المقدّم سالباً للقدرة على المهمّ دون العكس، ولا يتأتّى ذلك

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبعاء: (٢٥ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ).

في سائر الشروط التي يكون لها الدخل في الملاك إلّا نادراً كما في باب الزكاة فيمن ملك خمساً وعشرين من الأبل ستّة أشهر، ثمّ ملك واحدة أيضاً فكانت ستّاً وعشرين، فإنّه يقع التزاحم فيه بين إسقاط الستّة أشهر التي ملك فيها الخمس والعشرين، فيحسب نصابه من حين ملك الستّ والعشرين، وبين إسقاط الواحدة فيحسب نصابه الخمس والعشرين من حين ملكها.

الركن الرابع: أنّه مع - التساوي في باب التعارض وباب التزاحم وإن كان الحكم هو التخيير إلّا أنّه في باب التعارض يكون التخيير بين الدليلين في مقام الحجّيّة والدليليّة، وفي باب التزاحم يكون التخيير بين نفس الحكمين، والتخيير في الباب الأوّل تعبّديّ محض ثبت بحكم الشارع من قوله ﷺ: «**إذاً فتخيّر**»[1]، وفي الباب الثاني يكون عقليّاً ناشئاً عن صلاحية كلّ منهما لأن يكون رافعاً لموضوع الآخر مع عدم الأهمّيّة لأحدهما على الآخر.

نعم، بناءً على السببيّة يكون التخيير في باب التعارض من قبيل التخيير في باب التزاحم.

فقد ظهر لك من هذه الأركان الأربع عدم ارتباط أحد البابين بالباب الآخر، وأنّ البعد بين موردَيهما أبعد ما بين المشرق والمغرب.

ومنه يظهر: أنّه لا محصّل لما شاع في لسان بعض من عاصرناهم أنّ الأصل هو التزاحم أو التعارض؛ لأنّ هذه الكلمة إنّما تقال فيما إذا كان المورد صالحاً لكلٍّ من البابين، وقد عرفت المباينة التامّة بين مورد كلّ منهما مع مورد الآخر.

كما أنّه قد اتّضح لك أنّ التزاحم إنّما يكون في مقام الفعليّة والتنجّز دون

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح ٢٢٩.

مقام الإنشاء والجعل؛ فإنّ التزاحم في الأوّل يكون واقعاً عند المكلّف، وفي الثاني يكون واقعاً عند الآمر إذا فرض اجتماع ملاكين يكون أحدهما مقتضياً لحكم، والآخر مقتضياً لحكم آخر، فيقع التزاحم حينئذٍ عند الآمر، فيحكم على طبق ما هو الأقوى عنده ويسقط الملاك الآخر، وإن لم يكن أحدهما عنده أقوى من الآخر سقط كلّ منهما عن التأثير وحكم بحكم ثالث.

وقد وقع الخلط بين التزاحمين المذكورين، ونشأ عن الخلط المذكور الوقوع في جملة من الاشتباهات التي لا يمكننا الآن شرحها، ولعلّنا نتعرّض[1] لها في باب اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى.

ومن ذلك كلّه يظهر أنّ التزاحم إنّما يؤثّر أثره من تقديم الأهمّ وسقوط المهمّ إذا كان الأهمّ متنجّزاً في حقّ المكلّف، وكان المكلّف عالماً به دون ما إذا لم يتنجّز عليه، وكان جاهلاً به، حيث إنّه إنّما يقدّم من جهة كونه بتنجّزه رافعاً وسالباً للقدرة على المهمّ، فلو لم يتنجّز التكليف الأهمّ للجهل به لا يكون صالحاً لذلك، كما لا يخفى.

في ملاك تقديم ما ليس له بدل على ما له البدل في البابين

تقدّم[2] الكلام مفصّلاً على الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم، وبقي شيء من ذلك ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّ ما ليس له بدل مقدّم على ماله البدل في البابين، ولكن ملاك التقديم فيهما مختلف، ففي باب التعارض إذا كان مفاد أحد الدليلين العموم الشموليّ مثل «لا تكرم الفسّاق»، أو «لا تكرم فاسقًا»، ومفاد الآخر العموم البدليّ مثل - : «أكرم عالمًا» - كان الأوّل مقدّماً

---

١. يُنظر: ١٧/٣ من هذا الكتاب.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة انحراف في مزاجه الشريف، ثمّ استمرّ التعطيل من جهة الزيارة، وكان الشروع ليلة الأحد: ١٤ ذي الحجّة، ١٣٤٦».

على الثاني لما حقّقناه في باب التعارض[١] من حكومة الأوّل على الثاني؛ لأنّ العموم في الثاني هو الإطلاق وعدم البيان، والدليل الأوّل صالح لأن يكون بياناً سواء كان عمومه الشموليّ بالوضع كما في مثل «لا تكرم الفسّاق»، أو بالإطلاق كما في مثل «لا تكرم فاسقًا»، وفي باب التزاحم[٢] إذا كان أحد المتزاحمين موسّعاً والآخر مضيّقاً قدّم الثاني على الأوّل؛ لأنّ الموسّع لكونه له البدل لا يزاحم المضيّق لكونه لا بدل له، وهكذا الحال فيما لو كانت البدليّة طوليّة مثل «الوضوء» و«التيمّم».

---

١. يُنظر: ٦/٤١٧، وما بعدها من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (٣٣٧) من هذا الجزء.

ثمّ إنّ التزاحم يكون على خمسة أنحاء:

النحو الأوّل: ما إذا كان عدم القدرة على امتثال التكليفين من جهة عدم وسع الزمان إلّا لأحدهما، كما في الغريقين أو الحريقين[1].

النحو الثاني: ما إذا كان عدم القدرة على ذلك من جهة اتّفاق عدم قدرة المكلّف إلّا لأحدهما، كما لو لم يكن المكلّف قادراً إلّا على القيام في ركعتين، ودار الأمر في صلاة الظهر - مثلًا - بين القيام في الأوليتين والقيام في الأخيرتين.

النحو الثالث: ما إذا استلزم امتثال أحد التكليفين عدم امتثال التكليف الآخر، كما في مثل ما إذا حرم استدبار الجدي ووجب استقبال القبلة، واتّفق أن كان الاستقبال المذكور ملازماً للاستدبار المذكور، بأن كان الشخص في العراق، أمّا إذا كانت الملازمة دائميّة فلا يكون من باب التزاحم، بل يكون من باب التعارض.

النحو الرابع: ما إذا اتّفق توقّف فعل الواجب على ارتكاب المحرّم بأن

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٣) ومابعدها من هذا الجزء.

يتّفق انحصار مقدّمة الواجب بالمقدّمة المحرّمة، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على سلوك الأرض المغصوبة، وهذا أيضاً إنّما يكون من باب التزاحم إذا كان التوقّف المذكور اتفاقيّاً، أمّا إذا كان دائميّاً فلا يكون من هذا الباب، بل يكون من باب التعارض.

النحو الخامس: ما إذا اتفق اتّحاد الواجب بالحرام كما في مسألة الاجتماع، أمّا إذا لم يكن في البين اتّحاد، بل كان هناك مجرّد انطباق أحد العنوانين على مصداق العنوان الآخر كما في مثل «أكرم كلّ عالم ولا تكرم فاسقًا» ففي مورد الاجتماع كالعالم الفاسق لا يكون من باب التزاحم، بل يكون من باب التعارض.

ثم لا يخفى أنّ التزاحم في جميع هذه الأنحاء إنّما يتمّ إذا كان التكليف فعليّاً منجّزاً في جميع الجهات ما عدا جهة التزاحم، فلا يتحقّق التزاحم فيما إذا لم يكن أحد التكليفين منجّزاً لجهل ونحوه، وفي هذه المرتبة يكون لجهل المكلّف وعلمه أثر، أمّا تزاحم الجهات عند الآمر فهو أجنبيّ بالمرّة عن باب التزاحم بين التكليفين، حيث إنّ مورد هذا التزاحم إنّما هو في المرتبة السابقة على جعل التكليف فضلاً عن فعليّته، ومن الواضح أنّ علم المكلّف وجهله أجنبيّ عن المدخليّة في هذه المرتبة بالمرّة.

فقد[1] **تلخّص** أنّ أنحاء التزاحم خمسة:

الأوّل: التزاحم الناشئ عن تضادّ المتعلّقين مثل «الإزالة» و«الصلاة».

الثاني: التزاحم الناشئ عن عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا التكليفين كما مرّ في مثال القيام في ركعتين من صلاة الظهر مثلاً.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٥ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

الثالث: التزاحم الناشئ عن كون امتثال أحد التكليفين ملازماً لعصيان التكليف الآخر كما مرَّ في مثال الاستقبال والاستدبار.

الرابع: التزاحم الناشئ عن كون فعل الحرام مقدّمة لفعل الواجب، كما مرَّ في مثال السلوك في الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق.

الخامس: التزاحم الناشئ عن اتّحاد متعلّق الأمر مع ما هو متعلّق النهي كما في مثل «الصلاة في الدار المغصوبة»، فإن لم يكن في البين اتّحاد، بل كان مجرّد صدق أحد العنوانين على ما صدق عليه الآخر كما في مثل «العالم الفاسق» بالنسبة إلى وجوب إكرام العالم، وحرمة إكرام الفاسق لم يكن من باب التزاحم، بل كان من باب التعارض كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - تحقيق ذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي[1].

ثمّ إنَّ ما عدا القسم الثاني من الأقسام الأربعة إنّما يكون من باب التزاحم إذا كان التضادّ أو التلازم أو المقدّميّة والتوقّف اتّفاقيّاً، أمّا إذا كان ذلك دائميّاً فلا يكون من باب التزاحم، بل يكون من باب التعارض.

---

١. يُنظر: ١٧/٣ من هذا الكتاب.

المقدّمة الثالثة في مرجّحات باب التزاحم والترتيب بينهما

ثمّ إنَّ موجبات التقديم في باب التزاحم أمور مرتّبة:

الأمـــر الأوّل في أنّ ما ليس له بدل مقدّم على ما له البدل

الأوّل: ثبوت البدل وعدمه، فما ليس له بدل يكون مقدّماً على ما له البدل، سواء كان البدل عرضيّاً كما إذا كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً، أو كان البدل طوليّاً كما في مثل «الوضوء» و«التيمّم» فيما لو كان الوضوء مزاحماً لإزالة النجاسة الخبثيّة، أمّا الأوّل فواضح حيث إنَّه لو كان أحد الضدّين واجباً موسّعاً -كالصلاة- والآخر واجباً مضيقاً -كالإزالة- كان ما هو المضيّق مقتضياً لإشغال ذلك الزمان الخاصّ، وكان الموسّع غير مقتضٍ لخصوصيّة ذلك الزمان.

ومن الواضح أنَّ ما ليس له اقتضاء لا يكون مزاحماً لما له الاقتضاء، بل يكون الثاني مقدّماً على الأوّل، وأمّا الثاني - أعني البدل الطوليّ - فلأنَّ مقتضى الطوليّة أن يكون الواجب الأوّل مقيّداً بالقدرة الشرعيّة -كالضوء-؛ فإنَّه لأجل ثبوت كون التيمّم بدلاً منه عند عدم التمكّن منه يكون وجوبه مقيّداً شرعاً بالقدرة، فتكون القدرة فيه شرطاً شرعيّاً، فلا يمكن أن يكون مزاحماً لإزالة النجاسة الخبثيّة؛ لكون القدرة فيها قدرة عقليّة فتكون مقدّمة على الوضوء؛ لكون القدرة فيه قدرة شرعيّة وما هو مشروط بالقدرة العقليّة مقدّم على ما هو مشروط بالقدرة الشرعيّة، حيث إنَّ وجوب الأوّل يكون

موجباً لرفع موضوع الثاني - أعني القدرة الشرعيّة - ولا يمكن العكس؛ لأنّ ثبوت الوجوب المشروط بالقدرة الشرعيّة فرع تحقّق موضوعيّ وشرطه - أعني القدرة الشرعيّة - ووجوب ما هو غير مشروط شرعاً بذلك رافع لذلك الموضوع والشرط، فذو القدرة العقليّة لا يبقى موضوع ذي القدرة الشرعيّة؛ كي يكون تحقّق ذلك الموضوع موجباً لتحقّق حكم الذي هو ذو القدرة الشرعيّة كي يكون تحقّقه موجباً لرفع ذي القدرة العقليّة.

ومن ذلك يتّضح لك الوجه في تقديم الوقت بالنسبة إلى تمام أجزاء الصلاة على الوضوء، كما لو دار الأمر بين الصلاة مع الوضوء فيقع جملة من أجزاء الصلاة خارج الوقت لأجل كونه مضيّقاً، أو الصلاة مع التيمّم فتقع جميع الأجزاء في الوقت، فإنّ المختار في ذلك هو تقديم الوقت على الوضوء، ويلزمه الصلاة مع التيمّم، فإنّ الوضوء والوقت وإن اشتركا في أنّ كلّاً منهما له البدل، أمّا الوضوء؛ فلأنّ بدله التيمّم، وأمّا الوقت بالنسبة إلى تمام أجزاء الصلاة فلأنّ بدله الإتيان ببعض الصلاة في الوقت وبعضها خارج الوقت؛ لقولهم عليهم السلام: «**من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك الوقت كلّه**»[1] إلّا أنّ دليل البدليّة في الثاني* - أعني الوقت - لم يكن موجباً لتقيّد المبدل منه بالقدرة

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا الفرق لا يمكن إقام[2] البرهان على تماميّته لاشتراك كلّ من الطهارة المائيّة وإتمام الصلاة في الوقت في كون كلّ منهما له البدل الطوليّ المقيّد بعدم التمكّن منه، فدعوى كون البدليّة في الأوّل موجبة لتقيّد المبدل منه بقيد التمكّن في الأوّل دون الثاني لا يخلو عن تحكّم، والمنقول عنه قدس سره في بعض تحريرات المرحوم الشيخ أبو الفضل ما نصّه: «أنّ المستظهر من مجموع أدلّة باب الصلاة هو لزوم مراعاة الوقت وأهمّيته بالنسبة إلى الوضوء؛

---

١. يُنظر: المعتبر في شرح المختصر: ٤٦/٢، وذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٣٥٢/٢.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (إقامة).

فإنّ القدر المشترك من الصلاة المنقسم إلى الطهارة المائيّة وغيرها هو الصلاة في مجموع الوقت، ولا عكس كما لا يخفى»[1] انتهى.

وتوضيحه: أنّ الوقت قيد لكلّ من الصلاة مع الطهارة الترابيّة والطهارة المائيّة، فيكون المطلوب هو إيقاع تمام الصلاة في الوقت على كلا تقديري الطهارة، وإذا كان الوقت معتبراً في كلا حالتي الصلاة من الطهارة الترابيّة والمائيّة يكون التدرّج من الطهارة المائيّة إلى الطهارة الترابيّة مقيّداً بحفظ الوقت، فلا يُعقل أن تكون الطهارة المائيّة مقدّمة على حفظ الوقت، هذا.

ولعلّ قائلاً يقول: إنّ هذا التقرير لا ينتج هذه النتيجة، فالأولى أن يُقال: إنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إلى قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ...﴾[2] إلخ هو كون الوضوء قيداً للصلاة على ما هي عليه من شروط وأجزاء ومن جملة الشروط الوقت، وهذه الصلاة المقيّدة بالوقت لو لم يتمكّن من الطهارة المائيّة لها ينتقل فيها إلى الطهارة الترابية، فتكون النتيجة أنّ التدرّج من المائيّة إلى الترابيّة إنّما هو مع حفظ الوقت، فلا يُعقل أن تكون الطهارة المائيّة مقدّمة على الوقت.

وربّما يُقال: إنّه يستفاد من الوجوب المقدّميّ الذي دلّت عليه الآية الشريفة أنّ وجوب الطهارة المائيّة مشروط شرعاً بإمكان الإتيان بتلك الصلاة في وقتها المضروب لها، كما هو الشأن في جميع الواجبات الغيريّة، فمع عدم سعة الوقت للطهارة المائيّة والصلاة لا يكون الوضوء لها مشروعاً، وحينئذٍ يلزم الانتقال إلى التيمّم استناداً إلى إطلاق ما تضمّن أنّه أحد الطهورين[3].

ولا يخفى أنّه لو تمّ هذا التقرير[4] الأخير لكان مقتضاه بطلان الوضوء في الصورة المزبورة حتّى لو لم نقل بأنّه مشروط بالقدرة الشرعيّة، بل قلنا: إنّه مشروط بالقدرة العقليّة، وقد تقدّم[5] تفصيل الكلام في هذه المسألة، فراجع.

---

١. لم نعثر على تقرير المرحوم الشيخ أبو الفضل الخونساريّ ﷺ.

٢. سورة المائدة، الآية ٦.

٣. يُنظر: الكافي: ٦٤/٣، كتاب الطهارة، باب الوقت الذي يُوجب التيمّم ومن تيمّم ثمّ وجد الماء، ح ٣.

٤. لم نعثر على تقرير المرحوم الشيخ أبو الفضل الخونساريّ المذكور.

٥. يُنظر: صفحة (٣٣٢) من هذا الجزء.

الشرعيّة، بل كان المبدل منه - أعني كون تمام الصلاة في الوقت - باقياً على ما هو عليه من كون القدرة فيه عقليّة، بخلاف دليل المبدليّة في الأوّل - أعني الوضوء والتيمّم - فإنّه يوجب تقيّد المبدل منه - أعني الوضوء - بالقدرة الشرعيّة حينئذٍ، فيكون وجوب تمام الصلاة في الوقت مقدّماً على وجوب كونها مع الوضوء، فينتقل حينئذٍ إلى التيمّم ليحفظ به الإتيان بتمام الصلاة في الوقت.

الأمر الثاني في تقديم القدرة العقليّة على القدرة الشرعيّة

ومن هذا كلّه ظهر لك الأمر الثاني من موجبات التقديم في باب التزاحم، وهو كون أحدهما مشروطاً بالقدرة العقليّة، والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، فالموجب الأوّل هو البدليّة وعدمها، فإذا تساويا في أنّ كلّاً منهما ليس له البدل ننقل الكلام إلى الأمر الثاني من موجبات التقديم، وهو كون القدرة في أحدهما عقليّة وفي الآخر شرعيّة.

ثمّ بعد الفراغ عن تساويهما في هذا الأمر الثاني أيضاً بأنّ كلّاً منهما مقيّد بالقدرة الشرعيّة، أو كان كلّ منهما مقيّداً عقلاً بالقدرة العقليّة ننقل الكلام إلى الأمر الثالث من موجبات التقديم وهو التقدّم الزماني في خصوص ما كانت القدرة فيهما معاً شرعيّة، فإنّه بعد أن أخذ أحد التكليفين المذكورين محلّه لم يبقَ مجال للتكليف الثاني حينئذٍ، فإنّ توجّه التكليف الأوّل إلى المكلّف قبل عروض التكليف الثاني يكون موجباً لسلب القدرة على امتثال التكليف الثاني بخلاف العكس.

أمّا إذا كانت القدرة في كلّ من التكليفين عقليّة فلا ينفع التقدّم الزمانيّ في رفع التزاحم بينهما وينحصر العلاج حينئذٍ بمسألة الأهمّيّة لأحد التكليفين على الآخر، وبعد ثبوت كون أحدهما أهمّ يحكم بسقوط الأمر بالآخر الذي هو

المهمّ، وبعد سقوط الأمر به يقع الكلام في صحّة المهمّ لو عصى الأمر بالأهمّ وأتى بالمهمّ، فإن قلنا بكفاية قصد الجهة، والملاك في تصحيح العبادة صحّ المهمّ المذكور من دون حاجة إلى الترتّب، وإلّا كنا محتاجين إلى الترتّب في تصحيح عباديّة المهمّ *.

فقد[1] **تلخّص** أنّه إذا كان أحد المتزاحمين لا بدل له والآخر له البدل كان الأوّل مقدّماً على الثاني، ولا نحتاج حينئذٍ إلى القدرة الشرعيّة والعقليّة، ولا إلى التقدّم الزمانيّ أو الأهمّيّة.

نعم، إذا تساويا في عدم البدليّة لكلٍّ منهما، فإن كان أحدهما مشروطاً بالقدرة العقليّة، والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، كان الأوّل مقدّماً على الثاني ولو كان أهمّ من الأوّل أو كان متقدّماً عليه زماناً، فالحجّ إذا زوحم بأقلّ الواجبات غير المشروطة شرعاً بالقدرة الشرعيّة يكون ذلك الواجب موجباً لسقوطه لكونه رافعاً لموضوعه - أعني القدرة الشرعيّة المعتبرة في وجوبه - ولا يمكن العكس، حيث إنّ وجوب الحجّ لمّا كان مقيّداً بالقدرة الشرعيّة فإطلاق وجوب ذلك الواجب يُوجب سلب تلك القدرة، فلا يبقى له موضوع كي

---

* **قلتُ**: أمّا إذا تساويا في أنّ لكلّ منهما البدل، فإن كانت البدليّة في كلّ منهما عرضيّة كما في الموسّعين لم يكن بين التكليفين تزاحم أصلاً، وإن كانت البدليّة في كلّ منهما طوليّة كانا من قبيل المشروطين بالقدرة الشرعيّة، وإن كانت البدليّة في أحدهما عرضيّة، وفي الأُخرى طوليّة قدّم الثاني على الأوّل، فإنّ الثاني وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الأوّل إلّا أنّه لما كان الأوّل موسّعاً والثاني مضيّقاً كان الثاني مقدّماً على الأوّل إلّا إذا كان الثاني موسّعاً كالأوّل فلا يقع بينهما تزاحم، فتأمّل.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٦ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

يكون وجوبه موجباً لسلب القدرة العقليّة على ذلك الواجب*.

نعم، رُبّما يكون لوجوب الحجّ حكومة من جهة أُخرى على وجوب الواجب المزاحم له -كما في باب النذر-، بناءً على ما هو المختار من اعتبار الرجحان في متعلّق النذر عند فعل الواجب المنذور، فإنّه بناءً على ذلك يكون وجوب الحجّ رافعاً لذلك الرجحان؛ لأنّ فعل المنذور حينئذٍ يكون موجباً لترك الواجب - أعني الحجّ - وذلك ممّا يوجب مرجوحيّته، وبذلك ينحلّ النذر المتعلّق به**.

---

* **قلتُ:** والأولى في تقريب الحكومة أن يُقال: إنّ كون أحد التكليفين سالباً للقدرة على الآخر إنّما هو بخطابه المقتضي لانشغال المكلَّف فيه لا بملاكه، ومن الواضح أنّ مرتبة الملاك مقدّمة على مرتبة الخطاب، وحينئذٍ لو كان أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً دون الآخر كان الآخر رافعاً لملاك الأوّل من دون أن يكون ذلك الأوّل قابلاً لأن يرفع الخطاب بالثاني؛ لأنّ المفروض أنّ الثاني قد رفع ملاك الأوّل قبل أن يصل هو - أعني الأوّل - إلى مرتبة الخطاب به التي بها يكون هو - أعني الأوّل - رافعاً للخطاب بالثاني، فكان الثاني رافعاً للأول قبل أن يصل إلى الدرجة التي يمكن فيها أن يكون رافعاً للثاني، فلا يُعقل أن يكون الأوّل صالحاً لرفع الخطاب بالثاني؛ لأنّه - أعني الثاني - قد رفعه قبل أن يصل إلى درجة إمكان رفعه به، فتأمّل.

** **قلتُ:** رُبّما يُقال: إنّ فعل المنذور لا يكون موجباً لترك الحجّ عند وجوبه كي يكون مرجوحاً من هذه الجهة، وأقصى ما فيه أن يكون موجباً لرفع موضوع وجوبه، فلا يكون موجباً لترك واجب، وإنّما يكون موجباً لرفع موضوع وجوب ذلك الواجب - أعني الحجّ - فكان كلّ منهما مزاحماً للآخر.

وحيث إنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة والقدرة الشرعيّة بخلاف وجوب الوفاء بالنذر، فإنّ القدرة فيه عقليّة كان مقتضى القاعدة أن يقدّم الثاني على الأوّل.

ولو قيل: إنَّ وجوب الوفاء بالنذر مشروط أيضاً بالقدرة الشرعيّة، أو هو بمنزلة المشروط بالقدرة الشرعيّة، لكونه مشروطاً شرعاً بالرجحان لكان أيضاً مقدّماً على وجوب الحجّ لتقدّمه عليه زماناً[1].

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه إذا استلزم المنذور ترك الحجّ يكون مرجوحاً، و إن كان ذلك الاستلزام بواسطة كون المنذور موجباً لرفع موضوع الوجوب.

وبالجملة: يعتبر في متعلّق النذر أن لا يكون مزاحماً لواجب ولو بأن[2] موجباً لرفع موضوع وجوبه، فكون متعلّق النذر موجباً لرفع وجوب موضوع وجوب الحجّ ممّا يوجب مرجوحيّته في ظرفه الموجبه لانحلال النذر المتعلّق به.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ المرجوحيّة منحصرة بكون المنذور مستلزماً لترك واجب عند حصول شرط وجوبه، فلم يكن وجوب الحجّ رافعاً لموضوع النذر - أعني الرجحان - حيث إنّه حينئذٍ لا يكون موجباً لترك الحجّ في ظرف وجوبه، بل أقصى ما فيه أن يكون موجباً لرفع موضوع وجوبه، فلم يكن الوفاء بالنذر مستلزماً لترك واجب كي يكون مرجوحاً من هذه الجهة.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في وجه تقديم النذر على الحجّ.

وفيه: ما لا يخفى؛ حيث إنّه بعد أن فرض كون متعلّق النذر مشروطاً بالرجحان، وأنّ متعلّقه إذا كان مرجوحاً، كان باطلاً، وفرض أيضاً أنّ الرجحان معتبر في متعلّق النذر في ظرف وقوعه كان محصّل ذلك هو انحلاله بالمرجوحيّة الآتية من كونه في حدّ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق النذر به مستلزماً لترك واجب.

وبالجملة: أنّ الفعل المنذور لمّا كان في حدّ نفسه مستلزماً لترك واجب كان مرجوحاً فكان النذر المتعلّق به منحلّاً، و إن كان بالنظر إلى تعلّق النذر به غير مستلزم لترك واجب، بل كان موجباً لرفع موضوع الواجب، انتهى.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥٢٩/١، كتاب الصلاة، (مسألة: ٧)، و٥٥٨/٢، كتاب الحجّ (مسألة: ١).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بأن يكون).

فتلخّص: أنّه إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة العقليّة والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة كان الأوّل مقدّماً على الثاني وإن كان الثاني أهمّ من الأوّل، أوكان مقدّماً عليه زماناً.

نعم، إذا تساوى المتزاحمان في كون كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، أوكان كلّ منهما مشروطاً بالقدرة العقليّة لم يكن هناك ما يوجب التقديم سوى التقدّم الزمانيّ أو الأهمّيّة، فإن كان كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة كان الموجب للتقديم هو التقدّم الزمانيّ، والظاهر أنّ الأهمّيّة لا تكون مرجّحة وموجبة للتقديم في هذه الصورة، حيث إنّ الأهمّيّة إنّما تكون مرجّحة وموجبة للتقديم فيما كان ملاك كلّ من التكليفين متحقّقاً، وحينئذٍ يقدّم ما هو الأهمّ ملاكاً، أمّا إذا لم يكن في البين إلّا ملاك واحد كما في هذه الصورة، حيث إنّ القدرة لما كانت شرطاً شرعيّاً في كلٍّ من التكليفين كانت دخيلة في ملاك كلّ منهما، وحيث إنّ المكلّف لا يقدر إلّا على أحدهما لم يكن المتحقّق إلّا ملاك أحد التكليفين*، فلا يمكن أن يُقال: يرجّح منهما ما هو الأقوى ملاكاً.

نعم، لوكان كلّ من التكليفين مشروطاً بالقدرة العقليّة تأتّى الترجيح بالأهمّيّة، حيث إنّ التكليفين وإن كان كلّ منهما في حدّ نفسه صالحاً لأن يكون تعجيزاً مولويّاً عن الآخر إلّا أنّه لما كان أحدهما المعيّن أهمّ من الآخر** كان

---

* ينبغي مراجعة ما حرّرناه في الواجب الكفائيّ صفحة (٢٤٢) في تحقيق ذي الملاكين وذوي الملاك الواحد[1].

** ينبغي مراجعة ما في هامش صفحة (٣٩٧)(درس الأحد ١ ربيع الأوّل ١٣٤٧)[2].

---

١. يُنظر: صفحة (٧٥) من هذا الجزء (درس ٢٣: جمادى الثانية، ١٣٤٦).

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

هو المتعيّن لأن يكون سالباً للقدرة على امتثال الآخر، وكان موجباً لسقوطه، حيث إنّ الاهتمام بالأهمّ لا يبقي مجالاً للأمر بالآخر.

نعم، عند تساويهما في الأهمّيّة لا يكون في البين ما يوجب تعيّن أحدهما، ويكون المكلَّف مخيّراً في امتثال أحدهما، وهل التخيير عقليّ صرف ناتج عن سقوط كلّ من الخطابين؟ حيث إنّ كلّاً منهما رافع لموضوع الآخر أو أنّه ناتج عن سقوط الإطلاق في واحد منهما من دون تعيين، وأنّ المكلّف عند اشتغاله بأيّ واحد منهما وتركه للآخر كان ممتثلاً للأمر المتعلّق به؟

الحقّ هو الثاني؛ إذ لا موجب لسقوط كلا الخطابين، حيث إنّ التزاحم والتدافع بين الخطابين إنّما نتج عن إطلاق كلّ من الخطابين على وجه يكون الخطاب بكلّ منهما شاملاً لصورة الإتيان بالآخر وصورة عدم الإتيان به المستلزم للأمر بهما معاً، ولما كان هذا غير ممكن لعدم صحّة الأمر بهما معاً، وجب تقييد الخطاب بكلّ منهما بعدم الإتيان بالآخر دفعاً لهذه الغائلة، ولا ريب أنّ نتيجة ذلك هو بقاء التكليف بأحدهما لا على التعيين، وتعيّن كلّ منهما عند ترك الآخر*.

---

* **قلتُ**: ولازمه أنّه عند تركهما معاً يكون معاقباً على كلّ منهما لحصول شرط وجوب كلّ منهما.

وبالجملة: فيكون هذا الطريق موافقاً في النتيجة للتخيير الشرعيّ، لا أنّه بعد سقوط كلا الخطابين بستكشف التخيير الشرعيّ أو يحكم بالتخيير العقليّ.

نعم، فيما إذا كان كلّ من الخطابين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة ولم يقدم أحدهما على الآخر لعدم تقدّم أحدهما زماناً على الآخر، سقط كلا الخطابين واستُكشف التخيير الشرعيّ الناشئ عن تحقّق ملاكين متباينين لا يمكن استيفاؤهما معاً، أو يحكم العقل بالتخيير بين الفعلين لثبوت الملاك في أحدهما لا على التعيين، فتأمّل. انتهى.

في تقديم الأهمّ في المتزاحمين

هذا كلّه إذا تساويا في الأهمّيّة، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فلا ريب في تعيّن ما هو الأهمّ وبقاء إطلاقه بحاله، وأمّا المهمّ فأقصى ما يوجبه التقديم المذكور هو سقوط إطلاقه، أمّا الأمر به مقيّداً بعدم الإتيان بالأهمّ فلا مانع منه، وهذا هو الترتّب المبحوث عنه في مسألة الضدّ.

أو نقول: إنّ الأمر بالمهمّ إنّما يسقط عند الإتيان بالأهمّ، أمّا عند عدم الإتيان به فلا يكون الأمر بالمهمّ ساقطاً، والأوّل مبني على أنّ التدافع والتزاحم بين الخطابين إنّما نشأ عن إطلاق كلّ منهما، فإذا قيّد الأمر بالمهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ ارتفع التدافع بينهما لارتفاع موجبه، **والثاني** مبني على أنّ التدافع إنّما نشأ عن تنجّز كلا الخطابين، فلا يسقط الخطاب بالمهمّ إلّا عند الإتيان بالأهمّ، أمّا عند عدم الإتيان به فيكون الخطاب بالمهمّ باقياً بحاله.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ مسألة الدوران بين القيام في الجزء الأوّل من الصلاة والقيام في الجزء الثاني منها بالنسبة إلى من لا يقدر إلّا على قيام واحد من القيامين ليست من قبيل المشروطين بالقدرة الشرعيّة كي يكون المتقدّم زماناً هو المقدّم، بل هي من قبيل المشروطين بالقدرة العقليّة، فلا يكون التقدّم الزمانيّ مرجّحاً فيها، بل ينحصر المرجّح فيها بالأهمّيّة، فإن كان أحد القيامين أهمّ من الآخر بأن كان ركناً، كما في القيام المتّصل بالركوع، والقيام حال قراءة الفاتحة قدّم الأوّل على الثاني وإن كان الثاني متقدّماً زماناً على الأوّل*.

وهذا هو المتحصّل مقا أفاده (دام ظلّه) كما نقله بعض أجلّاء تلامذته[1]، فيما حرّره عنه من مسألة التزاحم.

* **قلتُ:** فإن تساويا في الأهمّيّة بأن كان كلّ منهما ركناً أو كان كلّ منهما غير

---

١. هو المرحوم السيّد جمال الدين الگلپايگانيّ ﷺ.

ركن، فمقتضى القاعدة الأوّليّة وإن كان هو التخيير إلّا أنّه لما لم يكن التخيير في المقام شرعيّاً ولا عقليّاً، بل كان ناتجاً عن تقييد كلّ من التكليفين بعدم امتثال التكليف الآخر؛ كان مقتضاه كون امتثال كلّ منهما رافعاً لموضوع الآخر وموجباً لسقوطه، وحينئذٍ نقول: إنّ تكليفه بالقيام في هذا الآن لا يسقط إلّا بامتثال التكليف بالقيام في الآن الثاني، وحيث إنّه في هذا الآن لم يتحقّق منه امتثال القيام في الآن الثاني فلم يتحقّق منه ما يوجب سقوط القيام عنه في هذا الآن.

هذا كلّه إذا لم يكن الثاني أهمّ.

أمّا إذا كان أهمّ فإنّ أهمّيته لمّا أوجبت تعيّنه كان مقتضيه موجباً لسقوط أمر القيام، فلا حاجة في سقوطه إلى فعليّة الاشتغال بالقيام الثاني، وإن شئت مزيد توضيح لذلك فراجع ما رسمناه في درس الفقه[1] عند تعرضه (دام ظلّه) لنظير هذا المقام، وقد نقلناه على طوله في الصفحة المقابل[2] لمزيد الفائدة.

وتوضيح ذلك: أنّ كلّ تكليفين متزاحمين كان متعلّق أحدهما متقدّماً على متعلّق الآخر إمّا زماناً فقط، كما في مثل ما[3] لم يتمكّن إلّا من قيام واحد فدار الأمر بين جعله في الركعة الأولى أو جعله في الركعة الثانية، أو زماناً ورتبة كما لو اتّفق كون فعل الحرام مقدّمة لواجب، وكان فعل الحرام متقدّماً زماناً على فعل الواجب إن كان أحدهما أهمّ من الآخر كان هو المقدّم، سواء كان متعلّقه هو المتقدّم زماناً أو رتبة أو كان متأخّراً؛ فإنّ الأهمّيّة توجب تعيّنه على المكلّف، وتعيّنه عليه يُوجب سلب قدرته على الآخر، فتعيّن الأهمّ عليه يسقط عنه الآخر من دون توقّف على الاشتغال بامتثاله، سواء كان متقدّماً أو كان متأخّراً.

وإن تساويا في الأهمّيّة كان الكلام في تعيّن المقدّم منهما أو التخيير بينهما مبنياً على أنّ التساوي في الأهمّيّة هل يكون موجباً لسقوط تعيّن كلا التكليفين ويستكشف من ذلك الحكم الشرعيّ أو العقليّ بالتخيير؟ أو أنّه يكون كلّ من التكليفين باقياً على ما هو عليه من التعيين غير أنّه يسقط كلّ منهما بامتثال الآخر؟

---

١. مخطوط لم يطبع بعد.

٢. يبدأ المطلب من قوله: (وتوضيح ذلك) إلى قوله: (وعدم القدرة) في صفحة (٢٣٦).

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (مَن).

فإن قلنا بالأول كان مقتضاه هو التخيير في امتثال أيّ منهما، فله أن يختار ما هو المقدّم، ويترك المتأخّر، كما أنّ له العكس فيترك المتقدّم ويمتثل المتأخّر.

و إن قلنا بالثاني - وهو المختار للأستاذ (دام ظلّه) - تعيّن عليه امتثال المتقدّم منهما، ففي المقدّمة وذيها يمتثل النهي عن المقدّمة فيترك امتثال ذيها، وفي مثل «القيام» يمتثل الأمر بالقيام الأوّل ويترك القيام الثاني؛ حيث إنّه بناءً على ذلك يكون التكليف بالأوّل متوجّهاً إليه تعيّناً ولا يسقطه إلّا الاشتغال بالثاني المفروض أنّه لم يشتغل به فعلاً لتأخّر زمانه.

وبالجملة: أنّه بناءً على ذلك لا يكون التكليف بمجرّد توجّهه مسقطاً للأمر الأوّل، بل يكون المسقط للأمر الأوّل هو اشتغاله بامتثال الأمر الثاني، والمفروض أنّ ذلك متأخّر في الزمان عن زمان امتثال الأوّل.

نعم، لو عصى ولم يمتثل الأمر الأوّل، فعليه أن يمتثل الأمر الثاني، وليس ذلك من باب الترتّب؛ لما عرفت من توجّه الأمر الثاني إليه من أول الأمر، غايته أنّه كان له أن يسقطه بامتثال الأمر الأوّل، فلما عصى الأمر الأوّل ولم يمتثله لم يكن في البين ما يوجب سقوط الأمر الثاني.

وهذا بخلاف ما لو كان أحدهما أهمّ وكان ذلك الأهمّ هو الأوّل؛ فإنّ أهميّته توجب سقوط الأمر الثاني، فلو عصى الأمر الأوّل توجّه إليه الأمر الثاني بنحوٍ من الترتّب غير الترتّب المعروف، حيث إنّه في الترتّب المعروف يكون العصيان المعلّق عليه الأمر الثاني مقارناً للأمر الثاني زماناً، وهذا يكون متقدّماً عليه زماناً.

وبالجملة: إذا كانا متساويين في الأهمّيّة كان تعيّن الأمر الأوّل عليه؛ لعدم حصول ما يسقطه فعلاً، فلو عصاه لزمه امتثال الأمر الثاني لكونه متوجّهاً إليه من أوّل الأمر، لا لكونه معلّقاً على العصيان، و إذا كان الأوّل أهمّ كان تعيّن الأمر الأوّل عليه لأجل الأهمّيّة الموجبة لسقوط الأمر الثاني المستلزمة لعدم توجّه الأمر الثاني إلّا بعد عصيان الأمر الأوّل.

وبهذا البيان ظهر لك أنّه لا يمكن أن يُقال في صورة تساويهما في الأهمّيّة: إنّه بعد تركه امتثال الأمر الأوّل يكون اشتغاله بالأمر الثاني موجباً لارتفاع العصيان عنه، بحيث يكون سقوط الأمر الأوّل عنه معلّقاً على امتثاله الأمر الثاني على نحو

الشرط المتأخّر، أو أنَّ الشرط في سقوط الأمر الأوّل هو تعقّبه بامتثال الأمر الثاني، وذلك لما عرفت من أنَّ الأمر الأوّل كان متوجّهاً إليه واقعاً قبل امتثاله الأمر الثاني، فيكون ترك امتثاله في ظرفه عصياناً حقيقة، ولا ينفعه امتثاله الأمر الثاني بعد ذلك في رفع ذلك العصيان عنه، فتأمّل.

فقد تلخّص لك: أنّه في أمثال هذه الموارد ممّا يكون امتثال أحد التكليفين متأخّراً زماناً عن امتثال الآخر لو كان أحد التكليفين أهمّ كان هو المتعيّن، وكانت أهمّيّته موجبة لتعيّنه عليه وسقوط الأمر الآخر، سواء كان الأهمّ هو المتقدّم أو كان هو المتأخّر، ولو كانا متساويين في الأهمّيّة توجّه إليه كلا التكليفين غير أنّه بامتثال الأوّل منهما يسقط عنه التكليف الثاني، ولكن لا يجوز له ترك امتثال الأوّل؛ لعدم تحقّق ما يسقطه عنه في ظرفه ولو فعل ذلك كان عاصياً ولزمه امتثال التكليف الثاني؛ لعدم تحقّق ما يسقطه، لا أنّه توجّه إليه بالعصيان.

وقد يتوهّم أنَّ ذلك إنّما يتأتّى في مثل «القيامين الذين لا يكون ترك الامتثال في أحدهما مقدّمة للآخر»، أمّا مثل «المقدّمة المحرّمة وذيها» فلا يكاد يصحّ فيه توجّه كلا التكليفين ليكون امتثال النهي عن المقدّمة موجباً لسقوط الأمر بذيها، بل يكون تقدّمها موجباً للزوم امتثال النهي عنها لعدم تحقّق ما يسقطه في هذا الظرف، وتوجّه النهي المذكور موجب لسقوط الأمر بذيها وعدم توجّهه إلّا بعد أن يتحقّق عصيان النهي عنها، فلا يكون التكليف الثاني متوجّهاً عند توجّه التكليف الأوّل[1].

ولا يخفى فساد هذا التوهّم؛ فإنَّ عدم صحّة توجّه التكليفين في مثل المقدّمة وذيها إنّما هو لأجل عدم إمكان التكليف بذي المقدّمة مع حرمتها.

ومن الواضح أنّه متأتٍ نظير هذا في مثل «القيامين»؛ لعدم إمكان توجّه التكليفين بالضدّين، ولو كان التضادّ بينهما لأجل اتّفاق عدم إمكان القدرة عليهما، وكما صحّحنا الثاني بأنَّ امتثال التكليف الأوّل مسقط للتكليف الثاني، فكذلك نصحّحه في الأوّل - أعني المقدّمة وذيها - فتأمّل.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٧/٣.

هذا كلّه فيما إذا كان متعلّق أحد التكليفين متقدّماً على متعلّق الآخر زماناً فقط أو زماناً ورتبة، كما في المقدّمة المتقدّمة زماناً.

أمّا إذا لم يكن في البين سوى التقدّم الرتبيّ كما في المقدّمة المقارنة، فالظاهر أنّه لا أثر له في هذه الجهة التي نحن بصددها - أعني تعيّن المتقدّم عند التساوي في الأهمّيّة - ولكنّ الذي يظهر من تقرير بعض أجلّاء تلامذته (دام ظلّه)[1] خلاف ذلك، فراجع وتأمّل.

ولكنّه (دام ظلّه) تعرّض لهذه الجهة وأنّه عند التساوي بين المقدّمة وذيها في الأهمّيّة يتعيّن سقوط وجوب ذيها وبقاء حرمتها الذاتيّة، سواء كانت مقارنة أو كانت متقدّمة، فراجع ما نقلناه عنه (دام ظلّه) في درس ليلة الاثنين (١٨) ربيع الأوّل صفحة (٤٠٦)[2].

وكيف كان، فيلحق بذلك ما إذا اتّفق أنّه اشتغل بأحد التكليفين المتزاحمين غفلة أو سهواً عن الآخر، كما أنّه لو غفل عن إزالة النجاسة في المسجد وشرع في الصلاة، وفي أثنائها التفت إلى النجاسة، وكما لو غفل عن سجود السهو وشرع في الصلاة الأُخرى، وكما لو غفل عن صلاة الآيات ودخل في الصلاة اليوميّة، وكما لو غفل عن إتمام صلاة الظهر ودخل في صلاة العصر؛ فإنّ وجوب إتمام الصلاة التي شرع فيها

ووجوب الموالاة بين أجزائها يكون في هذه الأمثلة مزاحماً بوجوب ذلك الواجب الذي غفل عنه، فإن كان ذلك الواجب أهمّ ولو من جهة كونه مضيّقاً والصلاة التي شرع فيها موسّعة كما في مثال «صلاة الآيات»، أو من جهة كونه فوريّاً والصلاة التي شرع فيها موسّعة كما في مثال «إزالة النجاسة عن المسجد»، لزمه ترك ما بيده من الصلاة والإتيان بذلك الواجب، فإن لم يكن منافياً للصلاة كما في مثل «صلاة الآيات»، أتمّها بعد الفراغ منه من حيث قطع، وإن كان منافياً لها كما في مثال «إزالة النجاسة عن المسجد»، إن كانت كذلك لزمه الاستئناف، والغرض أنّ أهمّيّة ذلك الواجب توجب سقوط ما بيده من التكليف بالموالاة

---

١. وهو المرحوم السيّد جمال الدين الگلپايگانيّ ﷺ.

٢. يُنظر: صفحة (٥٠١) من هذا الجزء.

بين أجزاء الصلاة أو التكليف بحرمة إبطالها ووجوب إتمامها، و إن لم يكن ذلك الواجب أهمّ، كما في مثال ما نسيه من إتمام صلاة الظهر بعد الدخول في صلاة العصر، بقي التزاحم بين التكليفين بحاله، فإن قلنا بالتخيير الشرعيّ أو العقليّ في مورد التساوي كان مخيّراً بين العود إلى إتمام صلاة الظهر، ثمّ بعد إتمامها يتمّ صلاة العصر، أو أنّه يتمّ صلاة العصر فعلاً ثمّ بعد الفراغ منها يتمّ صلاة الظهر، و إن قلنا ببقاء تعيّن كلّ من التكليفين بحاله غير أنّه يسقط أحدهما بامتثال الآخر تعيّن عليه الثاني - أعني إتمام صلاة العصر - ثمّ بعد الفراغ منها يتمّ صلاة الظهر، حيث إنّه فعلاً مشغول بامتثال الأمر بإتمام ما بيده وبالموالاة بين الأجزاء، ولا يسقط ذلك الأمر المتعلّق بما هو مشغول به إلّا بالإتيان بمتعلّق الأمر الآخر، والمفروض أنّ ذلك - أعني الإتيان المذكور - لم يتحقّق منه فعلاً كي يكون تحقّقه مسقطاً لما بيده من التكليف المشغول بامتثاله.

وبعبارة أُخرى: أنّه لا يسوغ له أن يترك ما بيده من الموالاة إلّا بمسوّغ يوجب سقوط أمرها، ولا يمكن أن يكون ذلك المسوّغ هو الاشتغال بإتمام الصلاة السابقة؛ فإنّ ذلك متأخّر عن ترك الموالاة المذكورة، ومثال سجود السهو من هذا القبيل حيث إنّ سجود السهو، و إن كان فوريّاً إلّا أنّ فوريّته ليست بأهمّ من لزوم الموالاة و إتمام ما بيده من الصلاة، فلا يكون مسوّغاً لترك ما بيده من الموالاة و إتمام الصلاة، وذلك - أعني عدم الفوريّة - هو الفارق بين سجود السهو و إزالة النجاسة عن المسجد، حيث إنّهما و إن اشتركا في الفوريّة إلّا أنّ فوريّة إزالة النجاسة لمّا كانت أهمّ ممّا بيده من الموالاة بين الأجزاء كانت أهمّيّتها موجبة لتعيّن الإزالة عليه وسقوط الأمر بالموالاة من دون توقّف في سقوطه على الاشتغال بالإزالة، بخلاف الفوريّة في سجود السهو لعدم كونها أهمّ من الموالاة والإتمام، فلا توجب تعيّنه عليه، فلا يكون في البين ما يوجب سقوط الأمر الفعليّ بالموالاة إلّا الاشتغال بسجود السهو، وقد عرفت أنّه غير صالح لذلك لتأخّره عن ترك الموالاة المذكورة هذا، ولكن الفرق بين الفوريّتين محتاج إلى التأمّل، فتأمّل.

في سقوط كلّ من التكلفين بامتثال الآخر

تنبيه: لا يخفى أنّ ما ذكرناه من أنّه عند تساوي التكليفين المتزاحمين يكون كلّ من التكليفين باقياً على ما هو عليه من التعيّن غير أنّه يسقط كلّ

منهما بامتثال الآخر، عبارة أُخرى عن كون كلّ منهما مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر؛ إذ ليس المراد من التقييد المذكور أن يكون كلّ منهما مشروطاً شرعاً بعدم امتثال الآخر على وجه يكون كسائر الواجبات المشروطة التي يكون للشرط فيها مدخليّة في ملاك الحكم، بل المراد به هو ما ذكرناه من كون امتثال أحدهما موجباً لسقوط الآخر؛ لكونه محقّقاً لعدم القدرة عليه والعجز عنه، لا أنّ ذلك يكون موجباً لعدم الملاك فيه، فتأمّل.

في تصحيح الصلاة عند ترك الإزالة

قال[1] في العروة في مسألة: (٥) من صفحة (٢٧) من الطبعة الثانية: «وأمّا إذا علمها أو التفت إليها في أثناء الصلاة، فهل يجب عليه إتمامها ثمّ الإزالة، أو إبطالها والمبادرة إلى الإزالة؟ وجهان أو وجوه، والأقوى وجوب الإتمام»[2]، انتهى.

وقد أفاد (دام ظلّه) في الحاشية على قوله ﷺ: «والأقوى وجوب الإتمام» ما نصّه: «إذا علم بها في الأثناء والإبطال والمبادرة إلى الإزالة لو كان عالماً بها قبلُ ثمّ غفل وصلّى، ولكن لو ترك الإزالة ومضى في صلاته فالأقوى صحّتها على كلّ تقدير»[3]، انتهى.

وكان الوجه في هذه الحاشية هو أنّ وجوب الإزالة إنّما يقدّم على وجوب الصلاة عند المزاحمة؛ لكون وجوب الإزالة فوريّاً ووجوب الصلاة موسّعاً، ولأجل ذلك لا يقدّم عليه لو كان وجوب الصلاة مضيّقاً، وحينئذٍ فلو كان المكلّف عالماً بالنجاسة ملتفتاً إليها عند الدخول في الصلاة ومع ذلك تعمّد ودخل في الصلاة، كان في كلّ آن من آنات صلاته عاصياً للأمر الفوريّ بالإزالة مطيعاً للأمر الموسّع بالصلاة، فهو في كلّ آن مكلّف بالإزالة، ومكلّف بالصلاة على تقدير عصيان الأمر بالإزالة.

ولأجل ذلك نقول: إنّه في كلّ آن مكلّف بإبطال الصلاة والمبادرة إلى الإزالة، لكنّه لو عصى واستمرّ على صلاته كانت صلاته صحيحة.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قال» إلى قوله: «وعدم القدرة» وجدته من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١/١٨٠، (مسألة: ٥).

٢. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١/١٨٠، (مسألة: ٥).

٣. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١/١٨١.

وكذلك الحال فيما لو علم بالنجاسة قبل الدخول في الصلاة ولكنّه غفل عنها ودخل في الصلاة، فإنّ العلم السابق ينجّز وجوب الإزالة في حقّه، غايته أنّه يكون في حال غفلته عنه معذوراً في مخالفته، وعند الالتفات إليه في أثناء الصلاة تكون فوريّة الإزالة باقية بحالها ولا يزاحمها حرمة إبطال الصلاة ووجوب إتمامها؛ لأنّ حرمة الإبطال ووجوب الإتمام متفرّع على أصل وجوب الصلاة، وهو - أعني وجوب الصلاة - معلّق على عدم المبادرة إلى الإزالة، فلا يصحّ أن يكون مزاحماً للمبادرة المذكورة.

أمّا لو لم يكن عالماً بالنجاسة من أوّل الأمر، بل إنّما حصل له العلم بها في أثناء الصلاة، أو أنّ النجاسة عرضت في أثناء الصلاة، فلا يكون وجوب الصلاة مزاحماً بالمبادرة إلى الإزالة ليكون الوجوب المذكور معلّقاً على عدم الإزالة.

نعم، تقع المزاحمة بين حرمة الإبطال ووجوب الإتمام، وبين وجوب إزالة النجاسة، وكلاهما فوريّان وهما متساويان في الأهمّيّة، فلا يصحّ له أن يترك ما بيده من التكليف - أعني وجوب الإتمام وحرمة الإبطال - إلّا بمسقط يسقطه، وليس هو إلّا الاشتغال بالإزالة الواقع في الدرجة الثانية من رفع اليد عمّا بيده، فيكون رفع اليد عمّا بيده بلا مسوّغ.

نعم، لو قلنا بالتخيير في مورد التساوي لصحّ له ترك ما بيده والاشتغال بالإزالة.

