

المعارف الجعفرية
القسم الثالث
أصول الفقه

مناهل الأصول

في
شرح مقالات الأصول

لجانب الثاني

تأليف
الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عبد الله الخليلي

مَنَاهِجُ الْأُصُولِ

فِي

شَرْحِ مَقَالَاتِ الْأُصُولِ

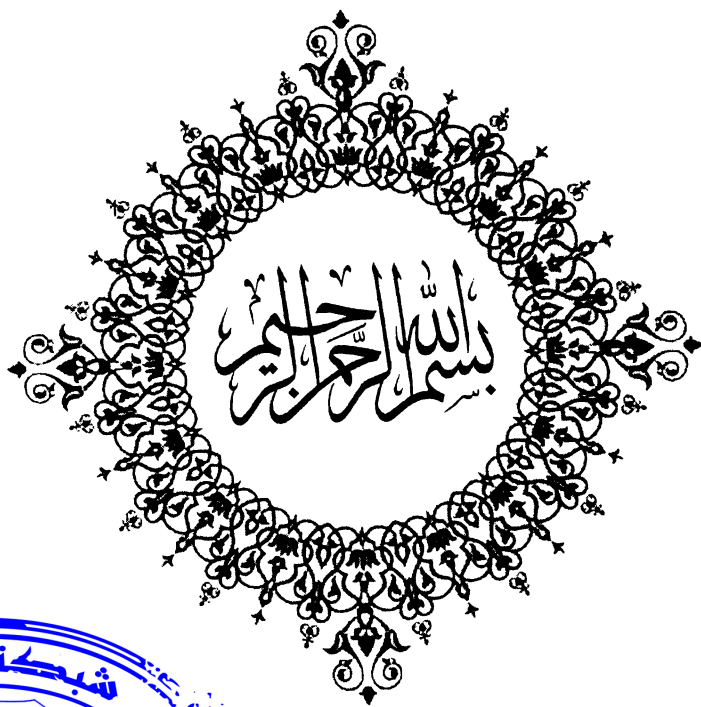
تَأَلَّفَ

لِلْأُصُولِيِّ الْفَقِيهِ

رَضْوِي الْعَالِي

سَمَاحَةُ نَيْبِ اللَّهِ الْحَاجِّ السَّيِّدِ عَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ

الْحِزْبِ الشَّاهِي



المعارف الجعفرية
القسم الثالث
أصول الفقه

مناهل الأصول

في
شرح مقالات الأصول

الجزء الثاني

تأليف
الأصولي الفقيه

سماحة آية الله الحاج السيد عباس الموسوي
نظرة العامة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعماءه العادون ولا يؤدي حقه المجتهدون والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم أجمعين وبعد فيقول المحتاج إلى رحمة ربّه الكريم والمقيم في عشّ آل محمد - صلوات الله عليهم أجمعين - والمستظل تحت لواء المنتظر المهدي بن الحسن العسكري - عجل الله تعالى فرجه الشريف - وعند رعايت - الله - في إيران الإسلامي العزيز عفى الله عني وعن والدي «الحاج سيّد عباس المدرسيّ الزيدي» نجل سماحة آية الله العظمى السيّد يحيى الزيدي قَدْرُهُ بعد ما نزلت في القم المشرفة ووفقت لخدمة العلم والبحث والتدريس كما كان ديدني في الحوزة المقدّسة النجف الأشرف على مشرفها آلاف الثناء والتحيّة وبما أن اعتقادي الجازم ورأيي المصاب في الحوزات العلميّة هو التعليم والتعلم لعلم أصول الفقه الذي هو الجزء الأخير للإجتهد والاستنباط ولعلم الفقه الشريف وهو (الفقه الجواهري) الذي صرّح بذلك القائد العظيم للإنقلاب الإسلامي الإمام السيّد الخميني قَدْرُهُ وإن يختص بهذين العلمين ولو جملة من الفضلاء ومن المؤسف جداً أنّه قد وجد في الحوزة العلميّة بعض الأقلام المسمومة بتغيير الفقه الجعفري عن

مسيره وإضلال الناس به والخطب طويل وعلى أي وفقت لطبع بعض مؤلفاتي
المبتكرة نحو نموذج في الفقه الجعفري والجزء الأول من نماذج الأصول في شرح
مقالات الأصول وأصرتني بعض الفضلاء بعد التمجيد من جماعة منهم لهذا الشرح
المبارك لطبع باقي الاجزاء احياء الكلمة الإسلام وترويجاً للدين المبين وها أنا
في جميع أموري أتوكل على الله وأستعين به ولا أقصد إلا إياه إن شاء الله وهذا هو
«الجزء الثاني من نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول» وأرجوا من
الإخوان من الفضلاء والعلماء أن يعفو عن خطأي وزلاتي فإن الإنسان لا يخلو
منهما كما أرجوا العفو من الله تبارك وتعالى وأن يكون هذا الشرح طريقاً لأن
يؤلفون شروحاً على المقالات أحسن من ذلك ان شاء الله وأملى في هذا السفر
الجليل أن يكون ذخراً ليوم فاقتى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب
سليم ويكون ثواباً لوالديّ العزيزين وسائر أقاربي ومن له حقّ عليّ وعلى أرواح
الشهداء والصدّيقين والعلماء والصالحين وعلى والدي من يقوم بنشره وطبعه
أمين يا رب العالمين والسلام على من إتبع الهدى.

المؤلف

المقصد الأوّل

في الأوامر

المبحث الأوّل في الأوامر وينبغي طي الكلام فيه في مقالات (١)
فنقول وبه التكلاّن، مقالة (٢) في شرح مادّة الأمر (٣) وربّما يتوهّم له
معاني متعدّدة (٤)

(١) في المقصد الأوّل وهو الأوامر نماذج.

(٢) نموذج الأوّل فيما يتعلّق بمادّة الأمر وفيه جهات من الكلام.

(٣) الجهة الأولى في مفهوم الأمر ومعناه.

(٤) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٨٩»: إنّه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدّدة منها

الطلب كما يقال أمره بكذا. والطلب عرفاً هو السعى نحو الشيء وفي الآيات
والروايات كثيرة. قال الله تعالى في سورة النحل آية ٩٠: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ
وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾. وقال الله تعالى في سورة آل عمران آية ١٠٤:
﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾. وفي سورة طه
آية ١٣٢: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾.

وفي «الوسائل: باب ٣ من أبواب السواك ح ٤»: محمّد بن علي بن
الحسين عليه السلام قال: قال النبي ﷺ: لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند
وضوء كلّ صلاة... إلى آخره وغير ذلك.

ولكن^(١) أمكن إرجاع بعضها إلى بعض بجعله مصداقاً لمعنى آخر، وأن^(٢)

❦ ومنها: الشأن كما يقال شغله أمر كذا - أي شأن كذا - .

ومنها: الفعل كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ - أي ما بفعله برشيد - .

ومنها: الفعل العجيب كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ - أي فعلنا العجيب الخطير - .

ومنها: الشيء كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً - أي شيئاً عجيباً - .

ومنها: الحادثة - كقوله وقع أمر كذا - أي حادثة كذا - .

ومنها: الغرض كما تقول: جاء زيد لأمر كذا - أي لغرض كذا - إنتهى. وزاد غيره للحال كما في قولك زيد أمره مستقيم أي حاله مستقيم، والقدرة كقوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ أي بقدرته. والصنع كقوله تعالى: ﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ أي صنعه إلى غير ذلك.

(١) وذلك كما يأتي من المحقق الماتن قَدِيرٌ أن يكون حقيقة في خصوص الشيء الذي هو من الأمور العامة العرضية لجميع الأشياء الشامل للفعل والشأن والحادثة والشغل ونحو ذلك فكان إطلاقه في تلك الموارد المختلفة بمعناه غاية من باب الدالين والمدلولين حيث أريد تلك الخصوصيات بدوال آخر من غير أن يكون الأمر مستعملاً في تلك الموارد في مفهوم الغرض والتعجب والفعل ولا في مصداقها بوجه أصلاً والطلب المبرز.

(٢) ثم بين قَدِيرٌ أن لفظ الأمر له معنيان. قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٠»: ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة - أي من العالي لا مطلقاً - ❦

أصل المعنى ربّما يرجع إلى معنيين أحدهما عبارة عن مفهوم عام عرضي مساوق لمفهوم الشيء والذات^(١) من حيث كونهما^(٢) أيضاً من المفاهيم العامّة العرضية^(٣) وإن كان له^(٤) نحو أخصية عما يساوقه من العنوانين، و^(٥)

والشيء هذا بحسب العرف واللغة إنتهى. واختار صاحب الفصول أنّه موضوع الطلب والشأن.

(١) ما يقرب من مفهوم الشيء وإن لم يكن نفسه.

(٢) أي الشيء والذات.

(٣) لأنّهما من الأمور الإعتبارية الإنتزاعية وغير دخيل في قوام المنتزِع منه وماهيّته.

(٤) لكن لفظ - أمر - أخص من الشيء والذات فإن لفظ الشيء يطلق على جميع الأشياء دون لفظ الأمر قال الأستاذ البجنورديّ في «المنتهى: ج ١ ص ١١١»: لإطلاق الشيء على الأعيان والذوات جواهرًا كانت أم أعراضاً بخلاف الأمر فإنّه لا يطلق على الذوات والأعيان إلّا باعتبار صدورها عن فاعلها وخالفها إنتهى.

وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٠٣»: إستعمال الأمر في الشيء مطلقاً لا يخلو عن شيء إذ الشيء يطلق على الأعيان والأفعال مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجية فلا يقال رأيت أمراً عجبياً إذا رأى فرساً عجبياً ولكن يحسن ذلك إذا رأى فعلاً عجبياً من الأفعال إنتهى.

(٥) لهذا المعنى لازم الأول بين مَدْرُ أَنَّهُ يجمع على أمور، واللازم

الثاني فإنّه يكون من الجوامد ولا يشتق منه المشتقات، والفرق بين المعنى

بهذا المعنى^(١) كان من الجوامد^(٢) ويجمع على أمور^(٣)

الجامد والمعنى الإشتقافي أن المعنى إذا كان قابلاً للحاظ نسبته إلى شيء بذاته وقبول المبدء للنسبة كان معنى إشتقافياً وإلا كان جامداً.

(١) وهو ما كان بمعنى الشيء.

(٢) اللازم الأوّل.

(٣) اللازم الثاني، وله لازم ثالث فإن الأمر بمعنى الطلب يتعلّق به المطلوب والمطلوب منه وليس كذلك ما كان بمعنى الشيء وذكر المحقّق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٠٣»: مع أن الأمر هنا أيضاً بمعناه المعروف لمكان تعلّق الأمر التكويني به فهو مصدر مبني للمفعول - إلى أن قال: - إن استعمال الأمر في الشيء مطلقاً لا يخلو عن شيء - إلى أن قال: - فيرجع الأمر في الأمر بالأخرة إلى معنى واحد وأن إطلاقها على خصوص الأفعال في قبالات الصفات والأعيان باعتبار مورديتها لتعلّق الإرادة بها بخلاف الأعيان والصفات فإنّها لا تكون معرضاً لذلك - إلى أن قال: - والغرض أن نفس موردية الفعل ومعرضيته لتعلّق الطلب والإرادة به يصحح إطلاق المطلب والمقصد والأمر وإن لم يكن هناك قصد ولا طلب متعلّق به وأما إشكال اختلاف الجمع حيث أن الأمر بمعنى الطلب المخصوص يجمع على الأوامر وبمعنى آخر على الأمور فيمكن دفعه بأن الأمر حيث يطلق على الأفعال لا يلاحظ فيه تعلّق الطلب تكوينياً أو تشريعاً فعلاً بل من حيث قبول المحل له فكان المستعمل فيه متمحض في معناه الأصلي الطبيعي الجامد والأصل فيه حينئذٍ أن يجمع الأمر على أمور كما هو الغالب فيما هو على هذه الزنة... إلى آخره.

فيلوح من كلامه معنى واحد وأجاب عنه في «المحاضرات: ج ٢ ص ٨»: «

و (١) ربّما ينطبق (٢)

لا من أن الأمر وضع لمعنى جامع وحداني على نحو الإشتراك المعنوي وهو الجامع بين ما يصح أن يتعلّق الطلب به تكويناً وما يتعلّق الطلب به تشريعاً مع عدم ملاحظة شيء من الخصوصيتين في المعنى الموضوع له والأصل فيه أن يجمع على أوامر وجه ظهور الفساد ما عرفت من أنّه لا جامع ذاتي بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد ليكون الأمر موضوعاً بإزائه. وأمّا الجامع الانتزاعي فهو وإن كان ممكناً إلا أنّه لم يوضع بإزائه يقيناً على أنّه خلاف مفروض كلامه، إنتهى. وفي عبارته سهو يجمع على أمور لا أوامر وقد صرح المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٨٤»: بوحدة المعنى وسيأتي.

(١) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٨٩»: ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من إشتباه المصداق بالمفهوم ضرورة أن الأمر في جاء زيد لأمر آخر ما إستعمل في معنى الغرض بل إستعمل في مفهوم الشيء وهو مصداق الغرض واللام قد دلّ على الغرض نعم يكون مدخوله - أي مدخول الكلام - مصداقه، إنتهى. لهذا من باب إشتباه المصداق بالمفهوم فتخيّلوا أنّه إستعمل في الغرض وليس كذلك إذ هو مستعمل في مفهوم الشيء وكذا في قولك وقع أمر كذا لم يستعمل في مفهوم الحادثة بل إستعمل فيما هو مصداق الحادثة وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ فلم يستعمل الأمر في مفهوم الفعل العجيب بل فيما هو مصداق الفعل العجيب وهو الطلب الخاص الصادر منه تعالى في هلاك القوم حيث جعل به عاليها سافلها.

(٢) أي لفظ الشيء.

على الغرض والحادثة أو الأمر العجيب وغير ذلك مما عد من معانيه بواسطة إشتباه المصداق بالمفهوم^(١)

(١) المراد من إشتباه المصداق بالمفهوم أن عد الشيء معنى لللفظ يقتضي كون اللفظ مستعملاً فيه وليس الحال في المعاني المذكورة كذلك فإن لفظ الأمر مثلاً لم يستعمل في مفهوم الغرض ونحوه وإنما هو مستعمل في معنى واحد كالشيء مثلاً وذلك المعنى الواحد يكون مصداقاً للغرض تارة ولل فعل العجيب أخرى وللشأن ثالثة وهكذا ولم يستعمل في مفهوم الغرض والفعل العجيب والشأن بل ما يستعمل فيه مصداق لها بالقرائن وهكذا كما أن معنى زيد تارة يكون مصداقاً لمفهوم العالم وأخرى مصداقاً لمفهوم العادل وهكذا ولا يصح عد العالم والعادل من معاني زيد. وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٠٣»: «لا يخفى عليك أن عد بعضها من معانيه إنما يدخل تحت عنوان إشتباه المصداق بالمفهوم إذا كان اللفظ موضوعاً للمصداق من حيث أنه مصداق للمعنى الذي عد من معانيه مثلاً اللفظ تارة يوضع للغرض بالحمل الأولى وأخرى للغرض بالحمل الشايع أي فيشتبه المصداق في الثاني بالمفهوم في الأول. وأما إذا كان معنى من المعاني مصداقاً لمعنى آخر ولم يلاحظ مصداقيته له في وضع لفظ له أصلاً فليس من الخلط بين المفهوم والمصداق كما هو كذلك في هذه المعاني المنقولة في المتن حيث لم تلاحظ مصداقية الموضوع له لها قطعاً مضافاً إلى أن الفعل الذي يتعلّق به الغرض لما فيه من الفائدة الملائمة للطبع ليس مصداقاً للغرض بل مصداقه تلك الفائدة فليس مدخول اللام دائماً مصداقاً للغرض - إلى أن قال: - وكما في جعل الأمر في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ بمعنى الفعل العجيب فإنه لا يتوهم

وثانيتها^(١): ما يساوق الطلب^(٢) المظهر بالقول أو غيره من الكتابة والإشارة^(٣)

لمصداقيته للفعل العجيب بما هو عجيب فضلاً عن الوضع لمفهومه أو لمصداقه بل الأمر هنا بمعناه المعروف حيث أن العذاب لمكان تعلق الإرادة التكوينية به وكونه قضاءً حتمياً يطلق عليه الأمر كما أنه في جميع موارد إنزال العذاب عبر عنه به لهذه النكته، إنتهى. وفيه أمّا عن الأوّل فيراد المصداق والمفهوم بحسب المحاورات العرفية والألسنة فإنه يتبادر بدواً من قولك جئت لأمر كذا أن الأمر مستعمل في الغرض ولكن بالدقة والتأمل، يرى أن الأمر ليس كذلك بل إستعمل الأمر في مفهومه ويكون هنا مصداق الغرض فيكون الإشتباه ممّا ينطبق عليه. وأمّا عن الثاني فلنفرض أن في هذا المثال مناقشة فقد صرّح في كلامه هنا. ولو مثل لمصداق العجيب بقوله تعالى أن هذا الشيء عجيب قالوا ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ لكان أولى ... إلى آخره.

(١) المعنى الثاني هو المساوي للطلب المبرز.

(٢) وهو السعي نحو المأمور به.

(٣) وسيأتي وجهه قال في «الفصول: ص ٦٣»: وأمّا بحسب الإصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الأصلي ومنه قولهم الأمر بالشيء هل يقتضي كذا أو لا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص أعنى ما كان على هيئة إفعال ليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الأمر حقيقة في كذا ويجمعونه على أوامر على خلاف القياس - إلى أن قال: - ثم إن كثيراً منهم نقلوا الإتفاق على كونه حقيقة في هذا المعنى أعنى قول المخصوص وجعلوا النزاع في بقيه معانيه فذهب بعضهم

إلى أنه مجاز فيها لأنه أولى من الإشتراك ومنهم من جعله مشتركاً معنوياً بينه وبين الشأن حذراً من المجاز والإشتراك المخالفين للأصل ومنهم من جعله مشتركاً لفظياً، وهو منهم بمكانة من الوهن، لأننا نقطع بأن الأمر لا يطلق على نفس القول لا لغة ولا عرفاً إلا مجازاً فإن المفهوم من قول القائل أنا امر بكذا وزيد أمر بكذا وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه، فلو سلم دلالة اللفظ عليه فإنما هو من باب الملازمة العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع أنهم لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعنى الملفوظ، فكان اللازم عدم صحّة الإشتقاق منه لعدم دلالاته حينئذٍ على معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه، إنتهى. وأشار إلى ذلك في «الكفاية: ج ١ ص ٩٠»: وأما بحسب الإصطلاح فقد نقل الإنفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص - أي صيغة الأمر - ومجاز في غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الإشتقاق فإن معناه حينئذٍ لا يكون معناً حديثاً مع أن الإشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر، ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه - أي القول المخصوص - تعبيراً عنه بما يدلّ عليه نعم القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا أراد العاليي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنّه بما هو طلب - أي لا بما هو قول مخصوص - مطلق أو مخصوص، إنتهى. على الخلاف في كون الأمر لمطلق الطلب الأعم من الوجوب أو الإستحباب أو الطلب الوجوبي لا من مصاديقه بما هو شأن أو فعل أو غير ذلك وتقدّم أن القول المخصوص لا يصلح أن يكون مبدءاً للمشتقات. وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٥»: وإن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حديثاً ففيه أن لفظ إضرب صنف

لا صرف الطلب ولو لم يظهر^(١)

لا من أصناف طبيعة الكيف المسموع وهو من الأعراض القائمة بالمتلفظ به فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير فهو المبدء الحقيقي الساري في جميع مراتب الإشتقاق وقد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الزمان الماضي فهو المعنى الماضي. وعليه فالأمر موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلاً... إلى آخره. وأن جميع الأشياء باعتبار صدورها من فاعلها فعل وأمر وباعتبار وجودها في أنفسها لا فعل ولا أمر بل شيء والطلب بالقول من جهة صدورها فعل وأمر. قال في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٣»: فاللفظ من الحيشية الأولى - أي حيشية صدورهم من الالفاظ خارجاً - وإن كان قابلاً للتصريف والإشتقاق إلا أن لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحيشية وإلا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الإشتقاق والصرف منه بل هو موضوع بإزائه من الحيشية الثانية - أي حيشية تحققه ووجوده في الخارج - وبهذه الحيشية غير قابل لذلك، إنتهى.

(١) والوجه في ذلك واضح لما يرى من عدم صدق الأمر على مجرد الإرادة النفسانية الغير البالغة إلى مرحلة الإبراز حيث لا يصدق على من كان طالباً لشيء من عبده ومريداً له منه بلا إبراز إرادته بالقول أو نحوه أنه أمر به بل الصادق عليه أنه طالب ومريد غير أمر، على أن لازم ذلك هو أن يكون إستعماله دائماً في غير معناه الموضوع له لأن ما يجيء في الذهن عند الإستعمال لا يكون إلا صورة الإرادة ومفهومها لا حقيقتها وعليه فلا يكون إستعماله في معناه الحقيقي الذي هو الإرادة القائمة بالنفس.

ولا صرف إظهاره ولو لم يكن في الواقع طلب^(١)

(١) والوجه في ذلك ظاهر فإنها أوامر صورية بمعنى أنها صورة أمر ولهذا لا يقولون فيما لو أمر المولى عبده إمتحاناً وإنكشف لهم أنه بداعى الإمتحان بعثه أنه أمره بل يقولون أنه أظهر له الأمر بذلك حيث لا مطابق لمفهوم الأمر في الخارج كما لو قال المولى لعبده أريد منك كذا وإطلع أحد أنه لا يريد واقعاً لقال إنه لا يريد منه واقعاً ولكن أظهر له أنه يريد فلا تكون الأوامر الإمتحانية أوامر حقيقية ممّا ذكرنا تعرف أن مطابق الإرادة سواء إنكشفت بديل عليها أم لم تنكشف هي حقيقة الشوق الخاص كذلك مطابق مفهوم الأمر هو الطلب أعنى الإرادة الحقيقية، ولكن في حال اظهارها للمخاطب وإشعاره بها لا مطلقاً، بقى هنا أمور: الأول: إن الأمر حقيقة في الطلب المبرز بما هو مبرز بنحو خروج القيد ودخول التقييد أو كونه حقيقة في إبراز الطلب وإبراز الأمر الإعتبار النفساني في الخارج وهو القول الحاكي عنه بعد إعتبار ذلك الشيء في ذمة المكلف من جهة إشماله على مصلحة داعية إلى ذلك والمادة مصداق للطلب الإعتباري واختاره أستاذنا الخوئي أيضاً وعلى أي ربّما يقال بتعين الأخير نظراً إلى ظهور العنوان وهو الأمر في اختياره وكونه على الأخير اختيارياً بتمامه من الإبراز والتقييد بالطلب بخلافه على الأول فإنه من جهة جزئه الركني وهو الطلب غير اختياري، وفيه أن ما ذكر مجرد إستحسان لا يثبت به الوضع، خصوصاً مع إستلزام الأخير لعدم صحّة الإستشاقات منه بإعتبار عدم كون معناه حينئذٍ معنى حديثاً قابلاً للإشتقاق لأن ما هو المبرز حينئذٍ إنّما كان هو الهيئة ومعناه لا يكون إلا معنى جامدياً غير حديثي بخلافه على الأول فإنّ المعنى عليه بنفسه يكون معنى حديثاً ❦

وبهذا المعنى^(١)

للقابلاً للإشتقاق. وما قيل من أنه على الأوّل أيضاً يلزمه خروج الصيغ كلّها عن المصادقية للأمر من جهة عدم كونها عبارة عن نفس الطلب وإنّما هي مبرزات عنه، مدفوع بأنّه لو سلم ذلك فإنّما يرد ذلك لو لا كونها وجوهاً للطلب ولو من جهة شدّة حكايتها عنه وإلاّ فهذا الإعتبار تكون عين الطلب ويحمل عليها الطلب بالحمل الشايح لكن لا يترتب ثمرة في البين على كونه حقيقة في الطلب المبرز أو إبراز الطلب من جهة أن القائل بكونه حقيقة في إبراز الطلب إنّما يدعى كونه حقيقة فيه بما أنّه حاك عن الطلب وبما هو وجه له لا بما أنّه نفس الإبراز ولو مع عدم الحكاية عن الطلب، مضافاً إلى أن المراد الإستعمالي من الأوامر معلوم فلا أثر له الثاني أنّه لا خصوصيّة للإبراز بالقول في صدق الأمر بل الإبراز بما أنّه يعم القول والإشارة ونحوها. وأمّا ما يرى في بعض الكلمات من التعبير عنه بالطلب بالقول فإنّما هو لمكان الغلبة لا من جهة خصوصيّة في الإبراز القولي كما هو واضح.

قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٠٥»: «الظاهر صدق الأمر على الطلب المدلول عليه بدال وإن لم يكن بخصوص القول لصدقه عرفاً على البعث بالإشارة والكتابة عرفاً ولا يتوهم أن صدقه على البعث بهما من جهة الكشف عن الطلب القولي وذلك لأن الإشارة إنّما هي إلى المعاني خصوصاً فمن لا يعرف أن في دار الوجود ألفاظاً والكتابة وإن كانت نقش الألفاظ إلاّ أن الطلب القولي هو الطلب المدلول عليه باللفظ لا بنقش اللفظ فتوسّط نقش اللفظ للدلالة على الطلب لا يجعل الطلب قولياً، إنتهى.

(١) أي الطلب.

مشتق^(١) ويجئ فيه العناوين الإشتقاقية إسماءً أم فعلاً و^(٢)

(١) المشتق من لفظ الأمر: أَمَرَ يَأْمُرُ أَمراً أَمِراً مأموراً وهكذا.

(٢) فإنَّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر الثالث الظاهر أن إستعماله في كلا المعنيين المزبورين بنحو الحقيقة على نحو الإشتراك اللفظي لشهادة أحد المعنيين المذكورين جامداً والآخر معنى حديثي كما إختاره المحقق العراقي وصاحب الكفاية وغيرهما من الأساتذة كأستاذنا الخوئي. وذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٨٦»: «والتحقيق أنه لا إشكال في كون الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة له معنى له وأن إستعماله فيه بلا عناية. وأمَّا بقية المعاني فالظاهر أن كلَّها راجعة إلى معنى واحد وهي الواقعة التي لها أهميّة في الجملة وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة وقد ينطبق على الغرض وقد يكون غير ذلك نعم لا بدّ وأن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال والصفات فلا يطلق على الجوامد بل يمكن أن يقال إن الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد فإنّه أيضاً من الأمور التي لها أهميّة فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد تدرج فيه كلّ المعان المذكورة ومعه ينتفي الإشتراك اللفظي، إنتهى. وفيه أن المعنيين كما عرفت متغايران وأحدهما جامد والآخر حديثي وأحدهما يجمع على الأمور والآخر على الأوامر فكيف الجامع بين الأمرين المتباينين، والوجه في ذلك أن الجامع إمّا حديثي أو جامد وعلى كلا التقديرين لا يكون جامعاً لأنّه على الأوّل لا ينطبق على الجوامد وعلى الثاني لا ينطبق على الحديثي وأجاب أستاذنا الخوئي مضافاً إلى ما تقدّم أنّه لا وجه لأخذ الأهميّة قيدياً في مفهوم الأمر فإنّه يصح توصيف الأمر بما لا أهميّة له فلو كان التقييد بالأهميّة مأخوذاً فيه ❧

لا لزوم التناقض من توصيفه بذلك، إنتهى.

قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٠٦»: التحقيق أن الجامع بين جميع المعاني إن كان مفهوم الشيء - إلى أن قال: - لكنّه لا دخل له بعدم معقولية الجامع بين المعنى الحدتي والجامد بل نفس المعنى الجامع لا يقبل الإشتقاق بنفسه وإن كان الجامع مفهوماً آخر فعدم معقوليته بديهى إذ لا جامع أعم من مفهوم الشيء لكن عدم قابلية بعض المصاديق للإشتقاق لا يدلّ على عدم قبول الجامع كما أن عدم قبول الجامع لا يدلّ على عدم قبول بعض المصاديق كما في الوجود والشيء مثلاً فإن الوجود جامع لجملة الماهيات الموجودة وهو قابل للإشتقاق ومصاديقه متفاوتة والشيء جامع لكلّ شيء وهو غير قابل للإشتقاق حيث لا قيام له بشيء بخلاف مصاديقه فإنّها مختلفة. ولو بنى على الوضع لجامع يجمع الطلب وغيره لكان هو المتعين وحينئذٍ يرد عليه ما عرفت، إنتهى. أن الشيء يكون جامعاً عنوانياً فوق المقولة ولا يكون جامعاً معنوياً بحيث يكون كلّ مصداق منه موافقاً مع الآخر. الرابع ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ٩٠»: «إنّما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ولا حجة على أنّه على نحو الإشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقة والمجاز وما ذكر في الترجيح - أي المجاز خير من الإشتراك لكثرتة أو الإشتراك خير من المجاز لكونه أبعد من الخطاء - عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمل أنّه كان للإنسباق من الإطلاق فليحمل عليه وان لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل أي الطلب، إنتهى. وفيه ٤

يجمع على أوامر ثم^(١)

مضافاً إلى ما عرفت من الحجّة على الإشتراك اللفظي بين المعنيين ندرة فرض التردّد على نحو يترتب عليه الأثر لإختلاف المعنيين في كيفية الإستعمال من حيث اللوازم مع أنّه تقدّم منه كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب وفي الشيء فكيف يدعى ظهوره في الأوّل.

(١) الجهة الثانية: في البحث عن مدلول صيغ الإنشاء فإنّ الصيغ تارة يكون المراد بها ما هو الواقع من مدلولها مثل الأمر والتمنى والترجى ونحو ذلك فاذا كان في النفس مطلوب تعلق به الإرادة فيكون إظهاره بالأمر أو بإستعمال أداة التمنى والترجى وكذلك الإستفهام فإنّه من الإنشائيات وربّما يكون المستفهم جاهلاً فيستفهم بأداته، وأخرى ربّما يكون عالماً ويكون إظهاره لغرض آخر فيستفهم ليرى السامع أنّه لا يعلم ما إستفهمه إمتحاناً له أو لغرض آخر وهكذا، فحينئذٍ يكون صورة أمر وتمن وترج وغيره ولا واقع لأجل ما ذكر أو غيره، فالموضوع له هو ما له الواقع أو الأعم من الإنشاء المحض. قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٣»: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشايع الصناعي بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً إنشائياً سواء إنشاء بصيغة إفعال أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو غيرها ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً وذلك لكثرة الإستعمال في الطلب الإنشائي كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقة ... إلى آخره. فعليه ظاهر لفظ

والأمر ليس الطلب الذي يكون صفة قائمة بالنفس وهو الطلب الحقيقي الذي يكون له وجود عيني في النفس بل الطلب الإنشائي المنتزع في مقام إظهار الإرادة بالقول كإفعل أو بغيره كالإشارة إلى المخاطب بأن يفعل فيصدق ذلك على الأوامر الإمتحانية أيضاً. وقال المحقق الحائري في «الدرر: ج ١ ص ٤٠»: قلت تحقق صفة الإرادة أو التمني أو الترجي في النفس قد يكون لتحقيق مبادئها في متعلقاتها كمن إعتقد المنفعة في ضرب زيد فتحققت في نفسه إرادته أو إعتقد المنفعة في شيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالتمني أو إعتقد النفع في شيء مع احتمال وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالترجي وقد يكون تحقق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها - إلى أن قال: - إن المتكلم بالألفاظ الدالة على الصفات المخصوصة الموجودة في النفس لو تكلم بها ولم تكن مقارنة مع وجود تلك الصفات أصلاً لنتزم بعدم كونها مستعملة في معانيها. وأما إن كانت مقارنة مع وجود تلك الصفات فهذا استعمال في معانيها وإن لم يكن تحقق تلك الصفات بواسطة تحقق المبدء في متعلقاتها، إنتهى.

فأجاب عنه المحقق العراقي بما ملخصه قدم في مباحث الحرفية أنها إخطارية لا إيجابية والربط بين الموضوع والمحمول ربمًا يكون بعثياً وربما يكون تمنوياً وربما يكون ترجوياً فإن هذه الروابط معان حرفية يدل عليها هيئة الكلام فاذا قيل صلّ يدلّ على ربط شيء وبضميمة الأصل العقلاني من تطابق الإرادة الإستعمالية للإرادة الجدية يكشف عن أن الإنشاء مطابق للإرادة فلا يكون معنى صلّ أطلب منك الصلاة ولا يكون حكاية عن الخارج أيضاً لأنه ربمًا لا يكون له خارج فإنّ البحث لا يكون في الخارج بل يكون اللفظ فانياً في

إنّ المراد من ^(١) الطلب ^(٢) المظهر الراجع إليه حقيقة الأمر هو الطلب الحقيقي ^(٣) وما هو بالحمل الشايع طلب كما أن المراد من إظهاره أيضاً كذلك ^(٤) ولكن هذا المعنى ^(٥) مأخوذ في حقيقة ^(٦) ومنشأ انتزاع مفهومه ^(٧) لا مفهومه ^(٨)

المفهوم أولاً ثمّ منه إلى المصداق لو كان له المصداق في الخارج.

(١) أي من الأمر هو.

(٢) أي نفس الطلب أي المفهوم المنتزع عن حقيقته أي مفهومه الحاكي عن

الطلب الحقيقي القائم بالنفس غايته بما أنّه يرى عين الخارج لا بما أنّه مفهوم ذهني ولا بما هو هو فلا يكون عبارة عن المفهوم بما هو موقع باستعمال اللفظ فيه بقصد الإيقاع المعبر عنه بالطلب الإنشائي.

(٣) وحاك عن الصفة النفسانية.

(٤) أي إظهار الطلب الحقيقي.

(٥) أي الإظهار والإنشاء.

(٦) لعل الصحيح - حقيقته - أي حقيقة الطلب والأمر فإنّ الأمر هو الطلب المبرز.

(٧) أي مفهوم الطلب منتزع عما كان له الصفة النفسانية المبرزة.

(٨) أي لا يكون معنى الأمر مفهوم الطلب ولو كان الطلب إنشائياً من دون

حكايته عن الصفة النفسانية وأنّه غير دخيل في مفهوم الأمر والطلب وإنّما يكون منشأ انتزاع المفهوم فكان حيث الإنشائية من شؤون نحو الإستعمال وكيفياته القائمة به لا أنّه مأخوذ في ناحية المستعمل فيه فالمستعمل فيه نفس المفهوم وإستعماله فيه مكيف بإستعمال إنشائي.

كما هو الشأن^(١) في شرح كلّ عنوان بأمر حقيقي خارجي هو منشأ إنتزاع مفهومه مع عدم أخذه^(٢) في مفهومه وحينئذٍ لا منافات بين ذلك^(٣) وبين إستعمال لفظ الأمر في معناه^(٤) ومفهومه بنحو الحقيقة مع عدم وجود طلب خارجي^(٥) ولا^(٦) إبرازه كما هو الشأن في إستعمال سائر الألفاظ في معانيها^(٧) وحينئذٍ لا يكشف ذلك^(٨) عن كون الأمر بحقيقته عبارة عن الطلب الإنشائي لدلالة الوجدان^(٩)

(١) أي يكون حقيقياً.

(٢) أي ذلك الأمر.

(٣) من كون المراد هو الطلب الحقيقي أي لا منافات بين كون مفهوم الأمر منتزعاً عن الإرادة الحقيقية المبرزة باللفظ والإنشاء.

(٤) وهو الطلب الحقيقي من دون كون الإبراز قيداً له ولا الإرادة لأن موضوع له للأمر مفهوم الطلب المنتزع سواء كان هناك أمر وإرادة وإبراز أم لا.

(٥) أي الصفة النفسانية.

(٦) أي ولا منافات بين ذلك وبين إبراز الطلب الحقيقي.

(٧) أي بعد ما كان الأمر عبارة عن نفس المفهوم المنتزع عن حقيقته لا أنّه عبارة عن مفهوم الطلب بما هو موقع بإستعمال اللفظ فيه بقصد الإيقاع.

(٨) في عدم إستعماله في معناه الحقيقي وهو المفهوم بما أنّه حاك عن الطلب الحقيقي الخارجي الذي بوجه عينه دون الطلب الإنشائي.

(٩) دليل على القول بكون الأمر حقيقة في الطلب الإنشائي كما أفاده

صاحب الكفاية.

على كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي مع عدم وجود طلب حقيقي^(١) في البين وذلك^(٢) لما عرفت بأن إستعمال اللفظ في مفهومه^(٣) لا يقتضي وجود منشأ إنتزاع المفهوم خارجاً^(٤) كما لا يخفى^(٥)

(١) أي الخارجي.

(٢) هذا هو الجواب عنه وملخصه أن الأمر عبارة عن المفهوم المنتزع عن حقيقته بما أنه عين الخارج لأنه عبارة عن مفهوم الطلب الموقع بإستعمال اللفظ فيه بقصد الإيقاع، والمفهوم لا يعتبر فيه مطابق ومنشأ إنتزاع في الخارج وربّما لا خارج له أصلاً.

(٣) أي مفهوم الطلب.

(٤) أي الصفة النفسانية.

(٥) والفرق بين الوجهين منها ما عرفت من أن لازم هذا القول صدق الأمر والطلب ولو لم يكن في البين في الواقع طلب ولا إرادة كما في الأوامر الإمتحانية والأوامر المنشأة بداعي السخرية بخلاف المختار إذ المتبادر من قوله أمر بكذا إنّما هو البعث نحو الشيء عن إرادة جدية دون البعث بغيرها من الدواعي ومنها أنّه على مسلكه. أي صاحب الكفاية من كونه عبارة عن الطلب بما هو منشأ وموقع فكان الإنشاء الذي هو من شؤون نحو الإستعمال ومن كفياته مقوماً لتحقّق الأمر ومن هذه الجهة يكون الأمر منتزعاً عن الرتبة التي بعد الإنشاء المتأخّر عن الإستعمال فيكون تأخره عن نفس مفهوم الطلب المستعمل فيه اللفظ بمرتبين من دون دخل للإرادة الجديدة أيضاً في صدق الأمر وتحققه، أمّا على المختار

ثم لا إشكال في صدق الأمر بإبراز الطلب بصيغة أخرى^(١) وفي صدقه بإبراز الطلب بهذه المادة إشكال^(٢)

لا من كون الأمر عبارة عن نفس الطلب. أي مفهومه بما هو حاك عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس فهذا الاعتبار يصدق عليه الطلب الحقيقي ويحمل عليه بالحمل الشايع فليس من شئون الإستعمال كما عرفت بل منتزِع عن نفس الإرادة لكن بما هو عين الخارج.

(١) كأطلب منك أو إفعل ذلك ونحو ذلك فلا محذور وكذا لو أراد منه الطلب بقيد الإبراز عند الإخبار بهذه المادة عن إظهار الطلب بمظهر آخر كأمرتك ونحوه أيضاً كما سيأتي.

(٢) إنما الإشكال في صدق الأمر فيما لو أظهر الطالب طلبه بلفظ الأمر فقال لمن دونه إنني أمرك بكذا قاصداً بذلك إظهار طلبه بهذا اللفظ بوجهين الوجه الأوّل أن معنى الأمر هو الطلب في حال إظهاره للمخاطب بما يدلّ عليه كما أشرنا إليه فإذا كان إظهار الطلب بنفس هذا القول لزم تحقّق معنى اللفظ بنفس إستعماله فيه فيكون تحقّق المعنى متوقّفاً على الإستعمال وهو متوقّف على تحقّق المعنى المستعمل فيه فيلزم الدور وبعبارة أخرى أن إنشاء الطلب بهذا اللفظ يشكل لأن معنى الأمر هو الطلب في حال إظهاره للمخاطب بما يدلّ عليه فإذا كان إظهار الطلب بنفس هذا القول لزم تحقّق معنى اللفظ بنفس إستعماله فيه فتحقّق المعنى متوقّف على الإستعمال وهو متوقّف على تحقّق المعنى قبله فهو دور صريح، الوجه الثاني: ما في المتن وملخصه أن مفهوم هذه المادة بعد ما كان منتزِعاً عن إبراز الطلب فلا محالة يكون هذا المفهوم في عالم التصور حاكياً عن الإبراز وعليه

ووجه الإشكال أن مفهوم هذه المادة^(١) بعد ما كان منتزعاً عن إبراز الطلب فقهاً يكون هذا المفهوم^(٢) في عالم التصور حاكياً على^(٣) الإبراز فيكون هذه المادة بمفهومه بمنزلة الطريق إلى الإبراز وكيف يمكن أن يصير^(٤) واسطة لثبوته إذ مرجع الطريقة^(٥) إلى كونه من وسائل اثباته بحيث يرى المحكي عنه مفروغ الثبوت^(٦) وفي هذا النظر يستحيل توجه النظر إلى إثباته بنفس هذه المادة المستعملة في معناه^(٧) وحينئذ^(٨)

لا تكون هذه المادة بمفهومها بمنزلة الطريق إلى الإبراز ومعه يستحيل أن تكون واسطة لثبوته لعدم إمكان اجتماع الواسطة في الثبوت الدالة على الإيقاع مع الواسطة في الإثبات الدالة على مفروغية الثبوت والوقوع.

(١) أي الأمر.

(٢) أي الطلب المبرز.

(٣) لعل الصحيح - عن الإبراز.

(٤) أي هذه المادة.

(٥) أي الحكاية وهو الوجه الأوّل.

(٦) لأنّ ذلك لازم الحكاية عنه.

(٧) لما مر مراراً من النسبة الثبوتية والإثباتية متباينان وكذا الوقوعية

والإيقاعية فإنّه شيء واحد يكون حاكياً ومحكياً على هذا الإشكال.

(٨) فأجاب عن الثاني الماتن قَوْلُهُ بما ملخصه أنّه عند إرادة إظهار الطلب بهذه

المادة لا بدّ من تجريد المعنى عن قيد الإبراز فيراد منه حينئذٍ صرف الطلب

لا محيص عند إرادة إظهار الطلب بهذه المادة من تجريد المعنى عن قيد إظهاره فيراد منه حينئذٍ صرف الطلب كي يردا عليه إظهاره بهذه المادة ولازم ذلك كون مادة الأمر في مقام إنشائه وإبراز الإرادة به مستعملاً في نفس الطلب لا في الطلب المظهر وإنّما أريد منه هذا المعنى عند إخباره بهذه المادة^(١) عن إظهار طلبه بصيغة أخرى^(٢) لا بهذه المادة^(٣) كما لا يخفى. ثم^(٤) إن في اعتبار العلو محضاً^(٥)

وإنّما يراد منه الطلب بقيد الإبراز عند الإخبار بهذه المادة عن إظهار الطلب بمظهر آخر وهذا إقرار بورود الإشكال. وأمّا الجواب عن الوجه الأوّل هو أن اللفظ مستعمل في نفس المفهوم فيكون الإستعمال متوقفاً على تحقّق المفهوم في مرحلة مفهوميته لا في مرحلة وجوده خارجاً وفي مثل المقام يتوقّف تحقّق وجود مطابقه في الخارج على إستعمال اللفظ في مفهومه وبعبارة أخرى الإستعمال متوقّف على تحقّق المستعمل فيه أعني به المفهوم ووجود مطابق المفهوم في الخارج متوقّف على الإستعمال فلا دور لمغايرة المتوقّف مع المتوقّف عليه فارتفع الإشكالين معاً.

(١) أي مادة الأمر.

(٢) بأن المادة إستعملت في الإخبار عن الطلب بصيغة أخرى كانت دالة على الطلب المبرز كأمرتك بالصلاة البارحة لعدم كونه واسطة في الإثبات.

(٣) وهو الأمر.

(٤) الجهة الثالثة في اعتبار العلو في الأمر وعدمه.

(٥) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩١»: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر فلا

أو كفاية الإستعلاء أيضاً^(١) أو عدم إعتبار شيء منهما^(٢) وجوه أردئها الأخير لعدم صدقه من الداني إلى العالي بل وفي المتساويين أيضاً إلا من باب الإستهزاء والإستنكار^(٣) فالعمدة حينئذٍ الوجهان الأوّلان وأقويهما الأوّل^(٤).

و^(٥)

لا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية كما أن الظاهر عدم إعتبار الإستعلاء فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخففاً بجناحه ... إلى آخره.

(١) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩١»: وأما إحتمال إعتبار أحدهما فضعيف ... إلى آخره.

(٢) كما حكى ذلك في البدايع الرشتي في النسخة الثانية من نسختي الأوامر فراجع.

(٣) والوجه في ذلك مضافاً إلى تبادر ذلك أنه يصح سلب الأمر عن الطلب الصادر من المساوي فضلاً عن الطلب الصادر من السافل حيث يصح أن يقال إنّه ليس بأمر حقيقة بل هو سؤال والتماس كيف وأن الأمر إنّما هو مساوق لك (فرمان) بالفارسية وهو يختص بما لو كان الطالب هو العالي دون السافل أو المساوي إذ لا يصدق ال(فرمان) على الطلب الصادر عن غير العالي.

(٤) وهو العلو محضاً ولو لم يكن عن إستعلاء.

(٥) الوجه لعدم كفاية الإستعلاء مع عدم العلو لعدم صدق الأمر على طلب

المستعلى وصحة سلبه عنه. وأما إعتبار تحقّق أحد الأمرين من العلو والإستعلاء

إنّما صدقه مع الإستعلاء من باب العناية في المستعلى بإدعاء نفسه عالياً فنسبة الأمر إلى نفسه نظير أنشبت المنيّة أظفارها فالمصحح لهذه النسبة إعمال عنائية وإدعاء العلو لنفسه فالمستعلى أمر بالعناية لأن إستعلامه^(١) موجب لصدق الأمر عليه حقيقة فتدبر^(٢).

لا يفهم مضافاً إلى ما مر يلزم إعتبار الجامع بين العلو والإستعلاء في مفهوم الأمر إذ لا يعقل أخذ أحدهما في مفهومه على نحو التردد والظاهر أنّه لا جامع بينهما.
(١) الصحيح - إستعلامه - .

(٢) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٠»: وتقيح الطالب السافل من العالي المستعلى عليه وتوبيخه بمثل أنّك لم تأمره إنّما هو على إستعلامه لا على أمره حقيقة بعد إستعلامه وإنّما يكون اطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية إستعلامه... إلى آخره. فالتقيح على إستعلامه وتنزيل نفسه عالياً موجب لصدور الأمر منه لا أن التقيح على أمره لصدق الأمر عليه حقيقة بعد إستعلامه فلا يرون طلبه فرداً من أفراد حقيقة الأمر أصلاً، وتظهر الثمرة في صورة كون مادّة الأمر موضوعة لحكم شرعي مثل أن يقال أطع أمر الجيران فإنّه يجب البحث عنه في أنّه هل يجب إطاعة أمر الجار العالي أو المستعلى أو مطلقاً وكيف يمكن أن يقال بذلك والحال أن أوامر الشرع كثيراً ما يكون بلفظ أحب وينبغي ونواهيه بلفظ لا ينبغي وأبغض فليس لمادّة الأمر دخالة فيما هو المهم ليجب توضيح أن الأمر ما هو فمتى كشفنا إرادة المولى بصير الكشف موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال ولذا يستشكل في بعض المضمرات بإعتبار صدوره من العالي وهو الإمام عليه السلام.

وقال المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٨٧»: ثمّ لا يخفى أن الصيغة ٣

ثم^(١) إن الطلب المظهر به وجوبي^(٢)

لا مطلقاً ليست من مصاديق الأمر بل خصوص ما صدر من العالي بعنوان المولوية وجوبياً أو إستحبائياً دون ما إذا كان بعنوان الشفاعة أو الإرشاد وإلا كان من مصاديق الإرشاد والشفاعة دون الأمر وأما إذا كانت صادرة عن المساوي أو السافل فتكون مصداقاً للإلتماس أو الدعاء ولا تكون مصداقاً للأمر... إلى آخره فزاد قيد المولوية ولا بأس به.

(١) الجهة الرابعة في أن لفظ الأمر حقيقة في الطلب الوجوبي فقط أو أنه

حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبي والإستحبائي. قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٢»: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب... إلى آخره لكن الأظهر الثاني لصدق الأمر حقيقة على الطلب الصادر من العالي إذا كان طلبه إستحبائياً حيث يقال إنه أمر من دون إحتياج في صحّة إطلاق الأمر عليه إلى رعاية عناية في البين حيث أن ذلك كاشف عن كونه حقيقة في مطلق الطلب، ومما يشهد لذلك صحّة التقسيم إلى الوجوب والإستحباب في قولك الأمر إمّا وجوبي أو إستحبائي فأيضاً يكون علامة في كونه حقيقة في الجامع بينهما. وإن قيل «صاحب الكفاية: ج ١ ص ٩٢»: وتقسيمه إلى الإيجاب والإستحباب إمّا يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه وصحّة الإستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى... إلى آخره. وفيه أن التقسيم بلا تصرّف ولا عناية كما هو الظاهر في المقام فيكون حقيقة في الإستحباب أيضاً أي الجامع بينهما كما هو واضح.

(٢) أي حقيقة في الوجوب.

أو جامع بين الوجوبي والإستحبابي^(١) فيه وجهان بل قولان يمكن دعوى إنسباق الوجوبي منه^(٢).

وأما كونه مستنداً إلى حاق اللفظ إشكال^(٣)

(١) أي موضوع للجامع بين الوجوب والإستحباب.

(٢) لا شبهة في ظهوره حين إطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي بنحو يكون لو أريد به الإستحباب لإفتقر ظهوره فيه إلى قرينة، ومن ذلك أيضاً ترى ديدن الأصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - في الفقه في الأوامر الواردة عن النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام حيث كانوا يحملون الأوامر الواردة عنهم على الوجوب عند خلو المورد عن القرينة على الإستحباب والرخصة في الترك حتى أنه لو ورد في رواية واحدة أوامر متعدّدة بعدة أشياء كقوله ﷺ اغتسل للجمعة والجنابة ومس الميت ونحوه فقامت القرينة المنفصلة على إرادة الإستحباب في الجميع إلا واحداً منها تريهم يأخذون بالوجوب فيما لم تقم عليه قرينة على الإستحباب بل وتريهم كذلك أيضاً في أمر واحد كقوله ﷺ إمسح ناصيتك حيث أنهم أخذوا بالوجوب بالنسبة إلى أصل المسح وحملوه على الإستحباب بالنسبة إلى الناصية مع أنه أمر واحد وهكذا غير ذلك من الموارد ولا يكون إلا لأجل ظهور الأمر في نفسه في الوجوب عند إطلاقه.

(٣) فقد عرفت أنه ليس منشأه الوضع بل حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الإلزامي والإستحبابي ومنشأه الظهور ليس غلبة استعماله في الوجوب لكثرة استعماله في الإستحباب بل قضية الإطلاق ومقدمات الحكمة وتقريبها بوجهين سيأتي في كلام المحقق الماتن قَدَّرَ الإشارة إليهما ولا يخفى أن المفهوم شيء ك

والتشبث ببعض الأخبار^(١)

وهو مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب ولا ربط له بالتطبيق والإنتطابق في الخارج أما في مقابل الإنتطابق والإطلاق يقتضي الوجوب.

(١) وربما يستدلّ ببعض الآيات والأخبار لإثبات الوضع للوجوب قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٢»: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لإنسباقه عنه عند إطلاقه - أي عند إطلاق لفظ الأمر وقد عرفت أن إنسباقه إطلاقي لا وضعي - ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾. وقوله ﷺ: لو لا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك. وقوله ﷺ: لبريرة بعد قوله أتأمرني يا رسول الله ﷺ قال لابل إنما أنا شافع إلى غير ذلك، إنتهى. من تقريب أنه جعل المخالفة للأمر في الأوّل ملزوماً لوجوب الحذر. وفي الثاني للتويخ وفي الثالث للمشفقة وحيث لا يجب الحذر من مخالفة الأمر الإستحبابي ولا يصح التويخ عليه ولا كان مشقة يترتب على الأمر الإستحبابي بعد جواز الترك شرعاً فلا جرم يستفاد من ذلك كونه حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي فإنّ التقيد بالوجوب في تلك الأوامر خلاف ظاهر تلك الأدلة من جهة قوّة ظهورها في ترتّب هذه اللوازم على طبيعة الأمر لا على خصوص فرد منه وحينئذٍ فتدلّ تلك الأدلة بعكس النقيض على عدم كون الأمر الإستحبابي أمراً حقيقة بلحاظ عدم ترتّب تلك اللوازم عليه وجعل المذكورات مؤيدات لا أدلة لعلّة من جهة عدم صلاحيتها للإثبات إذ ليس إلاّ إستعمال الأمر في الوجوب والإستعمال أعم من الحقيقة ولكن في «الفصول ص ٦٦ و٦٧» جعلها دليلاً لقول المشهور ولو أنه إختار مطلق الطلب كما هو المختار عندنا.

على كونه للوجوب أشكل^(١) لكونه من باب إعمال إصالة العموم في ما هو معلوم الخروج ومشكوك المصدقية لإثبات المصدقية^(٢) ولو بتقريب^(٣) أن المستفاد منها أن كل أمر ملازم بالمشقة أو العقوبة على المخالفة وما لا يلزمه فليس بالأمر فالأمر الإستحبابي ليس مصداقاً للأمر^(٤)

(١) فأجاب عنه المحقق الماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن الآيات والروايات بعد مقدّمة قصيرة وهي كونها مبنية على صحّة التمسك بعموم العام لإثبات كون مشكوك الفردية ليس بفردي للعام بعد اليقين بخروجه عن حكمه أو جواز التمسك بعموم العام للحكم بخروج ما هو خارج عن حكم العام عن موضوعه هذا ما يظهر من العنوان في تقريراته رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
(٢) والظاهر من عبارة المتن لإثبات مصداقته للعام بأنّه خرج حكماً لكن موضوعاً باق تحت العام فتدبر لكن المراد هو نفي المصدقية للعام لا إثباته، هذا هي المقدّمة.

(٣) أمّا التطبيق على المقام هو أنّه قد عرفت عدم ترتّب تلك اللوازم من لزوم الحذر والتويخ والمشقة على الطلب الإستحبابي فخرج الطلب الإستحبابي عما هو مرتب على الأمر هل هو بنحو التخصص ليكون لفظ الأمر حقيقة في ملزوم هذه اللوازم أعنى به الوجوب أو أنّه بنحو التخصيص ليكون لفظ الأمر حقيقة في الأعم فاذا قلنا بأصالة العموم وعدم التخصيص في المقام لزم كون لفظ الأمر حقيقة في خصوص الطلب الإلزامي ولكن قد ثبت في محله أن أصالة العموم من الأصول العقلانية وهي إنّما تكون حجة في مقام الشكّ بالمراد من اللفظ للعمل به لا لإثبات أن اللفظ موضوع لما أريد به.

(٤) لعدم ترتّب تلك اللوازم من وجوب الحذر والتويخ والمشقة على

فينحصر مصداقه بالوجوبي وإلا^(١) يلزم تخصيص الكبرى المستفاد ذلك منه ولقد^(٢) عرفت في نظائره^(٣) منع حجية أصالة العموم في مثله وإنما يتمحض حجيتة^(٤) في فرض القطع بالمصداقية والشك في الخروج عن تحت الحكم فتدبر وبالجملة^(٥) يكفي^(٦)

والأمر الإستحبابي فينحصر مصداقه بالوجوبي ويكون تخصصاً.

(١) أي لا يكون خروج الأمر الإستحبابي من أجل ترتب اللوازم المزبورة

من باب التخصص والخروج الموضوعي فيكون من باب التخصيص كما تقدّم.

(٢) هذا في مقام الجواب عنه وقد تقدّم من عدم جريان أصالة العموم في

أمثال المورد.

(٣) ومن نظائره ما لو ورد خطاب على وجوب إكرام كلّ عالم وقد علم من

الخارج بعدم وجوب إكرام زيد لكنّه يشك في أنّه مصداق للعالم حقيقة كي يكون

خروج عن الحكم من باب التخصيص أو أنّه لا يكون مصداقاً للعالم كي يكون

خروجه من باب التخصص.

(٤) فإن عمدة الدليل على حجيتّه إنّما كان هو السيرة وبناء العرف والعقلاء

والقدر المسلم منه هو في خصوص الشكوك المرادية وهو لا يكون إلا في موارد

كان الشك في خروج ما هو المعلوم الفردية للعام عن حكمه لا غير.

(٥) ثم أشار إلى الوجهين لثبوت كون الظهور بمقدّمات الحكمة.

(٦) هذا هو الوجه الأوّل وبيانه أنّه لا ريب في كون كلّ طالب أمراً من غيره

إنّما يأمره به لأجل إيجاده في الخارج فلا بدّ أن يكون طلبه إياه في حدّ ذاته

لا قصور فيه في مقام التوسل إلى إيجاده وليس ذلك إلا الطلب الإلزامي الذي

لإثبات الوجوب ظهور إطلاقه في كونه في مقام حفظ المطلوب^(١). ولو بكونه حافظاً لمبادي إختياره من جهة إحداثه الداعي على فرار العقاب أيضاً بخلاف الإستجابي ما به^(٢) لمحض إحداث الداعي على تحصل الثواب^(٣) فلا يوجب مثله حفظ مبادي إخبار^(٤) العبد للإيجاد بمقدار ما يقتضيه الطلب الوجوبي ولذا يكون في مقام حفظ الوجود أنقص^(٥)

لا يستلزم إمتثاله إستحقاق الثواب وعصيانه إستحقاق العقاب. ولو كان هناك ما يقتضي قصوره عن التأثير التام في وجود المطلوب. ولو لقصور المصلحة الموجبة لطلبه في نفسها أو لمانع يوجب قصورها عرضاً لوجب عليه أن يطلبه بتلك المرتبة من الطلب التي تستدعيها تلك المصلحة لأن تلك المرتبة من الطلب هي التي يترتب عليها غرضه فاذا أشار إليها في مقام البيان وإلا فقد أخل في بيان ما يحصل به غرضه وعليه يكون إطلاق الأمر دليلاً على طلبه الذي يتوسل به الطالب إلى إيجاد مطلوبه بلا تسامح فيه وليس هو إلا الطلب الوجوبي.

(١) من كونه بنحو الأتم في عالم الإقتضاء للوجود بحيث يقتضي سد باب

عدم العمل حتى من ناحية ترتب العقوبة على المخالفة.

(٢) ولعلّ الصحيح - فإنه - ولو يمكن أيضاً - ما به - عن تأويل.

(٣) دون ترتب العقوبة على المخالفة فيكون ناقصاً.

(٤) لعل الصحيح - إختيار - .

(٥) فالأمر بعد ما كان فيه إقتضاء التحريك للإيجاد وكان لإقتضائه مراتب

فعند الشك في وقوف إقتضائه على المرتبة النازلة أو عبوره إلى مرتبة السببية ❧

فإطلاق الحافظية يقتضي حمله على ما يكون في حافظيته أشمل،
وقد يقرب الإطلاق أيضاً^(١)

لحکم العقل بالإيجاد كان مقتضي الإطلاق كونه على النحو الأتم والأكمل
الموجب لحکم العقل بلزوم الإيجاد.

(١) هذا هو الوجه الثاني وملخصه أن الطلب الوجوبي هو الطلب التام الذي
لاحدله من جهة النقص والضعف بخلاف الطلب الإستحبابي فإنه مرتبة من الطلب
محدودة بحد من النقص والضعف ولا ريب في أن الوجود غير المحدود بحد ما لا
يفتقر في مقام بيانه والإشارة إليه إلى أكثر مما يدلّ عليه بخلاف الوجود المحدود
فإنه يفتقر في هذا المقام إلى بيان حدوده كما يفتقر إلى بيان أصله وعليه يلزم حمل
الكلام الذي يدلّ على الطلب بلا ذكر حد له على المرتبة التامة منه وهو الوجوب
كما هو الشأن في كلّ مطلق وذكر أستاذنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ١
ص ١١٣»: «وأما ما احتمله أستاذنا المحقق قدس سره من أن الوجوب عبارة عن الطلب
التام غير المحدود والإستحباب هو الطلب الناقص المحدود فالإستحباب يحتاج
إلى مؤنة زائدة بواسطة تركيبه من الطلب والحد بخلاف الوجوب فإنه بسيط لا تركيب
فيه من جهة أنه عبارة عن نفس الطلب غير المحدود فكأنه قاس المقام بحقيقة
الوجود بأن مرتبة منه غير محدود وهو الواجب الوجود وهو في غاية التمام
والمراتب الآخرة ناقصة محدود مركبة من ذات الوجود وحده الماهية فالممكن
زوج تركيبية له ماهية ووجود وأنت خبير بأن هذا القياس في غير محله لأنه ليس
التشقيق بإعتبار مفهوم الطلب لأنه لا يتصف بالنقص والتمام قطعاً فلا بدّ وأن يكون
بإعتبار محكي هذا العنوان أي الإرادة التي قائمة بالنفس ففي الوجوب تام

بأن مقتضى إطلاق اللفظ في مقام البيان حمل معناه على ما هو أكمل لما في الأضعف نقص^(١) ليس فيه وكلا التقريبان^(٢)

لا غير محدود والإستحباب ناقص محدود وقد عرفت أنه لا فرق بين الإستحباب والوجوب في كيفية الإرادة من حيث الشدة والضعف والتمام والنقصان - كما أن الإرادة من الفاعل المباشر إذا تعلقت بإيجاد شيء لا فرق في شدة الإرادة وضعفها بين أن يكون ممنوع الترك عنده لكونه ذا مصلحة ملزمة أو جائز الترك لكون مصلحته غير ملزمة لأن جهة اللزوم والجواز راجعتان إلى كيفية الملاك والمصلحة ولا ربط لهما بكيفية الإرادة كذلك الأمر في الإرادة التشريعية وطلب الشيء من غيره لا ربط للوجوب والإستحباب بكيفية الإرادة بل الإرادة فيهما على نهج واحد، إنتهى. وفيه أولاً: أن الملاك هو الدخيل في الإرادة فالوجوب توجب الأشدية دون الإستحباب. وثانياً: أن الإرادة كالمحوية والمبغوضية قابلة للشدة والضعف من الكيفيات النفسانية فلا مانع من مرتبة ينتزع الوجوب ومن مرتبة أضعف ينتزع الإستحباب. وثالثاً: أن المراد من غير المحدود الإضافي لا الحقيقي - حتى يقال إن كون الإرادة تامة غير محدودة لا محصل له لأن جميع الموجودات ماعدا الواجب محدودة وحدودها ماهيتها والإرادة كيفية نفسانية كيف تكون غير محدودة - والجواب كما أشرنا بالنسبة إلى الإستحباب الذي لا بد من التقييد بعدم المنع من الترك وعليه فما ذكره لا يمكن المساعدة عليه.

(١) النقص هو أنه لا يقتضى المنع عن الترك فيحتاج إلى نحو تحديد وتقييد

بخلاف الطلب الوجوبي فإنه لا تحديد فيه حتى يحتاج إلى التقييد.

(٢) أي الوجه الأول والثاني.

للإطلاق وإن كانا خفيين^(١) ولكن بعد إرتكاز الذهن باقتضاء الإطلاق ذلك^(٢) لا ضير في خفاء وجهه كيف وغالب الإرتكازيات مخفية على الخواص فضلاً عن العوالم^(٣) والله العالم.

(١) يحتاج إلى التفكير والتعمق.

(٢) تكون ظاهرة فيه.

(٣) لعل الصحيح - العوام - والإطلاق كما يكون مقتضاه سعة مدلوله في الصدق كذلك قد يكون مقتضاه تضيق مدلوله في الصدق كما قيل بذلك في إطلاق صيغة إفعل والمقام كذلك فالأمر موضوع لمطلق الطلب وكل ما يحتاج إلى مؤنة زائدة بيانه على إلغاء أصل الطبيعة ولم يوت بتلك المؤنة الزائدة فالإطلاق يرفعه بنفس الطلب الصادر ممن تلزم وتجب طاعته يقتضي لزوم طاعته ويستترع منه الوجوب وإذا جاء الترخيص بالترك ينتزع منه الاستحباب وإلا الطلب في الوجوب والاستحباب بمعنى واحد وهو البعث وتحريك المأمور نحو إتيان الشيء ولعل هذا وجه ثالث للإطلاق وإختار أستاذنا الخوئي بعدم وضع لفظ الأمر للوجوب قال في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٣»: لا إشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق وإنما الإشكال في منشأ هذا التبادر هل هو وضعه للدلالة عليه أو الإطلاق ومقدمات الحكمة أو حكم العقل به وجوه. ولكن الصحيح الثالث - إلى أن قال: - الوضع عبارة عن التعهد - والإنشاء عبارة عن إعتبار الأمر النفساني وإبرازه في الخارج بمرز - وعليه يظهر أن مادة الأمر وضعت للدلالة على إبراز الأمر الإعتباري النفساني في الخارج فلا تدل على الوجوب لا وضعاً ولا إطلاقاً أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني فلائّه يرتكز على كونها موضوعة للجامع بين

والوجوب والندب ليكون إطلاقها معيناً للوجوب دون الندب بإعتبار أن بيان الندب يحتاج إلى مؤنة زائدة والإطلاق غير واف به ولكن قد عرفت أنها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو الندب كذلك لم توضع للجامع بينهما بل وضعت لما ذكرناه - إلى أن قال: - في وجه كون الوجوب بحكم العقل - أن العقل يدرك بمقتضى قضية العبودية لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه في الخارج قضاء لحق العبودية وأداء لوظيفة المولوية وتحصيلاً للأمن من العقوبة ولا نغنى بالوجوب إلا إدراك العقل لابدية الخروج عن عهده، إنتهى. وقد سبقه غيره بهذا الإستدلال تقريباً كما في «الكفاية: ج ١ ص ٩٢»: وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ... إلى آخره﴾ وفيه أولاً: أن الإنشاء ليس أمراً اعتبارياً نفسانياً مجرداً بحيث أن تحقق نية التمليك أو الترويح تحقق وإنما يحتاج إلى مبرز ومبرزه الأمر فالإنشاء كالإخبار حكاية باللفظ والقول لكن في الإخبار حكاية عن الأمر الوقوعي الثابت والإنشاء حكاية عن الإيقاع والاثبات فاللفظ هو الحاكي عن إيقاع النسبة وتحققها على المرتكز بحسب إفهام العرف والعمدة أن الأمر لم توضع لإبراز الأمر الاعتباري في الخارج فإن الخارج ظرف الإستعمال وهو في الرتبة اللاحقة عن الوضع بل وضع لمفهوم الطلب المبرز على مامر مراراً كما أن القول بالتعهد تقدّم فساد. وثانياً: إن حكم العقل في المرحلة المتأخرة عن الأمر فالأمر لو لم يكن ظاهراً في الوجوب كيف يحكم العقل بالخروج عن عهده وتوبيخ مخالفته، فهو قد إختلط بين مقدّمات الحكمة وحكم العقل بوجوب الإطاعة فإن مقدّمات الحكمة أيضاً

بقي في المقام شيء آخر^(١)

لابحكم العقل ويوجب ظهور الإطلاق في الوجوب كما تقدّم ثم في الرتبة اللاحقة يحكم العقل بوجوب الإمتثال. وثالثاً: إن بعته ملازم ذاتاً لوجوب إمتثاله، فيرد عليه كيف مع بعته وتحريكه مع القرينة على إرادة غير لزومية لا يوجب الإمتثال فهما متضادان كما هو واضح فالبعث المرسل يقتضي اللزوم الموجب لحكم العقل بخروجه عن العهدة والإمتثال لا البعث على نحو الإرسال فلو فرضنا لم يكن عبداً ولم يكن في مقام العبودية فلا إلزام حينئذٍ مع أنّه باطل بالبداهة فليس إلّا وضع لفظ الأمر لمفهوم الطلب المهمل المبرز فالوجوب والإستحباب مستفادان من القرائن الخارجية الوجوب من الإطلاق والإستحباب من القرينة على التخصيص وفي الرتبة السابقة على التحريك والداعوية للمكلف.

(١) الجهة الخامسة: في الطلب والإرادة وتحقيق الكلام فيه يكون في ضمن أمور: الأمر الأوّل: في تحقيق أن المسألة على أي وجه عقلية وعلى أي وجه أصولية وعلى أي وجه لغوية ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٠٨»: إن كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية أو فعل نفساني في قبال الإرادة عند الأمر بشيء كانت المسألة عقلية. وإن كان النزاع في أن مدلول الأمر هل هو الإرادة والطلب متحد معها أو منطبق على الكاشف عنها أو لا كي يكون الصيغة كاشفة عن الإرادة عند الإمامية والمعتزلة وكاشفة عن الطلب المغاير لها فلا يترتب عليها ما يترتب على إحراز إرادة المولى كانت المسألة أصولية. وإن كان النزاع في مجرد مرادفة لفظ الطلب مع لفظ الإرادة من دون نظر إلى ثبوت صفة نفسانية أو إلى مدلول الصيغة وشبهها كانت المسألة لغوية فلا ربط لها بالأصول ولا بالكلام ... ❧

لا إلى آخره، وما أفاده صاحب الكفاية من الوضع للطلب الإنشائي هو الذي يناسب علم الأصول ذكر أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ١١٥»: «أما البحث في ناحية المفهوم فبحث لغوي يرجع فيه إلى متفاهم العرف من هذين اللفظين ولا ريب في أنه يفهم من لفظ الإرادة تلك الكيفية النفسانية المعبر عنها بالشوق المؤكد والظاهر أن الطلب حسب المتفاهم العرفي ليس عبارة عن نفس هذا المعنى بل الطلب عند العرف عبارة عن السعي في تحصيل الشيء فالظاهر أنهما متغايران مفهوماً. وأما البحث في ناحية المصداق فبحث كلامي وقد ذهب الأشاعرة إلى تغايرهما مصداقاً أيضاً وعمدة ما دعاهم إلى هذا القول هو زعمهم وجود الكلام النفسي وأنه من صفات النفس وهو غير الإرادة والعلم وسائر الصفات المشهورة وهو المدلول للكلام اللفظي ومقابلهم الإمامية يقولون بعدم وجود صفة أخرى في النفس غير الإرادة... إلى آخره. وسيأتي مفصلاً الأمر الثاني ذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٠٨»: «الظاهر كما يستفاد من تتبع كلمات الباحثين عن المسألة في بدو الأمر أن النزاع في هذه المسألة نشأ من النزاع في الكلام النفسي حيث استدل الأشاعرة بأن الأمر الإمتحاني ونظائره مدلولها الطلب دون الإرادة فيعلم أن ما عدا الإرادة والكراهة في الأمر والنهي معقول والسر في دعويهم ذلك والإلتزام بالكلام النفسي تصحيح متكلميته تعالى في قبال سائر الصفات مع التحفظ على قدم الكلام إذ الإلتزام بقدم الكلام اللفظي مع كونه مؤلفاً من أجزاء متدرجة منقضية منصرمه في الوجود غير معقول - إلى أن قال: - فالقائل بالكلام النفسي إن كان يدعى أن سنخه إجمالاً سنخ الماهيات - حيث أنها في حدود ذاتها لا تأتي عن الوجود والعدم فالبرهان قائم على إنحصارها في المقولات العشر - أعنى مقولة الجوهر والمقولات التسع العرضية -»

فحالها حالها من حيث قبول الوجودين - أي العيني والذهني - فحينئذ يقال إن قيامه بالنفس إن كان بنفسه كالصفات النفسانية من العلم والإرادة وغيرهما فهو من الكيفيات النفسانية والبرهان قائم في محله على ضبطها وحصرها ومدلولية أحدها للكلام اللفظي كقولك أعلم وأريد على ثبوت العلم والإرادة لا يجعلهما كلاماً نفسياً. وإن كان قيامه بالنفس قيامه بصورته قياماً علمياً لا دخل له بالكلام النفسي يدعى أن سنخه سنخ الماهيات، وإن كان يدعى أن سنخه سنخ الوجود فهو معقول إلا أن مدلوليته للكلام اللفظي غير معقول أمّا أصل معقوليته فالوجدان الصحيح شاهد على ذلك كما في إيقاع النسبة الملازم للتصديق المقابل للتصور فإن صورة أن هذا ذاك مطابقاً لما في الخارج وناظراً إليه تصديق داخل في العلوم الإنفعالية لإنفعال النفس وتكليفها بالصورة المنتزعة من الخارج ونفس هذا ذاك من دون نظر إلى صورة مطابقة له في الخارج من موجودات عالم النفس ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد لا بالتكليف والإنفعال وحقيقته وجود نوري قائم بالنفس قياماً صدورياً وهو المراد بالعلم الفعلي في قبال الإنفعالي ومنه الأحاديث النفسانية فإن الوجدان أصدق شاهد على أن نسبة النفس إليها بالإيجاد والتأثير ونفس وجودها الحقيقي عين حضورها للنفس - إلى أن قال: - وأمّا إستحالة مدلوليته للكلام اللفظي فلأن المدلولية للكلام ليس إلا كون اللفظ واسطة للإنتقال من سماعه إليه وهذا شأن الماهية والوجود الحقيقي عينياً كان أو نورياً إدراكياً غير قابل للحصول في المدارك الإدراكية لما عرفت سابقاً فلا يعقل الوضع له ولا الإنتقال باللفظ إليه إلا بالوجه والعنوان ومفروض الأشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي لا بوجهه وعنوانه، إنتهى.

أمّا الجواب عن الكلام النفسي قال في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٥»: إن ❦

لاصفاته تعالى على نوعين الأوّل الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة وما يؤول إليها فإن هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج فلا إثنية فيه ولا مغايرة وأن قيامها بها قيام عيني وهو من أعلى مراتب القيام وأظهر مصاديقه لقيام صفة بموصوفها أو قيام الحال بمحلّه ومن هنا ورد في الروايات أن الله تعالى وجود كلّ وعلم كلّ وقدرة كلّ وحياة كلّ وإلى هذا يرجع قول أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة» كمال الإخلاص به نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، الثاني الصفات الفعلية كالخلق والرزق والرحمة وما شاكلها فإنّ هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى حيث أن قيامها بها ليس قياماً عينياً كالصفات الذاتية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن قيام هذه الصفات لا تخلو من أن تكون حادثة أو تكون قديمة ولا ثالث لهما فعلى الأوّل لزم قيام الحادث بذاته تعالى وهو مستحيل وعلى الثاني لزم تعدد القدماء وقد برهن في محله استحالة ذلك فالنتيجة على ضوءهما أمران الأوّل إن مبادي هذه الصفات أفعاله تعالى الاختياريه الثاني إنّها تمتاز عن الصفات الذاتية في نقطة واحدة وهي أن الصفات الذاتية عين ذاته تعالى فيستحيل إتصاف ذاته بعدمها بأن لا يكون ذاته في مرتبة ذاته عالماً ولا قادراً ولا واجباً وهذا بخلاف تلك الصفات حيث أنّها أفعاله تعالى الاختياريه فتفك عن ذاته وتتصف ذاته بعدمها يعني يصح أن يقال: إنّّه تعالى لم يكن خالقاً للأرض مثلاً ثمّ خلقها ولم يكن رازقاً لزيد مثلاً ثمّ رزقه وهكذا ومن ثمة تدخل عليها أدوات الشرط وما شاكلها ولم تدخل على الصفات العليا الذاتية وإن شئتم قلتم إن القدرة تتعلق بالصفات الفعلية وجوداً وعدمًا فإن له تعالى أن يخلق شيئاً وله أن لا يخلق وله أن يرزق وله أن لا يرزق وهكذا ولم تتعلق بالصفات الذاتية أبداً وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أن التكلم من

الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية وذلك بوجود ملاك الصفات الفعلية فيه حيث يصح أن يقال: إنّه تعالى كلم موسى عليه السلام ولم يكلم غيره أو كلم في الوقت الفلاني ولم يكلم في وقت آخر وهكذا ولا يصح أن يقال: إنّه تعالى ليس عالماً بالشئ الفلاني أو في الوقت الفلاني فما ذكره الأشاعرة من أن التكلم صفة له تعالى وكلّ صفة له قديم نشأ من الخلط بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، إنتهى.

وقال القائد السيّد الخميني في رسالته المستقلة في «الطلب والإرادة: ص ٣٥»: نعم أنّه تعالى متكلم بوجه آخر حتّى في مرتبة ذاته يعرفه الراسخون في الحكمة - والإعراض عنه أولى ... إلى آخره. ونقل عنه في هامشه قال: أهل المعرفة تكلم الحقّ عبارة عن تجلّي الحقّ الحاصل من تعلق الإرادة والقدرة لإظهار ما في الغيب وإيجاده، إنتهى. كما أن إرادته تعالى ذاتية وهو العلم بالصلاح والنظام الكامل التام. الأمر الثالث: الأقوال في الطلب والإرادة فذهب الأصحاب والمعتزلة إلى إتحادهما مصداقاً ويظهر من بعضهم القول بالإتحاد مفهوماً أيضاً خلافاً للأشاعرة إذ ذهبوا إلى تغييرهما مصداقاً ومفهوماً، ومنشأ هذا القول من الأشاعرة تقدّم الإشارة إليه وإليك إجمالها من الإشكالات الفاسدة الواردة بنظرهم بناء على القول بإتحاد الطلب مع الإرادة، منها لزوم عدم تحقّق العصيان من العباد لعدم جواز تخلف إرادته سبحانه عن المراد، ومنها لزوم تعلق الإرادة بالمحال بناء على الإتحاد كما في موارد الأمر بما إنتفى شرط تحقّقه، ومنها ما بنوا عليه من المبني الفاسد من إنكار التحسين والتفويض العقليين وتجويزهم الأمر بالشئ مع خلوه عن المصلحة كما في الأوامر الإمتحانية، ومنها غير ذلك من المباني الفاسدة حيث أنّه من جهة الفرار عن تلك الإشكالات إلتمزوا بالمغايرة بين الطلب والإرادة فقالوا بأن الطلب وما يحكى عنه الأمر عبارة عن معنى

وهو أن الطلب المأخوذ في حقيقة^(١) هل هو عين الإرادة أم غيره كانت هذه الجهة معركة الآراء بين الأعلام^(٢)

دقابل لتلك اللوازم واليك تفصيلها والجواب عنها.

(١) الصحيح - حقيقته - .

(٢) قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٥»: «فَاعْلَمْ أَنَّ الْحَقَّ كَمَا هُوَ عَلَيْهِ أَهْلُهُ وَفَاقًا لِلْمُعْتَزَلَةِ وَخِلَافًا لِلْأَشَاعِرَةِ هُوَ إِتْحَادُ الطَّلَبِ وَالْإِرَادَةِ بِمَعْنَى أَنَّ لَفْظِيهِمَا مَوْضُوعَانِ بِإِزَاءِ مَفْهُومٍ وَاحِدٍ وَمَا بِإِزَاءِ أَحَدِهِمَا فِي الْخَارِجِ يَكُونُ بِإِزَاءِ الْآخَرِ وَالطَّلَبُ الْمُنْشَأُ بِلَفْظِهِ أَوْ بغيرِهِ عَيْنُ الْإِرَادَةِ الْإِنْشَائِيَّةِ وَبِالْجُمْلَةِ هُمَا مُتَحَدَانِ مَفْهُومًا وَإِنْشَاءً وَخَارِجًا - أَيِ الْفَرْدِ الْخَارِجِيِّ لِأَحَدِهِمَا هُوَ الْفَرْدُ الْخَارِجِيُّ لِلْآخَرِ - لِأَنَّ الطَّلَبَ الْإِنْشَائِيَّ الَّذِي هُوَ الْمَنْصَرَفُ إِلَيْهِ إِطْلَاقُهُ كَمَا عَرَفْتَ مُتَّحِدٌ مَعَ الْإِرَادَةِ الْحَقِيقِيَّةِ الَّتِي يَنْصَرَفُ إِلَيْهَا إِطْلَاقُهَا أَيْضًا ضَرُورَةً أَنَّ الْمَغَايِرَةَ بَيْنَهُمَا أَظْهَرَ مِنَ الشَّمْسِ وَأَبْيَنَ مِنَ الْأَمْسِ فَإِذَا عَرَفْتَ الْمَرَادَ مِنْ حَدِيثِ الْعَيْنِيَّةِ وَالْإِتْحَادِ فِي مَرَاجَعَةِ الْوَجْدَانِ عِنْدَ طَلَبِ شَيْءٍ وَالْأَمْرَ بِهِ حَقِيقَةً كَفَايَةً ... إِلَى آخِرِهِ. وَإِخْتَارَ الْمُحَقِّقِ النَّسَائِيَّ فِي «الْفَوَائِدِ: ج ١ ص ١٣١»: «خِلَافَهُ قَالَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا سَبِيلَ إِلَى دَعْوَى إِتْحَادِ مَفْهُومِ الْإِرَادَةِ وَمَفْهُومِ الطَّلَبِ لِتَكْذِيبِ اللَّغَةِ وَالْعَرَفِ ذَلِكَ إِذْ لَيْسَ لَفْظُ الْإِرَادَةِ وَالطَّلَبِ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمُرَادِفَةِ كَالْإِنْسَانِ وَالْبَشَرِ وَإِنْ أُرِيدَ مِنْ حَدِيثِ الْإِتْحَادِ التَّصَادُقِ الْمُرَادِي وَإِنْ تَغَايَرَا مَفْهُومًا فَلَهُ وَجْهٌ ... إِلَى آخِرِهِ. وَأَيْضًا ذَهَبَ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ إِلَى تَغَايَرِهِمَا مَفْهُومًا وَسَيَأْتِي وَتَقَدَّمَ مَا ذَكَرَهُ أَسْتَاذُنَا الْبَجْنُورْدِيُّ فِي «الْمُنْتَهَى: ج ١ ص ١١٥»: «فَالظَّاهِرُ أَنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ مَفْهُومًا ... إِلَى آخِرِهِ وَكَذَا أَسْتَاذُنَا الْخَوَّيِّيُّ وَغَيْرُهُ.

وعمدة من ذهب إلى المغايرة الأشعريون لشبهة حصلت لهم في وحدتهما^(١) وعمدة ما أوقعهم في الوهم زعمهم الفاسد^(٢) بأن العباد مجبورون في أفعالهم وهو أيضاً^(٣) أساس إنكارهم التحسين والتقييح في أفعال العباد عقلاً نظراً إلى أن موضوع حكم العقل هو الفعل الإختياري وحيث^(٤)

(١) بأن إتحاد الطلب والإرادة يوجب الشبهة والمناقشة.

(٢) هذا هو احدى الشبهات بل العمدة وهى الشبهة الأولى أن العباد مجبورون على الأفعال والأعمال ولا تأثير لقدرتهم فى شئ منها ولا ريب فى أن الإرادة التشريعية لا تتعلق إلا بالفعل المقدر للغير فينتج ضم إحدى المقدمتين إلى الأخرى أن تكاليف الشرعية قد تعلقت بالمكلفين بلا إرادة تشريعية ولا يعقل تحقق التكليف بلا طلب ولا إرادة وعلى الإتحاد يلزم إنتفائهما معاً ومعه يلزم إنتفاء التكليف وهو خلاف الفرض فلا بد من القول بتحقق الطلب دون الإرادة لتوقف تحقق التكليف عليه فى المقام وتحققه دون الإرادة يستلزم تغايرهما وهو المطلوب للأشعري.

(٣) الشبهة الثانية إنكار التحسين والتقييح العقلين وتجويزهم الأمر بالشيء مع خلوه عن المصلحة كما فى الأوامر الإمتحانية ولا ريب فى صدق الطلب حقيقة على الأوامر الإمتحانية مع عدم تعلق الإرادة بالمأمور به فيها وذلك دليل واضح على تغاير الطلب والإرادة البتة.

(٤) الوجه لإنكارهم التحسين والتقييح العقلين فى أفعالهم لعدم الإختيار

فى أفعالهم.

لا إختيار لهم في أفعالهم فلا مجال لتحسينهم في عملهم عقلاً ولا تقبيحهم فيه بل الله يفعل في حقهم ما يشاء بسلطانه فيعاقب المطيع ويثيب العاصي بلا قبح في نظر العقل في الفاعلين ولا حسن في عكسهما لأن ذلك كله تحت حيطة سلطته وقدرته فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، و^(١) حينئذٍ فمن نتائج هذا الزعم والخيال إستحالة تعلق الإرادة الأزلية بفعل المخلوق إلا وهو صادر لأنّه إذا أراد لشيء أن يقول له كن فيكون و^(٢) لازمه حينئذٍ عدم تصور العاصي في العباد،

(١) الشبهة الثالثة إستحالة تعلق إرادة الله على أفعال المكلفين لأن الإرادة التشريعية لا تتعلق إلا بالفعل المقدور للغير وإذا أراد الله شيئاً فهو كائن ولا يعقل التكليف بلا إرادة ولا طلب والتكليف ثابت جزماً فلا بدّ وأن يكون بالطلب ونتيجته تغاير الطلب مع الإرادة.

(٢) الشبهة الرابعة لا إشكال في أن الكفار بل مطلق العصاة مكلفون بالتكاليف الدينية حقيقة لإستحقاقهم العقاب على مخالفتها إجماعاً ولا عقاب إلا على مخالفة التكليف الإلزامي الحقيقي كما لا يعقل تعلق إرادته تعالى بمتعلق هذه التكاليف وإلا لزم تخلف مراده عن إرادته تعالى فاذا ثبت إرادته تعالى في موارد التكاليف المتعلقة بالكفار بل مطلق العصاة فلا بدّ من القول بتحقق الطلب منه فيها وإلا فلا يعقل تحقق التكليف بلا طلب ولا إرادة وعليه يلزم تحقق الطلب بلا إرادة وذلك دليل ما يدعى من تغايرهما.

فمع تحققه وجداناً يكشف عن عدم تعلق الإرادة الأزلية في مورد الأوامر والنواهي للتوجه إليهم ولا محيص لهم بالالتزام بمعنى آخر غير الإرادة حذراً عن كون الخطابات المزبورة لقلقة لسان وسمي المعنى الآخر بالطلب فالتزموا^(١) أيضاً بإمكان تعلقه بالمحال وبغير المقدور بل وبجواز أمره مع علمه بانتفاء شرط الأمور به كأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده مع أن الجليل ينهى السكين عن تأثيره في قطع الأوداج وعدم قدرة إبراهيم بالذبح المزبور، وحينئذٍ ربّما يستشكل^(٢)

(١) الشبهة الخامسة لزوم تعلق الإرادة بالمحال بناء على الإتحاد كما في موارد الأمر بما إنتفى شرط تحققه كأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده مع أنه لا يقدر عليه لعدم تأثير السكين في الذبح بأمر الرب.

(٢) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٩٥»: «فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سواء ما هو مقدّمة تحقّقها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق لفائدته وهو الجزم بدفع ما يوجب توقّفه عن طلبه لأجلها - أي العزم والجزم - وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب فلا محيص إلاّ عن إتحاد الإرادة والطلب وإن يكون ذاك الشوق المؤكّد المستتب لتحريرك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة أو المستتب لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك مسمّى بالطلب والإرادة كما يعبر به تارة وبها أخرى كما لا يخفى، إنتهى.

في تصوير هذا المعنى الأخير المسمّى بالطلب^(١) بأنه أي شيء قائم بالنفس^(٢) وكان من أفعال القلوب^(٣) القابل^(٤) لأن يكون مضمون الخطابات ويناسب^(٥) مع مقام أمر المولى ونهى العالى^(٦) وقابل للتعلق بالمحال ولو لإيتفاء شرطه وحيث أن هذا المعنى^(٧) معنى قابل للتعلق بفعل الغير فيكشف^(٨) أنه لا يكون من سنخ بقية الصفات الوجدانية القائمة بالنفس من الجوع والعطش والشجاعة وأمثالها إذ^(٩) لا مناسبة لها مع الأمر والنهى المتعلق بفعل الغير كما أن قابلية تعلقه بالمحال وبفعل المجبورين لا يناسب شرحه بمثل عنوان البعث والتحرّيك^(١٠)

(١) غير الإرادة أي شيء فيستشكل وله آثار ولوازم.

(٢) أي غير الإرادة. من لوازمه كونه قائم بالنفس.

(٣) منها كونه فعل القلب وإدراكه وتصوره كما في القضايا كالنار مشرقة

جميع النيران لا الكيفية النفسانية ونقوشها وصورها.

(٤) منها القابل لأن يكون الخطابات مبرزاً له.

(٥) ومنها يناسب ما هو القائم بالنفس مع أمر المولى ونهى العالى.

(٦) ومنها أن يقبل ما هو القائم بالنفس بتعلقه بغير المقدور.

(٧) ومنها أن هذا المعنى قابل للتعلق بفعل الغير.

(٨) ومنها أنّها غير الصفات التي موجودة في النفس.

(٩) لعدم تعلقها بفعل الغير.

(١٠) وليس هو عنوان البعث والتحرّيك وذلك لعدم تعلقه بالمحال وفعل

إذ^(١) مضافاً^(٢) إلى أنه ناشئ عن نفس الأمر لا أنه مأخوذ في مدلوله من^(٣) المعلوم أنه يستحيل تعلقهما بالمحال ذاتاً لا^(٤) بمناط التحسين والتقيح كى يمنع ذلك في أفعاله تعالى في حق عباده بل^(٥)

(١) تعليل لكون المعنى ليس عنوان البعث والتحرك مضافاً إلى ما مر.
(٢) أمّا أولاً: لأن البعث والتحرك من لوازم الأمر ويأتي من الأمر لا معنى الأمر ومدلوله.

(٣) وأمّا ثانياً: لعدم تعلقها بالمحال ذاتاً لأن البعث والتحرك نحو الغير المقدور والمحال لغو واللغو لا يصدر من الحكيم بل مستحيل في حقه ذاتاً.
(٤) وليس ذلك لأجل الحسن والتقيح حتى ينفي الحسن والتقيح في أفعاله تعالى ويكون الحسن ما أمر به المولى والتقيح ما نهى عنه المولى.

(٥) ثم أشار إلى التوجيهات منها ما تقدّم من «الكفاية: ج ١ ص ٩٧» قال: ثم إنّه يمكن ما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد بحديث الإتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً ويكون المراد بالمغايرة والإثنية هو إثنية الإنشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها فيرجع النزاع لفظياً، إنتهى. وفيه أن هذا التوجيه وإن كان يساعد عليه بعض اللوازم من قابلية تعلق الطلب الإنشائي بالمحال لعدم إستلزامه لإرادة الإيجاد من المكلف ومن جواز تحقّق الطلب الإنشائي بلحاظ مصلحة قائمة في نفسه وإن لم تكن مصلحة في متعلقه فإنّه من أفعال منشئة فكما يصح من العاقل أن يفعل

ولا مجال لشرح الطلب أيضاً بحملة النفس^(١)

بفعلاً بلحاظ مصلحة قائمة بنفس الفعل كذلك يصح منه أن ينشأ طلباً بلحاظ مصلحة قائمة فيه دون متعلقه والذي يرد عليه على ما ذكره المحقق العراقي رحمته في «البدائع: ص ٢٠٠» هو أن الأشاعرة حيث أنهم يقولون بالكلام النفسي وأنه هو مدلول الكلام اللفظي يرون أن الطلب المنشأ في اللفظ يدل على صفة قائمة في النفس هي غير الإرادة في قبال من ينفي الكلام النفسي ولا يرى صفة قائمة في النفس غير صفاتها المعروفة لديهم من الإرادة والعلم وغيرهما من الصفات النفسية وأما أن الطلب الإنشائي مغاير للإرادة الحقيقية فهو من الأمور البديهية والأشعري ليس في صدد النزاع بهذا الأمر البديهي ولا فائدة له فيه والذي يدل على ذلك هو استدلالهم على ثبوت الكلام النفسي بالأوامر الإمتحانية المسلم عند الفريقين عدم تعلق الإرادة الحقيقية بمتعلقاتها حيث زعموا أن تلك الأوامر تدل على معنى قائم في النفس ليس بإرادة إلى آخر كلامه. وربما يورد على صاحب الكفاية بأن الطلب الإنشائي ليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة والأشاعرة لا يرون التكليف أو الحكم الشرعي إلا نفس الطلب فيلزم على الوجه المذكور عدم حكم العقل بوجوب إطاعة الأحكام الشرعية لأنها عبارة عن الطلب الإنشائي الذي لا يستقل العقل بوجوب إطاعته، وفيه أن الأشاعرة ملتزمون بذلك فإنهم لا يقولون بوجوب الطاعة أو حرمة المعصية عقلاً لعدم قولهم بالحسن والقبح العقليين.

(١) هذا التوجيه من المحقق النائيني رحمته قال في «الفوائد: ج ١ ص ١٣١»:

لا ينبغي الإشكال في أن هناك وراء الإرادة أمر آخر يكون هو المستتبع لحركة

الحاصل بعد تامة اشتياقه وقدرته، إذ^(١)

والعضلات ويكون ذلك من أفعال النفس وإن شئت سمه بحملة النفس أو الحركة النفس أو تصدى النفس أو غير ذلك من التعبيرات وبالجملة الذي نجده من أنفسنا أن هناك وراء الإرادة شيئاً آخر يوجب وقوع الفعل الخارجي وصدوره عن فاعله ومن قال بإتحاد الطلب والإرادة لم يزد على إستدلاله سوى دعوى الوجدان وأنه لم نجد من أنفسنا صفة قائمة بالنفس وراء الإرادة تسمى بالطلب وقد عرفت أن الوجدان على خلاف ذلك بل البرهان يساعد على خلاف ذلك لوضوح أن الإنبعاث لا يكون إلا بالبعث والبعث إنما هو مقولة الفعل وقد عرفت أن الإرادة ليست من الأفعال النفسانية بل هي من الكيفيات النفسانية فلو لم يكن هناك فعل نفسي يقتضي الإنبعاث يلزم أن يكون إنبعاث بلا بعث وبالجملة لا سبيل إلى دعوى إتحاد مفهوم الإرادة والطلب لتكذيب اللغة والعرف ذلك إذ ليس لفظ الإرادة والطلب من الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر وإن أريد من حيث الإتحد التصادق الموردى وإن تغايراً مفهوماً فله وجه إلى آخر كلامه.

(١) هذا هو الجواب عن هذا التوجيه وملخصه أنه لا يوافق ما يدل عليه كلام الأشاعرة وما إلتزموا به من جواز تعلق الطلب بالمحال ضرورة أن الطلب الذي هو متأخر عن الإرادة رتبة لا يمكن أن يتعلق بالمحال لإمتناع تعلق الإرادة به ومع إمتناع الإرادة يمتنع تحقق الطلب أيضاً لكونه متأخراً رتبة عنها فلا يمكن توجيه كلام الإشاعرة بمثل هذا الوجه لإلتزامهم بتحقق الطلب في المورد الذي يقتضى هذا الوجه إمتناع تحقق الطلب فيه لإمتناع تحقق الإرادة مضافاً إلى أنه أيضاً لا يصحح كونه لصالح في نفسه.

مثل ذلك أيضاً يستحيل إنفكاكه عن العلم بالقدرة فمع فرض
المجبورية يستحيل تحققه وبالجملة ما في السنة بعض المعاصرين
من تصور مغايرة الطلب مع الإرادة بأمثال هذه البيانات^(١)

(١) منها ما حكى عن المحقق صاحب الحاشية المعروفة على المعالم أخو
صاحب الفصول قال فيها الوجه الرابع - إلى أن قال - والذي يقتضيه التحقيق في
المقام أن يقال إن هناك إرادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع وإقتضاء
بحسب الخارج لا يقع الفعل بإلزامه أو ندبه إليه ومن البين أن الثاني لا يستلزم
الأول وإن كان الظاهر صدور الإقتضاء على طبق الإرادة الواقعية، إنتهت. ونتيجته
أن الطلب هو البعث والتحرك نحو المطلوب والإرادة هو الشوق المؤكد المتعلق
به القائم في النفس والفرق بينهما واضح، وفيه مضافاً إلى أن البعث والتحرك
أمران منتزعان من الخطاب بداعي جعل الداعي لا أنّهما مدلولان لنفس الخطاب
ومحكيّاً للأمر أنّهما لا يمكن أن يتعلقا بالمحال كنفس الإرادة والأشعري يجوز
تعلق الطلب بالمحال دون الإرادة فيكشف هذا التفاوت عن عدم كون الطلب في
نظر الأشعري هو البعث والتحرك ومنها كونه بمعنى الإشتياق وفيه وإن يصح
جواز تعلقه بالمحال كما في اشتياق المريض إلى شفاء مرضه والمحبوس إلى
الفرار من السجن والتخلص منه وإشتياق الإنسان إلى عود شبابه، ويمكن أيضاً
وقوعه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال فيما لو أحرز العبد إشتياق مولاه
إلى شيء ولكنه أيضاً لا يصح كونه لصلاح في نفسه وحينئذٍ فبقريئة إستدلالهم
بمثل الأوامر الإمتحانية يعلم بعدم إرادتهم من الطلب الإشتياق نحو الشيء ولا
من الإرادة حملة النفس وهيجانها نحو المطلوب.

أجنبية عن مرام الأشاعرة المؤسسين لهذا الأساس كما أن إنكار بعض آخر^(١) بعدم مساعدة الوجدان على وجود معنى آخر قابل للتعلق بفعل الغير غير العلم والإرادة، أيضاً قابل للمنع^(٢) كيف^(٣) ونرى بالوجدان معنى آخر غيرهما ويعبر عنه بالبناء الذي هو أيضاً من أفعال القلوب وبه^(٤) قوام التنزيلات عرفاً وشرعاً و^(٥) كان تحت الإختيار بلا واسطة في قوله ابن علي الأكثر مثلاً^(٦)

(١) حكى عن التجريد للقوشجيّ قال: والحاصل أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً ليس وراء العلم في الخير والإرادة والكراهة في النهي، إنتهى. وحكى عن العلامة قال: بأنا لم نجد عند الأمر بشيء أمراً مغايراً لإرادة الفعل حيث لا يكون المفهوم من الأمر إرادة الفعل من الأمور به ولو كان هناك شيء آخر لا ندركه فلا شك في كونه أمراً خفياً غاية الخفاء بحيث لا يتعقل إلا الأوحدي من الناس ومع ذلك كيف يجوز وضع لفظ الأمر المتعارف في الإستعمال بإزائه.

(٢) من هنا قام المحقق العراقيّ الماتن قَدَّرُ في بيان صفة أخرى في النفس غير الصفات المشهورة ويمكن أن تكون هو الطلب.

(٣) ذكر المحقق الماتن أن الطلب يمكن أن يكون في نظر الأشاعرة عبارة عن البناء الذي يكون من أفعال القلب وهو غير العلم والإرادة والحب والبغض.

(٤) أي بهذا البناء يقوم التنزيلات العرفية والشرعية مطلقاً كما ستعرف.

(٥) والبناء من الأمور الإختيارية من دون واسطة كما في الإرادة.

(٦) فالبناء كالإرادة في كونه ذا الإضافة وإن خالفها في أنها من مقولة

قبال العلم والإرادة الذين لا يكونان كذلك^(١) بل ومنه أيضاً عقد القلب المقابل للجحود القلبي مع العلم بالنبوة مثلاً^(٢) وغيرها^(٣) بل وهو قابل للتعلق بالمحال^(٤) وحينئذٍ لا مجال لرد الأشعري القائل بالمغايرة بين الطلب والإرادة بمثل هذا الوجدان^(٥)

الكيف وهذا من مقولة الفعل للنفس، ولذا قد يتعلق بأمر موجود مفروغ التحقق فيسمى تنزيلاً كالبناء على كون الأكثر موجوداً أو الموجود هو الأكثر، ومن الثبوت التنزيلي هو ما يتعلق بأمر مشكوك الثبوت في الواقع فيكون ثابتاً بنفس هذا البناء القلبي كما في الإستصحاب إن على بقاء ما كان.

(١) فإن العلم والإرادة إختياريين مع الواسطة والمقدّمات والأسباب.

(٢) وقد يتعلق البناء بثبوت أمر ثابت في الواقع في حال العلم بثبوته ولكن لا يكفي من المكلف بعلمه بثبوته بل لا بدّ من أن يبني في قلبه على ثبوته كما هو الشأن في العقائد الدينية فمن علم بكون الله واحداً لا يكفي في كونه موحداً بنفس هذا العلم ما لم يعقد قلبه ويبني على ذلك ويعبر عن هذا البناء بعقد القلب.

(٣) كما قد يتعلق بإيجاد المخاطب ما خوطب به وأمر به فيكون هذا البناء على صدوره منه وإيجاده إياه طلباً له، كما قد يتعلق أيضاً بما ليس في الشرع فيكون تشريعاً.

(٤) فالبناء بما أنه إختياري قابل للتعلق بالمحال وإمكان تحقّقه بإعتبار مصلحة قائمة فيه لا في متعلقه وإمكان إنفكاكه عن المطلوب ولو كان منه تعالى.

(٥) أي الوجدان قائم على البناء وبه يتم المغايرة بين الطلب والإرادة وأنه

غير العلم والإرادة فلو ادعى القائل بالمغايرة بأن ما هو المسمّى بالطلب عبارة

وحينئذٍ فللأشعري أن يلتزم بأن مفاد الأوامر معنى آخر غير العلم والإرادة وأنه من سنخ البناء وعقد القلب المزبورين غاية الأمر يدعي بأن هذا السنخ من المعنى^(١) باختلاف أنحاء متعلقاته يختلف عنواناً^(٢) فمن حيث تعلقه بقيام شيء ثابت^(٣) أو بقيامه مقام آخر^(٤) مع القطع بعدمه^(٥) يعبر عنه بالبناء التنزيلي^(٦) ومن حيث تعلقه بثبوت شيء مع القطع بوجوده يعبر عنه بعقد القلب^(٧) من حيث تعلقه بإيجاد شيء لا^(٨) بشيء فارغاً عن وجوده يعبر عنه بالطلب كما^(٩)

لاعن البناء الذي هو غير الإرادة لا يمكننا المسارعة في ردهم بعدم وجدان أمر وراء العلم والإرادة والحب والبغض شيء.

(١) أي البناء باعتبار كونه ذا إضافة يحتاج إلى المتعلق ويختلف متعلقاته كما أشرنا إليه.

(٢) وتسمية.

(٣) أي تعلقه بقيام شيء ثابت بنفس هذا البناء القلبي وإن كان مشكوك الثبوت في الواقع كالإستصحاب.

(٤) كما في باب الإمارات من قيام الخبر الثقة مقام العلم تنزيلاً.

(٥) أي ليس بعلم حقيقة ففي هذه الموارد هو البناء التنزيلي.

(٦) في الاعتقادات كما مر.

(٧) وهو تعلقه بإيجاد الشيء أو إيجاد الغير إيّاه وهو الطلب.

(٨) أي لا يكون متعلقاً بشيء فارغاً عن وجوده.

(٩) الشوق أيضاً من الأمور ذات الإضافة فإن تعلق بالأمر الثابت والموجود

أن الأمر في الإشتياق أيضاً كذلك إذ هو من حيث تعلقه بالوجود الثابت يسمى عشقاً وبإثبات الوجود يسمى إرادة ولا ينافي إختلاف هذه العناوين^(١) مع وحدة الحقيقة^(٢) ومعلوم أن مثل هذا المعنى^(٣) قابل للتعلق بالمحال وبغير المقدور ومع العلم بانتفاء شرط المأمور به كما أنه بعد تسليم أساسهم الكاسد^(٤) لا يبقى دعوى أحد عليهم^(٥) بأن العقل لا يحكم بإستحقاق العقوبة على مخالفة مجرد هذا البناء القابل للتعلق بالمحال إذ^(٦) حينئذٍ أين يبقى للعقل حكم في حقّ المجبورين الذين هم مقهورين في حيطة سلطانه و^(٧)

لا يقال له العشق وباعتبار تعلقه بالشيء غير الثابت وإيجاد الشيء يسمى إرادة.

(١) باعتبار متعلقاته.

(٢) وهو البناء.

(٣) من البناء قابل للتعلق بالمحال ونحوه من الأمر غير المقدور وإنتفاء شرطه.

(٤) أي الدون وذلك بهذا التوجيه.

(٥) أي لا مجال لدعوى الإشكال عليهم بعدم حكم العقل بإستحقاق العقوبة

ووجوب الطاعة وحرمة المعصية على مخالفة نفس البناء القابل للتعلق بالمحال

ومعه كيف يمكن أن يكون مدلول الخطاب هو هذا البناء مع أن مخالفة الخطاب

الإيجابي موضوع حكم العقل بإستحقاق العقاب عليها في نظر العقلاء فيكشف عن

أن مدلول الخطاب ليس البناء.

(٦) تعليل لعدم حكم العقل.