وحاصل الفرق بين المسألتين أنّ التكليف بالإزالة في صورة عدم العلم بها إلّا في الأثناء لا يمكن أن يكون مزاحماً للأمر بالصلاة؛ لعدم العلم به عند الدخول فيها، وعند العلم به في الأثناء لا يكون مزاحماً للأمر المذكور، وإنّما يكون مزاحماً للأمر المذكور بالإتمام وحرمة الإبطال، والمفروض أنّ كلّاً منهما فوريّ، فلا يكون في البين ما يُوجب تقدّم أحدهما على الآخر، وحيث إنّه كان مشغولاً بالصلاة فلا يصحّ له رفع اليد عنها و إبطالها إلّا بمسوّغ شرعيّ يكون مسقطاً لوجوب الإتمام وحرمة الإبطال، والإزالة لا يمكن أن تكون مسقطة له لتأخّرها عن رفع اليد عن إتمام الصلاة، وحينئذٍ فلا محيص عن الالتزام ببقاء وجوب الإتمام وحرمة الإبطال بحاله، وسقوط فوريّة الامر بالإزالة بمقدار إتمام الصلاة.

وهذا بخلاف ما إذا كان عالماً بالنجاسة من أوّل الأمر وغفل عنها أو عن التكليف بها؛ فإنّ الغفلة لا توجب سقوط الأمر بالإزالة عن المزاحمة للأمر بالصلاة وإن أوجبت عدم كون الأمر المذكور منجّزاً، وحينئذٍ فيكون الأمر بالإزالة مزاحماً للأمر بالصلاة وهو فوريّ

والأمر بها موسّع، فيكون هو المقدّم، فعند الالتفات في الأثناء لا تكون المزاحمة بين الأمر بالإزالة والأمر بالإتمام، بل تكون المزاحمة واقعة بين الأمر بالإزالة والأمر بأصل الصلاة، ومقتضى تقدّم الأوّل على الثاني أن يكون الأمر بالإتمام وحرمة إبطال الصلاة ساقطاً، بمعنى أنّه يكون كالأمر بأصل الصلاة معلّقاً ومشروطاً بعدم الإزالة، فيكون الحال في هذه الصورة، كالحال في صورة العلم والتعمّد، وفي هذا[1] الفرق تأمّل؛ فإنّ الظاهر أنّ الغفلة عن الحكم وعن الموضوع، وكذلك نسيانهما أو نسيان أحدهما بمنزلة عدم العلم في كونها موجبة؛ لعدم قابلية المغفول عنه لمزاحمة التكليف الملتفت إليه؛ فإنّ المدار في المزاحمة على كون التكليف المزاحم منجّزاً ليصحّ كونه شاغلاً مولوياً عن الآخر، وسالباً شرعيّاً للقدرة على امتثال الآخر.

ومن الواضح أنّ التكليف المغفول عنه ليس بهذه المثابة، مضافاً إلى أنّ مقتضى ذلك جريان هذا التفصيل في مسألة سجود السهو، فينبغي أن يفصّل بين ما إذا علم من أوّل الأمر بأنّ عليه سجود السهو وغفل ودخل في الصلاة الأُخرى وفي أثنائها التفت إلى ذلك، وما إذا لم يكن عالماً

بذلك، وفي أثناء الصلاة الأُخرى علم أنّه تحقّق منه في الصلاة السابقة ما يُوجب عليه سجود السهو، فيحكم في الصورة الأولى، بلزوم سقوط الأمر بالموالاة والإتيان بسجود السهو، وفي الصورة الثانية بلزوم الموالاة وإتمام الصلاة والإتيان بسجود السهو بعد الفراغ.

---

١. أفاد (دام ظلّه) عندما عرضت ذلك بخدمته ما حاصله: أنّه ليس الغرض من الغفلة في هذا المقام الغفلة الموجبة لعدم تنجّز التكليف التي هي عبارة أُخرى عن مرتبة من مراتب النسيان، أو هي مساوقة للنسيان، بل المراد أنّه مع علمه بوجوب الإزالة وعلمه بوجود النجاسة دخل في الصلاة، وعليه فيكون التعبير بالغفلة من قبيل التسامح في التعبير، فتأمّل. ثمّ إنّه (دام ظلّه) ضرب على قوله: «ثمّ غفل»، منه ﷺ.

مع أنَّ الذي يظهر منه (دام ظلّه) في مجلس الدرس هو إطلاق الحكم بلزوم الإتمام، ثمّ بعد الفراغ يأتي بسجود السهو، ومقتضاه أن يكون الحكم فيما نحن فيه أيضاً كذلك، بمعنى أنَّه يلزمه الإتمام في الصورتين، وهو الذي ينبغي أن يُقال في هذه المسألة، كما في مسألة سجود السهو، فإنَّ المسألتين من وادٍ واحد، فيكون الحاصل في كلّ من المسألتين هو أنَّه بعد الدخول في الصلاة والالتفات في الأثناء إلى وجوب سجود السهو أو إزالة النجاسة، سواء كان غافلاً عنه عند الدخول في الصلاة، أو كان جاهلاً بذلك ولم يعلم به إلّا في الأثناء تقع المزاحمة بين وجوب الإزالة أو وجوب سجود السهو، وبين وجوب الإتمام أو الموالاة وكلاهما فوريّان، فإن قلنا في صورة التساوي بالتخيير لم يكن إشكال في أنَّه يكون مخيّراً بين الإتمام أو الموالاة، وبين الاشتغال بالإزالة أو سجود السهو، و إن لم نقل بالتخيير بل قلنا بأنَّ كلّاً من المتزاحمين يكون امتثاله مسقطاً للآخر كما هو التحقيق والمختار للأستاذ (دام ظلّه)، فهل يتعيّن عليه فيما نحن فيه الإتمام والموالاة، لما ذكرناه من كونه فعلاً مشغولاً بالصلاة ولا يصحّ له رفع اليد عن إتمامها[1] أو الموالاة فيها إلّا بمسوّغ والإزالة، وسجود السهو لا يصحّ أن يكون مسوّغاً؛ لكونه متأخّراً عن رفع اليد عمّا بيده، فيتعيّن عليه حينئذٍ الإتمام والموالاة، أو أنَّه لا يتعيّن عليه ذلك؛ لأنَّه حين الالتفات يدور أمره بين الإتمام والموالاة أو الاشتغال بالإزالة وسجود السهو، فيكون كلٌّ منهما في عرض الآخر، فلا يكون ذلك الآن مشغولاً بشيء من هذين المتزاحمين، فله حينئذٍ الاشتغال بأيّ منهما، وأيّ منهما اشتغل به سقط عنه الآخر فتكون النتيجة حينئذٍ هو التخيير في الاشتغال بأيّ من هذين الفعلين؟

ولا يبعد أن يكون الوجه هو الثاني، ولكنّه إنّما يتمّ بالنسبة إلى الإتمام والموالاة، حيث إنَّه عند الالتفات لا يكون مشغولاً بشيء من المتزاحمين.

أمّا بالنسبة إلى حرمة الإبطال فليس الأمر كذلك؛ لكونه عند الالتفات مشغولاً بامتثال ذلك التكليف.

---

١. في نسخة (ب): (إتمام الصلاة).

وعليه فالذي ينبغي أن يُقال هو: أنّه في مسألة سجود السهو يكون مخيّراً بين الموالاة والإتيان بسجود السهو بعد الفراغ، وبين أن يترك الموالاة ويسجد للسهو في الحال، ثمّ يتمّ صلاته.

وفي مسألة الإزالة يتعيّن عليه الإتمام والإزالة بعد الفراغ هذا إذا قلنا إنّه لا يكون سجود السهو في أثناء الصلاة منافياً لشيء إلّا الموالاة، بناءً على كونه لا يعد زيادة مبطلة، ويكون من قبيل الصلاة في ضمن الصلاة.

وأمّا بناءً على كونه منافياً لنفس الصلاة، لكونه زيادة مبطلة أخذاً من قولهم عليهم السلام: في سجود التلاوة أنّه زيادة في المكتوبة[1]، فيكون الحال فيه هو الحال في الإزالة من حيث تعيّن الإتمام والإتيان به بعد الفراغ، فتأمّل.

هذا كلّه فيما يتعلّق بسجود السهو و إزالة النجاسة عن المسجد لو التفت إليهما في أثناء الصلاة، وأمّا مثل «صلاة الآيات» لو التفت إليها في أثناء الصلاة اليومية وكان وقت اليومية موسّعاً، ووقت صلاة الآيات مضيّقاً، فالظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى القاعدة هو لزوم الإتيان بها في أثناء اليومية؛ لأنّ مراعاة أصل الإتيان بصلاة الآيات أهمّ من مراعاة الموالاة بين أجزاء اليوميّة.

وربّما يُقال في تصحيح الحاشية المتقدّمة: إنّ سبق العلم بالنجاسة لما أوجب تنجّز إزالتها كان ذلك مرجّحاً لوجوب إزالتها على إتمام الصلاة فيما لو غفل عنها وصلّى، فلأجل ذلك كان اللازم إبطال الصلاة والاشتغال بإزالتها لو التفت إليها في أثناء الصلاة.

وفيه: أنّ التنجّز السابق لا يكون مرجّحاً في مقام المزاحمة بعد فرض انقطاع ذلك التنجّز بالغفلة، كما لو انقطع تنجّز وجوب الإزالة بعدم القدرة ثمّ عادت القدرة في أثناء الصلاة، والسبق الزمانيّ و إن كان في حدّ نفسه مرجّحاً في باب التزاحم إلّا أنّه إنّما يكون كذلك إذا لم ينقطع التنجّز بعروض ما يكون رافعاً للتنجّز كالغفلة وعدم القدرة.

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٩٦/٢، كتاب الصلاة، ب٨، ح ١٢٩.

في هذه[١] الليلة طلب منه (دام ظلّه) بعض الطلبة إعادة الكلام مفصّلاً على هذه المسألة - أعني مسألة التزاحم - لما لها من الأهمّيّة؛ فأجابهم إلى ذلك، وأفاد أنّه تقدّم الكلام على الفرق بين مسألة التزاحم وباب التعارض، وينبغي أن يجعل ذلك المقدّمة الأولى من مقدّمات المسألة، ويجعل المقدّمة الثانية ما تقدّم من ذكر أقسام التزاحم الخمسة[٢]، والمقدّمة الثالثة ما تقدّم ذكره[٣] من موجبات التقديم في باب التزاحم، فما ليس له بدل مقدّم على ما له البدل، وما كانت القدرة فيه شرطاً عقليّاً مقدّم على ما كانت القدرة فيه شرطاً شرعيّاً.

ثمّ بعد ذلك ينتقل إلى التقديم بالأهمّيّة، وهذه الأمور الثلاثة مرتّبة، كما عرفت فيما تقدّم[٤].

توضيح في محصّل كون القدرة شرطاً شرعيّاً أو عقليّاً

وينبغي توضيح الكلام في الأمر الثاني منها، فنقول: إنّ محصّل كون القدرة شرطاً شرعيّاً هو أن يكون مأخوذة قيداً في لسان الدليل، سواء كان ذلك بلسان الموضوع في القضيّة الحقيقيّة، أو بلسان الشرط في القضيّة الشرطيّة، أو غير ذلك ممّا يفيد أخذ القدرة شرطاً شرعيّاً في التكليف، ولو بأن يكون للمكلّف به بدليّ[٥] طوليّ معلّق على عدم القدرة على المبدل منه كما مرّ[٦] في باب الوضوء والتيمّم، وبعد ثبوت أخذ القدرة شرطاً شرعيّاً في لسان الدليل بأحد الأنحاء المذكورة يستكشف مدخليتها في ملاك الحكم على وجه يكون غير المقدور خالياً من المصلحة وملاك الحكم.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث في يوم الأربعاء: (١٧ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٣٤٠) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (٣٤٥) وما بعدها من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (٣٥٠) ومابعدها من هذا الجزء.
٥. في نسخة (ب): (بدل).
٦. يُنظر: صفحة (٣٠٠) من هذا الجزء.

أمّا القدرة العقليّة فهي ما يحكم العقل بأخذها في التكليف، إمّا لتوقّف حسن الخطاب عليها، أولأنّ نفس البعث والتكليف يقتضي كون المبعوث إليه مقدوراً على ما مرّ[1] توضيحه في وجهي أخذ القدرة عقلاً في التكليف عند الجواب عمّا أفاده جامع المقاصد من تصحيح الامتثال في العبادة المأمور بضدّها[2].

في اشتراط القدرة خطاباً وملاكًا

وكيف كان، فلا تكون القدرة دخيلة في الملاك، بل يكون ملاك التكليف متحقّقاً في صورة العجز عن متعلّقه كما يكون متحقّقاً في صورة القدرة عليه استناداً في ذلك إلى إطلاق التكليف مادّة وهيئة؛ فإنّ مقتضاه تحقّق الملاك في الصورتين - أعني صورتي العجز والقدرة -، وأقصى ما في البين هو قبح التكليف والخطاب بغير المقدور، مع كون ملاك التكليف متحقّقاً فيه بحاله.

وعلى ذلك - أعني ثبوت الملاك في صورة عدم القدرة - يبتني تصحيح العبادة المأمور بضدّها الأهمّ بالملاك أو بالأمر الترتّبيّ بعد فرض تحقّق العجز عن متعلّق الأمر بها بواسطة الأمر بضدّها الأهمّ.

إشكال عُضال

وفي المقام إشكال عُضال، وحاصله عدم إمكان التمسّك بالإطلاق المذكور على ثبوت الملاك في الصورة المزبورة.

ويتفرّع على ذلك عدم إمكان تصحيح العبادة المأمور بضدّها، لا بالملاك ولا بالترتّب، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلتوقّف الأمر الترتّبيّ على تحقّق الملاك.

وتقريب هذا الإشكال وتوضيحه: أنّه يتوجّه من جهات ثلاث مترتّبة:

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٢) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٣/١٥، وما بعدها.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكر من حكم العقل بأخذ القدرة قيداً هو موجب لتقيّد متعلّق التكليف ولو عقلاً بالقدرة، فيكون ذلك موجباً لانحصار الملاك في صورة القدرة، سواء قلنا: إنّ ملاك التقييد بالقدرة هو مجرّد حسن الخطاب، أو قلنا: إنّ ملاكه هو اقتضاء نفس البعث والتحريك، غير أنّ الوجه الثاني أوضح من الأوّل في الدلالة على التقييد بالقدرة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكرنا من حكم العقل باعتبار القدرة وإن سلّمنا أنّه لا يكون موجباً لأخذها قيداً حقيقيّاً على وجه يكون موجباً لتضييق دائرة الملاك وانحصاره بصورة القدرة على متعلّق التكليف، إلّا أنّه من الواضح أنّه ممّا يمكن أن يكون الملاك في الواقع منحصراً بصورة القدرة بحيث يكون للقدرة مدخلية في الملاك.

ولكنّ الشارع لم يصرّح بالقيد المزبور اعتماداً على ما ذكر من حكم العقل باعتبارها؛ فإنّ ما ذكر من حكم العقل لو لم يكن قرينة على تقييد الملاك بالقدرة فلا أقلّ من كونه صالحاً للقرينيّة، فيكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وقد حقّق في محلّه[1] أنّه يكون موجباً لسقوط التمسّك بالإطلاق.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو سلّمنا أنّ حكم العقل المذكور لا يكون قرينة على التقييد بالقدرة، ولا يكون صالحاً للقرينيّة على وجه يكون من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا نسلّم صحّة التمسّك بالإطلاق على ثبوت الملاك في صورة عدم القدرة على متعلّق التكليف، فإنّ الإطلاق المذكور إنّما يكون بمقدّمات الحكمة، ومن جملتها أن تكون إرادة التقيّد، مع عدم ذكر القيد

---

١. يُنظر: ٤٩٩/٣ من هذا الكتاب.

في لسان الدليل موجباً لنقض الغرض وتفويته بوقوع المكلَّف في خلاف الواقع.

ومن الواضح فيما نحن فيه أنّه لو كان الملاك في الواقع مقيّداً بالقدرة لا يكون عدم ذكر هذا القيد موجباً لنقض الغرض وللوقوع في خلاف الواقع، حيث إنّه في صورة العجز عن الإتيان بمتعلّق التكليف لا يكون الإتيان بالمتعلّق المذكور مقدوراً كي يكون الإتيان به موجباً للوقوع في خلاف الواقع.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في توضيح هذا الإشكال، وببالي أنّ صاحب الجواهر[1] ﷺ أشار إليه في بعض المباحث المتعلّقة بما نحن فيه.

والجواب عنه:

أمّا عمّا ذكر من الإشكال ثالثاً فواضح، حيث إنّه المدرك في الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة ليس هو الوقوع في خلاف الواقع كي يُقال: إنّ ترك التقييد فيما نحن فيه مع إرادة المقيّد في الواقع لا توجب الوقوع في خلاف الواقع، بل المدرك في ذلك هو نقض الغرض، وأنّ المتكلّم إذا كان بصدد بيان ما له الدخل في ملاك حكمه، وكان ملاك حكمه منحصراً بالقدرة، ومع ذلك لم يُبيّن ذلك كان ناقضاً لغرضه من كونه بصدد البيان.

مضافاً إلى أنّ عدم البيان في المقام يكون موجباً للوقوع في خلاف الواقع، حيث إنّ المراد من عدم القدرة ليس خصوص عدم القدرة وجداناً، بل المراد به الأعمّ منه ومن عدم القدرة بواسطة الأمر بالأهمّ، ففي هذه الصورة لو أتى المكلّف بالمهمّ اعتماداً على ثبوت الملاك مستنداً في ذلك إلى الإطلاق كان واقعاً في خلاف الواقع.

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٨/٢، و١٥٥/٩.

وبالجملة: فكلٍّ من الصغرى والكبرى ممنوعة فيما ذكر من الإشكال ثالثاً، فالعمدة حينئذٍ من الإشكال هو ما ذكر أوّلاً وثانياً.

والجواب عنه:

أنَّ الإشكال المزبور مبني على صحّة كون حكم العقل باعتبار القدرة قرينة على التقييد بها على وجه يكون لها المدخليّة في الملاك، وقد عرفت أنَّ في حكم العقل باعتبار القدرة وجهين:

أحدهما: من جهة توقّف حسن الخطاب عليها، نظير توقّف حسنه على الابتلاء بما تعلّق به التكليف.

ثانيهما: من جهة اقتضاء البعث والتحريك كون المبعوث إليه مقدوراً، على ما عرفت من توضيح ذلك.

أمّا الوجه الأوّل فهو أجنبيّ بالمرّة عن أخذ القدرة شرطاً؛ إذ ليس في البين إلّا قبح الخطاب عند عدم القدرة، وأين هذا من كون القدرة شرطاً ولو شرطاً عقليّاً؟

وبالجملة: فتكون القدرة على هذا الوجه نظير الابتلاء في توقّف حسن الخطاب عليه، فكما أنَّ ذلك لا يقتضي كون الابتلاء شرطاً ولو عقليّاً فكذلك القدرة فيما نحن فيه.

وأمّا الوجه الثاني فقد يتخيّل أنَّ البعث لما كان مقتضياً للتقييد بالقدرة على ما عرفت فيما تقدّم كان ذلك موجباً لمدخليّتها في الملاك، ولكنّه تخيّل فاسد ناشئ عن الخلط بين ما هو قيد في المادّة في المرتبة السابقة على تعلّق الطلب بها، وما هو قيد فيها في المرتبة المتأخّرة عن ذلك.

وذلك، فإنَّ القدرة لما كانت باقتضاء البعث فهي أجنبيّة عن الملاك الذي هو المقتضي للبعث، فلا يكون التقييد بها الناشئ عن اقتضاء تعلّق

الطلب والبعث بالمادّة موجباً لكونها قيداً في المادّة قبل تعلّق الطلب بها على وجه تكون دخيلة في الملاك الذي هو المقتضي لذلك الطلب.

في القيود الناشئة عن نفس الطلب

وبالجملة: فالقيود الناشئة عن نفس الطلب على وجه يكون التقييد بها باقتضاء الطلب يستحيل أخذها في ملاك الطلب الذي يكون الطلب باقتضائه، فالإشكال إنّما نشأ من الخلط بين ما هو قيد في المرتبة المتحصّلة من تعلّق البعث بالمادّة، وبين ما هو قيد في المرتبة السابقة على تعلّق الطلب بها، وبعد الفراغ عن استحالة كون القدرة المذكور قيداً في ملاك الحكم يتبيَّن لك أنّه لا يمكن أن يكون حكم العقل المذكور موجباً لتقيّد الملاك بالقدرة، ولا صالحاً للقرينية على ذلك، فلا مانع من التمسّك بالإطلاق على ثبوت الملاك في صورة عدم القدرة، فتأمّل.

وحاصل[1] الجواب* عمّا تقدّم[2] من الإشكال أنّ ما يستكشف من إطلاق اللفظ أمران:

---

* **قلتُ**[3]: لا يخفى أنّ استكشاف الملاك في مورد بعد فرض توقّفه على ثبوت التكليف في ذلك المورد المفروض توقّفه على ثبوت الإطلاق بالنسبة إلى ذلك المورد يكون الطريق إليه منسدّاً؛ لما حرّر من سقوط الإطلاق.

والحاصل: أنّه بعد فرض سقوط الإطلاق بالنسبة إلى مورد عدم القدرة لا يمكن استكشاف الملاك في ذلك المورد لعدم ثبوت التكليف؛ فإنّ ثبوت التكليف فيه منحصر بالإطلاق المفروض سقوطه في المورد المزبور.

فالأولى في دفع الإشكال هو ما تقدّم من اختلاف الرتبة، وليس المراد به كما في التقريرات المطبوعة[4] هو أنّ القيود التي لها دخل في الملاك تكون لاحقة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٠ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٢ ربيع الأوّل، ١٣٥٧هـ).

٤. يُنظر: أجود التقريرات: ٢/٢٧.

للمادّة، والقيود التي ليس لها دخل في الملاك تكون لاحقة لعروض الطلب، وأنّ مرتبة المعروض سابقة على مرتبة عروض العارض له؛ فإنّ ذلك بظاهره واضح الفساد، حيث قد تحقّق في مبحث الواجب المشروط[1] أنّ القيد راجع إلى المادّة في مرتبة عروض الطلب عليها، وأنّ القيد اللاحق للمادّة قبل عروض الطلب عليها إنّما هو قيد الواجب لا قيد الوجوب.

ومن الواضح أنّ ما هو يكون دخيلاً في ملاك الطلب على وجه يكون وجوده بمنزلة السبب في تعلّق الطلب بالمادّة إنّما هو قيد الوجوب لا قيد الواجب، بل المراد باختلاف الرتبة -كما أشرنا إليه سابقًا- هو أنّ قيود الوجوب وشروطه سواء كانت دخيلة في الملاك أو لم تكن -كالقدرة- كلّها تكون لاحقة للمادّة في مقام عروض الطلب عليها، لكنّها تختلف باعتبار أنّ منشأ التقييد بها تارةً يكون هو علّيتها للطلب، وهي القيود التي لها دخل في الملاك، وأُخرى يكون منشأ التقييد بها هو علّيّة الطلب للتقييد بها وهي القدرة، فإنّ المنشأ في تقيّد الطلب بها والعلّة فيه هو الطلب نفسه حيث إنّه يبعث على الإرادة، ولا يمكن تحقّق الإرادة فيما ليس بمقدور، فإذا كانت حيثيّة التقييد مختلفة من حيث الرتبة يكون الإطلاق أيضاً مختلفاً من الحيثيّة المذكورة بحيث يكون للطلب الواحد ناحيتان من الإطلاق.

و إن شئت فقل: يكون له جهتان من الإطلاق:

الجهة الأولى: إطلاقه من حيث اشتراطه بما يكون له العلّيّة في نفس الطلب.

والجهة الثانية: هي إطلاقه من حيث اشتراطه بما يكون نفس الطلب علّة في اشتراطه، و إذا سقط إطلاقه من الجهة الثانية بالنسبة إلى مورد عدم القدرة فلا يكون ذلك موجباً لسقوط إطلاقه من الجهة الأولى.

لكن قد يُقال في الإيراد على ذلك بأنّه بعد فرض التقييد وسقوط الإطلاق من الجهة الثانية لو قلنا ببقاء الإطلاق من الجهة الأولى كان مقتضاه ثبوت

---

١. يُنظر: ١/٤٦٥ من هذا الكتاب.

الطلب في مورد عدم القدرة، وذلك منافٍ للتقييد من الجهة الثانية؛ لأنَّ مقتضى التقييد من الجهة الثانية هو عدم تحقّق الطلب في مورد عدم القدرة.

اللَّهُمَّ إلّا أنَّ يجاب عنه بالاختلاف بالحيثيّة - أعني اختلاف الرتبة - فيقال: إنَّ الطلب في مورد عدم القدرة ثابت من حيث عدم تقيّده بما يكون علّة فيه وليس ثابتاً من حيث تقيّده بما يكون التقيّد به معلولاً للطلب المزبور، وذلك عبارة أُخرى عن ثبوت الطلب من حيث الملاك دون الخطاب، فتأمّل.

والأولى أن يجاب عن أصل الإشكال بأنَّ مقتضى الإطلاق هو ثبوت الطلب في مورد عدم القدرة، ويكون ثبوت الطلب في ذلك المورد كاشفاً عن ثبوت الملاك، ولا يرفع اليد عن هذا الإطلاق إلّا بمقدار دلالة الدليل الدالّ على خلافه، وليس لنا في قبال هذا الإطلاق إلّا حكم العقل بقبح الطلب من غير القادر، أو عدم إمكان تعلّق الطلب بغير المقدور، فإذا وسّعنا غير المقدور إلى ما يكون غير مقدور شرعاً ولو من جهة الأمر بالضدّ الأهمّ، كان هذا التقييد الناشئ عن هذا الحكم العقليّ مقصوراً على عدم تأثير ذلك الطلب في حقّ من ابتلي بالضدّ الأهمّ، من دون أن يكون موجباً لقصور في متعلّق الطلب المتعلّق بالمهمّ، بل من دون قصور في نفس طلب المهمّ، بمعنى أنَّ العقل يحكم على ذلك المكلّف بأن يتأثّر عن الطلب المتعلّق بالأهمّ، ولا يتأثّر عن الطلب المتعلّق بالمهمّ، فلا يكون العقل حاكماً بخروج المهمّ عن تحت دائرة الطلب.

في أنَّ التزاحم لا يرجع إلى التخصيص

ولو أطلقنا عليه الإخراج والتخصيص فإنّما هو بهذا المقدار لا أنّه تخصيص و إخراج واقعيّ ليكون من قبيل الخاصّ والعامّ؛ فإنَّ هذا التقديم إنّما هو من باب التزاحم التي[1] سيأتي[2] - إن شاء الله - تحقيق أنّه لا يرجع إلى التخصيص، وأنَّ التقديم الناشيء عن التزاحم لا ربط له بالتقديم الناشئ عن التعارض؛ فإنَّ ذلك - أعني التقديم الناشئ عن التعارض - هو الذي يكون موجباً للتخصيص دون التقديم الناشئ عن باب التزاحم، ولعلّ أصل هذا الإشكال من جملة الإشكالات الراجعة إلى الخلط بين باب التزاحم وباب التعارض.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الذي).

٢. يُنظر: ٤١٦/٦ و ٤٣٠ من هذا الكتاب.

أحدهما: مراد المتكلّم، وهو مورد مقدّمات الحكمة المبتنية على كون المتكلّم في مقام البيان.

ثانيهما: كشف ذلك الحكم المراد الثابت بمقدّمات الحكمة كشفاً آنياً عن كون ذلك الحكم ناشئاً عن ملاكٍ ومصلحة تقتضيه بناءً على أُصول العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

ومن الواضح أنَّ هذا الاستكشاف ليس مبنياً على كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة، بل لو فرض أنَّ المتكلّم كان غافلاً عن ملاك الحكم لكان حكمه الثابت بمقدّمات الحكمة كاشفاً عن تحقّق الملاك.

والحاصل أنَّ ما يستكشف من اللفظ الدالّ على الحكم الشرعيّ أمران:

أوّلهما: الحكم الشرعيّ الذي هو المراد من اللفظ، واستكشاف هذا المراد المذكوريتوقّف على مقدّمات الحكمة، وكون المتكلّم في مقام البيان.

ثانيهما: ملاك الحكم بناءً على أُصول العدليّة من الملازمة بين تحقّق الحكم وتحقّق ملاكه ملازمة المعلول للعلّة، فيكون هذا الاستكشاف إنيّاً، وهذا الاستكشاف ليس مبنيّاً على كون المتكلّم في مقام البيان.

وحينئذٍ فما يحتمل أنَّ له الدخل في نفس الحكم يستكشف من الإطلاق في مقام البيان عدم مدخليّته، فيكون ثبوت عدم مدخليّته متوقّفاً على كون المادّة مطلقة في مرتبة إيقاع الطلب، وحيث يسقط الإطلاق المذكور في مورد عدم القدرة بأحد الوجهين السابقين[1] لا يكون استكشاف عدم مدخليّتها في الحكم ممكناً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

وأمّا ما يحتمل مدخليّته في ملاك الحكم فلا يتوقّف استكشاف عدم مدخليّته فيه على ثبوت إطلاق المادّة في مرتبة إيقاع الطلب عليها، بل يكفي فيه وقوع الطلب على المادّة المطلقة، فلا يكون سقوط إطلاق الطلب الواقع على المادّة غير المقيّدة بالقدرة بأحد الوجهين السابقين موجباً لعدم إمكان استكشاف عدم مدخليّتها في ملاك الطلب.

وبالجملة: أنَّ إطلاق المادّة التي يقع عليها الطلب يستكشف منه ما هو ملاك ذلك الطلب وعلّته، وإنَّ قوام الملاك إنَّما هو في تلك المادّة من دون مدخليّة شيء من أطوارها من القدرة ونحوها في ملاك الحكم وعلّته، وإطلاق المتحصّل من إيقاع الطلب على المادّة يستكشف ما هو المراد والمعلول لذلك الملاك الذي هو نفس الحكم، فيكون ما يستكشف منه الملاك واقعاً في مرتبة العلّة، وما يستكشف منه المراد والحكم واقعاً في مرتبة المعلول.

ومن الواضح أنّه لا يمكن أن يسري ما هو في مرتبة المعلول إلى ما هو في مرتبة العلّة، فنحن وإن قلنا بسقوط إطلاق الطلب الواقع على المادّة وعدم تحقّقه عند عدم القدرة بأحد الوجهين السابقين إلّا أنَّ سقوط الإطلاق في هذه المرتبة التي هي مرتبة المعلول لا يوجب سقوط الإطلاق في المرتبة السابقة التي هي مرتبة العلّة، وحينئذٍ ففي مورد عدم القدرة لا مانع من التمسّك بالإطلاق الواقع في المرتبة الأولى على عدم مدخليّتها في ملاك الحكم.

والحاصل: أنّه لا ينتج من أحد الوجهين السابقين لسقوط الإطلاق إلّا سقوطه من حيث المرتبة الثانية، حيث إنَّ كلّاً من ذينك الوجهين راجع

إلى الجهة الثانية - أعني ثبوت التقييد العقليّ من الجهة الثانية -، وذلك لا يصلح لأن يكون قرينة على عدم الإطلاق من حيث المرتبة الأولى كي لا يمكن التمسّك بإطلاق المادّة التي وقع عليها الطلب على عدم مدخليّة القدرة.

نعم، لو أخذت القدرة قيداً شرعيّاً؛ لكان ذلك تقييداً للمادّة في المرتبة السابقة، فيكون موجباً لسقوط الإطلاق من حيث المرتبة السابقة، فلا بُدَّ أن يكون ذلك كاشفاً عن مدخليّتها في الحكم.

فقد ظهر لك أنّه إذا كان أحد التكليفين مقيّداً بالقدرة الشرعيّة والآخر مقيّداً بالقدرة العقليّة كان الثاني مقدّماً على الأوّل، وإن كانا معاً مقيّدين بالقدرة الشرعيّة، فإن كان أحد التكليفين متقدّماً على الآخر زماناً كان هو المقدَّم، إلّا إذا أخذت فيه جهة أُخرى ترتفع بالتكليف الثاني كما عرفت[1] من مثال «النذر» و«الحجّ»؛ فإنّ كلّاً منهما وإن كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة إلّا أنّ الثاني يكون مقدّماً على الأوّل مطلقاً، سواء تقدّم عليه بحسب الزمان أو تأخّر عنه؛ وذلك لأنّ النذر مأخوذ في وجوب الوفاء به أن لا يكون موجباً لتحليل حرام أو تحريم حلال، وإذا كان متعلّقه مستلزماً لترك الحجّ كان من قبيل ما أوجب تحليل الحرام، وإن لم يكن في البين تقدّم زمانيّ لأحد التكليفين المشروطين بالقدرة الشرعيّة على الآخر ولم يكن في خصوص أحدهما خصوصيّة، نظير خصوصيّة النذر والحجّ، كان الحكم هو التخيير.

في حكم نذر زيارة عرفة والحجّ

وتوضيح[2] **الحال** في مسألة النذر والحجّ أنّه يُشترط في النذر أمور:

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٩) من هذا الجزء.

٢. أفرغ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

الشـرط الأوّل في كون متعلّق النذر مقدوراً

الأوّل: أن يكون متعلّقه مقدوراً، فيكون من قبيل ما كانت القدرة فيه شرعيّة، حيث إنّ التكليف فيه تابع لكيفيّة جعله، والمفروض أنّ المكلَّف إنّما يجعل الفعل المنذور على نفسه فيما يكون مقدوراً.

ثمّ بعد هذا الجعل من المكلّف يتوجّه الأمر الشرعيّ بالوفاء بالنذر، فكان الأمر الشرعيّ فيه متأخّراً عن أخذ القدرة في متعلّقه، وهو ما ذكرناه من كون القدرة فيه شرطاً شرعيّاً، وهذا بخلاف التكليف المشروط بالقدرة العقليّة، فإنّ التكليف هناك وإن كان منحصر المورد في المقدور إلّا أنّه لا يكون اعتبار القدرة فيه سابقاً على مرتبة الأمر كي تكون القدرة فيه شرطاً شرعيّاً، بل إنّما يكون اعتبارها في مرتبة تعلّق الأمر، فلا يمكن أن تكون دخيلة في المرتبة السابقة على ذلك.

والحاصل: أنّه لمّا كان جعل الناذر الفعل المنذور على نفسه في مورد قدرته عليه، وكان التكليف بالوفاء وارداً بعد هذه المرتبة كانت القدرة مأخوذة في ذلك التكليف شرطاً شرعيّاً.

الشـرط الثاني في كون متعلّق النذر راجحًا

الثاني: ممّا يعتبر في النذر أن يكون متعلّقه راجحاً في نفسه، وهل يكفي فيه الرجحان حال النذر أم لا بُدَّ من كونه راجحاً عند فعله؟ وجهان، بل قولان، والمختار هو الثاني كما حقّقناه في محلّه[1] من أنّ ذلك هو المستفاد من دليل الشرط المذكور.

وممّن قال بالأوّل صاحب الجواهر[2] ﷺ، وعليه بنى ما اختاره، وكان عمله عليه في تقديم النذر على الحجّ.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٩) من هذا الجزء، وكتاب الصلاة (للكاظمي): ١٠٨/١.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٧٧/٣٥.

وهل يكفي في الرجحان المعتبر في متعلّق النذر الرجحان الآتي من تعلّق النذر، وإن كان المتعلّق في نفسه غير راجح، بل ولو كان في نفسه مرجوحاً، كما يشهد صحّة نذر النافلة في الأوقات المكروهة، بل ولو كان في نفسه محرّماً، كما يشهد بذلك ما ورد من صحّة نذر الإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر؟ أو أنّ الرجحان الآتي من قبل النذر لا يكفي في صحّته، بل لا بُدَّ من كونه في نفسه راجحاً مع قطع النظر عن تعلّق النذر به؟

المختار هو الثاني، لما هو واضح من أنَّ الرجحان بعد فرض كونه شرطاً فهو بمنزلة الموضوع، ولا يُعقل أن يكون تحقّق الحكم موجباً لتحقّق موضوعه، بل لا بُدَّ أن يكون تحقّق الموضوع سابقاً في الرتبة على تحقّق الحكم، وفي العروة[1] اختار الوجه الأوّل مستنداً فيه إلى الأمثلة المذكورة، وعليه بنى ما اختاره من تقديم النذر على الحجّ، وفيه ما عرفت من عدم المعقوليّة*.

وأمّا ما ذكره من صحّة نذر الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، فليس الحكم بصحّتها مبنياً على ذلك، بل لها مدرك آخر، وهو كشف النصّ الدالّ على صحّة النذر عن تخصيص ما دلّ على تحريم الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بما إذا لم يكن أحدهما منذوراً.

---

* **قلتُ:** ولو صحّ ذلك لصحّ تعلّق النذر حتّى بعد حصول الاستطاعة وحضور وقت خروج الرفقة، وهو لا يقول بذلك، وإنّما يقول بالصحّة والتقديم فيما إذا كان النذر متقدّماً على ذلك، بل لو تمّ ما ذكره لصحّ تعلّق النذر بترك كلّ واجب، وفعل كلّ محرّم، وهذا ممّا لا يمكن التفوّه به لأحد، انتهى.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٦٤٣/٤، مسألة (١).

وأمّا نذر النافلة في الأوقات المكروهة فليس مبنيّاً أيضاً على ما ذكره، بل هو مبني على انقلاب صفة النفل بواسطة وجوب الوفاء بالنذر إلى صفة الوجوب، بمعنى أنّ متعلّق النذر ليس هو النافلة بعنوان كونها نافلة، بل متعلّق النذر هو ذات العبادة، وبالنذر تجب وتندك جهة الاستحباب في جهة الوجوب، وجهة التوصّل في جهة التعبّد كما حقّقناه[1] غير مرّة، فتأمّل.

الشرط الثالث عدم استلزام النذر لترك واجب

الشرط الثالث: ممّا يُشترط في نفوذ النذر أن لا يكون متعلّقه في حدّ نفسه - مع قطع النظر عن تعلّق النذر - مستلزماً لترك واجب، أخذاً ممّا دلّ على أنّه يعتبر فيه وفي العهد واليمين، والشروط في ضمن العقود أن لا تكون موجبة لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وعلى هذا الشرط يبتني ما هو المختار من تقديم الحجّ على النذر، وأنّ وجوب الحجّ يوجب انحلال النذر؛ لكون متعلّقه حينئذٍ في حدّ نفسه موجباً لترك الواجب.

ولا أثر لما رُبّما يُقال من أنّه بعد النذر لا يكون الحجّ واجباً، فلا يكون متعلّقه مستلزماً لترك واجب، وذلك لما أشرنا إليه من أنّ هذا الشرط - أعني كون متعلّق النذر غير مستلزم لترك واجب - إنّما يكون معتبراً في متعلّق النذر في حدّ نفسه لا بالنظر إلى تعلّق النذر*.

---

* **قلتُ**: وإلّا لكان الشرط المذكور لغواً، حيث إنّ كلّ واجب في مقابل النذر يكون بواسطة النذر غير مقدور، ويكون النذر موجباً لسقوط وجوبه خطاباً وملاكاً، كما إذا كان ذلك الواجب مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، أو خطاباً فقط كما إذا كان ذلك الواجب مشروطاً بالقدرة العقليّة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦ و ٤٩) من هذا الجزء.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ هذا الشرط إنّما يعتبر تحقّقه في متعلّق النذر في ظرف وقوعه لا في ظرف تعلّق النذر، حيث إنّه إنّما يكون موجباً لترك الواجب أو لا يكون موجباً له في خصوص ذلك الظرف - أعني ظرف وقوعه - لا ظرف تعلّق النذر به.

وبالجملة: فإنّا لو قلنا بأنّه يكفي في الشرط الثاني - أعني الرجحان - أن يكون راجحاً في حال تعلّق النذر به إلّا أنّه لا يمكننا القول بذلك بالنسبة إلى هذا الشرط أعني الشرط الثالث.

وبذلك كلّه ظهر لك فساد ما رُبّما يتوهّم في المقام من تقديم النذر على الحجّ[1] لكونه مشروطاً بالقدرة العقليّة بخلاف الحجّ؛ وذلك لما عرفت[2] من كون القدرة شرطاً شرعيّاً في النذر كالحجّ.

كما أنّه ظهر لك فساد ما في الجواهر من تقديم النذر على الحجّ استناداً إلى كفاية الرجحان عند النذر[3]؛ حيث إنّك قد عرفت فساد هذا المبنى، ولو سلّم صحّته لما صحّ التقديم المذكور؛ لما عرفت من أنّ وجوب الحجّ يكون موجباً لانحلال النذر بمقتضى الشرط الثالث وإن لم يوجب انحلاله بمقتضى الشرط الثاني.

كما أنّه قد اتّضح فساد ما في العروة[4] مبناً وابتناء.

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٧٧/٣٥.

٢. يُنظر: صفحة (٣٧٤) من هذا الجزء.

٣. لم أعثر في كلامه ﷺ على هذا الذي نُسب إليه من تقديم النذر على الحجّ، وأنّ المدار في الرجحان على الرجحان حال النذر لا في هذه المقامات - أعني أبواب العهد والنذر واليمين - ولا في غيره، حتّى أنّي راجعته فيما لو نذر الحجّ ثمّ استطاع فلم أجد له تصريحاً في شيء من هذين المطلبين، بل اقتصر في ذلك على نقل كلام الشهيد في الدروس ونقل مناقشة المدارك له وتأويله كلام الدروس، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٣٦/٣.

٤. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٦٤٣/٤، (مسألة ١).

أمّا الأوّل؛ فلما عرفت من عدم معقوليّة المبنى، وعدم إمكان كون الرجحان الآتي من قبل النذر مصحّحاً له.

وأمّا الثاني؛ فلما عرفت من أنّ الوجه في تقديم الحجّ على النذر هو ما ذكرنا من الشرط الثالث، ولا ربط له بما ذكره من المبنى المذكور الذي قد عرفت[1] فساده وعدم معقوليّته*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنّ الظاهر ممّا دلّ على أنّه يُشترط في متعلّق النذر، والعهد، واليمين، والشروط أن لا يكون محلّلًا للحرام، أو أن لا يكون مخالفاً للكتاب، هو أن لا يكون كذلك بنفسه، بحيث يكون المنذور هو ترك الواجب أو فعل الحرام، أمّا إذا كان مستلزماً لذلك، وكان مقارناً له كما فيما نحن فيه حيث إنّه ليس المنذور هو ترك الحجّ، وإنّما المنذور هو الزيارة التي يكون فعلها مستلزماً لترك الواجب، ففي دخوله تحت دليل هذا الشرط تأمّل وإشكال.

ويمكن أن يستشهد لذلك بصحّة أخذ الزيارة المذكورة شرطاً على المكلّف في ضمن العقد اللازم؛ فإنّه لا إشكال في تقديم الوفاء بذلك الشرط على الحجّ.

وقد أجاب (دام ظلّه) عن ذلك بأنّ دليل الشرط المذكور - أعني عدم كونه محلّلًا للحرام - أوسع وأعمّ من أن يكون بنفسه كذلك أو يكون مستلزماً ومقارناً له.

وأمّا تقديم شرط الزيارة على وجوب الحجّ، فلأنّ في الشرط جهة أُخرى زائدة على جهة النذر، وهي كون المشروط ملكاً للمشروط له على المشروط عليه، وبذلك يخرج المشروط عليه عن الاستطاعة.

ويمكن أن يُقال: إنّ الشرط وإن كان مملوكاً للمشروط له على المشروط عليه، وبذلك يكون رافعاً للاستطاعة، إلّا أنّه لمّا كانت صحّته مشروطة بعدم كون متعلّقه مستلزماً في نفسه لترك واجب كان وجوب الحجّ رافعاً لصحّته، وبه يرتفع ما يقتضيه الشرط من ملكيّة المشروط له الموجبة لعدم الاستطاعة.

وبالجملة: أنّ ارتفاع وجوب الحجّ إنّما يكون بعد ارتفاع الاستطاعة، وارتفاعها

---

١. يُنظر: صفحة (٣٧٥) من هذا الجزء.

إنّما يكون بعد فرض صحّة الشرط، وصحّة الشرط إنّما تكون بعد فرض ارتفاع وجوب الحجّ، فيكون تقديم وجوب الوفاء بالشرط على وجوب الحجّ مستلزماً للدور، وهذا بخلاف تقديم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالشرط؛ فإنّه لا يتوقّف على أزيد من كون متعلّقه في حدّ نفسه مستلزماً لترك واجب.

وإن شئت قلت: إنّ للشرط جهتين:

إحداهما: كون متعلّقه في نفسه مستلزماً لترك واجب وهو الحجّ، وهذه الجهة تقتضي فساده وسقوط وجوب الوفاء به، وتقديم وجوب الحجّ عليه.

والجهة الأُخرى: كونه مملوكاً للمشروط له على المشروط عليه، وهذه الجهة تقتضي تقدّمه على وجوب الحجّ، والجهة الأولى مقدّمة رتبة على الجهة الثانية، حيث إنّ الأولى من شروط صحّته، والثانية من آثار صحّته، ومن الواضح أنّ ما هو شرط الصحّة متقدّم رتبةً على ما هو من آثارها، فيكون أثر الأولى سابقاً في الرتبة على أثر الثانية، وتكون الأولى حينئذٍ هي المؤثّرة وتلغو الجهة الثانية، ويكون وجوب الحجّ مقدّماً على وجوب الوفاء بالشرط، فتأمّل.

فإنّه قد يُقال: إنّ ذلك يتأتّى في وجوب الحجّ أيضاً، فيقال: إنّ له جهتين:

إحداهما: كونه مشروطاً بالاستطاعة، وهذه الجهة تقتضي سقوط وجوبه عند اجتماعه مع الشرط لما يقتضيه الشرط من مالكيّة المشروط له الموجبة لارتفاع الاستطاعة عن المشروط عليه.

والأُخرى: كونه واجباً، وهذه الجهة تقتضي تقديمه على الشرط، لكون الشرط حينئذٍ مستلزماً لترك واجب وهو الحجّ، والجهة الأولى متقدّمة رتبةً على الجهة الثانية، حيث إنّ الأولى راجعة إلى شرط الوجوب، والثانية راجعة إلى أثر الوجوب، وما يرجع إلى شرط الشيء مقدّم في الرتبة على ما يرجع إلى أثر ذلك الشيء، فتكون الجهة الأولى مؤثّرة أثرها قبل الوصول إلى رتبة الجهة الثانية فتلغو الجهة الثانية، ويكون الشرط حينئذٍ مقدّماً على الحجّ، فتأمّل.

وكيف كان، فلو سلّم هذا الأخير وتمّت المعارضة المذكورة، فلا أقلّ من التساوي، وكون كلّ منهما رافعاً لموضوع الآخر، فلا يتمّ أيضاً ما أفاده (دام ظلّه) من كون وجوب الوفاء بالشرط مقدّماً على وجوب الحجّ.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه بعد تساويهما من هذه الجهة وتساويهما أيضاً في كون كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة يكون وجوب الوفاء بالشرط هو المقدّم لتقدّمه زماناً، وهذا بخلاف وجوب الوفاء بالنذر فإنّه لمّا لم يكن المنذور مملوكاً على الناذر لأحد من الناس لم يكن رافعاً للاستطاعة من هذه الجهة، بل كان الأمر فيه بالعكس، حيث إنّ وجوب الحجّ يكون رافعاً لشرط صحّته، وهو عدم كونه محلّلًا للحرام، فيكون وجوب الحجّ هو المقدّم.

وكيف كان، فالأولى أن يُقال: إنّ الظاهر من الأدلّة الدالّة على اعتبار عدم كون الشرط ومتعلّق النذر محلّلًا للحرام هو عدم كونه كذلك بنفسه، فلا يشمل ما يكون مستلزماً لذلك، وإنّه إنّما قدّم الشرط على الحجّ، لعدم اعتبار الرجحان في متعلّقه، فيكون كلٌّ من وجوب الوفاء به ووجوب الحجّ ممّا يكون القدرة فيه شرعيّة، فيقدّم ما هو المتقدّم منهما زماناً، بخلاف وجوب الوفاء بالنذر، فإنّ النذر لمّا كان يعتبر في صحّته كون متعلّقه في نفسه راجحاً عند فعله، كان وجوب الحجّ مقدّماً عليه، لكونه سالباً لرجحانه، كما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[1]، وكما صرّح به في حاشية منسك الحجّ[2] في وجه الفرق بين الإجارة والنذر، فراجع وتأمّل، لئلّا يُقال: إنّه متوجّه على اشتراط ما توجّه على اشتراط عدم كونه محلّلًا للحرام بأن يُقال: إنّ الظاهر من أدلّة ذلك الشرط هو البطلان بالمرجوحيّة الذاتيّة فلا يشمل المرجوحيّة الآتية من قبل كونه مفوّتاً لواجب.

لأنّا نقول: الظاهر من دليل هذا الشرط هو مطلق المرجوحيّة، ولو من جهة كونه مفوّتاً لواجب، كما يستفاد ذلك من مثل قوله ﷺ: «**إذا رأيت أرجح من يمينك فدعه**»[3].

ثمّ إنّ مقتضى ما أفاده (دام ظلّه) من كون القدرة في باب النذر شرعيّة أنّه لو عصى الحجّ لم يجب عليه الوفاء بالنذر، لا بالملاك ولا بالترتّب، فتأمّل.

والحاصل: أنّا إن قلنا: إنّ المستفاد ممّا دلّ على أنّه يشترط في صحّة النذر

---

١. يُنظر: صفحة (٣٧٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: دليل الناسك: ٢٨.

٣. يُنظر: كتاب النوادر (للأشعريّ): ٣٩، ب ٦، ح٥٤.

والشرط أن لا يكون محلّلاً للحرام أنّه لا يكون كذلك، ولو بأن يكون مستلزماً له على وجه يكون ما نحن فيه داخلاً في كونه محلّلاً للحرام، فإن تمّ ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين الشرط والنذر أنّ الأوّل يوجب ملكيّته المشروطة له على المشروط عليه، وأنّ هذا الفرق هو الذي أوجب تقدّم الشرط على الحجّ، وعدم تقدّم النذر عليه، فنعم المطلوب.

وإن تمّ ما ذكرناه من أنّ هذا المقدار من الفرق لا يُوجب تقدّم الشرط على الحجّ، بل كان مقتضاه تقدّم الحجّ عليه أو تساويهما من هذه الجهة، كان الوجه في تقدّم الشرط على الحجّ بناءً على تساويهما من الجهة المذكورة، هو ما ذكرناه من كونهما معاً مشروطين بالقدرة الشرعيّة، فيكون المقدّم منهما هو السابق زماناً، والنذر وإن كان سابقاً زماناً إلّا أنّه لمّا اعتُبر من صحّته الرجحان في متعلّقه، وكان وجوب الحجّ موجباً لسلب الرجحان المذكور، كان وجوب الحجّ مقدّماً عليه من هذه الجهة، وبناءً على كون وجوب الحجّ مذهباً لشرط صحّة الشرط من عدم كونه محلّلاً للحرام يشكل الأمر في وجه تقدّم الشرط على الحجّ.

اللّٰهُمَّ أن يُقال في هذه الصورة: إنّ وجوب الحجّ، وإن كان بالنظر إلى هذا الشرط في صحّة الشرط مقدّماً على وجوب الوفاء بالشرط، إلّا أنّه من جهة كون كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة وأنّ المقدّم منهما هو السابق زماناً يكون الأمر بالعكس، فتأمّل.

ويمكن إقامة البرهان على تقدّم وجوب الحجّ على النذر بأن يُقال: إنّ العلّة التي أوجبت تقدّم المشروط بالقدرة العقليّة على المشروط بالقدرة الشرعيّة وهي كون الأوّل مطلقاً من حيث القدرة بخلاف الثاني، فيكون الأوّل بسبب ذلك هادماً للثاني؛ لكونه رافعاً لموضوعه، هي بعينها موجودة فيما نحن فيه؛ فإنّ وجوب الحجّ ووجوب الوفاء بالنذر وإن كانا متساويين من حيث القيد الأوّل - أعني القدرة الشرعيّة - فلا يكون لأحدهما تقدّم على الآخر من هذا الجهة إلّا بالتقدّم الزمانيّ الذي هو للنذر خاصّة، إلّا أنّهما متفاوتان من جهة أُخرى وهي اعتبار الرجحان في متعلّق النذر.

ولأجل هذا التفاوت يتقدّم الحجّ على النذر، ويكون نسبة وجوب الحجّ

إلى وجوب الوفاء بالنذر من هذه الجهة كنسبة المشروط بالقدرة العقليّة إلى المشروط بالقدرة الشرعيّة في كون الأوّل رافعاً لموضوع الثاني دون العكس.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الشرط الآخر في وجوب الوفاء بالنذر - أعني عدم كونه محللّاً للحرام - وبواسطة هذين القيدين يكون وجوب الحجّ مقدّماً على وجوب الوفاء بالنذر بدرجتين.