(٧) هذا جواب الإشكال بأن العقاب إنما جاء من توعيد الشارع والثواب

إنّما ذلك^(١) جاء من جهة توعيده على المخالفة كما أن الثواب على الإطاعة إنّما هو من قبل وعده على طاعتهم و^(٢) لا بأس بتوعيد المذكور ولا الوعيد المزبور على مخالفة هذا البناء المحض المنفك عن الإرادة أو موافقته مع إنعزال العقل عن الحكم في هذا المقام رأساً وحينئذٍ لا ملزم عليهم^(٣) ولا شاهد على وجود الإرادة والكرهية في مدلول الأوامر والنواهي^(٤) إلا تخريب أساسهم الفاسد وبيان فساد زعمهم الكاسد^(٥)

لا بوعده والبناء المزبور بعد ما كان محكياً للأمر يكون موضوعاً للوعد والتوعيد أيضاً ولا تلازمان للإرادة فقط بل يترتان على الوعد بيان ذلك أن الأشاعرة لا يقولون بإستحقاق العقاب والثواب عقلاً بالمخالفة والموافقة لأنّهم قائلون بكون المكلفين مجبورون في الأفعال ولا يرون ثبوت الحسن والقبح العقليين وما يتفرّع عليهما فلا حكم للعقل بذلك أصلاً بل يرون أن إستحقاق الثواب والعقاب تابع للوعد والوعيد من الشارع المشرع للأحكام فما حكم الشارع بثبوتة يحكمون بثبوتة وما نفاه يحكمون بعدمه وإن كان العقل يحكم بقبح ما أثبتته الشرع وبحسن ما نفاه ويترتب ذلك على البناء المزبور.

(١) أي العقوبة.

(٢) أي مثل ذلك نقول فيكون للبناء أيضاً وعد وتوعيد والثواب والعقاب عليه.

(٣) بأنّه ليس وراء الإرادة شيء في النفس يسمّى بالطلب.

(٤) ولا دليل على كون مدلول الأوامر والنواهي هي الإرادة.

(٥) وملخص كلامه أنّه يمكن توجيه كلماتهم الفاسدة بحمل الطلب على

فنقول^(١) وهو المعين أولاً يكفي في دفع شبههم حكم بدهاة الوجدان بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار^(٢)

لامثل هذا البناء والعمدة إبطال أصل تلك المباني الفاسدة من شبهة الجبر وغيرها على ما تقدّم لكن هذا الوجه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه فإنّ البناء هو الإلتزام كما قالوا بلزومه في أصول الدين دون الأحكام قال في «الكفاية: ج ٢ ص ٢٧»: هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته إلتزاماً والتسليم له إعتقاداً أو إتياداً كما هو اللازم في الأصول الدينية والأموار الإعتقادية ... إلى آخره والمراد من الموافقة الإلتزامية هي عقد القلب عقلاً على ذلك الحكم، فيرد عليه كيف متعلق بالمحال ويلتزم بالأمر المحال وغير المقدور وكيف يتعلّق بفعل الغير ونحو ذلك فلا يصدر من العقلاء ذلك وإن كان البناء شيء آخر فلا بدّ من بيانه ولانرى في النفس شيء ما عدا الإرادة والعلم ونحوهما شيء كما أفاده في الكفاية. (١) ثمّ قام في بيان رد شبهة الجبر بوجهين.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل وملخصه أنّا نرى ونشاهد بالوجدان والعيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال وفي مقام الإطاعة والعصيان وأن مجرد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا وإختيارنا فيما يصدر عنا من الأفعال والأعمال كما يقول به الجبرية خذلهم الله سبحانه بل كنا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال وأن عدم صدور العمل منا في مقام الإطاعة إنّما هو بإختيارنا وعدم إرادتنا الإيجاد لترجيحنا ما نتخيل من بعض الفوائد العاجلة على ما في الإطاعة من المنافع الحقيقية الآجلة الأخروية من غير أن نكون مجبورين في إيجاد الفعل المأمور به أو تركه بوجه أصلاً كما لا يخفى وهذا هو الوجدان

وهو الذي عليه عقيدتي و^(١) لكن مع ذلك في مقام المناظرة معهم لنا أن ندعى شيئاً آخر فنقول بأن توضيح فساد مرامهم يقتضي رسم مقدّمة^(٢) وهي^(٣) أن من المعلوم أن عوارض الشيء^(٤) قد لا يكون من لوازم وجوده ولا مهيته^(٥) و^(٦) قد يكون من لوازم مهيته كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة أو^(٧) وجوده كالحرارة للنار فما كان من قبيل الأوّل^(٨)

والذي يغنى عن البرهان.

(١) أمّا البرهان الذي يدلّ على بطلان دعواهم في الجبر يتوقّف على مقدّمة.

(٢) هذه هي المقدّمة.

(٣) العوارض جمع العرض والعرض هو ثبوت شيء لشيء وجوده لا في نفسه

بل في غيره في قبال الجوهر.

(٤) ينقسم العوارض إلى ثلاثة أقسام.

(٥) وهو القسم الأوّل كالبياض للجسم مثلاً فإنّه ليس بلازم لوجوده

ولالمهيته.

(٦) القسم الثاني فالزوج لازم ماهيّة الأربع لا وجوده.

(٧) القسم الثالث فالحرارة لازم وجود النار الخارجي لا الماهيّة فكُلّما

تصورت من ماهية النار فلا يوجب الحرارة كماهيّة الماء لا يرفع العطش.

(٨) ثمّ بين الفرق بين الأقسام الثلاثة فلا ريب في أن جعل المعروض في

الأوّل وإيجاده لا يستلزم جعل عارضه بل يحتاج العارض إلى إيجاد مستقل لأنّه

ليس من عوارض الماهيّة ولا الوجود.

فلا شبهة في أن جعل الشيء وإيجاده لا يقتضي وجود وصفه بل يحتاج وجود الوصف أيضاً إلى جعل آخر و^(١) أمّا ما كان من قبيل الثاني والثالث فما هو قابل لتعلق الجعل هو الموصوف وأما لازمه فتحقق قهراً بنفس وجود ملزومه وإقتضائه بلا إحتياج إلى جعل آخر وراء جعل ملزومه بل^(٢) بعد جعل الملزوم بالإرادة الأزلية يتوجد اللازم بنفس إقتضاء الملزوم تبعاً له بلا إستناده إلى إرادة أزلية أخرى متعلق بذلك اللازم بل هذا الوجود من لوازم وجود آخر مهية أو وجوداً بلا تعلق وجوده إلا بوجود ملزومه المنهي^(٣) إلى إرادة أزلية بلا إنتهائه إليها زائداً عما عليه ملزومه. وحيث كان الأمر كذلك^(٤) فنقول^(٥)

(١) وأمّا القسمان الآخران فما هو قابل لتعلق الجعل والإيجاد به هو المعروف وهو المَجْعول بالذات ويتحقّق لازمه بجعل نفس ملزومه ولا حاجة إلى جعل مستقل.

(٢) ففي هذين القسمين إذا تحقّق الإرادة الأزلية المتعلقة بالمعروض لا تحتاج إلى إرادة أزلية أخرى بالعارض وتكفي تلك في تحقّقه بخلاف القسم الأوّل فتححتاج إلى إرادة أخرى تتعلّق بالعارض لأجل تحقّقه.

(٣) ولعل الصحيح - المنتهى.

(٤) إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول.

(٥) إن أوصاف الإنسان على قسمين القسم الأوّل أنّه يكون من عوارض

وجوده وليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم والضحك ونحوهما فهذا النحو كما

إن مثل القدرة والعلم بالمصلحة وغيرها من الصفات القابلة للإنفكاك عن الإنسان ربّما يحتاج في تحقّقها إلى أعمال إرادته تعالى ولو بإيجاد أسبابها ولا يكفي في وجودها مجرد تعلق الجعل بإيجاد الإنسان و^(١) أمّا صفة الإختيار من الممكن كونه من لوازم وجود الإنسان بحيث لا يحتاج في جعله إلى أزيد من جعل ملزومه^(٢) بل ولا أقل من دعوى كونه من لوازم بعض مراتبه^(٣) لو لم نقل بكونه من لوازم وجوده على الإطلاق^(٤) ولازمه^(٥)

لا تقدّم من العوارض يحتاج إلى جعل مستقل يتعلق به ولا يغنى جعل معروضه عن جعله مثلاً علم الإنسان بكون العمل الكذائي ذا مصلحة يحتاج إلى تعلق إرادة أزلية توجده في نفس الإنسان ولا تكفي الإرادة الأزلية المتعلقة بوجود الإنسان عن تعلق إرادة أخرى به.

(١) القسم الثاني أن يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الإختيار للإنسان ولو في بعض مراتبه نظير القرشية وعدم القرشية من لوازم وجود الإنسان.
(٢) تقدّم أنّه لا يحتاج في تحقّقه إلى جعل مستقل غير جعل معروضه وملزومه.

(٣) ولعله ناظر في بعض مراتب وجوده إلى الفعل الصادر عن النائب والساهي والغافل فإنّه عن غير إختيار.

(٤) يمكن أن يكون إشارة إلى أن الإختيار من لوازم وجوده مطلقاً حتّى النائب والساهي يصدر الفعل عن إختيار لكن لا عن شعور وإدراك.
(٥) أي لازم كون الإختيار من لوازم وجود الإنسان.

كون الإختيار موجوداً بمحض إقتضاء وجود ملزومه بلا كونه معللاً بجعل آخر غير جعل ملزومه^(١) و^(٢) حينئذٍ ففي ظرف القدرة^(٣) والعلم بالمصلحة بلا مزاحم^(٤) إذا توجه إختياره إلى وجود شيء أو عدمه^(٥) ربّما يترتب العمل عليه بتوسيط إرادته^(٦) المتهيئة إلى إختياره وحينئذٍ هذا العمل^(٧) له مبادئ متعدّدة من كونه مقدوراً وكونه ممّا علم بمصلحة بلا مزاحم وكونه ممّا عمل فيه الإختيار الموجب لتوجه الإشتياق نحوه فبعضها مستند إلى إرادته الأزلية مثل قدرته وعلمه كوجود العامل^(٨) وبعضها^(٩)

(١) وملخصه أنّه لا يحتاج إلى جعل آخر غير جعل معروضه فالإنسان مقهور بالإتصاف بصفة الإختيار ويكفي في تحقّق صفة الإختيار للإنسان تعلق الإرادة الأزلية بوجود نفس الإنسان.

(٢) لاريب في أن كلّ فعل صادر من الإنسان بإرادته له مبادئ.

(٣) منها القدرة عليه.

(٤) منها العلم بالمصلحة والفائدة بلا مفسدة ومضرة، ومنها الشوق إليه.

(٥) ومنها إختياره في أن يفعل أو لا يفعل.

(٦) ومنها إرادته المحركة نحوه المنتهية إلى إختياره فتكون الإرادة بعد الإختيار.

(٧) كما عرفت.

(٨) فيحتاج إلى جعل مستقل وإرادة أزلية أخرى.

(٩) وهو الإختيار لا يحتاج إلى جعل مستقل بل يكفي جعل أصل وجود

الإنسان لجعله ووجوده.

مستند إلى إقتضاء ذات ملزومه من جهة ما عرفت من كونه من لوازم وجوده ولو في ظرف تحقق القدرة والعلم المزبور وذلك مثل إختياره المستتبع لإشتياقه وإرادته، وحينئذٍ لهذا العمل الصادر^(١) جهتان بجهة مستند إلى الإرادة الأزلية^(٢) وبجهة أخرى^(٣) مستند إلى ذاته بلا تعلله^(٤) بشيء آخر وراء وجود ملزومه ولازمه^(٥)

(١) من الإنسان ومن أفعاله الصادر منه نسبتان.

(٢) النسبة الأولى مجعولة بجعل مستقل وهو نسبة الفعل إلى الله تعالى بإعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل في نفس فاعله وإيجاد قدرته عليه وشوقه إليه إلى غير ذلك من المبادي التي ليست من لوازم وجود الإنسان وليست مجعولة بجعله بل بجعل مستقل منه تعالى فحينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان مفوضاً إليه بقول مطلق.

(٣) النسبة الثانية هي نسبة إلى وجود الإنسان بإعتبار تعلق إختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل فلذا لا يكون الفعل الصادر من الإنسان مستنداً إليه تعالى بقول مطلق ليكون العبد مقهوراً عليه.

(٤) ولعله إشارة إلى وجه دقيق لكون الإختيار من لوازم وجود الإنسان أن سائر الأمور المجعولة مستقلاً كالعلم والإرادة ونحوهما يعلل بأنه لم يكن له العلم فعلم لتحصيله أو أراده لأجل أمر كذا أما الإختيار فلا يعلل فلا يقال لم يكن مختاراً فصار مختاراً لأجل كذا فهذا يكشف عن أن الإختيار من لوازم وجود الإنسان.

(٥) هذا هو لازم النسبة الثانية كما عرفت.

عدم صحّة إستناد مبادئ وجوده بقول مطلق إليه تعالى لفرض
توسيط إختياره الذي من لوازم وجود ملزومه بلا تعلق جعل به
زائداً على جعل ملزومه و^(١) عدم صحّة إستناد مبادئه إليه أيضاً على
الإطلاق فلا يكون مثل هذا العمل مفوضاً إلى العبد بقول مطلق
ولامستند إليه تعالى كذلك كى يكون في إيجاده مقهوراً فصح لنا
حينئذٍ أن نقول لاجبر في البين^(٢) من جهة الإختيار المنهى إقتضائه
إلى ذاته و^(٣) لا تفويض بملاحظة إنتهاء بقية مبادئ وجوده إلى
إرادته الأزلية وجعله وهذا معنى قولهم لاجبر ولا تفويض بل أمر
بين الأمرين.

(١) هذا هو لازم النسبة الأولى.

(٢) لأجل النسبة الثانية لاجبر لأنه من لوازم وجود الإنسان الإختيار.

(٣) لأجل النسبة الأولى لا تفويض لكون مبادئ الإختيار بجعل مستقل

مستند إلى الإرادة الأزلية، وهذا هو المقصود من قوله عَلَيْهِ لاجبر ولا تفويض بل
أمر بين أمرين، إن قلت لا إشكال في أن كلّ فعل صادر من الإنسان بإرادته يستند
إلى المبادئ المزبورة من العلم والقدرة والشوق والإرادة وأمّا صفة الإختيار التي
هي من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله فأى دخل لها في وجود الفعل
وصدوره من فاعله وما لم يكن لها دخل في صدوره لا أثر لإتصاف الإنسان بها
في كون فعله إختيارياً كما لا يخفى، قلت الإختيار الذي يتصف الإنسان لا يزال
قوة فيه قبل صدور الفعل الإختياري منه فاذا صدر الفعل الإختياري من الإنسان
صار ما بالقوة من الإختيار فعلياً واتصف الفعل المقترن بكونه إختيارياً **ك**

ولقد أجاد بعض أعظم المعاصرين^(١)

فالفاعل للفعل هو الإنسان وإقتران فعل بالإختيار موجب لكون ذلك الفعل إختيارياً وأما بقية المبادي المزبورة من العلم والقدرة وغيرهما فهي بالنسبة إلى الفعل الإختياري بمنزلة الشروط مثلاً تصديق الإنسان بكون الفعل الكذائي ذاملاً يوجب ترجيح وجوده على عدمه في نظره فيختاره وحدوث الشوق إليه يوجب سهولة صدوره من الإنسان وحدوث الإرادة في نفسه يوجب حركة عضلاته في سبيل إيجاده فتلك المبادي بعضها شروط وبعضها معدات والفاعل الحقيقي هو الإنسان المختار.

(١) قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٣٢»: بل لا يمكن دفع شبهة الجبر إلاً بذلك بدهاء أنه لو كانت الأفعال الخارجية معلولة للإرادة لكان اللازم وقوع الفعل من فاعله بلا إختيار بل يقع الفعل قهراً عليه إذ الإرادة كما عرفت كيفية نفسانية تحدث في النفس قهراً بعد تحقق مبادئها وعللها، كما أن مبادي الإرادة أيضاً تحصل للنفس قهراً لأن التصور أمر قهري للنفس وهو يستتبع التصديق إستتباع العلة لمعلولها وهو يستتبع العزم والإرادة كذلك إستتباع العلة لمعلولها والمفروض أنها تستتبع الفعل الخارجي كذلك فجميع سلسلة العلة والمعلولات إنما تحصل في النفس عن غير إختيار ومجرد سبق الإرادة لا يكفي في إختيارية الفعل. والحاصل أنه لو كانت الأفعال معلولة للإرادة وكانت الإرادة معلولة لمبادئها السابقة ولم يكن بعد الإرادة فعل من النفس وقصد نفساني لكانت شبهة الجبر ممّا لا دافع لها وليس ذلك إلاً لإنكار التباين بين الطلب والإرادة وحسبان أنه ليس وراء الإرادة شيء يكون هو المناط في إختيارية الفعل، وأما بناء على

لما اخترناه من أن وراء الإرادة والشوق المؤكد أمراً آخر وهو عبارة عن تصدي النفس نحو المطلوب وحملتها إليه فيكون ذلك التصدي النفساني هو مناط الاختيار وليس نسبة الطلب والتصدي إلى الإرادة نسبة المعلول إلى علته حتى يعود المحذور بل النفس هي بنفسها تصدي نحو المطلوب من دون أن يكون لتصدّيها علة تحملها عليه نعم الإرادة بمالها من المبادي تكون من المرجحات لطلب النفس وتصديها فللنفس بعد تحقق الإرادة بمالها من المبادي التصدي نحو الفعل كما أن لها عدم التصدي والكف عن الشيء وليس لحصول الشوق المؤكد في النفس علة تامة لتصدي النفس بحيث ليس لها بعد حصول ذلك الكيف النفساني الامتناع عن الفعل كما هو مقالة الجبرية بل غايته أن الشوق المؤكد يكون من المرجحات لتصدي النفس ولا يخفي الفرق بين المرجح والعلة، إنتهى. وقال في «الأجود: ص ٩١»: فإن قلت إن الأمر الرابع الذي بنيت عليه ثبوت الأمر بين الأمرين ونفي الجبر وجعلته متوسطاً بين الإرادة وحركة العضلات هل هو ممكن أو واجب لا سبيل إلى الثاني وعلى الأول فهل علته التامة إختيارية أو غير إختيارية وعلى الأول يلزم التسلسل وعلى الثاني يتم مذهب الجبر، قلنا لا إشكال في كونه حادثاً وممكناً إلا أنه نفس الإختيار الذي هو فعل النفس وهي بذاتها تؤثر في وجوده فلا يحتاج إلى علة موجبة لا ينفك عنها أثرها إذ العلية بنحو الإيجاب إنما هي في غير الأفعال الإختيارية نعم لا بدّ في وجوده من فاعل وهو النفس ومرجح وهي الصفات النفسانية والإحتياج إلى المرجح إنما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية وإلاّ فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه إلاّ أنّه لا يفعل ذلك للزوم العبث وهو لا يصدر من الحكيم الملتفت ثمّ ان المرجح المخرج للفعل عن العبثية هي الفائدة ❧

في بيان هذا المعنى بأن الإختيار من الصفات الذاتية الغير المحتاجة إلى جعل غير جعل الملزوم، ولكن إن التزم بأن الإختيار يتحقق في ظرف تحقق الإرادة منه بحيث يكون الإختيار واسطة بين العمل والإرادة بلا كون العمل مستنداً إلى الإرادة بلا واسطة بل العمل مستند إلى نفس الأخبار^(١) بلا واسطة، وفيه^(٢)

الموجودة في نوعه دون شخسه بداهة أن الهارب والجائع يختار أحد الطريقتين واحد القرصين مع عدم وجود مرجح في واحد بالخصوص وإنكار ذلك مكابرة واضحة، إنتهى. وقال في «الفوائد: ص ١٣٣»: «وأما نفي التفويض فالأمر فيه أوضح لأن أساس التفويض هو تخيل عدم حاجة الممكن في بقائه إلى العلة وأنه يكفي فيه علة الحدوث مع أن هذا تخيل فاسد لا ينبغي أن يصغى إليه بداهة أن الممكن بحسب ذاته يتساوي فيه الوجود والعدم ويحتاج في كل آن إلى أن يصله الفيض من المبدء الفياض بحيث لو إنقطع عنه الفيض آناً ما لا نعدم وفنى فوجوده في كل آن يستند إلى الفياض ... إلى آخره.

(١) الصحيح - الإختيار - .

(٢) وملخص جواب الماتن أن العبادات تكون عن إرادة قريبة وعلى هذا الوجه لا يكون العمل عن إرادة وهو خلاف الوجدان اللهم إلا أن يقال إنه يكون عن إرادة لكن مع الوسطة لوجود الإرادة قبل ذلك مضافاً إلى ذلك يرد عليه أولاً: أن القائل بإتحاد الطلب والإرادة إنما يعني بالإرادة الشوق المؤكد المحرك للعضلات لا مطلق الشوق المؤكد ولو لم يستلزم حركة العضلات لأن الشوق المؤكد الذي يقترن بالصارف ولا يستلزم حركة العضلات كما يتعلق بالممكن

أن انعزال الإرادة عن التأثير وكون تمام المؤثر هو الاختيار خلاف الوجدان كيف ويعتبر في العبادات أن تكون إرادية قريبة ولو إنعزلت الإرادة عن التأثير فلا معنى لإرادية العبادة ولا لنشوها عن قصد القرية وهو كما ترى^(١)

لا يتعلق بالمتنع ولا يقال لمن اشتاق شوقاً مؤكداً غاية الشوق إلى ممتنع عادة أنه إرادة فحيث يمتنع تحريك العضلات مع الشوق المؤكد فكما لا يكون ثمة طلب من المشتاق كذلك لا إرادة وحيث يتحقق تحريك العضلات مع الشوق المؤكد فكما يصدق الطلب ثمة كذلك تصدق الإرادة وعليه لا يكون ما ذكره دليلاً على المغايرة مفهوماً ومصدقاً دليلاً عليها عند القائل بالإتحاد. وثانياً: فلأنما لاتتعقل شيئاً يحدث في النفس بعد حدوث الإرادة بمباديها فيها سواء كان ذلك الشيء من أفعال النفس أم من صفاتها إذ لو كان من أفعال النفس لكان أحد قسمي أفعالها إما الأفعال الجوانحية وهي عبارة عن التصور والتصديق ونحوهما وهي جميعاً من مبادي حدوث الإرادة في النفس وعليه لا يعقل أن يكون متأخراً عنها. وإما الأفعال الجوارحية وهي نفس الأفعال الخارجية التي تتعلق الإرادة بها وعلى كل لا ينتهي بنا محض ما يحدث في النفس خارجاً أو فيها متأخراً عن الإرادة إلى شيء غير ما ذكرناه ليكون هو المعبر عنه بالطلب.

(١) وبالجملة قد أجاد صاحب هذا القول بالتزامه في أن الاختيار من أفعال النفس بلا حاجة إلى علة أخرى ولكن أخطأ في جعله الاختيار متأخراً عن الإرادة ومتوسطاً بينها وبين الفعل فإنك قد عرفت أن التحقيق هو تقدم الاختيار على الإرادة لأن تصور فائدة الفعل والتصديق بها والشوق إليها يتحقق غالباً بلا

وأصعب من البيان الصادر عن المعاصر المزبور خيال بعض آخر^(١) فإنه لا يكون المراد من الفعل الإختياري إلا مجرد نشوه عن الإرادة بلا وجود صفة أخرى في البين^(٢) وذلك^(٣) مضافاً^(٤)

الإختيار ولكن مع هذا للنفس ترجيح الفعل على الترك وهو معنى الإختيار المستند إليها وحينئذٍ تتحقق الإرادة في النفس ويتبعها الفعل، وهناك أجوبة أخرى سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) ولعله المحقق الإصفهاني رحمته في «النهاية: ج ١ ص ١١٠»: أن المظنون قوياً أن الطلب عنوان لمظهر الإرادة قولاً أو فعلاً فلا يقال لمن أراد قلباً طلباً إلا إذا أظهر الإرادة بقول أو فعل كما يظهر من قولهم طلبت زيدا فما وجدته فإنه هنا عنوان لفعله الخارجي وليس المراد منه أنه أراد قلباً... إلى آخره. وقال في «ص ١١٩»: إن الفعل الإختياري ما كان نفس الفعل بالإرادة لا ما كان إرادته بالإرادة فإن القادر المختار من إذا شاء فعل لا من إذا شاء وإلا لم يكن فعل إختياري في العالم حتى فعله تعالى عما يقول الظالمون... إلى آخره. وسيأتي بعض كلماته أيضاً.

(٢) وملخصه أن الإختيار في الفاعل المختار إنما هو تعلق إرادته بفعله وإن كانت الإرادة وجميع مبادئها مجعولة بجعل مستقل بالإرادة الأزلية.

(٣) إشارة إلى فساد هذا التوهم بوجهين.

(٤) الوجه الأول هو إنفكاك الإختيار عن الإرادة فربما يكون الفعل إختيارياً ولا إرادة كما في لوازم الشيء التي توجد بوجود ملزومه بلا إرادة مستقلة عليها كما تقدم في لوازم الوجود والماهية.

إلى أن دائرة الإختيار ربّما يكون أوسع من الإرادة إذ ربّما يكون الفعل إختيارياً ولو بتوسيط إختيارية لازمه ولا يكون إرادياً ولو بالواسطة لعدم الملازمة بين إرادة شيء وإرادة لازمه و^(١) لذا لا يكون الأمر مقتضياً للنهي عن ضده على^(٢) منع المقدّمية، أن^(٣) الإرادة بعد ما لم يكن من لوازم وجوده فلا محيص من كونه مستنداً إلى الإرادة وجعل مستقل أزلّي فقهاً يصير مجبوراً في هذه الإرادة فأين يكون له إختيار في تركه وتسمية العمل بمجرد توسط الإرادة المجبورة بالإختيارية لا يصحح حقيقة الإختيار وروحه، وهذا بخلاف^(٤) ما لو بنينا بان في البين معه^(٥) أخرى وهو معنى له أن يفعل وله أن لا يفعل من قبل نفسه بلا إعمال جعل أزلّي في هذه الصفة^(٦)

(١) يشهد للتفكيك بين إرادة اللازم والملزوم فالإرادة متعلقة بالملزوم وهو الفعل دون اللازم فالإرادة لم تتعلق على ترك ضده.

(٢) أي على القول بمنع مقدمية ترك أحد الضدين لوجود ضد الآخر.

(٣) الوجه الثاني: أنه على ذلك يستند الفعل للإرادة وهي بمبادئها إليه تعالى

ومعه كيف يصح وصف فاعله بالإختيار.

(٤) أي بخلاف ما لو كان بعض مبادي الفعل مستنداً إلى فاعله وهو الإختيار

كما تقدّم.

(٥) ولعل الصحيح - صفة - وإن كان يمكن التأويل بما هو الموجود أيضاً.

(٦) ولأريب أن في النفس شيئاً بعد تصورها والتصديق بفائدته له إن تظهره

وتختاره أو تمنع من إظهاره ولا تختاره وهذا هو الإختيار وإن شئت عبر عنه بالطلب.

ولا يعلل مثله بإرادة أزلية متعلقة بنفسه^(١)

(١) لأنه من لوازم الوجود والوجود مجعول يجعل مستقل وذكر أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٥٣»: «فالتبعية على ضوء هاتين الناحيتين - أي سيجي منا - هي أنه لا مناص من الإلتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للإنسان على الأفعال الصادرة منه في الخارج ... إلى آخره. ونسب ذلك إلى صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٩»: «فهو أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية وهو العلم بالنظام على نحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية فاذا توافقنا فلا بد من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفنا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان - إلى أن قال: - إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية وإلا فلا بد من صدورهما بالاختيار وإلا لزم تخلف إرادته عن مرادته تعالى عن ذلك علواً كبيراً ... إلى آخره. وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١١٩»: «الإرادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل لأن معناه صدور المعلول بلا علة تامة وإذا بلغت ذلك الحد إمتنع تخلفها عنه وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة ... إلى آخره. وقال أيضاً: إن كان المراد من إنتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى بملاحظة إنتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى لفرض إمكانها المقتضي للإنتهاء إلى الواجب فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات فإن العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود لها إلا بإفاضة الوجود من الباري تعالى ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً»

للوجود... إلى آخره. وفيه كما أن صاحب الكفاية صرح بعدم الجبر أن المحقق الإصفهاني صرح في كلامه بعدم الجبر وصرح بأنه (ربّما لا يسعه بعض الأفهام) قال في «النهاية المحقق الإصفهاني: ج ١ ص ١١٥»: إن حقيقة إرادته تعالى مطلقاً هو العلم بالصلاح فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب نظام الكلي فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علة للتكوين - فلا محالة يستحيل تخلف المراد عن هذه الإرادة وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص لا بحسب النظام التام - فهذا العلم يقتضى تحريكهم إلى ما فيه الصلاح - فهذه الإرادة متعلقة بالبعث والتشريع دون الخلق والتكوين - فلم يلزم إستحالة التخلف - إلى أن قال: - إن حقيقة التكليف الجدى البعث إلى الفعل بداعى إنبعاث المكلف - وهذا المعنى لا يتوقّف على إرادة نفس الفعل مطلقاً بل فيما إذا رجع فائدته إلى المريد - إذ ليس المراد من كون البعث بداعى الإنبعاث جعل البعث علة تامة للفعل وإلا كان المكلف مجبوراً لامختاراً بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعياً وباعثاً للمكلف. وأما إن كانت متعلقة بفعله بماله من المبادي المصححة لإختياريته في حد ذاته من القدرة والإرادة والشعور فلا طريق للجبرى إلى عدم تأثير قدرة العبد وإرادته إذ المفروض أن نفي الإختيار بمجرد وجوب الصدور لمكان تعلق الإرادة الأزلية به وبعد ما علم أن الإرادة لم يتعلق بالفعل بما هو بل بمادية الإختيارية أيضاً فلا مجال لأن يقال بعدم الإختيارية لوجوب الصدور - وقال في «ص ١١٦»: إنّنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تأمين في الفاعلية وفاعليتنا لكل شيء بالقوة فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى أمور زائدة ذواتنا من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد المملية جميعاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات بخلاف الواجب فإنّه فاعل وجاعل بنفس ذاته، إنتهى. وكلامه ينادي بأعلى ❧

فلا شبهة حينئذٍ أن العقل ينال من مثله روح الإختيار بحيث ينسب إرادته إليه ولو ببعض مبادئه إذ تعلق الجعل بهذه الإرادة حينئذٍ ليس على الإطلاق كي يصير مجبوراً في إرادته بل إنما يتعلق به في ظرف أعمال إختياره بطرف الوجود أو العدم ومعلوم أن أعمال إختياره هذا ليس إلا بعين إختياره لا بجعل آخر أزلٍ ولئن شئت قلت إن صفته له أن يفعل وله أن لا يفعل بعد ما كان من لوازم وجود الإنسان بحيث لا يعلل بأمر خارجي هذه الصفة بمنزلة الهيولى لفعلية أعماله وتوجهه إلى طرف من الوجود أو العدم ويحتاج هذه الفعلية إلى قابلية المحل المعبر عنه بشرط تحققه ومهما تحقّق شرطه يصير هذه الهيولى فعلية بإقتضاء ذاته لا بمؤثر خارجي وحينئذٍ فلك أن تجعل مثل هذه الشرائط خصوصاً مثل العلم بالمصلحة بلا مزاحم مرجحاً لأعمال الإختيار بطرفه بلا كونه مؤثراً فيه وحينئذٍ لا يكون هذا الأعمال في طرف وجود المرجح إلا عين إختياره الذي هو من صفات ذاته بلا تعلل وهذا غاية ما لنا من البيان في دفع الشبهة المعروفة وبه التكلان من وسوسة الشيطان في مثل هذا الميدان. وحينئذٍ^(١) نرجع إلى المقصد فنقول^(٢)

لاصوته في عدم الجبر وثبوت الإختيار.

(١) ثمّ قام تبيّن في بيان دفع سائر الشبهات المتقدّمة.

(٢) منها دعوى الأشاعرة إنتفاء الحسن والقبح العقليين، فقد تبين فساده إذ

لم يكن مانع من ثبوتها عندهم إلا كون إنسان مجبوراً في أفعاله فإذا ثبت إختياره

إنّه بعد ما تصح^(١) فساد شبهة الجبرية في إختيارية أعمال العباد يرتفع أيضاً شبهة إنعزال العقل عن الحكم بإستحقاق العاصي للعقوبة والمطيع للثواب إذ لا أظنّ إنكارهم التحسين والتقيح في موضوع الإختيار وأن شبهتهم^(٢) في هذا المصداق^(٣) دعاهم على الإنكار كما نحن أيضاً معترفون بإنعزال العقل عن حكمه على فرض تسليم جبرية العباد العياذ بالله وأنا همّنا رفع هذه الشبهة^(٤) وبعد حكم العقل بالإستحقاقين^(٥) لا يبقى مجال للإلتزام بجعلية الثواب والعقاب^(٦) نعم^(٧) ربّما لا يلتفت المكلف في المعاصي مقدار العقوبة والمثوبة ولو من جهة جهله^(٨)

فالوجدان أصدق شاهد على ثبوت الحسن والقيح في نظر العقل أو العقلاء.

(١) لعل الصحيح - أتضح - .

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) أي التحسين والتقيح العقلين.

(٤) أي الجبر.

(٥) أي الثواب والعقاب ولعل إستحقاق الثواب من باب أن الله لا يخلف

الميعاد وإلّا مجرد إتيان العبد ما هو وظيفته لا يوجب إستحقاق شيء لأنّه أتى بمقتضى العبودية عقلاً.

(٦) كما يقول به الأشاعرة وأشرنا إليه.

(٧) نعم في تعيين المقدار ربّما يعين ويبيّن ذلك.

(٨) أي المكلف.

باهتمام الحكيم في مثله فيرشد الحكيم إليه تنبيهاً على مقدار إهتمامه به فليس ذلك من باب الجعل بلا إستحقاق حينئذٍ، والعجب ممن قال^(١) بإختيارية العباد وعدم انعزال العقل عن الحكم رأساً ومع ذلك التزم بجعلية الثواب والعقاب في باب الإطاعة والعصيان وما أوهمه في ذلك إلا ما ورد من الآيات^(٢)

(١) قال في بدايع أستاذنا الآملي ومن هنا ظهر ما في إلتزام بعض الإعلام من كون الثواب والعقاب مجعولين للشارع مع تصديقه بكون العباد مختارين في أفعالهم ويكون العقل حاكماً بالحسن والقبح ولعل الذي دعاه إلى ذلك هي ملاحظة بعض الآيات والروايات المصرحة بالوعد والوعيد ووقوع الثواب والعقاب، مع أنك قد عرفت أنه لا دلالة لتلك الآيات والروايات على كون الثواب والعقاب مجعولين للشارع بل هي ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بذلك نعم لا بأس في القول بدلاتها على تقديرهما كما وكيفاً إذ هو من مقررات المولى، إنتهى.

(٢) كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٢). وقوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(٣). وقال الله تعالى: ﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ۚ

(٣) البرائة: ٣٤.

(٢) المدثر: ٤٢ و ٤٣.

(١) الماعون: ٥ و ٤.

والأخبار^(١) في ثواب الأعمال وعقابها وغفل عن كون ذلك كله إرشاداً إلى حكم العقل في أصله وإلى بيان مقدار الإهتمام في تحديده كما هو الشأن^(٢) في أمره بإطاعة أمره والانتهاء عن نهيه فإن ذلك كله ليس إلا الإرشاد إلى ما يحكم به العقل بفطرته^(٣)

لَا وَسْبَعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١﴾. وقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢). إلى غير ذلك من الآيات. (١) كما ورد جملة من الروايات في أبواب جهاد النفس من «الوسائل: ب ٣» وغيره.

(٢) فراجع باب ١٩ من أبواب جهاد النفس عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال لبعض ولده يا بني إياك ان يراك الله في معصية نهاك عنها وإياك أن يفقدك الله عند طاعة أمرك الله بها الحديث وفي خبر آخر إحذر أن يراك الله عند معصيته أو يفقدك عند طاعته.

(٣) قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٢٤»: ان المخالفة والعصيان تقتضي استحقاق العقاب عقلاً فالعقل هو المخوف على المخالف واختيار العقاب فيما لا مانع منه من توبه أو شفاعه مثلاً مما تقتضيه الحكمة الإلهية والسنة الربانية لعين ما ذكرناه في جعل العقاب غاية الأمر أن للشارع الإكتفاء في التخويف بتخويف العقل من دون حاجة إلى جعل العقاب فما ورد من

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

كما لا يخفى، ومن البيان المزبور^(١) ظهر أيضاً بطلان الإلتزام بكون مفاد الخطابات أيضاً صرف البناء^(٢)

التصريح بالعقاب على المخالفة ليس تعهداً للعقاب بل تصريح بمقتضى الأمر عقلاً فحينئذ إذا أقدم العبد على المخالفة مع حكم العقل بما ذكرنا فلا يلومنّ إلا نفسه وأما وجه حكم العقل باستحقاق العقاب فلما ذكرنا في محله من أن مخالفة المولى عن علم وعمد هتك لحرمة المولى وخروج معه عن رسوم العبودية ومقتضيات الرقية وهو ظلم خصوصاً على مولى الموالى ومن يتوهم أن الظلم على المولى لا يسوغ عقاب الظالم ومؤاخذته فقد كابر مقتضى عقله ووجدانه، إنتهى.

(١) من كون استحقاق الثواب والعقاب عقليين لأجل كون التحسين والتقيح عقليين لا كون الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه وليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد بل الشارع يكون مقترحاً في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح وأنه لا مانع من الترجيح بلا مرجح كما نقل عنهم في «الفوائد: ج ٣ ص ٥٧» فراجع.

(٢) كما أفاده المحقق الماتن العراقي^{رحمته} هو بنفسه وكونه هو الطلب تأويلاً لكلام الأشاعرة بمغايرة الطلب مع الإرادة فمن فساد دعوى الأشاعرة تعرف صحة دعوى من يدعى الوجدان أنه ليس في النفس عند الأمر بشيء غير الإرادة ومباديها بنحو يكون ذلك الغير هو مدلول الأمر وموضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة وموافقته ومخالفته موضوعاً لاستحقاق الثواب والعقاب، وإن كان قد يوجد في النفس عند الأمر بشيء آخر غير الإرادة ومباديها ولكن لا يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة ولا موافقته ومخالفته موضوعاً

القابل للتعلق بالمحال أو العقل^(١) حينئذٍ يأبى من حكمه بإستحقاق العبد على صرف البناء المزبور بلا إرادة أصلاً للعقوبة أو المثوبة كما أن توهم^(٢) أن الإرادة يقتضي عدم تحقّق العصيان لعدم صلاحية إنفكاكه عن المراد أيضاً في غاية السخافة^(٣) وذلك لأن متعلق الإرادة إذا كان الفعل^(٤) بتوسط إختيار عبده من قبل نفسه فيستحيل قلب هذه الإرادة^(٥) العمل عن الإختيارية إلى المجبورية في عالم الإيجاد لعدم صلاحية الإرادة لقلب موضوعه، كيف وهو خلف محض^(٦)

لا لإستحقاق الثواب والعقاب وذلك هو البناء النفسي الذي تقدّم.

(١) كما تقدّم الإشارة إلى هذه المناقشة على القول بالبناء والمغايرة بينهما به والجواب عنها.

(٢) هذا التوهم هي الشبهة المتقدّمة الرابعة من عدم تحقّق العصيان والعقاب وإلّا لزم تخلف مراده عن إرادته تعالى وهو محال فيلزم تحقّق الطلب دون الإرادة في موارد تكليف العصاة فيكون دليلاً على المغايرة بينهما.

(٣) في بيان الجواب عن هذه الشبهة وملخصه الفرق بين تعلق الإرادة على فعل نفسه فلا ينفك عن المراد وتعلق الإرادة بفعل الغير صدور إختياراً فيكون من قبيل الداعي له أن يفعل ويطيع وله الترك ويكون عاصياً.

(٤) أي الفعل العبد المختار.

(٥) أي إرادة المولى بفعل العبد.

(٦) لأن المفروض تعلق إرادة المولى بفعل العبد المختار في عمله.

وحينئذٍ إذا بقي العقل^(١) بعد الإرادة المزبورة على إختياريته^(٢) فيبقى له حينئذٍ بعده^(٣) أيضاً هذا الشأن^(٤) من أنه له أن يفعل وله أن لا يفعل ومعلوم أن هذا الشأن ملازم لأن يكون له تركه وإلا فيلزم أخذ الإرادة الأزلية مثل هذا الشأن منه فيخرج إختياره حينئذٍ عن التوسيط وهو خلف محض، وبذلك البيان^(٥) ظهرت النكتة الفارقة^(٦)

(١) ولعل الصحيح - الفعل - .

(٢) أي إختيارية العبد.

(٣) أي بعد الإرادة المزبورة.

(٤) أي الإختيارية.

(٥) أي بعد كون إرادة المولى لا يخرج الفعل عن الإختيارية إلى المجبورية.

(٦) في بيان الفارق بين الإرادة التشريعية والتكوينية فالإرادة التشريعية

عبارة عن إرادة الإنسان صدور بعض الأفعال عن غيره بإختياره فيتسبب إلى ذلك بجعل الداعى له إليه أعنى به أمره إياه بذلك الفعل فالإرادة التي نلتزم بوجودها في موارد الأمر بشيء هو هذا السنخ من الإرادة ومثلها لا يعقل أن يستتبع وجوده وجود المراد قهراً وإلا لزم من فرض تحقّقه كذلك عدم تحقّقه بما هو مراد بتلك الإرادة لأن متعلقها هو صدور الفعل من الغير بإختياره فصدوره قهراً لسبب الإرادة يلزم منه عدم كون الصادر متعلقاً للإرادة التشريعية هذا خلف نعم الذي لا ينفك عن المراد هي الإرادة التكوينية ونحن لا ندعى وجودها في موارد التكليف مطلقاً عاصياً كان المكلف أم مطيعاً وما في الكتاب العزيز «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» إنما هي الإرادة التكوينية دون التشريعية هذا

بين الإرادة التكوينية والتشريعية حيث أن الإرادة التكوينية إنما يتعلق بشيء بنحو يكون سالب الاختيار ولو من جهة سلبه مبادي إختياره من القدرة أو العلم بالمصلحة وغيرها^(١) بخلاف الإرادة التشريعية فإنه إنما يتعلق بالفعل الإختياري بوصف إختيارته ومثل ذلك يستحيل أن يكون سالب مبادي إختياره ومع عدم سلبها يبقى إختياره بعد الإرادة بحالها وحينئذٍ له أن يطيع مولاه وله أن يعصي غاية الأمر عقله يستقل بحسن إطاعته وقبح معصيته وبإستحقاق العقوبة على الثاني والمثوبة على الأوّل، ولك^(٢)

وأولاً قال في «الكفاية: ج ١ ص ٩٩»: وأما الدفع فهو أن إستحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف وما لامحيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية فاذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

(١) فيترتب المراد عليها قهراً.

(٢) وثانياً المنع عن تخلف الإرادة منه سبحانه عن المراد حتى في الإرادة التشريعية وبيانه يحتاج إلى مقدّمة بها أيضاً يتضح الجهة الفارقة بين الإرادة التكوينية والتشريعية وهي أن كلّ أمر ومريد لفعل من الغير تارة يتعلق إرادته بحفظ وجود العمل على الإطلاق بنحو تقتضي سد جميع أبواب عدمه حتى من ناحية شهوة العبد والمأمور ولو بإيجاد الإرادة له تكويناً وأخرى تتعلق بحفظ وجوده لا على نحو الإطلاق بل في الجملة ومن ناحية مبادي حكم عقله

أن تقول أيضاً بأن الإرادة التكوينية^(١) ما هو الحافظ لوجود الشيء على الإطلاق ولو بسلبه مبادي إختياره على خلافها والإرادة التشريعية^(٢)

لا بوجوب الإطاعة والإمتثال وهو طلبه وأمره وحينئذٍ فإذا كانت الإرادة المتعلقة بفعل العبد من قبيل الأوّل فلا جرم لا بدّ له من سد جميع أبواب عدمه المتصورة حتّى من جهة شهوة العبد، وأمّا إذا كانت من قبيل الثاني فالمقدار اللازم إنّما هو حفظ وجوده بمقدار تقتضيه الإرادة فإذا فرض أن المقدار الذي تعلق الإرادة والغرض بالحفظ إنّما هو حفظ المرام من ناحية مبادي حكم عقل المأمور بالإطاعة والإمتثال وما يرجع إلى نفس المولى من إبراز إرادته والبعث فالمقدار اللازم في الحفظ حينئذٍ إنّما هو إيجاد ما هو من مبادي حكم العقل بالإمتثال لا إيجاد مطلق ما كان له الداخل في الحفظ حتّى مثل شهوة العبد والمأمور كما هو واضح ويكون نظير ما يأمر المولى بالماء فيأتي به ويخلى قدمه فالمولى بإختياره يشرب فيكون داعياً يشربه إختياراً.

(١) وحينئذٍ فالإرادة التكوينية من قبيل الأوّل ولذا يستحيل تخلفها عن المراد إذ هي بعد تعلقها بحفظ الوجود بقول مطلق حتّى من ناحية الأضداد والمزاحمات فلا جرم يكون ترتّب وجود المراد عليها قهرياً فيستحيل تخلفها عنه وإلّا لزم الخلف.

(٢) وأمّا الإرادة التشريعية يكون من قبيل الثاني أيضاً غير متخلفة عن المراد فإنّ المفروض أن المقدار الذي تعلق الإرادة بحفظه إنّما هو حفظ المرام في الجملة بسد باب عدمه من ناحية مبادي حكم عقل المأمور بالإطاعة والإمتثال

ما كان حافظاً لوجوده من قبل مبادي إختياره من حفظ قدرته وإعلامه بالمصلحة بمثل خطابه وإعلامه بإرادته الذي هو موضوع حكم عقله بطاعته من دون كونه سالب إختياره، وإلى ذلك يشير قوله تعالى (١)

لا لحفظه بقول مطلق وهو يتحقق بإبراز إرادته وإظهارها بأمره وطلبه وبعثه بقوله إفعل كذا ومن المعلوم بدهاة أنه على هذا أيضاً لا تخلف لها عن المراد من جهة أنه بإبراز إرادته تحقق ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة وإنسد المقدر الذي كان المولى يصدده حفظه من جهته وحينئذ فلا يكاد يضر مخالفة الكفار وأهل العصيان في الواجبات والمحرمات إذ لا يستلزم مخالفتهم تخلف إرادته سبحانه عن مراده، فيصح تعلق الإرادة التشريعية بالإيمان من الكفار وبالعقل بالأركان من أهل الفسوق والعصيان من دون أن يكون ذلك من الأمر بالمحال وبما لا يقدر عليه العباد من جهة ما عرفت من كون العبد على إرادته وإختياره في ايجاد الفعل المأمور به وأن عدم صدوره منه إنما هو لأجل عدم تحقق علته التي هي إرادته للإيجاد بسوء إختياره وترجيحه جانب المشتبهات النفسانية على المنافع الأخروية.

(١) والآيات في الإختيار كثيرة: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يُكْتَبُونَ أَلْكَتَبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَتُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (١)، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (٢)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (٣)، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (٤)، ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ (٥)، ﴿تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٦)، ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ

(٣) الرعد: ١١.

(٢) الأنعام: ١١٦.

(١) البقرة: ٧٩.

(٦) النمل: ٩٠.

(٥) الطور: ٢٢.

(٤) النساء: ١٢٣.

﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ الآية^(١) وأن شأن الخطابات ليس إلا إتمام الحجة وتتميم مبادي إختيار العبد كما هو ظاهر^(١)

﴿مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، ﴿قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾^(٣). وأمثالها من الآيات الدالة على الإختيار وما يوهم الجبر من الآيات وما تشاءون إلا أن يشاء الله ونحوها مؤولات ومجازات من باب إطلاق السبب على المسبب ونحوه وكذا قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤) ونحوها. فلو كان العبد مجبوراً فله التكليف بما شاء لأن عمل العبد بقدرته وهو قادر على ما يشاء.

(٢) وأما صحّة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه بعدم صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته بعدم إختيارهم الإيمان أو العصيان فهو لأجل الإعلام بما في الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم ولكي يهلك من هلك عن بينة ولئلا يكون لهم على الله الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصلاح والفساد ثم ان للمحقّق الإصفهاني في الإرادة التشريعية مسلك آخر قال في «النهاية: ج ١ ص ١١٧»: ثم إن تقسيم الإرادة التكوينية والتشريعية بإعتبار تعلق الأولى بفعل المرید بنفسه وتعلق الثانية بفعل الغير أعنى المراد منه توضيحه أن فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص فينبعث من الشوق إلى تلك الفائدة شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة إليه وحيث أن

(٢) الأنعام: ١٣٥.

(١) الانفال: ٤٢.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٣) التوبة: ١٣٥.

لا فعل الغير بما هو فعل إختياري له ليس بلا واسطة مقدوراً للشخص بل يتبع البعث والتحرك إليه لحصول الداعي للغير فلا محالة ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير إختياراً وهو تحريكه إلى الفعل فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك والبعث فإتّهما من أفعاله فلا مقابلة بين التشريعية والتكوينية بل التشريعية هي الشوق المتعلق بفعل الغير إختياراً وأمّا إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص فلا يعقل تعلق الشوق به بدهاة أن الشوق النفساني لا يكون بلا داع - إلى أن قال: - ومما ذكرنا تعرف أنّه لا مجال لإنتداح الإرادة التشريعية في النفس النبوية ولا في النفس الولوية خصهما الله بألف تحية وذلك لبدهاة عدم فائدة عائدة من الفعل إليهما بل إلى فاعله وعود فائدة من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا يوجب كون الإرادة المتعلقة بالبعث والزجر تشريعية لأنّهما من أفعالهما الإختيارية المتوقّفة على الإرادة فهي تكوينية لا تشريعية فتحصل من هذا البيان القويم أن حقيقة التكليف الجدى البعث إلى الفعل بداعي إنبعاث المكلف أو الزجر عنه بداعي الإنزجار وهذا المعنى لا يتوقّف على إرادة نفس الفعل مطلقاً بل فيما إذا رجع فائدة إلى المرید ومن البين أن حقيقة التكليف الجدى بهذا المعنى موجود في حقّ المؤمن والكافر والمطيع والعاصي إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الإنبعاث جعل البعث علة تامّة للفعل وإلّا كان المكلف مجبوراً لا مختاراً بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعياً وباعثاً للمكلف فلو خلا عن ما يقتضيه شهوته وهواه كان ذلك التكليف باعثاً فعلاً فيخرج من حد الإمكان إلى الوجوب ... إلى آخره. وأجاب عنه أستاذنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ١ ص ١١٩» بقوله: فعجيب من جهة أن إيصال النفع أيضاً ليس فيه فائدة عائدة إليه تعالى لأنّه لا نقص فيه حتّى يستكمل بمثل هذه الفائدة فلو كانت إرادته

لا تعالی لفعل من أفعال نفسه أو غيره منوطاً بوجود فائدة عائدة إليه في ذلك الفعل لم تتعلق إرادته بفعل من الأفعال لما ذكرنا من عدم النقص فيه تعالی وعدم إحتياجه إلى فائدة تصل إليه تعالی ولو كان تعلق الإرادة بأي معنى كان من جهة صلاح ووجود مصلحة في متعلقها فلا فرق بين فعل الغير وبين إيصال النفع إلى الغير في إشمال كليهما على المصلحة في بعض الأحيان ولا يمكن أن تكون دائرة متعلق الإرادة أوسع ممّا له المصلحة أو تكون أضيق منه بل كلّ ما له دخل في المصلحة لا بدّ أن يكون تحت الإرادة وكلّ ما ليس له دخل فيها لا بدّ أن يكون خارجاً عن تحتها لما ذكرنا من التبعيّة... إلى آخره. ومجرد علم الله بالصلاة ليس له تأثير في الوقوع وإتّما يحصل الإنكشاف فقط والوقوع الفعل مسند إلى إختيار العبد بقي هنا أمور:

الأمر الأوّل: في رد شبهة الأوامر الإمتحانية فنقول إن الأوامر الإمتحانية على قسمين أحدهما أن يكون مقصود الأمر هو صدور العمل وتحقّقه خارجاً لإستكشاف قدرة المأمور على ذلك العمل لا لمصلحة فيه يحاول الأمر تحصيلها بنفس العمل الذي أمر به وفي مثله لا محالة تتعلّق إرادة الأمر بنفس العمل لتوقف غرضه الباعث له على الأمر على تحقّق العمل فلا يكون الطلب في هذا القسم من الأوامر منفكاً عن الإرادة كما لو أمر العبد بصنع النارگیل والشاي لإختباره في أنّه ماهر بذلك لكي ينتفع به عند ورود الضيف عليه والفرض عدم المصلحة بعنوانه الأوّل والمصلحة بالعنوان الثانوي وصار متعلقاً لغرضه ثانيهما أن يكون مقصود الأمر هو استكشاف إستعداد المأمور لطاعة الأمر وعدمه وبما أنّه قد ينكشف له استعداد من حيث الطاعة بالشروع في مقدّمات العمل يكون العمل في مثل هذا المورد غير مرادله وفي مثله لا محالة نلتزم بعدم كون مثل هذا الأمر أمراً حقيقة ❦

لا بل هو إنشاء كلام بصورة الأمر إذ هو كما أنه خال عن الإرادة كذلك هو خال عن الطلب أيضاً لخلو المتعلق عن المصلحة بقول مطلق حتى بالعنوان الثانوي وأنه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الإطاعة والإمتثال ولذا ترى أن المولى في كمال الجهد بأن لا يطلع العبد بواقع قصده وكون أمره لمحض إمتحانه. وأمّا نفس الإمتحان الذي هو الغرض من هذا البعث فهو أيضاً غير متوقف على الأمر الحقيقي بل هو يترتب بمحض تخيل العبد كونه أمراً حقيقياً ناشئاً عن إرادة جديّة متعلقة بالعمل وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر بل كان أمراً صورياً وعلى هذا فما تخلف الطلب عن الإرادة في شيء من الأوامر الإمتحانية كما عرفت.

الأمر الثاني: ما ورد من الخبر المعروف المحكى عن توحيد الصدوق «ب ٥٨ باب السعادة والشقاء»: الشقى شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه، على فرض صدوره عن الإمام عليه السلام ولم يكن من الموضوعات يكون كالنصوص الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه الذي يهودانه وينصرانه ويمجسانه. «وسائل: ب ٤٨ من أبواب الجهاد ح ٣» وقوله عليه السلام: ما من عبد إلا وفي قلبه نكتة بيضاء فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء ونحو ذلك محمول وذلك لان أفراد الإنسان بأجمعها لما لاحظ المنافع الأخروية والشهوات النفسانية فتارة يرجح المنافع الأخروية على اللذائذ الدنيوية الفانية فيسلك سبيل التوحيد فيبقى على فطرته التي فطر الله عليها وهو الإسلام فيكون منشأ لغلبة تلك النقطة البيضاء وتعدم النقطة السوداء. وإن عكس الأمر وسلك سبيل الشر ترجيحاً للذائذ الدنيوية والشهوات النفسانية على المنافع الأخروية بإختيار منه فيصير منشأ لغلبة تلك النقطة السوداء إلى حد أحاطت بتمام قلبه والأول من أهل التوحيد والإيمان والثاني من أهل الكفر والعصيان من دون أن

لا يكون مجبوراً في أحدهما، والله تبارك وتعالى تقدّم علمه قبل ولادة أفراد الإنسان بما يصيرون إليه في عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الإختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية وبعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية ومجرد علمه تعالى لا يوجب سلب الإختيار عن أفراد الانسان ولذا فسرفي صحيحة ابن ابي عمير في «البحار: ج ٥ ص ١٥٣» الشقى من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء ويمكن أن يكون محمولاً على الإستعداد لذلك على أن يصير شقيماً أو سعيداً بما تقدّم.

الأمر الثالث: هل يمكن تحقّق الإرادة التشريعية كانت أم تكوينية لفائدة قائمة في نفسها لا في المراد أو لا يكن تحقّقها إلاّ بلحاظ الفائدة القائمة في المراد وجهان بل قولان والتحقيق هو الثاني لشهادة الوجدان بأن الإرادة وجملة من مبادئها لا يتحقّق شيء منها إلاّ بلحاظ الفائدة المترتبة على المراد أو المحبوب أو المشتاق إليه ونحو ذلك ويدلّ على امتناع تحقّق الإرادة وما يساوقها إلاّ بلحاظ الفائدة المترتبة على المراد هو امتناع ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح إن تعلق الإرادة بالمراد دون غيره مع تساويهما في إمكان تعلق الإرادة بكلّ منهما لا بدّ أن يكون لمرجح ويصح أن يسئل من القائل بالإمكان لم صار متعلق الإرادة محبوباً ولم يكن مبعوضاً مع فرض أنّه لا يلائم النفس بشيء من آثاره وبالجملة إمتناع تحقّق الإرادة بلا فائدة مترتبة على المراد ممّا لا يكاد يرتاب فيه أحد يعطي التأمل حقه فتعلق حبه أو بغضه بشيء لما يجد من الخصوصية في ذلك الشيء الموجبة لملائمة النفس أو منافرة بالإرتكاز والوجدان وبدونها لا يكون للنفس ميل أصلاً ويتبعهما الإرادة والكرهه وقد يستدلّ على صحّة الوجه الأوّل المحقّق الحائريّ في «الدرر: ج ١ ص ٤٠» قال: وقد يكون تحقّق تلك الصفات في ❧

والنفس لا من جهة متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك وجداناً في الإرادة التكوينية قد توجد لها النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة في متعلقها ويترتب عليها الأثر مثال ذلك أن إتمام الصلاة من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيام في بلد من دون مدخلة لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً وعدمًا ولذا لو بقي في بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتم وكذا لو لم يبق بذلك المقدار ولكن قصد من أوّل الأمر بقاءه بذلك المقدار يتم لو صلى صلاة أربع ركعات. ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهم وإنما يترتب الأثر على نفس القصد ومنع تمشي القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان كما هو واضح فتعين أن الإرادة قد توجد لها النفس لمنفعة فيها لا في المراد فإذا صحّ ذلك في الإرادة التكوينية صحّ في التشريعية أيضاً لأنّها ليست بأزيد مائة منها وكذا الحال في باقي الصفات من قبيل التمني والترجي، إنتهى. والجواب عنه أن الأثر الشرعي وإن رتب على قصد إقامة العشرة وإن لم يتمها لكن يمنع إمكان تحقّق هذا القصد من ناحية هذا الأثر بل هو ناش من جهة مصلحة المتعلق وإن إنتفت إلى ترتّب ذلك الأثر على نفس هذا القصد وهذا واضح لمن راجع وجدانه والشاهد عليه إتيان صلاة واحدة أربع ركعات ولو أغمض عن ذلك نقول إن الأثر المزبور أيضاً مرتب على المراد غايته لا بوجوده المطلق بل قد رتب على حصة من وجوده وهو المتحقّق من ناحية إحدى مقدّماته وهو القصد فوجوب التمام مترتب على نفس الإقامة الخارجية لا على وجودها المطلق بل المنحفظ من ناحية القصد المزبور وقال الإمام الخميني في رد ما ذكر أستاذه الحائري في «ص ١٠١» من رسالته الطلب والإرادة فإنّه بذلك لا ينجسم مادّة الإشكال فإنّه نقل الكلام إلى

الإرادة الإرادة هل هي إرادية أو لا فيتسلسل أو عاد المحذوذ مضافاً إلى إمتناع تعلق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه وفي المثال لا محيص إلا من تعلق رجحان ولو بالعرض والواسطة بالبقاء وإلا فتعلق الإرادة به بلا ترجيح وإصطفاء ممّا لا يعقل، إنتهى. وربّما يترتب عليه ثمرات مهمة منها في مسألة الملازمة المعروفة بين حكم العقل والشرع حيث أنّه بناء على إمكان أن يكون الإرادة لمصلحة في نفسها يسقط النزاع المزبور إذ حينئذٍ بمجرد درك العقل حسن شيء أو قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة كما أنّه كذلك أيضاً في طرف العكس فإذا حكم الشارع بوجوب شيء أو حرّمته لا يمكن الكشف به عن حسن ذلك الشيء الذي أمر به الشارع أو قبحه من جهة احتمال أن يكون حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة لمصلحة في نفس حكمه وطلبه، وهذا بخلافه على الثاني من كونه لمصلحة في متعلقه فإنّه حينئذٍ يكون كمال المجال لدعوى الملازمة خصوصاً من طرف حكم الشرع فيتم ما بنوا عليه من أن الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية إذ حينئذٍ بمجرد حكم الشارع في شيء بالوجوب أو الحرمة يستكشف منه لا محالة كشافاً قطعياً عن حسن ذلك الشيء أو قبحه، نعم في تمامية تلك الملازمة من طرف حكم العقل فيما لو أدرك حسن شيء أو قبحه إشكال كما سيأتي ينشأ من عدم كون مجرد الصلاح في شيء علة لحكم الشارع فيه بالوجوب بل وإنّما غاية كونه مقتضياً لذلك فيمكن حينئذٍ أن يمنع عن تأثيره مانع أو مزاحم، بيان ذلك أن العقل يستكشف من حكم الشرع بوجوب شيء مثلاً وجود المصلحة الداعية إلى ذلك الحكم في ذلك الشيء لإذعانه بكمال الشارع وإطلاعه على المصالح والمفاسد التي تستدعي جعل الأحكام على طبقها، وأمّا حكم العقل بوجوب شيء مثلاً لمصلحة أدركها فلا يستكشف منه

لا يحكم الشارع به وفاقاً له لأن الشارع يتهم العقل بالقصور عن إدراك هذه الأمور ويجوز عليه الخطأ في نظره إلى المصالح المقتضية للحكم على وفقها وإلى الموانع التي تمنع من الحكم الفعلي على وفقها فقد يدرك المصلحة المقتضية للحكم ويخفي عليه المانع من فعليته وإن كان ربّما يدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة المقتضية للحكم على طبقها وعدم المانع من الفعلية فيرافقه الشرع ويوافقه في هذا التشريع إلا أنّها قضية مهملة لا يعلم أين تكون ومتى تصدق نعم العقلاء لا يزالون يعملون على طبق إدراك العقل للمصالح والمفاسد المقتضية للجري وجعل الأحكام على وفقها مع تجويزهم قصور العقل عن إدراك الموانع عن متابعة تلك المصالح والمفاسد ولكن العقلاء لقصورهم عن العلم بالأمور الواقعية كما هي من حيث مقدار تأثيرها وما يمنع منه لا مناص لهم من إتباع العقل في إدراكه الفعلي وإن جوزوا عليه الخطأ في ذلك الإدراك لهذا بنوا عملاً على عدم هذه الاحتمالات تقدماً للمصلحة الأغلبية في هذا السير والنظام كما هو كذلك بالوجدان ثم لا يخفى أن المانع عن الحكم قد يكون مانعاً عن تأثير المصلحة في فعلية الإرادة لا فرق في ذلك بين كون المانع من ناحية المكلف كعجزه عن الجري على وفق التكليف كما في موارد تراحم الواجبات حيث يكون بعضها أهم من بعض وكما في مورد إجتماع الأمر والنهي بناء على الإمتناع وتقديم جانب النهي حيث أن المانع من فعلية الإرادة في هذه الموارد هو عجز المكلف عن الجري على طبق الإرادة لو كانت فعلية وبين كونه من ناحية المولى كما لو لاحظ أن فعلية حكمه بهذا العمل مشقة على المكلف فإدراكه المشقة بفعلية حكمه يكون مانعاً عن فعلية إرادته التشريعية لذلك العمل، ومن لوازم هذا النحو من الموانع بكلاشقيه عدم حكم العقل من باب وجوب الطاعة بلزوم العمل الذي أحرز فيه المصلحة ❧

لا مع شكّه في المانع عن فعلية إرادة المولى على طبق المصلحة التي أدركها، وقد يكون المانع مانعاً عن إظهار الإرادة التشريعية المتعلقة بالعمل المعين مع فعليتها في نفس المولى كما في موارد التقيّة من إظهار بعض الأحكام الشرعية ومن لوازم هذا النحو من الموانع هو وجوب العمل عقلاً على طبق إرادة المولى الذي إتفق له مانع من إظهارها للمكلف لو إطلع عليها، ومنها تصحيح العبادة المأتى بها بداعي المصلحة الداعية إلى الأمر بها في مقام مزاحمتها للأهم منها إذ بناء على إمكان تحقّق الإرادة بلحاظ مصلحة في نفسها لا يمكن حصول العلم بإشتمال متعلقها على مصلحة فعند سقوط الإرادة المتعلقة بالعبادة للمزاحمة بالأهم لا يمكن التقرب بها بلحاظ ما فيها من المصلحة لأن ذلك إنّما يتأتى من المكلف بعد العلم بإشتمال فعله على المصلحة المقربة ومع تجويزه قيام المصلحة بنفس الإرادة الساقطة للمزاحمة لا يمكن حصول العلم له بإشتمال متعلقها على المصلحة المقربة.

الأمر الرابع: من الإشكالات في المقام أنّه من المقرر في الفلسفة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد ووجوب الشيء ضرورة تحقّقه وإمتناع لا تحقّقه فحيث إنّ يكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقّق وما كان كذلك يكون الفاعل مضطراً في إيجاده ملجأً في فعله ولذا يقولون إن كلّ ممكن محفوف بوجوبين وجوب سابق وهو الوجوب في مرتبة وجود علته ووجوب لاحق وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً، وأجاب عن ذلك كلّ على مسلكه منها أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٥٧» وقال: ولنبحث هنا عن أمرين الأوّل الفرق الأساسي بين المعاليل الطبيعية والأفعال الاختيارية الثاني عدم جريان القاعدة المذكورة في الأفعال الاختيارية أمّا الأمر الأوّل فقد سبق بشكل إجمالي أن الأفعال

الإرادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة وهي أنها تحتاج في وجودها إلى فاعل وبدونه محال والفاعل لهذه الأفعال هو الإنسان فإنها تصدر منها بالاختيار وإعمال القدرة والسلطنة وليس في إطارها الحتم والوجوب فلها أن تشاء وتعمل ولها أن لا تشاء ولا تعمل فهذه المشيئة والسلطنة لا تتوقف على شيء آخر كالإرادة ونحوها بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث أن الله تعالى خلق النفس كذلك وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية فإنها تحتاج في وجودها إلى علل طبيعية تعاصرها وتؤثر فيها على ضوء مبدء السنخية في إطار الحتم والوجوب ولا يعقل فيها الاختيار وإن شئت فقل إن الفعل الإختياري حيث كان يخضع لإختيار الإنسان ومشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته ليكون سيره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه والوجه في هذا واضح وهو أن مشيئة الإنسان يختلف باختلاف أفراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعيه الداخلية والخارجية فهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصة ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية فإنها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصاً وإطاراً معيناً الذي أودعه الله تعالى في كمن ذاتها ويستحيل أن تتخلف عنه ولذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج لعدم خضوعها له وإستحالة تخلفها عن نظمه الطبيعية وهذا برهان قطعي على أن السلسلة الأولى سلسلة إختيارية فأمرها وجوداً وعدمياً بيد فاعلها دون السلسلة الثانية فإنها مقهورة ومجبورة في سيرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعية في صميم ذاتها وكمن واقعها. وأمّا الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامة في الجملة إلا أنه لاصلة لها بالأفعال الإختيارية والسبب في ذلك أن هذه القاعدة تركز على مسألة التناسب

والسخرية التي هي النقطة الأساسية لمبدء العلية فإن وجود المعلول مرتبة نازلة من وجود العلة وليس شيئاً أجنبياً عنه وعلى هذا فبطبيعة الحال أن وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة لفرض أنه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وهذا معنى إحتفاف وجوده بضرورة سابقة ومن الطبيعي أنه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة على ضوء مبدء العلية إلا في المعاليل الطبيعية ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الإختيارية أصلاً وذلك لأن الأفعال الإختيارية لا يستند صدورها إلى مبدء السخرية بداهة أنها لا تتولد من كمون ذات علتها وفاعلها ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤونه ومراتبه بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لإحتفافها بالضرورة السابقة، ثم ان الفعل الإختياري ما أوجده الإنسان بإختياره وإعمال قدرته فالعلة النائمة للفعل هو الإختيار وأن الله عزّ وجلّ قد خلق النفس للإنسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة وهي ذاتية لها وتخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها فلا تحتاج النفس في إعمالها إلى إعمال قدرة أخرى فما يقال إن الإختيار ممكن والممكن يفترق إلى علة فإذن ما هو علة الإختيار فظهر فساده ممّا عرفت من أن الفعل الإختياري يحتاج إلى فاعل لا إلى علة والفاعل لصفة الإختيار هو النفس أنها تصدر منها بنفسها بلا توسط مقدّمة أخرى وسائر الأفعال تصدر منها بواسطتها، إنتهى. وقد تقدّم ما ذكره المحقّق العراقيّ وهو الصحيح والحقّ الذي لا مفر منه من أن الإختيار من لوازم ذات الإنسان المجعول بجعل الإنسان وأنه قبل الإرادة بخلاف المحقّق النائينيّ فإنه كان يقول بعد الإرادة فراجع وإلى ما ذكره المحقّق العراقيّ ذهب الإمام الخمينيّي وأجاب عن هذا الإشكال فإسمع. ومنها: ما أفاده الإمام الخمينيّي في الطلب والإرادة «ص ١١٥» ❦

لأن كل ما يتعلّق إمّا ضروريّ التحقّق أو ضروريّ اللاتحقّق أو لا ضروريّ التحقّق واللاتحقّق الأوّل هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث الممكن والتقسيم بينهما حاصر دائر بين النفي والإثبات ولا يعقل قسم آخر للزوم إجتماع النقيضين أو إرتفاعهما، وهذا التقسيم بحسب مقايسة ذات الشيء ومفهومه إمّا بحسب نفس الأمر فكلّ شيء ممكن إمّا واجب التحقّق أو ممتنع لأن علته التامة. إمّا محقّقه فيجب تحقّقه وإن لم تكن تامة أو غير محقّقة فيمنع وإلا ما فرض علة ليس بعلة وسيأتي بيانه ولا ثالث أمّا بحسب نفس الأمر فحينئذٍ كلّ ما خرج عن أحد القسمين دخل في القسم الآخر - إلى أن قال: - إن القاعدة تامة - إلى أن قال: - وأمّا عدم منافاتها لمختارية الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها فإن مقتضى القاعدة أن الممكن ما لم يصروا واجباً لم يصروا موجوداً والعلة التامة باقتضائها أوجب المعلول فأوجده فأية منافات بين هذا وبين كون الفاعل مختاراً لأن الفاعل المختار بإرادته وإختياره وفعالته أوجب الفعل فأوجده وهذا يؤكد إختيارية الفاعل وبعبارة أخرى أن العلة موجبة بالكسر فاذا كان الموجد مختاراً يكون موجباً بالكسر بإختياره الإيجاب بالإختيار لا يعقل أن يصير علة ومنشأ للإضطراب والوجوب الجائي من قبل العلة يستحيل أن يؤثر فيها. الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفي الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات فاذا إختار أحدهما إرادة وأوجده فالفاعل بعد إختيار أحد المتساويين من جميع الجهات بلا مرجح موجب بالكسر لوجوده فموجد فيكون إختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدّماً على الإرادة وبعد الإختيار تكون النفس فاعلاً موجباً بالكسر للإرادة وبها تكون فاعلاً موجباً بالكسر لتحريك العضلات وبتوسطها لتحريك الأعيان الخارجية فإمتناع

الترجيح بلا مرجح لا يجعل الفاعل مضطراً وموجباً بالفتح كما أن جوازه لا يجعله مختاراً فالفاعل المختار علة بإختياره وإرادته للفعل بعد حصول المقدمات الآخر وموجب بالكسر للفعل مع كونه مختاراً، إنتهى. وأجاب عن هذه الشبهة أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ١٢١» بأن وجوب الفعل وكونه ضرورياً من ناحية إرادته لا ينافي الإختيار وذلك لأن الفاعل المختار القادر الحكيم إذا علم بوجود المصلحة الملزمة في فعل لا محالة تتعلق إرادته بذلك الفعل وبصير الفعل واجباً بالقياس إلى علته التي عبارة عن الإرادة لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد والوجوب بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي وكذلك الوجوب بالقياس إلى الغير لا ينافيه ولذلك قالوا إن كل ممكن محفوف بالضرورتين ومع ذلك لا يخرج الفعل عن كونه إختيارياً لأن مناط إختيارية الفعل هو أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وأما وجوب الفعل بالغير وعدم كونه كذلك فخارجان وأجنيبان عن الإختيار وإلا لو كان وجوب الفعل موجباً لخروج الفعل عن الإختيار يلزم أن لا يكون الواجب تعالى والعياذ بالله فاعلاً مختاراً لأن الصادر الأول منه تعالى لا بد أن تكون ذاته تعالى علة تامة لوجوده لأن المفروض أنه ليس هناك شيء غير ذاته تعالى موجوداً بأدلة التوحيد فصدور الصادر الأول يكون واجباً ضرورياً وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وفرض عدم تمامية العلة في تلك المرحلة خلف لأن المفروض أن المعلول هو الصادر الأول وليس هناك شيء آخر غير الواجب حتى يكون لذلك الشيء دخل في وجود الصادر الأول إذ كل ما فرضته غير ذات الواجب في تلك المرحلة لا بد وأن يكون ممكناً صادراً وكلامنا في الصادر الأول فكل ما نجيب به الأشعري عن هذا الإشكال بالنسبة إلى الواجب نجيب به في المقام. لا فرق بينهما في ضرورة

لا الوجود بل الضرورة في إرادة العبد بالغير لأنّها آتية من قبل علتها والضرورة التي في إرادة الواجب ذاتية لأنّها عين ذات الواجب. ثم إن شيخنا الأستاذ أجاب عن هذا الإشكال تبعاً لصاحب الحاشية بأن الطلب الذي هو عبارة عن حملة النفس وتصديها لتحصيل مطلوبه وهو غير الإرادة. وأنت خبير بأن تلك الحملة حادثة وليست قديمة كما هو واضح فيرجع السؤال بأن تلك الحملة الحادثة عند وجود علتها التامة ضرورية الوجود كما أنّها عند عدمها ضرورية العدم ولا بدّ من إنتهاء علتها أيضاً إلى علة تامة قديمة لبطان التسلسل فلا فرق من ناحية هذا الإشكال بين أن تكون حملة النفس هو الجزء الأخير من العلة التامة للفعل أو تكون هي الإرادة والجواب عن هذا الإشكال بأن الإختيار ذاتي للنفس لا يسمّى ولا يعني من جوع لأنّه إن كان مراد هذا القائل من الإختيار فعلية هذه الحملة وأنّها ذاتية فهذا كذب واضح لأن هذه الحملات أمور تتجدّد على النفس وتنعدم فكيف يمكن أن يكون ذاتية لها وإن كان المراد أن قوّة هذه الحملات وإقتدار النفس عليها ذاتية لها فهذا شيء معلوم ولكن يبقى السؤال أن فعلية هذه الحملة تحتاج إلى علة تامة بحيث يجب وجودها بوجود تلك العلة وهكذا. وممّا ذكرنا ظهر أيضاً عدم تمامية ما أفاده أستاذنا المحقّق في هذا المقام وهو أن الإختيار من لوازم وجود الإنسان وليس مجعولاً بجعل مستقل بل هو مجعول بنفس مجعولية الإنسان ثم يلتفت إلى ما ذكرنا من أن فعلية الإختيار لا يمكن أن تكون من لوازم وجود الإنسان وهذا كذب واضح فيقول إن الإختيار قبل صدور الفعل قوّة في الإنسان فاذا صدر الفعل يصير ما بالقوّة بالفعل فنقول كلّ شيء يكون بالقوّة فصيرورته فعلياً يحتاج إلى علة تامة إلى أن ينتهي إلى علة تامة قديمة لما ذكرنا من بطان التسلسل وعدم إمكان وجود الشيء بدون وجود علته التامة وكون

والنفس علة لتك الفعلية لا يرفع هذه الشبهة فإذا في رفع هذه الشبهة لابد وأن يقال إنما بأنها شبهة في مقابلة الوجدان كما قال جمع كثير من الأعاظم من أصحابنا الإمامية لأننا بالوجدان نرى الفرق بين حركة اليد المرتعشة وحركتها الإرادية وأن الأولى جبرية والثانية إختيارية. وإما أن تقول بما قاله الحكماء من أن وجوب الفعل بإيجاب نفس الفاعل لا يخرج عن كونه إختيارياً إذا كان مسبوقاً بالإرادة ومباديها. وإما أن تقول بأن لزوم وجود الشيء عند علته التامة في الفاعل الطبيعي لا الإرادي ... إلى آخره. إلى هنا بينا أن إرادة الله تعالى هو العلم بالنظام الكامل كما عليه صاحب الكفاية والعلم بالمصلحة في الإرادة التشريعية لا القدرة والسلطنة ومن صفات الذات لا الفعل وأن في جعل الانسان الإختيار بالقوة بلا جعل مستقل فله أن يفعل وله أن لا يفعل وغير مسبوق بالإختيار حتى يتسلسل وأن الإرادة الله تعلقه بفعل العبد لا يوجب سلب الإختيار لأنه مبين لوجود المصلحة في الفعل عائدة إلى العبد وأن علمه تعالى بعدم إتيان العبد أو إتيانه ليس علة لتركه أو فعله كما إن علمنا بعدم إتيان زيد الأمر الفلاني أو إتيانه لا يكون سبباً لذلك وأن الشيء ما لم يجب لم يوجد قد عرفت فيه وأن لا جبر كما عرفت ولا تفويض كما في الجبر لأن خلق الإنسان وجعل القدرة له من الله تعالى فلم يفوض الأمور كلها للإنسان حتى يكون الله عاطل ولا جبر أيضاً وأن الممكن لإمكانه يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً ولذا قلنا إن أفعال العباد له نسبتين على ما مر ويستحق العبد للعقاب والثواب وأن الأوامر الإمتحانية لا أمر أصلاً والحمد لله رب العالمين فعن الصادق عليه السلام عند ما أتاه عالم القدرة المفوضة قال عليه السلام أقرء الحمد إلى أن وصل إليك نعبد وإياك نستعين. قال عليه السلام: قف من تستعين وما حاجتك إلى المعونة فالأمر إليك فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين ❦

وحينئذٍ فلنا أن نقول إن مفاد الخطابات ليس إلا الإرادة المزبورة لعدم حكم العقل بلزوم الإطاعة إلا في ظرف تحققها من المولى لامن جهة عدم تصور معنى آخر في الوجدان غير الإرادة والعلم كيف وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه وحينئذٍ فلك أن تقول إن الطلب الذي هو مفاد الخطابات وكان موضوع حكم العقل بإستحقاق الثواب والعقاب على الموافقة والمخالفة ليس إلا عين الإرادة المسطورة المسمى بالتشريعية وإن أمكن دعوى أوسع دائرة الإرادة عن الطلب لصحة سلب الطلب عن موارد التكوين فتدبر وإستقم وإفهم.

مقالة^(١) في وضع صيغة الأمر^(٢)

ونقل عن أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام لو كان الزور في الأصل محتوماً كان المزور في القصاص مطلوباً والسلام هذا تمام الكلام في الطلب والإرادة بحسب ما يسع المجال وتيمناً بهاتين الرواتين أيضاً.

في وضع صيغة الأمر

(١) نموذج الثاني في ما يتعلق بصيغة الأمر وفيه جهات من الكلام.

(٢) الجهة الأولى في وضع صيغة الأمر كإفعل ونحوه قال في «الكفاية: ج ١

ص ١٠١»: «إنه ربّما يذكر للصيغة معان قد إستعملت فيها وقد عد منها الترجى والتمنى. كقول الشاعر: ألا ايها الليل الطويل ألا إنجلي - والتهديد - كقوله تعالى:

﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ - والإنذار - كقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ﴾ - والإهانة -

لا كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ - والإحتقار - كقوله تعالى: ﴿الْقَوَا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ - والتعجيز - كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ - والتسخير - كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ - إلى غير ذلك - ممّا عد أكثر من عشرين معنى كالإرشاد نحو قوله تعالى: فإستشهدوا أرشد إلى الإستشهاد عند المداينة والإمتنان. نحو قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ وإكرام المأمور له. نحو قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ فإن ضم السلامة والآمن إلى الأمر بالدخول قرينة على إكرام المأمور له والتسوية. نحو قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ والتكوين. نحو قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ والدعاء. نحو قوله تعالى: اللّهُمَّ اغْفِرْ لِي إلى غير ذلك. ممّا هو محرر في المطولات فراجع. وهذا كما ترى ضرورة أن الصيغة ما إستعملت في واحد منها بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب إلا أن الداعى إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحرّيك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحرّيك لا بداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وإنشائه بها تهديداً مجازاً وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل، إنتهى. فالتحقيق أنّه لا يكون دلالة للصيغة بنفسها على شيء من المعاني المزبورة ما عدا الطلب بل ولا كانت الصيغة مستعملة في شيء منها بوجه أصلاً وإئماً يكون مدلول الصيغة معنى وحدانياً وأن إستفادة تلك المعاني في الموارد المزبورة إنّما هي من جهة القرائن الخارجية المقتضية لها لا من جهة أن الصيغة قد إستعملت فيها ولو مجازاً بل يكون ذلك من الدواعى حيث يكون الداعى على الإستعمال تارة هو التهديد وأخرى الإنذار وثالثة التمنى وهكذا وذلك غير الإستعمال فيها.

ولو بملاحظة كونها^(١) مظهراتاً للطلب الذي به قوام مدلولها ومناطق صدق مفهومها، و^(٢) لا إشكال^(٣)

(١) أي كون الصيغة مظهراً للطلب.

(٢) الجهة الثانية بعد ما كانت الصيغة موضوعة للطلب فيقع الكلام في أنّها موضوعة للطلب الإنشائي الإيقاعي منه كما عرفت من صاحب الكفاية أو أنّها موضوعة للنسبة الإرسالية الإيقاعية وإنّما دلالتها على الطلب من جهة الملازمة وذهب محقق الماتن العراقي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى الثاني وملخص بيان كلام صاحب الكفاية هو أن لفظ الأمر موضوع للطلب الإنشائي أعنى به إيجاد مفهوم الطلب في الخارج بما يدلّ عليه من قول كإفعل وليفعل وأطلب منك كذا إلى غير ذلك أو فعل كإشارة الأمر إلى أنّه يريد من المأمور الفعل الكذائي أو كتابته له بذلك إلى غير ذلك من أنحاء الوجود الاعتباري للمعاني في مقام الإنشاء فوجود الطلب بهذا النحو من الوجود هو الطلب الإنشائي الذي هو أحد أفراد الطلب المطلق كما أن الطلب الحقيقي هو الفرد الآخر على ما يظهر من كلام صاحب هذا القول وحينئذٍ يكون لفظ الأمر أو صيغته دالاً على هذا الفرد من أفراد الطلب المطلق وعلى هذا القول تكون الأوامر الإمتحانية أوامر حقيقة لاصورية لتحقق الطلب الإنشائي في الخارج وإن لم يقترن بالطلب الحقيقي في نفس الأمر ولكن على المختار كما عليه نظر العرف أيضاً أن الأوامر الإمتحانية ليست بأوامر حقيقية وإن كانت صيغ إنشاء الأمر مستعملة في معناه لأن استعمال اللفظ في معناه لا تستدعى صحته وجود مطابقه في الخارج.

(٣) أمّا المختار عند المحقق الماتن العراقي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في وضع صيغة إفعل قد

في أن الصيغ المزبورة بهيئتها^(١) حاكية عن نحو نسبة بين الفاعل والمبدء بنسبة إرسالية^(٢) هو شأن من يبعث إلى شيء ويحرك نحوه و^(٣) هذه النسبة قائمة بالمفهومين كما هو شأن المفاهيم الحرفية الحاكية^(٤)

تقدّم في مبحث المشتق من إنحلال الوضع في المشتقات بأسرها من المصادر والأفعال وأسماء الفاعلين والمفعولين ونحوها إلى وضعين وضع المادة، ووضع الهيئة إذ عليه نقول بأن صيغة إضرب مثلاً لما كانت مشتملة على مادة وهيئة خاصة فمادتها تدل حسب الوضع النوعي على نفس الحدث.

(١) أمّا هيئتها الخاصة فهي أيضاً لا تدل إلا على النسبة الإرسالية والمحركة

بين المبدء والفاعل.

(٢) بمعنى أنّه لا تدل على مفهوم هذه النسبة لأنّه معنى إسمى بل مصداقه

وصورة ذاك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الإرسال الخارجي وحينئذٍ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة إلا النسبة الإرسالية لا مفهوم الطلب كما عليه الكفاية.

(٣) وهذه النسبة قائمة بين مفهوم المادة ومفهوم ذات ما كما هو شأن جميع

المفاهيم الحرفية.

(٤) صفة للنسبة أي تحكى هذه النسبة عن بعث خارجي في مقام التصور بيان

ذلك أنّه ينتقل الذهن من تلك النسبة الإرسالية إلى مفهوم الطلب بانتقال تصوري لكون دلالتها على الطلب من جهة الملازمة خاصة الناشئ هذا التلازم من جهة كون المتكلم في مقام الحد بالإرسال ففي الحقيقة منشأ هذا التلازم إنّما هو

عما بإزائها من التحريك والبعث الخارجي في عالم التصور وإن
إنفك عنه في عالم التصديق كما هو الشأن في كل مفهوم^(١) غاية
الأمر^(٢)

التلازم الخارجي بين منشيئهما وهما البعث والإرسال الخارجي والإرادة
الخارجية وعدم انفكاك أحد الأمرين عن الآخر وحينئذٍ فحيث أن اللفظ كان
وجهاً للمفهوم وكان المفهوم وجهاً لمنشأ وكان بين المنشأين وهما البعث
والإرسال الخارجي والإرادة الحقيقية ملازمة في مرحلة الخارج فينتقل الذهن
عند تصور أحد المفهومين من جهة كونه وجهاً لمنشيئيه إلى مفهوم الآخر كذلك
يعني من حيث كونه أيضاً وجهاً لمنشئه بانتقال تصوري ولو لم يكن للمنشأ وجود
في الخارج أصلاً بل كان المنشأ ممّا يقطع بعدم وجوده خارجاً.

(١) أي إن مفاد الصيغة هو البعث الملحوظ نسبة يكون هذا المفهوم فانياً في
مطابقه الخارجي كما هو شأن كل مفهوم وبعبارة أخرى كما أن الإرادة الحقيقية
يحرك المكلف نحو العمل ويلازم السعي إليه والبعث كذلك حاكية في الذهن يلزم
الطلب والسعي.

(٢) نعم في مقام التصديق لا بدّ من إحراز كون المتكلم في مقام الجدل
بالإرسال ولو بالأصل ليحرز به وجود الإرادة وتحققها فيصدق عليه الطلب
والأمر حقيقة قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٢٥»: «فإستعمالها في
الطلب بسائر الدواعي خلاف الوضع لا الموضوع له وما يمكن إثبات هذه
الدعوى به أمور منها إنصرافها إلى ما كان بداعي الحد فإن غلبة الإستعمال بداعي
الحد ربّما يصير من القرائن الحافة باللفظ فيكون اللفظ بما احتف به ظاهراً فيما

مع فرض ظهور الكلام وإحتمال مطابقة هذا الظهور مع الخارج يستفاد منه البعث الملازم للطلب من الأمر خارجاً وحينئذٍ^(١) فدلالة هيئة الأمر على الطلب ليس إلا بالالتزام لا بالمطابقة لأن الطلب القائم بالنفس أجنبي عن مدلول الهيئة والمادة^(٢) كما أسلفنا الكلام فيه مستقصي^(٣)

وإذا كان الإنشاء بداعي الحد إلا أن الشأن في بلوغ الغلبة إلى ذلك الحد لكثرة الاستعمال بسائر الدواعي ولو بلحاظ المجموع فتأمل. منها إقتضاء مقدمات الحكمة. منها الأصل العقلائي إذ كما أن الطريقة العقلانية، كذلك سيرتهم وبنائهم على مطابقة الإرادة الإستعمالية للإرادة الجدية... إلى آخره.

(١) فإنّ دلالة الصيغة على الطلب إنّما هي بإعتبار كونه من لوازم ما هو المدلول لأنّها من جهة كونه بنفسه هو المدلول للصيغة.

(٢) فتحصل أنّه بعد ما كان فانياً في مطابقه وبما أن مطابقه أعني به البعث الحقيقي يستلزم وجوده خارجاً وجود الطلب الحقيقي أعني به الإرادة التشريعية تكون الملازمة بين وجوديهما سبباً لإنتقال الذهن من تصور البعث الحقيقي بمرآة مفهومه إلى تصور الطلب الحقيقي بمرآة مفهومه فانياً فيه إذ لا يمكن تصور حقيقة الشيء الخارجي إلا بتصور مفهومه فانياً فيه وعلى هذا فيكون تصور مفهوم صيغة إفعال موجباً لتصور مفهوم الطلب ودالاً عليه بالالتزام كما عرفت وكما أن تصور مفهوم الصيغة يوجب تصور مفهوم الطلب كذلك التصديق بوجوده حقيقة مفهومها خارجاً بظهورها في ذلك أو بسبب بعض القرائن يوجب التصديق بوجود الطلب خارجاً بالدلالة الإلتزامية.

(٣) في البحث عن لفظ الأمر فراجع وبالجملة أن الهيئة لها معنى حرفي ❦

ومن هذا البيان^(١) أيضاً ظهر أن استعمال صيغة الأمر في معناه^(٢) بنحو الحقيقة لا يقتضي وجود الطلب أو البعث خارجاً^(٣) لما عرفت من أن ميزان استعمال اللفظ في معناه حقيقة إرادة مفهومه منه وهذا المقدار لا يقتضي وجود ما بإزاء هذا المفهوم في الخارج بل ذلك يحتاج إلى مبادئ أخرى^(٤) وحينئذٍ فاستعمال صيغة الأمر في مقام التحديد^(٥) أو التعجيز أو السخرية لا ينافي استعمال الأمر في هذه المقامات في مفهومه بنحو الحقيقة مع كون الداعي^(٦)

لا وغير قابل لأن يكون مفهوم الطلب لأنه معنى إسمى فتكون موضوعه للنسبة القائمة بين الطرفين واقع النسبة لابذهنيتها ولا بخارجيتها الموجود في الذهن كما في الخارج.

(١) من كون صيغة الأمر دالاً على الطلب بالالتزام كما عرفت مفصلاً.

(٢) وهي النسبة الإرسالية.

(٣) لكونه خارجاً عن مفهومها.

(٤) وذلك لأن البعث الخارجي لو إتفق حصوله وتحققه ملازم لإرادة منشأ

هذا البعث وهو أن ينشأ المتكلم بداعي الطلب الحقيقي فيكون بعثاً حقيقياً.

(٥) لعل الصحيح - التهديد - .

(٦) فإنه قد استعمل الصيغة في المعنى الواحد وهو مفهومها فقد ينشأ بداعي

الطلب الحقيقي كما عرفت وقد ينشأ بداعي التهديد مثلاً فيكون تهديداً وقد ينشأ

بداعي الترجي فيكون ترجياً إلى غير ذلك وهذه الأمور غير مفهوم صيغة الأمر

ويكون استعمال الصيغة فيه لا في هذه الأمور.

على إجراء الصيغة المزبورة شيء آخر غير الحكاية عن وجود ما بإزاء مفهومه تصديقاً^(١) فلا يتوهم^(٢) حينئذٍ استعمال الصيغة في هذه المقامات في هذه المعاني^(٣) إذ إرادة حقائقها الخارجية من اللفظ غلط^(٤) وإرادة مفاهيمها^(٥) أغلط لعدم مناسبة مفاهيمها^(٦)

(١) وهو الطلب والإرادة الحقيقية فوضعت للدلالة على ربط خاص بعثي ولا يكون هذا متوقفاً على وجود الإرادة الواقعية في نفس المنشيء بوجود هذه الصفة فيها.

(٢) تقدّم في أوّل بحث الصيغة أنّه ذكر لصيغة الأمر معان حتّى بلغ إلى أكثر من عشرين معنى.

(٣) كما تقدّم مفصلاً هذا التوهم.

(٤) وأجاب عنه المحقّق الماتن بأن الصيغة هل تكون موضوعة للطلب الحقيقي والتمنى الحقيقي الموجود في النفس والترجي الحقيقي وهكذا، فهذا غلط لأنّه ربّما بل كثيراً ما يتخلف فيلقى الصيغة وليس هناك طلب حقيقي ولا تمنى كذلك ولا ترج حقيقي، وإن كانت موضوعة لمفهوم الطلب أو التمنى أو الترجي فهو أغلط فإن الهيئة من الحروف وموضوعه للنسبة فكيف يمكن ان تكون موضوعة لمعنى إسمى وهو مفهوم الطلب أو التمنى أو نحوهما.

(٥) أي مفاهيم هذه المعاني.

(٦) لكونها معنى إسمىاً قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٢٥»:

بل ربّما لا يعقل إذ مفاد الهيئة كما هو بمعنى البعث أو الطلب الملحوظ نسبة بين المادّة والمتكلم والمخاطب فتكون المادّة مبعوثاً إليها أو مطلوبه والمخاطب

مع المعاني الحرفية فيكون مفاهيمها^(١) أجنبية عن مدلول الهيئة والمادة بل إنما يستفاد هذه المعاني من سياق الكلام^(٢) فأمثال هذه الدلالات داخلية في الظهورات السياقية لا اللفظية^(٣) فتدبر^(٤).

مبعوثاً أو مطلوباً منه كذلك لا بدّ أن تلاحظ السخرية والتعجيز والتهديد متعلقة بالمادة مع أنّه لا معنى لجعل المخاطب مسخرة بالحدث ولا لجعله عاجزاً به ولا لجعله مهدداً به وإنما يسخره ويعجزه ويهدده بتحريكه نحو المادة، إنتهى.

(١) أي مفاهيم هذه المعاني خارجة عن الموضوع له وتكون من الدواعى.

(٢) والدواعى تستفاد من سياق الكلام والقرائن الحالية أو المقالية.

(٣) وليست من الموضوع له بشيء أما ثمرته الفقهية في الآيات والروايات

كثيرة جداً. أي صيغة الأمر قال الله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾^(١)، ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٢)، ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾^(٣)، ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾^(٤)، ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٥)، ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٦)، وفي الرواية إغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين باب

٢٧ من ابواب الوضوء وفي الأمر الغائب قال الله تعالى وليكتب كاتب بالعدل لتدخلن المسجد الحرام آمنين محلقين رؤوسكم إلى غير ذلك وسيأتي أيضاً بعضها.

(٤) بقى شيء وهو أنّه قد ظهر ممّا بيّنّا به حقيقة صيغة الأمر حال باقي صيغ

الإنشاء من الترجى والتمنى والتشبيه ونحوها من أن لها مفهوماً فانياً في مطابقه

(٣) الحج: ٧٧.

(٢) المائة: ٤.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٦) المائة: ٦.

(٥) المائة: ٦.

(٤) النساء: ٤٣.

وذاكياً عنه ولو لم يكن ذلك المطابق ثابتاً في الخارج كسائر المفاهيم الإسمية مثلاً لعل تدلّ على الترجي المرتبط بالذات والمعنى المترجي وكان تدلّ على المشابهة بين المشبه والمشبه به فهذه الألفاظ تدلّ على هذه المعاني ولو لم يكن لها مطابق في الخارج على حد دلالة الألفاظ الأخرى مثل قولنا ضرب زيد فإنّها تدلّ على هذه المعاني التي تسبق إلى الذهن عند سماعها مثلاً فانية في مطابقتها ولو لم يكن ثابتاً في الخارج لا أن هذه الصيغ ينشأها معانيها فتكون هذه المعاني بعد إنشائها بهذه الصيغ هي المفهوم وهي المطابق كما توهم ولا أن يكون معاني هذه الصيغ هو الترجي الإنشائي والتمنى الإنشائي والتشبيه الإنشائي كما قيل بمثل ذلك في صيغة الأمر من أن مدلولها هو الطلب الإنشائي قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٠٢»: «لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة يكون الداعي غيرها أخرى فلا وجه للإلتزام بإنسلاخ صيغها عنها وإستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى لإستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك وتعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل وأنّه لا وجه له فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصول بالصيغة كما عرفت ففي كلامه تعالى قد إستعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً لا لإظهار ثبوتها حقيقة بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الإستفهام ليس كما ينبغي، إنتهى. لكن قد عرفت أن صيغة إفعال موضوعة للنسبة القائمة بين المادّة التي طرأت عليها الصيغة وبين المخاطب بها ومستعملة فيها وإستفاداة الطلب منها من جهة ملازمة ذلك لتحقق إرادته فكذلك

وفي هذه الصيغة موضوعة للنسبة وإستفاداة الخصوصيات من جهة الملازمة والسياق وذلك في مقام التصور وإن لم يكن لها مطابق في الخارج في مقام التصديق كما في حقه تبارك وتعالى فالملحوظ هي النسبة المعهودة كما لا يخفى، وعلى هذا من أن للصيغ والأدوات المزبورة معاني تدلّ عليها دلالة الأسماء على معانيها يكون إستعمالها في معانيها بأي داع كان إستعمالاً حقيقياً وإن لم يكن لها مطابق في الخارج نظير إستعمال الجملة الخبرية في معناها حيث لا يكون لها مطابق في الخارج فلا يكون كذبها بعدم وجود مطابقها في الخارج موجباً لكونها مجازاً كذلك الصيغ والأدوات المذكورة لا يكون إستعمالها في معانيها مجازاً حيث لا يكون الداعي إليه هو قصد شيء من مطابقتها كالطلب الحقيقي في صيغة إفعل أو الترجى في جملة الترجى أو التمنى في جملة التمنى أو إفادة المشابهة في عبارات التشبيهة فاتضح ممّا تقدّم أن دلالة تلك الصيغ والجمل من الترجى والتمنى ونحوهما على الصفات القائمة في النفس من الرجاء والتمنى ونحوهما حيث تتحقّق دلالتها عليها إنّما هي بالدلالة الإلتزامية وذلك لما تقدّم نظيره في دلالة صيغة إفعل على الطلب الحقيقي القائم في النفس من أن ظهور هذه الصيغ والجمل في تحقّق مطابقها في الخارج بأي سبب حصل لها هذا الظهور يستلزم ظهورها أيضاً في كون الداعي إلى إستعمالها في معانيها هو وجود تلك الصفات القائمة في النفس من الطلب الحقيقي والرجاء أو التمنى لأن وجود مطابق مفاهيمها في الخارج الذي فرض كونها ظاهرة فيه يستلزم وجود تلك الصفات في النفس. وممّا ذكرنا كلّهُ عرفت أن الصيغة لا تكون موضوعة للطلب الإنشائي وتستعمل فيه دائماً ويختلف الداعي إلى إنشائه، لما عرفت من أن الهيئة معنى حرفي ومفهوم الطلب معنى إسمي، سواء قلنا إن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ أم إعتبار الأمر

النفساني وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل كما عليه أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٢٣» إن الصيغة على هذا موضوعة للدلالة على إبراز الأمر الإعتباري النفساني في الخارج ومن الطبيعي أن ذلك يختلف باختلاف الموارد ويتعدّد بتعدّد المعاني فإن المتكلم تارة يقصد بها إبراز ما في نفسه من إعتبار المادّة على ذمة المخاطب وأخرى إبراز ما في نفسه من التهديد. فالصيغة على الأوّل مصداق للطلب والبعث الإعتباريين - إلى أن قال: - المتبادر من الصيغة عند إطلاقها هو إبراز إعتبار الفعل على ذمة المكلف في الخارج. وفي غيره مجازاً، إنتهى. وفيه أن الصيغة مادّة موضوعة للحدث الكذائي وهيئة للنسبة فما هو الدال على الإبراز مع أن الإبراز معنى إسمي كيف يدلّ عليه الهيئة إلا أن يكون هناك وضع آخر وهو أيضاً لم يثبت للمادّة المحفوفة بالهيئة فالصحيح ما ذكرنا.

(١) الجهة الثالثة في دلالة صيغة الأمر على الوجوب وعدمها بأن يكون حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الإلزامي والإستجابي قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٠٣»: «ولا يبعد تبادر الوجوب عند إستعمالها بلا قرينة ويؤيده عدم صحّة الإعتذار عن المخالفة بإحتمال إرادة النذب مع الإعتراف بعدم دلالتها بحال أو مقال وكثرة الإستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه لكثرة إستعماله في الوجوب أيضاً مع أن الإستعمال وإن كثر فيه إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة... إلى آخره. لا تمنع عن حمله على المعنى الحقيقي عند إطلاقه مجرداً عنها، وفيه سيأتي أن التبادر ليس مستنداً إلى حاق اللفظ بل إلى الإطلاق، والسيرة العقلائية على الذم لا تدلّ على الوضع للوجوب والظاهر أنّها

إن في ظهورها في خصوص الطلب الوجوبي في الصيغ أشكل^(١)

لا حقيقة في مطلق الطلب كما في لفظ الأمر وظاهر في الطلب الوجوبي عند عدم القرينة على خلافه بحيث لو كانت في الكلام صيغ متعددة وقامت القرينة على عدم إرادة الوجوب في بعضها لما كان ذلك ضائراً في ظهور الباقي في الوجوب وهذه في الجملة لا إشكال فيه.

(١) وجه الأشكالية بين المحقق الماتن ص ١١٣ ما مخلصه أن مادة الأمر حقيقة في الطلب المبرز أو إبراز الطلب فبعد تجريد مفهومه عن الإبراز يمكن إرادة الوجوب منه لكون الطلب مفهومه إسمياً بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة بخلاف المقام فإن مركز النزاع هو مفاد صيغة إفعال وأنه أي معنى هو، فربما يقال إن مفاد الهيئة لا محالة يكون معنى حرفياً مغفولاً عنه فلا مجال للنزاع فيه، وفيه قد عرفت أن المعنى الحرفي لا يعقل أن يكون مغفولاً عنه مع كونه من لواحق المحكوم به وعليه غايته أنه ملحوظ بالتبع، فعمدة الإشكال هو أن الوجوب يفترق عن الاستحباب بالشدة والضعف ومن الواضح عدم إمكان تحقق هذا الفارق في البعث الملحوظ بنحو النسبة في صيغة إفعال، وهنا توهم أخرى بأن النزاع يكون في مادة صيغة إفعال التي هي متعلق الإرادة لا في مفاد الصيغة ولا في نفس الإرادة فإن المادة هي الطبيعة المشتملة على المصلحة والمفسدة وهما تقبلان الشدة والضعف فتكون لزومية وغير لزومية وأما نفس الإرادة فلا يتصور فيها الشدة والضعف إذ هي نفس الشوق المؤكد المحرك للعضلات فحيث يصل الشوق إلى هذا الحد فهي الإرادة وإلا فلا سواء كان متعلقها لزومياً أم غير لزومي قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٣٥»: إن الطلب لا يقبل الشدة والضعف لوضوح إن طلب ما كان في

لا غاية المحبوبة وما لم يكن كذلك على نهج واحد وهذا ليس من الأمور التي يرجع فيها إلى اللغة بل العرف ببابك فهل ترى من نفسك إختلاف تصدي نفسك وحملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة وقوة الملاك كتصدي نفسك نحو شرب الماء الذي به نجاتك أو نحو ما كان في أوّل درجة المصلحة كتصدي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد كلاً لا يختلف تصدي النفس المستتبع لحركة العضلات بإختلاف ذلك بل أن بعث النفس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد نعم ربّما تختلف الإرادة بالشدة والضعف كسائر الكيفيات النفسانية إلا أن الإرادة ما لم تكن واصلة إلى حد الشوق المؤكّد الذي لا مرتبة بعده لا تكون مستتعبة لتصدى النفس هذا في طلب الفاعل وإرادته وقس على ذلك طلب الأمر فإنّه لا يختلف بعث الأمر حسب إختلاف ملاكات البعث بل أنّه في كلا المقامين يقول إفعل وبعث الأمور نحو المطلوب فدعوى إختلاف الطلب في الشدة والضعف وكون ذلك هو المايزين الوجوب والإستحباب ممّا لا وجه لها بل العرف والوجدان يكذبها، إنتهى. وفيه أن الوجدان حاكم على خلافه ضرورة أقوائية إرادة الغريق لإستخلاص نفسه من الأمواج من إرادته لكنس البيت وشراء الزيت، وقال المحقّق العراقيّ في الجواب عنه أن منشأ التوهّم هو خلط الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية فإنّ الإرادة التي لا يتصور فيها الشدة والضعف بالنحو المزبور هي الإرادة التكوينية وأمّا الإرادة التشريعية فهي تابعة للمصلحة التي تنشأ منها فإن كانت المصلحة لزومية كانت الإرادة الناشئة منها إلزامية وان كانت المصلحة غير لزومية كانت الإرادة غير إلزامية نعم تتولد من الإرادة التشريعية مطلقاً إرادة تكوينية وهي إرادة إظهار تلك الإرادة التشريعية بداعي جعل الداعي وهذه الإرادة التكوينية طبعاً لا تقبل الشدة والضعف كغيرها فاتضح ممّا ذكرنا أن مركز

من ظهور مادّة الأمر إذ في المادّة كانت دلالته على الطلب بعد تجريد مفهومه عن قيد إظهاره بنحو المطابقة وفي مثله أمكن إرادة الوجوبي منه ولو لم يكن في البين مقدّمات إطلاق لإمكان إرادة مطلق الطلب منه وأمّا في الصيغ فليس دلالتها على الطلب إلاّ بتوسيط مفاد الهيئة ومعلوم أن مفاد الهيئة ليس إلاّ نسبة إرسالية بين الفاعل والمبدء وهذه النسبة كما يناسب الوجوب يناسب الإستحباب أيضاً فلا وجه لتوهم وضعها لخصوص الوجوب لعدم ميز^(١) بين النسبة الإرسالية الوجوبية والإستحبابية^(٢)

والنزاع هي الإرادة التشريعية المتحدة مع الطلب ولكن يمكن المناقشة فيه بأن الآثار كما يستدلّ بوجودها على وجود المؤثرات كذلك يستدلّ باختلافها شدة وضعفاً على إختلافها كذلك إذ الإختلاف في المعلول ناش عن الإختلاف في علته ونحن نرى بدهاه أن هناك إختلافاً في حركة العضلات في إنجاز الأعمال سرعة وبطؤاً أو شدة وضعفاً وهو يكشف عن إختلاف الإرادات المؤثرات فيها فتلخص أن الإرادة تختلف شدة وضعفاً بإختلاف الدواعي كما أنّه بإختلاف الإرادة تختلف حركة العضلات وفعاليتها فلا وجه للتفصيل بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية.