ولا يخفى أنّ هذا البرهان على تقدير تماميّته يكون موجباً لتقدّم الحجّ على الوفاء بالنذر، سواء قلنا بأنّ الرجحان المعتبر في متعلّق النذر هو الرجحان حال النذر أو الرجحان في ظرف وجود

متعلّقه، فتأمّل.

بل يكون مقتضاه تقدّم وجوب الحجّ على وجوب الوفاء بالنذر، وإن لم نقل بكون وجوب الوفاء بالنذر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، بل قلنا إنّه مشروط بالقدرة العقليّة؛ إذ يكفي في التقدّم المزبور هو اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالرجحان، وبعدم كونه محللّاً للحرام، فيكون القيد الأوّل وهو الرجحان بإزاء تقيّد الحجّ بالقدرة الشرعيّة، ومن هذه الجهة يتكافئان، ولمّا كان وجوب الوفاء بالنذر مقيّداً بقيدٍ ثانٍ وهو عدم كونه محللّاً للحرام كان ذلك موجباً لتقدّم وجوب الحجّ عليه.

ومن ذلك يظهر لك عدم ورود النقض بوجوب الوفاء بالشرط، فإنّه و إن أخذ فيه عدم كونه محللّاً للحرام إلّا أنّه لم تؤخذ فيه القدرة الشرعيّة، بل إنّما هو مقيّد بالقدرة العقليّة، وحينئذٍ فلا يعتبر فيه إلّا قيد واحد وهو عدم كونه محللّاً للحرام، فيكون هذا القيد مكافئاً لتقيّد وجوب الحجّ بالقدرة الشرعيّة فيقدّم المقدّم زماناً، فإن كان الشرط قبل الاستطاعة أسقطها، و إن كانت قبله أسقطته، وفيما إذا اقترنا زماناً بأن أوجد معاملة تُوجب له الاستطاعة وأخذ عليه في ضمنها شرط زيارة عرفة - مثلاً - كانا من قبيل المشروطين بالقدرة الشرعيّة المتّحدين زماناً، فيكون الترجيح حينئذٍ بالأهمّيّة، وهي للشرط لكونه من حقّ الناس، وبعد تقدّمه، ولو من جهة الأهمّيّة يرتفع موضوع الاستطاعة ويسقط الحجّ خطاباً وملاكاً، فتأمّل.

ولو نوقش في المثال بأنّ الاستطاعة فيه ناقصة من حين حصولها، فليمثّل

بما لو حصلت الاستطاعة بالإرث، وقارن ذلك التزامه بالشرط المزبور في ضمن معاملة لازمة، فتأمّل، فإنّ في هذا البرهان ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلأنّ مقتضاه تقدّم الشرط على النذر، حتّى لو كان النذر سابقاً في الزمان على الشرط.

وثانياً: وهو العمدة أنّ مجرّد زيادة القيود الشرعيّة في أحد المتزاحمين على الآخر لا توجب تقدّمه في مقام المزاحمة على ذلك الآخر؛ فإنّ صاحب القيد الواحد إذا زوحم بصاحب القيدين يتأتّى فيه ما ذكرناه في المتزاحمين المقيّدين بقيد واحد من كون كلّ من التكليفين رافعاً لموضوع الآخر، وذلك لا يفرّق فيه بين كون الموضوع هو القيد الواحد أو القيدان، وكما أنّ صاحب القيد الواحد يرفع موضوع صاحب القيدين فكذلك صاحب القيدين يرفع موضوع صاحب القيد الواحد، فتأمّل.

في تصوير رجحان المتأخّر شرطاً في انعقاد النذر

ثمّ[1] لا يخفى أنّه ﷺ قد أفاد في بعض ما حرّرته[2] عنه في الدروس الفقهيّة عند التعرّض الاستطراديّ لمسألة الحجّ والنذر في وجه تقدّم الأوّل على الثاني بعد بيان اعتبار الرجحان في الثاني ما نصّه - أعني نصّ ما وجدته في تحريراتي عنه ﷺ هو -: أنّ المدار في هذه المسألة على كون الرجحان في صحّة النذر هل يكفي فيه رجحان الفعل حال النذر أم لا بُدّ فيه من رجحان الفعل في محلّه وظرفه؟

وهذا النزاع إنّما يمكن أن يتوجّه على فرض إمكان الشرط المتأخّر، أو تصوير الواجب المعلّق؛ فإنّه حينئذٍ يمكن أن يُقال: إنّ الرجحان المتأخّر شرط في الانعقاد فعلاً، أو إنّ الفعل في ظرفه يكون راجحاً فعلاً، وأمّا بناءً على عدم صحّتهما كما حقّقناه في محلّه[3] فلا بُدّ من أن يكون الرجحان كسائر شرائط صحّة النذر ووجوب الوفاء به، فيكون الانعقاد مشروطاً برجحان المتعلّق، ففي مثل «زيارة

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «ثمّ لا يخفى» إلى قوله: «الفرع المشار إليه» ملحق أضافه المقرّر بعد وفاة أستاذه المحقّق النائينيّ ﷺ.

٢. مخطوط: جاري العمل على لملمة أوراقه لوضعه بين يدي رواد العلم والفضيلة.

٣. يُنظر: صفحة (٢٠٠) وما بعدها من هذا الجزء، و ٤٤٣/١ و ٤٤٧ و ٤٥٠ من هذا الكتاب.

عرفة» لو نذرها قبل زمان الحجّ ينحلّ النذر؛ لعدم تحقّق شرط انعقاده - أعني الرجحان - لكونه في وقت الحجّ لا يكون إلّا مرجوحاً.

وهذا الوجه و إن كان مساقه هو الاستدلال على أنّ الرجحان المعتبر هو الرجحان حال الفعل لا حال النذر، إلّا أنّه يمكن أن يكون دليلاً على تقدّم الحجّ على النذر بأن يُقال: بعد أن قام الدليل على اعتبار رجحان الفعل في انعقاد النذر لا بُدّ لنا حينئذٍ من القول بأنّه لا ينعقد إلّا عند الفعل، بمعنى أنّ النذر لا يكون متّصفاً بالانعقاد إلّا عند زمان الفعل الذي تعلّق به النذر، واتّصاف ذلك الفعل بصفة الرجحان؛ إذ بعد فرض كونه شرطاً في الانعقاد لا يُعقل أن يكون أثره وهو الانعقاد متقدّماً على زمان الفعل؛ لأنّ فرض تقدّم الأثر لا يخلو من وجهين باطلين:

أوّلهما: أن نقول: إنّه من باب الشرط المتأخّر بحيث يكون الرجحان المتحقّق في ظرف الفعل المتأخّر مؤثّراً في الانعقاد من حين النذر.

ثانيهما: أن نقول: إنّ رجحان الفعل من الصفات التي تلحق الفعل قبل وجوده بحيث يكون فعل الغد متّصفاً فعلاً بالرجحان الحال، بحيث يكون الرجحان فعليّاً والراجح استقبالياً.

وبطلان الأوّلين راجع إلى مبحث الشرط المتأخّر، وأمّا بطلان الثاني فهو واضح[1]؛ إذ لا يُعقل أن يكون الرجحان الذي هو صفة عارضة على الفعل عارضاً عليه قبل وجوده.

نعم، يمكن أن يحكم عليه بالرجحان، بمعنى أن يحكم على ذلك الفعل الذي هو ظرفه الغد بأنّه راجح، بمعنى أنّه راجح في غدٍ، بحيث يكون المحمول على ذلك الفعل هو الرجحان في غدٍ، و إن كان الحمل الآن.

ولا ريب أنّ ذلك ليس من باب اتّصاف ذلك الفعل بالرجحان الآني، بل من باب توصيفه الآن بالرجحان الآتي، فهو نظير الحكم بالمحبوبية على ولدك الذي يولد فيما بعد.

---

١. لكونه أشبه شيء بالواجب المعلّق، بل هو أقبح منه؛ لأنّ الإشكال في ذلك راجع إلى عدم القدرة على جرّ الزمان، بخلاف الإشكال هنا، فإنّه راجع إلى اتّصاف الشيء بصفة خارجيّة قبل وجوده، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٣٧/٣.

ومن الواضح أنّ الشرط في انعقاد النذر إنّما هو عروض صفة الرجحان على متعلّقه الذي لا يكون إلّا في ظرفه، دون مجرّد الحكم فعلاً على ذلك الفعل بالرجحان الموجود في ظرفه.

وحيث كان الشرط هو الرجحان الآتي فلا ريب في توقّف الانعقاد ووجوب الوفاء عليه، ويكون الانعقاد ووجوب الوفاء متحقّقاً عند تحقّقه في ظرفه، كما هو الشأن في جميع ما يكون شرطاً للوجوب على نحو القضيّة الحقيقيّة، ويكون تحقّق الرجحان في ظرفه محقّقاً للانعقاد ولوجوب الوفاء على نحو النقل الصرف دون الكشف.

ومن الواضح أنّ تحقّق الانعقاد في ذلك الحال يكون مسبوقاً بفعليّة وجوب الحجّ الموجب لرفع رجحان الفعل.

لا يُقال: إنّ وجوب الحجّ حيث كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على أفعاله التي من جملتها أعمال يوم عرفة يتأتّى فيه ما ذكرتم في رجحان الفعل بأن يُقال: إنّ القدرة المعتبرة هي القدرة الحاصلة يوم عرفة، ففي ذلك اليوم يقع التصادم.

لأنّا نقول: يكفي في فعليّة الحجّ الموجبة لسقوط رجحان متعلّق النذر في يوم عرفة فعليّة وجوب ما سبق من أعماله، ولو باعتبار الخروج مع الرفقة وقطع المسافة، فيكون وجوب الحجّ سابقاً زماناً على وجوب الوفاء بالنذر.

نعم، لو لم يكن في البين إلّا أعمال يوم عرفة التي هي متعلّق النذر لكان ذلك اليوم مورد التصادم، هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ فإنّ وجوب الأعمال السابقة متوقّفة على القدرة على اللاحقة، ومنها أعمال يوم عرفة، هذا **أوّلاً.**

وثانياً: ما تقدّم[1] الإشارة إليه من النقض بالشرط، فإنّ مقتضى هذا الوجه هو تقدّم الحجّ عليه و إن كان الشرط سابقاً زماناً؛ لأنّ ما ذكر في وجه تقدّمه على النذر من أنّ النذر لا ينفذ إلّا في ظرف تحقّق الشرط في نفوذه الذي هو رجحان الفعل في ظرفه يتأتّى حرفاً بحرف في نفوذ الشرط؛ فإنّه لمّا كان نفوذه مشروطاً بأن لا يكون محلّلاً للحرام كان نفوذه متوقّفاً على تحقّق ذلك في ظرف وقوع

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٣) من هذا الجزء.

الفعل الواجب بمقتضى الشرط، فتأمّل.

وثالثاً: أنّ ما تقدّم[١] من حصر أخذ الرجحان بالوجهين السابقين يمكن منعه لإمكان أخذ الشرط في انعقاد النذر تعقّبه برجحان متعلّقه في ظرفه.

وإن كان في هذا الأخير تأمّل أشرنا إليه في مباحث الشرط المتأخّر من كونه راجعاً إليه، فراجع وتأمّل[٢].

والإنصاف: أنّه لم يتحقّق حتّى الآن الوجه في حكمه ﷺ بتقدّم الحجّ على خصوص النذر فيما لو تقدّم النذر زماناً على الاستطاعة.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّ ذلك مأخوذ من إطلاق قولهم ﷺ: «**إذا رأيت خيراً من يمينك فدع**»[٣] بدعوى أنّه يستفاد منه أنّ مطلق عروض ما يكون فعله أرجح من الوفاء بالنذر يكون موجباً لانحلال النذر بحيث إنّه يستفاد من مجموع ما ورد[٤] في أبواب اليمين وأخويه أنّ كونه مفوّتاً لواجب ولو برفعه موضوع ذلك الواجب يكون موجباً لانحلاله أو عدم انعقاد، ولا ينقض ذلك بما لو نذر التصدّق في أثناء الحول ببعض النصاب أو بتمامه؛ إذ لم نحرز كون الزكاة أرجح وخيراً من التصدّق المزبور، أو نقول بالفرق بين رفع الموضوع في باب القدرة، ورفع الموضوع في غير باب القدرة.

نعم، لو قلنا بتقدّم الحجّ على النذر لما أفاده ﷺ من كون وجوب الحجّ مذهباً لرجحان متعلّق النذر، أو لكونه رافعاً لشرط نفوذه من عدم كونه محلّلاً للحرام، لا يتوجّه النقض عليه بما في العروة[٥] من تقدّم النذر على الزكاة فيما لو

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٣) من هذا الجزء.

٢. ورابعاً: أنّا لو قلنا بصحّة الشرط المتأخّر، أو قلنا بالواجب المعلّق لم يكن ذلك نافعًا في انعقاد النذر فعلًا، لأنّ تحقّق الرجحان فعلًا موقوف على كون الفعل في وقته غير مزاحم بما يرفع رجحانه إمّا على نحو الشرط المتأخّر أو على نحو الواجب المعلّق، والمفروض أنّ الفعل في وقته مزاحم بذلك، فلا يمكننا الحكم فعلًا بأنّه راجح ولو على نحو الشرط المتأخّر أو على نحو الواجب المعلّق، إلّا أن يكون المدّعى أنّ انقلاب الفعل إلى المرجوحيّة في ظرفه لا يكون مخلًا بالحكم فعلًا بأنّه راجح، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٣١/٣.

٣. كتاب النوادر (للأشعريّ): ٣٩، ب ٦، ح٥٤.

٤. يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٣٩/٢٣، من أبواب النذر والعهد واليمين، ب١٧، ح٢، و٤، و٥، و٦.

٥. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٦٤٣/٤، (مسألة ١).

تقدّم[١] أنّه إذا كان كلّ من التكليفين المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فإن لم يكن في البين جهة تقتضي التقديم، كما في مثال «النذر» و«الحجّ»، كان السابق في الزمان هو المقدّم، وإن لم يكن في البين تقدّم زمانيّ كان الحكم هو التخيير، وإن كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة وكان الآخر مشروطاً بالقدرة العقليّة كان الثاني هو المقدّم، وإن كانا معاً مشروطين بالقدرة العقليّة كان المقدّم هو الأهمّ، من دون فرق في ذلك بين أن يكونا عرضيّين، أو يكونا طوليّين، أو يكون زمان أحدهما متقدّماً على زمان الآخر إذا لم يكن الزمان المتأخّر شرطاً في التكليف الثاني، وإلّا لم يكن التكليف الثاني متحقّقاً في الزمان الأوّل كي يكون مزاحماً للتكليف الأوّل.

أمّا إذا لم يكن الزمان المذكور شرطاً في التكليف، فإن قلنا: بصحّة الواجب المعلّق فلا إشكال في وقوع التزاحم بينهما، وتقديم ما هو الأهمّ منهما، وإلّا فلا أقلّ من لزوم حفظ القدرة للثاني[٢]، فتقع المزاحمة بين

نذر في أثناء الحول التصدّق ببعض النصاب أو بتمامه عند تمام الحول، فيقال: إنّ التصدّق الذي هو مقتضى الوفاء بالنذر يكون مزاحماً لوجوب الزكاة لكون كلّ منهما يكون عند رأس الحول.

وبيان عدم ورود النقض أنّ النذر وإن لم ينفذ في حصّة الزكاة؛ لكون وجوبها حاكماً على وجوب الوفاء بالنذر إلّا أنّه بالنسبة إلى ما عدا حصّة الزكاة نافذ بلا إشكال، وذلك كافٍ في رفع شرط وجوب الزكاة وهو إمكان التصرّف بتمام النصاب، فراجع العروة[٣] وما شرحناه[٤] في ذلك الفرع المشار إليه.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

٢. ينبغي مراجعة ما في هامش صفحة: (٣٩٧) درس ١٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٧، (منه ﷺ).

٣. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٩/٤، (مسألة: ١٢).

٤. مخطوط جاري العمل على تحقيقه لوضعه بين يدي أهل الفضل.

لزوم حفظ القدرة للثاني، وبين لزوم صرفها للأوّل فيقدّم الأهمّ منهما.

في الثمرات المترتّبة على ما تقدّم

هذا كلّه فيما كان أحدهما أهمّ، وإن تساويا في الأهمّيّة فهل يكون تزاحمها وعدم الأهمّيّة لكلّ منهما موجباً لسقوط تعيين كلّ منهما، ويستكشف من ذلك التخيير الشرعيّ أو العقليّ بينهما؟ أو أنّه لا موجب لسقوط التعيين في كلّ منهما، بل يكون كلّ منهما باقياً على ما هو عليه من التعيين، ويكون كلّ منهما عقلاً مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر على وجه يكون امتثال أحدهما مسقطاً للآخر؟

والمختار هو الوجه الثاني، ويترتّب على هذا النزاع ثمرات:

الأولى: أنّه عند ترك كلّ منهما لا يستحقّ إلّا لعقاب واحد على الأوّل، وعلى الثاني يكون مستحقًّا لعقابين، كما سيأتي - إن شاء الله - في الترتّب[1].

وتوهّم أنّه عقاب على غير مقدور، مندفع بأنّه ليس العقاب على ترك الجمع بين الامتثالين، بل على الجمع بين التركين كما سيأتي[2] - إن شاء الله تعالى - توضيحه.

الثمرة الثانية: أنّه في صورة احتمال أهمّيّة أحدهما المعيّن يكون من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين بناءً على الوجه الأوّل، فيكون المرجع هو البراءة أو الاحتياط، على الخلاف في تلك المسألة، وبناءً على الوجه الثاني يكون من قبيل الشكّ في المسقط، حيث إنّ محتمل الأهمّيّة إن كان هو في الواقع أهمّ كان هو المتعيّن دون مقابله، وإن لم يكن في الواقع أهمّ كان متعيّناً أيضاً إلّا أنّ امتثال الثاني يكون مسقطاً له، فيكون الشكّ في الاكتفاء بالثاني

---

١. يُنظر: صفحة (٤٥٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٠) من هذا الجزء.

من قبيل الشكّ في المسقط، وفي مثله يتعيَّن الاحتياط بالإتيان بمحتمل الأهمّيّة.

الثمرة الثالثة: أنّه فيما لو كان المتعلّقان متقدّمًا[1] على الآخر زمانًا -كما مرَّ في مثال القيامين- أو زماناً ورتبة -كما في المقدّمة المحرّمة لواجب لا يكون بينهما أهمّيّة- فعلى القول بالتخيير يكون المكلّف مخيّراً في امتثال أيهما شاء، وعلى القول الثاني يتعيَّن عليه امتثال الأوّل؛ لعدم حصول ما يسقطه من الاشتغال بالثاني؛ لعدم حضوره فعلاً، أمّا لو كانت المقدّمة المحرّمة مقارنة للواجب كما في ترك الضدّ بناءً على كونه مقدّمة لضدّه الآخر، فلا يظهر منها أثر للوجهين المذكورين، وهو واضح، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفى أنّ ما أفاده من الثمرات المذكورة على مسلكه ﷺ يمكن القول بجريانها فيما يكونان مشروطين بالقدرة الشرعيّة، فإنّ القدرة وإن أخذت في ملك كلّ منهما إلّا أنّها في ظرف عدم كلّ منهما تكون حاصلة لكلّ منهما، فلو تركهما معاً كان مستحقّاً لكلا العقابين لفرض تنجّز كلا التكليفين وإن لم يكن له إلّا قدرة واحدة، فإنّ مجرّد كونه لا يقدر إلّا على واحد لا يوجب عدم تكليفه إلّا بواحد؛ إذ ليست القدرة هي نفس الملاك، وإنّما هي شرط لحصول الملاك، والمفروض أنّه في ظرف عدم كلّ منهما يكون قادراً على كلّ منهما.

نعم، كان يمكنه أن يسقط أحدهما بفعل الآخر، وسيأتي[3] -إن شاء الله- التصريح منه ﷺ بذلك في جواب الإشكال على الترتّب بلزوم تعدّد العقاب لو ترك امتثال كلا الأمرين، فتأمّل.

---

١. كذا في النسختين.

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» ملحق أضافه المقرّر ﷺ بعد وفاة أستاذه المحقّق النائيني ﷺ.

٣. يُنظر: صفحة (٤٥٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

المقدّمة الرابعة في التزاحم بين قيود متعلّق التكليف

هذا[1] **كلّه** في التزاحم بين التكاليف النفسيّة، وأمّا التزاحم الواقع بين التكاليف الغيريّة فهو باب واسع، وحيث إنّ أهمّ هذا الباب هو التزاحم الواقع في باب الصلاة بين قيودها وأجزائها.

فنقول: إنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو سقوط المركّب بالعجز عن بعض قيوده أو بعض أجزائه، ولكن لما دلّ الدليل بالخصوص على «أنّ الصلاة لا تترك بحال»[2] لزمنا تعرّف الحكم عند التزاحم بين أجزائها وقيودها، وصور هذا التزاحم كثيرة:

منها: التزاحم الواقع بين القيد الذي ليس[3] بدل، والقيد الذي له بدل، والظاهر انحصار القيد الذي له البدل بالطهارة المائيّة؛ فإنّ بدلها هو الطهارة الترابيّة، فلو وقع المزاحمة بينه وبين غيره من القيود كالوقت - مثلًا - بأن دار الأمر بين وقوع الصلاة كلّاً أو بعضاً خارج الوقت وبين الطهارة المائيّة، ولا إشكال في تقدّم الوقت على الطهارة المذكورة، فيلزمه التيمّم لأجل تحصيل

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الكافي: ٩٩/٣، كتاب الطهارة، باب النفاس، ح٤.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (له).

الوقت؛ لما تقدّم من أن مقتضى ثبوت البدليّة هو كون المبدل منه - أعني الطهارة المائيّة - مقيّدة بالقدرة الشرعيّة، وأنّ ما ليس له بدل مقيّد بالقدرة العقليّة، وما هو مقيّد بالقدرة العقليّة مقدّم على ما هو مقيّد بالقدرة الشرعيّة.

ومنها: التزاحم الواقع بين قيد القيد مثل «طهارة الساتر»، وبين نفس القيد، إذا دار الأمر بين الصلاة عرياناً، أو الصلاة مع الساتر النجس، فحكموا بأنّه يسقط أصل القيد بتعذّر قيده ويصلّي عرياناً.

ولعلّ السرَّ فيه هو ما ذكرناه من أن مقتضى القاعدة الأوّليّة هو سقوط المقيّد بسقوط قيده مع ضميمة «**الصلاة لا تسقط بحال**»[1]؛ فإنّ مقتضى هاتين القاعدتين أنّ أصل الساتر يسقط بسقوط قيده - أعني الطهارة - لكنّ الصلاة لا تسقط بسقوط قيدها - أعني الساتر -؛ لأنّها لا تسقط بحال.

أمّا باقي القيود وهكذا جملة الأجزاء، وإن سقطت بالتعذّر إلّا أنّها لا بدل لها، كما حقّقناه في محلّه من أنّ الصلاة جالساً ليس الجلوس فيها بدلاً عن القيام، بل غاية الأمر أنّ القيام ساقط عند عدم القدرة عليه[2].

ومنها: التزاحم بين قيد القيد، وبين قيد آخر، وإن شئت قلت: التزاحم بين القيد باعتبار قيده وبين قيد آخر كما إذا دار الأمر بين أن يطهّر ساتره وبين تحصيل الوقت، ومقتضى القاعدة أن يكون الثاني - أعني الوقت - مقدّماً على الأوّل - أعني الساتر - الذي وقع قيده - أعني الطهارة - مزاحماً مع الوقت، فيلزمه تمام الصلاة في الوقت عرياناً، حيث إنّه لا يسقط إلّا بتعذّره ولزوم تحصيل الساتر الطاهر لا يكون موجباً لتعذّره إلّا بالاشتغال به، ولا يسوغ له الاشتغال به إلّا بعد سقوط الوقت، بخلاف العكس.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩١) من هذا الجزء.

٢. من قوله: «أمّا باقي» وجدته من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

ومنها: التزاحم بين أحد القيود وأحد الأجزاء، ومقتضى القاعدة أن يكون الجزء مقدّماً على القيد؛ لأنّ رتبة الجزء مقدّمة على رتبة الشرط والقيد، إلّا إذا كان الجزء مثل «السورة» ممّا دلّ الدليل على سقوطها عند الاستعجال فإنّ القيد يكون مقدّماً عليها*.

قواعد كلّيّة في تزاحم الأجزاء والشروط

وحاصل[1] الكلام: أنّ في تزاحم الأجزاء والشروط قواعد كلّيّة مسلّمة فيما بينهم.

الأولى[2]: أنّ مطلق الطهور الأعمّ من الطهارة المائيّة والترابيّة مقدّم على غيره من الشرائط، حيث إنّ قيديّته مطلقة وقيديّة غيره مقيّدة بحال التمكّن كما هو مفاد «الصلاة لا تسقط بحال»[3]، فيكون دوران الأمربين حفظ قيديّته، وحفظ قيديّة غيره راجعاً إلى الدوران بين فعل الصلاة وتركها**.

---

* **قلتُ:** والسرّ في ذلك هو أنّه يستفاد من هذا الدليل كون السورة مقيّدة بالقدرة الشرعيّة فيقدّم عليها القيد لكونه مقيّداً بالقدرة العقليّة، بل يقدّم عليها القيد حتّى إذا كان مشروطاً بالقدرة مثل «الطهارة المائيّة»؛ لما عرفت من دلالة الدليل على سقوطها بالاستعجال، فتأمّل.

ثمّ إنّه لو كان القيد ركناً في الصلاة مثل «الطهور» الأعمّ من الطهارة المائيّة والترابيّة كان مقدّماً على الجزء غير الركن، بل على الجزء الركنيّ، لكنّ الوقت و إن كان ركناً لا يقدّمونه على الأجزاء الواجبة غير الركنيّة فضلاً عن الركنيّة.

** **قلتُ:** لكن يشكل الأمر فيما لو دار الأمر بينه وبين الوقت، فإنّه يدور الأمر حينئذٍ بين المحافظة على الطهور، فلا يصلّي في الوقت، والمحافظة على الوقت فيصلّي في الوقت من دون طهور، والأوّل راجع إلى ترك الصلاة، ولكنّهم مع ذلك يقدّمون الأوّل على الثاني. انتهى.

---

١. أرجو المقرّر ﷾ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ ذي الحجّة، ١٣٤٦هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الأوّل).

٣. يُنظر: صفحة (٢٩١) من هذا الجزء.

الثاني: أنَّ الوقت بالنسبة إلى مقدار ركعة يقدّم على جميع القيود ما عدا الطهور، لكنّه بالنسبة إلى ما عدا الركعة يكون حاله حال سائر القيود.

الثالث: أنَّ الأجزاء مطلقاً ما عدا السورة مقدّم على جميع القيود ما عدا الطهور والوقت بالنسبة إلى مقدار ركعة، لما عرفت من تقدّم الأجزاء رتبة على الشرائط.

الرابع: أنَّ القيام المتّصل بالركوع لكونه ركناً في الركوع مقدّم على غيره حتّى القيام حال تكبيرة الإحرام.

الخامس: أنَّ القيام حال التكبيرة مقدّم على القيام الذي بعده، لا لكونه ركناً كما قيل، بل لتقدّمه الزمانيّ، وهكذا الحال في قيام الركعة الأولى بالنسبة إلى القيام في الركعة الثانية.

السادس: أنَّ شرط شرط الصلاة لو وقع التزاحم بينه وبين شرطها الابتدائيّ، فإن كان شرط الشرط فضلة مثل «الطمأنينة» كان غيره من القيود الابتدائيّة مقدّماً عليه، دون ما إذا كان عمدة.

وأمّا بقية موارد التزاحم في هذا الباب فهي غير منضبطة، ومرجع التزاحم فيها إلى النصوص الخاصّة، وإلّا فإلى الاحتياط بالجمع، فتأمّل *.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك ما لو فرض أنّه لم يتمكّن من القراءة الصحيحة إلّا بالإجهار بها، ففي مثل «صلاة الظهر» يقع التزاحم بين صحّة القراءة والإخفات، ولا يبعد تقدّم الأوّل فيأتي بالقراءة صحيحة ولو مع الجهر بها؛ فإنّ لزوم صحّة القراءة راجع إلى لزوم الإتيان بها على ما هي عليه من مخارج الحروف والحركات الإعرابيّة، وهذه الجهات كلّها معروضة لصفة الجهر والإخفات، فيكون من قبيل التزاحم بين نفس الشيء ووصفه، كما لو لم يتمكّن من أصل القراءة إلّا مع الجهر بها، فتأمّل.


[الترتّب]

التردّد

تقدّم[1] الكلام على شرح حقيقة التزاحم بين التكليفين[2]، وقد عرفت أنّه يكون في خمسة مواضع، وعرفت أيضاً تحقّق التدافع بين التكليفين في كلّ واحد من المواضع المذكورة.

فنقول: إنّ التدافع المذكور هل يكون ناشئاً عن فعليّة كلّ من التكليفين وإن كان كلّ منهما أو أحدهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر؟ ليكون التدافع المذكور باقياً مع تقييد كلّ منهما أو أحدهما بعصيان الآخر، فلا يكون الترتّب المذكور مجدياً في رفع غائلة ذلك التدافع، أو أنّ المنشأ في التدافع المذكور هو إطلاق كلّ من الخطابين على وجه يكون شاملاً لكلّ من إطاعة الآخر وعصيانه المنتج لكون كلّ منهما متحقّقاً عند امتثال الآخر ليرجع إلى التكليف بالجمع بين المتعلّقين المتنافيين، فإذا قيد كلّ منهما أو أحدهما بعصيان الآخر ارتفعت غائلة التدافع المذكور؟ والمختار هو الثاني.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم وعليه نتوكّل، ومنه نستمد التوفيق، والهداية لسواء الطريق، وبه نستعين والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأوّلين والآخرين إلى يوم الدين، الثلاثاء: (١٥ محرّم، ١٣٤٧هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٣٣٢ و ٣٣٩) من هذا الجزء.

القسم الأوّل في تزاحم الخطابين

وحيث إنّك قد عرفت[1] أنّ التزاحم يكون في خمسة مواضع، فينبغي أن نعقد الكلام في خمسة مباحث:

المبحث الأوّل في تمانع الخطابين بجهة تضادّ متعلّقيهما

في التزاحم الواقع بين التكليفين الذين يكون متعلّق كلّ منهما مضاداً لمتعلّق الآخر، كما في مثال: «الغريقين»، ومثال: «الإزالة والصلاة».

وتوضيح ما هو المختار في هذا المبحث من ارتفاع غائلة التزاحم بتقييد كلّ من التكليفين أو أحدهما بعصيان الآخر يتوقّف على تمهيد أمور[2]:

الأوّل في كون غائلة التزاحم غير ناشئة عن فعليّتهما

الأوّل: ما أشرنا إليه من كون غائلة التزاحم غير ناشئة عن فعليّة كلّ من التكليفين بل هي ناشئة عن إطلاق كلّ منهما، والمدّعى أنّ تقييد كلّ من التكليفين أو أحدهما بعصيان الآخر يوجب رفع الغائلة المذكورة، وإثبات هذا المدّعى يتوقّف على إثبات مقدّمتين:

الأولى: أنّ التقييد المذكور موجب لانقلاب الخطابين من العرضيّة إلى الطوليّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٩) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، والمناسب: (مقدّمات) لما سيأتي منه ﷺ في ذكر مقدّمات.

الثانية: أنّ الطوليّة المذكورة رافعة لغائلة التزاحم.

والحاصل[1]: أنّ غائلة التكليفين المتزاحمين المتعلّق أحدهما بضدّ متعلّق الآخر ليست إلّا كون ذلك منتهياً إلى الأمر بالجمع بين الضدّين، ولأجل ذلك لو كان امتثال التكليفين المذكورين ممكناً بحيث كان الضدّان ممّا يمكن الإتيان بهما معاً لم تتحقّق فيه الغائلة المذكورة، وبعد ذلك نتكلّم في ما يكون منشأً وعلّةً لهذه المحاليّة - أعني الأمر بالجمع بين الضدّين - وهل هو فعليّة كلّ منهما في زمان فعليّة الآخر أو إطلاق كلّ منها على وجه يكون شاملاً لصورة الإتيان بالآخر وعدمه؟

وعلى الأوّل لا ترتفع المحاليّة إلّا بالالتزام بسقوط كلا التكليفين، وبعد ذلك يستكشف العقل خطاباً تخييريّاً ناشئاً عن تحقّق كلا الملاكين، مع عدم التمكّن إلّا من استيفاء أحدهما، كما هو أحد الوجهين السابقين في صورة تساوي التكليفين في الأهمّيّة، فيكون التكليفان المشروطان بالقدرة العقليّة كالتكليفين المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة في سقوط تعيّن كلّ منهما واستكشاف خطاب تخييري بينهما، غير أنّه فيما هو مشروط بالقدرة العقليّة يكون الخطاب التخييري ناشئاً عن تحقّق كلا الملاكين مع عدم التمكّن إلّا من استيفاء أحدهما، وفيما هو شرط بالقدرة الشرعيّة يكون الخطاب التخييري ناشئاً عن ملاكٍ واحد لأحد التكليفين لا على التعيين.

وعلى الثاني لا يكون في البين ما يُوجب سقوط تعيّن كلا التكليفين، بل أقصى ما فيه أن يكون الساقط هو إطلاق كلّ من التكليفين إن تساويا في الأهمّيّة، أو يكون الساقط هو خصوص إطلاق المهمّ، إن كان أحدهما أهمّ من

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبحاث: (١٦ محرّم، ١٣٤٧هـ).

الآخر، فإنّ ذلك - أعني سقوط الإطلاق من كلّ منهما أو من أحدهما - كافٍ في رفع المحاليّة المذكورة؛ لكونها ناشئةً عن اجتماع الإطلاقين، فإذا سقطا معاً أو سقط أحدهما ارتفعت المحاليّة المذكورة.

ومن ذلك يعلم أنّ القول هناك بسقوط تعيّن كلا التكليفين، واستكشاف التخيير بينهما مبنيٌّ على القول هنا بأنّ المنشأ في المحاليّة هو فعليّة كلّ من التكليفين في زمان فعليّة الآخر، وأنّ القول هناك بسقوط الإطلاقين وتقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر مبنيٌّ على القول هنا بأنّ المنشأ في المحاليّة هو إطلاق كلّ من التكليفين.

ومنه يعلم أيضاً أنّ القول بصحّة الترتّب مبنيٌّ على ذلك، أعني كون العلّة والمنشأ في المحالية هو اجتماع الإطلاقين، وأنّه بالالتزام بتقييد كلّ منهما أو أحدهما بعدم الإتيان بالآخر ترتفع المحاليّة المذكورة.

وحينئذٍ فلا وجه لما يظهر من الشيخ ﷺ في باب التعادل والتراجيح من عدم سقوط كلا التكليفين المتزاحمين والالتزام بتقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر مع قوله ﷺ بعدم صحّة الترتّب؛ فإنّ ذلك من قبيل الجمع بين المتنافيين؛ إذ لا يمكن أن يفرّق بين الترتّب[1] من الجانبين، كما التزم به في مورد التساوي بسقوط إطلاق كلّ منهما وتقييد إطلاق كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر والترتّب من جانب واحدٍ كما في مورد كون أحدهما أهمّ من الآخر

وهذه هي المقدّمة الأولى من مقدّمات الترتّب، وحاصلها أنّ المحاليّة في التكليفين المتزاحمين إنّما تنشأ عن إطلاق كلّ من التكليفين، لا عن فعليّة كلّ منهما في زمان فعليّة الآخر، فتأمّل

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٥/٤، وما بعدها.

المقدّمة الثانية في كيفيّة ترتّب الأحكام على موضوعاتها

المقدّمة الثانية: أنَّ كلّ تكليف مشروط بشرط، ومنه التكليف بالمهمّ فيما نحن فيه المشروط بعصيان الأهمّ إذا وجد شرطه، هل يخرج بذلك عن كونه مشروطاً ويعود كالواجب المطلق غير المشروط بذلك، أو أنّه لا يخرج بذلك عن كونه مشروطاً بذلك الشرط؟

والمختار هو الثاني؛ لما حقّقناه[1] في باب الواجب المشروط من كون الشرط عبارة أُخرى عن موضوع الحكم الذي يكون الحكم وارداً عليه ومتحقّقاً عند تحقّقه.

ومن الواضح أنَّ ما هو موضوع الحكم لا يخرج بوجوده وتحقّقه عن كونه موضوع الحكم، كما أنَّ الحكم المذكور لا يخرج بوجود موضوعه وتحقّقه عن كونه حكماً على ذلك الموضوع ولباساً له، وليس تخيّل[2] خروج الحكم بتحقّق شرطه عن كونه مشروطاً ناشئاً إلّا عن تخيّل كون شرط الحكم من قبيل علّته التشريعيّة التي يكون وجودها موجباً لجعل الحكم وإنشائه على وجه يكون الحكم مجعولاً بعد تحقّق علّته، ويكون جميع القضايا الحقيقيّة المتضمّنة للأحكام الكلّيّة لموضوعاتها إخباراً عن أنّه يوجد الحكم عند وجود تلك الشروط والموضوعات، لا أنّها إنشاءات لأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها كما حقّقناه في محلّه[3].

وعن التخيّل المذكور نشأ القول بصحّة الشرط المتأخّر، وعنه أيضاً نشأ القول بكون السببيّة من اللوازم المجعولة تكويناً تبعاً لجعل ملزوماتها تكويناً، وعنه أيضاً نشأ القول بعدم صحّة الترتّب بتخيّل أنَّ تحقّق ما علّق عليه الأمر

---

١. يُنظر: ٣٩٨/١ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٧٥/٢، والرسائل الفشاركيّة: ١٨٤، وما بعدها.

٣. يُنظر: ٤١٥/١ من هذا الكتاب.

بالمهمّ من عصيان الأهمّ يوجب خروج الأمر بالمهمّ عن كونه مشروطاً، ويعود الأمر المذكور مطلقاً في عرض الأمر بالأهمّ، فتعود المحاليّة السابقة.

وحاصل ذلك: أنّه يتخيّل أنّ عصيان الأهمّ بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ من قبيل علّة التشريع والجعل، وأنّه عند تحقّق العصيان المذكور يجعل الأمر بالمهمّ في حقّ المكلّف، وأنّه إذ ذاك يكون الأمر بالمهمّ مطلقاً كالأمر بالأهمّ، فيكون كلٌّ من الأمرين واقعاً في عرض الآخر، فلا يكون تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ نافعاً في رفع الغائلة المتحقّقة عند عرضيّة كلّ منهما للآخر، وحيث إنّا قد حقّقنا في محلّه[1] الفرق بين علل جعل الأحكام وبين شروطها التي هي راجعة إلى موضوعاتها، وأنّ كلّاً من البابين أجنبيّ بالمرّة عن الباب الآخر يتّضح فساد التخيّل المذكور.

وحاصل[2] هذه المقدّمة هو التفرقة بين ما هو الشرط والموضوع وبين العلّة، فإنّ الأوّل من قبيل الواسطة في العروض، والثاني من قبيل الواسطة في الثبوت، وما اشتهر من صيرورة المشروط مطلقاً عند حصول شرطه مبني على الخلط بين البابين، وهو مستلزم لإرجاع القضيّة الحقيقيّة إلى الإخبار بجعل قضايا خارجيّة متضمّنة لجعل الحكم على ذوات المكلّفين عند تحقّق ما هو الشرط والموضوع.

وعنه نشأ ما قيل من صحّة تأخّر الشرط[3]، وما قيل من كون السببيّة من المجعولات تكويناً تبعاً لجعل نفس السبب وتكوينه[4]، وعنه أيضاً نشأ ما قيل فيما نحن فيه من أنّه عند حصول ما علّق عليه الأمر بالمهمّ يكون الأمر

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٢) من هذا الجزء.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٩ محرّم، ١٣٤٧هـ).

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٣٤.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٢/٢٢٣.

المذكور في عرض الأمر بالأهمّ، فلا يكون تعليق الأمر بالمهمّ على عصيان الأمر بالأهمّ رافعاً لما بينهما من العرضيّة وموجباً لتبدّلها إلى الطوليّة[1].

وقد أشبعنا الكلام على الفرق بين موضوعات الأحكام وشروطها وبين علل تشريعها في مبحث الواجب المشروط[2]، فراجعه.

المقدّمة الثالثة في الواجب المضيّق وتقسيمه

المقدّمة الثالثة: أنّ الواجب المضيّق يتصوّر عقلاً على وجهين:

أحدهما: في مقابل ما يكون له بدل بحسب الزمان وإن تأخّر نفس فعل الواجب زماناً عن وجوبه، بحيث يكون زمان الفعل هو الزمان الثاني من زمان إيجابه.

الثاني*: ما يكون كذلك، ولكن لا يكون الفعل فيه متأخّراً بحسب الزمان عن زمان وجوبه، بل يكون زمان حصول شرطه وزمان إيجابه وزمان نفس الفعل الواجب زماناً واحداً، ويكون التأخّر في هذه الأمور الثلاثة تأخّراً رتبيّاً ليس إلّا، ومنشأ ذلك التأخّر هو كون نسبة كلّ واحدٍ منها إلى ما بعده نسبة العلّة إلى معلولها، فإنّ نسبة الشرط إلى الوجوب المشروط به، وكذلك نسبة الوجوب إلى الإتيان بالفعل الواجب امتثالاً له كنسبة العلّة إلى معلولها في تقدّمها الرتبيّ عليه وإن قارنها بحسب الزمان.

وبالجملة: لا يكون في البين إلّا التقدّم الرتبيّ دون التقدّم الزمانيّ، فإنّه محال في كلا المقامين أعني الشرط بالنسبة إلى الوجوب المشروط به والوجوب بالنسبة إلى امتثاله.

---

* والغالب في الشريعة في المضيّقات هو القسم الثاني، بل الظاهر أنّ القسم الأوّل، لا مثال له فيها.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧/٤.

٢. يُنظر: صفحة (٢١٢) من هذا الجزء.

أمّا الأوّل فواضح؛ لما حقّقنا في محلّه[1] في الواجب المشروط من أنّ الشرط للحكم هو ما جعل الحكم معلّقاً على حصوله، فيستحيل أن يقع الحكم متأخّراً عنه، وإلّا لم يكن ذلك المتقدّم بنفسه شرطاً له، بل كان الشرط هو بضميمة مرور ذلك الزمان الفاصل بينهما، كما أنّه يستحيل أن يقع الحكم متقدّماً عليه؛ لكونه خلاف ما فرض من كونه شرطاً له، كما حقّقنا[2] في إبطال الشرط المتأخّر.

وأمّا الثاني؛ فلما عرفت من أنّ نسبة الوجوب إلى امتثاله نسبة العلّة إلى معلولها، ومن الواضح عدم إمكان تأخّره عنها زماناً، وإلّا لوجدت العلّة بلا معلول، والمعلول بلا علّة، والوجوب وإن لم يكن علّة تكوينيّة لما تعلّق به، بل كان علّة تشريعيّة له، وهي بالنسبة إلى ما تتعلّق به نظير التحريك بالنسبة إلى ما يحرّك فهي كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح، فكما أنّ هذه العلّة لها التقدّم الرتبيّ على معلولها، فكذلك الإرادة التشريعيّة فيما نحن فيه بالنسبة إلى ما تعلّقت به.

نعم، لمّا كانت تلك تكوينيّة لم يُعقل أن يتأخّر عنها معلولها، وهذه لمّا كانت تشريعيّة محتاجة في تأثيرها إلى إرادة من العبد واختيار منه أمكن تخلّف معلولها عنها وتأخّره عنها زماناً بواسطة عدم حصول الإرادة منه والاختيار، لا أنّها تكون بنفسها مقتضية لتأخّره عنها زماناً، وهذا معنى ما ذكرناه من عدم تأخّر الفعل الواجب زماناً عن إيجابه، بمعنى أنّ نفس الإيجاب لا يقتضي إلّا التأخّر الرتبيّ دون التأخّر الزمانيّ، فلا يكون في البين ما يمنع من كون زمان

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٠٣) من هذا الجزء.

الفعل الواجب مقارناً لزمان وجوبه المقارن لزمان شرطه، بحيث يكون حصول هذه الأمور الثلاثة في زمانٍ واحد، كما في الصوم بالنسبة إلى أوّل الفجر، من دون حاجة في ذلك إلى الالتزام بتقدير الوجوب آناً ما قبل حصول ذلك الشرط، كما التزم به المحقّق صاحب الحاشية[1] وتبعه عليه في البدائع[2].

وحاصل الشبهة التي دعتهم إلى الالتزام بهذا التقدير هو أنَّ آن الوجوب لو كان عند أوّل الفجر - مثلاً - وفرض تعلّقه بالإمساك في ذلك الآن - أعني الآن الذي هو عند أوّل الفجر أي آن الوجوب - لكان تعلّق الوجوب المذكور بالإمساك في ذلك الآن إمّا تحصيلاً للحاصل أو طلباً للمحال؛ فإنَّ ذلك الآن لو كان قد تحقّق فيه الإمساك كان إيجابه تحصيلاً للحاصل، وإن لم يتحقّق فيه الإمساك كان إيجابه طلباً للمحال.

وبالجملة: عند أوّل الفجر يقول الآمر: «صمْ»، فنحن نتكلّم في ذلك الآن يشغله قوله: «صمْ»، فنقول: إنَّ ذلك الآن إن كان الإمساك فيه متحقّقاً كان طلبه المتحقّق عند الفراغ من «ميم» صم طلباً للحاصل، وإلّا كان طلباً للمحال لمضي الآن المذكور، ولا يمكن إعادته والإمساك فيه، كما هو مقتضى كون الواجب هو الإمساك من أوّل الفجر، وكون الأمر بالصوم متوجّهاً من أوّل الفجر، فلا بُدَّ أن نقدّر الأمر بالصوم قبل الفجر آناً ما تخلّصاً من هذا الإشكال.

هذا حاصل الشبهة التي دعتهم إلى الالتزام بالتقدير المذكور.

ولا يخفى أنَّ هذه الشبهة بعينها جارية في العلل التكوينيّة بالنسبة إلى معلولها، حيث إنَّ الآن الذي هو آن العلّة إن كان المعلول فيه متحقّقاً كانت

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٧٣/٢.

٢. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٧٢.

العلّة المذكورة علّة لأمر حاصل، وإن لم يكن المعلول متحقّقاً في ذلك الآن لم يمكن تأثيرها بإيجاد معلولها في الآن الثاني؛ لما عرفت من أنّ ذلك موجب لوجود العلّة بلا معلول، والمعلول الذي يأتي متأخّراً يكون بلا علّة.

وكما أنّه يجاب عن الإشكال في العلّة التكوينيّة بأن يُقال: إنّ المعلول موجود في آن علّته، ولكنّه موجود بها، لا أنّه موجود بغيرها كي تكون العلّة علّة لأمر حاصل، فكذلك يجاب عنه فيما نحن فيه، ويقال: إنّ الإمساك موجود في آن الأمر، إلّا أنّه يكون موجوداً لا من جهته، فلا يكون الأمر المذكور تحصيلاً للحاصل، بل يكون الإمساك في ذلك الآن امتثالاً لذلك الأمر الموجود في ذلك الآن، فلا يكون الأمر المذكور تحصيلاً للحاصل.

ثمّ إنّ[1] عمدة الغرض من تحرير هذه المقدّمة - أعني المقدّمة الثالثة - هو دفع جملة من الإيرادات التي وجهوها على القول بالترتّب، وقد عرفت أنّ حاصل هذه المقدّمة هو أنّ الترتّب المبحوث عنه في المقام الذي هو عبارة عن تعليق الأمر بالمهمّ على عصيان الأمر بالأهمّ، مع بقاء الأمر بالأهمّ على ما هو عليه من الإطلاق راجع إلى أغلب المضيّقات التي يكون آن الشرط فيها وآن الوجوب وآن الامتثال واحداً، وأنّه ليس في البين إلّا التقدّم الرتبيّ لكلّ واحدٍ من هذه الأمور الثلاثة على ما بعده من دون تقدّم زمانيّ، وأنّ ذلك - أعني اجتماع هذه الأمور الثلاثة في زمانٍ واحدٍ - ممكن من دون حاجة إلى الالتزام بما تقدّم من التقدير الذي التزم به صاحب الحاشية[2] وتبعه عليه في البدائع[3].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ محرّم، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٧٣/٢.

٣. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٧٢.

ومنشأ الشبهة في الالتزام بهذا التقدير هو تخيّل أنَّ الشرط لا يوجب تحقّق ما علّق عليه من التكليف إلّا بعد تحقّقه، فلا بُدَّ أن يكون التكليف واقعاً في ثاني زمان تحقّق الشرط، كما أنّ نفس التكليف لمّا لم يكن مقتضياً للإتيان بما تعلّق به إلّا بعد تحقّقه؛ إذ لا يمكن الإتيان بالفعل بداعي أمره إلّا بعد تحقّق الأمر، فلا بُدَّ أن يكون الامتثال واقعاً في ثاني زمان التكليف، فإذا فرض أنَّ طلوع الفجر شرط في وجوب الإمساك، وكان المعتبر في الإمساك المذكور أن يكون من أوّل الفجر لا من ثاني زمان الأمر به، الذي هو واقع في ثاني زمان الشرط لم يكن لنا محيص من الالتزام بتقدير الأمر بالإمساك آناً ما قبل زمان شرطه الذي هو طلوع الفجر ليصحّ الإتيان بالإمساك من أوّل الفجر بداعي الأمر؛ إذ لولا التقدير المذكور لما أمكن الإتيان بالإمساك من أوّل الفجر بداعي الأمر المذكور، ولكان تعلّق هذا الأمر بالإمساك المذكور إمّا من قبيل تحصيل الحاصل أو من قبيل طلب المحال.

ولا يخفى أنَّ هذه الشبهة وإن قرّروها في خصوص الامتثال بالنسبة إلى الأمر، إلّا أنّها جارية في نفس الأمر أيضاً بالنسبة إلى شرطه بناءً على ما تخيّلوه من أنّه لا بُدَّ من تحقّق الشرط وانقضائه في تحقّق الأمر المشروط به.

وعليه، فلا بُدَّ من الالتزام بالتقدير المذكور في كلا المقامين بأن يلتزم بتقدير وجود الوجوب قبل وقته آناً ما من الجهتين، فمن جهة كون هذا الوجوب مقارناً في الزمان لشرطه ينبغي أن نقدّره قبله آناً ما، ومن جهة كون امتثاله مقارناً له في الزمان أيضاً ينبغي أن نقدّر الوجوب المذكور قبل وقته آناً ما.

ثمّ لا يخفى أنَّ هذه الشبهة التي دعتهم إلى الالتزام بتقدير الوجوب

قبل الفجر آناً ما لا خصوصيّة فيها للواجبات المضيّقة، بل هي جارية في جميع الموقّتات وإن كانت موسّعةً كصلاة الظهر؛ إذ لا إشكال بالضرورة في صحّة الإتيان بالصلاة المذكور مقارنة لأوّل الزوال، فيلزم بناءً على ما ذكروه من تأخّر الامتثال عن زمان الأمر - أعني اعتباركون الامتثال واقعاً في ثاني زمان الأمر - أن يلتزموا بتقدير الأمر هنا أيضاً آناً ما قبل الوقت؛ ليصحّ الإتيان بمتعلّقه بداعيه.

وكيف كان، فنقول: إنّ هذه الشبهة واهية من أصلها، أمّا بالنسبة إلى الأمر وشروطه؛ فلما عرفت[1] من أنّ أقصى ما تقتضيه الشرطيّة هو تأخّر الوجوب المشروط رتبة عن الشرط من دون تأخّر زمانيّ، بل إنّ التأخّر الزمانيّ محال وخلف، لكونه شرطاً؛ فإنّ مقتضى الشرطيّة أن يكون المشروط متحقّقاً عند حصول الشرط لا بعده، وإلّا لم يكن الشرط المذكور بنفسه شرطاً، بل كان الشرط هو بانضمام انقضاء زمانه ومضيه، فيخرج الشرط حينئذٍ عن كونه بنفسه شرطاً.

وأمّا بالنسبة إلى الامتثال والأمر؛ فلأنّ منشأ الشبهة المذكورة فيه هو تخيّل كون الأمر باعثاً ومحرّكاً بوجوده الواقعيّ، فلا يُعقل أن يقع الامتثال إلّا في ثاني زمان الأمر، فاضطروا إلى الالتزام بتقدير الأمر قبل زمانه ليصحّ الإتيان بمتعلّقه بداعيه في أوّل وقته، وغفلوا عن أنّ المحرّك والباعث هو الوجود العلميّ للأمر وإنشاؤه السابق المعلّق فيه وجوده وتحقّقه على تحقّق الشرط؛ فإنّ المولى لمّا قال على نحو القضيّة الحقيقيّة: إذا طلع الفجر وجب الإمساك فقد جعل الوجوب عند أوّل طلوع الفجر، فإذا كان المكلّف عالماً بهذا الحكم

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

الكلّيّ المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة كان ذلك كافياً في صحّة إمساكه من أوّل الفجر بداعي ذلك الأمر المعلّق على طلوع الفجر*.