(١) فإنّها لا تقبل الشدة والضعف وإنّما لازمها تقبل الشدة والضعف وهو

الطلب والإرادة.

(٢) مضافاً إلى أن منشأ ظهور الصيغة في الوجوب ليس هو الوضع أمّا التبادر

فكونه مستند إلى نفس اللفظ غير معلوم أمّا الآيات والأخبار التي إستدل بها

وحينئذٍ فإستفادة الوجوب لا يكون إلا بتقريب الإطلاق بأحد الوجهين السابقين^(١)

والعلى دلالة مادّة الأمر على الوجوب لصديق مفهوم الأمر على الصيغة فقد عرفت عدم إمكان الإستدلال بها ومجرد الإستعمال لا يدلّ على كونه حقيقة فيه وغلبة الصيغة ممنوع صغراً وكبّراً أمّا الصغرى فلوضوح غلبة إستعمال الصيغة في غير الوجوب أمّا الكبرى فلمنع كون غلبة الإستعمال موجبة للظهور فليس منشأ الظهور في الوجوب هو الوضع.

(١) وقد تقدّم مفصلاً في مادّة الأمر أحدهما أن الطلب الوجوبي هو الطلب التام الذي لاحد له من جهة النقص والضعف بخلاف الإستحبابي فإنّه مرتبة من الطلب محدودة بحد من حدود الضعف ويفتقر إلى بيان حده فيلزم حمل الكلام على المرتبة التامة كما هو الشأن في كلّ مطلق، ولو كان الموضوع له هو الجامع لكن الإطلاق ينصرف إلى الطلب التامّ لأنّه إرادة غير محدود ولا ينافي ذلك الموضوع له، وما قيل من أن ما به الإشتراك عين ما به الإمتياز في الوجود لا يوجب عدم الإحتياج في صرف الجامع إلى أحد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة فالوجود المشترك مفهوماً بين مراتب الوجودات لا يمكن أن يكون معرفاً لمرتبة منها بل لا بدّ من قيد زائد فالإرادة القوية كالضعيفة تحتاج إلى قيد زائد كما في وجود الواجب يحتاج إلى قيد زائد وهو المطلق والتام والواجب بالذات ففيه أن الفرد الأكمل إنّما يستفاد من الإطلاق لا من نفس الطبيعة كما أن الوجود الحقيقي هو الوجود الواجبي وغيره من أشعات وجوده فالبيان الزائد هو الإطلاق لا غير. وثانيهما أن إطلاق الطلب يقتضي إيجاده ولو كان

كما لا يخفى^(١).

لأنه ما يقتضي قصوره عن التأثير التام في وجود المطلوب ولو لقصور المصلحة الموجبة لطلبه في نفسها أو لمانع يوجب قصورها عرضاً لوجب عليه أن يطلبه بتلك المرتبة من الطلب وإلا فقد أخل في بيان ما يحصل به غرضه كما لا يخفى وسيأتي المناقشة في الأوّل وردّها.

(١) لكن في المقام شيء وهو أن جريان مقدمات الحكمة في مادّة الأمر يكون مجراه هو المعنى المراد بها فإذا اقتضى جريانها ثمة إرادة الطلب الوجوبي دلت بالالتزام على كون الإرادة المتعلقة بالمأمور به إرادة لزومية وفي المقام حيث لا يمكن جريان مقدمات الحكمة في مفهوم الصيغة لكونه لا يقبل الشدة والضعف فلا إطلاق ولا تقييد فيه من هذه الناحية فلا محالة يكون مجرى المقدمات هي الإرادة المتعلقة بمادّة الصيغة، ومن هنا قد يتوجّه الإشكال بأنّه لا مجال في المقام لجريان مقدمات الحكمة مطلقاً أمّا في مفهوم الصيغة فلكونه هو البعث الملحوظ نسبة بين الذات أعنى به المبعوث وبين المبعوث إليه أعنى به المادّة والبعث المزبور لا يقبل الشدة والضعف لكونه في الأمر الوجوبي مثله في الأمر الندبي وأمّا في الإرادة فلكونها أمراً شخصياً جزئياً لا يتصور فيه الإطلاق والتقييد أيضاً ليتوسل بمقدمات الحكمة إلى بيان ما أريد منهما فيها، لا يقال إن الأمر الشخصي وإن لم يكن موضوعاً للإطلاق والتقييد من حيث المفهوم ولكنه يمكن أن يكون موضوعاً لهما من حيث الأحوال فإذا امتنع الإطلاق الأفرادي في الأمر الشخصي فلا يمتنع الإطلاق الأحوالي فيه ويمكن أن يكون الشدة والضعف المتواردين على الإرادة الخارجية من أحوالها وأطوارها فتكون باعتبارهما

لا مجرى لمقدمات الحكمة، لأننا نقول ليست الشدة والضعف في الإرادة من أطوارها الطارئة عليها بعد وجودها بل هما من مشخصات وجودها لأنّها إذا وجدت فهي إما شديدة أو ضعيفة لأنّها توجد مطلقة من حيث الشدة والضعف ثمّ يعرض عليها أحدهما، والتحقيق في حل هذا الإشكال إفادة المحقق العراقي رحمته هو ما حرره في محله في تشخيص مجرى مقدمات الحكمة وبيان الفائدة المترتبة عليها ومحصله هو أن مقدمات الحكمة كما تجرى في مفهوم الكلام لتشخصه من حيث سعته وضيقه كذلك يمكن أن تجري في تشخص الفرد الخاص فيما لو أريد بالكلام فرداً مشخصاً ولم يكن فيه ما يدلّ على ذلك بخصوصه كما لو كان لمفهوم الكلام فردان ومصادقان في الخارج وكان أحدهما يستدعي مؤنة في البيان أكثر من الآخر حيث يريد المتكلم الدلالة على أحدهما مثلاً الإرادة الوجوبية إنّما تفرق عن الإرادة النديبة بالشدة فيكون ما به الإمتياز عين ما به الإشتراك وأما الإرادة النديبة فهي إنّما تفرق عن الوجوبية بالضعف فما به الإمتياز فيها غير ما به الإشتراك فالإرادة الوجوبية مطلقة من حيث الوجود الذي يكون به الوجوب بخلاف الإرادة النديبة فإنّها محدودة بحد خاص به تكون إرادة نديبة وعليه يكون إطلاق الكلام في مقام الدلالة على الإرادة الخاصة كافياً في الدلالة على كونها وجوبية لكونها لا حد لها كي تكون به وجوبية ليفتقر المتكلم في مقام إفادته إلى بيان ذلك الحد لأن ما به الإشتراك في المقام عين ما به الإمتياز وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة نديبة فإنّها محدودة بحد خاص ليس من سنخ المحدود ولهذا يفتقر المتكلم في بيانه إلى تقييد الكلام بما يدلّ عليه وإن شئت قلت إن شدة الإرادة أيضاً إرادة مثل شدة الوجود وأما ضعفها فهو أمر خارج عنها وإحتاج إلى مؤنة زائدة ولذا يمكن أن يقال لو كانت الإرادة ضعيفة لبين المولى ضعفها وحيث

لما بين فالصيغة دالة على إرادة الوجوب لا الإستحباب قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٢٥»: توضيحه أن حتمية الإرادة عبارة عن بلوغها مرتبة لا يرضى بترك ما تعلق به ونديتها عبارة عن نقصان مرتبتها بحيث يرضى بترك متعلقها فالإرادة الحتمية الأكيدة إرادة محضة لا يشوبها شيء والإرادة الندية حيث أنها مرتبة ضعيفة من الإرادة فهي فاقدة لمرتبة منها فهي منفصلة بفصل عدمي ليس من حقيقة الإرادة في شيء فإذا كان المتكلم في مقام البيان فله الإقتصار على الصيغة الظاهرة في البعث الصادرة عن إرادة في إفادة حتمية الإرادة لأن حتمية الإرادة حيث أنها مرتبة من نفس الإرادة الخاصة فكأنها لم تزد شيئاً على الإرادة حتى يحتاج إلى التنبيه عليه بخلاف ما إذا كان في مقام إفادة التدب لأنه ممتاز بأمر خارج عن حقيقة الإرادة وإن كان عدمياً فلا بد من التنبيه عليه وإلا كان ناقضاً لغرضه ولعل المراد بالأكملية المحكية عن بعض المحققين هو صاحب الحاشية هذا المعنى، إنتهى. إن قلت كما عن أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٢٩»: لو تنزلنا وسلّمنا أن الإرادة الشديدة غير محدودة بخلاف الإرادة الضعيفة إلا أنه مع ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الصيغة والحمل على الوجوب والسبب في ذلك أن بساطة الإرادة الشديدة وتركب الإرادة الضعيفة إنما هما بالنظر الدقي العقلي وليستا من المفاهيم العرفي ومن الطبيعي أن الإطلاق إنما يعين ما هو المفاهيم العرفي دون غيره وحيث أن بساطة تلك المرتبة وعدم وجود حد لها وتركب هذه المرتبة ووجود حد لها أمران خارجان عن الفهم العرفي فلا يمكن حمل الإطلاق على بيان المرتبة الأولى دون الثانية... إلى آخره. وهو مأخوذ من المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٢٩» قال: إلا أن الإنصاف أن هذا التقريب دقيق ومثله غير قابل للإتكال عليه عند التحقيق، ك

لا ينتهى. وفيه بهذا التعبير الفلسفي لا يفهم العرف، وأما إذا قلنا إن الإرادة الشديدة ليس فيها قيد أصلاً ولاحد والضعيفة يكون فيها ذلك وهو جواز الترك فهو ممّا يفهمه كل أحد وجريان المقدمات يكون بالنسبة إلى واقع الإرادة كما لا يخفى، وأما كون صيغة الأمر موضوعاً لإنشاء الطلب أو إبراز الأمر الإعتباري فقد تقدّم الكلام فيه مراراً فلا نعيد كما تقدّم الكلام في الإرادة من الشدة والضعف فلا نعيد، وبما ذكرنا من الجواب هنا قد اندفع ما يقال من أن جريان مقدمات الإطلاق في صقع المفهوم القابل للسعة والضيق كمفهوم الرقبة دون في ما كان شخصاً خارجياً كالمقام الذي يكون الكلام في الربط البعني الشخصي والشخص غير قابل للشدة والضعف فإن الطلب والإرادة شخص ومن المعاني الحرفية التي لا يمكن تقييدها، وجه الدفع أن شدة الإرادة إرادة ولو يكون شخصاً وضعفها أمر خارج عنها تحتاج إلى المؤنّة وذلك بدال آخر وراء أصل الخطاب وسعتها نفس عدم الحد وهو متحقّق وقد تقدّم الكلام فيه أيضاً. وثمرته الفقهية قد إستعملت الصيغة في الوجوب والإستحباب معاً في الرواية «ب ١٥ أحكام الخلوة في الوسائل»: «أين يضع الغريب ببلدكم فقال إجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ... إلى آخره. وحملوها على الإستحباب في غير المساجد وفي الرواية «ب ٣٥ أبواب الوضوء»: «إن نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثمّ إغسل ذراعيك الحديث. وفي الرواية المعتبرة «ب ١ من ابواب الأغسال: المسنونة»: «إغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة وإذا غسلت ميتاً. وفي «ب ٢٣ منها»: «صوموا شعبان وإغتسلوا ليلة النصف منه. قال الله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. وفي المعتبرة إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه إلى غير ذلك.

ثم^(١) إن ديدنهم في الفقه إستفادة الوجوب من الجمل الفعلية كقوله تغتسل وتصلي^(٢) و^(٣) قيل^(٤) في وجهه بأن الجمل المزبورة أستعملت في إنشاء الطلب وهو^(٥) من البعد بمكان^(٦) و

(١) الجهة الرابعة في بيان دلالة الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على الوجوب.
 (٢) فإن في الآيات والروايات كثيرة كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أُنْبُسِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أُنْبُسِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾. وفي الرواية «ب ٢ أحكام الخلوة»: إذا دخلتم العائط فتجنبوا القبلة. وفي «ب ١ من الخلل»: رجل لا يدري واحدة صلي أو تنتين قال يعيد، رجل شك في الركعة الأولى قال يستأنف. وفي «ب ٢ منه»: الرجل يشك في الفجر قال يعيد. وفي الرواية يتوضأ إلى غير ذلك وفي جميع ذلك قد إستظهر الأصحاب رضوان الله عليهم الوجوب وإستعملت في افادة الطلب وتدل على طلب متعلقها شرعاً وعرفاً ويقع الكلام حينئذ في مقامين.

(٣) المقام الأول: في كيفية دلالتها على الطلب وهو على وجوه.

(٤) منها ما يظهر من كلمات القدماء من أنها قد إستعملت في الطلب مجازاً.

(٥) ووجه البعد أننا نرى بالوجدان أنه لا عناية في إستعمالها حين دلالتها على الطلب فإنه لا فرق بين نحو إستعمالها حين الإخبار بها ونحو إستعمالها حين إفادة الطلب بها.

(٦) ومنها: أنه كثيراً ما يخبر العقلاء خصوصاً أهل الفن منهم بوقوع بعض الأمور في المستقبل لعلمهم بتحقق مقتضيه إما للغفلة عن مانعه أو لعدم إعتنائهم به لندرة وجوده كما نشاهد ذلك جلياً في إخبار المنجمين والمطيين بحدوث

لذا ذهب آخرون بأن الجمل باق على إخباريته وأن المصحح للإخبار وجود مقتضيه من طلب المولى فيخبر بوقوع المطلوب لمحض وجود مقتضيه التشريعي كما أنه قد يخبر بوقوع التكوينية كالإخبار بهلاك الشخص لمحض العلم بوجود مقتضى هلاكه، وفيه^(١)

بعض الحوادث أو عروض بعض الأحوال لبعض الأصحاء أو المرض لإطلاعهم على تحقق أسباب تلك الأمور التي أخبروا بها وعليه يمكن أن يكون ما نحن بصدده بيان وجهه منطقياً على هذا الوجه بمعنى أن من له الأمر حيث يعلم أن من مقتضيات وقوع فعل المكلف في الخارج وتحققه هو طلبه وإرادته ذلك منه فإذا علم بإرادته ذلك الفعل وطلبه من المكلف فقد علم بتحقق مقتضيه وصح منه أن يخبر بوقوع ذلك الفعل تعويلاً على تحقق مقتضيه وبما أن سامع هذا الخبر يعلم أن المخبر ليس في صدد الإخبار بوقوع الفعل من المكلف في المستقبل بل بداعي الكشف عن تحقق مقتضى وقوعه أعني به إرادة من له الأمر وطلبه منه يكشف ذلك الخبر بتلك الجملة عن تحقق إرادة المولى وطلبه لذلك الفعل من المكلف.

(١) وأجاب عن ذلك المحقق الماتن ما ملخصه أنه لما صحّ الإخبار بوقوع الفعل لعلم المخبر بتحقق مقتضيه لأن مقتضى الفعل هي إرادة المولى ذلك الفعل من المكلف وهي لا تكون مقتضياً لوقوعه وصدوره من المكلف وداعياً له إليه إلا في حال علمه بها لا بوجوده الواقعي محضاً وعلمه بها متوقف على الإخبار بوقوع الفعل وعليه يلزم الدور لأن الإخبار بوقوع الفعل متوقف على تحقق مقتضيه في الخارج وهو إرادة المولى مع علم المكلف به وتحقق مقتضيه متوقف على الإخبار بوقوعه وبدونه لا علم له مضافاً إلى ذلك أن إخبار المنجم والطبيب ❦

أن المقتضي لوجود المخبر به في التشريعات هو علم الأمور بوجود الطلب وإن لم يكن في الواقع طلب كما أنه لو كان ولم يعلم به المكلف لما كان طلبه بوجوده الواقعي مقتضياً وحيث كان الأمر كذلك يستحيل أن يكون الموجب لهذا طلبه واقعاً ولا علمه به كيف وعلمه به من نتائج هذا الخبر لا من مبادئه^(١)

بوقوع بعض الحوادث أو الأحوال إنما يكون بداعي الكشف عن تحققه في المستقبل اعتماداً منه على تحقق علته لا أنه يخبر بذلك بداعي الكشف عن تحقق مقتضيه من باب الإخبار عن وجود أحد المتلازمين بالإخبار عن الآخر ليكون كناية ولا ريب في أن من يريد وقوع فعل ما من الآخر ويكشف عن إرادته بوقوعه منه في المستقبل لا يخبر به بداعي الكشف عن وقوعه في المستقبل بل بداعي الكشف عن إرادته ذلك الفعل منه وبذلك يكون الإخبار بالوقوع كناية عن طلب المخبر وإرادته لوقوع الفعل من المخاطب وحينئذ لا يكون وقع للمقدمة التي قدمها ولا ربط لها بهذا الوجه ومنها ما أورد عليه المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ١٨٢» قال: ولكن نقول بأن إرادة الفعل من المكلف واقعاً لما كانت سبباً لإعلام المكلف والمأمور به وكان الإعلام سبباً لحكم عقله بالإطاعة وحكم عقله بالإطاعة سبباً لتحقيق العمل منه في الخارج فقهرأ بهذه السلسلة الطويلة تكون الإرادة سبباً ومقتضياً لوجود العمل وتحقيقه ومعه نقول بأنه يكفي هذا المقدار من الدخول في مصححية الإخبار، إنتهى. كما هو الصحيح والمختار.

(١) فيلزم الدور.

فلا مجال حينئذٍ لقياس المقام بالإخبار في التكوينيات بوجود المخبر به بعناية وجود مقتضيه كالأخبار بموت الشخص مثلاً لوجود مقتضيه كما لا يخفى، و^(١)

(١) ومنها ما عن «الكفاية: ج ١ ص ١٠٤» ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها بل تكون مستعملة فيه إلاّ أنّه ليس بداعي الإعلام بل بداعي البعث بنحو الأكّد حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلاّ بوقوعه فيكون أكّد في البعث من الصيغة كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ آخر كما مر لا يقال كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله وأوليّاؤه عن ذلك علواً كبيراً فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث كيف ولاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ فإنّه مقال بمقتضى الحال هذا إلى آخر كلامه تقدّم منه أن الإخبار والإنشاء من طواري الاستعمال لا من قيود المعنى المستعمل فيه وحينئذٍ فاستعمال هذه الجملة في الإنشاء لا الإخبار ليس إستعمالاً لها في غير معناها نعم يبقى الإشكال في أنّه لو إستعملت في الإنشاء كيف تكون لإنشاء الطلب مع أن الطلب ليس معنى للمادّة إذ يعيد ويتوضأ الإعادة والوضوء وليس معنى للهيئة لما عرفت من أنّه ليس معنى نسبياً كذلك وكون معنى الهيئة النسبة الطليعية كما في ❦

الأولى أن يقال (١)

لهيئة إفعال على المشهور غير ممكن بشهادة عدم دلالة الهيئة على النسبة المذكورة عند استعمالها خبر ولذا قيل إنها لو استعملت إنشاء فهي لإنشاء النسبة الصدورية إدعاء نظير إنشاء النسبة الحملية في قول المولى لعبده أنت حر وزوجتي طالق وهذا الإنشاء لما كان مظهراً للإرادة كان موجباً للبعث.

(١) وتوضيح ما أفاده المحقق الماتن قده هو أن هيئة الجملة الخبرية الفعلية سواء قصد بها الكشف عن وقوع شيء في الخارج أم قصد بها إنشاء أمر ما نحو بعث و يغتسل تستعمل دائماً في إيقاع النسبة بين الفاعل المسند إليه ذلك الحدث وبين مادة ذلك الفعل غاية الأمر أنه إذا كان الداعي إلى إيقاع النسبة المزبورة هو الكشف عن وقوعها في الخارج كانت الجملة خبرية محضة وإن كان الداعي إلى إيقاع النسبة هو التوسل والتسبيب إلى وقوعها في الخارج كانت الجملة الخبرية قائمة مقام الجملة الإنشائية في إفادتها الطلب لدلالته بالملازمة على طلب المخبر للفعل الذي أخبر بوقوعه كما في مثل يغتسل جواباً للسائل عن خرج منه بلل مشته بعد الإنزال وقبل الإستبراء وبما أن الجملة المزبورة لم يقصد بها الكشف عن وقوع النسبة في الخارج لا تكون خبراً عنها للعلم المخبر بتحقق مقتضى وقوعها فليس الباعث للمتكلم على الإخبار بالجملة الخبرية في مقام البعث على مؤداها هو علمه بتحقق مقتضى ما أخبر به ليتوجه إشكال الدور المتقدم بل الباعث له على الإخبار بها هو التسبيب إلى وقوع الفعل وصدوره من المسند إليه في ظاهر الجملة فالإرادة التشريعية لم تكن عند ذهابها سبباً ومقتضياً لوقوع ذلك الفعل من المكلف بل كانت سبباً لإيقاع المتكلم النسبة بين الفعل ومن أسند إليه حيث

في وجهه أن هيئة الكلام بعد ما كان دالاً على إيقاع نسبة بين الفعل وفاعله فلا شبهة في أنه قد يقصد به الحكاية عن إيقاع النسبة بينهما تشريعياً^(١) وهذا الإيقاع بالملازمة^(٢) يدلّ على إرادة تشريعية قبال قصد الحكاية بها عن وقوع النسبة ومفروغية ثبوته^(٣) خارجاً وما هو مقومّ الخبر هو هذا القصد ولازمه إنسلاخه عن قصد حكايته عن الأمر الثابت وإرادة الحكاية منه عن إيقاع النسبة بينهما بتشريعته وتسيبيه فهذه الجمل في الحقيقة وإن كانت منسلخة عن الإخبار لكن ليس المراد منها إرادة إنشاء الطلب^(٤) وإيقاعه بل أريد منها إنشاء مادته وإيقاع نسبته إلى الفاعل ولو تسيباً بتوسط تشريعته فقهرأ يدلّ على إرادته التشريعية بهذه المناسبة،

لا يتسبب بذلك إلى وقوعها في الخارج لأن إيقاع النسبة لا بداعي الكشف عن وقوعها في الخارج بل بداعي التسيب إلى وقوعها يكشف عن طلب المتكلم بتلك الجملة للفعل ممن أسند إليه في ظاهر تلك الجملة.

(١) بأن يكون الداعي هو التوسل إلى وقوعها في الخارج.

(٢) فكما أن إيقاع النسبة بينه وبين الفاعل في الخارج ملازم مع إرادة الوجود ولا يمكن إنفكاكه عنها كذلك هذه النسبة الإيقاعية الذهنية فإذا كان المتكلم في مقام الجد بهذا الإيقاع ففضية جده بذلك تقتضى ملازمته مع إرادة الوجود من المكلف.

(٣) وهو الكشف والحكاية عن الواقع الثابت وهي الجملة الخبرية.

(٤) كما يقوله صاحب الكفاية عنه.

ولئن شئت قلت إن المتكلم بهذا الكلام في مقام إيقاع نسبة المبدء خارجاً إلى الفاعل بعناية وجود مقتضيه من إرادته التشريعية لا في مقام الحكاية عن صدوره عن الفاعل بعناية وجود مقتضيه من إرادة المخبر إذ من المعلوم أن مثل إرادة المخبر أجنبي عن الإقتضاء في صدور الفعل منه كما أسلفنا بخلاف مقام إصداره من المخبر ولو تسبباً فإنَّ لإرادته التشريعية كمال الإقتضاء لهذا المعنى نعم^(١) في دلالتها على الوجوب مع فرض مناسبة هذه العناية للإستحباب أيضاً يحتاج إلى مقدمات أخرى قد أسلفناه في وجه دلالة الصيغ على الوجوب وهي^(٢) بعينها جارية في المقام أيضاً^(٣)

(١) المقام الثاني: في أن الجملة الخبرية بعد الفراغ عن كونها دالة على الطلب هل تكون ظاهرة بنفسها في الطلب الإلزامي أو تكون في نفسها صالحة للدلالة على الإلزامي وغيره.

(٢) وهي مقدمات الحكمة والإطلاق من وجهين.

(٣) تقدّم عن الكفاية أنّها في الدلالة على الطلب أكد وقال في «الكفاية: ج ١ ص ١٠٦»: مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب فإنَّ تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيّنه من بين احتمالات ما هو بصدده فإنَّ شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، إنتهى. وملخص كلام المحقّق العراقيّ رحمته أنّه بناء على ما إستظهر في وجه دلالتها على الطلب أنّه لا فرق بين الطلب الإلزامي وغيره بالنسبة إليها نفسها ڪ

نعم عن بعض الأعاضل من المعاصرلن (١)

لصلوحها في ذاتها لإفادة كلّ منهما وذلك لأن الإنسان كما يكون بصدد إفادة طلبه الإلزامي يكون بصدد إفادة طلبه غير الإلزامي والجملة الخبرية في حد ذاتها صالحة لإفادة كلّ منهما إذ المتكلم كما يتسبب بإيقاع النسبة الخبرية إلى إفادة طلب وقوعها إلزاماً كذلك يتسبب إلى إفادة طلب وقوعها ندباً نعم يمكن دعوى ظهور الجملة الخبرية في الطلب الإلزامي بضميمة مقدّمات الحكمة إليها بأحد التقريبين السابقين وأما على الوجه الثاني المتقدم فالجملة الخبرية بملاحظته تكون ظاهرة في الطلب الإلزامي بل تكون دلالتها عليه أكد من غيرها لأن الإخبار بوقوع الفعل إعماداً على تحقّق مقتضيه وهو طلب المخبر إياه يدلّ على أن ذلك الطلب طلب إلزامي إذ هو المقتضي لوقوع الفعل المطلوب إقتضاء يكاد أن لا ينفك عنه مقتضاه وربّما يشكّل على مقدّمات الحكمة بأنّ المقدّمات المعروفة لو جرت لا تثبت إلّا نفس الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفردين فإنّ مادّة الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصية فردية والإطلاق المفروض لو ثبت ببركة مقدّماته لا تنفيذ إلّا كون ما وقع تحت البيان تمام المراد وقد فرضنا أن البيان بمقدار الوضع ولم يقع الوضع إلّا لنفس الجامع دون الخصوصية فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد. ولكن فيه أن المقدّمات لا تدلّ على الوضع وإنّما تدلّ على ما لا حاجة له إلى المؤنّة وقد عرفت أن الأكمل هو لا مؤنّة له دون غيره.

(١) وهو المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٩٥» قال فاعلم أن الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم إمتثاله بإقتضاء العبودية والمولوية ولا يصح الإعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحة غير لزومية إلّا إذا

كلام في وجه إستفادة الوجود من الصيغ والجمل^(١) بدعوى ملخصه أن الصيغة بمحض صدورهِ عن المولى العقل يحكم بلزوم إمتثاله إلا أن يقوم قرينة على خلافه، وأفاد في توضيح مرامه بأن الوجود بمعنى الثبوت وهو تكويني وتشريعي وكلّ منهما ينقسم إلى ما كان بالذات وبالغير وكلّ ما بالغير أيضاً.

لذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة على كونها غير لزومية وتوضيح ذلك أن الوجود لغة بمعنى الثبوت وهو تارة يكون في التكوين وأخرى في التشريع فكما أن في التكوينيات يكون ثبوت شيء تارة بنفسه وأخرى بغيره وما كان بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات فكذلك الثبوت في عالم التشريع فما هو ثابت بنفسه نفس إطاعة المولى فإنّها واجبة بنفسها وغيرها يكون واجباً باعتبار إنطباق عنوان الطاعة عليه فإذا صدر بعث من المولى ولم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية فلا محالة ينطبق عليه إطاعة المولى فيجب بحكم العقل قضاء لحقّ المولوية والعبودية فالوجود إنّما هو بحكم العقل ومن لوازم صدور الصيغة من المولى لامن المدليل اللفظية، إنتهى.

(١) أي الجمل الخبرية قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٩٦»: وقد ذكرنا في المقام الأوّل صحّة إستعمال الفعل الماضي والمضارع في مقام الإنشاء وطلب شيء بين المكلف وأن المستعمل فيه من الجميع شيء واحد وهو النسبة التحقيقية والتلبسية وأن الإنشاء والإخبار من المدليل السياقية ومنه يظهر أن دلالتهما على الوجود أيضاً بحكم العقل ومن لوازم صدور الكلام من المولى ولاربط له بالمدليل اللفظية أصلاً.

في المقامين ينتهي إلى ما بالذات وأن وجوب الطاعة نفسي ووجوب غيره به إلى أن أفاد بعده إذا صدر بعث من المولى العقل يحكم بوجوب طاعته قضاء لحق المولوية فالوجوب إنما هو من تبعات حكم العقل بالطاعة ومن لوازم صدور الصيغة من المولى أو صدور الجمل منه، إنتهى كلامه. أقول^(١) إن^(٢) أراد أن مجرد تحريك المولى وبعثه ملازم ذاتاً مع وجوب إمتثاله ولو لكون ذلك بإطلاقه حق المولى فهو مع إلتزامه بأن تحريكه مع القرينة على إرادة غير لزومية لا يوجب الإمتثال غير^(٣)

(١) وملخص جوابه أولاً: أن كَلِيَّة الكبرى ممنوعة إذ لا ريب في كون الطلب الإستحبابي موضوعاً للإطاعة مع كونه غير واجب الإمتثال عقلاً وعليه لا تكون إطاعة المولى مطلقاً واجبة عقلاً بل بعضها واجب وهو ما كان في متعلقها غرض لازم الإستيفاء ولا ملازمة بين البعث ووجوب الطاعة عقلاً كما في الإستحباب.

(٢) بيانه قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٣٦»: إن الوجوب إنما يكون حكماً عقلياً لا أنه أمر شرعي ينشأ الأمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها اللفظي كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك ومعنى كون الوجوب حكماً عقلياً هو أن العبد لا بد أن ينبعث عن بعث المولى إلا أن يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد أعمل ما كان من وظيفته وأظهر وبعث وقال مولياً أفعال وليس وظيفة المولى أكثر من ذلك وبعد أعمال المولى وظيفته تصل النوبة إلى حكم العقل من لزوم إنبعاث العبد عن بعث المولى ولا نعى بالوجوب سوى ذلك، إنتهى. وقد عرفت الجواب عنه أولاً.

(٣) بيان الإشكال الوارد عليه ثانياً في المضادة قال في «الفوائد: ص ١٣٧»: ٣

خال عن المضادة^(١) إذ لازم كلامه الأخير عدم الملازمة بين التحريك ذاتاً مع الوجوب وإلا لا يجتمع التحريك مع القرينة على الخلاف ولازمه^(٢) عدم كونه مطلقاً حقّ المولى ومع عدم الملازمة الذاتية فمن أين يقتضي مجرد التحريك وجوب الطاعة وهل هو إلا دعوى بلا برهان وقولاً بلا إتقان ولا أظن صدور ذلك منه وأظن أن بيان مقرره قاصر وإلا مثل هذا البيان لا يصلح من ذي مسكة فلا بدّ وأن يحصل مراده من نفسه أو من غير هذا المقرر^(٣) وإلا هذا المقدار لا يستأهل رداً.

ولا وليس علة وجوده إلا البعث فالبعث يقتضي الوجود لو خلى وطبعه ولم يقيم دليل على أن البعث لم يكن للترغيب الذي هو معنى الإستحباب ... إلى آخره. فإنّه تحريك من المولى ولا يحكم العقل بلزوم الإنبعث ولا تكون الملازمة موجودة فإنّه لا تخلوا المضادة بين صدر كلامه وذيله.

(١) بيان المضادة لأن لازم كلام الأخير أنّه لا ملازمة ذاتاً بين البعث والوجود فكيف بمجرد التحريك يلزم وجوب الإمتثال عقلاً كما في الإستحباب وفي صدر كلامه قال إذا صدر بعث من المولى يحكم بوجوب طاعته.

(٢) أي لازم كلامه الأخير عدم الملازمة الذاتية بين بعث المولى وتحريكه ووجوب الطاعة عقلاً.

(٣) قد عرفت بيان كلام مقرريه. الجهة الخامسة: بعد ما عرفت ظهور لفظ الأمر وصيغته في الوجوب وكذا الجملة الخبرية فنقول: أمّا لفظ يجب ومشتقاته الموجود في كثير من الروايات فنص في اللزوم وهو الموضوع له إلا أن يؤول

مقالة^(١) إطلاق الأمر أو الخطاب هل يقتضي التوصلية أم لا فيه كلام وتوضيح هذا المقصد يقتضي تقديم مقّمة^(٢)

لابقرينة فيكون مجازاً. قال عليه السلام «باب ١ من أبواب الجنابة»: غسل الجنابة واجب غسل الحائض إذا طهرت واجب غسل المستحاضة واجب غسل النفساء واجب وغسل الميت واجب الحديث فراجع وكذا لفظ الفريضة ظاهرة في الوجوب ففي نفس الباب غسل الجنابة فريضة، وهناك إصطلاح خاص في بعض الروايات أن الفريضة ما فرضه الله والسنة ما سنه النبوى ولا تترك الفريضة بالسنة ولذا يكون القصر في الصلاة بركتين لأن الساقط سنة وهذا أمر آخر وكلاهما ظاهر في الوجوب والكلام في الظهور.

في التعبدى والتوصلى

(١) نموذج الثالث في التعبدى والتوصلى والكلام فيه عن جهات.

(٢) الجهة الأولى في المراد من التعبدية والتوصلية ويظهر أنه على وجوه وسيأتي وإنما يلزم التنبيه إلى أمرين: الأمر الأول: قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٣٨»: وقد يطلق التوصلية ويراد منها عدم إعتبار المباشرة أو عدم إعتبار الإرادة والإختيار أو عدم إعتبار الإباحة والسقوط بفعل المحرم ولا يخفى أن النسبة بين الإطلاقين هي العموم من وجه إذ ربّما يكون الشيء توصلياً بالمعنى الأول أي (مقابل التعبدى بأن لم يشرع لأجل إظهار العبودية) ومع ذلك يعتبر فيه الإرادة والإختيار كوجوب رد التحية فإنه لا يعتبر فيه قصد التعبد ومع ذلك يعتبر فيه المباشرة وربّما ينعكس الأمر ويكون الشيء توصلياً

في بيان المراد من التعبدية والتوصلية المشهور^(١)

وبالمعنى الثاني أي لا يعتبر فيه المباشرة ويسقط بالإستنابة وفعل الغير ومع ذلك لا يكون توصلياً بالمعنى الأوّل بل يكون تعبدياً كفضاء الصلاة الميت الواجب على الولي فإنّه يعتبر فيه التبعّد مع عدم إعتبار المباشرة، إنتهى. وكالحج الواجب إستنابة عن الحي العاجز الغير القادر وربّما يجتمعان كوجوب إزالة النجاسات وغيرها فلا يعتبر المباشرة ولا الإختيار ولا يعتبر فيها إظهار العبودية وسيأتي مفصلاً ويسقط بالفعل المحرم وهو الماء المغصوب.

الأمر الثاني: قال المحقّق الاصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٢٩»: لا يخفى عليك أن الفرق بين التعبدية والتوصلي (على ما سيأتي عن بعضهم) في الغرض من الواجب لا الغرض من الوجوب إذ الوجوب ولو في التوصلي لا يكون إلا لأن يكون داعياً للمكلف إلى ما تعلق به ومنه يظهر أن الوجوب في التوصلي لا يغير الوجوب في التعبدية أصلاً حتي بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب والإطلاق المدعي في المقام هو إطلاق المادّة دون إطلاق الوجوب والأمر ففي الحقيقة لوجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغة، إنتهى. فالتوصلي والتعبدية يشتركان في الوجوب ويأتي الفعل بداعي الوجوب وإتّما التعبدية يأتي بالواجب بداع القربة به زائداً على الوجوب والهيئة لا تدلّ عليه حتّى يتمسك بإطلاقه بل يكون من إطلاق المادّة ثم إن التعبدية كالصلاة والصوم والحج والخمس والزكاة وأمثال ذلك والتوصلي كوجوب الوفاء بالدين والنذر ورد السلام ونفقة الزوجة ومواراة الميت ونحو ذلك.

(١) الوجه الأوّل: ما هو المشهور بين القدماء وملخصه أن الغرض من الأمر

بين القدماء كون المدار في توصلية الأمور به معلومية الغرض الداعي على الأمر بحيث يعلم أن المقصود للأمر أو الأمور التوصل به إلى هذا الغرض^(١). وفي قبالة ما لا يعلم الغرض المزبور فيسمى تعبدياً بملاحظة أن الإقدام به ليس إلا من جهة التعبد^(٢) لولاه^(٣) بلا قصده^(٤) التوصل به إلى شيء معلوم^(٥)

لإن كان معلوماً للمكلف يجوز أن يأتي بالأمور به لأجل ذلك الغرض لا لأجل إمتثال أمره وإن لم يكن الغرض من الأمر معلوماً كان إتيان المكلف بالأمور به للتعبد بإمتثال أمر المولى ليس إلا فالتعبدى يكون بقصد الأمر والتوصلي لا يكون كذلك.

(١) فإن الغسل معلوم الغرض لطهارة الثوب أو البدن والعقد لأجل تحقّق الزوجية أو الملكية وجوب غسل النجاسة عن المسجد لأجل الإزالة وخلوه عنها ونحو ذلك كدفع الميت للموارة.

(٢) أي التعبد بأمر المولى.

(٣) أي لو لا هذا التعبد لما يقدّم على إتيان العمل.

(٤) أي ليس شيء معين حتّى يقصد التوصل إلى شيء معلوم. وتصحيح لولاه

- بمولاه - غلط فما معنى التعبد لمولاه كما هو واضح.

(٥) والجواب عن هذا الوجه ذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٨٣»

بما يرى كثيراً من التوصليات التي لا يعلم إنحصار الغرض والمصلحة فيها في شيء على أن التعبدى بهذا المعنى غير مجد في ما هو المهم في مثل المقام حيث أن المهم والمقصود من التعبدى في المقام هو الذي لا يحصل الغرض الداعي على

وعند أهل العصر من أمثال زماننا^(١) كون المدار في التوصلية على عدم إحتياج حصول الغرض^(٢)

لا الأمر به ولا يسقط أمره إلا بإتيانه على وجه قربي ويقابله التوصلي الذي يحصل الغرض ويسقط الأمر بمجرد وجوده كيفما إتفق، إنتهى. مضافاً إلى أن البعث في كليهما يكون عن الأمر فإن من يدفن الميت أيضاً داعية الأمر بالدفن نعم ربّما لا يبقى موضوع التكليف كمن يكون مأموراً بتطهير الثوب فوقه في الماء بريح ونحوه فإنّه مثل أن يأكل الذئب الميت قبل دفنه فإنّ وقوع المأمور به يكون في الخارج بدون قصد الأمر لأنّه ما صدر عن الفاعل المختار. وأمّا ما وردت الأخبار في علل الأحكام مفادها حكم الأحكام لا عللها وهي الملاكات والمصالح وعلى فرض أن يكون مفادها العلل والأغراض فإنّها كما وردت في التوصليات كذلك وردت في التعبديات لكنّه أجنبي هذا الإصطلاح عن محل كلامنا في مورد الشكّ في إعتبار قصد القرية هل يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية أم لا وبالجملة ليس المدار على العلم بالغرض وعدمه فالمرأة تجب عليها العدة في الطلاق بعد الدخول بها سواء كانت عقيمة أو زوجها عقيم أم لا مع أن العدة لإختلاط المياه ويكون الصوم تعبدياً والغرض منه لأن يصل الغني إلى جوع الفقير ويدرك ألمه وهكذا.

(١) الوجه الثاني: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٠٧»: «الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدية فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى، إنتهى.

(٢) الغرض الأصلي من الوجوب هو الأثر المترتب على الواجب فإنّ

والمصلحة القائمة بالمأمور به إلى كون الفعل قريباً قبال ما إذا احتاج إلى ذلك فيسمى تعبدياً، ولئن قيل^(١) بأن المدار في التوصلية^(٢) على عدم احتياج رفع إشتغال الذمة بالمأمور به على إتيانه قريباً قبال احتياجه إليه فيسمى تعبدياً لكان^(٣)

الغرض من الوجوب توصلياً كان أو تعبدياً وإن كان هو إحداهن داع عقلي للمكلف إلى فعل الواجب إذ هو الذي يترتب على الوجوب إلا أن هذا الغرض لما كان مقصوداً بداعي حصول الأثر المترتب على الواجب الذي كان بوجوده العلمي داعياً إلى إرادته النفسية كان أثر الواجب غرضاً أصلياً للوجوب أيضاً وأورد عليه أن وظيفة العبد هو إتيان المأمور به. وأما تحصيل الغرض فليس من وظيفته ولا طريق إلى تحصيله إلا إتيان المأمور به والكيفية التي يعتبرها العقل في مقام الإطاعة لأنه هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان.

(١) الوجه الثالث: لعله يميل إليه المحقق الماتن وَيُؤَيِّدُهُ وملخصه أن المكلف به إن إفتقر تفريغ الذمة من تكليفه إلى قصد إمتثاله كان الأمر المتعلق به تعبدياً وإلا كان الأمر به توصلياً.

(٢) والفرق بين هذا الوجه وسابقه أن هذا الوجه ناظر إلى مرحلة الإمتثال وحكم العقل بالطاعة والوجه المتقدم عليه ناظر إلى ترتب الغرض والمصلحة القائمة بالعمل.

(٣) هذا هو الوجه لميله وَيُؤَيِّدُهُ إلى الوجه الثالث وملخصه أن التوصلي بهذا المعنى يكون أوسع صدقاً وأجمع أفراداً لشموله ما لو شك في كونه تعبدياً لفراغ الذمة من تكليفه لو فعله وإن لم يقصد إمتثاله وإن كان في الواقع تعبدياً مع

أشمل من التعريف السابق إذ حينئذٍ ربّما يحكم بالتوصلية^(١) مع عدم العلم بحصول الغرض والمصلحة المزبورة بلا كون العمل قريباً بخلافه على الأوّل^(٢) ولكن ربّما يقال^(٣): إن ذلك^(٤) لا يكون إلا^(٥) مع الشكّ في التعبدية والتوصلية واقعاً وإلا^(٦) فمع العلم بالتعبدية لا يكاد يسقط الغرض إلا بقربية العمل وحينئذٍ فالتعبدية الواقعية منوط به فتعين التعريف الأوّل^(٧)

لا عدم العلم بحصول الغرض لعدم كون المدار على الغرض.

(١) كما في مورد الشكّ الذي عرفت.

(٢) من عدم إحتياج حصول الغرض إلى كون الفعل قريباً فلا بدّ من قصد

الإمتثال للعلم بحصول الغرض ولو في مورد الشكّ.

(٣) وملخص ذلك في الجواب عن الأوسعية أنّه خلط بين تشخيص المعاني

في حد ذاتها وبين مقام العمل حسب القواعد المقررة للشكّ في معنى الأمور به

فإنّنا في هذا المقام بصدد تشخيص المعاني من حيث ذاتها لا في مقام تشخيص

وظيفة المكلف في مقام العمل.

(٤) أي من الحكم بالتوصلية مع عدم العلم بحصول الغرض.

(٥) أي يختص بمورد الشكّ في التعبدية.

(٦) أي ليس موضوع البحث هو الشكّ بل العلم بالتعبدية فيلزم حصول

الغرض مع قربية العمل والعبارة به.

(٧) - أي المتعين من تعريف التعبدية والتوصلي - وهو أن الواجب التعبدية

مالا يكاد يحصل الغرض الداعي على الأمر به إلا بإتيانه على وجه قريبى ❦

نعم^(١) هنا شيء آخر وهو أن لقائل أن يقول إن ذلك البيان^(٢) إنّما يتم^(٣) على كون^(٤)

والواجب التوصلي بخلافه وهو الذي يحصل الغرض الداعي على الأمر به بمجرد وجوده ولو لا يكون الإتيان به عن داع قريب بل ولو كان حصوله من غير إرادة المكلف وإختياره كما في مثل غسل الثوب من الخبث حيث أنه بمحض تحققه يحصل الغرض الداعي على الأمر به ويسقط الأمر به أيضاً ولو كان ذلك بمثل إطارة الريح إياه في الماء نعم في مقام ترتب المثوبة ولو في التوصليات لا بد من إتيان العمل عن داعي أمره سبحانه بلحاظ أن المثوبة إنّما كان تركبها على عنوان الإطاعة وهذا العنوان ممّا لا يكاد تحققه إلا إذا كان الإتيان بالواجب بداعي أمر المولى لكن مجرد ذلك لا يقتضي تعبدية حيث أن المدار في التعبدية والتوصلية أمر آخر عرفته.

(١) ثمّ قام في مقام التحقيق في معنى العبادة وما ملخصه أن العبادة على قسمين بعد ما كانت عبارة عن إظهار العبد والمأمور به خضوعه وعبوديته لمولاه.
(٢) أي ما تقدّم من الوجه الثاني من أن التوصلي ما لا يحتاج حصول الغرض إلى قصد التقرب بخلاف التعبدية.

(٣) أي إنّما يتم الوجه الثاني المتقدم على قسم الأوّل من العبادة الآتي دون الثاني وبيانه سيأتي.

(٤) القسم الأوّل: ما يكون عبادة لوقوعه إطاعة لطلب من طلبه من فاعله وذلك لان إطاعة العالي عبادة بذاتها وكلّ فعل يصدر من فاعله معنوياً بعنوان إطاعة شخص ما يكون عبادة بالعرض ولا محالة أن الإطاعة لا تتحقّق إلا بعد

عبادية الشيء ملازماً لقربية بحيث لا يتصور فيه المصلحة إلا في صورة إيجادها قريباً و^(١) من^(٢) لوازمه أيضاً عدم تصور حرمة العبادة بوصف عبادته إلا تشريعياً^(٣) نظراً إلى مضادة الحرمة مع أصل العبادية، وأما^(٤)

لا تعلق طلب المطاع بفعل المطيع وقصد المطيع بفعله إمتثال طلب المطاع أو بإتيان الفعل بداعي حب المولى مثلاً إتياءه أو بداعي كون الفعل ذا مصلحة للمولى مثلاً وبالجملة لا تتحقق العبادة إلا إذا صدر الفعل من فاعله بإحدى الدواعي القربية وبملاحظة ذلك يصح أن يقال إن الغرض من هذا النحو من العبادة لا يحصل إلا إذا صدر الفعل المتعبد به من فاعله بقصد القربة. وقد عبر عن هذه العبادة وهي مطلق ما أمر به بداعي أمره العبادة الذاتية غير جعلية فإن كون مثل هذه الأعمال من وظائف العبودية إنما هو ذاتي.

(١) ولهذا القسم آثار وفوارق يفترق مع القسم الثاني الآتي.

(٢) من آثار هذه العبادة الذاتية أن مقربيتها أيضاً ذاتية غير قابلة للمبعدية ولا المبعوضة بوجه أصلاً لأنه من المستحيل حينئذٍ توجه النهي إلى مثل هذا العنوان الذي أخذ في حقيقته تعلق الأمر بذاته وحينئذٍ فلا يمكن إنفكاك عباديتها عن جهة مقربيتها بخلاف الوظائف الجعلية الآتي فإن إنفكاك جهة المقربية عن جهة العبادية فيها بمكان من الإمكان ولذلك قلنا بإمكان الإلتزام بحرمة العبادة ذاتاً كما في صلاة الحائض بلا إحتياج إلى إرجاع النهي الوارد فيها إلى حيث التشريع هذا هو الفارق الأول بينهما.

(٣) بأن ينسب إلى الدين ما ليس من الدين وإلى الله سبحانه.

(٤) القسم الثاني ما تباني العقلاء على فعله في مقام تعظيم بعضهم بعضاً

لو قلنا بأنَّ حقيقة العبادة المقابل للتوصلي عبارة عما جعلت من وظائف العبودية ومن أجزائه وكانت ممَّا بها يتخضع العبد لمولاه كتقبيل اليد والقيام في حضوره أو السجدة له وأمثالها المعمولة عند العرف لمواليهم مع إمضاء الشرع إياهم في أصل الوظيفة فرَّبما^(١)

كالسجود والركوع وبعض الأعمال الأخرى الرائجة أمَّا في العرف العام كتقبيل اليد والرجل أو عند طائفة خاصة كرفع القلنسوة من الرأس ورفع اليد إلى الأذن والقيام بنحو الإستقامة وتحريك اليد وهكذا غير ذلك من الأمور المجعولة عند العرف والعقلاء آلات للتعظيم وللخضوع والعبودية وربَّما أمضى الشارع بعضها فاعتبره عبادة ومثل هذه العبادة يفتقر كونها عبادة بالفعل إلى قصد العنوان الذي صار الفعل عبادة في بناء العرف وإلى إضافته إلى شخص بخصوصه لهذا لا يكون وضع الجبهة على الأرض لا بقصد السجود سجوداً كما أنَّه لو قصد هذا العنوان ولكن لم يقصد به تعظيم شخص بخصوصه لا تكون عبادة بالفعل وإقتران هذه العبادة بهذين الأمرين يكون الفعل عبادة بالفعل ويعبر عنه بالعبادة الجعلية ولا مشاحة في الإصطلاح ذكر المحقِّق النائيني في كتاب «الصلوة: ج ٢ ص ١٠»: «إمَّا أن يكون العمل بذاته عبادة وذلك كالسجود حيث أنَّه بنفسه مع قطع النظر عن تعلق الأمر به يكون عبادة أو يكون عباديته متوقفة على الأمر به لكونه بنفسه غير عبادة بل عباديته إمَّا هي بإتيانه بداعي الأمر إلى آخر كلامه.

(١) ومن آثار هذا القسم - أي القسم الثاني - هو كون الفعل مقرباً من المتعبد له فهو يفتقر إلى عدم كونه منهياً عنه إذ يجوز أن تكون مثل هذه العبادة مبغوضة للمتعبد له لما فيها من المفسدة مع كونها عبادة بالفعل فمثل هذه الأمور، يجتمع حيث عباديتها مع مبغوضيتها للمولى.

ينفك مثل هذه الأمور عن القربة غاية الأمر^(١) هي مقتضيات للتقرب بها إلى المولى لو لانهيه عنها وإلا فمع نهيه يخرج عن القربة^(٢) ولكن مع ذلك لا يخرج عن كونها من وظائف العبودية غاية الأمر هذه الوظيفة في مورد خاص وبجهة خاصة مبعوضة للمولى ومنهيه عنه وحينئذٍ يخرج عن القربة لا عن كونها عبادة وعن كونه وظيفة العبد من حيث خضوعه لمولاه^(٣) وإلى هذا المعنى^(٤) أيضاً نظر من تصور حرمة العبادة مولوياً^(٥) لا تشريعياً محضاً ففي^(٦)

(١) هذا هو الفارق الثاني بين القسم الثاني والقسم الأول فإن القسم الثاني فيها إقتضاء المقربة بنفس إتيانها لمولاه من دون إعتبار قصد كونها بداعي أمره بخلاف القسم الأول فإن مقربيتها تحتاج إلى توجه الأمر بها وإتيانها بداعي أمرها حتى يصير مصداقاً للطاعة ومنطبقاً عليه.

(٢) تقدّم في الفارق الأول وأن في هذا القسم أي الثاني يحتاج في مقربة هذه الأمور فعلاً أن لا يكون مخللاً بغرض المولى من جهة أخرى ومبعوضاً فعلياً للمولى وإلا فلا يكاد يصلح مثلها للمقربة بوجه أصلاً كما في صلاة الحائض.

(٣) لأن الركوع والسجود خضوع للمولى وعبادة له ببناء العقلاء.

(٤) من أن النهي في هذا القسم يخرج عن المقربة لا عبودية الفعل.

(٥) كما في صلاة الحائض فتكون حراماً لما فيه المفسدة كحرمة شرب الخمر

لا تشريعية بعدم جعل الحرمة لها وإنما يحرم بعنوانه الثانوي وهو نسبة ما ليس من الدين إلى الدين.

(٦) الفارق الثالث بينهما أن في القسم الأول بالأمر يكشف عن وجود

مثل هذه الصورة أمكن تصور قيام المصلحة بنفس ذات هذه الوظيفة المجامعة حتى مع المفسدة الطارئة عليه من العوارض الخارجية، ولازمه حينئذٍ إمكان إستيفاء المصلحة به حتى مع إتيانه محرّماً نظير التوصليات التي لم يكن شأنها كونها من وظائف العبودية ولا يسمّى عبادة حتى مع الأمر بها وحينئذٍ لا يكون سقوط الأمر بها منوطاً بقربيتها، ولئن شئت توضيح المرام بأزيد من ذلك فإسمع بأن ملاك عبادية العمل قبالة التوصليات تارة^(١) بكونها إطاعة لأمره التي يكون مقربيته ذاتية على وجه يستحيل إنفكاكه عن المقربية، وتارة^(٢) بكونها من أدوات الخضوع لمولاه وفي هذا الصنف ليست مقربيتها ذاتية بل هي مقتضات للتقرب لو لا نهى مولاه عنه فمع نهى المولى لا يخرج عن كونه خضوعاً أيضاً ولا عن كونها من أبنار العبودية ولكن يخرج عن كونها مقرباً ومن^(٣)

المصلحة لا غير ولو كانت في الواقع مفسدة في مرحلة الجعل كانت مرجوحة بالنسبة إلى المصلحة بخلاف القسم الثاني فإنه تكون المصلحة في عرض المفسدة عند ما طرف النهى من العوارض الخارجية ولذا يمكن إستيفائها كما في باب التوصليات ولذا لو صلي في مكان المغصوب عن جهل يكون صلاته صحيحة لحصول القربة وعدم تنجز النهى.

(١) وهو القسم الثاني المتقدم.

(٢) وهو القسم الأوّل المتقدم.

(٣) الفارق الرابع بينهما أنّه على القسم الثاني يختص بخصوص بعض

شأن هذا الصنف^(١) أيضاً عدم جريانها إلا في مجموعات مخصوصة عرفية وشرعية ولا يكاد ينطبق على كل عمل ولو كانت مأموراً بها بخلاف^(٢) عنوان الطاعة فإنه يجرى في كل عمل أمر به بلا إختصاصها بعمل دون عمل، كما^(٣) أن من شؤون الصنف الأول^(٤) أيضاً قابلية صدورها عن النائب بل^(٥)

الأعمال المجعولة آلة للخضوع وللعبودية ولا يجري في جميع الأعمال بخلافه على القسم الأول فإنه لا إختصاص له بعمل دون عمل بل يجري في جميع الأعمال التي أمر المولى بها فإن إطاعة المولى من لوازم العبودية.

(١) وهو القسم الثاني المتقدم.

(٢) القسم الأول المتقدم.

(٣) الفارق الخامس بينهما أنه على القسم الثاني يمكن إستنابة إنسان في

إتيانها عن غيره ضرورة أن العقلاء يعدون من إستناب عن غيره عنه في تقبيل يد من يريد أن يعظمه أنه قد عظمه بهذا التقبيل المنوى به النيابة عنه بل يتحقق تعظيمه إياه ولو لم يستنبه بالتقبيل المذكور إذا فعله المقبل ناوياً به النيابة عن الغير وكان ذلك المنوب عنه راضياً بهذه النيابة المتبرع بها.

(٤) وهو العبادة الجعلية.

(٥) هذا ترقى بأنه ربّما لا يحتاج إلى الأمر أيضاً فيتقرب بعمل غيره عنه تبرعاً

بمحض رضائه بذلك وإن لم يكن بتسبب منه كما لو خضع أحد لزيد وقيل يده عن قبل الغير فإنه بمحض رضاء ذلك الغير بهذا الخضوع عن قبله يقع ذلك خضوعاً له لا للفاعل فكان الفاعل بمنزلة الآلة لايجاد ما هو خضوع الغير من دون إستناد

ويصدر عن من يقصد عمله عن قبل غيره مع رضا الغير به ولو تقديراً بلا إنشاء توكيل منه ولا أمره به فيصير حينئذٍ هذا العمل مقرباً لغيره إلا^(١) أن ينهى الغير إتيانه عن إتيانه من قبله فإنه حينئذٍ لا يكون مقرباً له لمنع صدق الخضوع منه أيضاً وهذا^(٢) بخلاف الصنف الثاني^(٣)

ولهذا الخضوع إلى شخص الفاعل بوجه أصلاً.

(١) نعم يستثنى صورة واحدة وهو ما لو كان ناهياً له عن النيابة فلا يكون ما يفعله النائب من التعظيم من تعظيم المنوب عنه تبرعاً لأنه لا بد من إضافة هذا النحو من العبادة إلى شخص معين ومع قطع الإضافة التي تبرع بها النائب عن غيره بنهي إتيانه عنها لا تقع العبادة المزبورة مضافة إلى أحد فلا تكون عبادة من ناحية المنوب عنه بل يمكن أن نقول إنها لا تقع عبادة مطلقاً لأن المنوب عنه قد قطع إضافتها بالنهي عنها والنائب لم يقصد إضافتها عن نفسه فتكون من قبيل ما قيل ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

(٢) وأمّا القسم الأول وهو العبادة الذاتية فلا يمكن نيابة الغير بها عن غيره لعدم إمكان صدور الفعل من النائب أو المنوب عنه بأحد الدواعي القريبة أمّا المنوب عنه لم يكن مأموراً بهذه العبادة مباشرة وتسيبياً لتكون إستنابة أو إستنابة وكيله أو وصية تسيبياً منه إلى فعله لموته وأمّا النائب فلأنه ليس مأموراً بهذه العبادة نيابة عن غيره ليكون الأمر بها مصححاً لعبادتها ولا أن الفعل محبوب للمولى أو ذو مصلحة ترجع إليه ليتسنى له إتيانه بها بداعي محبوبة المصلحة.

(٣) وهي العبادة الذاتية.

فإنَّ حقيقة الإِطاعة من المنوب لا يكون إلاّ بكون المنوب مأموراً بعمل غيره ولو تسببياً وإلاّ فمع عدم التسبب وعدم إضافة إيجاد العمل إليه ولو تسببياً لا يكاد يحصل له التقرب لعدم صدق الإِطاعة على مثله في حقّه^(١) بل ولا يكون هذه العمل مقرباً للنائب أيضاً لعدم أمر متعلّق بالنائب و^(٢)

(١) أي في حقّ النائب إذ الأمر المتعلّق بالعبادة على الفرض إنّما هو متوجّه إلى المنوب عنه دون النائب ومعه كيف يمكن صدورها عن النائب بداعي أمرها لعدم صلاحية الأمر للداعوية بالنسبة إلى غير من توجّه إليه، والمفروض أن المنوب عنه ميّت ولا أمر له.

(٢) إشارة إلى توهمّ وهو أنّه كذلك لو لا دليل التنزيل وإلاّ فبملاحظة دليل التنزيل لا إشكال في البين لأنّه بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه يتوجّه أمره إليه من جهة صيرورته هو إيّاه بهذا الاعتبار وحيثُذ فيأتي بالعبادة بدعوة هذا الأمر المتوجّه إليه ويكون عمله مقرباً للمنوب عنه وهذا من الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «المكاسب: ص ٦٥» وتبعه المحقّق النائينيّ في «منية الطالب: ج ١ ص ١٨» وغيره قال الشيخ الأنصاريّ متى جعل نفسه بمنزلة الغير وعمل العمل بقصد التقرب الذي هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة إنتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص في إمتثال أوامر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً - إلى أن قال: - فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث أنها نيابة عن الغير وفعل للمنوب عنه بعد نيابة النائب يعني تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذه الأفعال وبهذا الإعتبار يترتّب عليه الآثار

مجرد تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب لا يقتضي^(١)

والدنيوية والأخروية لفعل المنوب عنه الذي لم يشترط فيه المباشرة إلى آخره وقال في الثاني فإن الأمر العبادي متوجه إلى المنوب عنه والأمر الإجاري إلى النائب ولا يتحد متعلقهما وإن اجتمع العنوانان في الخارج في مصداق واحد. وإنما يقع الأجرة بإزاء قصد النائب النيابة في عمله - إلى أن قال: - فإن داعي المتبرع عنه هو أمر الله سبحانه المتوجه إليه إما ببدنه أو ببدنه التنزيلي وداعي المتبرع تنزيل نفسه منزلة غيره ونيابة عنه إلى آخر كلامه. ففيه مضافاً إلى أن في رواية عبدالله بن سنان قال كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل فأعطاه ثلاثين ديناراً يحج بها عن إسماعيل ... إلى آخره. ظاهره إتيان العمل عوضاً عن الغير وبدلاً عنه كداء الدين عنه وليس تنزيل أصلاً هو الجواب الآتي.

(١) هذا هو الجواب عنه وهو أن مجرد التنزيل لا يوجب توجه أمره إليه حقيقة وإن نزل نفسه منزلته ألف مرة بل وإنما غايته هو توجه مماثل الأمر المتوجه إلى المنوب عنه إليه وفي مثل ذلك نقول بأن إتيانه بداعي هذا الأمر لا محالة لو أثر لكان مؤثراً في مقربية نفس النائب دون المنوب عنه لأنه في الحقيقة يكون المكلف بالعبادة وفي مثله يستحيل مقربية عمله للمنوب عنه حقيقة فعليه يكون إيراد آخر وهو أن العبادة التي يأتي بها النائب كيف يحصل القرب منها للمنوب عنه مضافاً إلى أن التنزيل بعد ما لم يكن حقيقياً وكان إدعائياً إنما يقتضي ذلك لو كان صادراً ممن له جعل الأحكام والآثار لكونه طريقاً إلى ذلك عرفاً أما لو كان صادراً من غيره فلا يقتضي ذلك أصلاً فتنزيل نفسه منزلة العمرو لا يقتضي جواز وطى زوجته ووجوب نفقة زوجته والتصرف في أمواله وصحة طلاقه لزوجاته **❦**

توجه أمره إليه حقيقة بل غاية الأمر إدعاء الأمر في حقه بالعناية والتنزيل وهو لا يجدى إلا في إدعاء مقربيته وتنزيله منزلة المقرب وهذا التنزيل لا أثر له عند العقل في حكمه بإستحقاق المثوبة بل مورد حكمه هذا ليس إلا مورد صدق الإطاعة حقيقة والمقربية واقعاً^(١) ومن هنا نقول إن النيابة في العبادات لا يتصور إلا في الصنف الأول^(٢)

وونحو ذلك ممّا لعمر و من الأحكام التكليفية والوضعية ولا يخفى أن الكلام في مرحلة الثبوت أمّا مقام الإثبات يكون من المحرز بالإجماع والضرورة من الدين والروايات صحّة النيابة والإستيجار وعلى أي حال يكون مورد الإشكال ثبوتاً وأجابوا عنه بوجوه منها محقق العراقي رحمته وسيأتي منه مفصلاً ومنها ما تقدّم ولعله سيأتي غيرهما أيضاً.

(١) لنفس النائب.

(٢) وهي العبادات الجعلية فكان النائب إذا أتى بما هو آلة الخضوع ولو بجعل الشارع كالصلاة والصوم والحجّ والزيارة والطواف بالبيت لوجهه سبحانه عن قبل الغير يقع هذه الخضوعات حقيقة لذلك الغير وكان هو المتقرب بعمل النائب لكن مع تسببه إيّاه في إيجاد تلك الخضوعات عن قبله ولا أقل من رضائه بذلك ففي الحقيقة مقربية هذه الخضوعات الغير منوطة بأمرين أحدهما خضوع الغير لله سبحانه عن قبله. وثانيهما رضاه ذلك الغير وطيب خاطره به بحيث لو كان مكرهاً فيه لما كان العمل عبادة له ولما كان متقرباً به فإذا تحقّق الأمران المزبوران يقع القرب لا محالة لذلك الغير وعليه فلا يرد إشكال في باب النيابة في العبادات

كما هو شأن كل عبادة وإلا ففي الصنف الثاني لاجمال لمقربية العمل للمنوب عنه بل ولا للنائب كما عرفت آنفاً^(١) وبعد هذه البيانات^(٢) ووضوح أن العبادة القابلة للصدور عن النائب منحصرة بالعبادة بالمعنى الأوّل نقول^(٣) إنّه لو كان المراد من التعبدي في قبال التوصلي مطلق التعبدي^(٤)

❦ وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

(١) والتفصيل بأزيد من ذلك موكول إلى محله.

(٢) من القسمين في العبادة والفارق بينهما. والفارق السادس هو أنّه في الوظائف الجعلية يكفي في مقربيتها مجرد إتيانها لله بلام الصلّة وأما في الوظائف الذاتية فلا يكفي هذا المقدار في مقربيتها بل لابدّ في مقربيتها من إتيانها بداعي أمرها وجعل الله سبحانه غاية عمله الراجع إلى كون عمله راجحاً ومحبوباً عند المولى هذا إذا أحرز كونها من قبيل الوظائف الجعلية وإلا فمع الشكّ فيها من أنّها من قبيل القسم الأوّل الذي قوام عباديته بتعلق الأمر بذاته أو من قبيل القسم الثاني الذي فيه إقتضاء المقربية بنفس إتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمره يشكل جواز الإكتفاء بها بإتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمر مولاه نعم غاية ما هناك حينئذ في إحراز كونها من قبيل الأوّل إنّما هو التشبث بمثل أدلة النيابة في موارد ثبوت مشروعيتها في أبواب العبادات وذلك بالكشف منها بنحو الإن عن كونها من الوظائف المجعولة ولو بجعل الشارع آلات الخضوع والعبودية.

(٣) وبعد بيان هذه الجهة يرجع إلى وجه الفرق بين التعبدي والتوصلي الذي قد تقدّم.

(٤) أي إن كان المراد من التعبدي هي العبادة الجعلية.

القابل للصدور عن النائب أيضاً^(١) أمكن في مثله دعوى^(٢) إمكان عدم إناطة الغرض القائم به بقربيته وعدم ملازمة التعبد به مع القربية كما أشرنا ولو كان^(٣) المراد من التعبدى خصوص ما كانت عبوديته بإطاعة أمره ولو لم يكن العمل بذاته من وظائف العبودية فلا محيص^(٤) حينئذٍ إلا من إدخال ما هو صادر من النائب المقرب للمنوب عنه في التوصليات إذ حينئذٍ كلما لم يكن تقربه إلا بإطاعة أمره فهو من التوصليات لعدم واسطة بين التعبدى والتوصلى وحيث^(٥) لا أظن التزام ذلك من أحد فلا محيص من إختيار الشق الأول^(٦)

(١) الذي تقدّم يمكن صدوره من النائب.

(٢) أي ينتقص تعريف التعبدى بأنه ما توقّف حصول الغرض من التعبد به على قصد التقرب به، طرده بالسجود لله تعالى في المكان المغضوب فإنه لا ريب في كونه عبادة مع عدم توقّف حصول الغرض العبادى منه على التقرب لحصول الغرض من العبادة بالسجود لله تعالى وإن كان منهيّاً عنه وكان فاعله عالماً بالنهى عنه لأن السجود من العبادات الجعلية.

(٣) أمّا لو كان المراد من التعبدى العبادة الذاتية وتوقّف حصول الغرض بداعي الأمر لم ينتقص بما ذكرنا.

(٤) لكن الإشكال أنّه لا يقبل النيابة فلا بدّ وأن يدخل عمل النائب المقرب للمنوب عنه يدخل في التوصليات لعدم الأمر للنائب على ما مر.

(٥) وهو خلاف ظاهر الأصحاب من أنّه مقرب للمنوب عنه.

(٦) فلا بدّ وأن يراد من التعبدى هي العبادة الجعلية.

ولازمه حينئذٍ كما عرفت عدم ملازمة سقوط الغرض بكونه قريباً وحينئذٍ^(١) لا بدّ وأن يقال إن المعيار في التعبدية على كون العمل بنفسه أو بعنوان إطاعة أمره من وظائف العبودية قبال التوصلي وهو ما لا يكون من وظائف العبودية لا بنفسه ولا من جهة كونه معنوياً بعنوان الإطاعة كما لا يخفى هذا ولكن مع ذلك كلّه^(٢) نقول إن بناء الأصحاب^(٣) ليس على الإكتفاء في العبادات بمجرد كونها مقتضياتاً للقرب^(٤) ولو لم يكن مقرباتاً فعلاً^(٥) ولو لنهي عرضي متوجّه بها بشهادة^(٦)

(١) فلذا لا بدّ من تعريف التعبدية بأنّه يكون بنفسه أو بإطاعة أمره مقرباً ومن وظائف العبودية حتّى يستوعب القسمين بخلاف التوصلي حيث لا يكون فيه شيء منهما.

(٢) هذا إشكال على ما تقدّم من أن المراد من العبادة هي العبادة الجعلية.

(٣) فإنّه على ما يظهر من كلام الأصحاب في تشخيص معنى التعبدية بإثبات بعض الآثار ونفيها ممّا يدلّ على أنّهم لم يقصدوا بالتعبدية إلا ما مر من أنّه ما توقف حصول الغرض من التعبد به على قصد التقرب به.

(٤) فمجرد جعل العقلاء وبنائهم على العبودية والخضوع لا يكفي.

(٥) ما لم يقصد التقرب به ولو لوجود مانع كالنهي.

(٦) والوجه في ذلك ذهابهم إلى فساد العبادة المنهى عنها ولو نهياً غيرياً ولذا جعلوا البحث عن كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من صغريات البحث عن كون النهي عن الشيء يوجب فساده إذا كان عبادة.

أعلى صوتهم بفساد العبادة في فرض كونه ضداً للأهم منها مع الإلتزام بأن الأمر مقتضى للنهى عن ضده إذ^(١) مثل هذا الأمر عرضي محض غير مناف لعبادية ما هو مجعول^(٢) لو وظيفة العبودية ولا لمصلحته لو فرض قيامها بنفس ذاته وإنما^(٣) هو مضر بقربيته فإلتزامهم بفساد العبادة في هذه الصورة يكشف عن عدم إلتزامهم بقيام المصلحة الداعية على الأمر بها بنفس ذاتها بل إنما هي قائمة بها بقيد قربيتها^(٤) وحينئذٍ فالتعبدى في كلماتهم قبالة التوصلى^(٥) ليس مطلق ما كان مقتضياً للقرب لمحض كونه من وظائف العبودية بل المراد منه ما كان مصلحته والغرض الباعث على الأمر به منوط بقربيته فعلاً بل^(٦)

(١) وذلك فإنّ الأمر المتعلق به عرضى فإنّ الفعل الذى تباين العقلاء على التعبد به كالسجود والركوع لا يتوقّف كونه عبادة على نية التقرب به.

(٢) عند العقلاء.

(٣) أي إنّما النهى.

(٤) فزائداً على قربيته الجعلية لا بدّ من قصد التقرب شرعاً.

(٥) فالنتيجة أن ما يظهر من الأصحاب كون الفعل عبادة يتوقّف على نية التقرب به وبدونها لا يكون عبادة وإن حصل القرب به من المولى كالسجود الصادر من العبد بداعي تعظيم المولى حيث لا يكون منها عنه ولا مأموراً به فمثل هذا السجود يكون مقرباً للعبد من المولى وإن لم يقصد به التقرب.

(٦) والشاهد على إعتبار نية التقرب زائداً على قربيته الجعلية أنّه لو كانت قريبة الجعلية كاف يلزم أن يكتفى ولو لم يكن نهى أيضاً أن يأتي بداع الشهوة مع أنّه غير مجزئاً بياناً ستعرف.

لنا أن نقول أيضاً بأنه ليس بنائهم على الإكتفاء بمقربيتها الذاتية^(١) ولو لم يكن في البين مانع عن مقربيتها^(٢) كيف^(٣) ولازمه الإكتفاء^(٤) بإتيانها بداعي الشهوة^(٥) إذ هذا المقدار لا يضر بقربيته ما هو من وظائف العبودية إذ من دعاه شهوته^(٦) على الخضوع لمولاه ولو بتقبيل يده بداعي خضوعه له ولو كان محرّكه على هذا الخضوع شهوته كان متقرباً لمولاه ولا يضر هذا المقدار^(٧) بمقربيته الذاتية ومع ذلك ليس بنائهم^(٨) على الإكتفاء في مثل الصلاة والصوم وغيرهما مع كونها من وظائف العبودية ومقرباً ذاتاً بشهادة تشريعها في نيابة العبادات بإتيانها خضوعاً لمولاه ولو بداعي شهوته بل يحتاجون في مثلها إلى التقرب بجهة زائدة عن مقربية ذواتها كما لا يخفى ولازمه^(٩)

(١) أي الجعلية من تباني العقلاء عليه.

(٢) ولم يكن نهى عليه.

(٣) هذا هو الإشكال والنقض.

(٤) إنّه يكفي بإتيان الفعل القربى بداع الشهوة.

(٥) كالتبريد في الوضوء ونحوه.

(٦) كالقيام لرفع وجع رجله.

(٧) من الشهوة.

(٨) ولكن الإصحاب ليس بنائهم على الإكتفاء بذلك بل لابدّ من نية التقرب

زائداً عليه.

(٩) أي لازم بنائهم هو لزوم نية التقرب بلا داع الشهوة.

قيام المصلحة في أمثالها على الفعل بإتيانها بهذا النحو من التقرب الغير المجامع مع إتيانها بداعي الشهوة ولا يرد^(١) عليه حينئذٍ بأنّ لازم ذلك عدم صحّة نيابتها إذ مع عدم الإكتفاء بقربيتها بنفسها والإحتياج إلى قربيتها بعنوان آخر^(٢)

(١) فعلى هذا من إعتبار نية التقرب فيورد ما تقدّم من إشكال النيابة في التعبديات عن الغير لعدم وجود الأمر لا للنائب ولا للمنوب عنه فكيف يقصد النائب التقرب كما كان يورد في العبادات الذاتية وذكر بعض أساتذتنا في «المستمسك: ج ٧ ص ١٠٦» في دفع أصل الإشكال أن الخطاب وإن كان متوجهاً إلى المنوب عنه إلا أن ملاكه موجود في كلّ فعل مضاف إليه إضافة الملك سواء كان مضافاً إليه إضافة الصدور كفعله نفسه أم لا كفعل النائب الذي يصدر منه بعنوان كونه للمنوب عنه فالنائب مهما تصور الفعل المأتي به للمنوب عنه وحده واجداً لملاك الأمر فيجوز أن يأتي به قاصداً التقرب بذلك الملاك فيصح طاعة وعبادة كما يصح لو صدر من المنوب عنه بقصد كونه عن نفسه... إلى آخره. وفيه أولاً أن الملاك الذي كان موجوداً في فعل المنوب عنه لا يكون مقرباً لفعل النائب ويجري ما ذكرنا في قصد الأمر فيه فالمصلحة التي في فعل نفسه يكون مقرباً للعمل لا في فعل الغير اللهم إلا أن يقال موجود في فعل النائب فيكون مسقطاً عن فعله لا عن المنوب عنه. وثانياً: أن الكلام في قصد الأمر لا قصد الملاك في حصول التعبد. وثالثاً: أن بعد ما مات المنوب عنه وسقط الأمر كيف تكشف عن بقاء الملاك فهذا أيضاً لا يتم.

(٢) وهو نيّة التقرب.

كيف يتصور ذلك في حقّ النائب عن الميت لما عرفت من أنّه لم يكن في البين جهة قابلة للتقرب بداعيها عن الميت، قلت^(١)

(١) ويمكن الجواب عن إشكال النيابة بوجه وهو أن العبادة كما مر على نوعين تارة أن العبادة التي يعظم بها المتعبد غيره تتحقّق بنفس طلب ذلك الغير إيّاها من المتعبد بلا سبق جعل وإعتبار منه لعبادتها كزيارة أحد المعصومين عليه السلام والغسل لها إلاّ أنّه علمنا من دليل آخر أن هذا العمل لا يصحّ إلاّ إذا قصد فاعله إمتثال أمره ومع عدم الأمر به لا يتأتّى من المكلف إتيان ذلك العمل عبادة لعدم الأمر المتوقّف عليه قصد الإمتثال الموجب لكون العمل المزبور عبادة ومثل هذه العبادة يشكل صحّة النيابة عن الغير فيها مع عدم توجّه الخطاب بالنيابة فيها إلى النائب. وأخرى تتحقّق العبادة بجعل العقلاء أو طائفة منهم لبعض الأفعال وإعتبارهم إيّاه عبادة أو نحواً من أنحاء التعظيم ومظاهره وبهذا الجعل والإعتبار يتم أمر العبادة في العرف وكما يتأتّى ذلك من العرف أو طائفة منه كذلك يتأتّى من الشارع المقدّس بل هو بطريق أولى لأنّه من له وإليه الأمر خصوصاً في مثل هذا الأمر فاذا دلت الأدلة الصادقة على جعل الشارع لطائفة من الأعمال وإعتباره إيّاه عبادات يتقرب بها أمكن التقرب بها إليه أصالة ونيابة حيث لا يكون فاعلها منهيّاً عنها ولا يتوقّف وقوعها عبادة وتعظيماً له على أمره بها في خصوص مورد العمل كما هو شأن العبادات العرفية وإن كان يحتاج في تحقّق العبادة إلى التقرب نعم قد دل دليل آخر على إعتبار قصد التقرب في صحّة كون العمل عبادة زائداً عن المقدار الذي يحصل بإتيان العمل الذي يكون من آلات العبودية فيما إذا عمله أصالة لنفسه لا نيابة عن غيره فلا يكفي في وقوعه عبادة ❦

من الممكن التفكيك في القرب^(١)

يقصد التعبدية للمولى وتعظيمه به.

قال المحقق الماتن في «حاشيته على التبصرة: ج ٢ ص ٢٦٨»: وعليه فحل هذه الشبهة منحصر بأحد تربيين أحدهما دعوى كفاية قصد النائب مقربة العمل للغير في مقربته بلا إحتياج إلى إتيانه بداعي أمره فتكون المقربة مثل التعظيم من الجهات القصدية تارة والذاتية أخرى مثل إتيان العمل على وجه الإمتثال فإن مقربته ذاتية لا قصدية ثانيهما بدعوى أن بعض الأفعال لما كان من وظائف التذلل والعبودية يكفي في التقرب بها مجرد قصد كون العمل لله كما أشرنا نظيره في السجود فإنه من مجرد مثل هذا القصد ينتزع العرف التذلل لمولاه الموجب القربة ونظيره في العرفيات تقبيل اليد بعنوان التذلل فإن ذلك بنفسه لو لا مانع آخر موجب للتقرب ولو لم يكن من قبل مولاه أمر بذلك كي يأتيه بداعي أمره ومن المعلوم أن مثل هذا المعنى من الإعتباريات القابلة للنيابة عرفاً فيقصد النائب حينئذٍ تقرب الميت بقصد إيجاد ما هو من وظائف العبودية لمولاه عن قبل الميت ولا ضير في هذا المقدار في تصوير النيابة في العبادة فبعد قيام الدليل يلتزم بكون العمل من وظائف العبودية القابلة لقصد التذلل بها لنفسه أو عن قبل غيره، إنتهى. وقال في «ص ٢٦٥»: لا إشكال في مشروعية نيابة العبادات وإن كانت على خلاف القاعدة لعدم طريق لإحراز قابلية المحل للتسبب بفعل النائب نعم مع ثبوت هذه القابلية يكفي أدلة النيابة والوكالة لرفع اليد عن ظهور التكليف في قيد المباشرة... إلى آخره.

(١) وعليه يصح أن يقال إن التعبدية هو ما يتوقف حصول الغرض منه

الدخيل في المصلحة بين مراتبه بالإضافة إلى الحي والميت وأن ما هو دخيل في المصلحة في الأحياء هو الفعل القربى بجهة زائدة حتى في وظائف العبودية وفي^(١) غير الأحياء مجرد إتيان الوظيفة المخصوصة على وجه قريبتة من قبل نفسه لغيره عند إتيانه عن قبل الغير وحينئذٍ فلك أن تقول إن للقرب مراتب بمرتبة منه يجدى في فعل النائب عن الميت وبمرتبة أخرى زائداً عن هذه المرتبة^(٢) يحتاج إليه في حق الأحياء^(٣) وعلى أي تقدير مصلحة العبادي منوطة بالقربة الفعلية ليس إلا وحينئذٍ فلا محيص في تعريف التعبدى أن يقال بما قالوا^(٤)

«على قصد التقرب به غاية الأمر للقرب مرتبتين مرتبة منه مقوم لعبادية العمل الذي يصدر من الأحياء وذلك للدليل الخاص الذي دل على إعتبار قصد التقرب بهذه المرتبة في وقوع العمل المجعول عبادة فيما إذا فعله المكلف لنفسه.

(١) ومرتبة منه مقوم لعبادية العمل الذي يصدر من النائب وهي التي تحصل بإتيان العمل الذي يكون من آلات العبودية والخشوع.

(٢) وهو نية التقرب.

(٣) كما عرفت مفصلاً.

(٤) وهو ما كان الغرض لا يترتب على مجرد الفعل بل لا بد من ضم قصد القرية إليه بخلاف التوصلي ولا يتوجه عليه إشكال النيابة لكفاية التعبد والتعظيم في وقوع ذلك العمل المنوب به عن الغير عبادة ولكن يرد عليه أن الجواب أخص من المدعي فإن المدعي هو أن جميع أجزاء الصلاة وسائر العبادات مثل الزكاة

والحج كيف يؤتي به للغير مع عدم الأمر به بالنسبة إلى غير المكلف وهذا الجواب يكون في بعض أفعال الصلاة مثل الركوع والسجود الذي ينتزع منه عنوان التخضع ذاتاً فلا يكون هذا جواباً عن الإشكال العام في ما لا يكون عبادته في ذاته. وذكر السيّد محمد كاظم اليزدي في «حاشية المكاسب: ج ١ ص ١٠١»: «وجهاً آخر لدفع الإشكال في النيابة ثم إن العمل عن الميت أو الحي لا يلزم أن يكون من باب النيابة بل يجوز الإتيان به عنه لا بالنيابة كما في أداء الدين المالي عن الغير فإنه يمكن أن يجعل نفسه نائباً عن المديون في أداء دينه ويمكن أن يؤدي دينه بنفسه لا بعنوان كونه هو ويجوز الإستيجار على هذا الوجه أيضاً، إنتهى. وقال في «ص ٩٨» والتحقيق في تصحيح العبادات الإستيجارية هو ما ذكرنا من الوجهين وحاصل أحدهما أن المضر بالإخلاص إنما هو الداعي الدنيوي الذي هو في عرض داعي الإمتثال وأما إذا كان في طوله بأن يكون الداعي على العمل إمتثال أمر الله والداعي على الإمتثال غرض آخر دنيوي أو أخرى فلا بأس به - إلى أن قال: - وحاصل الثاني يمكن أن يقال بصحة العمل من جهة إمتثال الأمر الإجاري المتحد مع الأمر الصلّاتي فإنّ حاصل قوله في بإجارتك صل وفاء للإجارة ودعوى أن هذا الأمر توصلي لا يكون مقرباً لعبادية العبادة مدفوعة أو لا بأنّ غايته أنّه لا يعتبر في سقوطه قصد القرية فإذا أتى بقصد الإمتثال يكون عبادة قطعاً. وثانياً بأننا لا نسلم كونه توصلياً مطلقاً بل هو تابع لمتعلقه إلى آخر كلامه. إلى غير ذلك من الوجوه ويرد عليه أولاً: أن الأمر الإجاري توصلي ولا ربط له بمتعلقه. وثانياً: أنّه لا يختلف باختلاف متعلقه بل توصلي أدياً. وثالثاً: أن العبرة بعبادية العمل قبل تعلق الإجارة به فلا يمكن تحقّق تعبديته بنفس الإجارة فهذا غير ممكن فتعلقت الإجارة بالصلاة التي مع نية

التقرب لا مجرد الصلاة بدونها فهذا الوجه لا يتم أيضاً ولعل التوجيه التقريب كما عن المحقق العراقي وقد مر أن الأمر المتعلق بالعمل عبادياً بمقتضي ضم أدلة العبادة أنه أعم من المباشرة والتسيب فيأتي النائب أو المتبرع بداعي نفس القرية المتعلقة على العمل للمنوب عنه بمقتضي الأدلة الخاصة فراجع «باب ١٢ قضاء الصلاة وسائل» وإن أبيت عن ذلك فتكون النيابة أمراً تعدياً ثابت بالدليل المذكور ولا محذور فيه وأزيد من ذلك موكول إلى محله وأشكل على تعريف التعدي بحسب الغرض المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١١٢» وقال: إنه إن أريد من الغرض المصلحة الكائنة في المأمور به فيرد عليه أن الأفعال بالإضافة إلى المصالح من قبيل العلل المعدة لا من قبيل الأسباب بالإضافة إلى مسبباتها فيستحيل أن تقع تحت التكليف والإلزام فحصولها وعدمها أجني عن المكلف فلا معنى لكونه بصدد تحصيلها بل هو مكلف بإيجاد المأمور به خارجاً والمصالح علة الجعل والتشريع لا ممّا يجب إيجاده خارجاً وإن أريد منه الغرض القائم بالأمر فبما أن الأمر فعل من أفعال المولى ولا بد أن يكون فيه غرض فالغرض من الأمر التوصلي نفس وجود المأمور به خارجاً وإن لم يكن بدعوة الأمر ومن التعدي دعوة الأمر بوجود المأمور به فيرد عليه أولاً: من لزوم كون الأمر داعياً وأن بقية الدواعي في طوله لا في عرضه وأما على المختار فلا إشكال في كفاية بقية الدواعي فلا تكون دعوة الأمر التعدي فعلاً من لوازم ذاته قطعاً وإستحالة كون دعوة الأمر غرضاً منه وموجوداً بوجوده. ثانياً: وعدم دليل على لزوم الحركة على طبق الغرض من الأمر ثالثاً إنتهى. وأجاب عنه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٢٢» وقال: لا يخفى ما فيه أمّا أولاً: فلأن الفعل المأمور به مقتض للغرض المترتب عليه كسائر الأفعال التي يؤمر بها عرفاً لأنه يترتب على وجود

ولا زمه^(١)

المصالح وفوائد لا يتوصل إليها إلا بتلك الأفعال فالعرف يرى أن تلك الأفعال أسباب تترشح منها تلك المصالح ولا يرى فاعلاً ومؤثراً فيها إلا تلك الأفعال وفاعلها والشارع قد سلك مسلك العرف في إستيفاء المصالح التي إطلع على تأثير بعض الأفعال فيها فأمر بها المكلفين. وأمّا ثانياً: فلا تلو سلّمنا أن أفعال المكلفين من قبيل الأسباب المعدة بالإضافة إلى المصالح المترتبة عليها لما كان هناك ما يمنع من التفرقة بين الأفعال بما يترتب عليها من الأغراض وتشخيص كلّ فعل وتعريفه بالأمر الذي يكون ذلك الفعل من أسبابه المعدة بالتفرقة بين الأفعال في مقام الثبوت لا ربط لها بتعلق التكليف بنفس الفعل أو بالغرض الذي يكون الفعل معداً له وعليه يصح أن تفرق بين التعبدي والتوصلي بأنّ الأوّل هو الفعل الذي يكون في حال قصد التقرب به معد للغرض الكذائي. والثاني: هو الفعل الذي يكون معداً لحصول الغرض الكذائي كيف ما جيء به، إنتهى.

(١) أي لازم هذا التعريف من عدم ترتب الغرض على الفعل المجرد بل يتوقّف على قصد القربة كون قصد التقرب من القيود الشرعية لا العقلية، لدخل القيد الشرعي في الغرض ولا دخل للعقل فيه وإتّما العقل له الدخول في مرحلة الإمتثال وإستحقاق المثوبة ووقع الكلام بينهم في أن قصد التقرب قيد شرعي أو عقلي يظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري وصاحب الكفاية أنّه عقلي ويظهر من السيّد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة والمحقّق الماتن وغيرهما أنّه شرعي واليك جملة من العبارات قال السيّد الطباطبائيّ اليزدي في «حاشية المكاسب: ج ١ ص ٩٨»: في ذيل ما تقدّم عبارته ولعلّ المصنّف (أي الشيخ الأنصاري) ❧

لا يتخيل أن الفرق بين الأمر التعبدى والتوصلى إنما هو في كيفية الطلب مع أنه ليس كذلك قطعاً بل الأمر على نسق واحد وإنما الفرق بإعتبار المتعلق فكلما كان صحته موقوفة على قصد القربة يقال إن أمره تعبدى وكل ما ليس كذلك يقال إن أمره توصلى ولذا حيث قلنا إن قصد القربة معتبر في موضوع العبادات على وجه القيدية والشرطية قلنا إن جميع الأوامر توصلية بمعنى أنه لا يعتبر فيها إلا إتيان متعلقها والمتعلق قد لا يعتبر فيه قصد القربة وقد يعتبر وأما المصنف القائل بأن قصد القربة في العبادات لا يعقل أن يكون قيداً فيها وإلا لزم الدور بل هو معتبر في طريق الإمتثال فله أن يقول إن الأمر قسمان فمنه ما يكفي فيه إتيان متعلقه ومنه ما لا يكفي ذلك إلا إذا كان مع ذلك قاصداً للقربة في طريق إتيانه ... إلى آخره.

وقال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٥٢»: «إنه لا يمكن أخذ ما يكون به العبادة عبادة في متعلق الأمر مطلقاً سواء كان المصحح لها خصوصاً قصد الأمر أو الأعم منه ومن قصد الجهة أو الأعم من ذلك وكفاية إتيانها لله تعالى. وقال في «ص ١٦١»: «إنه ينحصر كيفية الإعتبار بتمام الجعل ولا علاج له سوى ذلك إلى آخر كلامه. وقال في «الكفاية: ج ١ ص ١٠٧»: «إن التقرب المعتبر في التعبدى إن كان بمعنى قصد الإمتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً ... إلى آخره. وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٢٩» وقال: «إن الطاعة إما تكون بمعنى ما يوجب إستحقاق المدح والثواب أو ما يوجب التخلص عن الذم والعقاب فإن أريد الإطاعة بالمعنى الأول فالتقرب معتبر فيها عقلاً إلا أن الإطاعة بهذا المعنى غير واجبة بقول مطلق عقلاً بل في خصوص التعبدى وإن أريد الإطاعة بالمعنى الثانى فهي وإن كانت واجبة عقلاً مطلقاً إلا أن التقرب غير معتبر فيها بقول مطلق بل في خصوص ما قام ٣

كون القربية قيماً شرعياً لا عقلياً لأن المدار في القيود الشرعية على دخلها في الغرض بنحو يكون تفويتها تقصيراً مستتبعاً لإستحقاق العقوبة ومن المعلوم أن العقل قاصر عن درك هذا المعنى فلا بد أن يكون بيانه بيد الشرع ليس إلا نعم ما يدركه العقل مستقلاً هو دخل القربية في إستحقاق المثوبة^(١) وفي مثل ذلك لا يكون أمر وضعه ورفعها بيد الشرع بل لوبين ذلك كان من باب الإرشاد إلى حكم العقل محضاً ولكن هذه الجهة غير مرتبط بعالم دخله في الغرض كيف وهو^(٢) جار حتى في التوصليات كما لا يخفى. وبعد ما أتضح هذا الأمر فنقول إن الجهة الزائدة عن قربتها الذاتية الإقتضائية الموجبة لمرتبة أخرى من القرب يتصور في طي مراتب أخرى^(٣)

والدليل على دخله في الغرض من الواجب ليجب إسقاط الغرض عقلاً فيجب التقرب، إنتهى. فيظهر منه أنه قيد شرعي وقد عرفت أن المحقق العراقي^{رحمته} أيضاً يرى كون قصد التقرب في العبادة التي إعتبر دخله فيها إنما هو قيد شرعي إعتبره الشارع في العبادة لعلمه بدخله في ترتب الغرض عليها لأنه قيد عقلي نحو قصد التقرب الذي إعتبره العقل في مقام تحصيل الثواب بالتوصليات وبعد إمكان أخذنية التقرب في نفس المتعلق ولو على نحو القضية الحينية على ما سيأتي مفصلاً من أن العمل مطلوب في حصة خاصة وهي ما قصد الأمر والإمتثال فيكون قيماً شرعياً.

(١) كما في التوصليات لو أراد بها حصول الثواب.

(٢) أي إستحقاق المثوبة.

(٣) الجهة الثانية الدواعي القربية على أنحاء.

إذ تارة^(١) يتصور القرب بداعي رجحان العمل عقلاً المعبر عنه بداعي حسننها المحرز لدي المولى جزماً، وأخرى^(٢) بداعي رجحانه شرعاً المعبر عنه بداعي محبوبية العمل لدي الشرع، وثالثة^(٣)

(١) منها كون الداعي إلى العمل هو الحسن العقلي والمصلحة الكامنة فيه التي تكون ملاحظتها منشأ للحب والإرادة المتعلقين به وإن لم تكن الإرادة فعلية لبعض الموانع منها لا لقصور في المصلحة التي تقتضي ملاحظتها تعلق الإرادة به ويكون راجحاً عقلاً وحسناً كذلك.

(٢) ومنها كون الفعل محبوباً لمن تلزم إطاعته لو أمر به بأن يكون راجحاً شرعاً ولكن لوجود بعض الموانع لم تتعلق به إرادته وأمره فيكون راجحاً شرعاً ومحبوباً كذلك.

(٣) ومنها كون الفعل مراداً له بالفعل ولكن لوجود بعض الموانع لم يكشف عن إرادته بنحو من أنحاء الأمر، أو كون الفعل مأموراً به بالفعل فيأتي بداعي الأمر ولا ريب في أن تعظيم الإنسان غيره بنحو من أنحاء التعظيم يوجب له القرب من ذلك الغير حيث لا يكون تعظيمه مبغوضاً له لبعض الملاحظات وإن لم يفعله بداعي شيء من هذه الدواعي المزبورة، وأما إذا فعله المكلف بأحد هذه الدواعي أوجب له نحواً آخر من القرب وهو الذي أمر المكلف أن يقصده فيما لو فعل العبادة لنفسه لانيابة عن غيره نعم جعل المصلحة من الدواعي القريبة مطلقاً لا يخلو من نظر لأن المصلحة قد تزاحمها مفسدة تترتب على الفعل الذي تترتب عليه تلك المصلحة فإذا كانت مفسدته أشد من مصلحته فلا محالة يكون مبغوضاً ومعه لا يمكن التقرب به لكونه ذا مصلحة لإستحالة التقرب إلى الإنسان بما هو مبغوض له مثلاً

بداعى إرادتها الفعلية الذي هو مضمون أمره وهو المعبر عنه بداعى أمره، ورابعة^(١) بداعى كون مولاه مستحقاً للعبودية مع فرض كون العمل من وظائف العبودية ذاتاً^(٢) أم جعلاً^(٣) و^(٤) أمّا إتيان العمل بداعى تحصل الثواب أو الفرار عن العقاب فلا محيص^(٥)

والصلاة في المكان المغصوب بناء على الإمتناع وتقديم جانب النهى عمل يشتمل على مصلحة ما ومفسدة كذلك ولكن لكون مفسدته أكد من مصلحته صار منهيّاً عنه ليس إلّا وذلك يكشف عن كونه مبغوضاً للمولى ليس إلّا ومعه لا يعقل التقرب إليه بتلك الصلاة.

(١) ومنها ما رواها في «الوافي: ج ١ ص ٧٠» وفي مرآة العقول «ج ٢ ص ١٠٤» عن أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - أنه قال: ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك الحديث فيأتي بالعبادة لأنّه أهلاً للعبودية ومستحقاً لها وهذا يختص بالمعصومين عليهم السلام.

(٢) إشارة إلى القسم الأخير كون العمل من وظائف العبودية إمّا ذاتاً أي بأمر الشارع يكون مصداقاً للطاعة.

(٣) أي بالجعل وبناء العقلاء على كونه عبادة وكذا القسم الأوّل كما سيأتي.

(٤) ومنها خوفاً من النار وطمعاً في الجنة قال في نهج البلاغة روى في «الوسائل: ب ٩» من أبواب مقدّمة «العبادات ح ٣» أنه عليه السلام قال: إنّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار وأن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد وأن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار الحديث.

(٥) يقول الماتن إن القسم الأخير لا محالة يكون لداعٍ آخر من أمر المولى **ك**

في العبادات من سبق داعي آخر وإلا فيستحيل إتيانها بهذا الداعي
إلا لغفلة وذهول وهو ممّا لا يعبأ به^(١)

أو المصلحة الملزمة في العمل وإلا لماذا يأتي بالعمل طمعاً في الجنة أو خوفاً من النار مع أنّه لا أمر له ولا نهى عنه قال المحقق النائيني في «كتاب الصلاة: ج ٢ ص ١١»: «إنّ الإتيان بداعي الثواب والعقاب يتصور على وجهين الأوّل أن يكون نفس العلم بترتيبها محرراً له في العمل مع قطع النظر عن كونها معلولى الأمر بحيث لو فرض ولو محالاً ترتيبها من غير وجود الأمر كان ذلك داعياً له نحو العمل وفي مثله يبطل العمل لعدم تحقّق تحريك لأمر المولى فيه أصلاً سواء أتى به بداعي الثواب الأخرى أو فراراً عن عقابه أو أتى به بداعي الدينوى منهما. وثانيهما: أن يكون الأمر بما يترتب عليه من الثواب على موافقته أو العقاب على مخالفته محرراً وداعياً له نحو العمل بحيث يكون إنبعاث الإرادة من العبد نحو العمل بتحريك الأمر ودعوته لكن لا بما هو نفسه بل بما يترتب عليه من الأثر فصفة البعث إنّما هي له فهو المحرك وهو الباعث واقعاً لكن بما يترتب عليه من الأثر بحيث لو لم يكن يترتب عليه ذلك لما كان يدعوا المكلف نحو العمل بما هو أمر المولى لقصور العبد عن معرفة جلاله وجماله لكن مع ذلك يكون هو الداعي والمحرك لا أن نفس أثره هو المحرك... إلى آخره.

(١) قد عرفت عدم كفايته، ومنها ما عن المحقق النائيني في «كتاب الصلاة:

ج ٢ ص ٢٧» أن المستفاد من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ليس إلا إعتبار أن تكون العبادة بداعي إبتغاء مرضات الله تعالى وهذا المعنى يتحقّق بإتيان العمل بداعي الأمر أو طلباً لثوابه أو فراراً عن عقابه أو لكونه أهلاً له... إلى آخره.

ثم إن الظاهر الإكتفاء^(١) بكل واحد من هذه المراتب في قرب العبادى الزائد عن قربها الذاتى الإقتضائى^(٢) كما أن الظاهر أيضاً إمكان أخذ المرتبة الأولى^(٣) والأخيرة^(٤) فى حيز الأمر والإرادة ولو شخصية^(٥) نعم فى أخذ القرب بالمرتبتين الأخيرتين من دعوة المحبوبة أو الأمر شخصاً إشكال مشهور^(٦)

(١) كما عرفت مفصلاً.

(٢) بمعنى كون العمل عبادة جعلية يحتاج إلى نية التقرب بأحد هذه الدواعى وبدونه لا تتحقق العبادة.

(٣) بداعى رجحان العمل عقلاً.

(٤) بداعى كونه أهلاً للعبادة.

(٥) لأن المختار إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلق شخص الأمر المطلوب قصد إمتثاله فحال قصد التقرب حال سائر القيود الشرعية الأخرى ولذا سيأتى أن أخذ فى متعلق الأمر فهو وإلا فمع جريان مقدمات الحكمة يتمسك بالإطلاق لئفى إعتباره ومع عدم جريانها لإختلال بعض شروطها يكون المرجع ما يناسب المورد من الأصول. وأمّا على القول بإمتناع أخذ قصد التقرب فى متعلق شخص الأمر فإن قلنا بإمكان التكليف به بأمر آخر فالمتبع هو ذلك الأمر الآخر ومع عدمه يكون المرجع فى مقام العمل هو الأصل وإن قلنا بإمتناع الأمر به مطلقاً فيمكن بيان إعتباره بأحد طريقين إما بإخبار المولى بدخله فى الغرض أو بحكم العقل بلزومه فى مقام الشك لو قلنا بالإشتغال فى أمثاله وسيأتى مفصلاً.

(٦) أيضاً سيأتى مفصلاً والعمدة أن العبادة لا تنحصر بقصد الأمر كما ذهب

إليه جمع منهم صاحب الجواهر رحمته وعلى هذا الأساس أنكر الشيخ البهائي الثمرة في بحث الضد لأن العبادة تتوقف على قصد الأمر ولا أمر بصد الأهم ولو لم نقل بإقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص وجوابه بطلان هذا الأساس كما عرفت وسيأتي أيضاً وإن تحقّق العبادة لا يتوقف على قصد الأمر فقط على ما عرفت مضافاً إلى أن الملاك والمصلحة التي هي علة للأمر قصدتها بما هي علة للأمر يرجع بالأخرة إلى قصد الأمر وهكذا قصد كلّ ما هو واقع في سلسلة معاليل الأمر بما هي معاليل له، تذييب تقدّم أن العبادات في الشرع كثيرة قال عليه في «الوسائل: ب ١ مقدّمات العبادات»: «بني الإسلام على خمسة أشياء على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. وفي «ب ٨» منها عن عبدالله بن سنان قال: كنا جلوساً عند أبي عبدالله عليه إذ قال له رجل: أتخوف أن أكون منافقاً. فقال له: إذا خلوت في بيتك نهراً أو ليلاً أليس تصلي؟ فقال: بلى. فقال: فلمن تصلي قال لله عزّ وجلّ. قال: فكيف تكون منافقاً وأنت تصلي لله عزّ وجلّ لا لغيره الخ. وفي «ب ١٢» منها في رواية يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلي فيقول: يا رب قد صليت ابتغاء وجهك. فيقال له: بل صليت ليقال ما أحسن صلاة فلان إذهبوا به إلى النار. وفي رواية أخرى إجعلوا أمركم هذا لله ولا تجعلوا للناس فإنّه ما كان لله فهو لله وما كان للناس فلا يصعد إلى الله إلى غير ذلك اللهم إجعل أعمالنا خالصة لك يا أرحم الراحمين. والوجوب التوصلي أيضاً كثيراً «ب ١ أسائر» إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فأغسله وفي رواية أخرى عن خنزير شرب من إناء: كيف يصنع قال يغسل ثلاث مرات وفي ثالث وأغسله بالتراب أوّل مرة ثمّ بالماء. و«ب ١٨» نواقض الوضوء في الرجل يبول فينسي غسل ذكره ثمّ يتوضأ وضوء الصلاة قال يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء إلى غير ذلك والنكاح المشوب بالعبادة بعدم الخيار ٣

وعمدة وجه الإشكال^(١) إستحالة أخذ ما هو شئون الأمر في موضوعه وتوضيح الإشكال بأزيد من ذلك بأن يقال^(٢)

«وإن لم يعتبر فيه قصد القربة قال رسول الله ﷺ تزوجوا وزوجوا فمعلوم التعبدية كالصلاة والصوم ونحوهما ومعلوم التوصلية كدفن الميت والوفاء بالنذر ومشكوك التعبدية كالعق.