وبالجملة، فيرد على ما ذكروه من التقدير:

أوّلاً: أنّه لا حاجة إليه؛ لما عرفت من كفاية العلم بالوجوب المعلّق على طلوع الفجر على نحو القضيّة الحقيقيّة في صحّة الإتيان بالإمساك من أوّل الفجر امتثالاً لذلك الوجوب المعلّق عليه، وأقصى ما في ذلك هو التقدّم الرتبيّ من دون حاجة إلى القدّم الزمانيّ، بل قد عرفت[1] كونه محالاً؛ لكونه موجباً للخلف.

وثانياً: نقول: إنّ التقدير المذكور لا فائدة فيه في دفع الإشكال الذي تخيّلوه، حيث إنّ تقدير الوجوب آناً ما قبل الفجر إن كان مع فرض انقضاء الوجوب عند الفجر لم يكن الإتيان بالإمساك في أوّل الفجر امتثالاً لأمره ممكناً لفرض عدم الأمر وانقضائه عند طلوع الفجر، وإن كان الأمر عند الفجر باقياً تأتّى فيه الإشكال الذي تخيّلوه من عدم إمكان الإمساك من أوّل الفجر بداعي الوجوب المتحقّق في أوّل الفجر.

---

* **قلتُ:** نعم، لو كانت القضيّة قضيّة خارجيّة بحيث إنّه عند طلوع الفجر من هذا اليوم يجعل الشارع تكليفاً جديداً في حقّ المكلّف ويخاطبه عند طلوعه بالإمساك من أوّل الفجر بحيث يكون طلوع الفجر علّة في تشريع هذا الحكم الخارجيّ؛ لكان لا محيص لنا من الالتزام بالتقدير المذكور؛ لأنّه حينئذٍ إن كان الإمساك حاصلاً في الآن الذي يشغله قول الآمر أمسك كان طلبه المتحقّق عند الفراغ من كاف أمسك طلباً للحاصل، وإن لم يكن حاصلاً في الآن المذكور كان طلبه طلباً للمحال، إلّا أنّ هذا كلّه مبني على كون القضيّة خارجيّة، وكون طلوع الفجر علّة لتشريع الوجوب الخارجيّ، وقد عرفت إبطال ذلك مراراً، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٢ و ٤٠٥) وما بعدها من هذا الجزء.

وثالثاً: نقول: إنّ التقدير المذكور غير معقول، حيث إنّ تحقّق الأمر قبل الفجر ولو آناً ما مع فرض كون نفس الفجر شرطاً فيه محال؛ لكونه خلفاً لما فرض من كون الفجر شرطاً في الوجوب المذكور، كما حقّقناه في إبطال الشرط المتأخّر والواجب المعلّق.

ورابعاً: ما أشرنا إليه من عدم اختصاص الشبهة الداعية إلى هذا التقدير بالمضيّقات، بل هي جارية في جميع المؤقّتات ولو كانت موسّعة مثل «صلاة الظهر».

في بطلان كون الترتّب مبنيّاً على الشرط المتأخّر والوجه المعلّق

هذا تمام الكلام فيما ذكروه من التقدير.

وأمّا ما أوردوه على أصل مسألة الترتّب، فحاصله أمران:

الأوّل: أنّه مبني على الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق، وكلاهما باطلان.

وفيه: أنّ توقّف صحّة الترتّب على ما ذكر من الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق مبني على ما تخيّلوه من التقدير، حيث إنّ تقدير الأمر بالمهمّ آناً ما قبل حصول ما علّقه عليه من عصيان الأمر الأهمّ، لا يتمّ إلّا بجعل العصيان بالنسبة إلى ذلك الأمر بالمهمّ، المفروض سبقه عليه من قبيل الشرط المتأخّر أو بجعل الواجب في ذلك الآن هو فعل المهمّ في الآن الثاني، ليكون من قبيل الواجب المعلّق.

أمّا بناءً على ما شرحناه[1] من إبطال التقدير المذكور، وعدم الحاجة إليه فلا يكون صحّة الترتّب متوقّفة على صحّة الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق، مضافاً إلى أنّ هذا - أعني التوقّف على صحّة الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق - بناءً على الاحتياج إلى التقدير المذكور لا يختصّ بمسألة الترتّب، بل هو جارٍ في جميع الواجبات المضيّقة، بل مطلق الموقّتات كما عرفت.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٨) من هذا الجزء.

الأمر الثاني ممّا ذكروه من الإيراد على صحّة الترتّب: أنّ العصيان المعلّق عليه الأمر بالمهمّ، إن كان بنفسه شرطاً فهو وإن رفع محذور الأمر بالجمع بين الضدّين الذي ينتهي إليه الإشكال في المسألة - كما شرحناه فيما تقدّم[1] - إلّا أنّ نفس العصيان لا يتحقّق إلّا بعد مضي الوقت، فيلزم أن لا يتوجّه إليه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء الوقت.

وإن لم يكن العصيان المذكور بنفسه شرطاً، بل كان الشرط في الأمر بالمهمّ هو العنوان المنتزع منه - أعني كونه يتحقّق منه العصيان - فيما بعد لم يكن ذلك التعليق على هذا العنوان نافعاً في رفع محذور الأمر بالجمع بين الضدّين.

وفيه: أوّلاً: أنّه لا فرق بين جعل الشرط هو نفس العصيان أو العنوان المنتزع منه في رفع المحذور المذكور؛ فإنّه إذا كان التعليق على نفس العصيان الذي هو عبارة عن خلوّ الزمان عن الأهمّ كافياً في رفع المحذور المذكور، كان العنوان المنتزع منه كافياً في ذلك؛ إذ لا يتحقّق ذلك العنوان المنتزع إلّا بعد تحقّق ما انتزع منه الذي هو خلوّ الزمان عن الأهمّ.

وثانياً: أنّ ما ذكروه* من الإيراد على الشقّ الأوّل هدم لأساس ما ذكروه من التقدير.

---

* **قلتُ**: وتوضيح ذلك أنّهم ذكروا في الشقّ الأوّل من هذا الإيراد أنّ التعليق على نفس العصيان الذي هو خلوّ الزمان عن الأهمّ كافٍ في رفع المحذور المذكور، غير أنّهم أشكلوا عليه بإشكال آخر وهو أنّ ذلك الشرط لا يتحقّق إلّا بعد انقضاء الوقت، فكان هذا إشكالاً آخر لا ربط له بما ذكر من المحذور.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٩) و ما بعدها من هذا الجزء.

وثالثاً: أنّا نختار الشقّ الأوّل، ولا يرد عليه ما ذكروه من الإيراد، ولا يحتاج إلى ما ذكروه من التقدير، بل يكون العصيان بنفسه شرطاً، ويكون شرطاً مقارناً، ولا يكون في البين إلّا التقدّم الرتبيّ من دون حاجة إلى التقدّم الزمانيّ، كما هو الحال في جميع الشروط.

توضيح ما تقدّم و إعادة له

في هذه[1] الليلة التمس منه (دام ظلّه) بعض الحاضرين إعادة ما تقدّم، فأجابه إلى ذلك، والذي استفدته منه (دام ظلّه) في هذه الليلة زيادةً على ما تقدّم بالأمس أمور:

الأوّل: توضيح ما تقدّم من تقسيم المضيّق إلى القسمين السابقين، وحاصله: أنّ الموسّع هو ما كان له أفراد طوليّة، بحسب الزمان ويكون كلّ واحد من تلك الأفراد بدلاً عن الآخر، ويكون العقل حاكماً بالتخيير بين تلك الأفراد، وفي قباله المضيّق وهو على نحوين:

أحدهما: أن يكون الشرط فيه هو تحقّق ما علّق عليه، بحيث يكون انقضاؤه شرطاً في الوجوب، فلا يتحقّق الوجوب إلّا بعد انقضاء الشرط المذكور، ويكون آن الوجوب فيه متأخّراً عن آن الشرط.

النحو الثاني: أن يكون الشرط هو نفس ما علّق عليه الوجوب، فيكون

وحينئذٍ نقول: إنّ الدافع للمحذور بناءً على هذا الذي قرّروه ليس إلّا كون الأمر بالمهمّ وارداً في الزمان الخالي من الأهمّ - أعني في زمان عصيان الأمر بالأهمّ - وهذا المعنى - أعني كون الأمر المذكور وارداً في الزمان المزبور - متحقّق على كلّ من كون الشرط هو نفس العصيان أو[2] العنوان المنتزع منه. انتهى.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ [ال]محرّم، ١٣٤٧هـ).

٢. في نسخة (ب): (لا) بدل (أو).

آن الشرط وآن الوجود وآن الامتثال فيه واحداً، ويكون الوجوب فيه متحقّقاً في حال تحقّق الشرط، ويكون الفرق بين الشرط في النحو الأوّل والشرط في النحو الثاني بأنّ المأخوذ شرطاً في النحو الأوّل هو حال انقضائه، وفي النحو الثاني يكون المأخوذ شرطاً هو حال تحقّقه، نظير الفرق في باب المشتقّ بين حال الانقضاء وحال التلبّس.

الأمر الثاني: أنّ القائلين بتقدير الوجوب قبل الوقت في المضيّق إنّما التزموا به من جهة الخلط بين النحو الأوّل من المضيّق والنحو الثاني، وتخيّلوا أنّه لا بُدَّ في تحقّق الوجوب من مضي الشرط وانقضائه، وحينئذٍ فيكون الوجوب واقعاً في الآن الثاني من تحقّق الشرط، فلا يمكن الإتيان بمتعلّق الأمر امتثالاً لأمره في الآن الأوّل الذي هو آن تحقّق الشرط الذي يكون سابقاً على آن الوجوب إلّا بتقدير الوجوب قبل ذلك الآن - أعني الآن الأوّل - ليصحّ أن يُؤتى بالمتعلّق المذكور في ذلك الآن امتثالاً لأمره.

وقد عرفت عدم الحاجة إلى الالتزام بهذا التقدير؛ لعدم الحاجة في الامتثال إلى تقدّم الأمر زماناً عليه، بل يكفي فيه التقدّم الرتبيّ والعلم بأنّه يتوجّه إليه الأمر في حال حصول الشرط وفي آنه.

وبالجملة: فالذي يحتاج إليه الامتثال هو تقدّم العلم بأنّه يتوجّه إليه الأمر في آن حصول الشرط من دون حاجة إلى تقدّم نفس الأمر، ولأجل ذلك قلنا بأنّه يلزم تحصيل العلم بأحكام الواجب المؤقّت قبل حصول وقته، لكفاية العلم قبل الوقت بأنّه يتوجّه إليه التكليف عند الوقت في تحصيل العلم بالأحكام المذكورة لئلّا يفوته الواجب في وقته، وقد عرفت أنّه مع قطع النظر عن عدم الاحتياج إلى التقدير المذكور يرد عليه.

ثانياً: أنّه لا فائدة فيه؛ لعدم كفاية تقدّم[1] الأمر في صحّة الامتثال عند حصول الوقت، بل لا بُدَّ فيه من بقاء الأمر إلى ما بعد حصول الوقت، ويكون الامتثال امتثالاً للأمر المقارن لا للأمر السابق، فيعود محذورهم السابق الذي دعاهم إلى الالتزام بالتقدير المذكور؛ فإنّهم إنّما التزموا بالتقدير المذكور فراراً عن مقارنة الأمر للامتثال، وقد عاد عليهم المحذور المذكور.

وثالثاً: أنّه مع الغضّ عن ما تقدّم من الإيرادين من عدم الحاجة إلى التقدير وعدم الجدوى فيه يرد عليه أنّه محال؛ لكونه موجباً لحصول المشروط، أعني الوجوب قبل حصول شرطه.

الأمر الثالث: أنّهم بعد أن التزموا بالتقدير المزبور أوردوا على القول بالترتّب إيرادين:

أحدهما: أنّه متوقّف على صحّة الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق، وهذا الإيراد إنّما نشأ عمّا تخيّلوه من أنّه لا بُدَّ في تحقّق الوجوب المشروط من تحقّق شرطه وانقضائه، فإذا كان الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ فينبغي أن لا يكون الشرط المذكور مقارناً، بحسب الزمان للأمر بالمهمّ، بل ينبغي أن يكون الأمر بالمهمّ بعد انقضاء عصيان الأهمّ، فإذا أردنا أن نجعله مقارناً له كما هو مقتضى القول بالترتّب كان ذلك من قبيل المضيّق المتوقّف فيه صحّة الامتثال في أوّل زمان حصول شرطه على تقدير التكليف فيه آناً ما قبل حصول الشرط.

ومن الواضح أنّ ذلك لا يتمّ إلّا بأحد أمرين، أعني جعل ذلك الأمر المقدَّر وجوده قبل حصول شرطه من قبيل المشروط بالشرط المتأخّر أو جعله من قبيل الواجب المعلّق.

---

١. في نسخة (ب): (تعلّق) بدل (تقدّم).

وفيه: ما تقدّم من أنَّ الاحتياج إلى الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق إنَّما نشأ عن الالتزام بالتقدير المذكور الناشئ عن تخيّل عدم إمكان المقارنة زماناً بين الوجوب وشرطه وامتثاله.

وقد عرفت أنَّ ذلك بمكان من الإمكان، وأنَّ تخيّل عدم إمكانه إنَّما نشأ من تخيّل أنَّه لا بُدَّ في تحقّق الوجوب المشروط من تحقّق الشرط وانقضائه.

وقد عرفت[1] أنَّ تحقّق الوجوب المشروط لا يحتاج إلى انقضاء الشرط، بل يكفي فيه أن يكون متحقّقاً حال تحقّق الشرط، كما هو الغالب في الواجبات المضيّقة، بل قد عرفت أنَّه لم يوجد في الشريعة إلّا ما هو من هذا القبيل.

أمّا الإيراد الثاني لهم فحاصله أنَّ الشرط إن كان هو نفس العصيان كان رافعاً للمحاليّة السابقة الذكر - أعني الأمر بالجمع بين الضدّين - إلّا أنَّه يلزم عليه أن لا يتوجّه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء العصيان، وإن كان الشرط هو العنوان المنتزع عن العصيان - أعني كونه، بحيث يعصى فيما بعد - لم يكن ذلك نافعاً في رفع المحاليّة المذكورة.

وفيه أوّلاً[2]: أنَّه إذا سلّم ارتفاع المحاليّة على الشقّ الأوّل فلا معنى لعدم تسليم ارتفاعها على الشقّ الثاني؛ لاشتراكهما في كون الأمر واقعاً في ظرف خلو الزمان عن فعل الأهمّ، كما عرفت توضيحه فيما تقدّم*[3].

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ ما أوردوه على الشقّ الأوّل من أنَّه يلزم عليه أن لا يتوجّه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء العصيان منافٍ لما ذكروه من التقدير، وكأنَّه مبني على عدمه، إلّا أنَّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ إيرادهم المذكور بعد الالتزام منهم بما تقدّم من التقدير، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٧) من هذا الجزء.

٢. لم أعثر على (ثانيًا).

٣. يُنظر: صفحة (٤٠٩) من هذا الجزء.

فقد[1] اتّضح لك بطلان التقدير في باب المضيّقات، ومنها ما نحن فيه من الأمر الترتّبي، وتبيَّن لك أنّه في المضيّق مثل «الصوم» يكون حصول الشرط والوجوب والامتثال كلّها في آنٍ واحد وإن كانت مترتّبة طوليّة، كما هو الحال في العلل والمعلولات، فإنّها مهما تكثّرت تكون متّحدة زماناً وإن اختلفت رتبةً، (وأنّ ما قالوه من التقدير خلط منهم بين سبق العلم بتوجّه الخطاب، أو سبق الخطاب نفسه، وأنّ الذي يتوقّف عليه الامتثال مقارناً لتحقّق الشرط هو الأوّل دون الثاني، فإنّ مع عدم العلم لا يجدي تقدير الخطاب شيئاً ولو كان عالماً، فيمتثله قهراً في أوّل آنٍ من توجهه كما في الصوم، بل يمسك قبل الفجر؛ لأن يكون ممسكاً في أوّل الفجر قطعًا)[2].

وأمّا ما نحن فيه من الأمر الترتّبي، فإن كان الأمران مضيّقين، كما في الغريقين اللذين يكون أحدهما أهمّ من الآخر، كان كلّ من حصول شرط الأمر بالأهمّ، وعصيان ذلك الأمر، وتحقّق الأمر بالمهمّ وإطاعته واقعة في آنٍ واحد وإن اختلفت في الرتبة وكان كلّ واحد من هذه الخمس متقدّماً على الآخر رتبة، وكان إطلاق الأمر بالمهمّ الشامل في حدّ نفسه لصورة إطاعة الأهمّ وصورة عصيانه مقيّداً بالصورة الثانية - أعني صورة عصيان الأهمّ -، وإن كان أحد الأمرين مضيّقاً والآخر موسّعاً، كما في إزالة النجاسة والصلاة كانت هذه الأمور الخمسة أيضاً متّحدة بحسب الزمان، مختلفة بحسب الرتبة، إلّا أنّ الأمر الموسّع لمّا لم يكن في حدّ نفسه ويتمامه مزاحماً للمضيّق، وإنّما كان المزاحم له إطلاقه وشموله للفرد الواقع في وقت الإزالة، وكان شمول الأمر الموسّع لذلك

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ محرّم، ١٣٤٧هـ).

٢. ما بين القوسين، وجدته في الهامش بغير خط المقرّر ﷺ، وأظنّ أنّها مقا رسمه الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ بأنامله وقلمه الشريف في دفتر تقرير الشيخ حُسين الحلّيّ ﷺ.

الفرد مطلقاً في حدّ نفسه، بمعنى أنّ شموله للفرد المذكور شامل لصورة الإتيان بالمضيّق وصورة عدم الإتيان به، كان مقتضى ما ذكرناه من الترتّب تقييد شموله للفرد المذكور بصورة عدم الإتيان بالمضيّق، بمعنى أنّ إطلاق الموسّع وشموله للفرد الواقع في ظرف الإزالة يكون مقيّداً بعدم الإتيان بالإزالة.

ثمّ لا يخفى أنّ المنكرين للشرط المتأخّر أوّلوا ما ورد في الشريعة ممّا ظاهره الشرط المتأخّر بأنّه ليس الشرط هو نفس ذلك المتأخّر، بل جعلوا الشرط هو العنوان المنتزع منه، أعني عنوان التعقّب ونحوه.

ونحن لم نقل بهذا التأويل على إطلاقه، بل إنّما نقول به فيما ساعد عليه العرف والأدلّة الشرعيّة، ففي مثله نلتزم بالكشف الحقيقيّ، وإنّما لم يساعد العرف على ذلك فيه كما في باب الإجازة؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة والذي يساعد عليه العرف هو أنّ نفس الإجازة لها الدخل في لزوم المعاملة، فلا يمكن فيها الحمل على أنّ الشرط هو العنوان المنتزع - أعني التعقّب - ليكون مقتضى القاعدة هو الكشف الحقيقيّ، بل لا بُدَّ فيها من الحمل على كونها بنفسها مؤثّرة، وحيث إنّ ذلك على نحو الشرط المتأخّر باطل عندنا لم يكن لنا محيص من الالتزام بأنّ مقتضى القاعدة هو النقل لولا رواية عروة البارقيّ[1].

وكيف كان، فنحن لا نصحّح الترتّب بجعل العصيان من قبيل الشرط؛ لأنّا لا نقول به، ولا نصحّحه أيضاً بجعل الشرط هو العنوان المنتزع - أعني تعقّبه بالعصيان -؛ لأنّ ذلك فرع ورود الدليل بالخصوص على توجّه الأمر بالمهمّ مقيّداً بعصيان الأهمّ وعدم إمكان حمله على الشرط المقارن، بل نصحّحه على مقتضى القاعدة، وأنّ الشرط هو العصيان بنفس وجوده وتحقّقه المقارن

---

١. يُنظر: مستدرك الوسائل: ٢٤٥/١٣، ب١٨، من أبواب عقد البيع، ح١.

زماناً للأمر المشروط به، وإن تأخّر عنه رتبة، من دون حاجة إلى التأخّر الزمانيّ كي نحتاج إلى الشرط المتأخّر أو جعل الشرط هو العنوان المنتزع، أو نحتاج إلى تقدير الأمر بالمهمّ قبل حصول شرطه، فإنّ هذه الأمور كلّها مبنية على تخيّل عدم إمكان كون شرط الوجوب ونفس الوجوب وامتثاله متّحدة بحسب الزمان.

وقد عرفت[1] المنشأ الداعي لهم على الالتزام بالتقدير المذكور، وعرفت حقيقته وما يرد عليه من الإيرادات الأربعة، وعرفت أيضاً أنّ الإيراد الأوّل المتوجّه على القول بالترتّب - أعني كونه مبنياً على الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق - إنّما يتوجّه عليه إذا التزم بالتقدير المذكور لا على أصل القول بالترتّب*.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنّ المنشأ في هذا الإيراد هو ما تخيّلوه من توقّف تحقّق الوجوب المشروط بشيء على تحقّق شرطه وانقضائه، وعدم إمكان اقتران الشرط والمشروط بحسب الزمان، فإذا علّقنا الأمر بالمهمّ على عصيان الأهمّ لم يتحقّق الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء العصيان، ولا بُدّ في الالتزام بتحقّقه قبل ذلك من الالتزام بالشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق.

ولكن بناءً على ذلك فالأولى أن يجعل المقابل للشرط المتأخّر كون الشرط هو العنوان المنتزع لا الواجب المعلّق، وإن كان أحدهما بمنزلة الآخر، فتأمّل.

وكيف كان، فالظاهر أنّ الالتزام بالتقدير إنّما يتأتّى بعد فرض صحّة الأمر الترتّبيّ، ودفع ما يتوهّم فيه من لزوم الأمر بالجمع بين الضدّين بجعل المهمّ معلّقاً على عصيان الأهمّ وجعل العصيان من قبيل الشرط المتأخّر أو جعل الشرط هو العنوان المنتزع، وبعد ذلك كلّه يكون الأمر الترتّبيّ، كسائر المضيّقات مورداً للإشكال الذي تخيّلوه فيها وأصلحوه بزعمهم بالالتزام بالتقدير المذكور، فليس هذا الإيراد وارداً على التقدير المذكور، بل إنّ التقدير المذكور تصحيح للأمر الترتبيّ الذي صحّحوه بزعمهم بالشرط المتأخّر، أو الواجب المعلّق، أو جعل الشرط هو العنوان المنتزع.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٤) من هذا الجزء.

وأمّا الإيراد الثاني المشتمل على الترديد بين كون الشرط هو نفس العصيان، أو العنوان المنتزع، وأنّه يرد على الشقّ الأوّل، وأنّ محاليّة الأمر بالجمع بين الضدّين وإن ارتفعت عليه إلّا أنّ مقتضاه أن لا يتوجّه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء الوقت.

ويرد على الشقّ الثاني أنّه لا يرفع المحاليّة المذكورة.

فقد عرفت أنّ هذا الإيراد منهم بعد التزامهم بالتقدير السابق، والشقّ الأوّل من الترديد المذكور مبني على الشرط المتأخّر، والشقّ الثاني منه مبني على كون الشرط هو العنوان المنتزع.

وحينئذٍ، فيرد على هذا الإيراد:

أوّلاً: أنّه جمع بين مسلكين متباينين؛ لما عرفت[1] من أنّ مسلك الشرط المتأخّر مباين لمسلك العنوان المنتزع.

وثانياً: أنّ ما رتّبه على الشقّ الثاني من كونه غير رافع للمحاليّة لا وجه له؛ إذ لا فرق بين الشقّين المذكورين من هذه الجهة، كما تقدّم توضيحه *[2].

نعم، يتوجّه على إيرادهم المذكور أنّه لا ينحصر توجيه الترتّب بالشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق أو العنوان المنتزع، بل إنّ عمدة الوجه في تصحيحه هو كون العصيان بنفسه شرطاً، وأنّه من قبيل الشرط المقارن، فتأمّل، انتهى.

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنّ هذا الإيراد المشتمل على الترديد المذكور لا دخل له بالتقدير السابق الذكر، كما أنّ الشقّ الأوّل منه لا دخل له بالشرط المتأخّر، ولأجل ذلك وجّهوا عليه ما ذكروه من أنّه مستلزم لعدم توجّه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء العصيان؛ إذ لو كان ذلك مبنياً على ما تقدّم من التقدير أو

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤١٠) من هذا الجزء.

الشرط المتأخّر لم يكن مقتضاه عدم توجّه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء العصيان.

وحينئذٍ، فالأولى في الجواب عن هذا الإيراد بأنّه بكلا شقّيه مبني على عدم إمكان كون العصيان شرطاً مقارناً، وقد عرفت[1] فيما أفاده (دام ظلّه) أنّه بمكان من الإمكان.

والحاصل: أنّ الذي أتخيّله هو أنّ الإيراد على القول بالترتّب بأنّه مبني على الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق، وكذلك الإيراد عليه بأنّه إن كان الشرط هو نفس العصيان لزم منه أن لا يتوجّه الأمر بالمهمّ إلّا بعد انقضاء وقت الأهمّ، وإن كان الشرط هو العنوان المنتزع من العصيان لزم منه أن لا يكون ذلك نافعاً في رفع محاليّة الأمر بالضدّين؛ كلّ هذه الإيرادات ناشئة عن تخيّل عدم إمكان أخذ العصيان شرطاً مقارناً، لتخيّل أنّ لانقضاء الشرط مدخليّة في شرطيّته، فإذا أخذ العصيان شرطاً لوجوب المهمّ مع فرض كون الوجوب المذكور مقارناً في الزمان للعصيان المذكور، فإمّا أن نصحّحه بالشرط المتأخّر، أو بكون الشرط هو العنوان المنتزع، أو بكونه من قبيل الواجب المعلّق بجعل الوجوب قبل العصيان وظرف الواجب هو ظرف العصيان، ولو لم يلتزم بأحد هذه الأمور لزم أنّ لا يكون إيجاب المهمّ إلّا بعد خروج وقت الأهمّ لعدم تحقّق العصيان وانقضائه إلّا بعد خروج الوقت، وكلّ من الأوّل والثالث باطل لا نقول به، والأخير منافٍ لما هو مبنى الترتّب من توجّه الأمر بالمهمّ في وقت الأمر بالأهمّ قبل انقضاء عصيانه، والثاني متوقّف على ورود الدليل عليه بالخصوص.

فتلخّص: أنّه ليس المنشأ في هذه الإيرادات هو ما تخيّلوه من لزوم التقدير السابق، بل إنّ المنشأ فيها هو ما تخيّلوه من مدخليّة انقضاء الشرط في شرطيّته، وأنّ شرط الوجوب لا يكون مقارناً له زماناً.

والجواب عن هذه الإيرادات أمر واحد، وهو أنّ في البين شقّاً خامساً وهو أخذ العصيان شرطاً مقارناً، وعدم مدخليّة انقضائه في شرطيته.

وأمّا مسألة التقدير فهي أجنبيّة عن هذه الإيرادات، بل هي ناشئة من تخيّل عدم إمكان مقارنة زمان المكلّف به لزمان التكليف، وأنّه لا بُدّ من كون

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٠) من هذا الجزء.

الفعل المكلّف به واقعاً في ثاني زمان التكليف، كما صرّح به في الكفاية عند الرد على الشبهة الواردة على الواجب المعلّق[١]، فإذا دلّ الدليل على أنّ زمان الفعل من حين زمان التكليف لا بعده كما في الموقّتات التي يكون مبدأ زمانها من حين زمان التكليف، كما في باب الصوم، بل في باب الصلاة اليوميّة والآيات وكما في مسألة الترتّب، لزم أن يقدر الوجوب آناً ما قبل ذلك ليصحّ الإتيان بمتعلّقه بداعيه، ولم أجد في البدائع[٢] تصريحاً بهذا التقدير.

نعم، إنّ هذا التقدير لازم ما أفاده في الكفاية[٣] في كلامه الذي أشرنا إليه.

وكيف كان، فإنّ هذا التقدير إنّما يلتزم به من التزم به دفعاً للشبهة الناشئة عمّا تخيّلوه من لزوم تأخّر الامتثال عن زمان التكليف، ولزوم وقوعه في ثاني زمانه، وهذه الشبهة جارية في الترتّب حتّى لو صحّحناه بما ذكرناه من أخذ العصيان شرطاً مقارناً.

والجواب عنها في الترتّب وفي غيره من الموقّتات أمر واحد، وهو المنع من لزوم كون الامتثال واقعاً في ثاني زمان التكليف، بل يكفي في صحّته العلم بتحقّق التكليف و إن كان مقارناً لزمانه، كما مرّ[٤] مشروحاً فيما أفاده (دام ظلّه).

وأمّا لو صحّحنا الترتّب بالواجب المعلّق فلا تأتي فيه الشبهة المذكورة كي تدفع بالالتزام بالتقدير المذكور؛ لأنّا إذا التزمنا بذلك، فلا نلتزم بأنّ زمان التكليف هو أوّل زمان عصيان الأهمّ الذي هو زمان الإتيان بالمهمّ كي نحتاج إلى التقدير المذكور، بل نقول: إنّ زمان التكليف قبل ذلك.

نعم، لو صحّحنا الترتّب بالشرط المتأخّر أو بالعنوان المنتزع لكانت الشبهة المذكورة جارية فيه؛ لكون زمان الوجوب حينئذٍ مقارناً لزمان الإتيان بالمهمّ.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٤٥/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: بدائع الأُصول: ١٧٠.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٤٥/١، وما بعدها.

٤. يُنظر: صفحة (٤٠٧ و ٤١٢) من هذا الجزء.

المقدّمة الرابعة في بيان كيفيّة انحفاظ الخطاب المترتّب

المقدّمة الرابعة:[1] أنَّ التقادير الخارجيّة إمّا أن يكون الخطاب محفوظاً معها كما في الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب[2]، وإمّا أن يكون الخطاب غير محفوظ معها كما في عدم الاستطاعة بالنسبة إلى الوجوب المذكور، ولا كلام لنا في القسم الثاني.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ زمان الوجوب المشروط بما ذكر متقدّم على هذا الزمان، لكنّه حينئذٍ يرجع إلى الواجب المعلّق، فتأمّل؛ لأنّه من جهة تأخّر العصيان عنه يكون مشروطاً بشرط متأخّر وبالعنوان المنتزع، ومن جهة تقدّمه آناً ما على امتثاله يكون من قبيل الوجوب المعلّق.

فقد تلخّص لك أنَّ المنشأ في الإيرادات المذكورة هو تخيّل عدم إمكان مقارنة الوجوب لزمان شرطه، والمنشأ في الالتزام بالتقدير المذكور هو ما تخيّلوه من عدم إمكان المقارنة بين زمان الوجوب وزمان امتثاله، ولا ربط لإحدى الشبهتين بالأُخرى كما هو واضح لا يخفى.

ثمّ إنّي لم أعثر في البدائع، ولا في الحاشية على الجمع بين الالتزام في الترتّب بالتقدير المذكور، والإيراد على الترتّب بالإيرادات المذكورة، فراجعهما لعلّك تظفر في أحدهما بما يدلّ على الجمع بين هذين المطلبين.

نعم، في الكفاية صرّح في أوائل الترتّب بأنّه مبني على أخذ العصيان شرطاً متأخّراً أو مقارناً، أو أخذ العزم عليه شرطاً، فإن كان مراده من الشرط المقارن كون الشرط هو نفس العصيان كما هو الظاهر، لم يكن له دخل بالواجب المعلّق، و إن كان مراده من الشرط المقارن هو العنوان المنتزع كان ذلك راجعاً إلى الواجب، وحينئذٍ فيكون هذا الكلام تصريحاً منه بأنّ الترتّب مبني على الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق، فإذا ضمّ إلى ذلك ما أفاده في الواجب المعلّق الذي عرفت أنّ لازمه الالتزام بالتقدير المذكور كان ممّن جمع بين المطلبين، إلّا أنّه لمّا كان قائلاً بكلّ من الشرط المتأخّر والواجب المعلّق لم يكن ما أفاده في أوائل الترتّب بأنّه مبني على الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق[3] إيراداً منه على القول بالترتّب، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٣ محرّم، ١٣٤٧هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وجوب الحجّ).

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٨٨/١.

أمّا القسم الأوّل - أعني التقادير التي يكون الخطاب محفوظاً معها - فهو يكون على نحوين[1]:

النحو الأوّل: ما يكون انحفاظ الخطاب معه، لأجل كون الخطاب مقيّداً به، أو لأجل أنّ الخطاب بالنسبة إليه مطلق شامل لكلّ من وجوده وعدمه.

مثال الأوّل: الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، ومثال الثاني الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الصلاة - مثلاً - .

ويلحق بذلك ما يكون انحفاظ الخطاب معه بنتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق، ومثال الأوّل العلم بوجوب الجهر والإخفات، ومثال الثاني العلم بالتكليف بالنسبة إلى سائر التكاليف التي تكون متحقّقة في حال العلم والجهل بها.

وبالجملة: فحاصل هذا القسم من التقادير هو ما يكون انحفاظ الخطاب معه بالتقييد أو الإطلاق أو بنتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد.

النحو الثاني: من التقادير ما يكون انحفاظ الخطاب معه من جهة أنّ نفس الخطاب يقتضيه أو يقتضي نقيضه، وذلك كوجود الفعل المأمور به أو عدمه، فإنّ كلّاً منهما وإن كان الخطاب محفوظاً معه؛ لعدم سقوطه إلّا بعد تحقّق الإطاعة والعصيان، أمّا في حال نفس الفعل أو الترك، فلا يكون الخطاب ساقطاً في هذه الرتبة، بل يكون الخطاب به فعلاً أو تركاً محفوظاً في الرتبة المذكورة، لكنّ انحفاظه مع الفعل أو الترك المتعلّق به الخطاب لم يكن بالإطلاق أو التقييد، ولا بما هو نتيجة ذلك، بل يكون انحفاظ الخطاب معه لأجل أنّ الخطاب يقتضي نفسه وطرد نقيضه؛ فإنّ ذلك - أعني كون

---

١. المعروف أنّ الأنحاء ثلاثة لا اثنين، وأنّه لم يذكر الأوّل وهو انحفاظ الخطاب بالإطلاق والتقييد اللحاظيّ، وسيأتي الإشارة إلى ذلك في صفحة (٣١٨) من هذا الجزء، إذ ذكر أنّها ثلاثة.

انحفاظ الخطاب معه بالإطلاق والتقييد، أو بما هو نتيجة ذلك - إنّما يتصوّر في التقادير التي لا يقتضيها الخطاب ويطرد نقيضها[1] يقتضي ليكون تحقّق الخطاب معها مقتضياً لشيء آخر وطارداً لنقيض ذلك الشيء، أمّا التقادير التي يقتضيها أو يقتضي عدمها نفس الخطاب فلا يعقل أن يكون الخطاب بالقياس إليها مطلقاً ولا مقيّداً ولا ما هو نتيجة ذلك.

وبالجملة: فإنّ نفس متعلّق الخطاب وكذلك نقيضه وإن كان الخطاب محفوظاً معه إلّا أنّ انحفاظه مع الأوّل؛ لأنّ الخطاب يقتضي وجوده، ومع الثاني لأنّ الخطاب يقتضي طرده، ويوجب عدمه، لا لأنّ الخطاب كان مقيّداً أو مطلقاً بالقياس إليه، أو أنّه كان بالنسبة إليه من قبيل نتيجة الإطلاق أو التقييد، فإنّ ذلك غير معقول؛ لأنّ نسبة مثل هذه التقادير إلى المكلّف، وكذلك المكلّف به، كنسبة الوجود أو العدم المحمولين على الشيء في عدم إمكان تقييده بها أو إطلاقه من جهتها أو ما هو نتيجة ذلك، بل يكون المحمول عليه هو ذات الشيء المعرّاة عن الوجود والعدم.

فإذا قلنا: زيد موجود أو معدوم كان المحمول عليه هو ذات زيد المعرّاة عن صفة الوجود والعدم، فلا يُعقل أخذها مقيّدة بأحدهما أو مطلقة من جهتها، فكذلك الحال في هذه التقادير بالنسبة إلى المكلّف أو المكلّف به، فإنّه إذا أمر زيد بالقيام - مثلًا - فلا يصحّ أن يكون الأمر بالقيام متوجّهاً إلى المقيّد بالقيام، أو يكون الأمر بالقيام مقيّداً بصورة تقدير القيام؛ لأنّ ذلك تحصيل الحاصل، كما أنّه لا يصحّ أن يكون متعلّق الأمر المذكور هو القيام المقيّد بعدم القيام أو لكون الأمر المذكور مقيّداً بصورة عدم القيام على وجه

---

١. كذا في النسختين.

يكون عدم القيام شرطاً مقارناً، فإنَّ ذلك مستلزم لطلب المحال، بل يكون المتوجّه إليه الأمر المذكور وكذلك متعلّقه معرّى عن وجود القيام وعدمه.

والحاصل: أنَّ التقدير الذي يكون الطلب معه محفوظاً يكون على نحوين:

أحدهما: ما يكون انحفاظ الطلب معه لأجل أخذه قيداً في الطلب، أو لأجل إطلاقه بالنسبة إلى وجوده وعدمه، ويلحق بذلك ما يكون انحفاظ الطلب بنتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد.

النحو الثاني: ما يكون انحفاظ الطلب معه من جهة أنّ الطلب يكون مقتضياً له أو بواسطة اقتضائه لنقيضه يكون هادماً له وطارداً له، وهذا النحو يستحيل كون الطلب مقيّداً به، أو مطلقاً من جهته، أو كون الطلب بالنسبة إليه منتجاً نتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق، كما أنَّ ما يكون - قيداً في الطلب أو ما هو نتيجة التقيد يستحيل أن يكون الطلب مقتضياً له أو طارداً له أو هادماً له؛ فإنَّ النحو الأوّل يكون اقتضاؤه الطلب لما تعلّق به على تقديره، فيستحيل كون الطلب مقتضياً له.

فتحصّل أنَّ الفرق بين النحوين من جهتين:

إحداهما: أنَّ النحو الثاني يستحيل جريان الإطلاق والتقييد فيه، ويستحيل فيه أيضاً جريان ما هو نتيجة الإطلاق والتقييد.

الجهة الثانية: أنَّ النحو الأوّل يكون تحقّق الطلب على تقديره، فيستحيل أن يكون الطلب مقتضياً له.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا جعل الأمر بالمهمّ مشروطاً ومقيّداً بعصيان الأهمّ، وإن اجتمع الأمران في حال عصيان الأهمّ.

أمّا الأمر بالمهمّ؛ فلكون فعليّته دائرة مدار فعليّة شرطه الذي هو عصيان الأهمّ، وأمّا الأمر بالأهمّ؛ فلما عرفت من انحفاظ الأمر في التقدير الذي هو نقيض ما يقتضيه كانحفاظه على تقدير ما يقتضيه، ولكن لا مانع من اجتماع هذين الأمرين؛ لعدم التدافع بينهما، حيث إنّ عصيان الأهمّ بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ من النحو الأوّل من التقادير، فلا يمكن أن يكون الأمر بالمهمّ مقتضياً لطرده كما أنّه لا يكون مقتضياً لوجوده، وبالنسبة إلى الأمر بالأهمّ يكون من النحو الثاني من التقادير، فلا يمكن أن يكون الأمر بالأهمّ وارداً على تقديره، بحيث يكون الأمر بالأهمّ مقتضياً لنفس الأهمّ وطارداً لنقيضه على تقدير عصيانه، فلا الأمر بالأهمّ يكون نازلاً إلى مرتبة عصيانه، ووارداً على تقدير العصيان كي يتدافع مع الأمر بالمهمّ الذي يكون على ذلك التقدير، ولا الأمر بالمهمّ يكون مقتضياً للعصيان المذكور كي يكون صاعداً إلى الأمر بالأهمّ ليكون بينهما التدافع في أنّ الأوّل طارد لعصيان نفسه، والثاني حافظاً ومقتضياً له، فتأمّل.

وحاصل[1] هذه المقدّمة: أنّ التقدير الذي ينحفظ معه التكليف على ثلاثة أنحاء[2]:

الأوّل: ما يكون انحفاظه معه بالإطلاق أو التقييد اللحاظيين.

الثاني: ما يكون انحفاظه معه بنتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد.

الثالث: ما يكون انحفاظه معه؛ لأنّ نفس التكليف يقتضيه وضعاً لكونه مطالباً به، أو رفعاً لكونه مطالباً بنقيضه، مثلاً القيام تقدير من التقادير، ويكون التكليف المتعلّق به منحفظاً معه؛ لأنّ التكليف المذكور يقتضي وضعه لكونه

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٦ محرّم، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٢١) من هذا الجزء.

مطالباً به، وهكذا عدم القيام تقديرمن التقاديرويكون التكليف بالقيام منحفظاً معه؛ لأنَّ التكليف المذكوريقتضي رفعه لكونه مطالباً بنقيضه، وهكذا الحال في التكليف بعدم القيام بالنسبة إلى نفس القيام وعدمه، فإنَّ التكليف المذكورمنحفظ مع كلّ واحد من هذين التقديرين.

أمّا الأوّل؛ فلأنَّ التكليف المذكورمطالباً بنقيضه، فيكون مقتضياً لرفعه.

وأمّا الثاني؛ فلأنَّ التكليف المذكوريكون مطالباً به بنفسه، فيكون مقتضياً له.

والحاصل: أنَّ انحفاظ التكليف بالنسبة إلى كلٍّ من متعلّقه ونقيض متعلّقه؛ لأنّه يقتضي كلّ منهما، أمّا الأوّل فلكون التكليف المذكوريقتضيه بنفسه بمعنى أنّه يقتضي وضعه، وأمّا الثاني؛ فلأنَّ التكليف المذكورلمّا كان مقتضياً لنقيضه كان طارداً له وموجباً لهدمه، فيكون مقتضياً لرفعه.

وهذا معنى كون التكليف محفوظاً مع كلّ من متعلّقه ونقيض متعلّقه؛ إذ لا معنى لانحفاظ التكليف مع كلّ من هذين إلّا أنّه يقتضي نفس الأوّل؛ لكونه طلباً به، ويطرد الثاني ويهدمه؛ لكونه مقتضياً لنقيضه.

في الفرق بين أنحاء انحفاظ التكليف

والفرق بين هذا القسم من التقديروالقسمين الأوّلين أنّه في القسمين الأوّلين يكون التكليف وارداً على ذلك التقديرالذي يحفظ معه، ولا يتعرّض لرفعه ولا لوضعه، بل يكون مقتضياً لشيء آخررفعاً ووضعاً على فرض ذلك التقدير، وفي القسم الأخيريكون التكليف متعرّضاً لذلك التقديرالذي ينحفظ معه رفعاً ووضعاً ويترتّب على هذا الفرق جهتان من الفرق طوليّتان:

الأولى: أنَّ نسبة التقديرفي القسمين الأوّلين إلى نفس التكليف نسبة العلّة إلى المعلول، أمّا ما يكون انحفاظه معه بالتقييد أو بما هو نتيجته

فواضح؛ لأنّه يكون من قبيل الحكم وموضوعه، وأمّا ما يكون الانحفاظ فيه بالإطلاق أو بما هو نتيجته؛ فلأنّه وإن لم يكن من قبيل الموضوع بالنسبة إلى ذلك الحكم إلّا أنّه لمّا كان الحكم المذكور متحقّقاً عنده كان نسبته إليه تلك النسبة - أعني نسبة الموضوع إلى حكمه - والعلّة إلى معلولها، وإن لم يكن منهما حقيقة، فتأمّل.

وهذا بخلاف القسم الأخير من التقدير؛ فإنّ نسبته إلى التكليف الذي ينحفظ معه نسبة المعلول إلى علّته، حيث إنّ ما يقتضيه التكليف يكون نسبته إلى التكليف نسبة المعلول إلى العلّة، من دون فرق في ذلك بين التقدير الذي يقتضي التكليف وضعه - أعني نفس متعلّق التكليف - والتقدير الذي يقتضي التكليف رفعه -أعني نقيض متعلّق ذلك التكليف-.

الجهة الثانية من الفرق: أنّ التكليف في القسمين الأوّلين يتأتّى فيه بالنسبة إلى التقدير كلّ من الإطلاق والتقييد اللحاظيّين وما هو نتيجة كلّ واحد منهما، لكنّه يستحيل أن يتعرّض له التكليف المذكور بوضع أو رفع لكونه وراداً عليه؛ لما عرفت في الجهة الأولى من أنّ نسبته إليه نسبة العلّة إلى المعلول والموضوع إلى الحكم، ويستحيل أن يكون الحكم متعرّضاً لموضوعه في شيء من الوضع أو الرفع، وفي القسم الأخير يكون الحال بالعكس؛ فإنّ التكليف فيه يكون مقتضياً للتقدير ومتعرّضاً له وضعاً ورفعاً، بمعنى أنّه يقتضي وضعه ورفع نقيضه، لكنّ التكليف المذكور يستحيل أن يتأتّى فيه كلّ من الإطلاق والتقييد اللحاظيّين، ولا ما هو نتيجة كلّ منهما بالقياس إلى ذلك التقدير، فيكون النحوان متعاكسين من هذه الجهة أعني جهة الإطلاق والتقييد واقتضاء الوضع والرفع.

إذا عرفت حاصل هذه المقدّمة، فنقول: إذا فرض أنّ الأمر بالمهمّ كان مشروطاً بعدم الإتيان بالأهمّ كان الأمران مجتمعين في آنٍ واحد، أمّا الأمر بالأهمّ فلكونه مطلقاً غير مقيّد بشيء، وأمّا الأمر بالمهمّ، فلحصول شرطه - أعني عدم الإتيان بالأهمّ - ولكن عدم الإتيان بالأهمّ بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ من التقادير التي يكون انحفاظه معها من جهة أنّه يقتضيها، فإنّه لمّا تعلّق بنفس الأهمّ الذي هو نقيض عدم الإتيان به كان مقتضياً لرفع العدم المذكور وهدمه، وبالنسبة إلى الأمر بالمهمّ من التقادير التي يكون انحفاظه معها من جهة كونه مشروطاً بها فالأمر بالمهمّ وإن كان مقتضياً للمهمّ في ذلك الآن إلّا أنّه لمّا كان اقتضاؤه له على تقدير عدم الأهمّ، فلم يكن له اقتضاء بالنسبة إلى عدم الأهمّ كي يكون مدافعاً للأمر بالأهمّ في اقتضاؤه رفع العدم المذكور.

وهكذا الحال من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه وإن اقتضى وضع الأهمّ ورفع عدمه، إلّا أنّه لمّا يكن[1] اقتضاؤه لرفع العدم المذكور مشروطاً ومقيّداً بذلك العدم لم يكن اقتضاؤه للأهمّ مدافعاً للأمر بالمهمّ في اقتضائه ضدّه الذي هو المهمّ.

وبالجملة: فلا الأمر بالمهمّ يمكن أن يصعد إلى رتبة الأمر بالأهمّ كي يكون مقتضياً لوضع عدم الأهمّ؛ ليكون مزاحماً للأمر بالأهمّ في العدم المذكور؛ لما عرفت من استحالة كون التكليف مقتضياً لوضع شرطه، ولا الأمر بالأهمّ نازلاً إلى رتبة الأمر بالمهمّ ؛كي يكون اقتضاؤه للأهمّ على فرض عدمه؛ ليكون مزاحماً للأمر بالمهمّ في تلك الرتبة؛ لما عرفت من استحالة كون التكليف وارداً

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كان).

على فرض ما يقتضيه*.

وبعبارة أُخرى: يستحيل أن يكون الأمر بالأهمّ واقعاً بعد رتبة عدم متعلّقه بأن يكون مشروطاً بالعدم المذكور كي يكون مزاحماً للأمر بالمهمّ في تلك الرتبة**.

---

* **قلتُ:** لا يُقال: لا داعي إلى الالتزام بوجود الأمر بالأهمّ عند وجود الأمر بالمهمّ، وتكلّف الجواب عن تضادهما بما أفاده ﷺ، بل الأولى أن يُقال: إنّ الأمر بالمهمّ لما كان مشروطاً بعصيان الأهمّ كان متأخّراً في الرتبة عن العصيان. ولا ريب أنّ العصيان علّة لسقوط الأمر بالأهمّ، فلا يكون الأمر بالمهمّ وارداً إلّا في مرتبة سقوط الأمر بالأهمّ.

لأنّا نقول: إنّ نفس العصيان ليس علّة للسقوط، و إنّما العلّة فيه هو انقضاء العصيان بمضي الزمان، فللزمان مدخل في تحقّق السقوط، فلا يمكن فيه المقارنة الزمانيّة، ولا يكفي فيه التأخّر الرتبيّ، فتأمّل.

** **قلتُ:** قد يتوهّم الإيراد على ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ التكليف بالأهمّ يستحيل أن يكون مقيّداً بعدم متعلّقه، فيقال: إنّ كلّ تكليف إنّما يتوجّه عند عدم متعلّقه، حيث إنّه مع وجوده يكون التكليف به تحصيل الحاصل.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه ناشئ عن تخيّل أنّ تقييد التكليف بعدم متعلّقه انّه يكون من قبيل الشرط المتقدّم على مشروطه آناً ما، وقد عرفت فيما أفاد (دام ظلّه) انّه ليس الشرط إلّا ما كان مقارناً، ويستحيل كونه متقدّماً، كما يستحيل كونه متأخّراً، وحينئذٍ فلا يُعقل أن يكون التكليف بالأهمّ مشروطاً بعدم متعلّقه، فإنّه حينئذٍ عبارة أُخرى عن متعلّق التكليف مقارناً لعدمه، بحيث يكون التكليف بالأهمّ مقارناً لعدمه؛ فإنّه عبارة أُخرى عن الأمر بإيقاع الأهمّ مقروناً بعدمه.

ونظير هذا التوهّم توهّم إيراد آخر وقع في نفسي قد يتخيّل توجّهه على ما أفاده (دام ظلّه) من استحالة كون التكليف مقتضياً للتقادير التي يكون انحفاظه معها، لكونه مطلقاً بالقياس إليها، فيُقال: إنّ كلّ تكليف بالنسبة إلى المقدّمات الوجوديّة لمتعلّقه يكون انحفاظه معها، لكونه مطلقاً بالقياس إليها، مع انّه

يقتضيها وضعاً ورفعاً، وعن ذلك الإيراد المتوهّم ينشأ الإيراد على كلّ ما رتّبه (دام ظلّه) على إلحاق التقادير التي ينحفظ معها التكليف لكونه مطلقاً بالقياس إليها، وبالتقادير التي يكون انحفاظه معها لكونه مقيّداً بها سوى إمكان كون التكليف ناظراً إليها من حيث الإطلاق والتقييد.

ولكن لا يخفى أنَّ هذه الشبهة على تقدير تماميّتها لا تخل بغرضه (دام ظلّه) من عدم التدافع بين الأمرين في مسألة الترتّب؛ لأنّها مبنيّة على الفرق بين التقادير التي يكون انحفاظ التكليف معها لأجل أنّه مقيّد بها والتقادير التي ينحفظ معها لأجل أنّه يقتضيها كيف ما كانت التقادير التي يكون انحفاظ التكليف فيها، لأجل كونه مطلقاً بالقياس إليها، و إن كان الظاهر أنّه قسم ثالث؛ لكونه جامعاً لآثار كلّ من القسمين.

وحاصل هذا التوهّم الذي وقع في نفسي هو أنَّ جميع المقدّمات الوجوديّة لما هو متعلّق التكليف لا يكون التكليف بالقياس إليها مشروطاً بل يكون مطلقاً، فيكون انحفاظ التكليف معها؛ لأنَّ التكليف مطلق بالقياس إليها، ومن الواضح أنَّ التكليف يكون مقتضياً لها، فالذي ينبغي بناءً على هذا التوهّم جعل ما يكون التكليف مطلقاً بالقياس إليه قسماً ثالثاً ويُقال: إنَّ ما يكون - انحفاظ التكليف معه لكونه - أيّ التكليف - مشروطاً بالقياس إليه يستحيل أن يكون التكليف مقتضياً له، وما يكون انحفاظ التكليف معه لكونه - أيّ التكليف - مطلقاً بالقياس إليه يمكن أن يكون التكليف مقتضياً له، كما في المقدّمات الوجوديّة.