(١) أصل الإشكال هو ما أشار إليه المحقق الماتن رحمته الله من إمتناع أخذ قصد الإمتثال في متعلق الأمر بنحو التقيدية أو الجزئية ومن التعرض في جواز أخذ مثل القرب الناشئ عن دعوة الأمر في المأمور به وعدم جوازه يظهر أيضاً حال أخذ الجامع بين هذا القرب والقرب الناشئ عن إتيان العمل لوجهه الأعلى أو القرب الناشئ من دعوة الملاك والمصلحة من حيث جواز أخذه بنحو الشرطية أو الشرطية في المأمور به وفي متعلق الأمر لأنه إذا لا يجوز أخذ القرب الناشئ من دعوة الأمر في المأمور به لا يجوز أيضاً أخذ جامع القرب الناشئ من دعوة الأمر ومن دعوة الرجحان والمصلحة وعلى أي فقد قرب الإمتناع بوجوه.

(٢) منها ما أفاده في «الكفاية: ج ١ ص ١٠٩» وذلك لإستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتي إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد إمتثال أمرها ... إلى آخره. ووجهه بوجه خال عن المناقشة المحقق العراقي الماتن رحمته الله ما ملخصه أنه لا ريب في أن موضوع الحكم متقدّم في اللحاظ على حكمه وهو متأخر عنه كما أنه لا ريب في أن قصد الإمتثال ونحوه ما يكون مترتباً في وجوده وتحققه على وجود الأمر هو متأخر في اللحاظ أيضاً عن الأمر فيكون متأخراً برتبتين عن

موضوع الأمر فإذا أخذ جزء من موضوع الأمر أو قيداً فيه لزم أن يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد متقدماً في اللحاظ ومتأخراً فيه وهذا سنخ معنى في نفسه غير معقول وجداناً إما للخلف أو لغيره فالنتيجة أن التوقف من جهة اللحاظ والمحقق المشكيني إستفاد الدور هكذا أيضاً. قال المحشي المزبور «ص ١٠٧» من الكفاية وحاصله أن تصور الأمر موقوف على تصور متعلقه فلو كان قصد الأمر من أجزائه وقيوده لتوقف تصور المتعلق على تصوره حسب تصور المركب أو المقيد على تصور جزئه أو قيده فيلزم الدور... إلى آخره. ولكن غيره لم يوجهه باللحاظ بل أخذ بظاهره وهو توقف الموضوع على الحكم والحكم على الموضوع. قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٣١»: «ربما توجه الإستحالة بأنه لا بد من ثبوت الموضوع في مرتبة موضوعيته حتى يتعلق الحكم به وسنخ الموضوع هنا لا ثبوت له في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الحكم به لأنه الفعل بداعي شخص الطلب الحقيقي المتعلق به، وفيه أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض المهية لا من قبيل عوارض الوجود كى يتوقف عروضه على وجود المعروض وعارض الماهية لا يتوقف ثبوته على ثبوتها بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفضله والنوع بالتشخص إذ من الواضح أن الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجاً كيف ووجوده خارجاً يسقط الحكم فكيف يعرضه كما لا يتوقف على وجوده ذهنياً بداهة أن الفعل بذاته مطلوب لا بوجوده الذهني بل الفعل يكون معروضاً للشوق النفساني في مرتبة ثبوت الشوق حيث أنه لا يتشخص إلا بمتعلقه كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت... إلى آخره. ولكن فيه أن الموضوع هنا وغير المتعلق فالصلاة موضوع نحوى للحكم لأنه موضوع واقعي بل

إن من المعلوم^(١) أن ما هو موضوع للأمر ملحوظ في رتبة سابقة عنه ومن البديهي^(٢) أن ما هو ملحوظ في الرتبة اللاحقة يستحيل في هذا اللحاظ يرى في الموضوع الملحوظ سابقاً و^(٣) حينئذٍ فكما أن الحكم والأمر يرى لاحقاً^(٤) كذلك العلم بالأمر أيضاً يرى لاحقاً عن الأمر^(٥) وكذلك^(٦) ما هو من شؤون هذا العلم كدعوته أيضاً يرى في المرتبة اللاحقة عن المعلوم من الأمر وحينئذٍ^(٧)

موضوعه هو نفس المكلف البالغ العاقل فإنه إذا كان باقياً يكون عليه الحكم وهنا جزء موضوع الحكم هو الدعوة والأمر متعلق له ولا يراد كون الحكم متوقف على موضوعه خارجاً بل رتبة كما عرفت والدعوة متأخرة عن الحكم و متعلقه جزماً كيف يوجد في متعلقه والشبهة إنما يكون من جهة اللحاظ كما تقدم فلحاظ شخص واحد كيف يكون سابقاً ولاحقاً.

(١) هذا هو المحذور.

(٢) وجه المحالية.

(٣) بيان صغرى المحذور في المقام.

(٤) الأمر والحكم في المرتبة المتأخرة عن الموضوع كوجوب الحج

للمستطيع فلا بد من الموضوع وهو الحج حتى يتعلق عليه الحكم وهو الوجوب.

(٥) والعلم والجهل بالحكم في الرتبة المتأخرة عن الحكم فإنه من الأمور

الذات الإضافة فيحتاج إلى المتعلق فلو لم يكن له متعلق كيف يتعلق به العلم.

(٦) وما يكون من شؤون هذا العلم أيضاً هو دعوة الأمر وإتيانه بداعي إمتثال

الأمر يكون في الرتبة المتأخرة عنه لا محالة.

(٧) فهذه مراتب متأخرة عن الموضوع فإن القرب الناشئ عن دعوة هذا

يرى جميع هذه المراتب كنفس الأمر في المرتبة اللاحقة عن الموضوع وحينئذ فيستحيل أخذ كل واحد من هذه المراتب في موضوع هذا الأمر لأن ما يراه العقل في الرتبة المتأخرة يأبى عن أن يأخذه في الرتبة السابقة عنه، وبهذه الجهة^(١) تقول إن العقل يأبى أن يأخذ العلم بحكم الشيء في موضوع هذا الحكم^(٢) وذلك لا من جهة ما توهم^(٣) من توقف الحكم على العلم بنفسه والعلم بنفسه على الحكم وهو دور^(٤)

والأمر إنّما هو معلول شخص هذا الأمر ومرتب عليه ولازمه هو كونه في رتبة متأخرة عن الأمر بحيث يصح أن يقال في شخص هذا اللحاظ ويحكم عليه بأنه عقيب هذا الأمر ومرتب عليه ترتب المعلول على علته فمع كونه مرئياً في هذا اللحاظ عقيب الأمر وفي رتبة متأخرة عنه فكيف يمكن أن يؤخذ مثله في موضوع هذا الأمر في نفس هذا اللحاظ وفي رتبة متقدمة عليه وهل هو إلا من المستحيل.

(١) من أخذ ما هو في المرتبة المتأخرة في الموضوع وهو محال.

(٢) أي ومنها يتضح حال جميع ما يتوقف تحققه على تحقق الأمر ولحاظه

على لحاظه كالعلم بالحكم وقصد الوجه والتمييز.

(٣) أي ليس الوجه في عدم إمكان أخذ العلم بالحكم فيه ما أفاده في

«الكفاية: ج ٢ ص ٢٥» قال: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع

نفس هذا الحكم للزوم الدور... إلى آخره.

(٤) فالعلم بوجود صلاة الجمعة يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف

لإمكان دفعه بمنع التوقّف الثاني لإمكان تخلف العلم عن المعلوم^(١) بل عمدة الوجه^(٢) هو أن العقل يرى العلم بالشيء في الرتبة اللاحقة عن الشيء لحاظاً^(٣)

لاعلى العلم به توقّف الحكم على الموضوع إذ المفروض أن القطع به موضوعه فهذا دور صريح.

(١) والجواب عن الدور أنّه ربّما يكون العلم بلا معلوم لعدم وجود الحكم واقعاً وتخلّفه عنه فليس التوقّف من الطرفين وبعبارة واضحة من أن العلم بالوجوب يتوقّف على وجوبها ولو في نظر القاطع ووجوبها واقعاً يتوقّف على العلم به.

(٢) فالعمدة في الإشكال أن العلم بالحكم ممّا يراه الإنسان متأخراً عن الحكم لحاظاً فلو أخذ قيداً فيه أو جزءاً لراه متقدّماً لحاظاً كالحكم نفسه وهكذا ما هو بمنزلة ممّا ذكرنا فيكون تقدّم الشيء على نفسه وهو محال والجواب الذي تقدّم لا يمكن الرد في المقام من تقدّم الشيء على نفسه.

(٣) أي طبعاً في عالم اللحاظ قال المحفّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٣١» بل المانع من تقديم الحكم لموضوعه وتقدّم موضوعه به أو بما ينشأ من قبل حكمه أن الحكم متأخّر طبعاً عن موضوعه فلو أخذ فيه لزم تقدّم المتأخّر بالطبع وملاك التقدّم والتأخّر الطبيعيين أن لا يمكن للمتأخّر ثبوت إلاّ وللمتقدّم ثبوت ولا عكس كما في الإثنين بالنسبة إلى الواحد ونسبة الإرادة إلى ذات المراد كذلك إذ لا يمكن ثبوت للإرادة إلاّ وذات المراد ثابت في مرتبة ثبوت الإرادة ولا عكس لإمكان ثبوت ذات المراد تقرراً وذهناً وخارجاً بلا ثبوت الإرادة

لا واقعاً^(١) فكأنه يرى الشيء موضوع علمه ومتعلقه وفي هذا النظر يرى المعلوم سابقاً عن علمه ومع هذا اللحاظ يأبى عن أن يأخذ العلم به في موضوع نفسه إذ لازمه كون العلم به مقدماً عليه رتبة في نظره مع أنه مؤخر عنه في لحاظه، وبعين هذا المناط^(٢) أيضاً يأبى عن الأخذ في الموضوع ما هو من شؤون هذا العلم من الدعوة^(٣) و^(٤)

ولا منافاة بين التقدّم والتأخّر بالطبع والمعية في الوجود كما لا يخفى ... إلى آخره. ولم يقبل هذا الوجه وسيأتي إن قلت إن العلم إنما يتعلق بالصور الذهنية ولا يتعلق بالأمر الخارجية بشهادة إمكان تعلقه بالمعدومات بل الممتنعات وحيث إنّ فإناطة الحكم خارجاً به لا يوجب الدور فإنه ليس منوطاً بالحكم الخارجي قلت بأن العلم وإن لم يتعلق بالخارج بل بنفس الصورة الحاكية عنه لكن بنحو ترى خارجية مفروضة الوجود في الخارج وتعلق العلم بها مفروضة الخارجية مانع من كونها منوطة بالعلم ويجري شبيهه هذا التوهّم في المقام.

(١) فربّما في الواقع لا معلوم أصلاً لكونه جهلاً مركباً.

(٢) الذي قلنا في العلم.

(٣) وهو تقدّم ما هو متأخّر لحاظاً فشحخص لحاظ دعوة الأمر المتأخّر رتبة

عن الموضوع يؤخذ في موضوع هذا الأمر في هذا اللحاظ في رتبة متقدّمة عليه نفس ذلك اللحاظ لالحاظ آخر.

(٤) تقدّم مثله في الجواب عن الدور في العلم بالحكم المأخوذ في الموضوع

وفي المقام قصد الإمتثال يتوقّف على العلم بالأمر لا الأمر واقعاً فالأمر واقعاً يتوقّف على الموضوع لكن الموضوع يتوقّف على العلم بالأمر لا الأمر واقعاً فلا دور.

حينئذٍ فمجرد كون الدعوة من تبعات العلم بالأمر لانفسه واقعاً لا يصح الأخذ في الموضوع ولا يرفع الإشكال^(١) ولئن أغمض عن هذه الجهة^(٢) وبنينا على عدم مانع في أخذ ما هو من تبعات العلم بالأمر في موضوعه لايبقى^(٣)

(١) ولكن لا يرفع الإشكال من لحاظ الموضوع سابقاً ولاحقاً كما تقدم.

(٢) من تقدم الشيء على نفسه في اللحاظ.

(٣) هذا توهم آخر أفاده المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٣٢» بل

التحقيق في خصوص المقام أن الإنشاء حيث أنه بداعى جعل الداعى إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشيء لعلية نفسه وكون الأمر محرراً إلى محركية نفسه وهو كعلية الشيء لنفسه... إلى آخره. وتوضيحه أن الأمر المتعلق بالمركب حيث أنه واحد فبطبيعة الحال كانت له دعوة واحدة فليست دعوته إلى الإتيان بكل جزء إلا في ضمن دعوته إلى الكل لاعلى نحو الاستقلال وعلى هذا فإذا افترضنا أن دعوة الأمر قد أخذت في متعلق نفسه يعني أن المتعلق مركب من أمرين الفعل الخارجى كالصلاة مثلاً ودعوة أمرها فلا محالة الأمر المتعلق بالمجموع يدعوا إلى كل جزء في ضمن دعوته إلى المجموع مثلاً دعوته إلى الصلاة في ضمن دعوته إلى المجموع وكذا دعوته إلى الجزء الآخر وبما أن الجزء الآخر هو دعوة شخص ذلك الأمر فيلزم من ذلك دعوة الأمر إلى دعوة نفسه إلى الصلاة ضمناً أي في ضمن الدعوة إلى المجموع وهذا معنى داعوية الأمر لداعوية نفسه المساوق لعلية التي لعلية نفسه. وللمحقق الإصفهاني بيان آخر للمحذور ذكر في «النهاية: ج ١ ص ١٣٢» نعم لازم التقييد بداع الأمر محذور آخر وهو لزوم عدمه من وجوده

مجال لإشكال آخر من أن لازم أخذ الداعي في حيّز الأمر كون الأمر محرّكاً إلى محرّكية شخصه ومرّجه إلى كون الشيء علّة لعلية نفسه، إذ لنا حينئذٍ أن نقول^(١)

وذلك لأن أخذ الإتيان بداع الأمر في متعلق الأمر يقتضي إختصاص ما عداه بالأمر لما سمعت من الأمر لا يدعوا إلاّ إلى ما تعلق به وهو مساوق لعدم أخذه فيه إذ لا معنى لأخذه فيه إلاّ تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة والإتيان بداع الأمر فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه وما يلزم من وجوده عدمه محال ... إلى آخره. وتوضيحه من أن لازم تقييد المأمور به بداعي الأمر هو محذور لزوم عدمه من وجوده وذلك لأن أخذ الإتيان بداعي الأمر في متعلق الأمر يقتضي إختصاص ما عداه بالأمر لما سمعت من أن الأمر لا يدعوا إلاّ إلى ما تعلق به وهو مساوق لعدم أخذه فيه إذ لا معنى لأخذه فيه إلاّ تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة والإتيان بداعي الأمر فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه وما يلزم من وجوده عدمه محال.

(١) وملخص الجواب عن الوجه الأوّل وبه يتضح الجواب عن الوجه الثاني جعل الأمر المتعلق بالشيء المركب حصصاً متعدّدة بتعدّد أجزائه فيجعل دعوة حصة منه موضوعاً لحصة أخرى وعليه لا يلزم التهافت والتناقض في اللحاظ لتعدد الملحوظ واللاحاظ، اللهم إلاّ أن يقال لاريب في أن الإنسان إذا أمر بشيء إنّما ينشئ أمرأ واحداً سواء كان متعلقه مركباً أم بسيطاً ولا يرى أمره المتعلق بالشيء المركب أوامر متعدّدة بتعدّد أجزاء ذلك المركب فاذا أخذ دعوة أمره موضوعاً لذلك الأمر لزم التناقض في اللحاظ فيمتنع عليه لحاظ دعوة الأمر

لا موضوعاً وتحصص الأمر المتعلق بالشيء المركب بعدد أجزائه تحليل عقلي لا تعدد في الإنشاء ليكون بعض المنشئات موضوعاً للآخر ليتعدد الملحوظ واللاحظ ويرتفع التناقض المزبور نعم إن كان سنخ الحكم فهو وجه دقيق سيأتي وبالجملة ممّا ذكرنا من الجواب عن الوجه الأوّل من أن الأمر المتعلق بالعمل المركب ينحل إلى أوامر متعلّقه بعدد أجزاء متعلّقه وتكون طبيعة الصلاة مأموراً بها بأحد الأوامر الإنحلالية والإتيان بها بداعى أمرها مأموراً به بأمر آخر من الأوامر الإنحلالية ويكون الأمر الإنحلالى الأوّل موضوع الأمر الإنحلالى الثانى فلا يكون الأمر داعياً إلى دعوة نفسه نظير صل متطهراً أن الأمر المتعلق بالصلاة المقيدة بالطهارة ينحل إلى الأمر بنفس الصلاة وإلى الأمر بإتيانها في حال الطهارة لا إلى الأمر بالطهارة نفسها، ظهر الجواب عن الوجه الثانى أيضاً فإنّ كلّ جزء من العمل تتعلّق به حصة من الأمر المتعلق بالكل وإمتناع تعلق قصد الإمتثال بالحصة المتعلقة بقصد الإمتثال لا يستلزم إمتناع تعلق قصد الإمتثال بالحصة المتعلقة بنفس الصلاة مثلاً بل هو ممكن فإذا قلنا بإنحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى حصص متعدّدة بعدد أجزاء أو بإعتبار قيوده التي تقيد بها لأنّ الإنحلال المزبور ليس إلّا تجزئة عقلية والعقل لا يرى فرقاً في هذه التجزئة بين الأجزاء التي هي كون الأشياء المتغايرة منضماً بعضها إلى بعض وبين الخصوصيات التي يصير الشيء بإنضمامها إليه شيئاً خاصاً في قبال شيء آخر. وعلى أيّ لزم أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة بقصد إمتثال أمرها منحللاً إلى الأمر بالصلاة نفسها وإلى الأمر بقصد إمتثال أمرها فيكون بعض حصص الأمر المتعلق بالمركب موضوعاً للحصة الأخرى منه.

إن ما يلزم في المقام محركية العلم بالأمر بالدعوة للعلم بالأمر المتعلق بالذات إذ الأمر المتعلق بالجميع وإن كان واحداً ولكن بملاحظة قابلية التحليل بقطعة متعلقة بالذات وقطعة أخرى متعلقة بالدعوة كان العلم بكلّ قطعة علماً على حدة فأحدهما محرّك لمحركية الآخر وحينئذٍ من أين يلزم محرّكية الأمر إلى محرّكية نفسه كى يجيء ما ذكرت من المحذور وأضعف من هذا التقرير توهم آخر (١)

(١) وهو الذي أفاده المحقق النائيني رحمته قال: في «الأجود: ج ١ ص ١٠٦» إستحالة التقييد في حد ذاته في مقام الإنشاء والفعلية والإمتثال أمّا في مقام الإنشاء - أي الخطاب - فلما عرفت، «ص ١٠٥» فقد يقال: بعدم إستحالة أخذ العلم في الموضوع في ذلك المقام لعدم توقّف الإنشاء على وجود الموضوع قطعاً إلا أن التحقيق إستحالته أيضاً من وجهين: الأوّل: أن المجموع في مقام الإنشاء ليس إلا الأحكام الفعلية لموضوعاتها الخارجية وبعبارة أخرى الأحكام الفعلية هي الأحكام الموجودة بنفس الإنشاء لموضوعاتها المقدر وجودها غاية الأمر أنّها قبل وجود موضوعاتها فرضية وبعده خارجية فإذا فرضنا إمتناع المجموع لإستلزامه الدور فيلزم إمتناع الجعل أيضاً إذ إستحالة الوجود يستلزم إستحالة الإيجاد قطعاً. الثاني: أن العلم بشخص الحكم يؤخذ في الموضوع على نحو القضايا الحقيقية المستعملة في تمام العلوم التي منها القضايا المتكفلة للأحكام الشرعية وحينئذٍ فلا بدّ من فرض الموضوع في مقام الإنشاء والحكم على المفروض كما في قضية الخمر حرام فإنّ الحاكم في مقام حكمه بالحرمة ❦

لا يفرض وجود الخمر خارجاً ويحكم عليه بالحرمة فاذا فرضنا أخذ العلم بالحكم في مقام الإنشاء بنحو يكون مرآة لما في الخارج وينطبق عليه فلا بدّ من أن يفرض وجود العلم بالحكم في ذلك المقام ومن الواضح أن فرض وجود العلم بالحكم فرض وجود الحكم فلا بدّ وأن يكون الحكم مفروض الوجود قبل وجوده ولو بالقبليّة الرتيبة وهو ما ذكرناه من محذور الدور بعينه وإن لم يكن دوراً اصطلاحاً - تقدّم الشيء على نفسه - فالموضوع في القضايا الحقيقية دون الفرضية غير المعقولة أي الوهمية كأنياب الأغوال التي لا تنطبق على الخارج أصلاً فلا كلام لنا عليه، لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود في الخارج في مقام أخذه موضوعاً من دون أن يكون تحت التكليف أصلاً ولا فرق فيه بين أن لا يكون الموضوع تحت إختيار المكلف وقدرته كما في صل في الوقت فإنّ الوقت غير مقدور للمكلف أو يكون تحت إختياره وقدرته كما في أوفوا بالعقود فإنّ معناه أنّه إذا فرض عقد في الخارج يجب الوفاء به لأنّه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به وحينئذٍ فلو أخذ قصد إمتثال الأمر قيدهاً للمأمور به فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء وهذا ما ذكرناه من لزوم تقدّم الشيء على نفسه وبعبارة واضحة كلّ أمر إختياري أو غير إختياري أخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع وحيث أن متعلق المتعلق في ما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده وهو بعينه محذور الدور. وأمّا في مقام الفعلية فلأنّ فعلية الحكم يتوقّف على فعلية موضوعه - أي وجوده خارجاً - أعنى متعلقات متعلق التكليف وحيث أن المفروض أن نفسه هو الموضوع لنفسه ومتعلق متعلقه فيتوقّف فعليته على فعلية

من إدخال المقام في صغريات القضايا الحقيقية من كون الحكم منوطاً بفرض وجود الموضوع خارجاً بنحو يصير خارجياً ولازمه أخذ الحكم في موضوعه المفروض وجوده في رتبة سابقة عن حكمه، وتوضيح الفساد بأن جعل الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين من القضايا الحقيقية، واضح الفساد^(١)

لا نفسه ولازمه تقدّم فعليته على فعليته. وأما في مقام الإمتثال فلأن قصد الإمتثال متأخّر عن إتيان تمام أجزاء الأمور به وقيوده طبعاً فإن قصد الإمتثال إنّما يكون بها وحيث أنا فرضنا من جملة الأجزاء والقيود نفس قصد الإمتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذلك الأمر فلا بدّ وأن يكون المكلف في مقام إمتثاله قاصداً للإمتثال قبل قصد إمتثاله فيلزم تقدّم الشيء على نفسه إلى آخر كلامه. ذكرناه تيمناً أداء لحقّ هذا المحقّق الكبير تبعاً لأساتذني العظام سيما الميرزا باقر الزنجاني - قدس الله أرواحهم جميعاً -.

(١) فأجاب عنه المحقّق العراقيّ الماتن - قدس الله روحه - جواباً مبنئياً بأنّ الأحكام ليس على نحو القضايا الحقيقية ولازم ذلك أنّه لو سلم المبنى فما ذكره من الإشكال تام، والعمدة أن دعوى كون الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية ليست صحيحة لان الأحكام في القضايا الحقيقية تكون فعلية في الخارج عند فعلية موضوعها فإذا قيل النار حارة كانت قضية حقيقية ولا شبهة في أن فعلية الحرارة إنّما تكون عند فعلية وجود النار في الخارج وإلاّ بقيت مقدرة بتقدير وجود موضوعها وأما الأحكام الشرعية فليست كذلك لان حقيقة الحكم التكليفي سواء كان طلباً للفعل أم للترك عبارة عن إرادة المولى للفعل الغير أو لترك فعله أو

إذا فرض وجود الموضوع خارجاً يرى العقل سقوط الحكم^(١)

لا عبارة عن إرادته لبعض أفعال المكلفين وكرهاتهم لبعض أفعالهم الآخر ولا إشكال في أن إرادة العاقل لفعل غيره إنما تتحقق في نفسه بعد تصوره ذلك الفعل بخصوصياته وما يترتب عليه من الفائدة مع عدم المانع من طلبه في أي زمان يكون ذلك الفعل كذلك فإذا تصور العاقل فعل غيره كذلك أرادته فعلاً وكشف عن إرادته إيّاه بإنشاء طلبه ولو كان ظرف مراده مستقبلاً أو موضوع تكليفه غير متحقق فعلاً فيقول أكرم العلماء وتصدق على الفقراء ولا تشرب الخمر مثلاً وإن لم يكن في وقت إرادته ذلك من المكلف فرد من أفراد موضوع تكليفه كأن لم يكن في وقت إنشاء الطلب عالم ولا فقير ولا خمر فالتكليف فعلاً متحقق في حال عدم تحقق موضوعه فلو كانت الأحكام التكليفية مجعولة بنحو القضايا لما كانت فعلية في حال عدم فعلية موضوعاتها ولكنها تكون فعلية في حال عدم تحقق موضوعاتها فلا تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقية نعم لو كان الحكم أمراً مجعولاً لأمكن إرجاع الأحكام الشرعية إلى القضايا الحقيقية ولكن ليس الأمر كذلك بل هو إرادة يبرزها الأمر بإنشائه وينتزع عن مقام الإبراز عنوان الحكم كعنوان البعث كما أنه على المختار يتصور أيضاً القضية الحقيقية بالنسبة إلى مقام التحريك بحيث يتوقف التحريك على تحقق الموضوع والشرط في الخارج ولكن مقام التحريك متأخر عن مرتبة العلم المتأخر عن فعلية الحكم بمرتبة فالتحريك متأخر عن الحكم بمرتبتين.

(١) أي الخارج ظرف سقوطه لا وجوده ففرض الموضوع في الخارج يخرج

عن ثبوته.

لا وجوده^(١) وإنما يصحّ تصوير القضايا الحقيقية على فرضه بالنسبة إلى متعلقات الأفعال التي هي بمنزلة شرائط الأحكام كالخمر والعالم وأمثالها لا بالنسبة إلى فعل المكلف الذي هو معروض الحكم وكيف كان الأولى تقرير الإشكال بنحو ذكرنا^(٢)

(١) ووجود الحكم عند تصويره ذلك الفعل بخصوصياته.

(٢) من تقدّم الشيء على نفسه، وأورد على المحقّق النائيّ في «البدائع» المحقّق العراقيّ أيضاً بوجه آخر «ص ٢٢٤» ما فيه أولاً: أمّا في مقام جعل الحكم وإنشائه فلأنّ انشاء الحكم وجعله على موضوع ما إنّما يستلزم تصور ذلك الموضوع وتقديره في الذهن قبل الإنشاء وهذا شيء لا محذور فيه بل كلّ فعل إختياري يتوقّف وجوده خارجاً على وجوده ذهنياً فتوقّف وجود الحكم خارجاً على وجوده ذهنياً لكونه موضوعاً أو جزءاً من موضوعه لا محذور فيه إذ هو لا يزيد على توقّف وجوده خارجاً على وجوده ذهنياً لكونه فعلاً إختياريّاً كما أشرنا إليه. وأمّا في مقام الفعلية فلاّنه لو كانت فعلية الحكم متوقّفة على فعلية وجود موضوعه خارجاً لإستلزام جعل الحكم موضوعاً لنفسه أو جزءاً من موضوعه ذلك المحذور أعنى به تقدّم الشيء على نفسه ولكن لا نسلم أن فعلية الحكم متوقّفة على فعلية وجود موضوعه خارجاً بل فعليته متوقّفة على فعلية فرض موضوعه وتقديره في الذهن فالحكم يكون فعلياً بنفس إنشائه وجعله لموضوعه المفروض في مقام التشريع وإن لم يكن وجوده الخارجي فعلياً، وأمّا ما أفاده في بيان وجه المحذور في مقام الإمتثال فلا يكاد يرجع إلى محصل إلاّ إذا كان مراده بذلك هو إستحالة الإمتثال وعدم القدرة عليه إذا جعل قصد إمتثال

وبعد ما ذكرنا من البيان^(١)

والأمر جزء من متعلقه فإن ذلك بعض الوجوه التي إستند إليها مدعى الإمتناع وسنشير إليه وإلى جوابه ... إلى آخره. وأورد عليه أستاذنا البجنوردى في «المنتهى: ج ١ ص ١٣٢» أمّا عن الأوّل قال من أن المحذور ليس هو تصور الشيء قبل وجوده الخارجى بل المحذور هو فرض وجود الشيء قبل وجوده فرضياً واقعياً مع أن المفروض في هذا الفرض محال ... إلى آخره. قلت: الفرض لا محذور فيه ولا محال وإنما يصير محالاً إن كان متعلقه لللاحظ أمّا عن الثاني من أن فعلية الحكم ليست متوقّفة على فعلية وجود الموضوع خارجاً بل على فعلية فرض وجوده وتقديره في الذهن وأنت خبير بأن المراد من فعلية الحكم ليس إلاّ مقام محركته وباعثيته فعلاً وفي هذا المقام لا بدّ من وجود الموضوع بمعنى متعلق المتعلق خارجاً فما لم يكن زيد موجوداً في الخارج كيف يمكن أن يكون الأمر بنحو يا زيد أدخل دارى محركاً فعلياً ... إلى آخره. قلت: إنّ الخارج ظرف سقوط الحكم لا ثبوته فلا بدّ وأن يتعلق بالصورة الذهنية التي كما في الخارج منقوش في الذهن لا أنّه متعلق بالخارج وهذا أيضاً مبنائي يتكل إلى محله، وأمّا عن الثالث من أنّه لا يرجع إلى محصل قال وأنت خبير بأن قصد الإمتثال علة لوجود المأمور به في الخارج فاذا سئل المصلي مثلاً لماذا صليت يجب من جهة إمتثال أمر المولى فقصد إمتثال ذلك الأمر الشخصى إذا كان مأخوذاً في المأمور به فمن حيث أنّه معلول متأخّر عن نفسه من حيث أنّه علة ... إلى آخره. وفيه: أنّه ليس بعلة بل داع وهو اللحاظ وبالتعبير الصحيح هو التضاد والتناقض في اللحاظ كما عرفت مفصلاً.

(١) لوجه الإستحالة من كون الشيء المتأخّر في اللحاظ متقدماً.

أيضاً لا يرد عليه^(١) بأن ما هو متأخر عن الحكم هو الداعي^(٢) بوجوده خارجاً وما هو مقدّم عليه الداعي بوجوده ذهنياً وهما مختلفان، وتوضيح الضعف^(٣)

(١) هنا توهم ودفع أما التوهم أن دعوة الأمر إلى إيجاد متعلقه إنما هي من آثار وشؤون الأمر بوجوده الذهني في نفس المكلف لا من آثاره وشؤونه بوجوده الخارجي والأمر الذي وقع النزاع في إمكان أخذ دعوة الأمر جزءاً وقيداً في متعلقه هو الأمر بوجوده الواقعي الحقيقي الخارجي فلو أخذت دعوة الأمر جزءاً وقيداً في متعلقه لما استلزم ذلك شيئاً من المحاذير المذكورة كما لا يخفى ولعل التوهم من المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٣٢» أن الأمر بوجوده العلمي يكون داعياً وبوجوده الخارجي يكون حكماً للموضوع والوجود العلمي لا يكون متقوماً بالوجود الخارجي بما هو بل بصورة شخصه لا نفسه فلا خلف كما لا دور... إلى آخره. وبالجملة أن دعوة الأمر إلى إيجاد متعلقه إنما تتحقق بتحقق الأمر خارجاً فيكون الأمر بوجوده الخارجي متقدماً على دعوته وما يؤخذ موضوعاً للحكم إنما هي دعوة الأمر بوجوده الذهني وعليه لا يلزم أن يكون المتقدّم في اللحاظ متأخراً.

(٢) فإن الداعي هو العلة الغائي بوجودها الذهني مقدّم وبوجودها الخارجي

مؤخراً.

(٣) أما الدفع فإن دعوة الأمر وإن كان من آثار العلم به إلا أنها من آثار العلم الطريقي إلى وجوده الخارجي فالمولى يرى في وجدانه أن دعوة الأمر متأخرة عنه فيمتنع عليه لحاظها جزءاً وقيداً في متعلق الأمر في إنشائه لإستلزام ذلك

بأن عمدة المحذور كون الداعى علاوة عن تأخره خارجاً يرى في عالم اللحاظ أيضاً متأخراً ومع تأخره عن الأمر لحاظاً كيف يعقل أن يرى في موضوعه المرئى سابقاً، وأضعف من هذا الجواب^(١) توهم^(٢)

التهافت في نفس العلم والتناقض في نفس اللحاظ لا في المعلوم والملحوظ ليقال إنه لا ضير في ذلك لإمكان لحاظ الأمور المتناقضة وتصورها فعليه لا يرتفع بذلك تقدّم الشيء على نفسه لحاظاً نعم يرتفع محذور لزوم الدور كما هو المشهور لتغاير المتعلقين من الذهنية والخارجية وملخص الجواب لو كان المحذور في المقام هو الدور لأمكن دفعه بما ذكر ولكن المحذور هو التهافت والتناقض في نفس اللحاظ وذلك لأن الملحوظ موضوعاً ليس هو معنى الدعوة بوجوده التصورى بل هي حقيقة الدعوة بجعل معناها المتصور مرآة فانية فيها وحاكية عنها وإذا كان الملحوظ موضوعاً هي حقيقة الدعوة بأن يكون في عالم اللحاظ أيضاً ملحوظاً متأخراً لزم محذور التهافت والتناقض في اللحاظ.

(١) أي التوهم المتقدم عليه.

(٢) يظهر هذا التوهم من «الكفاية: ج ١ ص ١٠٧» قال المحقق المشكيني قده:

بعد ما نقل فيلزم الدور وفيه أنه كذلك لو كان المأخوذ شخص الأمر لا طبيعته لأن لحاظها غير لحاظه فلا دور لتغاير الموقوف الذي هو لحاظه والموقوف عليه الذي هو لحاظها وهذا نظير قول القائل كلّ خبري صادق إذا كان المراد طبيعة الخبر بحيث تسري إلى هذا الفرد أيضاً بالسريان الطبيعي لا النظري فإن كونه من أفرادها وإن توقّف على هذا الحكم والحكم موقوف على تحقّق الخبر لأنه موضوعه إلا أنه لا يلزم الدور لأن الملحوظ في جانب الموضوع طبيعة الخبر فتغاير الموقوف

أخذ الداعى طبيعة لا شخصاً كى يلزم محذور لحاظ اللاحق في السابق، ووجه الضعف^(١) هو أن لازم لحاظ الداعى الشخصي من شؤون الأمر ومتأخراً عن الموضوع لحاظ شخص هذا الفرد خارجاً عن دائرة الطبيعة وهو يلزم لحاظ الطبيعة^(٢) في دائرة لا يشمل هذا الفرد^(٣)

والموقوف عليه، ودعوى كون الطبيعة في المثال ذات أفراد سوى الفرد المفروض دون المقام فإنه ليس لها فرد سوى شخص الأمر المفروض مدفوعة بأن ملاك الدفع وجود التغير لحاظاً وهو محفوظ في كليهما وهذا الدفع هو سلمه المصنّف عليه السلام بقوله ضرورة أنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان ... إلى آخره. في جواب المتوهم إلى آخر كلامه. وملخصه أن دعوة الأمر إلى إيجاد متعلقه إنما تتحقق لشخص الأمر الخارجي المتعلق بالمكلف وما يجعل موضوعاً للحكم هي دعوة طبيعي الأمر فما أخذ في الموضوع وصار متقدماً ما هو غير ما تولد من الحكم خارجاً فصار متأخراً فلم يلزم التهاافت في اللحاظ.

(١) وملخص الجواب جعل طبيعي الشيء موضوعاً إما إن يكون بنحو القضية الطبيعية في فن الميزان فتكون القضية ذهنية مثل قولنا الإنسان نوع وإما أن يكون بنحو القضية الحقيقية فلا بد من ملاحظة جميع أفراد ذلك الطبيعي محققها ومقدرها في مقام إسناد الحكم إليها وجعله عليها فيعود المحذور المزبور.

(٢) على المختار من كون القضية طبيعية كما عرفت.

(٣) إشارة إلى ما ذكره المحقق المشكيني في «الكفاية المحشي: ج ١

ص ١٠٩» لا يقال إنه كذلك - أي يلزم تقدّم الشيء على نفسه - إذا فرض

وهو بمنزلة تخصيص الطبيعة بغيره وما هذا^(١)

لذا يأخذ شخص الأمر وأما إذا فرض الطبيعة فلا لتغايرهما كما في دفع الدور فإنه يقال فرق بين المقامين فإنه كان مقررًا في مقام التصور ولحاظ المولى والكلام في المقام في الإمتثال الخارجي فإنه لا يقال كون شخص الأمر داعياً إلى طبيعة لا فرد لها غيره كما في المقام بل إلى طبيعة لها أفراد سواه إذا فرض كونه داعياً إلى إيجادها في ضمنه لأنها نفسية نعم لا بأس بكون الشيء داعياً إلى إيجاد الطبيعة في ضمن غيره من الأفراد لتغاير الوجودين حسب تعدد وجود الطبيعي بتعدد أفراده... إلى آخره.

(١) فأجاب عنه الماتن بأنه بعد تخصيص الطبيعة بغير هذا الفرد ولم يشمل هذا الفرد فكيف يأتي بهذا الفرد بداعي الأمر. إن قلت يمكن دفع المحذور بما مر من جعل الأمر المتعلق بالمركب حصصاً متعدّدة بتعدد أجزائه فيجعل دعوة حصة منه موضوعاً لحصة أخرى وعليه لا يلزم التهافت ولا مانع من أن يكون أمر واحد بتجزئته بحسب التوصلية والتعبدية كالصوم المنسية نيته مع التذكر قبل الظهر فإنّ التروك الواقعة قبله لم تقع بقصد القرية هذا في الواجب وأما في المندوب فوقت النية باق إلى ما قبل الغروب قلت لا ريب أن الإنسان إذا أمر بشيء إنما ينشي أمراً واحداً سواء كان متعلقه مركباً أم بسيطاً ولا يرى أمره المتعلق بالشيء المركب أو امر متعدّدة بتعدد أجزاء ذلك المركب فإذا أخذ دعوة الأمر موضوعاً لذلك الأمر لزم التناقض في اللحاظ فيمتنع عليه لحاظ دعوة الأمر موضوعاً وتحصص الأمر المتعلق بالشيء المركب بعدد أجزائه تحليل عقلي لا تعدّد في الإنشاء ليكون بعض المنشآت موضوعاً للآخر ليتعدد الملحوظ واللاحظ ويرتفع التناقض.

شأنه يستحيل إنطباق الطبيعة عليه كما لا يخفى وبالجملة نقول إن من جهة هذه الشبهة^(١) ذهب جلّ من الفحول إلى إمتناع أخذ هذا القيد وأمثاله في حيّز الأمر والخطاب الواحد وهم بين من إنترم بعدم تعلق الخطاب إلا بذات العمل مع عدم تعلق الأمر بالقيد إلا إرشاد إلى حكم العقل بالإتيان^(٢) وبين من إنترم بأخذ القيد في طي خطاب وأمر آخر غير الخطاب بذات العمل^(٣)

(١) من تقدّم الشيء على نفسه لحاظاً وهو التناقض في اللحاظ.

(٢) كصاحب الكفاية قال في «ج ١ ص ١٠٧» إن التقرب المعتبر في التعبدى

إن كان بمعنى قصد الإمتثال والإتيان بالواجب بداعى أمر كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً... إلى آخره.

(٣) كما ذهب إليه المحقّق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٦١» أنه ينحصر

كيفية الإعتبار بتمم الجعل ولا علاج له سوى ذلك... إلى آخره. وتبعه أستاذنا البجنوردي وسائر الأساتذة قال أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١١٧»: «ما أفاده قَبِيحٌ في توجيه كون الواجب عبادة من الإلتزام بالأمر الثاني المتمم للجعل الأوّل وإن كان صحيحاً لا مناص عنه على تقدير عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأوّل إلا أنك قد عرفت أنه أمر ممكن فلا تصل النوبة إلى الإلتزام المزبور... إلى آخره. إشارة إلى ما أفاده المحقّق الإصفهاني من إمكان أخذه في الأمر الأوّل كما أفاده المحقّق العراقي أيضاً وسيأتي قال المحقّق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٣٣»: «وأما إذا تعلق الأمر بذات المقيد أي بهذا الصنف من نوع الصلاة وهذه الحصة من حصص طبيعي الصلاة فلا محذور»

وعمدة منشأ هذا الاختلاف هو أن هذا القيد مثل سائر القيود الشرعية محتاج إلى البيان أم يكفي لبيانه حكم العقل بلزوم إتيانه من قبل تمامية البيان للأمر بنفس الذات وسيجيئ توضيحه عن قريب إن شاء الله هذا كله ممّا إستفدته من كلمات الأعلام^(١) ولكن لنا كلام مع هؤلاء الأعظم قدّس الله أسرارهم^(٢) وتوضيحه يقتضي رسم مقدّمة وهو أن شخص إنشاء الأمر الوارد في شخص الخطاب^(٣) تارة^(٤)

لا من هذه الجهة أيضاً لفرض عدم أخذ قصد القرية فيه وإن كان هذه الحصة خارجاً لا يتحقّق إلاّ مقرونة بقصد القرية فنفس قصر الأمر على هذه الحصة كاف في لزوم القرية وحيث أن ذات الحصة غير موقوفة على الأمر بل ملازمة له على الفرض فلا ينبعث القدرة عليها من قبل الأمر بها بل حالها حال سائر الواجبات ... إلى آخره.

(١) كما عرفت جملة من كلماتهم .

(٢) ثمّ إن الجواب عن هذا المحذور من المحالية تكون على وجوه الوجه الأوّل ما ذكره المحقّق الماتن قَدِّيرٌ بعد ذكر مقدّمة وبها ترتفع الإشكال عن شمول الدليل للإخبار مع الوسطة.

(٣) بأن كان بصيغة إفعال أو يجب أو نحو ذلك فيكون مدلول إنشاء الأمر على أنحاء.

(٤) النحو الأوّل أن تكون القضية شخصية فيبرز به شخص الإرادة القائمة في النفس على هذا الموضوع الخاص في شخص هذا الخطاب كأمر المولى لغلامه

يراد منه إبراز شخص الإرادة القائمة بموضوع الأمر ومادته، وأخرى يراد سنخه^(١) ففي الثاني تارة^(٢) يراد منه السنخ الموجود في ضمن أفراد عرضه نظير الأمر بكلّ طبيعة سارية كأكرم العالم فإنّ من شخص هذا الإنشاء أريد سنخ الوجوب القائم بطبيعة العالم السارية في ضمن أفراد عرضه ولذا يقال بأن مثل هذه الخطاب قابل للإنحلال بخطابات متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة ومنه أيضاً الإنشاء المتعلق بالعمومات الإستغرافية^(٣) وتارة يراد منه السنخ الموجود في ضمن أفراد طولية^(٤) وذلك أيضاً تارة^(٥)

لاذهب إلى السفر وهذا خارج عن الأحكام الشرعية.

(١) والسنخ بأن كانت الإرادة التشريعية قائمة في النفس وبالإنشاء يبرزها

لاشخص إرادة.

(٢) النحو الثاني الإرادة التشريعية العرضية القائمة في النفس وكما يمكن

إظهارها وإبرازها بإنشاءات متعدّدة مثل أن يقول أكرم زيداً وأكرم عمرواً كذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد مثل أن يقول أحل الله البيع وأوفوا بالعقود وتجارة عن تراض وحرم الربا وأمثال ذلك.

(٣) كأكرم العلماء وأكرم العالم فكلّ ذلك لها أفراد عرضية أي في رتبة واحدة

من دون إحديها مزية على الآخر وموضوع للآخر فيكون الأمر بطبيعة سارية في جميع الأفراد العرضية ويراد سنخ الوجوب وينحل بخطابات متعدّدة.

(٤) والمراد من الأفراد الطولية أنّها ذو مراتب متفاوتة ولو بحسب الزمان.

(٥) النحو الثالث الإرادة التشريعية الطولية باعتبار كون متعلقاتها طولية

يكون طولية الحكم بملاحظة طولية أحد الفردين للآخر ذاتاً حسب معلولية أحدهما عن الآخر وذلك كما في قولك إذا دخل الوقت وجب الصلاة والظهور حيث أن وجوب الظهور من جهة كونه معلول وجوب الصلاة نظراً إلى عليّة كلّ وجوب نفسي لوجوب مقدّمته الغيرى كانا فردان من الوجوب في طول الآخر ومع ذلك من إنشاء وجب أريد سنخ الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطويلين، وأخرى^(١) تكون طولية أحد الفردين للآخر من جهة إناطة موضوعه على قيام الفرد الآخر من الحكم على موضوع آخر وذلك مثل قوله وجب تصديق العادل الشامل بإطلاقه للأفراد الطولية من مثل الإخبار مع الوساطة حيث أن موضوع هذا الإنشاء كلّ خبر لمؤداه أثر فاذا فرض صيرورة موضوعيّة الخبر بالوساطة لهذا الإنشاء منوطة بشمول شخص حكم آخر وفرد وجوب للفرد السابق الذي هو محكى هذا الخبر فقهاً يصير الوجوب المتعلق به فرداً آخر

لا سواء كان بإنشاءات متعدّدة كقوله أدخل السوق واشتر اللحم، أو كان بإنشاء واحد في الأحكام الطولية كقوله صل مع الطهارة كما أوضحه المحقق الماتن قَبِيْرُ فَإِنَّ وجوب الظهور مقدّمة ومعلول لوجوب الصلاة فيكون في طوله ومع ذلك إنشاء سنخ الوجوب الشامل له ولمعلوله.

(١) النحو الرابع من الإرادة الطولية باعتبار كونها بأنفسها طولية كما في مثل قوله صدق العادل حيث أن هذا الخطاب لا يتوجّه إلى المكلف إلا عند تحقّق موضوعه الذي له أثر شرعي ولا ريب في أن موضوعه هو قول العادل ولكن

من الوجوب في طول الفرد السابق^(١)

باعتبار ماله من الآثار الشرعية فإذا لم يكن لقول العادل أثر شرعي فلا معنى للأمر بتصديقه.

(١) وباعتبار هذه الخصوصية في فعلية خطاب صدق العادل أشكل الأمر بشمول هذه القضية للخبر الذي يحكى عن السنة بواسطة أو وسائط كخبر الشيخ عن الصفار عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام فإنَّ خبر الشيخ مثلاً خبر عادل بالوجدان ولكن لا أثر له في الشرع وخبر زرارة له أثر في الشرع ولكن لا وجود له في الوجدان وخبر الصفار لا وجود له في الوجدان ولا أثر له في الشرع وعليه يشكل الأمر في شمول قضية صدق العادل للأخبار التي بأيدينا التي هي محور الشرع الحاضر وبعبارة أخرى أن شمول الحجية لمثل خبر زرارة الذي ينقل عن محمد بن مسلم عن الصفار عن الإمام عليه السلام إنما يكون في ظرف يكون مؤداه الذي هو خبر ابن مسلم ذا أثر شرعي لأن معنى حجيته إنما هو عبارة عن وجوب ترتيب أثر المؤدي وصيرورة مؤداه ذا أثر شرعي إنما تكون في فرض شمول دليل التعبد لخبر بن مسلم وإلا فمع عدم شمول دليل التعبد بالأثر لخبر ابن مسلم لا يصير مؤدي خبر زرارة ذا أثر شرعي وعليه فإذا كان الأثر المفروض عبارة عن نفس وجوب التصديق مثلاً وكان ذلك وجوباً واحداً شخصياً يتوجه الإشكال بأنه كيف يمكن شمول دليل وجوب التصديق لمثل خبر زرارة الذي منشأ صيرورته ذا أثر شرعي من قبل شمول هذا الوجوب لخبر بن مسلم. ولكن إذا عممنا الأثر الشرعي الذي باعتباره يجب تصديق العادل لكل حكم شرعي ولو حكماًً طريقياً مثل صدق العادل ويكون طبعياً الأثر أمكن حل هذا الإشكال بما أشرنا إليه

ففي ذلك المورد أريد من الوجوب سنخ من الوجوب الموجود في ضمن أفراد طولية حسب دخل الفرد الآخر في موضوع هذا الفرد ولا ضير فيه أبداً وبمثله ينحل الإشكال المعروف في باب الخبر بالواسطة^(١)

لا من أن قضية صدق العادل وإن كانت قضية واحدة مشتملة على إنشاء واحد إلا أنه بها ينشأ طبيعي وجوب تصديق العادل الجامع بين الأفراد الطولية بنحو السريان في ضمن أفراد متعدّدة بحيث يكون أحد الأفراد محققاً لموضوع الفرد الآخر فموضوعها خبر العادل المتحقّق وجداناً أو تعبداً وحينئذٍ يتحقّق بانطباق هذه القضية على خبر الشيخ مثلاً الذي هو خبر عادل بالوجدان خبر الصفار تعبداً وخبر زرارة كذلك بإعتبار مالهما من الآثار الشرعية فأما خبر الصفار فأثره الشرعي هو وجوب تصديقه إذا تحقّق. وأما خبر زرارة فأثره الشرعي هو وجوب غسل الجمعة مثلاً إذا تحقّق فإنطباق قضية صدق العادل على خبر الشيخ الذي هو خبر عادل بالوجدان صار سبباً لحدوث إخبار عدول بالتعبد والحكومة في آنٍ واحد بلا تقدّم وتأخّر في الزمان.

(١) وذلك يوجب إنطباق القضية المزبورة على تلك الأخبار في آنٍ واحد وإن كان صدقها على بعض في طول صدقها على الآخر فإنّ قضية صدق العادل قضية حقيقية مثل قوله تعالى أحل الله البيع إنشاء فيها حكماً واحداً عنواناً متعدّداً حقيقة بتعدد أفراد موضوعه في الخارج وإن كان بعض أفرادها تعبدياً يتحقّق وجوده التعبدى بصدق القضية المزبورة على الفرد الحقيقي، وبهذا تعرف أيضاً أنّه لا مجال للإشكال بالدور على شمول قضية صدق العادل للإخبار مع الوسطة

وحيث إتضح ذلك نقول^(١) في المقام أيضاً أنه لو أريد من إنشاء الأمر سنخ من الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطولين بملاحظة دخل قيام أحد الفردين بموضوعه وهو الذات في تحقّق موضوع الآخر وهو دعوة الأمر به فلا ضير حينئذٍ في أخذ مثل هذا القيد^(٢)

والذي محصله هو ان وجوب تصديق العادل لا يثبت لخبر الشيخ مثلاً إلا إذا كان له أثر شرعي وليس له أثر شرعي غير وجوب التصديق فيتوقّف ثبوته لموضوعه على ثبوته له، وهذا الإشكال ونحوه إنّما يلزم للقول بحجية الإخبار مع الوساطة لو كان الحكم المنشأ في قضية صدق العادل حكماً واحداً شخصياً وأما لو كان المنشأ في هذه القضية أحكاماً متعدّدة حقيقة وواحداً عنواناً وإنشاء فلا يلزم الإشكال المزبور ونحوه بل لا وقع له.

(١) وملخصه أنه في مقام الأمر يكون ما هو المنشأ بهذا الإنشاء الشخصي في قوله صل أو يجب الصلاة عبارة عن طبيعة الوجوب والطلب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب أحدهما متعلق بذات العبادة والآخر في طول الأمر الأول بعنوان داعي الأمر ونظيره كما عرفت في مسألة حجية الإخبار مع الوساطة حيث نقول فيها أيضاً بأن الأثر الذي هو مأخوذ في موضوع وجوب التصديق إنّما هو عبارة عن طبيعة الأثر بنحو قابل للسريان في ضمن أفراد متعدّدة طولية لا أنه عبارة عن شخص الأثر.