ويمكن أن لا يكون التكليف مقتضياً له كما في غير المقدّمات الوجوديّة ممّا يكون التكليف مطلقاً بالقياس إليه، وما يكون انحفاظ التكليف معه لأجل أنَّ التكليف يقتضيه يستحيل أن يكون التكليف مطلقاً أو مقيّداً بالقياس إليه، والمنشأ في هذه الشبهة هو ما اشتهر على الألسنة من أنَّ التكليف بالقياس إلى المقدّمات الوجوديّة لمتعلّقه يكون مطلقاً لا مشروطاً.

ولكن لا يخفى أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من الدليل على استحالة كون التكليف مقتضياً لما يكون انحفاظه معه؛ لكونه مطلقاً بالقياس إليه، كان برهاناً عقليّاً غير قابل للتخصيص بالمقدّمات الوجوديّة، ولأجل ذلك لمّا عرضت هذا التوهّم بخدمته

(دام ظلّه)، أجاب بأنّ المقدّمات الوجوديّة إنّما هي من القسم الأخير - أعني ممّا يكون انحفاظ التكليف معه - لأجل أنّه يقتضيه، لا لأجل كونه مطلقاً بالقياس إليه.

وتوضيحه: أنّ ما اشتهر على الألسنة من كون التكليف مطلقاً بالقياس إلى المقدّمات الوجوديّة من قبيل ربِّ مشهورلا أصل له، حيث إنّ التكليف المفروض كونه مقتضياً للمقدّمات الوجوديّة يستحيل أن يكون مطلقاً بالقياس إليها، كما يستحيل أن يكون مشروطاً بها؛ لما عرفت فيما تقدّم من جواب التوهّم الأوّل.

وبالجملة: أنّ الغرض من كون التكليف مطلقاً بالقياس إلى شيء أنّه يمكن أنْ يكون التكليف المذكور مقارناً لوجود ذلك الشيء، كما يمكن أن يكون مقارناً لعدمه، فقولنا: إنّ وجوب الصلاة مطلق بالقياس إلى قيام زيد - مثلًا - أنّه يمكن أن يكون وجوبها متحقّقاً في حال قيامه، وفي حال عدم قيامه بحيث يكون وجوب الصلاة وامتثاله مقارناً لقيام زيد، كما يكون مقارناً لعدمه.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يتأتّى في المقدّمات الوجوديّة بالقياس إلى التكليف المتعلّق بذيها؛ لاستحالة أن يكون التكليف بذي المقدّمة وامتثاله مقارناً لوجود المقدّمة وعدم وجودها، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون انحفاظ التكليف معها لأجل أنّه يقتضيها، لا لأجل أنّه مطلق بالقياس إليها.

فتلخّص لك: أنّ المقدّمات الوجوديّة يستحيل أن يكون التكليف بالقياس إليها مطلقاً، كما يستحيل أن يكون مشروطاً، فلا يكون انحفاظه معها لأجل ذلك، بل لأجل أنّه يقتضيها، فلا يكون لنا من التقادير ما يكون التكليف بالقياس إليه مطلقاً ويكون انحفاظه معه لأجل أنّه مطلق بالقياس إليه، ومع ذلك يكون ذلك التكليف مقتضياً له، فتأمّل.

لا يُقال: إذا شكّ في كون مقدّمة الوجود شرطاً في الوجوب فلا إشكال عندكم في التمسّك بإطلاق الوجوب على عدم كونها شرطاً، فكيف قلتم إنّ الوجوب لا يُعقل أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى مقدّمة الوجود.

لأنّا نقول: إنّا لم نتمسّك بالإطلاق المذكور على عدم كونها شرطاً في الوجوب بعد فرض كونها مقدّمة واجبة، حيث إنّه مع الفرض المذكور - أعني كون المقدّمة المذكورواجبة - لا يبقى مجال للشكّ في كونها شرطاً للتكليف؛

لما هو واضح من أنّ ما هو شرط التكليف لا يُعقل أن يكون واجباً، وإنّما نتمسّك بالإطلاق المذكور فيما إذا شككنا في وجوب تلك المقدّمة، وكان الشكّ في وجوبها ناشئاً عن الشكّ في كونها شرطاً في التكليف، فبالإطلاق ننفي كونها شرطاً في التكليف.

ويتفرّع عليه أنّ المقدّمة المذكورة واجبة، لا إنّا ننفي الشرطيّة المذكورة بالإطلاق المذكور بعد فرض الفراغ عن كونها واجبة؛ كي يتوجّه عليه حينئذٍ ما ذكر من دعوى معقوليّة[1] الإطلاق بالنسبة إلى المقدّمة الواجبة.

لا يُقال: بناءً على ذلك لا يكون الإطلاق كاشفاً عن وجوب المقدّمة، بل تكون المقدّمة المذكورة غير داخلة تحت الطلب، سواء كان الطلب مقيّداً بها أو كان مطلقاً من جهتها.

أمّا الأوّل فواضح؛ لما ذكرنا من أنّ قيد الطلب لا يدخل تحته، وأمّا الثاني؛ فلما ذكرتم من استحالة ما يكون الطلب مطلقاً بالقياس إليه أن يكون داخلاً تحت الطلب، فأيّ فائدة في التمسّك بالإطلاق المذكور.

لأنّا نقول: إنّا لم نجعل الإطلاق دليلاً على وجوب المقدّمة ابتداءً، بل جعلنا الإطلاق دليلاً على إنّها لم تكن شرطاً في التكليف، وبعد إثبات أنّها ليست شرطاً كنا نحن ومقدّمة وجوديّة غير مأخوذة شرطاً في التكليف بذيها، فنحكم بإنّها واجبة بوجوب ذيها؛ إذ لا مانع منه إلّا كونها شرطاً وقد نفيناه بالإطلاق، وبعد ثبوت وجوبها يحكم العقل باستحالة إطلاق الوجوب بالقياس إليها، فتأمّل، فإنّ لازم ذلك أن يكون الإطلاق ممّا يلزم من وجوده عدمه.

والجواب الحالّ لأصل هذا التوهّم هو أن يُقال: إنّه قد مرَّ في مبحث المقدّمة الموصلة في درس الاثنين: (٢ ذي القعدة، ١٣٤٦هـ) صفحة (٣١١)[2]، وفيما قبله أيضاً، وسيأتي في بعض مباحث الترتّب في درس الأربعاء: (١٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ) صفحة (٤٠٢)[3].

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (عدم معقوليّة).

٢. يُنظر: صفحة (٢٤١) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٩٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

إنَّ وجوب المقدّمة واقع في مرتبة وجوب ذيها من كون الآمر بصدد تحصيل ذيها، فيكون الوجوب الغيريّ الذي هو باقتضاء الوجوب النفسيّ المتعلّق بذيها متوجّهاً إلى خصوص ما يكون من المقدّمة واقعاً في سلسلة علل ذيها، فلا يكون ذلك الوجوب مقتضياً إلّا لخصوص ما يكون في درجة وجود ذيها كي تكون واقعة في سلسلة علله، وحينئذٍ فما يقتضيه الوجوب هو خصوص ما كان واقعاً في سلسلة علل ذيها - أعني ما يتعقّبها ذوها - وما يتمسّك بإطلاق الوجوب على عدم كونه شرطاً فيه هو مطلق وجود المقدّمة، فيكون الذي ينحفظ معه الوجوب لأنّه يقتضيه هو خصوص ما يقع في سلسلة علّل ذي المقدّمة وما يتعقّبه وجوده.

وهذا لا يكون الوجوب مطلقاً بالقياس إليه، ولا ما هو نتيجة الإطلاق؛ لكونه في الرتبة الثانية من رتبة الوجوب المذكور، حيث إنّه رتبة إطاعته، ويكون الذي ينحفظ معه الوجوب من المقدّمة لأجل أنَّ الوجوب مطلق بالقياس إليه هو المقدّمة قبل هذه المرتبة - أعني مرتبة وجودها - في سلسلة علل ذيها.

والحاصل: أنَّ المقدّمة التي يقتضيها الوجوب هي الواقعة في مرتبة إطاعة الأمر بذيها، وهذه لا يُعقل إطلاق الوجوب بالنسبة إليها، والتي يكون الوجوب مطلقاً بالقياس إليها هي المقدّمة في الرتبة السابقة على رتبة الإطاعة، فيتمسّك بالإطلاق على عدم كونها شرطاً فيه، حيث إنَّ كون الشيء شرطاً في الوجوب، وعدم كونه شرطاً فيه إنّما هو في الرتبة السابقة على إطاعة ذلك الوجوب.

ولكن ما في ذلك كلّه من التطويل بلا طائل، فإنَّ الشبهة من أصلها واهية، حيث إنّها ناشئة عن الخلط بين نسبة وجود المقدّمة إلى الوجوب النفسيّ المتعلّق بذيها، ونسبة وجودها إلى نفس الأمر الغيريّ المتعلّق بها، ومن الواضح أنَّ التكليف الذي يكون منحفظاً معها؛ لكونه مقتضياً لها إنّما هو أمرها الغيريّ، أمّا الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها فلا يكون انحفاظه إلّا من جهة كونه مطلقاً بالقياس إليها، لا من جهة أنّه يقتضيها؛

فإنَّ الأمر النفسيّ لا يكون هو الباعث على إيجاد المقدّمة، وإنّما يكون الباعث على إيجادها هو الأمر الغيريّ المعلول لذلك الأمر النفسيّ بناءً على

الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، لكن لازم كون الوجوب النفسيّ المتعلّق بذيها مطلقاً من ناحيتها أن يكون عدمها سابقاً في الرتبة على ذلك الوجوب النفسيّ، وهو سابق في الرتبة على وجوبها الغيريّ، وهو سابق في الرتبة على عدمها؛ لكونه مقتضياً لهدمه، فيكون واقعاً في مرتبة المعلول.

ثمّ إنّه قد يتوهّم الإيراد على ما فرّعه (دام ظلّه)[1] على هذه المقدّمة من ارتفاع التدافع في الأمرين المترتبين، فيُقال: إنّ أقصى ما في هذه المقدّمة أن لا يكون بين الأمرين تدافع بالنسبة إلى عدم الأهمّ، حيث إنّ الأمر بالأهمّ و إن كان محفوظاً معه كالأمر بالمهمّ إلّا أنّه لمّا كان انحفاظ الثاني معه لا لأجل كونه مقتضياً له، بل لأجل كونه مشروطاً ومقيّداً به، بخلاف انحفاظ الأوّل معه؛ لأنّه إنّما يكون محفوظاً معه لأجل كونه مقتضياً له، لا لأجل كونه مقيّداً ومشروطاً به، فكان الأوّل رافعاً للتقدير المذكور، وكان الثاني غير متعرّض لرفعه أو وضعه، فلم يكن بينهما تدافع بالقياس إليه، إلّا أنّها[2] بينهما التدافع بالقياس إلى اقتضاء نفس الأهمّ، فإنّ الأوّل يقتضيه في عرض اقتضائه رفع عدمه، بمعنى أنّ الأمر بالأهمّ في حال كونه رافعاً لعدمه، وهادماً له يكون مقتضياً لوضع الأهمّ، وقد كان الأمر بالمهمّ في ذلك الحال مقتضياً لوضع المهمّ، فعاد محذور التدافع بين الأمرين المذكورين بحاله.

ولا يخفى ما في هذا التوهّم، فإنّه إن كان من أنّ الأمر بالأهمّ يقتضي وضع الأهمّ في حال عدم الأهمّ أنّه يقتضي وضعه في مرتبة عدمه بحيث يكون وضعه مقارناً لعدمه، فقد عرفت أنّه محال لرجوع إلى كون الأمر بالأهمّ مطلقاً بالقياس إلى عدم متعلّقه، و إن كان المراد أنّه يقتضي وضعه في الرتبة السابقة على عدمه بمعنى أنّه في الرتبة السابقة على مرتبة وجوده وعدمه يكون الأمر به مقتضياً لوضعه كما يكون مقتضياً في تلك الرتبة لرفع نقيضه - أعني عدمه - فذلك لا إشكال فيه، إلّا أنّ الأمر بالمهمّ لا يكون مقتضياً لوضع المهمّ في تلك الرتبة، بل ليس الأمر بالمهم متحقّقاً في تلك الرتبة - أعني الرتبة السابقة - على وجود

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٧٢/٢.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنّه).

الأهمّ وعدمه، بل إنّما يقتضيه في الرتبة المتأخّرة عن عدم الأهمّ؛ لكونه مشروطاً بذلك العدم.

لا يُقال: إنّ الأمرين المذكورين و إن كانا مختلفين بحسب الرتبة إلّا أنّهما متّحدان زماناً، فيكون مأموراً بكلّ من الضدّين في آنٍ واحد، فيعود المحذور.

لأنّا نقول: ليس المحذور في اجتماعهما إلّا ما عرفت من التدافع المنتهي إلى الأمر بالجمع بين الضدّين، وذلك التدافع مندفع بما ذكرنا من الطوليّة الموجبة لتعاكسهما في الاقتضاء، فإنّ الأمر بالأهمّ و إن كان مقتضياً له إلّا أنّ اقتضاءه له عين هدمه لموضوع الأمر بالمهمّ، والأمر بالمهمّ إنّما يكون مقتضياً للمهمّ على فرض عدم تحقّق ما يقتضيه الأمر بالأهمّ من رفع نقيضه الذي هو عدم الأهمّ.

وهذا كلّه مستفاد ممّا أفاده (دام ظلّه)[1] من أنّ الأمر بالأهمّ لا ينزل إلى مرتبة الأمر بالمهمّ، والأمر بالمهمّ لا يكون صاعداً إلى مرتبة الأمر بالأهمّ.

وأمّا ما في الكفاية[2] من تسليم القضيّة الثانية، و إنكار القضيّة الأولى، فهو ممّا لا نعرف له معنى محصّلاً، وكأنّه ﷺ تخيّل أنّ الأمر بالأهمّ كان مطلقاً من جهة عدم متعلّقه، فيكون متحقّقاً عند عدم متعلّقه الذي يكون الأمر بالمهمّ متحقّقاً عنده أيضاً.

وفيه: ما عرفت[3] من استحالة إطلاق الأمر بالأهمّ بالنسبة إلى عدم متعلّقه، مع أنّه ﷺ إذا سلّم أنّ الأمر بالمهمّ، لا يصعد إلى مرتبة الأمر بالأهمّ لكونه متأخّراً عنه رتبة، فكيف يُعقل أن يكون الأمر بالأهمّ نازلاً، وهل ذلك إلّا إنكارٌ لما بينهما من التقدّم والتأخّر الرتبية؟

وبالجملة: فإنّ تسليمه للقضيّة الثانية، و إنكاره للقضيّة الأولى من قبيل الجمع بين المتنافيين، فتأمّل.

لا يُقال: إذا كان التقدّم والتأخّر الرتبيّ مسوّغاً لتوجّه الأمرين المذكورين، فليكن كذلك فيما إذا علّق الأمر بالمهمّ على وجود الأهمّ.

---

١. ينظر: أجود التقريرات: ٧٢/٢.

٢. ينظر: كفاية الأُصول: ١٨٩/١.

٣. ينظر: صفحة (٤٢٧ و ٤٣٤) من هذا الجزء.

المقدّمة الخامسة في أقسام الشرط وقابليّته للرفع والدفع وعدمها

المقدّمة الخامسة[1]: في تنقيح ما أشرنا إليه أوّلاً من أنّ الأمر بالجمع بين الضدّين إنّما ينشأ عن إطلاق الخطابين، وأنّه بتقييد أحدهما أو كليهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يرتفع المحذور المذكور.

ولا يخفى أنّ أساس الترتّب إنّما يبتنى على هذه المقدّمة والمقدّمتين اللتين قبلها.

أمّا المقدّمة الأولى: وهي ما تعرّضنا فيها لبيان أنّ المحذور هل كان ناشئاً عن إطلاق الخطابين، أو أنّه ناشئ عن فعليّة كلّ منهما؟ فهي متضمّنة لتحرير النزاع في صحّة الترتّب وعدم صحّته.

لأنّا نقول: ليس مجرّد التأخّر الرتبيّ كافياً في ذلك، بل هو بضميمة ما أفاده (دام ظلّه) في هذه المقدّمة من التعاكس بين الأمرين، وأنّ الأوّل منهما يكون طارداً لموضوع الأمر بالمهمّ، وأنّ الثاني لا يكون حافظاً لذلك الموضوع الذي يطرده الأوّل بضميمة ما أفاده (دام ظلّه)[2] في المقدّمة الأولى من أنّ الأمر بالمهمّ لمّا كان مقيّداً بعدم الإتيان بالأهمّ كان ذلك مُخرجاً للأمرين عن كونهما مستلزمين للأمر بالجمع بين الضدّين.

وبالجملة: فإنّ الأمرين في هذه لا بأس باجتماعهما، بخلاف الصورة المفروضة، فإنّ الأمر الأوّل فيها يكون مقتضياً لحفظ موضوع الثاني، والثاني وإن لم يكن متعرّضاً لذلك الموضوع بوضعٍ ولا بطرد، إلّا أنّه لمّا كان محصّله لزوم الإتيان بالمهمّ في حال الإتيان بالأهمّ كان من هذه الجهة من قبيل الأمر بالجمع بين الضدّين، فيكون محالاً من هذه الجهة وإن كان متأخّراً في الرتبة عن الأمر بالأهمّ.

وبالجملة: أنّ توجّه الأمر بالمهمّ مشروطاً بالإتيان بالأهمّ في نفسه محال، كان الأمر بالأهمّ متّحداً معه في الرتبة أو كان متقدّماً عليه في الرتبة، بل إنّ ذلك الأمر محال وإن لم يكن في البين أمر بالأهمّ أصلاً، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ محرّم، ١٣٤٧هـ).

٢. ينظر: صفحة (٤٢٤) و مابعدها من هذا الجزء.

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي ما تعرّضنا فيها لبيان الواجب المضيّق، وأنّ شرط الوجوب، ونفس الوجوب وامتثاله كلّها متّحدة الزمان في الواجب المضيّق من دون حاجة إلى ما تقدّم ذكره من التقدير، فإنّما هي بيان أمر واقعيّ، وليس لها الدخل فيما يتوقّف عليه صحّة الترتّب، وإنّما ذكرناها لبيان أنّ وجوب الأهمّ من هذا القبيل من الواجبات المضيّقة، وأنّه لا يحتاج فيه إلى الالتزام بالتقدير المذكور.

وإنّما عمدة ما يتوقّف عليه صحّة الترتّب هو المقدّمات الثلاث الأخيرة:

الأولى: هي ما تعرّضنا فيها لبيان أنّ الواجب المشروط لا يخرج بحصول شرطه عن كونه واجباً مشروطاً، ولا ينقلب بذلك إلى كونه واجباً مطلقاً.

المقدّمة الثانية: هي ما تعرّضنا فيها لتقسيم التقادير التي ينحفظ معها التكليف إلى ما يكون انحفاظه معها من جهة كونه مقيّداً بها أو مطلقاً بالقياس إليها، وما يكون انحفاظه معها من جهة أنّ نفس التكليف يقتضيها، وبيان الفرق بين هذين القسمين.

المقدّمة الثالثة: هي هذه المقدّمة التي نحن الآن بصددها، وهي متكفّلة لبيان أنّ محاليّة الأمرين المتزاحمين إنّما نشأت عن كونهما مُنتهيين إلى الأمر بالجمع بين الضدّين، وأنّ هذه المحاليّة إنّما نشأت عن إطلاق كلّ منهما لا عن فعليّة كلّ منهما عند فعليّة الآخر.

وبيان ذلك يتوقّف على ذكر أقسام ما يؤخذ شرطاً في التكليف من حيث قابليّته للتصرّف الشرعيّ وضعاً أو رفعاً وعدم قابليّته لذلك.

فنقول: إنّ شرط التكليف إمّا أن يكون أمراً تكوينيّاً غير اختياريّ للمكلّف مثل «الزمان» ونحوه ممّا لا يدخل تحت اختيار المكلّف، وإمّا أن يكون فعلاً

اختياريّاً للمكلّف، فالأوّل لا شبهة في عدم قابليّته للتصرّف الشرعيّ وضعاً ولا رفعاً، وحينئذٍ فإنْ اقترن ذلك التكليف المشروط بهذا النحو من الشروط بتكليف فإن كان كلّ واحد من التكليفين مطلقاً بالقياس إلى الإتيان بمتعلّق الآخر وعدمه كان نتيجة ذلك هو الأمر بالجمع بين المتعلّقين، فإن كان ذلك - أعني الجمع بينهما - ممكناً، كما في مثل «الصوم» و«الصلاة» المشروط وجوبها بدخول وقتها فلا إشكال، وإن كان الجمع بينهما غير ممكن وقع التدافع بين التكليفين، وإن كان كلّ من التكليفين مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر لم يكن الواجب إلّا أحدهما لا كلاهما، سواء كانا المجمع[1] بين المتعلّقين ممكناً أو كان ممتنعاً.

وعليه فلو أمكن الجمع بينهما، وجمع المكلّف بينهما كان المتّصف بصفة المطلوبيّة هو أحدهما وكان الآخر لغواً أو تشريعاً محرّماً، كما إذا لم يمكن الجمع بينهما، وهكذا الحال فيما لو كان أحد التكليفين مقيّداً بعدم الآخر دون الآخر.

هذا كلّه فيما لا يكون من الشروط قابلاً لأن تناله يدّ التصرّف الشرعيّ وضعاً، ولا رفعاً، وأمّا ما يكون قابلاً لذلك فتارةً يكون الشرط هو حدوثه لا بقاءه، وأُخرى يكون الشرط هو بقاؤه، والثاني إمّا أن يكون المعتبر بقاؤه في تمام الوقت، وإمّا أن يكون المعتبر بقاءه في بعض الوقت.

ومثال الأوّل: السفر والحضر بالنسبة إلى وجوب القصر ووجوب الإتمام بناءً على أنّ العبرة فيهما بحال الوجوب؛ فإنّه بناءً على ذلك يكون المدار في وجوب القصر على حدوث السفر في أوّل الوقت، وفي وجوب الإتمام على حدوث الحضر في أوّل الوقت.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كان الجمع).

ومثال الثاني: السفر والحضر أيضاً بناءً على أنّ العبرة بهما بحال الأداء؛ فإنّه بناءً على ذلك يكون المدار في وجوب القصر على بقاء كونه مسافراً في تمام الوقت، فلو كان مسافراً في أوّله ولم يصل إلى أن حضر في باقي الوقت لم يجزله أن يصلّي قصراً، بل يصلّي تماماً، ويكون المدار في وجوب الإتمام على بقائه حاضراً في تمام الوقت، فلو لم يصلِّ في أوّل الوقت إلى أن سافر في باقي الوقت لم يجزله أن يصلّي تماماً بل يصلّي قصراً، ومرجع هذين إلى أنّ المعتبر هو مجرّد حدوث الشرط وإن كان الامتثال واقعاً بعد انقضائه، أو أنّه لا بُدَّ من بقائه إلى تماميّة الامتثال، فلو انقضى الشرط قبل الامتثال لم يكن لحدوثه فيما سبق على الامتثال أثر.

ومثال الثالث: وجوب الصوم، فإنّه مشروط ببقاء الحضر إلى الزوال، فلو سافر بعد ذلك لم يكن لارتفاع الحضر أثر، وكذلك لو كان مسافراً إلى ما بعد الزوال ثمّ حضر لم يكن لزوال السفر حينئذٍ أثر، بل كان الصوم حينئذٍ غير واجب عليه، وكالخمس المشروط ببقاء الربح ملكاً للمالك إلى انقضاء عام التكسّب، فإنّ الشرط هو حصول الربح ولو في آخر السنة، لكن لا بُدَّ من بقائه على ملك المالك إلى آخر السنة، وكوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة فإنّه لا يعتبر بقاؤها إلى آخر السنة، بل يعتبر بقاؤها إلى الموسم أو إلى الأضحى على خلاف في ذلك.

ثمّ إنّ التكليف المشروط بما يكون قابلاً للتصرّف الشرعيّ وضعاً ورفعاً بأحد أنحائه الثلاثة المذكورة لو اقترن بتكليف آخر، فذلك التكليف المقرون مع التكليف المشروط بما ذكر إمّا أن يكون بنفس توجّهه هادماً للشرط المذكور، كما لو كلّف بأداء مال قبل الموسم، وكان أداء ذلك المال مخرجاً له عن الاستطاعة.

وإمّا أن لا يكون توجّه التكليف المذكور هادماً بنفسه للشرط المذكور، بل إنّما يكون امتثاله هادماً له، كما في كلّ تكليف مشروط بعدم امتثال تكليف آخر؛ فإنّ التكليف الذي يكون عدم امتثاله شرطاً في التكليف الآخر لا يكون بمجرّد توجّهه هادماً لشرط التكليف الآخر، وإنّما يكون الهادم لذلك الشرط هو امتثاله.

وأنْ لا يكون شيء من توجّهه ولا امتثاله هادماً لشرط التكليف الآخر، فهذه أقسام ثلاثة:

أمّا القسم الأوّل منها: فلمّا كان التكليف الأوّل فيه هادماً بنفسه لموضوع التكليف الثاني كان حاكماً عليه، ولا تصل النوبة فيه إلى الجمع بين التكليفين أصلاً.

وأمّا الثالث فلمّا كان التكليف الأوّل غير هادم بنفسه ولا بامتثاله لموضوع التكليف الثاني كان التكليفان كلاهما متحقّقين، وحينئذٍ فيتأتّى فيهما ما ذكرناه من التفصيل فيما لو لم يكن الشرط قابلاً لأن تناله يد الجعل التشريعيّ وضعاً ولا رفعاً.

وأمّا الثاني فهو محلّ الكلام في مسألة الترتّب.

وحاصل[1] ما ذكرناه من التقسيم: أنّ الشرط إمّا أن يكون أمراً تكوينياً غير اختياريّ للمكلَّف، فلا تناله يدّ الوضع أو الدفع والرفع لا شرعاً ولا تكويناً من جانب المكلَّف.

وبعبارة أُخرى: يكون غير قابل للرفع والوضع شرعاً وتكويناً باختيار من المكلَّف.

وإمّا أن يكون قابلاً لذلك، فتارةً يكون قابلاً له باختيار المكلَّف، كما

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ [آل]محرّم، ١٣٤٧هـ).

يكون قابلاً له شرعاً، وأُخرى يكون قابلاً للتصرّف الشرعيّ دون الاختياريّ من ناحية المكلّف، مثال الأوّل عدم العصيان بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ، فإنّه كما يمكن أن يكون قابلاً للتصرّف الشرعيّ فكذلك يكون قابلاً للرفع الاختياريّ حتّى لو لم يكن في البين أمر بالأهمّ، فللمكلّف أن يشغل نفسه بالأهمّ فيرتفع موضوع الأمر بالمهمّ، ويمكنه أن يتركه، فيتحقّق موضوع الأمر بالمهمّ.

والحاصل: أنّ ما يكون قابلاً للرفع تارةً يكون قابلاً له باختيار من المكلّف كما يكون قابلاً له شرعاً، وأُخرى يكون قابلاً للرفع الشرعيّ دون الرفع الاختياريّ.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر الأقسام الثلاث المتقدّمة - أعني أقسام ما يكون قابلاً للرفع - من كون الشرط هو مجرّد الحدوث، أو البقاء في تمام الوقت، أو البقاء في بعض الوقت، وأفاد أنّ رفع ما يكون بحدوثه شرطاً لا يكون رفعاً حقيقة، بل يكون من قبيل الدفع.

نعم، رفع ما يكون ببقائه شرطاً يكون رفعاً حقيقة إمّا في تمام الوقت، كما فيما أخذ بقاؤه في تمام الوقت شرطاً، أو في بعض الوقت، كما فيما أخذ بقاؤه في بعض الوقت شرطاً.

ثمّ أفاد أنّ ما يكون موضوعه قابلاً للرفع الاختياريّ لو اقترن معه تكليف لا يمكن جمعه معه في الامتثال، وإن أمكن أن يتخلّص المكلّف من محذور التكليف بغير المقدور - أعني الجمع بين الضدّين - بأن نختار رفع الشرط المذكور، لكنّ مجرّد ذلك لا يكون مسوّغاً للأمر بغير المقدور على تقدير أن يختار إبقاء ذلك الشرط، وعدم رفعه؛ لما حقّقناه في محلّه[1] من التكليف بغير المقدور محال وإن كان معلّقاً على تقدير أمر اختياريّ.

---

١. يُنظر: ٣٣٣/٥ من هذا الكتاب.

وبذلك يظهر لك أنّه لا يمكن أن يوجّه صحّة الترتّب بأنّه يمكن للمكلّف أن يرفع شرط الأمر بالمهمّ بأن يشغل نفسه بامتثال الأهمّ كما رُبّما نُسِب[1] ذلك إلى سيّدنا الأُستاذ ﷺ، ولكنّا نقطع بكذب هذه النسبة، فإنّ ذلك لا يمكن أن يصدر من أدنى محصّل فكيف يصدر عن مثله ﷺ[2].

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أعاد الكلام على ما تقدّم من تقسيم التكليف الذي يقترن مع التكليف المشروط إلى ما يكون متعرّضاً لرفع ذلك الشرط أو دفعه بنفس توجّهه، وإلى ما يكون رافعاً له بامتثاله لا بمجرّد توجّهه، وإلى ما لا يكون رافعاً ومتعرّضاً له بأحد الوجهين، وبيّن ما يترتّب على كلّ واحد من الأقسام المذكورة من الانتهاء إلى الأمر بالجمع بين المتعلّقين، وعدم انتهائه إلى ذلك.

قد عرفت[3] أنّ شرط التكليف إمّا أن لا يكون قابلاً لكلّ من الرفع أو الدفع الاختياريّ والشرعيّ، كما في جميع الشروط الخارجة عن الاختيار، وإمّا أن يكون قابلاً لذلك، كما في الشروط الاختياريّة في الجملة ولو بمقدّمات عديدة كما في الاستطاعة ومالكيّة النصاب، وفاضل المؤنة بالنسبة إلى الحجّ، والزكاة والخمس.

ثمّ إنّ التكليف المشروط بالشرط القابل للتصرّف الشرعيّ أو الاختياريّ بالدفع أو الرفع تارةً يكون الشرط فيه معتبراً بجهة حدوثه، وأُخرى بجهة بقائه، وما كان معتبراً فيه جهة البقاء إمّا أن يكون المعتبر هو البقاء في تمام الوقت، أو البقاء في بعضه، وقد عرفت أمثلة هذه الأقسام كلّها فيما تقدّم[4].

---

١. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ١٨٩.

٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢/٢٧٦، وما بعدها.

٣. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ [المحرّم، ١٣٤٧هـ).

٤. يُنظر: صفحة (٤٣٨) وما بعدها من هذا الجزء.

وعرفت أيضاً أنّ التكليف المذكور تارةً يكون مجامعاً لتكليف يكون بنفس توجّهه هادماً لشرط التكليف المذكور، وأُخرى يكون هادماً له بامتثاله لا بمجرّد توجّهه، وثالثة لا يكون هادماً له أصلاً لعدم تعرّضه لهدمه لا بتوجّهه ولا بامتثاله.

وعرفت أيضاً أنّ هذا القسم الثالث ملحق بالقسم الأوّل أعني ما يكون الشرط فيه غير قابل للتصرّف الشرعيّ أو الاختياريّ بشيء من الرفع والدفع، وأنّ القسم الأوّل منها يكون ذلك التكليف وارداً على التكليف المشروط بالشرط المذكور ولا يكون التكليفان مُنتهيين إلى إيجاب الجمع بين متعلّقيهما، سواء كان الجمع بينهما في حدّ نفسه ممكناً أو ممتنعاً، من دون حاجة إلى تقييد أحدهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر.

وعرفت أيضاً أنّ الترتّب المبحوث عنه هو من القسم الثاني من هذه الأقسام.

في ذكر بعض الفروع الفقهيّة المتعلّقة في المقام

ولا بأس بذكر بعض الفروع الفقهيّة التي هي من القسم الأوّل أو القسم الثاني من هذه الأقسام.

فنقول: قد عرفت[1] أنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة، ووجوب الخمس مشروط بفاضل المؤنة، ووجوب الزكاة مشروط بمالكيّة النصاب.

وعرفت أيضاً أنّ الشروط المذكورة قابلة لكلّ من الرفع أو الدفع الاختياريّين والشرعيّين، فنقول: أمّا الاختياريّ في هذه الأمثلة فهو بأن يخرج الإنسان نفسه عن كونه مستطيعاً أو مالكاً لفاضل المؤنة والنصاب بهبة لما بيده من المال أو بيع محاباتيّ أو نحو ذلك ممّا يُوجب خروجه عن ملكه.

ولكنّ هذه الأمثلة يختلف الحكم فيها بالنسبة إلى مثل هذه التصرّفات.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٨) من هذا الجزء، و العروة الوثقى والتعليقات عليها ٣٧٨/٤، ودليل الناسك: ١٩، ومنية الطالب في شرح المكاسب: ٦٧١.

أمّا في الحجّ فتكون التصرّفات المذكورة نافذة إلّا أنّها لا تكون مسقطة لوجوب الحجّ عليه، بل يلزمه الحجّ متسكّعاً.

وأمّا في الخمس فلا تكون نافذة إلّا إذا كانت لائقة بحاله مناسبة لشأنه على وجه لا تعدّ تبذيراً، بل تعدّ من مؤنه، وأمّا في الزكاة فتكون نافذة ورافعة لموضوع وجوبها عليه.

وأمّا التصرّف الشرعيّ فهو بأن يتوجّه إليه تكليف مالي في أثناء السنة، ويكون ذلك التكليف هادماً لموضوع تلك التكاليف المشروطة بما ذكر، على اختلاف بينها في كونه هادماً له بنفس توجّهه أو هادماً له بامتثاله؛ فإنّ ذلك التكليف الماليّ إمّا أن يكون متعلّقاً بالعين، وإمّا أن يكون متعلّقاً بالذمّة، فإن كان متعلّقاً بالعين كان هادماً لموضوع التكليف في كلّ من هذه الأمثلة الثلاثة، وإن كان متعلّقاً بالذمّة، فإن كان في مقابل الحجّ، فإن كان حالّاً بأن كان وقت أدائه قبل الحجّ، فلا إشكال في كونه بمجرّد توجّهه هادماً لموضوع الحجّ، سواء أدّاه أو عصى ولم يؤدّه، وإن كان مؤجّلاً إلى ما بعد الفراغ من الحجّ، فإن لم نعتبر الرجوع إلى الكفاية في وجوب الحجّ لم يكن لذلك التكليف المالي أثر بالكلّيّة، وإن اعتبرنا فيه الرجوع إلى الكفاية كان ذلك التكليف المالي أيضاً هادماً لموضوع وجوب الحجّ بنفس توجّهه، وأمّا بالنسبة إلى الزكاة، فلا أثر فيه للمؤجّل إلى ما بعد الحول، وفيما يكون حالّاً قبل الحول لا يكون لمجرّد توجّهه أثر.

نعم، لو أدّاه من عين النصاب كان موجباً لانهدام موضوع وجوب الزكاة، فإن كان ماله منحصراً في النصاب كان من قبيل ما يكون بامتثاله رافعاً ويكون من الدفع الشرعيّ، وإن لم يكن ماله منحصراً فيه كان أداؤه من مال النصاب من قبيل الدفع الاختياريّ.

وأمّا بالنسبة إلى الخمس ففيه تفصيل؛ فإنَّ التكليف الماليّ المتعلّق بالذمّة إن كان من قبيل أداء الدين الذي استدانه لنفقته في سنة الربح، لم يفرّق فيه بين الحالّ والمؤجَّل في كونه بتوجّهه هادماً لموضوع وجوب الخمس فيما قابله، أدّاه أو لم يؤدّه، وإن لم يكن من هذا القبيل، بل كان من ديون السنة السابقة، فإن كان حالّاً، وأدّاه في سنة الربح كان موجباً لدفع موضوع وجوب الخمس فيه، وإلّا فلا أثر لمجرّد اشتغال ذمّته به، سواء كان مؤجَّلاً أو كان حالّاً ولم يؤدّه، وحينئذٍ فيكون هذا النحو من الدين هادماً لموضوع وجوب الخمس بامتثاله لا بمجرّد توجّهه.

وهكذا الحال في الغرامات والضمانات المتوجّهة إليه في عرض السنة، فإنّه لا يبعد أن يكون الهادم لوجوب الخمس فيما قابلها من الربح هو أداؤها لا مجرّد توجّهها.

واعلم أنَّ كلّ ما يكون هادماً بامتثاله لا بتوجّهه يكون بالنسبة إلى آخر السنة الذي هو وقت وجوب إخراج الخمس من قبيل الترتّب؛ لأنّه في ذلك الآن مأمورٌ بأداء ذلك المال، فإن لم يؤدّه وجب عليه إخراج خمسه.

هذا كلّه في نسبة هذه التكاليف الثلاثة - أعني وجوب الحجّ والزكاة والخمس - إلى غيرها من التكاليف الماليّة الواردة عليها، وأمّا نسبة بعضها فإن كان بعضها في أثناء سنة الآخر كان مقدّماً عليه، كما إذا تمّت سنته الزكويّة تمام سنة الربح؛ فإنَّ المقدّم حينئذٍ هو الزكاة، ويكون بمجرّد توجّه الزكاة هادماً لموضوع وجوب الخمس، ولو كان الأمر بالعكس كان الحكم العكس، فيقدَّم الخمس على الزكاة، لو تمّت سنته في أثناء سنة الزكاة، ويكون توجّه الخمس إليه هادماً بنفسه لوجوب الزكاة ولو اقترنا كانت الزكاة

مقدّمة، لكون الخمس مشروطاً بمالكيّة فاضل المؤنة والتكليف بالزكاة لا يدعه مالكاً لذلك*.

---

* **قلتُ:** هذا كلّه في نسبة كلّ واحد من هذين إلى الآخر، وأمّا نسبة كلّ واحد منهما إلى وجوب الحجّ، فالظاهر أنّ كلّاً منهما إذا تمّت سنته في أثناء سنة الاستطاعة كان بنفس توجّهه هادماً لموضوع وجوب الحجّ، وإن كان بالعكس كان الحجّ هادماً لموضوع كلّ منهما بامتثاله، ولو اقترن أحدهما أو كلاهما معه كانا مقدّمين عليه بنفس التوجّه لا بامتثال، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرناه من تقدّم حول الزكاة على حول الخمس الظاهر أنّه فيما يعتبر فيه الحول من الزكويّات كـ«الأنعام» و«النقدين» فرض لا واقعيّة له؛ فإنّه إذا فرض أنّ رأس سنة الخمس هو أوّل محرّم وكان قد ملك النصاب المذكور أوّل ذي الحجّة كان يجب عليه أداء خمسه في أوّل محرّم هذه السنة، ومن هذا المحرّم إلى المحرّم الآتي يكون النصاب مخمَّساً، فلا يجب عليه في هذه السنة الثانية إلّا الزكاة.

نعم، يتصوّر ذلك في زكاة الغلات بأن يكون له زراعة يتمّ حاصلها في أثناء سنة الربح، فيلزمه أداء الزكاة، وبعد تماميّة سنة الربح يلزمه إخراج خمس باقي ذلك الحاصل إن كان فاضلاً عن مؤونته.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ اجتماع الزكاة الحوليّة والخمس مع تقدّم حول الزكاة يتصوّر أيضاً في الزكاة الحوليّة إذا قلنا: إنّ المدار في التقدّم في الزكاة على زمان التعلّق دون زمان وجوب الأداء؛ فإنّ زمان التعلّق يكون عند الدخول في الثاني عشر، فإذا كان أوّل حول الزكاة مقارناً لأوّل حول الخمس كانت الزكاة مقدّمة؛ لتقدّم زمان تعلّقها بالمال و إن كان زمان وجوب أدائها مقارناً لزمان وجوب أداء الخمس، فتأمّل.

وقد ذكر في العروة في أوائل الزكاة فروعاً متعلّقة باجتماع النذر والزكاة واجتماع الزكاة مع الحجّ[1]، ونحن أفردناها في أوراق مستقلّة[2]، فراجعها.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٩/٤ - ٢٥، المسألة (١٢ و١٣).

٢. مخطوط لم يطبع بعد.

في حال الصوم مع حرمة الإقامة في السفر

ثمّ اعلم أنّ ما يكون من التكاليف هادماً بامتثاله لشرط التكليف له أمثلة في الفقه كثيرة:

منها: ما عرفت من بعض صور الأمثلة السابقة.

ومنها: أمثلة في باب السفر والحضر، كمن كان مسافراً وحرمت عليه الإقامة لجهة من الجهات؛ فإنّه إن عصى وأقام وجب عليه الصوم، فهو من أوّل الفجر إلى الزوال مخاطب بحرمة الإقامة ولزوم تركها، كما أنّه مأمور في ذلك الوقت بالصوم المشروط بالإقامة التي هي عصيان التحريم المذكور، فإن قلنا: إنّ الإقامة قاطعة لحكم السفر مع بقاء موضوعه كان -حرمة الإقامة- من قبيل الأمر بالأهمّ، والأمر بالصوم على تقدير الإقامة وعصيان ذلك التحريم من قبيل الأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأهمّ من

دون أدنى فرق بين المسألتين؛ فإنّه بناءً على أنّ الإقامة قاطعة لحكم السفر يكون امتثال النهي عنها بنفسه هدماً لموضوع وجوب الصوم، كما أنّ امتثال الأهمّ يكون بنفسه هدماً لموضوع الأمر بالمهمّ.

وبناءً على أنّ الإقامة قاطعة لموضوع السفر لم يكن امتثال النهي المذكور بنفسه هدماً لموضوع وجوب الصوم، بل إنّما يكون هدماً له بلازمه؛ لأنّ امتثال النهي المذكور يلزمه أن يكون داخلاً في موضوع المسافر، وذلك اللازم - أعني المسافر - هو الهادم لموضوع الصوم؛ إذ ليس الهادم لموضوع وجوب الصوم؛ هو مجرّد عدم الإقامة.

والحاصل: أنّه إذا قلنا إنّ الإقامة قاطعة لحكم السفر كان عصيان النهي عنها بنفسه شرطاً في وجوب الصوم، فيكون من قبيل الأهمّ والمهمّ تحقيقاً، وإن قلنا إنّها قاطعة لموضوع السفر كان عصيان النهي عنها محقّقاً لموضوع

وجوب الصوم - أعني عنوان الحاضر أو من لم يكن مسافرًا - وعلى الأوّل يكون بين وجوب الصوم وحرمة الإقامة واسطة واحدة وهي عصيان حرمة الإقامة، وعلى الثاني يكون بينهما واسطتان عصيان الإقامة، وتحقّق موضوع وجوب الصوم - أعني الحضر أو عدم السفر -، فتأمّل.

في كون التكليف بامتثاله هادماً لموضوع الآخر

فقد تلخّص لك أنَّ كلّ تكليف يكون بامتثاله هادماً لموضوع التكليف الآخر، يكون تحقّق ذلك التكليف الآخر متوقّفاً على عدم امتثال ذلك التكليف الذي يكون امتثاله هادماً لموضوعه، سواء كان متعلّق كلّ من التكليفين في نفسه صالحاً للاجتماع مع متعلّق الآخر أم لم يكن صالحاً، ومنه ما نحن فيه من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ المعلّق على عصيان الأمر بالأهمّ.

وعمدة الكلام في أمثال ذلك هو أنَّ كون أحد التكليفين بامتثاله هادماً لموضوع التكليف الآخر، وكون التكليف الآخر مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الأوّل، هل يكون مخرجاً للتكليفين عن كونهما إيجابياً للجمع بين المتعلّقين ليصحّ الأمران فيما كان المتعلّقان في أنفسهما غير ممكني الجمع، أو أنَّ ذلك لا يكون مخرجاً للأمرين المذكورين عن كونهما مستلزمين لإيجاب الجمع ليصحّ في خصوص ما أمكن فيه الجمع دون ما لم يمكن؟

فملخّص الكلام في المسألة هو أنَّ الأمرين المذكورين اجتمعت جهتان متلازمتان:

الأولى: كون أحد التكليف[1] هادماً لموضوع التكليف الآخر، والأخر[2]: كون ذلك التكليف الآخر مشروطاً بعدم امتثال التكليف الأوّل، فهل يكون كلّ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناب: (التكليفين).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناب: (الأخرى).

من هاتين الجهتين أو إحداهما نافعاً في إخراجهما عن إيجاب الجمع، أو أنّه لا يكون شيء منهما نافعاً في ذلك؟

في ضابط الجمع بين فعلين

إذا عرفت[1] ما قدّمناه فنقول: إنّ حقيقة الجمع بين الفعلين هو أن يفعل أحدهما في حال اشتغاله بفعل الآخر، فإذا كان أحد الأمرين مقيّداً بفعل الآخر كان صريحاً في إيجاب الجمع، كما إذا كان الأمر بالقراءة - مثلًا - مقيّداً بحال فعل القيام، وكذا لو كان متعلّق أحد الأمرين مقيّداً بفعل ما هو متعلّق الآخر، كأن يأمره بالقراءة المقيّدة بالقيام، فإنّه أيضاً صريح في كونه طلباً بالجمع بينهما، سواء كان التقييد من طرف واحد -كما مثلنا- أو كان من الطرفين بأن كان كلّ من الأمرين مقيّداً هو أو متعلّقه بحال فعل الآخر، فإنّه ينتج مطلوبيّة الجمع في كلّ من الأمرين، بخلاف ما مثّلنا، فإنّه ينتج مطلوبيّة الجمع في الأمر المقيّد فقط، ولو كان كلّ من الأمرين مطلقاً بالنسبة إلى متعلّق الآخر بأن يكون كلّ منهما شاملاً لحال فعل متعلّق الآخر ولحال تركه، لم يكونا صريحين في إيجاب الجمع بين المتعلّقين، لكنّهما يستلزمان الجمع المذكور؛ لأنّه إذا كان كلّ من المتعلّقين مطلوباً في حال فعل الآخر وتركه، فلازمه أن يكون كلّ منهما مطلوباً في حال فعل الآخر، حيث إنّ كلّاً من المتعلّقين حينئذٍ يكون مطلوباً ومراداً على كلّ من فعل الآخر وتركه، فيلزمه أن يوجد هذا الفعل؛ لأنّه مطلوب على كلّ حال، ويلزمه أن يوجد ذلك الفعل أيضاً؛ لأنّه مطلوب على كلّ حال، فيكون كلٌّ منهما مراداً في آنٍ واحد، وذلك عبارة أُخرى عن كون كلّ منهما مطلوباً في حال فعل الآخر، وهو معنى إيجاب الجمع.

فقد ظهر لك من هذا كلّه أنّ إيجاب الجمع ينشأ من تقييد كلّ منهما أو

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣٠ محرّم، ١٣٤٧هـ).

أحدهما بفعل الآخر أو إطلاق كلّ منهما بالنسبة إلى فعل الآخر وعدمه، والأوّل صريح في طلب أحدهما عند فعل الآخر، والثاني مستلزم لذلك، وإن لم يكن صريحاً فيه.

في تصوير الجمع الذي يكون طلبه محالاً

وقد عرفت[1] أنّ فعل أحدهما عند فعل الآخر هو الجمع الذي يكون طلبه محالاً في صورة كون الجمع غير مقدور، أمّا إذا كان أحد الأمرين أو كلاهما مقيّداً بعدم متعلّق الآخر لم يكن متعلّق الأمر المقيّد بالقيد المزبور مطلوباً في حال وجود الآخر بل يكون المطلوب في صورة كون كلّ منهما مقيّداً بعدم الآخر هو أحدهما، وهو يكون من قبيل التخيير الشرعيّ بين الفعلين، وفي كون أحدهما مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يكون أحد الأمرين مترتّباً على عصيان الآخر وعدم الإتيان بمتعلّقه، وأيما كان فلا يكون الأمران موجبين للجمع بين المتعلّقين؛ لعدم كون كلّ منهما مطلوباً في حال الاشتغال بالآخر.

أمّا في الصورة الأولى فعدم انتهائها إلى إيجاب الجمع واضح، كما يعترف به الخصم.

وأمّا الثانية فكذلك أيضاً، حيث إنّه إذا كان الأمر بالقراءة - مثلًا - مقيّداً بعدم القيام فلا يُعقل أن يكون الأمر المذكور مقتضياً للقراءة في حال وجود القيام الذي عرفت أنّه معنى الجمع بينهما؛ لما في ذلك من الخلف والتناقض من وجوه متعدّدة؛ فإنّه بعد أن كان الأمر بالقراءة مقيّداً بما ذكر من عدم القيام، فلو كان مع ذلك مقتضياً لها في حال القيام، فإمّا أن يكون ذلك لأجل أنّ الشرط المذكور - أعني عدم القيام - تبدّل بنقيضه عند فعليّة التكليف بالقراءة، فكان الشرط هو القيام لا عدمه، أو يكون لأجل أنّ الواجب المشروط

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٦ و ٤٤٧) من هذا الجزء.

بما ذكر من عدم القيام ينقلب عند فعليّته واجباً مطلقاً، ويكون الطلب المذكور متحقّقاً مع نقيض شرطه الذي هو القيام، وكلّ منهما خلف، لما فرض من كون الأمر المذكور مشروطاً بعدم القيام، فإن كان القائل بمطلوبيّة القراءة في حال القيام ملتزماً بأحد الوجهين المستلزمين لما ذكرناه من الخلف صحّ له أن يقول: إنّ القراءة مطلوبة في حال القيام، وإلّا كان قوله المزبور مشتملاً على جملة من وجوه المناقضات، فإنّه بعد تسليم كون الأمر بالقراءة مشروطاً بعدم القيام، وأنّ الشرط المذكور لا يتبدّل بنقيضه، وأنّ الواجب المشروط لا ينقلب مطلقاً عند فعليّته، بل يبقى على ما هو عليه من كون وجوبه مشروطاً بعدم القيام، فمقتضاه كون ذلك الشرط قيداً في متعلّقه الوجوب المشروط؛ لما حقّقنا[1] في الواجب المشروط من أنّ ما هو شرط الوجوب يكون قيداً لنفس الواجب، فإن قلنا مع ذلك أنّ الأمر المذكور مستلزم للجمع بينهما كان من قبيل استلزام الشيء لنقيضه؛ لما عرفت من أنّ الطلب المقيّد بعدم القيام الموجب لتقييد القراءة المطلوبة بعدم القيام هو عبارة أُخرى عن أنّ المطلوب هو القراءة في حال عدم القيام.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى نقيض لكون المطلوب هو القراءة في حال القيام الذي هو الجمع بينهما، وبعد اتّضاح كونه نقيضاً للجمع المذكور يتّضح لك أنّ استلزامه للجمع من قبيل استلزام الشيء لنقيضه، وأيضاً فإنّ عدم القيام لمّا كان شرطاً في وجوب القراءة كان وجود القيام المذكور علّة في انعدام وجوب القراءة، ومن الواضح أنّ القراءة بمنزلة المعلول للوجوب المتعلّق بها، فإذا قلنا مع ذلك أنّ الأمر بهذا النحو مستلزم لطلب الجمع - أعني كون

---

١. يُنظر: ٤٠٤/١ و ٥٣٠ وما بعدها من هذا الكتاب.

المطلوب هو القراءة في حال القيام الذي هو معنى الجمع - كان ذلك الطلب الذي هو علّة في وجود القراءة علّة لأن يقترن معلوله الذي هو القراءة بالقيام الذي هو علّة لعدم الطلب المذكور، فيكون من قبيل كون الشيء علّة في اقتران معلوله بعلّة عدم ذلك الشيء، وحينئذٍ فإنّ انعدم الطلب المذكور كان دعوى استلزامه للجمع المذكور من قبيل علّيّة المعدوم في فرض انعدامه لما ذكر من الجمع.

وبالجملة: فإنّ الطلب المذكور بعد فرض انعدامه كيف يعقل أن يكون مستلزماً وعلّة لطلب الجمع؟ وإن التزم القائل المذكور بأنّ الطلب المذكور لا ينعدم، بل يبقى محفوظاً مع ما فرض من اقتران متعلّقه بالقيام الذي هو نقيض شرطه كان انحفاظه مع القيام المذكور من قبيل اقتران الشيء الذي هو الطلب بعلّة عدمه أعني القيام.

هل الأمر الترتّبيّ مستلزم لإيجاب الجمع

والحاصل: أنّك قد عرفت أنّ مناط الأمر بالجمع هو أن يكون الأمر بالقراءة مقتضياً لها في حال الاشتغال بالقيام، إمّا من جهة أخذ القيام قيداً للواجب أو قيداً للوجوب، وإمّا من جهة إطلاق وجوبها بالنسبة إلى امتثال الأمر بالقيام وعدم امتثاله فإنّه أيضاً يكون موجباً لأن يكون الأمر بالقراءة مقتضياً لها في حال الاشتغال بالقيام، فإذا قيّد الأمر بها بعدم القيام، وكان التقييد المذكور موجباً لتقيّد القراءة بحال عدم القيام، فقد قيّد كلّ من الوجوب المذكور ومتعلّقه بنقيض ما هو مناط الجمع، فلا يعقل أن يكون حينئذٍ موجباً للأمر بالجمع بينها وبين القيام إلّا بأحد وجهين:

أحدهما: تبدّل القيد المذكور بنقيضه؛ بأن يُقال: إنّ وجوب القراءة مع فرض كونه مقيّداً بعدم القيام يكون عند فعليّته مقيّداً بالقيام.

ثانيهما: أن يُقال: إنَّ وجوب القراءة مع فرض كونه مشروطاً بعدم امتثال الأمر بالقيام يكون عند فعليّته مطلقاً شاملاً لصورة امتثال الأمر بالقيام.

وكلّ من هذين الوجهين خلفٌ لما فرض من كون الأمر بالقراءة مقيّداً بعدم امتثال الأمر بالقيام، فالقائل بأنَّ الأمر الترتّبيّ مستلزم لإيجاب الجمع إمّا أن يلتزم بأحد هذين الوجهين وهو ما ذكرناه من الخلف، وإمّا أن يلتزم بأنَّ القيد المذكور وهو عدم القيام لا يتبدّل عند فعليّة الوجوب المذكور، ولا يكون الوجوب المذكور عند فعليّته منقلباً عن التقييد إلى الإطلاق.

فإن قال -مع ذلك الالتزام-: إنَّ الأمر المذكور مستلزم للأمر بالجمع، فقد عرفت أنَّ تقييد الوجوب موجب لتقييد الواجب، فيكون تقييد الأمر بالقراءة بعدم القيام موجباً لتقيّد القراءة بذلك، ولا ريب أنَّ تقيّد القراءة المطلوبة بعدم القيام نقيض لما هو مناط الجمع - أعني كونها متقيّدة بالقيام - فيكون استلزام الأمر المقيّد بعدم القيام لما ذكر من الجمع من قبيل استلزام الشيء لنقيضه.

وأيضاً فإنّه بعد فرض كون عدم القيام شرطاً في وجوب القراءة يكون وجود القيام علّة لعدم وجوبها، ولا ريب في أنَّ الوجوب المتعلّق بالقراءة يكون علّة لها، وتكون القراءة معلولة عنه، وحينئذٍ فلو قلنا: إنَّ الوجوب المزبور يكون علّة للجمع - أعني كون القراءة مطلوبة في حال القيام - كان من قبيل كون الطلب المذكور علّة لأن يقترن معلوله وهو القراءة بالقيام الذي هو علّة عدمه، فإنْ انعدم الطلب المذكور لتحقّق القيام الذي هو علّة عدمه كان دعوى كونه علّة لما ذكر من الجمع من قبيل علّيّة المعدوم لما ذكر من الجمع، وإن بقي محفوظاً كان من قبيل اقتران الشيء بعلّة عدمه.

استدراكات

أفاد[١] (دام ظلّه) في هذه الليلة[٢] جملاً ثلاث استدراكاً على بعض المباحث السابقة.

الأولى في معنى العزم على العصيان

الأولى: أنّه يوجد في كلام جامع المقاصد[٣]، وكاشف الغطاء[٤] ما مفاده: تعليق المهمّ على العزم على عصيان الأهمّ، ولا يبعد أن يكون الغرض منه نفس العصيان، فإنّ تعليق الأمربالمهمّ على العزم على العصيان لا ينفع في دفع غائلة الجمع بين الضدّين، ولا تتأتّى فيه المقدّمات التي ذكرناها لدفع ذلك المحذورالتي منها أنّ الأمربالأهمّ لا يمكن أن يكون مطلقاً بالقياس إلى عصيانه الذي علّق عليه الأمربالمهمّ.

الثانية في شرطيّة عصيان الأهمّ

الثانية: أنّا في مقام التعبيرعن الشرط الذي علّق عليه الأمربالمهمّ نعبّر عنه بعصيان الأمربالأهمّ، ولم نعبّرعن ذلك بتركِ الأهمّ إيماءً وإشارةً إلى أنّ عدم الأهمّ المأخوذ شرطاً في الأمربالمهمّ إنّما أخذ شرطاً فيه إذا كان ذلك الترك عصياناً، ولا يكون ذلك إلّا مع تنجّزالأمربالأهمّ بواسطة تحقّق العلم به، ويتفرّع على ذلك أنّ الأمربالأهمّ إذا لم يكن معلوماً لا نحتاج في توجّه الأمربالمهمّ إلى الترتّب وتعليقه على ترك الأهمّ، فإنّ الاحتياج إلى ذلك فرع تحقّق التزاحم بين الأمرين، ومع كون الأمربالأهمّ غيرمعلوم لا يكون في البين تزاحم كي نحتاج إلى إصلاحه بما ذكرناه من الترتّب؛ فإنّ الأمرين إنّما يتزاحمان إذا كان كلّ منهما منجّزاً دون ما إذا كان أحدهما غيرمنجّزللجهل به، وحينئذٍ فيكون الغرض من العصيان هو منشأ انتزاعه - أعني ذلك الترك - بما أنّه مؤدٍّ إليه ومحقّق له.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٣ صفر، ١٣٤٧هـ).

٢. قوله: (الليلة) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٤/٥، وما بعدها.

٤. يُنظر: كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغرّاء: ١٧٧/١.

الثالثة في حجّة أُخرى على التقدير

الثالثة: إنّا عندما تكلّمنا على ما التزموا به من التقدير في المضيّقات ذكرنا أنَّ حجّتهم عليه هي استحالة الانبعاث عن البعث المقارن، لأنّه مؤدٍ إلى تحصيل الحاصل، أو التكليف بالمحال، وقد عرفت شرح هذه الحجّة وما يرد عليها.

وهناك حجّة أُخرى على ما ذكروا من التقدير فاتنا التنبيه عليها والجواب عنها في ذلك المقام، وهي أنَّ الانبعاث عن البعث يحتاج إلى العلم به، وانبعاث الإرادة عن ذلك العلم بتصوّره، وتصوّر ما يترتّب على فعله وتركّه من الثواب والعقاب، وذلك محتاج إلى مقدار من الزمان يتخلّل بين البعث والامتثال، فلو كان البعث مقارناً لزمان الامتثال كما في المضيّقات لم يكن لنا محيص عن الالتزام بتقدير البعث قبل زمان الامتثال بمقدار ما يتوقّف عليه من العلم بالبعث والإرادة المتعلّقة بامتثاله.

وإلى ذلك أشار في الكفاية[1] عند التعرّض للشبهة الواردة على الواجب المعلّق بما حاصله: أنَّ الأمر لا بُدَّ أن يكون باعثاً على المتأخّر ويستحيل أن يكون باعثاً إلى المقارن.

والجواب عن هذه الحجّة بعد إصلاحها بأنّه ليس المراد كون المأمور به مقيّداً بالتأخّر، وأنَّ المراد أنَّ زمان متعلّقه لا بُدَّ أن يكون متأخّراً قهراً عن زمانه، أنَّ هذه الحجّة لا تتأتّى في الأوامر التي تكون على نحو القضايا الحقيقيّة، لما تقدّم من كفاية تقدّم العلم بالخطاب قبل حصول شرطه في الانبعاث عنه عند توجّهه من دون حاجة إلى علم ثانٍ يكون متخلّلاً بين توجّهه وامتثاله.

أمّا القضايا الخارجيّة، فإن كان الواجب فيها موسّعاً لم تكن محتاجة

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٤٧.

إلى ما ذكر من التقدير، وإن كان مضيّقاً كان على المولى أن ينشىء الوجوب قبل الوقت ليعلم به المكلّف، ويتمكّن من امتثاله في وقته فإن لم يقدّم ذلك الوجوب كان المولى مفوّتاً لغرضه.

في بيان عدم لزوم الجمع بين المتعلّقين

ولنعد إلى ما كنا فيه، فنقول: إنّك بعد أن عرفت أنّه بعد تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ لا يعقل أن يكون موجباً للجمع بينهما، كما يشهد بذلك ما ذكرناه[1] من مثال حرمة الإقامة والصوم المشروط بالإقامة التي هي عصيان لذلك التحريم؛ فإنّه لم يتفوّه أحد بأنّه لو جمع المكلّف بين كلا المتعلّقين بأن ترك الإقامة وصام لم يكن ممتثلاً إلّا لأحدهما وهو النهي عن الإقامة دون الأمر بالصوم، وهذا كاشف كشفاً إنيّاً عن أنّ تعليق أحد الأمرين على عصيان الآخر لا يكون موجباً للجمع بينهما، وما ذكرناه من الخلف أو التناقض اللازمين للقول بأنّ الترتّب المذكور لا يخرج التكليفين عن إيجاب الجمع بين المتعلّقين يكون كاشفاً كشفاً لميّاً عن كون الترتّب المذكور مخرجاً للأمرين عن إيجاب الجمع.

لا يُقال: إنّ الأمر بالمهمّ وإن كان غير موجب للجمع؛ لما ذكرتم من أنّ كونه مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ يوجب أن لا يكون المهمّ مأموراً به على تقدير الإتيان بالأهمّ، إلّا أنّ الأمر بالأهمّ لمّا كان باقياً على إطلاقه، وكان ملزماً بالإتيان بالأهمّ على كلّ من تقديري فعل المهمّ وتركه، كان موجباً للإلزام بالأهمّ حتّى في حال فعل المهمّ، فيكون مقتضياً للجمع بينهما[2].

لأنّا نقول: هذا **أوّلاً:** منقوض بكلّ واجب بالنسبة إلى كلّ فعل مباح، فإنّه

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٨٩.

أيضاً يكون مطلقاً بالقياس إلى فعله وتركه، فيكون أيضاً مقتضياً للإتيان بما تعلّق به في حال فعل ذلك المباح، فيكون موجباً للجمع بينهما.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنَّ إطلاق الوجوب بالنسبة إلى فعل آخر عبارة عن انحفاظ الوجوب عند ذلك الفعل، بمعنى أنَّ الوجوب يكون متحقّقاً عند الفعل المذكور، لا أنَّ ما تعلّق به الوجوب يكون موجوداً ومنحفظاً عند الفعل المذكور.

وبالجملة: فإنَّ إطلاق الوجوب بالنسبة إلى فعل من الأفعال لا يقتضي أزيد من انحفاظ الوجوب عند ذلك الفعل، فلا يكون مجرّد الإطلاق المذكور موجباً للإلزام بتحقّق متعلّق ذلك الوجوب مقترناً بذلك الفعل وموجباً للجمع، إلّا إذا كان ذلك الفعل ملزماً به عند وجود ذلك المتعلّق، وما تقدّم منّا من أنَّ إطلاق كلّ من التكليفين يقتضي إيجاب الجمع بينهما ليس معناه أنَّ الإطلاق هو العلّة التامّة في ذلك.

نعم، هو الجزء الأخير من العلّة المذكورة، بمعنى أنَّ التكليفين بعد فعليّتهما وتنجّزهما هل يكون مجرّد ذلك موجباً لكونهما أمراً بالجمع بين المتعلّقين، أو أنّه لا بُدَّ في ذلك من مقدّمة أُخرى وهي إطلاق كلّ من الخطابين بالنسبة إلى متعلّق الآخر؟ لأنّه حينئذٍ يكون كلّ منهما ملزماً فعلاً بمتعلّقه إلزاماً مطلقاً بالقياس إلى فعل لازم، وهو متعلّق الآخر.

أمّا إذا كان أحدهما غير مطلق من هذه الجهة، بل كان مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، لم يكن موجباً للجمع، فإنّهما حينئذٍ وإن كانا فعليّين، إلّا أنّه لمّا كان أحدهما مشروطاً بما ذكر لم يكن شيء منهما موجباً للجمع.

أمّا المشروط فواضح، وأمّا المطلق؛ فلأنَّ إطلاقه بالنسبة إلى فعل الآخر لم يكن إطلاقاً بالنسبة إلى ما فيه الإلزام على كلّ تقدير من امتثال

ذلك المطلق وعصيانه، بل كان إطلاقاً بالنسبة إلى ما لا إلزام فيه على تقدير امتثاله، فلا يكون الأمر المطلق مقتضياً للجمع، بل أقصى ما فيه أن يكون مقتضياً لمتعلّقه الذي يكون وجوده موجباً لرفع الإلزام عن متعلّق الآخر، فيكون الأمر المطلق حينئذٍ إلزاماً بما يرفع الإلزام بالآخر، لا أنّه إلزام بمتعلّقه في حال فعل اللازم الآخر كي يكون موجباً للجمع بينهما.

وبعبارة أُخرى: لزوم الجمع إنّما يتأتّى إذا كان وجود كلّ من الفعلين متّصفاً بالمطلوبيّة، وملزماً به عند فعل الآخر، أمّا إذا كان وجود أحدهما رافعاً للإلزام بالآخر ودافعاً له، فلم يكن وجود ذلك الآخر متّصفاً بالمطلوبيّة عند وجوده، فلا يكون تحقّق الوجوب المطلق عند وجود متعلّق الوجوب المشروط مقتضياً للجمع بينهم.

وبالجملة: فالمتحقّق في حال فعل المهمّ إنّما هو إيجاب الأهمّ لا نفس فعل الأهمّ، ومن الواضح أنّ إيجاب الأهمّ وإن اقتضى الإتيان به إلّا أنّه لمّا كان الإتيان به موجباً لارتفاع صفة المطلوبيّة عن المهمّ، لم يكن إيجاب الأهمّ في ذلك الحال موجباً لاتّصاف كلّ من الفعلين لو فرض إمكان وجودهما معاً بصفة المطلوبيّة كي يكون موجباً للجمع بين الضدّين، فليس مطلوبيّة الأهمّ في حال فعل المهمّ إلّا كمطلوبيته في حال ما يكون مباحاً من سائر الأفعال المضادّة له في عدم اقتضائه للأمر بالجمع بينهما.

والسرّ في ذلك: أنّ الفعل الذي يكون الإلزام بالأهمّ عند تحقّقه إن كان في نفسه لازماً كان من قبيل الجمع بين الضدّين، كما لو كان الأمر بالأهمّ مقيّداً بذلك الفعل اللازم أو كان مطلقاً من جهته، وكان الإلزام بذلك الفعل أيضاً مطلقاً من جهة الإتيان بالأهمّ وعدمه.

أمّا إذا لم يكن الفعل المذكور لازماً عند وجود الأهمّ، كما إذا كان مباحاً

أو كان لزومه مندفعاً بوجود الأهمّ، لم يكن توجّه الإلزام بالأهمّ في حال ذلك الفعل موجباً للجمع بينهما.

في إثبات صحّة الترتّب ببرهان (الإن) و(اللم)

فقد[1] ظهر لك من ذلك أنّ لنا على صحّة الأمر الترتّبيّ، وعدم كونه مستلزماً للجمع برهانين[2]:

أحدهما: (إنّي) وهو ما ذكرناه من الفروع الفقهيّة[3]؛ فإنّ عدم التزام أحد في تلك الفروع بالامتثالين فيما لو أتى بكلا المتعلّقين يكون كاشفاً كشفاً إنيّاً عن أنّ تعليق أحد الأمرين على عدم امتثال الآخر يوجب خروجهما عن إيجاب الجمع.

والآخر: (لمّي) وهو ما ذكرناه[4] من أنّ دعوى بقاء محذور الجمع مع الترتّب مستلزمة للخلف أو التناقض، وقد مرّ[5] عليك ذلك مشروحاً.

وهناك برهان آخر[6] منطقيّ وهو أنّ كلّ طلب إنشائيّ ينحلّ إلى قضيّة حمليّة موضوعها المطلوب ومحمولها الطلب، فيقال في مثل «صلّ» الصلاة مطلوبة، وقد ذكرنا[7] في أوائل صيغة الأمر أنّ مفادها منحلّ إلى نسبتين:

إحداهما: نسبة الفعل إلى فاعله، والأُخرى النسبة الطلبيّة وهي كيفيّة للنسبة الأولى، ويكون المتحصّل في مثل «صلّ» انتساب الصلاة إلى المخاطب على جهة طلبها منه.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٤ صفر، ١٣٤٧هـ).

٢. يوجد برهان ثالث منطقيّ سيذكره المقرّر ﷺ.

٣. يُنظر: صفحة (٤٤٢) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٤٥١) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: صفحة (٤٥٤) من هذا الجزء.

٦. هذا ثالثها: وهو البرهان المنطقيّ على صحّة الترتّب.

٧. يُنظر: ٢٣٨/١ من هذا الكتاب.

وحينئذٍ نقول: إنَّ مفاد الأمر بالمهمّ المعلّق على عصيان الأهمّ هو تعليق نسبة على عدم أُخرى، والنسبة المعلّقة هي النسبة الطلبيّة التي عرفت انحلالها إلى النسبتين، والنسبة المعلّق على عدمها ليست هي النسبة الطلبيّة ليكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بعدم الأمر بالأهمّ، فإنَّ ذلك خارج عمّا نحن فيه من الخطاب الترتّبيّ، بل المعلّق على عدمها هي النسبة الفاعليّة، بمعنى أنّ نسبة فعل الأهمّ إلى فاعله هي التي يكون طلب المهمّ معلّقاً على عدمها، فيكون صورة الطلبين «أزل النجاسة، فإن لم تزلها فصلّ»، وإذا حلّل ذلك إلى القضيّة الحمليّة كان صورته «الإزالة مطلوبة، وإن لم تزل فالصلاة مطلوبة» فكان محمول الثانية معلّقاً على عدم النسبة في الأولى، غايته أنَّ المعلّق عليه هو النسبة بجهتها الفاعليّة لا بجهتها الطلبيّة، والمحمول في الأولى غير معلّق على شيء.

وحيث إنَّ كلّ قضيتين حمليتين يكون المحمول في إحداهما معلّقاً على عدمه في الأُخرى دون العكس ينتجان قضيّة منفصلة مردّداً فيها بين المحمولين على سبيل منع الجمع، فيتحصّل من ذلك قضيّة منفصلة مانعة الجمع مفادها إمّا أن يكون ما هو المطلوب بالأمر الأهمّ موجوداً ومتحقّقاً خارجاً، وإمّا أن يكون المهم مطلوباً على حذو قولنا: «إنَّ المريض أمّا أن يشرب الدواء، وأمّا أن يموت» فيما لو فرضنا كون عدم شرب الدواء علّة للموت.

ومن الواضح أنَّ لازم القضيّة المنفصلة المانعة الجمع هو أن يكون كل من طرفيها مجتمعاً مع عدم الآخر لا مع وجوده، ففيما لو كانا عرضيين يكون كلّ منهما معلّقاً على عدم الآخر، ويكون عدم كلّ منهما علّة لوجود الآخر،

وفيما لو كانا طوليّين -كما مثّلنا من شرب الدواء والموت- يكون الثاني منهما معلّقاً على عدم الأوّل، ويكون عدم الأوّل علّة في وجود الثاني.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل إن لم يكن في البين أهمّيّة لأحدهما، ومن قبيل الثاني إن كانت في البين أهمّيّة لأحدهما، كما في مثال الأهمّ والمهمّ.

وعلى أيّ حال فلا يعقل أن يكون ذلك مُنتهياً إلى طلب الجمع؛ لما عرفت من أنّ لازم القضيّة المانعة الجمع هو كون كل واحد من طرفيها ملازماً لعدم الآخر، ويستحيل أن يكون كلّ منهما مجتمعاً مع الآخر، وإلّا لم تكن القضيّة مانعة الجمع بل كانت مانعة الخلو.

وبعد تماميّة هذه البراهين الثلاثة يتّضح لك صحّة الترتّب بأقوى برهان، ولم يبقَ أدنى شائبة للتشكيك فيه.

وبما تقدّم من المقدّمات والبراهين الثلاث يتّضح لك الجواب عن بعض الإيرادات التي تعرّضنا للجواب عنها في الرسالة[1]، وهذه الإيرادات وغيرها إنّما نشأت عن الخلط بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، وأنّ تعليق الأمر بالمهمّ على موضوعه الذي هو عصيان الأمر بالأهمّ كان على نحو القضيّة الخارجيّة دون الحقيقيّة، وعن هذا الخلط نشأ القول بجعل السببيّة وصحّة الشرط المتأخّر وغير ذلك، كما عرفت فيما تقدّم[2] بيانه.

إيرادان على صحّة الترتّب

ويقي إيرادان لا بأس بالتعرّض لهما والجواب عنهما:

أحدهما في لزوم عقابين على ترك الأهمّ والمهمّ

أحدهما: أن يُقال: إنّ ما ذكرتموه من المقدّمات والبراهين على صحّة الترتّب وعدم انتهائه إلى طلب الجمع بين الضدّين كلّها مسلّمة، إلّا أنّ لنا

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة (رسالة الترتّب): ٣٦٩، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٧) من هذا الجزء.

برهان آخر على استحالته باعتبار لازمه، وهو ترتّب العقاب على كلّ من الأهمّ والمهمّ لو ترك كلّاً منهما، فإنّهما بناءً على صحّة الترتّب يكون كلّ منهما فعليّاً حينئذٍ[1].

أمّا الأمر بالأهمّ فلإطلاقه، وعدم اشتراطه بشيء، وأمّا المهمّ؛ فلأنّه لمّا كان مشروطاً بترك الأهمّ كان شرطه المذكور متحقّقاً في الصورة المفروضة، فيكون مستحقّاً لكلا العقابين، عقاب على ترك الأهمّ، وعقاب على ترك المهمّ، مع أنّه لا يقدر إلّا على واحد منهما، فيكون صحّة الترتّب مستلزماً للعقاب على غير المقدور، فيكون باطلاً من هذه الجهة وإن صحّ من باقي الجهات.

والجواب عن هذه الشبهة:

أوّلاً: النقض بموارد منها: الوجوب الكفائيّ، فإنّه لو تركه كلّ واحد من المكلّفين كان كلّ واحد منهم معاقباً عقاباً مستقلّاً، مع أنّ التكليف في الواقع لا يقتضي إلّا فعلاً واحداً لا أفعالاً متعدّدة حسب تعدّدهم، فيكون من قبيل ما نحن فيه من تعدّد العقاب، مع أنّ التكليف في الواقع لا يقتضي إلّا فعلاً واحداً لا فعلين.

ومنها: الوجوب التخييريّ العقليّ فيما كانت القدرة شرطاً عقليّاً ليس لها الدخل في ملاك التكليف، وكان التكليف بالضدّين المتساويين في الأهمّيّة منتجاً نتيجة التخيير على ما تقدّم[2] تفصيله.

ومنها: مسألة تعاقب الأيدي فيما إذا لم يودِّ أحدهم، فإنّ كلّاً منهم يكون ضامناً ومعاقباً على عدم الأداء، مع أنّه إذا أدّى أحدهم سقط عن الباقين.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٩٤/١، وما بعدها، وكفاية الأُصول: ١٩٠/١.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩٩) و مابعدها من هذا الجزء.

وثانيًا[1]: بالحلّ، وحاصله: أنّه إن كان المراد بأنّ هذا العقاب على غير مقدور أنّه عقاب على عصيان الأمر بالجمع بين المتعلّقين، فقد عرفت أنّ الأمرين لا يقتضيان الجمع كي يكون العقاب على تركه.

وإن كان المراد به أنّه عقاب على ترك كلّ واحد منهما على انفراده ليكون هناك عصيانان، منفرداً كلّ منهما عن الآخر، ويكون كلّ ترك مستتبعاً لعقاب.

ففيه: أنّ العقاب حينئذٍ لا يكون عقاباً على غير مقدور، لأن كلّ واحد من التركين كان مقدوراً، بمعنى أنّ ترك الأهمّ - مثلاً - كان مقدوراً له؛ لأنّ كلّ واحدٍ من طرفيه داخل تحت اختياره، فيمكنه أن يفعله، ويمكنه أن يتركه، وهكذا الحال في ترك المهمّ عند ترك الأهمّ، ولو سلّم أنّ العقاب كان على الجمع، فإنّما هو على الجمع بين العصيانين لا على ترك الجمع بين الفعلين، وحينئذٍ فلا يكون الجمع المذكور - أعني الجمع بين العصيانين - أمراً غير مقدور.

وبالجملة: فإنّ العقاب تابع لنحو التكليف، والمفروض أنّه كان على الترتّب والطوليّة، فهكذا الحال في العقابين، فيعاقبه على أنّه لِمَ تركت الأهمّ، وعلى أنّه لِمَ تركت المهمّ عند ترك الأهمّ، ويكون الحاصل أنّه لِمَ جمعت بين التركين، لا أنّه لِمَ لم تجمع بين الفعلين.

الإيراد الثاني في عدم وجود دليل على وقوع صحّة الترتّب

الإيراد الثاني: أن يُقال: إنّا سلّمنا صحّة الترتّب خطاباً وعقاباً، إلّا أنّ مجرّد إمكان ذلك وعدم المانع منه لا يكون دليلاً على وقوعه[2].

نعم، في مثل الإقامة والصوم دلّ الدليل عليه؛ لما ورد من تقييد وجوب

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ صفر، ١٣٤٧هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٩١، وما بعدها.

الصوم بتحقّق الإقامة التي هي عصيان للتحريم في المثال المتقدّم[١]، وأمّا مثل «الأهمّ والمهمّ» و«المضيّق والموسّع» فلا دليل على وقوعه.

والجواب عن هذا الإيراد: أنّ الكلام في صحّة الترتّب إنّما هو في التكاليف التي تكون القدرة فيها شرطاً عقليّاً، وأمّا ما يكون التكليف مشروطاً فيها[٢] بالقدرة الشرعيّة فقد تقدّم[٣] أنّه لا يتأتّى فيه الترتّب؛ لعدم ثبوت الملاك في كلّ من التكليفين.

وحينئذٍ نقول -بعد الفراغ عن ثبوت الملاك في كلّ من التكليفين وأنّه ليس في البين سوى عدم القدرة على امتثال كلّ من التكليفين- إنّ الدليل على الأمر الترتّبيّ في الأهمّ والمهمّ والموسّع والمضيّق أمر عقليّ، وهو حكم العقل بتقييد كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه بضميمة كون كلّ من الخطابين رافعاً للقدرة عن الآخر، فإن لم يكن في البين مرجّح، وكانا متساويين في الأهمّيّة، -مثلًا- كان كلّ من الخطابين صالحاً لسلب القدرة عن الآخر، فلا يمكن إبقاء كلّ من الإطلاقين بحاله، وكان الإطلاقان متدافعين، فلا بُدَّ من إصلاح ذلك التدافع، وهو بأحد وجوه:

الأوّل: إسقاط كلّ منهما.

الثاني: إسقاط أحدهما المعيّن.

الثالث: إسقاط واحد لا بعينه، كما هو الشأن في كلّ حكمين اتّفق عدم إمكان الجمع بينهما وعدم مدخليّة القدرة في ملاك كلّ منهما، كما في الأُصول في باب الشبهة المحصورة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

٢. قوله: (فيها) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: صفحة (٣٠٢ و ٣٩٩) من هذا الجزء.

وقد حقّقنا في محلّه[1] إبطال الوجه الثالث، فتعيّن أحد الوجهين الأوّلين، ولا سبيل إلى الثاني منهما، لكونه موجباً للترجيح بلا مرجّح فيتعيَّن الأوّل. وهذا باب واسع جارٍ في كلّ ما هو من هذا القبيل.

هذا فيما إذا لم يكن في البين ما يوجب ترجيح أحد الإطلاقين على الآخر، أمّا إذا كان أحدهما أرجح من الآخر، كما إذا كان مضيّقاً والآخر موسّعاً أو كان أحدهما أهمّ من الآخر، كان المتعيّن حينئذٍ تقديم إطلاق ذي المزية على إطلاق الخالي منها، فيكون إطلاق الثاني هو الساقط، ولا يمكن في هذه الصورة إسقاط كلا الإطلاقين؛ لما عرفت من أنَّ أقصى ما في البين هو عدم إمكان الأخذ بكلا الإطلاقين لتدافعهما، ولا يرفع اليد عن الإطلاقين إلّا بمقدار ما يحصل به رفع التدافع بينهما.

ومن الواضح أنَّ رفع ذلك التدافع يحصل برفع إطلاق أحدهما من دون حاجة إلى رفع كلا الإطلاقين، ويكون أهمّيّة ذي الأهمّيّة ومضيّقيّة المضيّق معيّنة لإبقاء إطلاقه بحاله وإسقاط إطلاق الآخر، وحينئذٍ فحاصل الدليل على الترتّب هو التدافع بين الإطلاقين الناشئ عن عدم إمكان الأخذ بكليهما؛ لعدم القدرة على امتثال كلّ منهما، وهذا هو الموجب لإسقاط إطلاق أحدهما معيّناً، والأهمّيّة تُوجب تعيّن غيرذيها لأن يكون إطلاقه هو الساقط.

هذا تمام الكلام في الترتّب في القسم الأوّل من أقسام التزاحم الناشئ عن التضادّ بين المتعلّقين.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥١) من هذا الجزء.

القسم الثاني من أقسام الترتّب

وأمّا الترتّب في القسم الثاني من الأقسام المذكورة، وهو ما يكون التزاحم فيه ناشئاً عن توقّف امتثال أحد التكليفين على ترك امتثال الآخر، فقد عرفت[1] - أنّه على قسمين:

الأوّل: أن يكون ذلك التوقّف لأجل كون ترك امتثال أحد التكليفين مقدّمة لامتثال الآخر، كما في المقدّمة المحرّمة التي اتّفق الانحصار فيها، سواء كانت متقدّمة زماناً، كما في السلوك في الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق - مثلاً - أم كانت مقدّمة مقارنة كما في ترك أحد الضدّين بالنسبة إلى فعل الآخر بناءً على كونه مقدّمة له.

القسم الثاني: هو ما يكون التوقّف المذكور ناشئاً عن اتّفاق عدم القدرة على كلا الامتثالين كلّاً في زمانه، كما في مثل «القيام في الركعة الأولى» و«القيام في الركعة الثانية» إذا اتّفق أنّه لم يقدر إلّا على قيام واحد، فصارت أقسام هذا القسم الثاني من أقسام التزاحم ثلاثة:

الأوّل: المقدّمة المتقدّمة زماناً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٠ و ٣٩٩) من هذا الجزء.

الثاني: المقدّمة المقارنة زماناً.

الثالث: الفعلان اللذان اتّفق عدم القدرة على الإتيان بكلٍّ منهما في زمانه.

ولنقدّم الكلام على القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة[1]، ومنه يعلم الحال في القسم الثالث منها، فإنّه مثله في ما هو المهمّ من صحّة الترتّب وعدمه.

تنبيهات حول النحو

الأوّل من أقسام الترتّب

التنبيه الأوّل في عدم جريان الترتّب المشروط بالقدرة الشرعيّة

تقدّم[2] الكلام على الترتّب في المسألة الأولى من مسائل التزاحم، وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه قد تقدّمت[3] الإشارة إلى أنّ تصحيح العبادة التي أمر بضدّها يتوقّف على أحد أمرين:

أحدهما: الاكتفاء بتماميّة الملاك في صحّتها[4]، والآخر الأمر الترتّبيّ[5]، وكلّ من هذين الأمرين يتوقّف على ثبوت الملاك في مورد المزاحمة، وذلك إنّما يتمّ فيما هو مشروط بالقدرة العقليّة دون ما هو مشروط بالقدرة الشرعيّة، ولأجل ذلك لم نلتزم بصحّة الوضوء في موارد التيمّم كما في النجاة[6] ولم يعلّق عليه كلّ من شيخنا أُستاذ الأساتيذ، وسيّدنا الأستاذ ﷺ[7].

---

١. سيعود للحديث عن القسمين الآخرين في صفحة (٤٨٠) من هذا الجزء.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذه المدّة من جهة الزيارة، والوفيات، واستمر التعطيل إلى ليلة الاثنين، أرجع المقرّر هذا المقطع من البحث بما نصّه «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين»: ٤ ربيع الأوّل ١٣٤٧هـ».

٣. يُنظر: صفحة (٢٩٢ و ٢٩٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

٤. يُنظر: كتاب الطهارة: ٤٨/٢.

٥. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٨/٢، و٩: ١٥٥/.

٦. يُنظر: نجاة العباد المحشّاة: ٥٦.

٧. يُنظر: المصدر نفسه.

نعم، علّق على ذلك السيّد محمّد كاظم ﷺ، وذكر ذلك في العروة[١]، ونحن علّقنا عليها الحاشية، فراجع.

وقد أشكل على ثبوت الملاك بما تقدّم[٢] الكلام فيه وفي جوابه مفصّلاً فلا ينبغي الإعادة، والغرض مجرّد التنبيه على ذلك.

التنبيه الثاني في عدم جريان الترتّب في مسألة الجهر والإخفات

التنبيه[٣] **الثاني**: أنّ الشيخ الكبير ﷺ تعرّض للإشكال المشهور في مسألة الجاهل بـ«الجهر» و«الإخفات»، و«القصر» و«الإتمام» فيما لو فعل أحدهما في موضع الآخر جهلاً بالحكم استحقّ العقاب، وصحّت صلاته، ودفع ﷺ هذا الإشكال بالترتّب بجعل الأمر بالإخفات - مثلاً - معلّقاً على عدم الجهر[٤].

وفيه:

أوّلاً: أنّه قد تقدّم[٥] في بعض المباحث السابقة أنّ الترتّب متفرّع على التزاحم بين الخطابين، وهو إنّما يكون فيما يكون التدافع والتنافي بينهما اتّفاقيّاً، كما في الضدّين الذين لهما ثالث، دون ما يكون التنافي بينهما دائميّاً كما في الضدّين الذين لا ثالث لهما، فإنّه لو كانا من هذا القبيل كانا متعارضين لا متزاحمين.

وقد عرفت[٦] الفرق بين علاج التدافع في باب التعارض وعلاجه في باب التزاحم، وما نحن فيه من القبيل الثاني - أعني ما يكون التدافع بين

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ١٧١/٢، (المسألة: ١٨).
٢. يُنظر: صفحة (٣٠٠)، وما بعدها من هذا الجزء.
٣. قوله: (التنبيه) من نسخة (ب).
٤. يُنظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء: ١٧١/١.
٥. يُنظر: صفحة (٣٤٠ و ٣٩٩) من هذا الجزء.
٦. يُنظر: صفحة (٣٣٧) و مابعدها من هذا الجزء.

الخطابين دائميًّا - لكون متعلّقيهما من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما، فإنّه مع القراءة لا يخلو من أحد الأمرين - أعني الجهر والإخفات - وإن أمكن خلوه عنهما مع ترك القراءة إلّا أنّ ذلك خارج عن الغرض.

وثانياً: أنّه مع قطع النظر عن كون التدافع دائميّاً أو اتّفاقيّاً نقول: إنّه سيأتي[1] - إن شاء الله تعالى - في بعض التنبيهات أنّه لا يُعقل الترتّب في التكليفين الذين يكون متعلّق أحدهما نقيضاً للآخر أو يكون متعلّق أحدهما ملازماً لعدم الآخر لكونهما من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما، أو لمجرّد التلازم ولو من جهة أُخرى.

أمّا الأوّل - أعني ما يكون أحد المتعلّقين نقيضاً للآخر - فلأنّ الترتّب فيه عبارة عن تحصيل الحاصل، حيث إنّ أحد النقيضين عين عدم الآخر، فلا يصحّ أن يكون الأمر بأحدهما مشروطاً بعدم الآخر، لأنّه عين اشتراطه بوجود متعلّقه، ولأجل ذلك نقول إنّه لا يُعقل الأمر الترتّبيّ في مثل «لا تغصب وصلِّ» بالنسبة إلى الصلاة في الدار المغصوبة، بأن يُقال: إن غصبت فصلِّ، حيث إنّه عين قولك: «إن صلّيت فصلِّ»؛ إذ المراد من الغصب المعلّق عليه الأمر بالصلاة هو الغصب الصلاتيّ.

ومن ذلك يظهر لك الكلام في الثاني - أعني ما يكون المتعلّقان من قبيل الضدّين الذين لا ثالث لهما - فإنّ كلّ واحد منهما يكون ملازماً لعدم الآخر، فإذا جعل الأمر بأحدهما مشروطاً بعدم الآخر كان ذلك من قبيل اشتراطه بما يلازم وجود متعلّقه، وهو مستلزم لطلب الحاصل وإن لم يكن عينه، وما نحن فيه من هذا القبيل.

---

١. يُنظر: ٩٥/٣، وما بعدها من هذا الكتاب.

وثالثاً: أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرناه ثانياً نقول: إنّه لا يعقل الترتّب في مسألة «القصر» و«الإتمام»، و«الجهر» و«الإخفات» من جهة أُخرى وهو أنّك قد عرفت[1] أنّ الترتّب متفرّع على التزاحم، وهو لا يتأتّى في مورد الجهل بالخطاب المترتّب عليه كما هو مورد الإشكال في المسألة؛ وذلك لما عرفت[2] من عدم صلاحيّة الخطاب المجهول للمزاحمة؛ لأنّه لعدم تنجّزه لا يصلح لأن يكون سالباً للقدرة عن الآخر.

لا يُقال: مورد الإشكال إنّما هو فيما إذا كان الجهل عن تقصير، ومع الجهل عن تقصير يكون الخطاب المجهول منجّزاً.

لأنّا نقول: إنّ الخطاب المجهول لا يكون منجّزاً بنفسه وإنّما ينجّزه الأمر الطريقيّ المتعلّق بالتعلّم، بمعنى أنّ ذلك الأمر الطريقيّ يصحّح استحقاق العقاب على مخالفة ذلك الخطاب المجهول ويجعله واصلاً إلى المكلّف لكن لا بنفسه بل بطريقه.

وهذا المقدار من تنجّز ذلك الخطاب المجهول لا يصحّح كونه مزاحماً للخطاب الآخر، فإنّه إنّما يكون مزاحماً له فيما إذا كان واصلاً بنفسه ليكون سالباً للقدرة على امتثال الخطاب الآخر دون ما إذا لم يكن واصلاً بنفسه؛ فإنّه ولو كان واصلاً بطريقه لا يكون سالباً للقدرة على امتثال الآخر، فإنّه إنّما يكون كذلك بتوجّهه إلى المكلّف لا بمجرّد استحقاق العقاب على مخالفته.

التنبيه الثالث في أنّ شرط جريان الترتّب إحراز التكليف بالوجدان أو الأمارة أو الأصل العمليّ

والحاصل[3]: أنّه لا بُدَّ في الترتّب من كون التكليف المترتّب عليه معلوماً لدى المكلّف أمّا بالقطع أو ما يقوم مقامه من أمارة أو أصل عمليّ، أمّا ما

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٢٣ و ٣٣٩) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

يكون منجّزاً بغير ذلك، كما في موارد وجوب الاحتياط أو موارد وجوب التعلّم، فحيث إنّ التكليف باقٍ على ما هو عليه من الجهالة فلا يكون المكلَّف محرزاً لكونه عاصياً بمخالفته؛ كي يكون محرزاً لدخوله تحت التكليف المعلّق على العصيان المذكور، فلأجل ذلك لا يتأتّى الترتّب في أمثال ذلك، فإنّ أيّ خطاب نفرضه معلّقاً على العصيان المذكوريكون موجباً لالتفاته إلى التكليف المجهول، وهو - أعني الالتفات المذكور - موجباً للعلم بذلك التكليف الذي فرض كونه مجهولاً ومعه ينعدم التكليف الثاني المترتّب على عصيان التكليف الأوّل.

وهذه المسألة عين مسألة خطاب الناسي، وتصحيحه هناك بتحليل الداعي -كما عن الشيخ ﷺ في بعض التقريرات[1]- قد حقّقنا في محلّه[2] فساده؛ فإنّ تحليل الداعي إنّما يتصوّر فيما لوكان هناك تكليف واقعيّ محرزاً عند المكلَّف، غاية الأمر: أنّه كان استحبابيًّا وتخيّله المكلَّف وجوبيًّا أوكان أدائيّاً وتخيّله المكلّف قضائيّاً، فإنّه في مثل ذلك يتأتّى تحليل الداعي والخطأ في التطبيق، أمّا مثل ما نحن فيه ومثل النسيان ممّا يكون أصل التكليف الواقعيّ مجهولاً وتخيّل المكلَّف انّ المتوجّه إليه هوتكليف آخر، فلا يتأتّى فيه تحليل الداعي والخطأ في التطبيق.

ثمّ إنّا قد حقّقنا في محلّه[3] أنّ العقاب -في مثل موارد وجوب التعلّم

---

١. قال المحقّق الكاظميّ ﷺ في فوائد الأُصول ٤: ٢١١، «حكاه شيخنا الأستاذ (مدّ ظلّه) عن تقريرات بعض الأجلة لبحث الشيخ ﷺ في مسائل الخلل، وهو إلى الآن لم يطبع»، والرسائل الفشاركية: ٣٧٢.

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٢٩/٢، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ٣/٢.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

ووجوب الاحتياط -لا يكون على مخالفة نفس الواقع مع قطع النظر عن طريقه - أعني وجوب التعلّم ووجوب الاحتياط -، لما هو واضح من عدم صحّة العقاب على مخالفة التكليف المجهول، كما أنّه - أعني العقاب - لا يكون على مخالفة نفس الأمر الطريقيّ - أعني وجوب التعلّم ووجوب الاحتياط - لما هو واضح من عدم العقاب على مخالفة نفس الأمر الطريقيّ، بل العقاب إنّما يكون على مخالفته بما أنّه متّحد مع التكليف الواقعيّ، وحينئذٍ فيكون العصيان حاصلاً بمخالفة الأمر الطريقيّ بما أنّه متّحد مع الواقع، وهذا المعنى - أعني كون مخالفة الأمر الطريقيّ مصداقاً للعصيان الحاصل بمخالفته - بما أنّه متّحد مع الواقع غير محرز للمكلّف؛ لعدم إحرازه اتّحاد ذلك الأمر الطريقيّ مع الواقع.

وبذلك يندفع ما ربّما يتوهّم من إمكان جعل الأمر المترتّب معلّقاً على مخالفة الأمر الطريقيّ، بدعوى أنّ مخالفته بما أنّه متّحد مع الواقع عصيان موجب لاستحقاق العقاب[1]، فإنّ ذلك - أعني كون المخالفة المذكورة مصداقاً واقعيّاً للعصيان - غير نافع في صحّة الترتّب؛ لما عرفت من عدم إحراز كون مخالفته عصياناً.

فتلخّص لك من هذا كلّه أنّه لا يعقل الترتّب إلّا فيما إذا كان التكليف المترتّب عليه محرزاً بالوجدان، أو بالأمارة، أو بالأصل العمليّ، دون ما إذا كان منجّزاً بمثل وجوب الاحتياط أو وجوب التعلّم، وينبغي أن يجعل هذا المطلب **تنبيهاً ثالثاً**.

التنبيه الرابع هل يشترط كون الفرد مقدوراً أو يكفي القدرة على الطبيعة؟

التنبيه الرابع: أنّ الترتّب الذي عقدنا الكلام فيه إنّما كان في المضيّقين،

١. يُنظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء: ١/١٧٧.

وقد تقدّم[١] في طيّ المباحث السابقة جريانه في المضيّق والموسّع، إلاّ أنّه في خصوص المضيّق والموسّع مبحث تقدّم[٢] الكلام عليه أيضاً وحاصله: أنّ عدم القدرة على الفرد من الموسّع بواسطة مزاحمته الأمر المضيّق، هل يوجب خروج ذلك الفرد عن حيّز الأمر الموسّع أو أنّه لا يوجب خروجه عن تحت الأمر؟

والحاصل: أنّه هل يعتبر في شمول التكليف للفرد كون ذلك الفرد بنفسه مقدوراً أو أنّه يكفي في شموله له كون صرف الطبيعة مقدوراً وإن لم يكن ذلك الفرد بخصوصه مقدوراً؟

والمختار لنا هو الأوّل، واختار جامع المقاصد الثاني[٣]، وبناءً على مسلك جامع المقاصد، لا يكون لنا حاجة في تصحيح العبادة الموسّعة المزاحمة بالواجب المضيّق إلى الترتّب، وإن قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر

نعم، بناءً على الأوّل لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر لكان صحّة العبادة المذكورة متوقّفة على الترتّب بالتقريب المتقدّم في بعض المباحث السابقة، أعني جعل شمول الأمر الموسّع للفرد المزاحم بالواجب المضيّق مقيّداً بعصيان الواجب الموسّع.

التنبيه الخامس في جريان الترتّب في الدفعيّ والتدريجيّ

التنبيه الخامس: أنّه قد مرّ في بعض المباحث السابقة الإيراد على صحّة الترتّب بأنّه متوقّف على صحّة الشرط المتأخّر أو الالتزام بالواجب المعلّق. وقد تقدّم[٤] الكلام على هذا الإيراد والجواب عنه مفصّلاً، ولكن ذلك

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٩٢ و ٢٩٦) وما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد: ١٣/٥، وما بعدها.

٤. يُنظر: صفحة (٤٠٩ و ٤١٣) من هذا الجزء.

- أعني عدم الاحتياج إلى الشرط المتأخّر أو الالتزام بالواجب المعلّق - إنّما يتمّ في ما لو كان متعلّق الأمر المترتّب دفعيّاً، أمّا لو كان تدريجيّاً كما في مثل «الصلاة» فربّما يتوهّم احتياجه إلى الالتزام بأحد الأمرين؛ لكون عصيان الأهمّ في آخر جزء من أجزاء المهمّ شرطاً مقارناً في وجوب الجزء الأوّل من المهمّ[1].

ولكن لا يخفى ما فيه؛ إذ لا حاجة في ذلك إلى الشرط المتأخّر أو الواجب المعلّق، بل يكون الشرط هو عنوان التعقّب بالعصيان.

وبالجملة: فإنّ نسبة عصيان الأهمّ إلى كلّ واحدٍ من أجزاء المهمّ كنسبة القدرة عليها، فكما أنّ القدرة على الجزء المتوسّط - مثلًا - تكون شرطاً في وجوبه، ويكون القدرة على الجزء السابق شرطاً متقدّماً أيضاً في وجوب ذلك الجزء المتوسّط، والقدرة على الجزء الأخير تكون شرطاً متأخّراً في وجوب ذلك الجزء المتوسّط، فكذلك عصيان الأهمّ يكون العصيان المقارن للجزء المتوسّط شرطاً مقارناً في وجوبه، والعصيان المقارن للجزء الأوّل شرطاً متقدّماً في وجوب ذلك الجزء المتوسّط، والعصيان المقارن للجزء الأخير شرطاً متأخّراً في وجوب الجزء المتوسّط.

وكما أنّا في باب القدرة نقول: إنّ الشرط في وجوب الجزء المتوسّط هو تأخّره عن القدرة عن الجزء الأوّل، وتعقّبه بالقدرة على الجزء الأخير لا نفس القدرة السابقة أو اللاحقة، فكذلك نقول في العصيان إنّ الشرط في وجوب الجزء المتوسّط هو تقدّم العصيان عليه وتأخّره عنه لا نفس العصيان المتقدّم أو العصيان المتأخّر.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٩٢.

وحاصل[1] التنبيه الثالث هو أنّه لا بُدَّ في الترتّب من أن يكون الخطاب المترتّب عليه منجّزاً ومحرزاً بنفسه إمّا وجداناً، وإمّا بأمارة، أو أصل إحرازي، أمّا ما لا يكون منجّزاً أصلاً كما في التكاليف في مورد الشبهات البدويّة بعد الفحص، فلا يتصوّر فيه الترتّب لجهات ثلاث:

الأولى: أنّ التكليف المجهول لمّا لم يكن شاغلاً للمكلّف بامتثال نفسه، فعدم كونه شاغلاً له عن امتثال غيره يكون بالطريق الأولى، ومن الواضح توقّف صحّة الترتّب على كون الخطاب المترتّب عليه شاغلاً للمكلّف عن امتثال الخطاب المترتّب على عصيانه.

الجهة الثانية: أنّه* لا بُدَّ في الترتّب من كون الخطاب المترتّب معلّقاً على عصيان الخطاب المترتّب عليه، وفيما يكون الخطاب المترتّب مورداً للبراءة لا يتحقّق العصيان في مخالفته.

الجهة الثالثة: أنّ الخطاب المترتّب لا بُدَّ من إحرازه بإحراز موضوعه - أعني عصيان الخطاب المترتّب عليه - وفي ما ذكرناه من موارد البراءة لا يكون الخطاب المترتّب عليه محرزاً كي يحرز عصيانه بمخالفته، كما تقدّم توضيحه.

هذا كلّه فيما إذا كان الخطاب المترتّب عليه مجهولاً، ومورداً للبراءة، أمّا إذا كان مجهولاً، ولكن كان منجّزاً بواسطة وجوب الفحص أو بواسطة وجوب الاحتياط في موارد الشبهة المحصورة فأيضاً لا يتصوّر فيه الترتّب.

---

* **لا يخفى** أنّه يمكن إسقاط هذه الجهة بجعل الأمر المترتّب معلّقاً على الترك بدعوى أنّه هو المحقّق للقدرة، وذلك لأنّه لو كان الأمر كذلك لسقطت الجهة الثالثة أيضاً، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

أمّا الأوّل؛ فللجهتين الأخيرتين؛ لعدم تأتّي الجهة الأولى فيه، لكون التكليف فيه منجّزاً وشاغلاً للمكلّف، وإن لم يكن ذلك بنفسه، بل بواسطة وجوب التعلّم لكنّه لا يتحقّق فيه العصيان بالنسبة إلى التكليف الواقعيّ، و إنّما يتحقّق فيه العصيان بالنسبة إلى وجوب التعليم، كما هو ظاهر «هلّا تعلّمت»[1].

نعم، العصيان بمخالفة وجوب التعلّم لم يكن متحقّقاً في مخالفته من حيث نفسه، بل بما أنّه متّحد مع التكليف الواقعيّ، وهذا العصيان وإن كان مختصّاً بصورة المصادفة للواقع إلّا أنّه لا ينفع في صحّة الترتّب، وإنّما ينفع فيه عصيان التكليف الواقعيّ، ومن ذلك يعلم المانع فيه من صحّة الترتّب من الجهة الثالثة؛ لعدم إحراز العصيان بالنسبة إلى نفس الواقع في الترك المذكور.

ويلحق بذلك ما يكون منجّزاً بواسطة الاحتياط في مثل الدماء والفروج، أمّا الاحتياط في باب الشبهة المحصورة فلا يتأتّى فيه الترتّب للجهة الثالثة؛ لعدم تأتّي الجهة الأولى فيه، وكذلك الجهة الثانية.

أمّا الأولى؛ فلما عرفت في وجوب التعلّم، وأمّا الثانية؛ فلتحقّق العصيان بالنسبة إلى مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال عند المصادفة، وحينئذٍ فلا يكون المانع من صحّة الترتّب في مورد إلّا الجهة الثالثة - أعني عدم إحراز العصيان - فتأمّل.

وحاصل التنبيه الخامس هو أنّا قد ذكرنا أنّ الترتّب على القاعدة المأخوذة من كون القدرة شرطاً عقليّاً على ما بيّنّاه في بعض المباحث السابقة[2]، وهذا

---

١. يُنظر: كتاب الأمالي (للشيخ الطوسيّ): ٩/١.

٢. يُنظر: صفحة (٣٠٤ و ٤٦٤) من هذا الجزء.

إنَّما يتّضح فيما لو كان الخطابان المترتّب والمترتّب عليه آنيّين، أمّا لو كانا تدريجيّين، -كما هو الغالب- فقد يتوهّم[1] أنّ الترتّب فيه يكون على خلاف القاعدة، حيث إنّه بعد فرض الارتباطيّة لا بُدَّ أن يكون التكليف شرط الجزء المتأخّر من التكليف شرطاً في الجزء المتقدّم منه، وحيث إنّا نقول ببطلان الشرط المتأخّر فلا محيص لنا في تصحيح التكاليف التدريجيّة الارتباطيّة من الالتزام بأنّ الشرط هو عنوان التعقّب.

ومن الواضح أنّه على خلاف القاعدة لا يمكن القول به إلّا بعد فرض قيام الدليل عليه، وحينئذٍ فلو فرضنا كون عصيان التكليف المترتّب عليه شرطاً في التكليف المترتّب، وكان التكليف المترتّب تدريجيّاً ارتباطيّاً، كان العصيان المقارن للجزء المتأخّر شرطاً في توجّه جزء التكليف المتقدّم، فيكون ذلك من قبيل الشرط المتأخّر، ونحتاج في تصحيحه إلى الالتزام بأنّ الشرط هو تعقّبه بالعصيان، وقد عرفت أنّه على خلاف القاعدة، وحينئذٍ فيكون الترتّب على خلاف القاعدة.

والجواب عن هذا التوهّم: أنّه لا ريب في شرطيّة القدرة في التكاليف التدريجيّة، مع قطع النظر عن الترتّب، ويكون القدرة على الجزء المتأخّر شرطاً في الجزء المتقدّم، ونحتاج في تصحيح ذلك إلى الالتزام بأنّ الشرط هو عنوان التعقّب، فبالنسبة إلى شرطيّة العصيان أيضاً يكون الأمر كذلك؛ فإنّ شرطيّة العصيان مأخوذة من شرطيّة القدرة، حيث إنّه مع امتثال التكليف المترتّب عليه واشتغال المكلّف به لا يكون امتثال المترتّب مقدوراً، فلأجل ذلك أخذ العصيان شرطاً في التكليف المترتّب؛ لكونه محقّقاً للقدرة على امتثاله، فليس شرطيّة العصيان أمراً آخر وراء شرطيّة القدرة.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفوائد: ١٦٧.

وقد عرفت[1] أنَّ مقتضى اشتراط التكاليف بالقدرة أن يكون التعقّب بالقدرة على الجزء المتأخّر في التكاليف التدريجيّة شرطاً في الجزء المتقدّم، فلا يكون الترتّب المبني على ذلك على خلاف القاعدة*.

ثمّ إنَّ الاحتياج إلى الترتّب في التكاليف التدريجيّة إنَّما هو فيما إذا كان التكليف المترتّب عليه معلوماً قبل الشروع في امتثال التكليف المترتّب، أمّا إذا كان مجهولاً من أوّل الأمر، ولكنَّه علم به في الأثناء، فهو كما إذا حدث المترتّب عليه في أثناء امتثال التكليف في عدم الحاجة في صحّة الإتمام وحرمة الإبطال إلى الترتّب.

والحاصل: أنَّه لو كان التكليف المترتّب عليه معلوماً من أوّل الأمر، ومع ذلك دخل في امتثال التكليف المترتّب، كمن علم أنَّ في المسجد نجاسة ودخل في الصلاة، كان دخوله فيها بعنوان الترتّب، ولم يكن تلك الصلاة ممّا يحرم إبطالها بالاشتغال بإزالة النجاسة، وفي الحقيقة يكون حرمة الإبطال معلّقة على ترك الإزالة وعصيان أمرها، كما أنَّ أصل الأمر بالصلاة يكون معلّقاً على ذلك.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ القدرة على الجزء المتأخّر إنَّما يكون بالاستصحاب، وأمّا العصيان الذي عنه تنشأ القدرة المزبورة فلا حاجة لنا في إحرازه إلى مثل الاستصحاب، بل إنَّ العزم على الاستمرار على العصيان يكون محرزاً له وجداناً.

ومن ذلك يعلم أنَّه لا بُدَّ من إدخال العزم في جريان الترتّب في التدريجيّات، لكن لا من باب أنَّه بنفسه يكون هو الشرط في توجّه الأمر بالأهمّ ليتوجّه عليه ما تقدّم[2] توجّهه على كاشف الغطاء ﷺ[3]، بل إنَّ الشرط هو نفس العصيان، والعزم يكون طريقاً لإحرازه وتحقّقه بالنسبة إلى ما يأتي من الأجزاء اللاحقة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٠٩ و ٤١٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء: ١٧٧/١.

أمّا إذا كانت النجاسة مجهولة من أوّل الأمر وفي الإثناء علم بها كان ذلك، كما إذا حدثت في أثناء الصلاة في أنَّ كلّاً من التكليفين - أعني وجوب الإزالة وحرمة الإبطال - فوريّ، فإذا فرض تساويهما في الأهمّيّة لم يكن له إبطال الصلاة والاشتغال بإزالة النجاسة إلّا أن يكون المترتّب عليه أهمّ، كما في إنقاذ الغريق؛ فإنّه يلزم الإبطال في هذه الصورة.

التنبيه السادس في صحّة الوضوء من الآنيّة المغصوبة عند الانحصار

التنبيه السادس: أنّ صاحب الفصول ذكر أنّه لو كان ماء الوضوء أو الغسل في الآنية المغصوبة، صحّ له أن يتوضّأ ويغتسل بالاغتراف من ذلك الماء بالترتّب[1].

ولتوضيح الكلام على هذا الفرع، ينبغي تقديم مقدّمة.

وهي أنّهم ذكروا[2] أنّه إذا كان تفريغ الآنية المغصوبة من الماء بعنوان التخلّص لم يكن محرّماً.

وربّما يتوهّم أنّ التخلّص يتحقّق بالنيّة[3]، ولا يخفى ما فيه؛ إذ لا مدخل للنيّة والقصد في إخراج التصرّف في ملك الغير عن كونه تصرّفاً فيه الذي عليه يدور التحريم، بل إنّ الغرض من عنوان التخلّص أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الماء الموجود في الآنية المغصوبة ملكاً له وكان إيجاده في تلك الآنية بغير اختياره بأن كان بفعل الغير صحّ له تفريغ تلك الآنية، بل وجب، وكان ذلك تخليصاً للآنية المذكورة.

أمّا إذا انتفى الشرط الأوّل بأن كان الماء غير مملوك له، فليس له، أن يفرغ الآنية المذكورة منه؛ لأنّه لا يملك الماء كي يصحّ له أخذه منها ويكون

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٠، وما بعدها.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. يُنظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة: ٢٥٩/٢.

أخذه تخليصاً لها، وكذلك لوكان الماء مملوكاً له ولكنَّه كان هو الذي ألقاه فيها باختياره منه، فإنه حينئذٍ يكون ذلك الإلقاء الاختياريّ موجباً لسلب سلطنته على أخذه منها؛ لأنَّ ذلك تصرّف منه في الآنية.

وكيف كان، ففيما إذا لم يكن الأخذ من الآنية جائزاً كان وظيفته التيمّم، لكنَّه لو عصى وأخذ من الماء مقدار ما يكفيه لوضوئه أو غسله لم يكن إشكال في وجوب الوضوء عليه حينئذٍ وعدم صحّة التيمّم؛ لكونه حينئذٍ واجداً للماء، أمّا لو لم يأخذ منه إلّا غرفة غرفة تدريجاً فالذي تخيّله صاحب الفصول ﷺ أنَّ ذلك الوضوء صحيح بواسطة الأمر الترتّبيّ بجعل العصيان بالاغتراف الأخير شرطاً في صحّة الغسل بالاغتراف الأوّل - مثلًا - ويكون ذلك من قبيل ما يكون الشرط فيه هو التعقّب، كما هو الحال في جميع التكاليف التدريجيّة الارتباطيّة المشروطة بعصيان التكاليف المترتّبة عليها[1].

وفيه ما لا يخفى؛ للفرق الواضح بين العصيانين؛ فإنَّ العصيان في باب الوضوء يكون شرطاً شرعيًّا، لكونه راجعاً إلى وجود الماء، وهو ممّا يتوقّف عليه تحقّق الملاك لكونه شرطاً شرعيّاً، بخلاف العصيان في سائر التكاليف التدريجيّة، فإنَّه ليس له المدخليّة في الملاك، وإنّما أخذ من باب القدرة العقليّة، وقد عرفت[2] عدم صحّة الترتّب فيما يكون القدرة فيه شرطاً شرعيّاً.

استدراك على التنبيه الثالث

أفاد[3] (دام ظلّه) في هذه الليلة استدراكاً على ما تقدّم في التنبيه الثالث، وحاصله: أنَّ الاحتياط في مورد الشبهات الموضوعيّة سواء كان المنجّز له هو

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨١، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٤) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: (٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ) تعطّل الدرس، وكان الشروع الأحد: ١٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ».

العلم الإجماليّ في مورد الشبهة المحصورة*، أو كان المنجّز له هو الاحتياط الشرعيّ**، كما في الدماء والفروج، أو كان هو وجوب الفحص كما في مثل «الحجّ» عند الشكّ في تحقّق الاستطاعة؛ إذا كان التكليف المحتمل في هذه الموارد أهمّ من التكليف المزاحم له كان هو المقدَّم.

أمّا الشبهات الحكميّة فإن كان المنجّز للتكليف المحتمل فيها هو وجوب التعلّم فلا يكون في البين ترتّب؛ لعدم إحراز تكليف معلوم بنفسه أو بنوعه كي تكون أهميّته موجبة لتقدّم مراعاة احتماله على ما يزاحمه، وإن كان المنجّز هو الاحتياط الشرعيّ في مورد الشبهة المحصورة ففيه تأمّل وإشكال.

ولا يبعد أن يُقال بتقدّمه على ما يزاحمه إذا كان أهمّ، أمّا إذا كان المنجّز هو الاحتياط العقليّ فلا إشكال في تقدّمه على ما يزاحمه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال أهمّ ممّا كان مزاحماً له***.

---

* كما لو كان غريقان يعلم كون أحدهما نبيّاً، وكان هناك غريق ثالث يعلم كونه مؤمناً وغير نبيّ.

** كما لو كان هناك غريق مردّد بين كونه نبيّاً وكونه كافراً، وكان غريق آخر يعلم كونه مؤمناً وغير نبيّ.

*** **قلتُ**: لم أفهم الغرض من قوله (دام ظلّه): «إنّ التكليف المحتمل إذا كان أهمّ يقدَّم على ما يزاحمه»، والظاهر منه أنّه يكون المزاحم لذلك التكليف المحتمل مترتّباً على ترك امتثاله وعصيانه، والمفروض أنّ العصيان غير محرز، ومع عدم إحرازه لا يكون الترتّب ممكناً كما تقدّم[1] منه (دام ظلّه).

ويحتمل أن يكون المراد مجرّد التقدّم وسقوط التكليف الآخر، بحيث إنّه لو لم يأتِ بما هو المحتمل وترك ذلك المزاحم أيضاً وصادف المحتمل الواقع لم يستحقّ إلّا عقاباً واحداً على ترك ذلك المحتمل، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦٨) من هذا الجزء.

هذا تمام الكلام على الترتّب في **المسألة الأولى** من مسائل التزاحم - أعني ما يكون ناشئاً عن تضادّ المتعلّقين - وعلى التنبيهات المتعلّقة بذلك.

المسألة الثانية في تمانع الخطابين بجهة قصور المكلّف زماناً

المسألة الثانية: فيما لو كان التزاحم ناشئاً عن عدم القدرة على الإتيان بكلا المتعلّقين مع تقدّم أحدهما على الآخر زماناً، وعدم المضادّة بين أنفسهما كما مرّ[1] من مثال القيامين.

وقد عرفت[2] في بعض المباحث السابقة أنّه لو كانا متساويين كان المقدّم هو المتقدّم زماناً، بناءً على ما هو المختار من أنّه عند التساوي يبقى كلّ من التكليفين على ما هو عليه من التعيين وإن كان كلّ منهما مقيّداً بعدم الإتيان بالآخر، غاية الأمر أنّه يكون امتثال كلّ منهما مسقطاً للآخر، وحينئذٍ فقبل مجيء زمان الآخر لا يكون في البين ما يوجب سقوط الخطاب المتقدّم، فيتعيّن امتثاله.

وكأنّه (دام ظلّه) عدل عمّا أفاده أوّلاً من عدم صحّة الترتّب في مورد كون التكليف منجّزاً بأحد هذه الأمور، فإنّ المنقول عنه (دام ظلّه) هو الالتزام بتعدّد العقاب عند ترك كلّ من الطرفين في جميع هذه الموارد من دون فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، ومن دون فرق بين كون المنجّز هو العلم الإجماليّ، أو غيره من الاحتياط الشرعيّ، أو وجوب التعلّم المعبَّر عنه بوجوب الفحص.

ومن الواضح أنّ الالتزام بتعدّد العقاب لا يتمّ إلّا بالترتّب؛ إذ يكفي في صحّة الترتّب كون المترتّب عليه منجّزاً بأحد هذه الأمور، وكون المعلّق عليه هو الترك، وإن لم يكن حين الترك محرزاً، لكونه عصياناً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٦ و ٤٦٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٥٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

نعم، بناءً على أنّه عند التساوي يسقط تعيّن كلا الخطابين ويكونان من قبيل الخطابين التخييريين، يكون المكلّف مخيّراً بين امتثال المتقدّم، أو امتثال المتأخّر*.

هذا كلّه فيما لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر.

أمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فإن كان الأهمّ هو المتقدّم فلا إشكال في تعيّنه وإنّه عند عصيانه في محلّه يلزمه الإتيان بالآخر في محلّه، وإن كان الأهمّ هو المتأخّر فلا إشكال أيضاً في تعيّنه وتقدّمه؛ لأنّ أهميّتَه توجب لزوم حفظ القدرة له، ومع لزوم حفظ القدرة للمتأخّر لا مجال للأمر بالمتقدّم، وهل يصحّ حينئذٍ الأمر الترتّبيّ بالنسبة إلى المتقدّم، فيأمر به على تقدير عصيان المتأخّر؟ فيه إشكال، والأظهر أنّه لا يصحّ ذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ ذلك من قبيل الشرط المتأخّر المحتاج في توجيهه إلى الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقّب، وقد عرفت[1] أنّه محتاج إلى الدليل، وليس شرطيّة العصيان المتأخّر في التكليف المتقدّم ناشئاً عن شرطيّة القدرة كي يكون ما دلّ من حكم العقل على اشتراط القدرة هو الدليل على شرطيّة

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال: إنّ الأمر بالثاني وإن كان متحقّقاً في ظرف الأوّل إلّا أنّه لا يكون محرّكاً وشاغلاً للمكلّف فلا يكون مزاحماً للأوّل، وأمّا لزوم حفظ القدرة للثاني فهو وإن كان محقّقاً في ظرف الأوّل إلّا أنّه لا يزيد على أصله الذي هو الأمر الثاني في عدم مزاحمته للأمر الأوّل، فتأمّل.

وأمّا الترجيح بالأهمّيّة في كلّيّ باب التزاحم فعلى، الظاهر أنّه لا يخرج عن تقديم ما هو الأقوى ملاكاً الذي منع ﷺ من جريانه في التزاحم المأموريّ رخصة بالتزاحم الأمريّ، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٦) من هذا الجزء.

العصيان المتأخّر، وأنّ الشرط هو عنوان التعقّب؛ لما هو واضح من القدرة وجداناً على امتثال التكليف المتقدّم من دون مدخلية للعصيان المتأخّر في القدرة المذكورة.

نعم، عصيان التكليف المتقدّم له مدخليّة في القدرة على امتثال التكليف المتأخّر لا العكس، كما أنّ امتثال الأوّل يوجب سلب القدرة على امتثال الثاني.

الوجه الثاني: أنّ العصيان المأخوذ شرطاً في التكليف المتقدّم إن كان هو عصيان التكليف المتأخّر، ففيه ما عرفت من أنّ عصيان التكليف المتأخّر لا يكون محقّقاً للقدرة على امتثال التكليف المتقدّم؛ لما عرفت من تحقّق القدرة عليه وجداناً.

وإن كان هو عصيان وجوب حفظ القدرة على امتثال التكليف المتأخّر، ففيه: أنّ حفظ القدرة إنّما يجب لأجل القدرة على امتثال المتأخّر وقد عرفت[1] أنّ عصيانه لا مدخليّة له في القدرة على المتقدّم، فكيف يكون عصيان مقدّمته لها المدخليّة في القدرة عليه.

فإن قيل: عند عصيان حفظ القدرة للمتأخّر يكون المتقدّم مقدوراً له، فيكون الأمر به مشروطاً بعصيان حفظ القدرة الذي هو عصيان للمتأخّر.

قلنا: إنّ عصيان حفظ القدرة للمتأخّر يكون موجباً لسلب القدرة عليه لا[2] أنّه يوجب القدرة على المتقدّم؛ لما عرفت من أنّ المتقدّم مقدور بنفسه وجداناً.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨١) من هذا الجزء.

٢. قوله: (لا) من نسخة (ب).

في بيان العصيان المعلّق عليه الأمر بالمتقدّم

والحاصل[1]: أنّ العصيان المعلّق عليه الأمر بالمتقدّم إن كان عصيان الأمر بالمتأخّر.

ففيه: أنّه يحتاج إلى الدليل، ولا يكفي فيه حكم العقل بشرطيّة القدرة؛ لأنّ العصيان المذكور أجنبيّ عن القدرة.

وإن كان المراد بالعصيان المذكور هو عصيان الأمر بحفظ القدرة المتولّد عن الأمر بالمتأخّر.

ففيه: أنّ عصيان الأمر بحفظ القدرة عبارة عن تفويت القدرة، وهو يحصل بأحد أمرين:

الأوّل: أن يشتغل بفعل من الأفعال يكون مفوّتاً للقدرة.

الثاني: أن يشتغل بنفس الواجب المتقدّم.

والأوّل لا يعقل أن يكون شرطاً في وجوب المتقدّم؛ لكونه أجنبيّاً عن كلٍّ من المتقدّم والمتأخّر*.

والثاني: لا يعقل أن يكون شرطاً في وجوب المتقدّم؛ لكونه حينئذٍ من قبيل تحصيل الحاصل**.

---

* **قلتُ**: مضافاً إلى أنّه مستلزم للتكليف بغير المقدور، فإنّ ما يكون مفوّتاً للقدرة على امتثال المتأخّر يكون مفوّتاً للقدرة على امتثال المتقدّم، فلا يصحّ أن يُؤمر بالمتأخّر على تقدير الاشتغال به؛ فإنّه من قبيل إيجاب الشيء على تقدير تحقّق ما يفوّت القدرة عليه.

** **قلتُ**: وهذا بخلاف مثل «الإزالة والصلاة»؛ فإنّ عصيان الأمر بالإزالة عبارة عن تركها، وعدم الاشتغال بها، والترك المذكور يجامع كلّاً من الاشتغال بالصلاة والاشتغال بغيرها من سائر الأفعال، فيصحّ أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً بعدم

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

الإزالة، بمعنى أنّه في ظرف عصيان الأمر بالإزالة الذي هو عبارة عن تركها يكون مأموراً بالصلاة؛ لأنّ الصلاة ليست عين العصيان والترك المزبور، أمّا عصيان حفظ القدرة فهو عبارة عن تفويتها وهو - أعني تفويت القدرة - عين أحد الأمرين - أعني الاشتغال بفعل أجنبيّ والاشتغال بالواجب المتقدّم - لا أنّ الاشتغال بأحد الأمرين يكون مغايراً لعصيان الأمر بحفظ القدرة وواقعاً في ظرفه، فإذا فرض كون عصيان الأمر بحفظ القدرة شرطاً في وجوب المتقدّم كان ذلك عبارة أُخرى عن كون الاشتغال بأحد الأمرين شرطاً في وجوب المتقدّم.

وقد عرفت[1] أنّ الأوّل أجنبيّ عن ما نحن فيه[2] من الترتّب، والثاني مستلزم لتحصيل الحاصل، مضافاً إلى أنّه مستلزم لكون المتقدّم مأموراً به ومنهيّاً عنه، أمّا الأوّل فواضح.

وأمّا الثاني؛ فلكونه بعينه تفويتاً للقدرة على امتثال الأمر بالمتأخّر الذي هو عصيان للأمر بحفظ القدرة، وكأنّه لأجل هذا حكم الأستاذ (دام ظلّه) بأنّ المتقدّم لا يمكن تصحيحه حتّى بالملاك، فإنّه بناءً على هذا الذي ذكرناه يكون المتقدّم مصداقاً لتفويت القدرة على المتأخّر، ويكون عصياناً للأمر بحفظ القدرة المذكورة، فيكون مبغوضاً.

اللّٰهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الأمر بحفظ القدرة لا يكون عصيانه بالاشتغال بالمتقدّم مبغوضاً بنفسه، بل بما أنّه عصيان للأمر بالمتأخّر لكونه - أعني الاشتغال بالمتقدّم - سالباً للقدرة على امتثال المتأخّر.

ومنه يظهر لك أنّه يمكن أن يُقال: إنّ حالهما حال المتّحدين بحسب الزمان، فكما أنّ الاشتغال بأحدهما يكون سالباً للقدرة على الآخر، فكذلك ما نحن فيه.

وكما أنّه يصحّ أن يعلّق وجوب أحدهما على عصيان الآخر الذي هو سالب للقدرة عليه، فكذلك يصحّ أن يكون الأمر بالمتقدّم فيما نحن فيه معلّقاً على عصيان المتأخّر الذي هو حاصل بسلب القدرة عليه الحاصل بفعل المتقدّم، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٢) من هذا الجزء.

٢. قوله: (فيه) من نسخة (ب).

المسألة الثالثة في الترتّب: التزاحم بين وجوب الشيء وتحريم مقدّمته

المسألة الثالثة في الترتّب في المسألة الثالثة من مسائل التزاحم: وهي ما لو كان التزاحم ناشئاً عن وجوب الشيء وتحريم مقدّمته، وهي - أعني المقدّمة المحرّمة أمّا أن تكون متقدّمة - زماناً على ذيها، كما في الدخول في الأرض المغصوبة لأجل إنفاذ غريق - مثلًا -، وأمّا أن تكون مقارنة له في الزمان، كما في ترك أحد الضدّين بالنسبة إلى فعل الآخر بناءً على كون ترك أحدهما مقدّمة لفعل الآخر.

أمّا الأولى - أعني المقدّمة المتقدّمة - فلا ينبغي الإشكال في عدم معقوليّة حرمتها مع بقاء وجوبها، فإن كان ترك تلك المقدّمة أهمّ من فعل ذيها تعيّن سقوط وجوب ذيها، ولكن لو عصى وفعلها وجب عليه الإتيان بذيها، كما في مثل «ركوب الدابّة المغصوبة إلى الحجّ»، وليس ذلك مبنيّاً على الترتّب، وكذا إن كانا متساويين تعيّن سقوط وجوب ذيها أيضاً؛ بناءً على ما تقدّم من عدم التخيير في المتزاحمين المتساويين، وأنّ غاية ما في البين أن يكون امتثال أحدهما مسقطاً للآخر.

وإن كان فعل الواجب أهمّ من ترك المقدّمة، كما في مثال الأرض المغصوبة والغريق، فلا ريب في الجملة في سقوط تحريم المقدّمة، ولكنّه لا ينبغي الإشكال في أنّه لا تكون المقدّمة المذكورة مباحة له بقول مطلق، سواء أنقذ الغريق أم لم ينقذه، ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول إلى تقييد وجوب المقدّمة بالإيصال[1] وذهب شيخنا ﷺ إلى تقييد وجوبها بقصد التوصّل[2].

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٥٣/١.

حرمة الدخول في الأرض المغصوبة للإنقاذ

والحاصل: أنَّ سقوط حرمة المقدّمة المذكورة بقول مطلق، سواء ترتّب عليها التوصّل بها إلى إنقاذ الغريق أو لم يترتّب ممّا ينكره الذوق.

والتخلّص من هذا الأمر المستبشع يحصل بأحد أمور:

الأوّل: الالتزام بأنَّ وجوبها مقيّد بالتوصّل بها إلى إنقاذ الغريق.

الثاني: الالتزام بتقييد وجوبها بقصد التوصّل.

والثالث: الالتزام بالترتّب، وجعل حرمتها مشروطة بعصيان الأمربذيها.

ويرد على كلٍّ من الأوّل والثاني أنَّ وجوبها تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً.

ومن الواضح أنّه لا يمكن أن يكون وجوبه مقيّداً بشيء من الأمرين المذكورين، كما أنّه لا يمكن أن يكون مطلقاً بالقياس إلى كلّ واحد منهما، بل لا بُدَّ أن يكون بالقياس إليهما مهملاً غير مطلق ولا مقيّد، فكذلك الحال في وجوب مقدّمته المذكورة.

أمّا الثالث فحاصله أنَّ طرو الوجوب الغيريّ على المقدّمة وزوال حكمها الأصليّ من تحريم أو إباحة أو كراهة - مثلًا - إنّما هو مع إطاعة الأمربذيها، أمّا مع عصيانه فهل يعود حكمها الأصليّ؛ كي يكون تحريمها فيما نحن فيه معلّقاً ومشروطاً بعصيان ذيها ليتم الترتّب فيما نحن فيه؟ أو أنّ الحكم المذكور لا يعود، فلا يصحّ الترتّب المذكور؟

وهل ترتّب التحريم المذكور على العصيان واشتراطه به من قبيل الشرط المتأخّر غير العائد إلى شرطية القدرة ليكون متوقّفاً على ورود الدليل به أم ليس ذلك إلّا من قبيل اشتراط القدرة؟ فالعمدة هو تنقيح هاتين الجهتين.

توضيح[1] ما ذكرناه في المسألة الثانية من عدم صحّة الأمر الترتّبيّ بالنسبة إلى المتقدّم: أنّ العصيان الذي يؤخذ شرطاً في التكليف المتقدّم إن كان هو عصيان نفس التكليف المتأخّر، ففيه:

مناقشة المقرّر في كون عصيان التكليف المتأخّر غير راجع إلى شرطيّة القدرة

أوّلاً: أنّه من قبيل الشرط المتأخّر غير الراجع* إلى شرطيّة القدرة.

---

* **قلتُ**[2]: لا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من أنّ عصيان التكليف المتأخّر غير راجع إلى شرطيّة القدرة، فلا يتأتّى فيه ما تقدّم من كون العنوان المنتزع هو الشرط.

يمكن المناقشة فيه بأنّه بعد فرض عدم القدرة على امتثال كلا التكليفين؛ يكون لعدم امتثال كلّ منهما مدخليّة في القدرة على امتثال الآخر، وما تقدّم من كون القيام السابق مقدّراً وجداناً لا ينفع، حيث إنّ كلّ مزاحم بغيره يكون في حدّ نفسه مقدوراً وجداناً.

فلا بُدَّ حينئذٍ من توجيه ما أفاده ﷺ بحيث لا يتوجّه عليه الإيراد المزبور؛ بأن يُقال: إنّ اشتراط كلّ من التكليفين المتزاحمين بعدم امتثال الآخر إنّما يحكم به العقل من جهة اطلاعه على أنّ بقاء إطلاقهما هو الذي يؤدّي إلى المحاليّة - أعني طلب الجمع - وتكليف ما لا يطاق، فإذا كان عصيان أحدهما مقارناً للآخر، أو كان العصيان متقدّماً عليه كان داخلاً في مورد حكمه المزبور.

أمّا إذا كان العصيان متأخّراً عن التكليف المزاحم فلا يكون للعقل أن يجعله شرطاً في توجّه التكليف السابق لحكمه باستحالة الشرط المتأخّر، ولا يمكنه أيضاً أن يجعل الشرط هو العنوان المنتزع - أعني كونه بحيث يتعقّبه عصيان التكليف السابق؛ لاحتياج ذلك إلى الدليل، والعقل لا يرجح هذا الوجه على حكمه بإسقاط التكليف السابق بقول مطلق، بل إنّ العقل يعيّن الوجه وهو إسقاط الخطاب بالسابق بالمرّة؛ لأنّ تقييده بالعنوان المنتزع يوجب تقييده بعصيان حفظ القدرة للثاني، وذلك موجب للوقوع في المحال الذي أشار إليه شيخنا ﷺ، هذا.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» أرّخه المقرّر ﷺ ملحقًا هنا (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٥٧هـ).

مضافاً إلى أنّ أخذ العنوان المنتزع هو الشرط لا يكون موجباً لرفع المطاردة، كما تقدّم[1] منه ﷺ في الجواب عمّن أخذ الشرط هو العنوان المنتزع من تحقّق العصيان فيما بعدُ فراراً عن اجتماع الشرط والتكليف المشروط به في زمانٍ واحد.

نعم، يمكن أخذ العنوان المنتزع شرطاً في التكليف السابق من باب شرطية القدرة، لكن ذلك في مقام آخر وهو ما تقدّم فيما لو كان المهمّ المعلّق على عصيان الأهمّ تدريجياً مركّباً من أجزاء ارتباطيّة، كما في مثل الصلاة، بحيث يكون القدرة على الجزء الثاني منها شرطاً في توجّه التكليف بالجزء الأوّل كما هي شرط في توجّه التكليف بالجزء الثاني أيضاً.

ففي مثل ذلك نقول: إنّ عصيان الأمر بالأهمّ لمّا كان له المدخليّة في تحقّق القدرة على امتثال الجزء من المهمّ التي هي حسب الفرض شرط في توجه التكليف بالجزء الأوّل منه، وكانت شرطيّة القدرة على الجزء الثاني في التكليف بالجزء الأوّل مأخوذة على نحو العنوان المنتزع؛ فلا جرم يكون مدخليّة عصيان الأهمّ في حال الجزء الثاني بالنسبة إلى التكليف بالجزء الأوّل من قبيل العنوان المنتزع.

ولعلّ مراده ﷺ من عدم رجوع العصيان إلى شرطيّة القدرة هو نفي ذلك المعنى - أعني نفي كون العصيان فيما نحن فيه من قبيل العصيان في تلك المسألة - أعني مسألة كون المهمّ مركّباً من أجزاء ارتباطيّة تدريجيّة، يعني أنّ العصيان فيما نحن فيه ليس من ذلك القبيل من العصيان كي يقال: إنّ الدليل على أخذ العنوان المنتزع منه شرطاً في التكليف السابق هو العقل الحاكم باعتبار القدرة، فتأمّل.

والحاصل: أنّ التكليف لكلّ جزء من أجزاء الواجب التدريجيّة يكون مشروطاً بالقدرة الموقوفة على عصيان الأهمّ، وحيث إنّ التكليف بالجزء الأوّل مشروط بالقدرة على الجزء الأخير كان اشتراط وجوب الجزء الأوّل بالعصيان في حاله من باب الترتّب.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٩ و ٤١٣) من هذا الجزء.

أمّا اشتراطه بالعصيان في حال الجزء الأخير فليس هو من وادي الترتّب، بل هو من وادي اشتراطه بالقدرة على الجزء الأخير، وهي من باب العنوان المنتزع، وهذا بخلاف اشتراط وجوب القيام في الركعة، فإنّه ليس من وادي القدرة، بل من وادي الترتّب، فلا يمكن أن يكون هو - أعني عصيان القيام المتأخّر - بنفسه شرطاً لكونه من الشرط المتأخّر، ولا يكون الشرط هو العنوان المنتزع؛ لكونه متوقّفاً على الدليل، فتأمّل.

وبالجملة: أنّ كلّ ما يكون التكليف بالجزء الأخير متوقفاً عليه ومربوطاً به يكون التكليف بالجزء الأوّل متوقّفاً عليه ومربوطاً به لأجل الارتباطيّة بين الأجزاء تكليفاً وامتثالاً، فلا بُدَّ أن يكون ذلك من قبيل العنوان المنتزع، وهذا بخلاف عصيان التكليف بالجزء الأخير فإنّه لا دليل يلجئنا أن نجعل التكليف بالجزء الأوّل متوقّفاً عليه كي نلتزم بكون ذلك من قبيل العنوان المنتزع، وعصيان الإزالة في حال الجزء الأخير من الصلاة بالنسبة إلى الجزء الأوّل منها من قبيل النحو الأوّل، فلا بُدَّ أن يكون مدخليّته في الجزء الأوّل بنحو عنوان التعقّب.

ثمّ لا يخفى أنّ لازم ما أفاده ﷺ من استحالة كون التكليف بالمهمّ الذي هو القيام المتقدّم مترتّباً على عصيان الأهمّ الذي هو القيام

المتأخّر هو عدم صحّة تقييد كلّ من التكليفين بعدم متعلّق الآخر في صورة تساويهما، بل بناءً عليه يتعيّن بقاء الأمر بالقيام الأوّل بحاله؛ لعدم إمكان تقييده بعدم امتثال الأمر بالثاني، غايته: أن يتقيّد الأمر بالثاني بعدم امتثال الأوّل.

لكن النتيجة بين هذه الطريقة والطريقة التي أفادها ﷺ من تقييد كلّ منهما بعدم الآخر واحدة، وهي أنّه لا يجوز له ترك القيام الأوّل، ولو فرض أنّه تركه عصياناً، ولم يكن تركه موجباً لبطلان العمل الثاني، كما في القيامين في الصلاة، كان ذلك موجباً لتعيّن الثاني عليه، كما في اليومين من شهر رمضان إذا فرض أنّه لا يقدر على صومهما معاً.

ثمّ بعد البناء على عدم جريان الترتّب في القيام المتقدّم، فلا ينبغي الريب في إمكان تصحيحه من باب الملاك، وكونه بنفسه مصداقاً لتفويت القدرة على القيام الثاني لا يوجب سقوطه عن الملاكيّة، بل ولا المحبوبيّة النفسيّة؛ لما تقدّم مراراً من أنّ هذا النحو من التكليف - أعني التكليف بحفظ القدرة والمنع عن

تضييعها - ليس هو من التكاليف النفسيّة الناشئة عن ملاكات خاصّة بها؛ إذ لا ملاك لها إلّا ملاك ذيها الذي نحفظ القدرة له، فتأمّل.

قد يُقال[1]: كما أنّ بين مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» تعارض العموم من وجه، فكذلك بين مثل «أزل النجاسة وصلّ» أيضاً

هذا التعارض، غايته أنّ العموم في الأوّل أفراديّ، وفي الثاني أحواليّ، حيث إنّ الثاني يدلّ على وجوب الصلاة بقول مطلق، سواء وجب عليه إزالة النجاسة أو لم يجب، كما أنّ الأوّل يدلّ على وجوب الإزالة، وجبت عليه الصلاة أو لم تجب، ففي مورد الابتلاء بهما معاً يلزم توجّه كلا الأمرين، وهما متنافيان، فلا بُدّ من إسقاط الإطلاق في أحدهما، وفيه ما لا يخفى.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

الأولى: أنّ التعارض إنّما يكون في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت؛ فإنّ مقام الثبوت لا يعقل فيه التعارض حتّى تعارض العموم المطلق فضلاً عن التباين والعموم من وجه.

الثانية: أنّ بعض التكاليف ما هو مشروط شرعاً بالقدرة، فتكون القدرة دخيلة في ملاكه، وبعض التكاليف لا يكون مشروطاً شرعاً بالقدرة، وأقصى ما في البين هو حكم العقل بعدم إطلاق الخطاب بالبعث لمورد عدم القدرة، فيكون القدرة شرطاً للخطاب لا للملاك، بخلاف الأوّل فإنّها تكون شرطاً للتكليف خطاباً وملاكاً، ويكون الحاكم بسقوط الإطلاق فيه هو الشارع دون العقل.

وحاصل الفرق هو أنّ سقوط الإطلاق في الأوّل يكون بحكم الشارع وفي الثاني بحكم العقل.

وبالجملة: أنّ الموجب لسقوط الإطلاق في مورد عدم القدرة إن كان هو عدم الملاك كان الحاكم به هو الشارع، وإن كان الموجب لسقوطه هو حكم العقل بقبح خطاب غير القادر كان الحاكم به هو العقل، ونعبّر عن الأوّل بالمشروط بالقدرة الشرعيّة، وعن الثاني بالمشروط بالقدرة العقليّة.

---

١. هذا المقطع من قوله: «قد يُقال» إلى قوله: «هذه المسألة أداءً أو قضاءً» وجدته في أوراق مستقلّة في نهاية المخطوط من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الثالثة: أنّ التدافع بين التكليفين تارةً يكون لأجل عدم إمكان اجتماعهما وتنافيهما بحسب الذات، كما في الدليل على حرمة الفعل والدليل الآخر الدالّ على إباحته، فإنّهما متنافيان ذاتاً، ولا ربط لهذا التنافي بينهما بقدرة المكلّف، ويلحق به ما انضمّ إلى هذا التنافي عدم قدرة المكلّف على امتثالهما؛ فإنّ عدم قدرة المكلّف لا أثر له مع فرض تنافيهما ذاتاً، كما في الوجوب والتحريم، فإنّا لو سوَّغنا التكليف بغير المقدور لكان اجتماعهما ممتنعاً، لكونه من قبيل اجتماع النقيضين، ويكون حالهما من هذه الجهة حال اجتماع حرمة الشيء وإباحته، ومنه الوجوب المتعلّق بالضدّين، فإنّ الأمر بالضدّين محال مع قطع النظر عن قدرة المكلّف وعدم قدرته، وذلك لأنّ وجوب أحد الضدّين مضادّ لوجوب الضدّ الآخر، فإذا دلّ دليل على وجوب أحد الضدّين مثل بيّض هذا الجسم، كان معارضاً لما يدلّ على وجوب الضدّ الآخر، مثل قوله: سوّد ذلك الجسم بعينه.

وتارة أُخرى يكون التدافع بين التكليفين ناشئاً عن مجرّد عدم قدرة المكلّف على امتثالهما، مع فرض عدم التناقض والتضادّ بين التكليفين، ولا بين متعلّقيهما، وذلك كما في مثال: «أزل النجاسة وصلّ»؛ فإنّ كلّ واحد من هذين الوجوبين في حدّ نفسه لا يدافع الوجوب الآخر، كما أنّه لا مضادّة بين متعلّقيهما، وأقصى ما في البين هو الإطلاق المذكور في كلّ منهما - أعني قوله: «صلّ» - سواء كانت الصلاة واجبة أو لم تكن.

ولا ريب أنّه لا تدافع بينهما في صورة عدم وجوب الصلاة، كما أنّه لا تدافع بينهما في صورة وجوب الصلاة لو كان الجمع بينهما مقدوراً، وإنّما يقع التدافع بينهما في صورة واحدة، وهي صورة عدم القدرة على الجمع بينهما، وفي هذه الصورة إن حكم الشرع بكون أحدهما مقيّداً بالقدرة ارتفع التدافع بينهما، وكان ما لم يقيّده الشارع بالقدرة حاكماً على ما قيّده الشارع بها، وإن حكم بكون كلّ منها مقيّداً بالقدرة كان المقدّم في مقام التدافع هو الأسبق زماناً إن كان سبق زمانيّ، وإلّا كان المكلّف مخيّراً بينهما، وإن لم يحكم الشارع بشيء من التقييد كان التقييد بها عقليّاً صرفاً كانا من باب التزاحم؛ لعدم كون الشارع هو المتصدّي

لرفع ذلك التدافع كي يكون ذلك التدافع واقعاً في مقام الجعل والتشريع ليكون من باب التعارض.

ومن ذلك كلّه يظهر لك الفرق بين مثل «أكرم عالماً ولا تكرم الفساق»، ومثل «صلِّ وأزل النجاسة»، فإنّه قد ظهر لك أنّ التدافع في المثال الأوّل لمّا كان راجعاً إلى نفس التكليفين و إلى تنافيهما في حدّ نفسهما مع قطع النظر عن قدرة المكلّف، كان ذلك واقعاً بينهما في مقام الثبوت.

وحيث إنّه يستحيل اجتماعهما على هذه الكيفيّة من العموم من وجه في مقام الثبوت، فلا جرم يكون الرافع له هو الشارع، ويكون التكاذب واقعاً بينهما في مقام الحكاية، فيكونان من قبيل المتعارضين، بخلاف الثاني، فإنّ التدافع فيه لمّا كان منحصراً في ناحية قدرة المكلّف كان الرافع له هو العقل بتقديم ما هو الأهمّ، وتقييد الخطاب بالمهمّ بعدم الإتيان بالاهمّ إن كان أحدهما أهمّ، و إلّا كان كلّ منهما بنظر العقل مقيّداً بعدم الآخر، وهو عبارة عن التخيير العقليّ بينها، ويكون حالهما في ذلك حال باقي التكاليف المشروطة بالقدرة العقليّة في إطلاق التكليف الواقعيّ، وعدم تقييده في اللوح المحفوظ بالقدرة، فلا يقع بينهما تكاذب في مقام الحكاية عن الواقع لكي يكونان من قبيل التعارض، بل لا يكون التدافع بينهما إلّا في مقام إطلاق الخطاب الراجع إلى مقام التزاحم دون التعارض.

ومنه يظهر لك الفرق بين المثال الأوّل، ومثل «صلّ ولا تغصب» بناءً على الاجتماع من الجهة الأولى استناداً إلى كون التركيب انضماميّاً لا اتّحاديّاً، فإنّ الشخص المجمع في المثال الأوّل يكون مأموراً به من القرن إلى القدم، كما أنّه يكون منهياً عنه كذلك، وحيث إنّ ذلك محال في مقام الثبوت كان بينهما تكاذب في مقام الحكاية عن الواقع، بخلاف المجمع في الصلاة والغصب فإنّه إنّما يكون المأمور به هو ناحية الصلاة منه المعبّر عنه بمقولة الوضع، والمنهي عنه هو ناحية الغصب منه المعبّر عنه بمقولة الأين، فلا تلاقي بين الحكمين كي يتنافيان في مقام الثبوت، و إنّما يكون التدافع بينهما في مقام الامتثال من جهة عدم القدرة، فلا يكونان إلّا متزاحمين.

قال في العروة في باب المواقيت: «(مسألة: ٢) المراد من اختصاص أوّل

الوقت بالظهر وآخره بالعصر، وهكذا في المغرب والعشاء عدم صحّة الشريكة في ذلك الوقت، مع عدم أداء صاحبة الوقت، فلا مانع من إتيان غير الشريكة فيه، كما إذا أتى بقضاء صلاة الصبح أو غيره من الفوائت في أوّل الزوال، أو في آخر الوقت - إلى قوله - وكذا إذا قدّم العصر على الظهر سهواً، وبقي من الوقت مقدار أربع ركعات لا مانع من إتيان الظهر في ذلك الوقت، ولا تكون قضاء...[1]» إلخ.

إنّما جاز الإتيان بقضاء الصبح عند آخر الوقت الذي هو الوقت المختصّ بالعصر من جهة الترتّب، وهل يمكن القول بمثل هذا الترتّب بالنسبة إلى الشريكة - أعني الظهر - فإنّه وإن عصى بترك العصر في الوقت المختصّ بها، لكنّه يصحّ له الإتيان بالظهر في ذلك الوقت نظراً إلى الترتّب المذكور أو الملاك؟ فيه تأمّل وإشكال.

حيث إنّه إن كان الإتيان بالظهر في ذلك الوقت من باب القضاء، فيمكن القول بأنّه في ذلك الوقت يكون الأمر بقضاء الظهر معدوماً خطاباً وملاكاً، بدعوى أنّه يستفاد من بعض الأخبار انحصار القضاء بالنسبة إليهما بصورة تحقّق الغروب وانتهاء الوقت بأجمعه، فإنّ الظهر لو صحّت في هذا الوقت بنحوٍ من الأنحاء لم تكن إلّا أداءً لا قضاءً.

أمّا الإتيان بالظهر في ذلك الوقت بعنوان الأداء مرتباً على عصيان الأمر بالعصر، فهو أيضاً ممنوع من جهة أنّ المستفاد من مجموع الأدلّة هو اختصاص العصر بذلك الوقت على وجه يكون وقت الظهر هو ما عداه، لا أنّ ذلك من مجرّد الترتيب، بل إنّ ذلك من قبيل التوقيت.

غايته أنّ هذا الاختصاص والتوقيت مختصّ بخصوص ما لو لم يكن قد صلّى العصر، أمّا إذا لم يكن قد صلّاها، وبقيت كلتا الفريضتين في عهدته فالظاهر من الأدلّة هو التوقيت والاختصاص، ولأجل ذلك يقولون إنّه لو أتمّ العصر سهواً في الوقت المختصّ بالظهر لكانت باطلة.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٢/٢٥٤.

وثانياً: أنَّ ترتّب الأمر بالمتقدّم على عصيان المتأخّر لا ينفع مع بقاء الأمر بحفظ القدرة بالنسبة إلى التكليف المتأخّر بحاله من دون أن يكون الأمر بالمتقدّم مترتّباً عليه.

والظاهر أنَّ الحكم كذلك فيما نحن فيه بأن كان غافلاً أو متخيّلاً سعة الوقت فشرع في الظهر وأتمّها، وعند الفراغ ظهر له ضيق الوقت، وأنَّ ذلك الوقت كان مختصّاً بالعصر، وأنَّ ظهره وقعت في الوقت المختصّ بعصره؛ فإنَّ مقتضى حكمه بالبطلان في الصورة الأولى هو الحكم بالبطلان في هذه الصورة، وذلك كاشف عن أنّه ليس المقام من قبيل التزاحم، وعدم التوقيت، بل هو من قبيل التوقيت، وأنَّ آخر الوقت مختصّ بالعصر، وأنَّ وقت الظهر هو ما قبل ذلك الوقت، ففي نفس ذلك الوقت لا يمكن الحكم بصحّة الظهر، سواء كان الإتيان بها عن نسيان وغفلة، أو كان عن تعمّد وأراد تصحيحها بطريق الملاك أو الترتّب، فإنّه بناءً على هذا الوجه لا يكون لها أمر في ذلك الوقت، وأنَّ الأمر بها في ذلك الوقت ساقط خطاباً وملاكاً، فلا يمكن الحكم بصحّتها.

والحاصل: أنَّ صلاة الظهر بالنسبة إلى ذلك الوقت المختصّ بالعصر وإن لم تكن أجنبيّة عنه بالمرّة؛ لإمكان صحّتها فيه فيما لو كان قد صلّى العصر قبله، إلّا أنّها في غير هذه الصورة تكون أجنبيّة عنه ويكون وقتها مختصّاً بما تقدّمه.

نعم، لو قلنا: إنَّ هذا الاختصاص من باب التزاحم كان لنا الحكم بصحّة الظهر في الوقت المزبور استناداً إلى الملاك أو الترتّب، كما أفاده المرحوم الحاجّ آقا رضا ﷺ[1] في تقريب استدلال دليل العلّامة ﷺ[2] على الاختصاص بالتزاحم، وأنَّ لازمه هو صحّة الشريكة في ذلك الوقت بالمترتّب، والذي يظهر منه ﷺ هو المفروغيّة عن بطلان هذا اللازم، ولم أعثر على من صرّح بجريان الترتّب في هذه المسألة أداءً أو قضاءً.

---

١. يُنظر: مصباح الفقيه: ١٠٢/٩.

٢. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٠١/٣، (مسألة: ٢٠٠).

ويمكن الجواب عمّا ذكرناه ثانياً بأنّ الأمر بالمتقدّم إذا علّق على عصيان المتأخّر يكون ترتّبه على الأمر بحفظ القدرة له قهريّاً، حيث إنّ الأمر بحفظ القدرة للأمر الثاني لمّا كان من شؤونه كان واقعاً في الدرجة السابقة على إطاعته وعصيانه، فإذا فرض كون الأمر بالأوّل مشروطاً بعصيان الأمر بالثاني، وكان الأمر بالأوّل واقعاً في ظرف عصيان الثاني، فقهراً يكون متأخّراً رتبة عن الأمر بحفظ القدرة للثاني، ويكون أيضاً واقعاً في درجة عصيانه.

و إن كان المراد به عصيان الأمر بحفظ القدرة بالنسبة إلى التكليف بالمتأخّر.

ففيه: أنّ عصيان الأمر بحفظ القدرة إن كان المراد به العزم على العصيان، فقد عرفت[1] في بعض المباحث السابقة أنّ ذلك أجنبيّ عن الترتّب؛ لأنّ المناط في الترتّب هو التعليق على نفس العصيان لا على العزم عليه، و إن كان المراد العصيان الخارجيّ، فهو عبارة عن تفويت القدرة، وهو أمر كلّيّ له مصداقان - أعني الاشتغال بنفس الفعل المتقدّم والاشتغال بفعل آخر - والثاني أجنبيّ عن مسألة الترتّب، والأوّل عبارة أُخرى عن تحصيل الحاصل.

وحاصل ذلك: أنّ الترتّب إنّما يصحّ فيما لو كان ما علّق عليه الأمر الترتّبيّ أمراً مغايراً لفعل الواجب الترتّبيّ، وكان مقارناً له، كما في مثل ترك الإزالة والصلاة، أمّا إذا كان نسبته إلى الفعل المذكور من قبيل المطلق والمقيّد، والكلّيّ وأحد مصاديقه لم يكن الترتّب فيه معقولاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إنّ عصيان حفظ القدرة الذي هو

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٩ و ٤١٣ و ٤٥٣) من هذا الجزء.

عبارة عن تفويتها بالنسبة إلى نفس الفعل المتقدّم من قبيل المطلق والمقيّد، والكلّيّ وأحد مصاديقه، وفي مثله لا يُعقل الترتّب، كما أشرنا إليه[١] وسيأتي[٢] - إن شاء الله تعالى - توضيحه في باب اجتماع الأمر والنهي في مثل «لا تغصب وصلِّ» فإنّه لا يمكن أن يُقال: إنّ الأمر بالصلاة مترتّب على عصيان النهي المذكور الذي هو عبارة عن فعل الغصب؛ فإنّ نسبة فعل الغصب إلى فعل الصلاة من قبيل المطلق والمقيّد، فإن أريد بالترتّب المذكور جعل الأمر بالصلاة معلّقاً على الغصب غير الصلاتيّ بأن يقال: إن اشتغلت في الدار بالعمل الفلانيّ فصلّ، لم يكن له معنى محصّل، وكان خارجاً عن الترتّب، و إن أريد بالترتّب المذكور جعل الأمر بالصلاة معلّقاً على الغصب الصلاتيّ، كان ذلك من قبيل المطلق والمقيّد، وكان من قبيل تحصيل الحاصل*.

الأوّل: المقدّمة المتقدّمة زماناً، كما في مثال الدخول في الأرض المغصوبة لأجل إنقاذ غريق.

الثاني المقدّمة المقارنة، كما في ترك أحد الضدّين بالنسبة إلى فعل الآخر بناءً على المقدّميّة، وكما في إنقاذ الغريق من الماء المغصوب.

---

* **قلتُ**: قد تقدّم[٣] فيما حرّرته بالأمس، إضافة إلى ذلك أنّ الأوّل مستلزم للتكليف بغير المقدور، والثاني مستلزم لاجتماع الأمر والنهي، فراجع.

في حال الحرام الذي صار مقدّمة لواجب

أمّا المسألة الثالثة - أعني مقدّمة الواجب إذا كانت محرّمة - فقد عرفت[٤] إنّها على نحوين:

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٢)، وما بعدها من هذا الجزء.
٢. يُنظر: ١٧/٣ من هذا الكتاب.
٣. يُنظر: صفحة (٤٨٢)، وما بعدها من هذا الجزء.
٤. يُنظر: صفحة (٤٦٣ و ٤٨٥) من هذا الجزء.

وحاصل الكلام في النحو الأوّل أنّه إذا كان ترك المقدّمة مساوياً في الأهمّيّة لفعل ذيها تعيّن سقوط وجوب ذيها بناءً على ما هو المختار من أنّه عند تساوي المتزاحمين في الأهمّيّة لا يكون الحكم تخييريّاً.

نعم، بناءً على التخيير بينهما لا يتعيّن سقوط ذي المقدّمة، بل يكون المكلّف مخيّراً بين فعل المقدّمة وترك ذيها.

وإن كان فعل ذي المقدّمة أهمّ من تركها، كما في مثل «الأرض المغصوبة» و«الغريق» تعيّن سقوط تحريم المقدّمة، ولزم الإتيان بها مقدّمة لامتثال الأمر بذيها، وهل سقوط حرمتها يكون بقول مطلق ترتّب عليها الإتيان بذيها أم لم يترتّب، أو أنّه - أعني السقوط المذكور مختصّ - بما إذا ترتّب عليها الإتيان بذيها؟ والوجدان والذوق لا يساعدان على الأوّل، بل يحكمان بالثاني.

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول إلى التقييد في باب المقدّمة بالإيصال[1]، وذهب الشيخ ﷺ إلى التقييد بقصد التوصّل[2]، وقد تقدّم[3] الكلام على ذلك في باب المقدّمة مفصّلاً.

وهل يمكن التخلّص من هذا الإشكال بطريق الترتّب بأن يجعل النهي عن المقدّمة معلّقاً على عصيان الأمر بذيها أم لا؟

فالعمدة حينئذٍ هو تصحيح الترتّب المذكور، وذلك متوقّف على مقدّمات:

الأولى: أنّه لا ريب في كون النهي المذكور مشروطاً بعصيان الأمر بذيها من قبيل الشرط المتأخّر، ولكنّه راجع إلى شرطيّة القدرة، كما سيأتي[4] - إن شاء الله تعالى - توضيحه.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨١، ما بعدها.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٥٣/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (٢٣٦)، وما بعدها من هذا الجزء.

٤. يُنظر: ٤١٦/٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

الثانية: أنّه قد مرّ[١] في بعض المباحث السابقة أنّ الأمر لا يمكن جريان الإطلاق والتقييد فيه بالنسبة إلى متعلّقه وجوداً وعدماً.

الثالثة: أنّ الأمر بالمقدّمة واقع في مرتبة الأمر بذي المقدّمة، بمعنى أنّ الأمر بذي المقدّمة لمّا كان تحصيلاً مولويّاً لتعلّقه، وكان الأمر بالمقدّمة تحصيلاً لذيها، كان الأمر بالمقدّمة واقعاً في مرتبة تحصيل ذيها[٢].

والحاصل: أنّ الأمر بالمقدّمة إنّما يقع في مرتبة تحصيل ذي المقدّمة الذي هو مرتبة الأمر بذيها، لا أنّ الأمر بالمقدّمة واقع في المرتبة الثانية من الأمر بذيها التي هي ليست رتبة تحصيل ذيها؛ إذ مع مرتبة عدم تحصيله لا يكون الأمر بمقدّمته الذي هو تحصيل له[٣] متحقّقاً في المرتبة المذكورة، فالأمر بالمقدّمة والأمر بذيها وإن كانا متعدّدين صورة، ومقتضى ذلك أنّه لا يجري في الأمر بالمقدّمة ما يجري في الأمر بذيها من استحالة الإطلاق والتقييد فيه بالنسبة لمتعلّقه وجوداً وعدماً، ولا ما هو منتج لذلك، إلّا أنّه لما كان الأمر بالمقدّمة واقعاً في مرتبة الأمر بذي المقدّمة، وكان تحصيلاً لذيها، كان كالأمر بذي المقدّمة لا يعقل فيه الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى وجود ذي المقدّمة، ولا هو منتج لذلك.

ولا يخفى[٤] أنّ البحث في هذه المسألة لا يختصّ بخصوص المقدّمة المحرّمة، بل هو جارٍ في ما عدا ما يكون بحسب الذات واجباً من المقدّمات، سواء كانت بحسب الذات محرّمة، أو مكروهة، أو مباحة، أو مستحبّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٦ و ٤٢٨ و ٤٣٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٧٧/٢.

٣. قوله: (له) من نسخة (ب).

٤. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

نعم، ترجيح وجوب ذيها على حكمها الذاتيّ إنّما يحتاج فيه إلى الأهمّيّة في خصوص ما كان من المقدّمة محرّماً بحسب الذات دون ما إذا كان مكروهاً أو مباحاً أو مستحبّاً، فإنّ ترجيح وجوب ذيها حينئذٍ لا يحتاج فيه إلى الأهمّيّة؛ لكون الوجوب مقدّماً على هذه الأحكام.

أمّا إشكال اجتماع الحكمين والاحتياج إلى تصحيح الترتّب، فالمقدّمات المذكورة فيه سواء؛ لتضادّ كلّ واحد من هذه الأحكام مع الوجوب الغيريّ.

في توجيه كلام صاحب الحاشية في المقام

ثمّ إنّك قد عرفت أنّه عند كون فعل ذي المقدّمة أهمّ من تركها يتعيّن سقوط تحريمها، وأنّ انحصار وجوبها بصورة ترتّب ذيها عليها محتاج إلى الترتّب، وأنّ في ترتّب تحريم المقدّمة على عصيان ذيها جهتين من الإشكال:

الأوّل إشكال الشرط المتأخّر.

والثاني حاصله: أنّ الترتّب المذكور مستلزم لاجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة عند عصيان الأمر بذيها، أمّا الوجوب فللمقدّميّة، وأمّا التحريم؛ فلأنّه حسب الفرض مشروط بالعصيان، وقد حصل شرطه، ولنقدّم الكلام على الإشكال الثاني، فنقول:

إنّه ليس مجرّد اجتماع التكليفين ممّا دلّ الدليل الخاصّ على امتناعه، وإنّما هو الدليل العقليّ، فإنّ العقل يحكم بامتناعه لما بين الحكمين من التضادّ والتدافع، فإذا فرض عدم حصول التدافع بينهما لاختلافهما بالمرتبة، وعدم تعرّض أحدهما لهدم ما يقتضيه الآخر، لم يكن في اجتماعهما محذور، فالعمدة حينئذٍ هو تنقيح هذه الجهة، وذلك يتّضح بمقدّمتين:

الأولى: هي أنّ وجوب المقدّمة واقع في مرتبة وجوب ذيها من كونه تحصيلاً لذيها، ومن الواضح أنّه لا إطلاق للأمر بذيها بالنسبة إلى وجود متعلّقه

وعدم وجوده، بمعنى أنّه لا تعرّض له إطلاقاً أو تقييداً لصورة إطاعته وعصيانه، ولا ما هو بالنتيجة راجع إلى ذلك، بل لا بُدَّ أن يكون مهملاً من هذه الجهة.

المقدّمة الثانية: أنَّ الأمر بالمقدّمة لو كان أمراً مستقلّاً لا ربط له بالأمر بذي المقدّمة لأمكن أن يكون له إطلاق بالنسبة إلى مرتبة عصيان الأمر بذيها، إلّا أنّه لمّا كان متولّداً عن الأمر بذيها، وكان واقعاً في مرتبة الأمر بذيها من كونه في مرتبة تحصيل الأمر لذيها، كان من المستحيل أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى عصيان الأمر بذيها، كما يستحيل أن يكون للأمر بذيها إطلاق بالنسبة إلى المرتبة المذكورة - أعني مرتبة عصيانه - وكأنَّ ما تكرّر في الحاشية من أنَّ المقدّمة واجبة من حيث الإيصال ناظر إلى ما ذكرناه في هاتين المقدّمتين من كون وجوبها واقعاً في مرتبة تحصيل الآمر لذيها الذي هو مرتبة الأمر بذيها، وليس مراده ما هو المتراءى من كون جهة الإيصال جهة تقييديّة أو جهة تعليليّة *.

وبهاتين المقدّمتين يتّضح لك أنّه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة في مرتبة عصيان الأمر بذيها، لعدم الدافع بينهما واختلاف رتبتهما، حيث إنَّ الوجوب الغيريّ وإن اقتضى حفظ المقدّمة وكان هادماً لعصيان ذيها إلّا أنَّ التحريم لمّا كان واقعاً في مرتبة عصيان الأمر بذيها، وكان العصيان المذكور شرطاً للتحريم المذكور لم يكن هذا التحريم مقتضياً لحفظ ذلك العصيان كي يكون حافظاً لما كان الوجوب الغيريّ مقتضياً لهدمه.

---

* **قلتُ**: وحاصل هاتين المقدّمتين أنَّ وجوب المقدّمة واقع في مرتبة الأمر بذيها - أعني مرتبة كون الآمر بصدد تحصيل ذيها - ولأجل ذلك يستحيل إطلاق وجوبها بالنسبة إلى عصيان الأمر بذيها لكون العصيان متأخّراً عن مرتبة الأمر بذيها الذي هو مرتبة تحصيل ذيها، فتكون المقدّمة الثانية متفرّعة عن المقدّمة الأولى لا أنّهما مقدّمتان يكون كلّ منهما في عرض الأُخرى. انتهى.

والحاصل: أنَّ التحريم إنَّما يقتضي ترك المقدّمة على تقدير عصيان الأمر بذيها، والأمر بالمقدّمة إنَّما يقتضي فعلها في مرتبة الأمر بذيها التي هي مرتبة تحصيل الآمر لذيها لا في المرتبة المتأخّرة عن ذلك - أعني مرتبة عصيان الأمر بذيها - لما عرفت[1] من أنّه يستحيل إطلاق الأمر بالمقدّمة بالنسبة إلى مرتبة عصيان الأمر بذيها، كما يستحيل إطلاق الأمر بذيها بالنسبة إلى المرتبة المذكورة، فالتكليفان المذكوران وإن اجتمعا في المقدّمة إلّا أنّه لمّا اختلفا في الرتبة، ولم يكن بينهما تدافع؛ لعدم تعرّض أحدهما لحفظ ما كان الآخر هادماً له لم يكن اجتماعهما محالاً*.

وأمّا الإشكال الأوّل - أعني إشكال الشرط المتأخّر - فإنَّ شرطية عصيان ذي المقدّمة في تحريمها وإن لم يكن من باب شرطيّة القدرة، إلّا أنّه مثله في اقتضاء العقل له؛ فإنَّ العقل حاكم بأنَّ المقدّمة لا بُدَّ أن يتعقّبها أحد الأمرين من إطاعة الأمر بذيها أو عصيانه، وحيث إنَّ الأمر بها كان واقعاً في مرتبة كون الآمر بصدد تحصيل ذيها، وإنّه في مرتبة عصيان ذيها التي هي مرتبة متأخّرة عن تلك المرتبة التي هي مرتبة الأمر بذيها لا يكون الأمر بها متحقّقاً في تلك

---

* **قلتُ**: لا يُقال: إنَّ الإطاعة كالعصيان في كونها متأخّرة رتبة عن الأمر واستحالة إطلاق الوجوب بالنسبة إليها، فلِمَ لا يجوز أن يكون تحريم المقدّمة مترتّباً على إطاعة الأمر بذيها، كما جاز أن يكون التحريم المذكور معلّقاً على عصيان الأمر بذيها؟

لأنّا نقول: إنَّ التعليق على إطاعة الأمر مستلزم للتعليق على وجود نفس المقدّمة، ومن الواضح أنّه لا يعقل النهي عن المقدّمة عند وجودها بوجود ذيها الذي هو الإطاعة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٩٨) من هذا الجزء.

المرتبة، فقهراً يكون المتحقّق في تلك المرتبة هو حكمها الذاتيّ الذي هو التحريم، وذلك عبارة أُخرى عن كون التحريم المذكور مشروطاً بتعقبها بعصيان ذيها.

هذا تمام الكلام على النحو الأوّل من المقدّمة المحرّمة.

وأمّا النحو الثاني وهو ما تكون المقدّمة فيه مقارنة، كما في ترك أحد الضدّين بالنسبة إلى فعل الآخر بناءً على المقدميّة، فلا يتأتّى فيه إشكال الشرط المتأخّر.

وأمّا الإشكال الثاني، فربّما يتوهّم أنّه جارٍ فيه من الطرفين، حيث إنّه كما يكون ترك المهمّ مقدّمة لفعل الأهمّ فيكون الترك المذكور واجباً، ويكون فعل المهمّ حراماً من جهة وجوب تركه، وواجباً من جهة وجوبه عند عصيان الأهمّ، فكذلك الحال في ناحية الأهمّ، أمّا وجوبه فواضح، وأمّا حرمته، فلأنّ تركه يكون مقدّمة لفعل المهمّ المفروض كونه واجباً بالترتّب.

ولا يخفى ما في هذا التوهّم؛ فإنّ ترك الأهمّ وإن كان مقدّمة لفعل المهمّ، إلّا أنّ وجوب المهمّ لمّا كان مشروطاً بترك الأهمّ لم يعقل كون الترك المذكور واجباً؛ لما تقدّم في باب الواجب المشروط من استحالة ترشّح الوجوب الغيريّ على مقدّمة الوجوب، ومجرّد توقّف الواقف عليها لا يوجب ترشّح الوجوب منه عليها، إلّا إذا لم تكن شرطاً لوجوبه.

وفذلكة[1] ما تقدّم ينحصر في أمور:

الأوّل: أنّ مقدّمة الواجب لو كانت بحسب الذات مباحة أو مستحبّة أو

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في السبت والأحد من جهة زيارة المولود، وكان الشروع الاثنين: ١٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ».

مكروهة فبمجرّد وجوب ذيها يرتفع حكمها الذاتيّ، وتكون واجبة بالوجوب الغيريّ، أمّا لو كانت بحسب الذات محرّمة فلا ترتفع حرمتها الذاتيّة إلّا مع أهمّيّة ذيها، أمّا مع عدم الأهمّيّة فيسقط وجوب ذيها، وتبقى حرمتها الذاتيّة بحالها؛ بناءً على ما هو المختار من عدم التخيير عند تساوي المتزاحمين، من دون فرق في ذلك بين كون المقدّمة المحرّمة بحسب الذات متقدّمة زماناً على ذيها أو مقارنة له، حيث إنّ وجوب ذيها يتوقّف على كونه مقدوراً، وكونه كذلك يتوقّف على عدم المنع عن مقدّمته وسقوط تحريمها الذاتيّ، ولا يسقط تحريمها الذاتيّ إلّا مع وجوب ذيها، فلو كان ذو المقدّمة أهمّ لكانت أهمّيّته موجبة لسقوط حرمتها، أمّا لو لم يكن أهمّ فلا يكون في البين ما يوجب سقوط تحريمها*.

نعم، لو قلنا بالتخيير في مورد التساوي لكان المكلّف مخيّراً بين كلّ من فعل المقدّمة وفعل ذيها.

الأمر الثاني: أنّ ترتّب حرمة المقدّمة على ترك ذيها لا يكون مستلزماً لاجتماع الحكمين المتضادّين؛ لما تقدّم بيانه من اختلاف رتبتهما، وعدم التدافع بينهما، سواء في ذلك المقدّمة المتقدّمة أو المقدّمة المقارنة.

---

* **قلتُ**: لا يُقال: إنّ الإشكال جارٍ في ناحية وجوب ذيها، حيث إنّه لا يسقط إلّا مع حرمتها، ولا تكون حراماً[1] سقوط وجوب ذيها.

لأنّا نقول: إنّ حرمتها لمّا كانت ذاتيةً لم تكن متوقّفة على سقوط وجوب ذيها، فلا يكون توقّف سقوط وجوب ذيها على حرمتها مستلزماً للدور كما كان في سقوط حرمتها.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (في).

الأمر الثالث: أنّ في خصوص المقدّمة المتقدّمة يتأتّى إشكال الشرط المتأخر في ترتّب حرمتها على ترك ذيها.

والجواب عنه هو ما قدّمناه من أنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن مقيّداً هو أو متعلّقه بالإيصال إلى ذيها أو بقصد الإيصال إليه، ولا هو مطلق بالقياس إلى ذلك إلّا أنّه لا محيص من انقسامها إلى ما يترتّب عليه ذوها، وما لا يترتّب، وحيث كان الأمر بها واقعاً في مرتبة تحصيل ذيها، وكان المتّصف بالوجوب من المقدّمة واقعاً في سلسلة علل وجود ذيها دون ما لم يكن واقعاً في ذلك الطريق، كما مرّ[1] من حكم الوجدان بعدم الترخيص في مطلق ما هو محرّم من المقدّمة وإن لم يكن يترتّب عليها ذوها؛ كان انحصار بقاء حرمتها في خصوص ما تعقّب بعصيان الأمر بذيها أمراً قهريّاً، وكان الحاكم بذلك الانحصار هو العقل، وذلك عبارة أُخرى عن كون التحريم مشروطاً بتعقّبها بعصيان الأمر بذيها، فلا يكون الاشتراط المذكور ممّا لا دليل عليه.

الأمر الرابع: أنّه في خصوص الضدّين بناءً على كون ترك أحدهما مقدّمة للآخر لا يتأتّى إشكال الشرط المتأخّر، ولكن يتأتّى في ترتّب الأمر بالمهمّ على عصيان الأهمّ إشكال الجمع بين الحكمين المتضادّين.

والجواب عنه هو الجواب عنه في المقدّمة المحرّمة المتقدّمة زماناً على ذيها، وكذلك المقارنة له زماناً في غير الضدّين، وقد يتخيّل جريان هذا الإشكال في ناحية الأهمّ، فإنّه بناءً على كون ترك كلّ من الضدّين مقدّمة لفعل الآخر، يكون ترك الأهمّ مقدّمة لفعل المهمّ الذي هو واجب بالأمر الترتّبي، فيكون ترك الأهمّ واجباً بالوجوب الغيريّ، كما أنّ فعله يكون واجباً بالوجوب النفسيّ، ولا

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤١ و ٤٩٥) من هذا الجزء.

يتأتّى الجواب عن هذا الإشكال بما أجبنا به عن إشكال الاجتماع في ناحية المهمّ، حيث إنّ الأمر بالمهمّ لمّا كان مترتّباً على ترك الأهمّ، لم يكن إشكال في اجتماع وجوبه المذكور مع كون تركه واجباً بالوجوب الغيريّ مقدّمة لفعل الأهمّ؛ لما تقدّم من اختلافهما في الرتبة، وعدم التدافع بينهما، أمّا في ناحية الأهمّ فلا يتأتّى فيه الاختلاف في الرتبة* ؛ لأنّ وجوبه النفسيّ غير مترتّب على عصيان المهمّ.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ دعوى الترتّب والاختلاف في الرتبة في ناحية الأهمّ لا تنحصر بكون وجوبه النفسيّ مرتباً على عصيان المهمّ؛ كي يُقال: إنّ وجوب الأهمّ نفسيّاً غير مرتب على ذلك، وذلك لإمكان كون الترتّب في ناحية الأهمّ بالعكس منه في ناحية المهمّ؛ فإنّه في ناحية المهمّ يكون حكمه النفسيّ - أعني الوجوب - مرتباً على حكمه الغيريّ - أعني التحريم - من باب المقدّمة للأهمّ.

وهذا بخلاف الترتّب في ناحية الأهمّ، فإنّه يكون حكمه الغيريّ - أعني وجوب ترك الإزالة - من باب المقدّمة للصلاة مرتّباً على حكمه النفسيّ أعني الوجوب النفسيّ المتعلّق بالإزالة.

ومن الواضح أنّ هذا الترتّب لا يمنعه ما أفاده ﷺ من عدم ترتّب وجوب الإزالة نفسيّاً على عصيان المهمّ الذي هو الصلاة.

نعم، إنّ هذا الترتّب ممتنع من جهة أُخرى، وهي أنّ التكليف الغيريّ المتعلّق بترك الإزالة لا يمكن جعله مترتّباً على عصيان التكليف النفسيّ المتعلّق بفعلها، لأنّ محصّل هذا الترتّب أنّه إن عصيت الأمر بالإزالة بأن تركتها، فاتركها، فيكون الحاصل هو الأمر بترك الإزالة على تقدير تركها، وهو محال؛ لكونه من تحصيل الحاصل.

لا يُقال: هذا بعينه متأتٍ في ناحية المهمّ، لأنّ محصّل الترتّب فيه هو جعل حكمه النفسيّ الذي هو وجوب الصلاة مترتّباً على حكمه الغيريّ الذي هو لزوم تركها مقدّمة للأهمّ، فيلزم من ذلك أن يكون وجوب الصلاة مشروطاً بعصيان

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» أرخه المقرّر ﷺ ملحقًا الاثنين: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٥٧هـ).

لزوم تركها، وتكون النتيجة أنّ لزوم الإتيان بالصلاة مشروطاً بالإتيان بها الذي هو عصيان الأمر بتركها، بل أنّ هذا الإشكال جارٍ في المقدّمة المتقدّمة؛ فإنّ حكمها النفسيّ الذي هو تحريم الدخول إلى المغصوب ولزوم تركه يكون مترتّباً على حكمها الغيريّ الذي هو وجوب الدخول مقدّمة لإنقاذ الغريق، فيكون الحاصل أنّ لزوم ترك الدخول مشروط بعصيان الأمر بالدخول الذي هو عبارة عن ترك الدخول، فيكون وجوب ترك الدخول مشروطاً بتركه، وهو ما ذكرناه من تحصيل الحاصل.

لأنّا نقول: إنّ الإشكال المزبور الذي هو الانتهاء إلى تحصيل الحاصل لا يتأتّى إلّا فيما ذكرناه من كون الأمر بترك الأهمّ الذي هو التكليف الغيريّ مرتباً على التكليف النفسيّ المتعلّق به كما عرفت، أمّا عكسه وهو كون التكليف النفسيّ مرتباً على التكليف الغيريّ كما في المقدّمة المتقدّمة، وكما في المقدّمية في ناحية المهمّ، فلا يتأتّى فيه الإشكال المزبور، فإنّ التكليف النفسيّ الذي هو الحرمة في المقدّمة المتقدّمة والوجوب النفسيّ في ناحية المهمّ ليس بمترتّب في الحقيقة على عصيان التكليف الغيريّ، بما أنّه تكليف غيريّ، بمعنى أنّ حرمة الدخول إلى المغصوب لم تكن معلّقة على نفس عصيان الأمر المقدّميّ بالدخول، بل هي معلّقة على عصيان البعث إلى ما يتوقّف عليه ذلك الدخول، وهو ما أفاده ﷺ في المقدّمة الأولى من كون الأمر بالمقدّمة يكون واقعاً في رتبة الأمر بذيها، بمعنى أنّه في رتبة تحصيل ذيها، وحينئذٍ فيكون ترتّب التحريم على عصيان الأمر المقدّمي المزبور راجعاً في الحقيقة إلى ترتّب التحريم المزبور على عصيان تلك المرتبة - أعني كون الأمر المقدّمة[1] محصّلاً لذيها - ويكون الترتّب بالآخرة راجعاً إلى الترتّب على عصيان الأمر بذي المقدّمة.

وهكذا الحال في ناحية المهمّ، فإنّ الأمر بالصلاة الذي هو التكليف النفسيّ وإن قلنا: إنّه مرتب على لزوم تركها الذي هو التكليف الغيريّ المتعلّق بها من باب المقدّمة لفعل الإزالة، إلّا أنّه في الحقيقة يكون الترتّب المزبور واقعاً بين الأمر النفسيّ المتعلّق بالصلاة، وبين الأمر النفسيّ المتعلّق بالإزالة، ويكون التعليق على عدم إطاعة الأمر المقدّمي المتعلّق بترك الصلاة راجعاً إلى التعليق على

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (بالمقدّمة).

عدم إطاعة الأمر بذي المقدّمة الذي هو الأمر بالإزالة؛ لما عرفت من كون الأمر المقدّميّ واقعاً في رتبة الأمر بذي المقدّمة في كونه تحصيلاً لذي المقدّمة، وإذا رجع الترتّب المزبور إلى الترتّب على عصيان الأمر بذي المقدّمة لم يكن مفاده إلّا لزوم الصلاة عند عدم الإزالة لا لزومها عند وجودها.

وهكذا الحال في ناحية تعليق حرمة الغصب على وجوب الدخول، ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يتأتّى في عكس المسألة - أعني ما لو كان التكليف الغيريّ المتعلّق بالفعل مترتّباً على التكليف النفسيّ - كما في تعليق الأمر بترك الإزالة مقدّمة لفعل الصلاة على عصيان الأمر المتعلّق نفسيّاً بالإزالة.

نعم، يمكن أن يقرّب فيه الترتّب بنحو أدقّ، وإن كان هو مأخوذاً من الترتّب في الأصل - أعني في ناحية المهم - بأن يُقال: إنّ التكليف الغيريّ المتعلّق بترك الإزالة مقدّمة للصلاة الذي تريد أن نجعله[1] معلّقاً ومترتّباً على الأمر النفسيّ المتعلّق بفعل الإزالة ليس هو بما أنّه تكليف غيريّ، بل بما أنّه واقع في رتبة تحصيل الصلاة، فيكون الحاصل أزل النجاسة، وإن لم تفعل فاجعل عدم الفعل وسيلة إلى تحصيل الصلاة.

ولا يكون ذلك مُنتهياً إلى طلب الحاصل؛ فإنّ المعلّق عليه وإن كان هو ترك الإزالة، إلّا أنّ المعلّق، وهو الأمر الغيريّ بتركها ليس هي مجرّد الأمر الغيريّ بالترك، بل هو التوصّل إلى ذي المقدّمة الذي هو الصلاة، بمعنى أنّك إن لم تفعل الإزالة فحصّل الصلاة.

ومن ذلك نعرف أنّه لا مانع من كون ترك الإزالة شرطاً في وجوب الصلاة مع كونه واجباً غيريّاً لها؛ إذ قد اتّضح عندك أنّه ليس الوجوب[2] المقدّمة وارداً على الترك المزبور بما أنّه ترك، بل بما أنّه يكون تحصيلاً للواجب النفسيّ الذي هو الصلاة؛ لما عرفت من كون الأمر المقدّمي المتعلّق بما هو مقدّمة للصلاة راجعاً إلى الأمر بتحصيل الصلاة، فتأمّل، لتعرف أنّ هذه الجملة الراجعة إلى ما أفاده ﷺ من المقدّمة الأولى - أعني كون الأمر المقدميّ - في رتبة الأمر بذي المقدّمة، وكون

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (نجعلها متعلّقةً ومترتبة).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وجوب).

ولكن الجواب عن هذا الإشكال في ناحية الأهمّ بطريق آخر، وهو منع كون تركه واجباً من باب المقدّمة لفعل المهمّ؛ لأنَّ وجوب المهمّ لمّا كان مشروطاً بترك الأهمّ لم يعقل أن يكون وجوب المهمّ المذكور مقتضياً لوجوب ذلك الترك لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنَّ وجوب المهمّ لمّا كان مشروطاً بترك الأهمّ كان ترك الأهمّ بالنسبة إلى الوجوب المذكور من قبيل نسبة العلّة إلى معلولها ويستحيل كون المعلول مقتضياً لعلّته.

الثاني: أنَّ مقتضى ترتّب وجوب المهمّ على ترك الأهمّ أن يكون ترك الأهمّ مأخوذاً مفروض الوجود في الوجوب المذكور، ويستحيل أن يكون الوجوب مقتضياً لوجود ما أخذ فيه مفروض الوجود، فإنَّ مقتضى أخذه مفروض الوجود أن يكون خارجاً عن تحت ذلك الوجوب، وهاتان الجهتان وإن كان المنشأ فيهما أمراً واحداً وهو أخذ الترك شرطاً في الوجوب، إلّا أنَّ كلّاً منهما يصلح أن يكون برهاناً مستقلّاً على استحالة كون وجوب المهم مقتضياً لترك الأهمّ.

الأمر المقدّميّ راجعاً إلى الأمر بتحصيل ذي المقدّمة لعلّها راجعة إلى إنكار وجوب المقدّمة بالمرّة، وأنَّ ما يسمّى بالأمر الغيريّ ليس إلّا لزوم تحصيل ذي المقدّمة، وذلك عبارة أُخرى عن نفس الأمر بذي المقدّمة.

فالأولى في التخلّص عن أصل الإشكال بحيث يمكننا القول ببقاء المقدّمة المحرّمة على ما هي عليه من التحريم عند عدم ترتّب الواجب عليها هو التمسّك بأذيال المقدّمة الموصلة، لكن لا بالنحو الذي أفاده الفصول[1] والشيخ ﷺ من التقييد بالترتّب أو الإيصال، بل بما أفاده ﷺ فيما تقدّم في ذلك المبحث من التقييد الذاتيّ[2]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨١، ما بعدها.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٥٣/١، وما بعدها.

الأمر الثالث: أنّه في صورة كون شرط الوجوب متقدّماً زماناً على ذلك الوجوب لو كان ذلك الوجوب مقتضياً لوجود ذلك الشرط لكان الوجوب المذكور متقدّماً زماناً على وجود نفسه، مضافاً إلى ما مرّ[1] من إشكال التقدّم الرتبيّ واستحالة كون ما أخذ في الوجوب مفروض الوجود داخلاً تحته.

ولا يخفى أنّ المحقّق الرشتيّ ﷺ في البدائع تخيّل أنّ البرهان على استحالة كون شرط الوجوب واجباً منحصراً في هذا الأمر الثالث ما ورد على صاحب الحاشية[2] بما حاصله أنّه بعد الالتزام بتقدير الوجوب آناً ما قبل حصول الشرط يندفع إشكال تقدّم الوجوب على نفسه زماناً[3].

وفيه أوّلاً: أنّ التقدير وإن التزم به صاحب الحاشية إلّا أنّا قد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه، فلا يمكن الاستناد إليه في دفع البرهان المذكور كي يستحيل الإيراد في ناحية الأهمّ باجتماع الحكمين المتضادّين.

وثانياً: ما أشرنا إليه من أنّ العمدة في البرهان على استحالة كون شرط الوجوب واجباً هو الجهتان الأوّليّان، فالجهة الثالثة وإن سلّمنا اندفاعها بالالتزام بالتقدير المذكور إلّا أنّ الجهتين الأوليين لا دافع لهما وحينئذٍ فلا يُعقل أن يكون ترك الأهمّ واجباً من باب المقدّمة لفعل المهمّ الذي كان وجوبه مشروطاً به ومترتّباً عليه، فلا يتأتّى في ناحية الأهمّ اجتماع التكليفين المتضادّين.

والحاصل[4]: أنّه في صورة كون شرط الوجوب متقدّماً زماناً عليه يستحيل أن يكون ذلك الوجوب مستلزماً لوجوب ذلك الشرط؛ لأنّ ذلك مستلزم لأن يتقدّم الوجوب المذكور زماناً على علّته.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢٧٢/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٩١.

٤. أفاد المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

وهذا المعنى - أعني تقدّم الوجوب المذكور على شرطه - وإن فرضنا صحتّه بأخذ التعقّب شرطاً أو بجعل الشرط نفس المتأخّر، بناءً على صحّة الشرط المتأخّر، وأغضينا النظر عمّا فيه من المحاليّة، إلّا أنَّ محلّ الكلام هنا هو كون ذلك الشرط داخلاً تحت الوجوب المشروط به، وهو محال آخر غير محاليّة الشرط المتأخّر.

وتلك المحاليّة هي أنَّ الوجوب المعلول لذلك الشرط يستحيل أن يكون مقتضياً لعلّته التي هي الشرط؛ فإنَّ ذلك محالية أُخرى غير محاليّة لزوم تقدّم المعلول على علّته؛ مضافاً إلى ما فيه من المحاليّة من الجهة الثانية، وهي أنَّ ما أخذ في الوجوب مفروض، والوجود يستحيل أن يكون داخلاً تحت ذلك الوجوب.

هذا تمام الكلام على الترتّب في المسألة الثالثة من مسائل التزاحم، ولم يبقَ من مسائل التزاحم إلّا مسألتان:

الأولى: ما يكون ناشئاً عن تحريم أحد المتلازمين، وإيجاب الآخر إذا كان التلازم بينهما اتّفاقيّاً، كما في حرمة استدبار الجدي ووجوب استقبال القبلة.

الثانية: ما يكون ناشئاً عن اتّحاد الحرام بالواجب، كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي في مثل «الصلاة في الدار المغصوبة».

المسألة الرابعة في تمانع الخطابين بجهة تلازمهما الاتّفاقيّ

أمّا المسألة الأولى فلا يتأتّى فيها الترتّب؛ إذ لا يعقل ترتّب وجوب استقبال القبلة على عصيان حرمة استدبار الجدي، فإنَّ عصيان التحريم المذكور عبارة عن فعل الاستدبار، وهو ملازم لوجود استقبال القبلة، فيكون الأمر الترتّبيّ مستلزماً لتحصيل الحاصل، وهكذا الحال في ترتّب التحريم على عصيان الأمر.

المسألة الخامسة في تمانع الخطابين بجهة اتّحادهما وجوداً

وأمّا المسألة الثانية فلا يتأتّى فيها الترتّب أيضاً؛ إذ لا يُعقل ترتّب الأمر بالصلاة على عصيان تحريم الغصب، لأنَّ مخالفة لا تغصب تحصل بأحد

أمرين؛ أحدهما الغصب غير الصلاتيّ، والآخر الغصب الصلاتيّ، وترتّب الأمر المذكور على الأوّل خارج عن الترتّب المبحوث عنه، مضافاً إلى أنّه مستلزم للأمر بغير المقدور، حيث إنّه على تقدير فعل الغصب غير الصلاتيّ لا يكون فعل الصلاة مقدوراً، لكونه حينئذٍ طلباً لها على تقدير الاشتغال بضدّها، والثاني هو عين تحصيل الحاصل، وقد مرّ[1] نظير ذلك في المتقدّم والمتأخّر بالنسبة إلى حفظ القدرة.

هذا تمام الكلام في مسألة الضدّ، وما يتعلّق بها من مسألة التزاحم ومسألة الترتّب.

وقد تلخّص أنّ الترتّب لا يتأتّى إلّا في مسألتين من مسائل التزاحم، وهما مسألة الضدّين، ومسألة المقدّمة المحرّمة، دون بقيّة المسائل.

وبذلك ختام المبحث الأوّل من مباحث الألفاظ، والحمدُ للهِ ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خيرِ خلقه محمّد وآله الطاهرين، وفي هذه الليلة شرع (دام ظلّه) في المبحث الثاني، وهو مبحث النواهي وعنون المسألة الأولى، وهي البحث عن المطلوب بالنهي ما هو، ونحن نحرّر ما نستفيده منه (دام ظلّه) في كتاب آخر، ونسأله تعالى (دوام ظلّه العالي) أن يوفّقنا للاستفادة منه والاستضاءة بأنواره القدسيّة أنّه أرحم الراحمين.

حرّره أقلّ الطلبة حُسين الشيخ عليّ الحلّيّ ﷺ
في (١٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٧هـ).

[انتهى المجلّد الثاني، ويليه المجلّد الثالث إن شاء الله تعالى]

---

١. يُنظر: صفحة (٤٩٤) من هذا الجزء.

الفهرس

تقسيمات الواجب؛ وفيه فصول:

الفصل الثالث: في الواجب النفسيّ والغيريّ

في دوران الواجب بين النفسيّ والغيريّ ١١

في الأصل اللفظيّ والدوران بين النفسيّة والغيريّة ١٤

في وجه إثبات الإطلاق في الواجبات النفسيّة ١٦

فيما يقتضيه الأصل العمليّ ودورانه بين الغيريّة والنفسيّة ١٩

في تصوير التكليف المتوسّط ٢٣

في الواجب الأصليّ والتبعيّ ٢٦

في الواجب التخييريّ والتعيينيّ ٢٦

تنبيهات في الواجب الغيريّ ٢٦

الأمر الأوّل في ترتّب الثواب على امتثال الأمر النفسيّ والغيريّ ٢٧

وجه عدم استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيريّ ٣٨
في إثبات ترتّب الثواب على الأمر الغيريّ ٣٩
الأمر الثاني في تنقيح عباديّة الطهارات الثلاثة ٣١
في بيان الدوران الوارد على عباديّة الطهارات ٣٥
اصطلاحنا في الطلب الغيريّ هو الشرطيّ النفسيّ ٣٨
في قاعدة الاندكاك ضابطها وملاكها ٣٩
في توضيح الدور الوارد في كلام الشيخ قدس سره ٤٧
الأمر الثالث في اشتراط قصد التوصّل به في الغيريّ ٤٩
الأمر الرابع في ضابط اندكاك الأمرين ٥٣
في المائز بين الجهات التعليليّة التقييديّة ٥٣
هل الكون على الطهارة من الغايات؟ ٥٤
الأمر الخامس في حكم ما لو توضّأ بقصد الصلاة ولم يصلِّ ٥٦

الفصل الرابع: في تقسيم الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ

في تصوير الجامع الغريب العرفيّ المقدّر ٦٦
مرجع الوجوب التخييريّ إلى الوجوب على البدل ٦٧
في التكليف المتعلّق بأحد الأمرين هل له إطلاق؟ ٦٩
حال امتثال كلّ من التعيينيّ والتخييريّ أو مخالفتهما ٧٢

الفصل الخامس: في تقسيم الواجب إلى العينيّ والكفائيّ

في مقتضى الأصل اللفظيّ العينيّة أو الكفائيّة ٨٠
في جريان صور الواجب التخييريّ في الكفائيّ ٨٣

الفصل السادس: في الواجب المؤقّت وغير المؤقّت

بيان هل القضاء بالأمر السابق أو الجديد ٩٣
المرجع البراءة عند الشكّ في وجوب القضاء حكماً وموضوعًا ٩٤
في حال تعذّر باقي الأجزاء عند تعذّر البعض ٩٦
تنبيه في وجوب الباقي وعدمه ٩٧
الأصل في المؤقّت ١٠١
في المراد من الأمر السابق ١٠٣
في القضاء عدمٌ عند الشكّ في أصل ثبوته ١٠٤
الكلام في جهاتٍ لم تنقّح في الواجب المؤقّت ١١١
الجهة الأولى الأصل في التقييد وحدة المطلوب والقيديّة مطلقة ١١٢
الجهة الثانية في دلالة دليل القضاء خارج الوقت ١١٣
الجهة الثالثة في موضوع القضاء ١١٣
في بيان الجهة الأولى ١١٣
في بيان الجهة الثانية ١١٤
في بيان الجهة الثالثة ١١٥

الكلام في المرّة والتكرار ١١٦
الكلام فـي الفور والتراخي ١١٧
في أنّ وجوب الفوريّـة شرطيّ أو نفسيّ مستقلّ ١١٨

الفصل السابع: في الإجزاء

الإجزاء في الأمر الاضطراريّ ١٢٦
تصوير لدخل الفائتة في الواجدة ١٢٨
في حكم البدار واقعيّ أو ظاهريّ ١٢٩
في حكم تحصيل الاضطرار بالاختيار ١٣٢
الإجزاء في الأمر الظاهريّ ١٣٥
المقام الأوّل في الإجزاء في الأمر الظاهريّ الشرعيّ ١٣٥
في انكشاف كون الخلاف قطعيّاً في الأوامر الظاهريّة الشرعيّة في الشبهات الحكميّة ١٣٥
في أنّ أنحاء السببيّة ثلاثة ١٣٥
في انكشاف كون الخلاف قطعيّاً في الأوامر الظاهريّة الشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة ١٣٧
في ضابط الحكومة الواقعيّة والظاهريّة ١٣٨
في أنّ حكومة قاعدة الطهارة واقعيّة أو ظاهريّة ١٣٩
في الفرق بين قاعدة الطهارة والاستصحاب ١٤٢
تأخّر الحكم الواقعيّ عن الظاهريّ في مورده ١٤٤
المقام الثاني في القطع بالخلاف في الموضوعات ١٤٨

في حقيقة الحكم الظاهريّ ١٥١
في المصلحة السلوكيّة والمختار فيها ١٥٣
في توضيح المراد بالمقدّمات ١٥٥
المقدّمة الأولى في عدم وجود حكم وراء الأحكام الواقعيّة ١٥٥
المقدّمة الثانية في حكومة الأمارات على أدلّة الأحكام الواقعيّة ١٥٦
المقدّمة الثالثة في تقوّم طريقيّة الطريق بالعلم ١٥٧
في قيام الحجّيّة على صحّة العمل وأُخرى على فساده ١٦٠
في أدلّة القول بالإجزاء ١٦٣
الأوّل: الفعـــل الواحد لا يتحمّل اجتهادين ١٦٣
الثاني: عدم اجتماع ظنّين مختلفين في شيء واحد ١٦٣
الثالث: لزوم الحرج والعسر النوعيّ وردّه ١٦٣
في عدم جواز الافتاء بحكم كلّيّ للضرر أو الحرج النوعيّ ١٦٥
في الرّد على الدليل الأوّل ١٦٦
الرابع: الإجماع وهو دليل الإجزاء في الجملة لا بالجملة ١٦٧
المقام الثالث في الظنّ بالخلاف بالأحكام ١٦٩
مسألة في اختلاف الفتاوى ١٧٠
مسألة في نسخ الوجوب ١٧١
مسألة في جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه ١٧١
الكلام في تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد ١٧٢

في حقيقة النزاع في وجود الكلّيّ الطبيعيّ ١٧٤
هل التخيير بين الأفراد عقليّ أو شرعيّ؟ ١٧٩

الفصل الثامن: في وجوب مقدّمة الواجب

المقدّمة الأولى في بيان الوجوب المتنازع فيه ١٨٣
المقدّمة الثانية في كون المسألة أُصوليّة ١٨٦
المقدّمة الثالثة في تقسيمات المقدّمة ١٨٧
الأمر الأوّل في تقسيم المقدّمة إلى داخليّة وخارجيّة ١٨٧
في توجيه خروج الأجزاء والعلّة التامّة عن النزاع ١٨٨
هل وجوب الأجزاء نفس وجوب الكلّ أو لا؟ ١٨٩
في الفرق بين الأجزاء والمركّب ١٩٠
في اختلاف القوم في العلّة التامّة ١٩١
في العلّة التامّة بسيطة أو مركّبة، دفعيّة أو تدريجيّة ١٩٥
في تصوير الأمر بالمعلول ١٩٧
الأمر الثاني في تقسيم المقدّمة إلى العقليّة والعاديّة والشرعيّة ١٩٩
الأمر الثالث في تقسيمها إلى مقدّمة الصحّة والوجود ١٩٩
الأمر الرابع في تقسيمها إلى المقدّمة الوجوديّة والعلميّة ٣٠٠
الأمر الخامس في تقسيمها إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة ٣٠٠
برهان فخر المحقّقين على أستحالة الشرط المتأخّر ٣٠٠
في بيان حال الشرط المتأخّر ٣٠٣

فيما إذا كان الشرط المتأخّر شرطاً للتكليف ٣٠٣
في الإشكال في الشرط المتأخّر ٣٠٤
نزاع المجدّد مع الفشاركيّ في دفعيّة الامتثال لا تدريجيّته ٣٠٦
وجـه التفصيل بين الأجزاء المتأخّرة والشرائط ٣٠٧
في خروج العلّة الغائيّة عن النزاع ٣١٠
الأوّل في إمكان تقييد متعلّق التكليف بشرط متأخّر ٣١١
الثاني في خروج العلّة الغائيّة عن محلّ النزاع ٣١٢
الثالث في خروج العناوين الانتزاعيّة عن محلّ النزاع ٣١٣
الرابع في خروج العلّة التكوينيّة عن محلّ النزاع ٣١٣
الخامس في الفرق بين علّة التشريع والشرط ٣١٣
في الاعتراض على تصحيح الكفاية للشرط المتأخّر ٣١٤
في أنّ السببيّة منتزعة من جعل الشارع المسبَّب ٣١٨
في أنّ دعوى الإجازة في البيع الفضوليّ تقتضي الكشف الحكميّ ٣٢٤
في المقدّمة الموصلة ٣٢٧
المختار في مسألة مقدّمة الواجب ٣٢٨
تنبيهـــــك ٣٣٠
الأوّل في تبعيّة المقدّمة لذيها في الوجوب ٣٣٠
الثاني في بيان معروض هذا الوجوب ٣٣٠
في بيان المنشأ في الأقوال الثلاثة ٣٣١

في مناقشة الميرزا لرأي صاحب المعالم ٢٣٢
في توجيه كلام صاحب المعالم ﷺ ٢٣٢
مناقشة ما نسب إلى الشيخ بناءً على صحّة النسبة ٢٣٣
في الوجوه المتخيّلة من كلام الشيخ الأنصاريّ ٢٣٤
في مناقشة ما ذهب إليه صاحب الفصول ٢٣٦
في توجيه كلام الفصول وبيان الإشكال فيه ٢٤٠
في أنّ استحالة التقييد بالإيصال يستلزم الإهمال لاستحالة الإطلاق بالمقابلة ٢٤٢
إمكان النهي عن المقدّمة المحرّمة بشرط عدم ذيها ٢٤٣
الثالث في ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة ومناقشتها ٢٤٨
فيما نُسِب إلى الوحيد البهبهانيّ من الثمرات ٢٥٠
الرابع في حكم الأصل في وجوب المقدّمة ٢٥٢

الفصل التاسع: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدمه

الأمر الأوّل في كون المسألة أُصوليّة ٢٥٥
الأمر الثاني في بيان المراد من الاقتضاء ٢٥٥
الأمر الثالث في بيان المراد من الضدّ ٢٥٦
العود إلى بيان أصل المسألة ٢٥٦
المقام الأوّل في الضدّ العامّ بمعنى الترك ٢٥٦
في وجه القول بالعينيّة أو التضمّن أو الالتزام ٢٥٨

المقام الآخر في القول بالاقتضاء للضدّ الخاصّ ٣٥٩
الوجه الأوّل منهما في مسلك التلازم ٣٥٩
الوجه الآخر في مسلك المقدّميّة ٣٥٩

استدراك في حرمة مقدّمة الحرام ٣٦١

في حكم الضدّين الذين لا ثالث لهما ٣٦٢
ملحق في مناقشة إشكال السراية إلى الأضداد الوجوديّة ٣٦٣
في برهان السراية وردّه ٣٦٤
مناقشة المقرّر لبرهان السراية ٣٦٥
العقل هو الفارق بين النقيضين والضدّين لا العرف ٣٦٧
في الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ ٣٦٧
في اختلاف القائلين بالمقدّميّة على أقوال ٣٦٨
في وجه كون عدم المانع من مقدّمات وجود المعلول ٣٦٩
جواب المحقّق الخونساريّ عن إشكال الدور ٣٧١
ردّ المحقّق السبزواريّ لدليل المانعيّة ٣٧٢
ردّ الميرزا على ردّ المحقّق الخوانساريّ ٣٧٢
مناقشة المقرّر للميرزا ٣٧٣
جواب المقرّر عن دليل المانعيّة ٣٧٣
توجيه ردّ المحقّق الخوانساريّ والردّ عليه ٣٧٤
فذلكة البحث ٣٧٥

في تقرير المحقّق الخونساريّ لدليل المقدّميّة ٢٧٦
ردّ آخر على جواب المحقّق الخوانساريّ ٢٧٧
في دفع شبهة الكعبيّ ٢٧٧
في بيان فساد شبهة الكعبيّ ٢٧٨
في التفصيل بين الضدّ الموجود والمعدوم ٢٨٠
في إبطال التفصيل الذي ذكره الخونساريّ ٢٨١
في دفاع المحقّق الخونساريّ عن مبناه ٢٨٧
في ردّ التقريب الأخير لرأي المحقّق الخونساريّ ٢٨٧
استدراك في حكم المتقابلين بتقابل العدم والملكة ٢٩١
في ثمرة النزاع في بحث الضدّ ٢٩٢
في كون القدرة قيداً عقليّاً في الأمر والنهي ٢٩٣
في قبح التكليف بغير المقدور ٢٩٤
في اشتراط وجود الأمر في صحّة العبادة ٢٩٥
في كفاية قصد ملاك الأمر في العبادة ٢٩٩
لا ثمرة من النزاع في الاقتضاء وعدمه على القول بكفاية الملاك ٣٠٠
في الفرق بين القدرة العقليّة والشرعيّة ٣٠١
في بعض الموارد المسوّغة للتيمّم ٣١٤
الأوّل في التفصيل بين المسوّغ في تحصيل الماء واستعماله ٣١٤
الثاني في صرف الماء في جهة خاصّة ٣١٤

الثالث في ضيق الوقت ٣١٦
حكم الوضوء عند الجهل بضيق الوقت ٣١٧
حكم انكشاف الخلاف بعد العمل على طبق الاعتقاد أو قاعدة لا ضرر ٣١٨
حكم انكشاف الخلاف بناءً على الروايات التي مدركها الضرر أو الخوف ٣٢٠
في ما إذا اعتقد عدم الضرر وتبيّن الخلاف ٣٢٠
الحديث في الطهارة المائيّة وسقوطها ٣٢٣
لو حجّ و بان وجود مانع ٣٢٥
فائدة أو تنبيه ٣٢٧
تتميـــــم ٣٢٨
لو صرف الماء لحيوان لا يجب حفظه وتيمّم ٣٣٠
في حكم الوضوء عند مزاحمته الأمر الأهمّ ٣٣٢
في حكم الوضوء في موارد الضرر والحرج ٣٣٣

تفصيل في مسألة الترتّب بمقدّمات

المقدّمة الأولى في الضابط بين التعارض والتزاحم ٣٣٧
في نتيجة التقديم في باب التعارض والتزاحم ٣٣٨
زيادة بيان في الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم ٣٣٩
في ملاك تقديم ما ليس له بدل على ما له البدل في البابين ٣٤١
المقدّمة الثانية في بيان أقسام التزاحم ٣٤٣

المقدّمة الثالثة في مرجّحات باب التزاحم والترتيب بينهما ٣٤٦
الأمـــر الأوّل في أنّ ما ليس له بدل مقدّم على ما له البدل ٣٤٦
الأمر الثاني في تقديم القدرة العقليّة على القدرة الشرعيّة ٣٤٩
في تقديم الأهمّ في المتزاحمين ٣٥٥
في سقوط كلّ من التكليفين بامتثال الآخر ٣٦٠
في تصحيح الصلاة عند ترك الإزالة ٣٦١
توضيح في محصّل كون القدرة شرطاً شرعيّاً أو عقليّاً ٣٦٦
في اشتراط القدرة خطاباً وملاكًا ٣٦٧
إشكال عُضال ٣٦٧
في القيود الناشئة عن نفس الطلب ٣٧١
في أنّ التزاحم لا يرجع إلى التخصيص ٣٧٣
في حكم نذر زيارة عرفة والحجّ ٣٧٦
الشـــرط الأوّل في كون متعلّق النذر مقدورًا ٣٧٧
الشـــرط الثاني في كون متعلّق النذر راجحًا ٣٧٧
الشرط الثالث عدم استلزام النذر لترك واجب ٣٧٩
في تصوير رجحان المتأخّر شرطاً في انعقاد النذر ٣٨٦
في الثمرات المترتّبة على ما تقدّم ٣٩١
المقدّمة الرابعة في التزاحم بين قيود متعلّق التكليف ٣٩٣
قواعد كلّيّة في تزاحم الأجزاء والشروط ٣٩٥

الترتّب

القسم الأوّل في تزاحم الخطابين ٤٠٠
المبحث الأوّل في تمانع الخطابين بجهة تضادّ متعلّقيهما ٤٠٠
الأوّل في كون غائلة التزاحم غير ناشئة عن فعليّتهما ٤٠٠
المقدّمة الثانية في كيفيّة ترتّب الأحكام على موضوعاتها ٤٠٣
المقدّمة الثالثة في الواجب المضيّق وتقسيمه ٤٠٥
في بطلان كون الترتّب مبنيّاً على الشرط المتأخّر والوجه المعلّق ٤١٣
توضيح ما تقدّم و إعادة له ٤١٤
المقدّمة الرابعة في بيان كيفيّة انحفاظ الخطاب المترتّب ٤٢٤
في الفرق بين أنحاء انحفاظ التكليف ٤٣٩
المقدّمة الخامسة في أقسام الشرط وقابليّته للرفع والدفع وعدمها ٤٣٩
في ذكر بعض الفروع الفقهيّة المتعلّقة في المقام ٤٤٦
في حال الصوم مع حرمة الإقامة في السفر ٤٥٠
في كون التكليف بامتثاله هادماً لموضوع الآخر ٤٥١
في ضابط الجمع بين فعلين ٤٥٢
في تصوير الجمع الذي يكون طلبه محالًا ٤٥٣
هل الأمر الترتّبيّ مستلزم لإيجاب الجمع ٤٥٥
استدراكات ٤٥٧
الأولى في معنى العزم على العصيان ٤٥٧

الثانية في شرطيّة عصيان الأهمّ ٤٥٧
الثالثة في حجّة أُخرى على التقدير ٤٥٨
في بيان عدم لزوم الجمع بين المتعلّقين ٤٥٩
في إثبات صحّة الترتّب ببرهان (الإن) و(اللم) ٤٦٣
إيرادان على صحّة الترتّب ٤٦٤
أحدهما في لزوم عقابين على ترك الأهمّ والمهمّ ٤٦٤
الإيراد الثاني في عدم وجود دليل على وقوع صحّة الترتّب ٤٦٦
القسم الثاني من أقسام الترتّب ٤٦٩
تنبيهات حول النحو الأوّل من أقسام الترتّب ٤٧٠
التنبيه الأوّل في عدم جريان الترتّب المشروط بالقدرة الشرعيّة ٤٧٠
التنبيه الثاني في عدم جريان الترتّب في مسألة الجهر والإخفات ٤٧١
التنبيه الثالث في أنّ شرط جريان الترتّب إحراز التكليف بالوجدان أو الأمارة أو الأصل العمليّ ٤٧٣
التنبيه الرابع هل يشترط كون الفرد مقدوراً أو يكفي القدرة على الطبيعة؟ ٤٧٥
التنبيه الخامس في جريان الترتّب في الدفعيّ والتدريجيّ ٤٧٦
التنبيه السادس في صحّة الوضوء من الآنيّة المغصوبة عند الانحصار ٤٨٣
استدراك على التنبيه الثالث ٤٨٣
المسألة الثانية في تمانع الخطابين بجهة قصور المكلّف زماناً ٤٨٥
في بيان العصيان المعلّق عليه الأمر بالمتقدّم ٤٨٨

المسألـة الثالثة في الترتّب: التزاحم بين وجوب الشيء وتحريم مقدّمته ٤٩٠
حرمة الدخول في الأرض المغصوبـة للإنقاذ ٤٩١
مناقشة المقرّر في كون عصيان التكليف المتأخّر غير راجع إلى شرطيّة القدرة ٤٩٣
في حال الحرام الذي صار مقدّمة لواجب ٥٠١
في توجيه كلام صاحب الحاشية في المقام ٥٠٤
المسألة الرابعة في تمانع الخطابين بجهة تلازمهما الاتفاقيّ ٥١٥
المسألة الخامسة في تمانع الخطابين بجهة اتّحادهما وجوداً ٥١٥