(٢) وهو دعوة الأمر في حيز الخطاب والإنشاء ونظيره كما مر قوله عليه السلام إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ومن المعلوم أن المستعمل فيه في قوله ك

في حيِّز شخص هذا الخطاب المشتمل على شخص هذا الإنشاء^(١) وإنما المحذور كلُّ المحذور في المقام وفي باب الإخبار مع الوساطة في صورة إرادة شخص الوجوب أو الإرادة من مثل هذا الإنشاء^(٢) أو السنخ^(٣)

لا وجب ليس هو شخص الوجوب والطلب بل وإيما هو عبارة عن طبيعة الوجوب الساري في ضمن فردين من الوجوب متعلقين بموضوعين أحدهما الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة والآخر الوجوب الغيري المتعلق بالطهور فكذلك المقام يقول صل مع قصد إمتثال وجوب الصلاة أو صل على أن يكون الداعي هو وجوبها فتكون هذه العبارة ونحوها إنشاءً واحداً لوجوبين أحدهما متعلق بالحصة المقارنة لدعوة الأمر أو لقصد إمتثال الأمر من طبيعة الصلاة وثانيهما وجوب إتيان تلك الحصة بدعوة أمرها ووجوبها وليس المراد من إنشاء وجوبين إستعمال اللفظ فيهما بل يستعمل في طبيعي الوجوب ويبين الخصوصيات بدوال آخر.

(١) أي الإنشاء الواحد.

(٢) فمناً الإشتباه هو تخيل كون المراد شخص الوجوب فلا يمكن أخذ دعوة الأمر قيماً في موضوع هذا الأمر للزوم المحذور وكذا في لب الإرادة أيضاً لا يمكن أخذ دعوة الإرادة في موضوعها بنحو القيدية أو الجزئية كما هو الحال بالنسبة إلى مرحلة الرجحان والمصلحة للزوم التناقض في اللحاظ أمّا كيفية أخذه على هذا الوجه سيأتي.

(٣) والذي ذهب إليه المحقق الماتن قوله وقد عرفت مفصلاً ومن منفرداته هو

السنخ المتحقق في أفراد طوله أمّا السنخ المتحقق في أفراد عرضه فلا يمكن

المتحقق في ضمن أفراد عرضه وهذا الذي أوقعهم في المقام وفي الإخبار مع الوساطة في حيص وبيص وإلا فلو دققوا النظر وفتحوا البصر في المقامين وجعلوهما من وادي إنشاء سنخ الحكم الموجود في ضمن أفراد طولية لما يرد عليهم محذور ولا محتاجين في المقام بناء على شرعية قيد دعوة الأمر إلى تعدد خطاب وتكرار إنشاء وجوب بل للمولى أن ينشأ وجوباً متعلقاً بالذات عن دعوة مفاد أمره من الوجوب^(١).

لا لإستحالة أخذ قصد الأمر فيه.

(١) الوجه الثاني هو الذي أشار إليه المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ١٩١» ثم لا يخفى عليك أنه على ما ذكرنا من عدم إمكان أخذ الدعوة قيده في المأمور به إذا كان الحكم المنشأ حكماً واجباً شخصياً لا يلزم منه تعلق الأمر والإرادة بنفس ذات العمل مطلقاً ولو منفردة عن الدعوة كما توهم (وسياتي) بل بمقتضى تبعية الإرادة لقيام المصلحة يتضيق دائرة الإرادة والأمر أيضاً حسب تضيق دائرة الغرض والمصلحة بنحو لا يكاد تعلقها إلا بالذات التوئمة مع الدعوة وعلى ذلك فموضوع الإرادة والأمر وإن لم يكن مقيداً بالدعوة ولكنّه لا يكون مطلقاً بل هو إنما يكون عبارة عن حصة من ذات العمل تكون توأماً وملازمة مع الدعوة ... إلى آخره. ونظير ذلك تقدّم عن المحقق الإصفهاني رحمته وأجاب عنه أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ١٣٦» أن التحصص يجيء من قبل القيد وإلا فنفس الطبيعة من دون تقيدها بقيد ولو كان بعنوان ذوا المصلحة أو التوأم مع قصد القرابة أو أي قيد كان غير ذلك لا تحصص فيها وإذا قيدتها بالتوامة مع

والأمر تعود جميع المحاذير وأما القول بأن القيد معرف ومشير إلى تلك الحصّة مثل عليك بصاحب القباء الأصفر فغير تام لأنّ المعرف فيما إذا كان هناك ميز واقعي ففي مقام الإثبات يجعل هذا العنوان مشيراً ومعرفاً وفيما نحن فيه ليس ميز واقعي في البين من غير ناحية هذا القيد، إنتهى. وفيه أن المراد من الحصّة سيأتي مفصلاً من المحقّق في التمسك بأصل البرائة في دفع التعبدية في المقام من كون الشيء بحسب حالاته فيكون حصص متعدّدة للطبيعة وحصّة خاصّة متعلّق للأمر وهذا الوجه عندي قوى جداً. الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ١٦١» أنّه ينحصر كيفية الإعتبار بتمتم الجعل ولا علاج له سوى ذلك فلا بدّ للمولى الذي لا يحصل غرضه إلّا بقصد الإمتثال من تعدد الأمر بعد ما لا يمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد فيحتال في الوصول إلى غرضه وليس هذان الأمران عن ملاك يخصّ بكلّ واحد منهما حتّى يكون من قبيل الواجب في واجب بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفي بأمر واحد ومن هنا إصطلحنّا عليه بتمتم الجعل فإنّ معناه هو تتميم الجعل الأوّل الذي لم يستوف تمام غرض المولى فليس للأمرين إلّا إمتثال واحد وعقاب واحد، إنتهى. وأجاب في الكفاية عن تعدد الأمر «ج ١ ص ١١١» أن الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقة ولو لم يقصد به الإمتثال كما هو القضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد إمتثاله فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وإن لم يكذب يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لإستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلّا لما كان موجباً لحدوثه وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر لإستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجود الموافقة على نحو يحصل به

لا غرضه فيسقط أمره ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٦٢» وحاصل الدفع أن الإشكال مبني على تخيل أن تعدد الأمر إنما يكون عن ملاك يختص بكل واحد وقد عرفت أنه ليس المراد من تعدد الأمر ذلك بل ليس هناك إلا ملاك واحد لا يمكن أن يستوفي بأمر واحد ... إلى آخره. ولكن فيه ذكر المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ١٨٩» بأنه بعد فرض عدم قيام الغرض والمصلحة في العبادات بنفس الذات ولو مجردة عن الدعوة بل قيامه بالذات مع الدعوة فلا جرم في مثله يستحيل أوسع دائرة الإرادة والأمر عن دائرة قيام الغرض والمصلحة ... إلى آخره. فيكون متعلق الأمر الأوّل حصّة من طبيعة الصلاة أعني بها الصلاة المقارنة لدعوة الأمر إليها ولا يحتاج إلى متمم الجعل أصلاً، هذا هو الجواب عن المحقق النائيني وأما الجواب عما أفاده في الكفاية قال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ١٩٤» نقول: إنّه لو تم هذا الإشكال فإنّما هو على مبني مرجعية قاعدة الإشتغال في نحو هذه القيود عند الشكّ في إعتبارها وإلاّ فبناء على مبني البرائة كما هو التحقيق فلا موقع لهذا الإشكال وذلك لأنّه في فرض إستقلال العقل بمرجعية البرائة عند الشكّ لا محيص للمولى من بيان مدخلية قصد الإمتثال في غرضه على فرض دخله فيه واقعاً وبيانه إنّما هو بأمره مستقلاً لكي لا يذهب المكلف ويستريح في بيته متكلاً على حكم عقله بالبرائة وإلاّ فمع عدم أمره بذلك لكان قد أخل بما هو مرامه وغرضه ومن المعلوم بدهاه أن كمال المجال حينئذٍ لإعمال المولوية بأمره كما هو الشأن أيضاً في الأمر الأوّل المتعلق بذات العباد فكما أن الأمر الأوّل أمر مولوي ورافع لموضوع حكم العقل بالبرائة بلا كلام كذلك الأمر الثاني المتعلق بقصد الإمتثال فهو أيضاً أمر مولوي قد أعمل فيه جهة المولوية لرفع موضوع حكم العقل بالبرائة ❦

لا... إلى آخره. مضافاً إلى أن لغوية الأمر الثاني في فرض العلم بعبادية المأمور به في الخارج لا مع الغفلة والشك في عباديته ودخل مثله في تحقق غرضه. الوجه الرابع: ما أفاده في الكفاية وأشرنا إليه مراراً «ج ١ ص ١٠٧» والإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر لإستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره، وأجاب المحقق النائيني عنه في «الفوائد: ج ١ ص ١٦٢» ولكن الإنصاف أنّه لم نعرف معنى محصلاً لهذا الوجه فإنّه إن أراد أن العقل يعتبر قصد الإمتثال من عند نفسه فهو واضح الفساد إذ العقل لم يكن مشرعاً يتصرف من قبل نفسه ويحكم بما يريد إذ ليس شأن العقل إلا الإدراك، وإن أراد العقل يعتبر ذلك بعد العلم بأن ما تعلق الأمر به إنّما شرع لأجل أن يكون من الوظائف التي يتعبد بها العباد فهذا ليس معنى إعتبار العقل ذلك من قبل نفسه بل العقل حينئذٍ مستقل بجعل ثانوي للمولى على إعتبار قصد التقرب ويكون حكمه في المقام نظير حكمه بوجوب المقدّمة حيث أنّه بعد وجوب ذبيها شرعاً مستقل الوجوب بوجوبها أيضاً بمعنى أنّه يدرك وجوب ذلك ويكون كاشفاً عنه لا أنّه هو يحكم بالوجوب فإنّه ليس ذلك من شأن العقل فكذا في المقام حيث أنّه بعد إطلاع العقل بأنّ وجوب الصلاة مثلاً إنّما هو لأجل أن تكون من الوظائف المتعبد بها فلا محالة يدرك أن هناك جعلاً مولوياً تعلق بإعتبار قصد الإمتثال ويكشف عن ذلك لكشفه عن وجوب المقدّمة وأين هذا من دعوى كون قصد الإمتثال ممّا يعتبره العقل من دون أن يكون للشارع دخل في ذلك... إلى آخره. وفيه أولاً: ذكر المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٣٢» أن صاحب الكفاية لم يقصد بما ذكره من إستقلال

العقل بلزوم فعل ما يحتمل دخله في الإمتثال إلّا لزوم الإحتياط عند العقل في موارد الشكّ بإمتثال الأمر الفعلي أعنى به جريان قاعدة الإشتغال في مثل المورد وعدم جريان أصالة البرائة إلّا أن ما أشار إليه صاحب الكفاية للنظر فيه مبنى وبناء مجال واسع أمّا المبنى فلما سيجى إن شاء الله تعالى من أن المرجع في أمثال المورد هي البرائة. وأمّا البناء فلاّنا لا نسلم أنّه مع إستقلال العقل بلزوم الإحتياط تخلصاً من العقاب المحتمل لا يبقى مجال لإعمال المولوية بالأمر والنهى إذ لا ينحصر غرض الأمر المولوى في جعل الداعى إلى فعل ما يحصل به غرض المولى بل هناك أغراض أخرى لا تحصل إلّا بالأمر المولوى ونحوه كمعرفة المكلف به تفصيلاً ورفع الشكّ عن المكلف ليعمل على بصيرة من أمره. وثانياً: ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ١١١» مضافاً إلى القطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات غاية الأمر يدور مدار الإمتثال وجوداً وعدمأً فيها المثوبات والعقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات وأمّا العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة... إلى آخره. وأجاب عنه المحقق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٩٧» إذ ذلك إنّما يرد بناء على القول بالإحتياج إلى تعدد الأمر في الخارج - وهو متمم الجعل - وإلّا فبناء على ما ذكرنا من التعدد بحسب الإنحلال فلا يرد هذا المحذور إذ ما في الخارج حينئذٍ لا يكون إلّا إنشاءً واحداً وأمرأً واحداً... إلى آخره. وكذا لو كان أمرأً واحداً تعلق حصّة خاصّة وهي دعوة الأمر فلا يرد الإشكال أيضاً كما هو واضح وفي ذكر هذه الوجوه كفاية إن شاء الله تعالى، واختار أستاذنا الخوئيّ الوجه الخامس وليس وجهاً عليحدة وقد تقدّم في ضمن الكلمات أيضاً في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٠٧» بما أن قصد الأمر وجعله داعياً إلى الفعل الخارجي من أفعال النفس ۛ

بإفالأمر بالصلاة مثلاً المقيدة بقصد الأمر يكون أمراً بالمجموع المركب من الفعل الخارجى والنفسانى ومن الواضح أن الأمر بالمركب ينحل إلى الأمر بكل من الجزئىن فىكون ذات الفعل متعلقاً لخصته من الأمر الفعلى لا محالة كما أن جعل هذه الحصه من الأمر داعياً إلى الفعل متعلق للحصه الثانىة من الأمر فإذا أتى الفعل بداعى الأمر المتعلق به فى ضمن الأمر بالمركب فقد تحقق تمام المركب فى الخارج وبذلك يظهر الفرق بين المقام وما إذا كان الجزء الآخر غير قصد الأمر فإن قصد الأمر الضمنى فى المقام محقق لتامىة المركب بخلاف ما إذا كان الجزء الآخر غير قصد الأمر فإنه لا يمكن فىه الإتيان بقصد أمره إلا مع قصد الإتيان بالمركب بداعى إمتثاله، وبما ذكرناه من الإنحلال يندفع ما أورد على أخذ قصد الأمر فى المتعلق من أنه يستلزم أن يكون شخص الأمر داعياً إلى داعوىة نفسه وهو على حدوكون الشىء علة لعلىة نفسه - كما عن المحقق الإصفهانى - وذلك فإنه بناء على الإنحلال المزبور يكون أحد الأمرىن الضمنىين داعياً إلى داعوىة الأمر الضمنى الآخر وأىن ذلك من دعوة الأمر إلى داعوىة نفسه كما أنه يندفع به ما أفىد فى المتن من أن الأخذ المزبور يستلزم توقّف قصد الإمتثال على نفسه، ضرورة لزوم تأخره طبعاً عن جمىع الأجزاء والشراىط فلو كان هو بنفسه من الأجزاء أىضاً لزم التوقّف المزبور، ووجه الإندفاع هو أن المأخوذ فى المتعلق إذا كان قصد الأمر ضمنى ودعوته فأىن تقدّم الشىء وتوقّفه على نفسه فظهر ممّا بىناه إن أخذ قصد الأمر فى المتعلق وكونه جزءاً من أجزاء المأمور به لا مانع منه أصلاً، وفىه إن كان الأمر ضمئياً كما فرضه فالأمر المتعلق بالمجموع بسىط فإتصاف بعض أجزاء متعلقه بكونه مأتياً به بداعى أمره لا يكون إلا فى ضمن إتصاف المجموع بكونه مأتياً به بداعى أمره ولا يمكن الإتيان بالمجموع بداعى أمره ❧

لأن بعض المجموع المركب هو كون الأمر داعياً إلى فعل الصلاة مثلاً فيلزم من الإتيان بالمركب بداعى الأمر كون الأمر داعياً إلى كون الأمر داعياً وذلك محال، وإن كان الأمر استقلالاً فهو الذي أفاده المحقق العراقي رحمته في رد المحقق الإصفهاني قال الأوّل في «البدائع: ص ٢٢٦» إن الأمر المتعلق بالمركب يتحصص بعدد أجزاء المركب فكلّ جزء منه تتعلق به حصة من الأمر المتعلق بالكل وإمتناع تعلق قصد الإمتثال بالحصة المتعلقة بقصد الإمتثال لا يستلزم إمتناع تعلق قصد الإمتثال بالحصة المتعلقة بنفس الصلاة مثلاً بل هو ممكن فاذا قلنا بإنحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى حصص بعدد أجزاء المركب لزم أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة بقصد إمتثال أمرها منحللاً إلى الأمر بالصلاة نفسها وإلى الأمر بقصد إمتثال أمرها فيكون بعض حصص الأمر المتعلق بالمركب موضوعاً للحصة الأخرى منه وكما يصح بإعتبار أجزاء متعلقه التي تتركب منها كذلك يصح بإعتبار قيوده التي تقيد بها لأن الإنحلال المزبور ليس إلا تجزئة عقلية والعقل لا يرى فرقاً في هذه التجزئة بين الأجزاء التي هي كون الأشياء المتغيرة منضماً بعضها إلى بعض وبين الخصوصيات التي يصير الشيء بانضمامها إليه شيئاً خاصاً في قبال شيء آخر إن قلت: بناء على الإنحلال المزبور يلزم أن يكون بعض الأمر الواحد حقيقة توصلياً وهي الحصة المتعلقة بإتيان الصلاة بداعى أمرها وبعضه الآخر تعدياً وهي الحصة المتعلقة بنفس الصلاة ولا يكاد يتصور أمر واحد حقيقة بعضه توصلي وبعضه تعدي. قلت: قد سبق أن معنى كون الأمر توصلياً هو كون الغرض المترتب على متعلقه لا يتوقف حصوله في الخارج على قصد التقرب بخلاف التعدي فالتوصلية والتعديّة عنوانان يطران على الأمر بإعتبار هذه الخصوصيّة لأنهما خصوصيتان ذاتيتان فيه ليستحيل إجتماعهما في شيء واحد بل هو واقع في أكثر الواجبات ٣

التبعية باعتبار كثير من شروطها كالإستقبال في الصلاة والطهارة من الخبث ونحوهما إلى آخر كلامه. وتقدّم الجواب عنه مراراً من كونه هناك إلاّ أمر واحد إلاّ أن يراد سنخ الحكم كما تقدّم بقى شيء ذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٢٣٥» هذا كلّ في إمكان أخذ دعوة الأمر أو قصد الإمتثال في متعلق الأمر وأمّا الدواعي الأخرى التي تكون متقدّمة على الأمر وجوداً كالمصلحة والإرادة والحب فأخذ دعوتها في متعلق الأمر بمكان من الإمكان ضرورة أن ذلك لا يستلزم شيئاً من المحاذير المشار إليه، إنتهى. وذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١١٢» هذا كلّ إذا كان التقرب المعبر في العبادة بمعنى قصد الإمتثال وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أوله تعالى فإعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الإقتصار على قصد الإمتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية ... إلى آخره. وأجاب أستاذنا الخوئيّ عن ما قاله صاحب الكفاية في «الأجود: ج ١ ص ١١٠» بقوله: فيرد عليه أنّها إنّما تكشف عن عدم أخذ خصوص غير قصد الأمر في المأمور به وأمّا عدم أخذ الجامع فيه فلا كاشف عنه أصلاً نعم لامناص عن الإلتزام بتعلق الأمر بذات الفعل ليكون المكلف متمكناً من الإتيان به بقصد الأمر إلاّ أنّك قد عرفت أن الأمر بالمركب يستلزم تعلق حصة منه بذات الفعل لا محالة إلى آخر كلامه. وتقدّم ما فيه والجامع بين الممكن وغير الممكن أيضاً لا يمكن كما تقدّم مضافاً إلى أنّه لم يتضح الفرق بين داعي الأمر والدواعي المذكورة لأن داعي المصلحة إذا كان مقوماً للمصلحة لزم خلوا الفعل في نفسه عن المصلحة فيمتنع الإتيان به. بداعي المصلحة وهكذا الحال في داعي الحسن وداعي ذاته تعالى. وإستشكل المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ١٠٨» في سائر ٥

الدواعي أيضاً فقال: وأما بناء على ما ذهب إليه أستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري رحمته من كون قصد الجهة وهي المصلحة موجباً للتقرب في عرض قصد الأمر فيلزم من أخذه في المأمور به ذاك المحذور عيناً فإنَّ قصد جهة الصلاة مثلاً يتوقَّف على كون الصلاة ذات جهة وكون الجهة مترتبة على نفسها والمفروض أن الجهة إنما تترتب على قصد الجهة لفرض كونه جزء المأمور به فبدونه لا جهة حتى تقصد فالجهة فرع قصدها وقصدها فرع تحقُّقها فيلزم توقُّف الشيء على ما يتوقَّف عليه بلا واسطة وهو الدور المصرح المستلزم لتقدُّم الشيء على نفسه بمرتين فإنَّ الشيء متأخَّر عن علته بمرتبة والمفروض أنه متقدِّم على علته بمرتبة لكونه علة لعلة فيتقدِّم على نفسه بمرتين ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقِّق العراقي في «البدائع: ص ٢٣٥» بقوله ويمكن دفع الإشكال المزبور بأنَّ موضوع المصلحة وإن كان الفعل المقيدة بالدعوة إلا أن الفعل نفسه مقوم لموضوع المصلحة وفيه إستعداد لحصولها به حيث ينضم إليه القيد المزبور فالعاقِل إذا تصور أن الصلاة مثلاً مستعدة لحصول القرب بها من الله تعالى أو النهي عن الفحشاء إذا انضم إليها دعوة المصلحة المذكورة كان ذلك التصور كافياً في دعوة العبد إلى فعل الصلاة كما هو الشأن في المصالح القائمة بالأفعال القصدية كالتعظيم مثلاً القيام في وجه القادم مستعد ليكون تعظيماً له حيث يكون فاعله قاصداً به التعظيم مع أن الدور المزبور جار فيه لأنَّ قصد التعظيم متوقَّف على كونه تعظيماً وكونه تعظيماً متوقَّف على قصد التعظيم ولكن هذا الدور كسابقه مندفع بما أشرنا إليه، إنتهى. وفيه أن الصلاة بنفسها لا إستعداد لها أصلاً للمصلحة فهل يتوهم أحد أن صلوة الحائض لها الإستعداد كذلك كلا فالإستعداد إنما للصلاة مع نية الداعي فيرجع المحذور، ثمَّ قال المحقِّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٠٩» وأما على المختار من كون جميع الدواعي

القريبة في عرض واحد وأن الجامع بين الجميع كون العمل لله كما يستفاد من قوله عليه السلام وكان عمله بنية صالحة يقصد بها ربه فوجه إمتناع أخذ الجامع المنطبق على جميع الدواعي القريبة في المأمور به هو أن الداعي أيّاً ما فرض - كالمصلحة - فهو في مرتبة سابقة على الإرادة المحركة للعمل أي فيكون العمل متأخراً عنه برتبتين فيستحيل كونه - أي الداعي - في عرض العمل الصادر عن الإرادة التكوينية - حتى يتعلق به قصد العمل وقصد الداعي - فإنّ المفروض سبقه على الإرادة وتأخر العمل عنها فإذا لم يكن وقوع الداعي في حيز الإرادة التكوينية فلا يمكن وقوعه في حيز الإرادة التشريعية أيضاً بدهاة أن متعلق الإرادة التشريعية هو بعينه ما يوجد العبد في الخارج وتتعلق به إرادته فلو لم يمكن تعلق الإرادة التكوينية بشيء لا يمكن تعلق الإرادة التشريعية به أيضاً، إنتهى. وأجاب عنه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٣٦» وفيه أولاً أنه خلاف ما ذهب إليه المستشكل من إمكان التوصل إلى أخذ الإمتثال أو الدعوة في متعلق الأمر بأمرين كما تقدّمت الإشارة إليه وعلى التقريب المزبور يمتنع أخذ الدعوة في متعلق الأمر ولو بأمر ثان وثانياً أن دعوة الداعي التي نقول بإمكان أخذها قيداً في متعلق الأمر ليست هي شخص الدعوة التي أوجبها نفس الأمر بل هي دعوة المصلحة والحب إلى إتيان العمل التي توجبها في نفس العبد دعوة الأمر المتوجه إليه فالأمر المتعلق بفعل الصلاة مثلاً بداعي مصلحتها يدعو المكلف إلى الإتيان بالصلاة بداعي مصلحتها فيكون الأمر من قبيل الداعي إلى الداعي كما هو المشهور في تصحيح الأجرة على العبادة والمحذور المذكور في التقريب المزبور إنّما يلزم لو كان المأخوذ في متعلق الأمر شخص الدعوة التي يوجبها الأمر في نفس المكلف لدعوة أخرى توجبها دعوة الأمر نعم يرد الإشكال المشهور في مطلق باب ٨

لا جعل الداعي إلى الداعي وهو عدم تعقل الدعوة إلى الدعوة المفروض نشوها من الغير وهذا غير مرتبط بما نقلناه من الإشكال، انتهى. لكن فيه أن المصلحة الفعلية يمكن قصدها لا ما يكون فيه قوة المصلحة فالدور في المقام يكون كما في قصد الأمر ولا يمكن رفعه إلا بالإنحلال أو بالأمرين كما مر فيه.

(١) ثم إنه يقع الكلام في الثمرة من التمسك بالأصل اللفظي والعملية والأصل اللفظي هو الإطلاق على نحوين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي والكلام حينئذٍ في الإطلاق اللفظي وتقدم أن عمدة الفرق بين الإطلاقين بعد اشتراكهما في كون المتكلم في مقام البيان أن الإطلاق اللفظي يستفاد من نفس اللفظ لتعلق الحكم على الطبيعة المقسم كأكرم العالم مثلاً وأعتق رقبة ونحوهما وهذا بخلاف الإطلاق المقامي فإنه لا يكون لفظ كذلك وإنما بين جملة من أجزائه وقيوده ولم يبين هذا القيد فيكشف عدم دخله في الأمور به وإلا هو الذي أخل بغرضه بعد ما كان من القيود المغفولة عنها كصحيحة حماد الطويلة في باب الصلاة، وعلى أي ذكر صاحب «الكفاية» ج ١ ص ١١٢ «أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الإمتثال في الأمور به أصلاً فلا مجال للإستدلال بإطلاقه ولو كان مسوقاً في مقام البيان على عدم إعتباره كما هو أوضح من أن يخفى فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن إعتباره فيه فإنتقدح بذلك أنه لا وجه لإستظهار التوصيلية من إطلاق الصيغة بمادتها ولا لإستظهار عدم إعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة لو شك في إعتباره فيها ... إلى آخره. وهذا على مسلكه تام وتبعه المحقق الإصفهاني قال في «النهاية: ج ١ ص ١٣٧» ليس وجه التلازم بين إستحالة التقييد وإستحالة الإطلاق أن الإطلاق

والتقييد متضايقان فلا بدّ من قبول المحل لتواردهما إذ ليس هذا شأن المتضائفين كيف والعلية والمعلولية من أقسام التضائف ولا يجب أن يكون كلّما صحّ أن يكون علة صحّ أن يكون معلولاً وبالعكس بل الوجه فيه أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم والملكة فلا معنى لإطلاق شيء إلاّ عدم تقييده، بشيء من شأنه التقييد به فما يستحيل التقييد به يستحيل الإطلاق من جهته نعم لا حاجة إلى إثبات استحالة الإطلاق لأنّها غير ثابتة بل عدم التقييد لا يكشف عن عدم دخل القيد في الغرض فلعله ممكن الدخل غير ممكن التقييد... إلى آخره. وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ١١٢» إختلفت كلمات الأصحاب في مقتضي الأصل اللفظي في المقام فأختار جماعة ومنهم المحقّق الأنصاريّ رحمته أصالة التوصلية وإختار صاحب الإشارات رحمته وجماعة ممن تبعه أصالة التعبدية والحقّ في المقام وفاقاً لجملة من المحقّقين هو الإهمال وعدم الإطلاق مطلقاً وإستدل العلامة الأنصاري على مختاره بعدم إمكان التقييد فيثبت الإطلاق ولا يخفى عدم صحّة الإستدلال المذكور فإنّه يبتني على أن يكون الإطلاق مقابلاً للتقييد تقابل الإيجاب والسلب بأن يكون معنى الإطلاق هو مطلق عدم التقييد ولو بالعدم الأزلي وهذا المعنى فاسد حتّى عنده رحمته فإنّ الإطلاق وإن كان عدمياً إلاّ أنّه موقوف على ورود الحكم على المقسم وتامة مقدّمات الحكمة فالتقابل بينهما لا محالة يكون تقابل العدم والملكة فإذا فرضنا في مورد عدم ورود الحكم على المقسم فلا معنى للتمسك بالإطلاق قطعاً وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ إنقسام المتعلق بما إذا أتى به بقصد الأمر وعدمه يتوقّف على ورود الأمر فإنّه كما عرفت من الإنقسامات الثانوية فليس قبل تعلق الأمر وفي مرتبة سابقة عليه مقسم أصلاً فالحكم لم يرد على المقسم بل صحّة التقسيم نشأت من قبل الحكم ❦

فلا معنى للتمسك بالإطلاق فكلّ مورد لم يكن قابلاً للتقييد يمتنع الإطلاق فيه أيضاً، وأمّا لو بنينا على ما هو المشهور قبل سلطان العلماء عليه السلام من كون الإطلاق أمراً وجودياً وأنه بمنزلة التصريح بالعموم فعدم صحّة التمسك بالإطلاق أوضح فإنّه في قوّة أن يقال صل سواء كان بقصد الأمر أو لا فإنّ التصريح المذكور إنّما يصح فيما إذا كان الانقسام قبل الأمر لا بعده وإلّا كان أخذ المقسم بما هو مقسم في متعلق الأمر مع أن كونه مقسماً إنّما نشأ من قبله مستلزماً لتقدّم الشيء على نفسه - إلى أن قال: - ربّما يتمسك لإثبات التوصلية في مورد الشكّ فيها بحكم العقل بالأجزاء وأنّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً والمفروض أن المأمور به غير مقيد بقصد القربة قطعاً وهذا الوجه هو المحتمل من عبارة صاحب التقريرات وبيان دفعه - إذا فرضنا أن غرض المولى مترتب على الصلاة بداعي القربة فاذا أراد المولى إستيفاء غرضه فحيث أنّه لا يمكن له ذلك إلّا بأمرين فلا بدّ له من أمر متعلق بذات الصلاة وأمر آخر بإتيانها بقصد القربة فكما أن ذات الصلاة تعلق بها إرادة الشارع لكونها ممّا له دخل في غرضه كذلك لا بدّ وأن يكون داعي القربة متعلقاً لإرادته غاية الأمر أنّه لا يعقل ذلك بالأمر الأوّل فلا بدّ من الأمر الثاني المتمم للجعل الأوّل حتّى يكون الأمران في حكم أمر واحد، فظهر أن توهم سقوط الأمر مع عصيان الأمر الثاني لا معنى له فإنّ ذلك إنّما يصح فيما إذا كان الأمران مستقلين وناشئين عن ملاكين كما إذا فرضنا تعلق النذر بفعل صلاة الفريضة في المسجد فإنّه إذا صلاها في الخارج يسقط الأمر الصلّاتي وإن كان عاصياً بالقياس إلى الأمر التذري ويجب عليه الكفارة لا في مثل ما نحن فيه الذي نشأ الأمران فيه عن ملاك وغرض واحد فيستحيل سقوط أحدهما دون الآخر كما ظهر أن عدم السقوط ولزوم الإتيان بداعي الأمر من قبل الأمر الثاني ❦

حينئذٍ فلنا^(١) أن ندعى بآته بعد إمكان مثل هذا القيد في حيّر شخص إنشائه المتعلق بالذات أيضاً ففي صورة لم يؤخذ مثل هذا القيد في حيز الخطاب فلا بأس بالأخذ بإطلاق الخطاب لنفي مثل هذا القيد القابل لأخذه في حيزه بناء على التحقيق كما سيجيء إن شاء الله^(٢) من أن مثل هذا القيد أيضاً محتاج إلى البيان عند دخله في الغرض^(٣)

لا من قبل حكم العقل والزامه لما عرفت أن شأنه الإدراك لا الإلزام فتحصل ممّا ذكرناه أنه في كلّ مورد إحتمل العقل عدم تمامية الجعل والإحتياج إلى أمر آخر لا يعقل إستقلاله بالأجزاء قطعاً وما نحن فيه من هذا القبيل إلى آخر كلامه.

(١) وأمّا المحقّق العراقيّ فيتمسك بالإطلاق اللفظي وذلك بعد إمكان أخذ الدعوة في متعلق الأمر بوجوبين منشأين بإنشاء واحد أنّه يمكن التمسك بإطلاق شخص الخطاب لنفي إعتبار قيد الدعوة في متعلقه ضرورة أن حال قيد الدعوة حال سائر القيود التي يحتمل أخذ شيء منها في متعلق الأمر غاية الأمر أن قيد الدعوة على فرض أخذه في متعلق الأمر لا يكون إلاّ بطلين كما أشرنا إليه وباقي القيود الأخرى يكفي في أخذها نفس الطلب المتعلق بالمقيد.

(٢) ثمّ يشير إلى أن التمسك بالإطلاق اللفظي مبنى على أحد أمرين إمّا كون المرجع هي البرائة عند الشكّ في إعتبار قيد الدعوة في متعلق، وإمّا كون قيد الدعوة من القيود المغفول عنها إذا قلنا بأن المرجع هو الإشتغال عند الشكّ في إعتبار شيء في المأمور به قيداً أو جزءاً.

(٣) لأحد الوجهين المتقدمين.

والآ (١)

(١) أي وإن لم يكن هذا القيد محتاجاً إلى البيان بأن قلنا بالإشغال مع كون القيد غير مغفول عنه فلا يمكن التمسك بالإطلاق المزبور لعدم إجتماع مقدّماته التي منها كون المتكلم الحكيم مخللاً بغرضه لو لم يبين ما احتمل المكلف دخله في متعلق التكليف إذ على الفرض أن المكلف غير غافل عن هذا القيد الذي يحتمل دخله في الأمور به مع كونه ملتزماً بالإشغال عقلاً في موارد الشك بالقيود غير المغفول عنها كما في المقام لجواز أن يكتفي المولى الحكيم بإلزام العقل بالإحتياط في موارد الشك فلا يكون مخللاً بغرضه لو كان الشيء المشكوك فيه دخيلاً في غرضه ولم يصرح بدخله لكفاية حكم العقل بالإتيان به حيث يكون الشيء المشكوك بدخله ممّا يلتفت إليه المكلف غالباً كما هو المفروض، وأمّا لو كان الشيء المحتمل دخله في المكلف به من الأمور المغفول عنها غالباً فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي إعتباره لإجتماع مقدّمات الإطلاق وإن قلنا بالإشغال في موارد الشك فيما يحتمل دخله في المكلف به لأن كون الشيء ممّا يغفل عنه غالباً يمنع المولى الحكيم من الإتكال على حكم العقل بالإحتياط لأن موضوعه الملتفت ومع فرض كون الشيء مغفولاً عنه غالباً تمنع الحكمة من الإتكال على حكم العقل بالإحتياط على فرض الإلتفات إتفاقاً لإخلاله بغرضه في الغالب كما لا يخفى لهذا تجد من يقول بالإشغال يتمسك بالإطلاق في جملة من موارد الشك في ما يحتمل دخله في المكلف به، وربما يقال والذي يقوى في النظر أن قيد الدعوة بعد إنتشار الشريعة بين المسلمين وإطلاعهم على خصوصيات تكاليفها من حيث توقّف إمتثال بعضها على قصد القرية ونحوه فقد صار قيد الدعوة من القيود غير المغفول عنها عند المسلمين في عهد النبي ﷺ لكثرة إبتلائهم

فلو بنينا على أن المرجع في مثلها لزوم الإحتياط بحيث يكفي لتنجز التكليف بها مجرد تامة البيان في الأمر بنفس الذات أمكن دعوى عدم إقتضاء إطلاق الخطاب أيضاً نفي قيديته لإمكان إتكال الشارع في بيانه إلى حكم العقل بلزوم تحصيله عند تنجز الأمر بنفس الذات كما هو ظاهر، لا يقال إن شخص هذا الخطاب لامحيص من دعوته حتى في التوصليات نظراً إلى أن شأن الأمر المولوي بأي شيء هو الدعوة غاية الأمر لا يكون هذه الدعوة دخيلاً في التوصليات في المصلحة بخلاف العبادات وما هذا شأنه كيف له إطلاق يشمل حال عدم الدعوة بل مهما تحقق يكون توثماً مع الدعوة وإن لم يؤخذ مثله في حيزه^(١)

بالتكاليف المقيدة بهذا القيد وعليه لا يبقى مجال للقائل بالإشتغال أن يتمسك بالإطلاق كلامياً كان أم مقامياً في مثل المقام لما عرفت وسيأتي أن التمسك بالإطلاق المقامي أيضاً يتوقف على أحد الأمرين من البرائة وكون الشيء المحتمل دخله في المكلف به مغفولاً عنه لو قلنا بالإشتغال ومع عدمهما لا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي أيضاً، وأمّا القائل بالبرائة كما هو المختار عند المحقق الماتن العراقيّ وعندنا أيضاً فهو في مجال واسع من حيث صحّة التمسك بكلّ من الإطلاقين، مضافاً إلى أنه سيأتي من المحقق العراقيّ حتى لو كان غير مغفول عنه وحكم العقل بالإشتغال يجوز التمسك بالإطلاق اللفظي وبه يفرق مع الإطلاق المقامي.

(١) وتوضيح الإشكال الإطلاق إنّما يتمسك به فيما يمكن أخذه في المطلق ❧

لأنه يقال^(١):

وعدم أخذه ودعوة الأمر إلى متعلقه هي من شؤونه ولو ازمه التي لا تكاد تنفك
لاعن الأمر كما هو واضح ولا عن متعلقه لما بينا سابقاً من أن الداعي إلى الأمر
بالشيء هو جعل الداعي إلى الإتيان بذلك الشيء فمتعلق الأمر هي طبيعة الفعل
التي جعل المولى داعياً للعبد إلى الإتيان بها لا مطلق طبيعته ومعه كيف يتصور
إمكان الإطلاق في متعلق الأمر ليتمسك بإطلاق الخطاب في مورد الشك، ولعله
إشارة إلى أصالة التبعية الآتية إن شاء الله تعالى.

(١) وملخصه أن قيد الدعوة يمكن أن يكون دخيلاً في المصلحة التي أوجبت
تعلق الإرادة بذلك الفعل الذي إشتمل على تلك المصلحة كما أنه يمكن أن لا يكون
دخيلاً فيها والإرادة التشريعية دائماً تتبع المصلحة سعة وضيقتاً في تعلقها بالفعل
المراد فالفعل المأمور به وإن لم يكن فيه إستعداد للإطلاق من ناحية الأمر المتعلق
به لما ذكر ولكنه فيه مجال للإطلاق والتقييد من حيث الإرادة التشريعية التابعة
للمصلحة القائمة بالفعل فيمكن التمسك بإطلاق المادة لنفي إعتبار قيد الدعوة في
متعلق الإرادة إذ لو كان ذلك القيد دخيلاً في المصلحة الموجبة للإرادة لأراده ولو
أراده لبينه وبما أن الأمر كاشف عن الإرادة ومنبعث عنها يصح التمسك بإطلاق
متعلق الإرادة لنفي إعتبار قيد الدعوة في متعلق الأمر حين تعلق الأمر به لا من
حيث تعلق الأمر به وإن شئت قلت كفاية إطلاق الأمر من جهة كشفه عن الإرادة
لإثبات التوصلية وكشف قيام المصلحة والغرض بمطلق وجود المتعلق المجرد
عن حيث دعوة الأمر فاذا ورد خطاب من الشارع تعلق بعنوان مثل عنوان
الخمس أو الجماعة في الصلاة وشك في توصليته أو تعبديته فيؤخذ بإطلاق

إن هذه الدعوة التي تكون من لوازم وجوده ربّما ليس مأخوذاً في المصلحة بل هو من الأمور العقلية التي شأن الشارع ليس بيانه وما هو شأنه بيانه هو الدعوة الدخيلة في المصلحة والعقل لا يحكم بأن ما هو من لوازمه عقلاً دخيلاً في مصلحة أمره مطلقاً وحينئذٍ يحتاج بيان هذه الجهة إلى أخذه في حيز خطابه فمع عدم أخذه يحكم بإطلاق الخطاب وتجريده عنه بعدم دخله في المصلحة فكان مانح فيه من هذه الجهة نظير القدرة الملازمة عقلاً لفعالية الخطاب ومع ذلك عند تجريد الخطاب عنه يستكشف بإطلاق الخطاب عدم دخله في المصلحة ولئن شئت فعبر في المقامين بإطلاق المادّة أيضاً فتدبر.

والخطاب في فرض كونه في مقام البيان ويثبت به إطلاق متعلق الإرادة نعم لا يجري بالنسبة إلى عنوان الأمور به بما هو كذلك نظراً إلى ما تقدّم من عدم إطلاق فيه حتّى في التوصليات يشمل غير صورة داعوية الأمر إذ عليه تقطع بعدم إطلاق دائرة الأمور به حتّى في التوصليات وتخصيصه بالذات المقرونة بداعى الأمر ولكن لا يستلزم تضيق دائرة الأمور به وعدم شموله لغير صورة داعوية الأمر لتضيق دائرة المراد والمصلحة كما في التوصليات حيث كان دائرة المصلحة ودائرة المراد فيها أوسع من دائرة الأمور به وحينئذٍ فلا بأس بإطلاق الخطاب من تلك الجهة لإثبات التوصلية وبالجملة تلك الداعوية تكون بحكم العقل في مرحلة الإمتثال وليس شأن الشارع بيانه والداعوية التي دخيله في الملاك والمصلحة من شأن الشارع بيانه ولا دخل له حكم العقل أصلاً.

ومن هذا البيان^(١) ظهر أيضاً فساد زعم^(٢) عدم جواز التمسك بإطلاق الخطاب لدفع قيديّة دعوة الأمر ببيان أن هذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يدفع بإطلاقها، إذ^(٣)

(١) من إمكان التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية.

(٢) ولعل المراد المحقق النائيني كما تقدّم من إمتناع أخذ قيد الدعوة قيدياً في متعلق الإرادة والمصلحة والأمر بالجعل الأوّل وما يمتنع تقييده يمتنع إطلاقه لأن الإطلاق يقابل التقييد مقابلة العدم والملكة وتوضيح ذلك لأن قيد الدعوة لا يكون من قيود متعلق الأمر الأوّل ليكون ناظراً إليه نفيّاً وإثباتاً ليؤخذ بإطلاقه دليلاً على عدم إعتبراره في متعلقه بل هو من قيود الغرض التي إستدعى الغرض بيانها بخطاب آخر وحينئذٍ ينتهي الأمر إلى الإطلاق المقامي فلا بدّ من إحراز أحد الأمرين المتقدمين في مقام الرجوع إليه أعنى بهما القول بالبرائة في مقام الشكّ بمثل هذه الأمور وكون القيد من الأمور المغفول عنها إذا لم نقل بالبرائة حيث يكون المرجع هو الإحتياط.

(٣) هذا هو الجواب عنه وملخصه أن الإطلاق المقصود في المقام مقابل للتقييد الممكن فيه وقد سبق أن التقييد الممكن يتصور بأحد نحوين أحدهما كون المطلوب هي الحصة فيكون التقييد دالاً على حدود الحصة المطلوبة لا على دخل التقييد فيها، وثانيهما كون القيد مطلوباً لمصلحة فيه في عرض ذات المقيد غاية الأمر أن مصلحة القيد والمقيد متلازمتان في مقام التحصيل والإستيفاء فيطلبان معاً بطليين متلازمين في الإنشاء وعليه يكون الإطلاق في المقام دالاً على عدم كون المطلوب هي الحصة أو على عدم كون القيد ذا مصلحة لازمة للإستيفاء ❦

ذلك الكلام أيضاً من فروع زعم أن المنشأ بهذا الإنشاء شخص وجوب قائم بموضوعه^(١) وإلا فعلى ما ذكرنا^(٢) فيصلح الخطاب للتقييد به فيكون مثل هذا القيد أيضاً قابلاً لتقييد الخطاب الشخصى فيدفع حينئذٍ بإطلاقه نعم لو بدل هذا البيان ببيان آخر^(٣) من إمكان إتكال الشارع في بيانه إلى حكم العقل بلزوم تحصيله عند تنجز الأمر والخطاب بنفس الذات كما هو شأن من ذهب إلى الإحتياط في مثل هذه القيود عند الشكّ لكان أمتن إذ قصور الخطاب في إطلاقه حينئذٍ من جهة احتمال إتكاله في بيان القيد إلى حكم العقل بلزوم تحصيله^(٤)

❦ في عرض المقيد وملازمة له.

(١) وهو وجوب واحد شخصى بسيط.

(٢) من وجوب واحد سنخي المنحل بالأفراد العرضية والطولية.

(٣) وهو الذي أفاده صاحب الكفاية كما تقدّم.

(٤) ولكن ذكر المحقق العراقيّ في «البدائع: ص ٢٣٩» ولكن مقتضى التحقيق

أن يفرق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي بعدم كون حكم العقل بالإشتغال مانعاً عن التمسك بالإطلاق اللفظي مطلقاً بخلاف الإطلاق المقامي لإشتراطه بكون القيد مغفولاً عنه على الإشتغال بيان ذلك أن حكم العقل بالإشتغال متوقّف على عدم الإطلاق فلو كان الإطلاق منوطاً بعدم حكم العقل لزم الدور ولكن الإطلاق وارد على حكم العقل إذ حكم العقل بالإشتغال يكون في ظرف عدم البيان والإطلاق يكون بياناً بخلاف العكس والسرفيه هو أن كون المتكلم في ❦

«مقام البيان الذي هو من مقدّمات الحكمة إن كان المراد منه هو بيان مرامه بكلّ ما يمكن أن يبيّنه به سواء كان متصلاً أم منفصلاً حتّى مثل حكم العقل المنفصل وإن كان في ظرف الشكّ فلا تتم مقدّمات الحكمة، وإن كان المراد منه كونه في مقام بيان تمام مرامه باللفظ الصادر منه كما هو ديدن العقلاء فالإطلاق يتم غاية الأمر أن الدليل المنفصل إن كان أقوى من المطلق ترفع اليد عنه بأقوائية ذلك الدليل وأمّا مثل حكم العقل بالإشغال فلا يبقى له موضوع بعد تمامية الإطلاق، وهذا بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه مبنى على إحراز كون المولى في مقام بيان مراده بكلّ ما يمكن أن يتوصل به إلى كشفه ولو كان ذلك حكم العقل في ظرف الشكّ ولذا لو اتكل في بيان مرامه عليه ما نقض غرضه فتمامية هذا الإطلاق متوقّفة على ما ذكرنا من أحد الأمرين وبهذا يفارق مع الإطلاق اللفظي، إنتهى. والحاصل أن مجرد عدم التمكن من أخذه قيدياً في المأمور به لا يمنع عن إطلاقه حتّى في فرض تمكنه من الإتيان بأمر مستقل متصل بالكلام كيف وأن للمولى حينئذٍ بيان مثل هذه القيود التي لها الدخل في تحقّق غرضه ومرامه ولو بأمر آخر متصل بالكلام وإلّا لتحقّق الإخلال منه بغرضه، وذكر في «الكفاية: ج ١ ص ١١٤» نعم يمكن أن يقال إن كلّما يحتمل بدوّ دخله في إمتثال أمر وكان ممّا يغفل عنه غالباً للعامة كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً وإلّا لأخل بما هو همه وغرضه وأمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار وكانا ممّا يغفل عنه العامة وإن احتمل إعتباره بعض الخاصة ... إلى آخره. بقى شيء وهو أن الإطلاق اللفظي لو تم على القول به هل يكون إطلاق الصيغة بمادتها أو بهيئتها يظهر من صاحب الكفاية الأوّل قال في ٣

«الكفاية: ج ١ ص ١١٢» أنه لا وجه لإستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها... إلى آخره. وكان في تعبير المحقق العراقي أيضاً بإطلاق المادة كما يظهر من المحقق الإصفهاني أيضاً وكذا المحقق النائيني بأن الإطلاق تدلّ على عموم المتعلق وهو الصحيح أيضاً ولعله إتكلوا على وضوحه فإنه لا معنى لإستظهار التوصلية وعدم إعتبار قصد القرية في مورد الشكّ من إطلاق الصيغة بهيئتها فإن مفاد الهيئة هو الطلب وقصد القرية على تقدير إعتباره في العبادات شرعاً هو من قيود المادة نظير الستر والظهور والقبلة ونحوها للصلاة لا من قيود الهيئة أي الوجوب والطلب نعم لو شكّ في ثبوت قيد للطلب بأن شكّ أن الطلب الوجوبي أو الندبي هل هو مطلق ثابت على كلّ حال أو مقيد ثابت على تقدير دون تقدير فعند ذلك يتمسك بإطلاق الصيغة بهيئتها لا بمادتها - لكن يظهر من بعض الكلمات التمسك بإطلاق الهيئة قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٣٨»: فإن قلت إطلاق الهيئة عرفاً يدلّ على أن المتعلق تمام المقصود وهو متعلق الغرض فيفيد التوصلية فحملة على التعبدية وأن الأمر تمهيد وتوطئة لتحقّق موضوع الغرض خلاف الظاهر قلت هذا إن نسب إلى بعض الأجلة (وهو السيّد والمحقق الإصفهاني تبريزي) ولكن مبني على تخيل أخصية الغرض وحيث عرفت أن ذات الفعل واف بالعرض وأن الشرائط دخيلة في ترتب الغرض على ما يقوم به تعرف عدم أخصية الغرض وعدم كون الأمر تمهيداً وتوطئة فإن قلت إطلاق الهيئة يقتضي التعبدية لأن الوجوب التعبدية هو الوجوب لا على تقدير خاص بخلاف الوجوب التوصلي فإنه وجوب على تقدير عدم الداعي من قبل نفس المكلف قلت الإيجاب الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعياً لاجعل الداعي بالفعل حتّى يستحيل مع وجود الداعي إلى الفعل من المكلف ولذا صحّ تكليف العاصي وإن

وهذه الجهة غير مرتبط بعالم عدم قابلية للتقيد به كي يرد عليه ما ذكرنا فتدبر هذا كله حال الإطلاقات لفظياً وفي المقام تقريب آخر للإطلاق^(١)

كان له الداعي إلى خلافه، إنتهى. ويمكن أن يرجع القيد إلى المادة ويشملها إطلاق الأمر.

(١) قال في «الكفاية: ج ١ ص ١١٢»: «فإن قدح بذلك أنه لا وجه لإستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها ولا لإستظهار عدم إعتبار مثل الوجه ممّا هو ناش من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة لو شكّ في إعتباره فيها نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الإمتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه وإلّا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة ... إلى آخره. والمراد من الوجه هو نية الوجوب أو الندب في صحّة العبادة ومثله التمييز بين الواجب من الأجزاء وغيره. وذكر المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١١٦» ثمّ لا يخفى أن تمامية الجعل وعدمها إنّما تعلم من الخارج فتارة يدلّ الدليل على وجود الأمر الثاني وأن غرض المولى مترتب على فعل المأمور به مع قصد القرينة فيفيد الأمر الثاني نتيجة التقيد وأن الأمر الأوّل لا يسقط بمجرد الفعل كيفما إتفق وأخرى يدلّ الدليل على عدم وجود الأمر الثاني وأن الجعل لا يحتاج إلى متمم فيكون النتيجة نتيجة الإطلاق هذا بالإضافة إلى متعلق الأمر وأمّا بالإضافة إلى موضوع التكليف فتارة يدلّ الدليل على أن غرض المولى مترتب على الفعل من كلّ مكلف عالم أو جاهل فيكون النتيجة نتيجة

بدعوى أن هذا القيد لَمَّا كان مغفولاً عنه عند العرف في محاوراتهم فعند تجريد الخطاب منه لا ينسب إلى أذهانهم إلا كفاية مجرد الإتيان بالمأمور به في الوفاء بالغرض ففي هذه الصورة لو لم ينبه المولى إلى القيد لنقض غرضه فالعقل يحكم حينئذٍ بعدم دخله فيه، ومثل^(١) هذا التقريب يسمّى في كلماتهم بالإطلاق المقامي وهو أوسع^(٢)

والإطلاق كما دلت أدلة إشتراك المكلفين في التكليف على ذلك وأخرى يدلّ الدليل على أن الغرض مترتب على فعل العالم دون الجاهل كما في القصر والإتمام أو الجهر والإخفات فيكون النتيجة نتيجة التقييد وعلى هذا فإذا كان المولى في مقام بيان إظهار تمام جعله ومع ذلك لم يأمر بقصد القرية فيستكشف من هذا الإطلاق المسمّى بالإطلاق المقامي تمامية الجعل الأوّل وعدم احتياجه إلى جعل المتمم ثانياً فيكون النتيجة كما في الإطلاق الكلامي ... إلى آخره. وذكر المحقّق العراقيّ أيضاً في «النهاية: ص ١٩٩ ج ١» يكفيننا حينئذٍ الإطلاقات المقامية بناء على كون مثل تلك القيود من القيود المغفول عنها عند عامة الناس إذ يستكشف بها أيضاً عن عدم دخل داعي القرب في ما هو مرامه وغرضه ... إلى آخره.

(١) ثمّ بين الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي في المقام بهتيتين.

(٢) الجهة الأولى أن الإطلاق المقامي يجري حتّى لو قلنا بأن الأمر الدال عليه الإنشاء أمراً واحداً شخصياً ولا يمكن بيان القيد بالأمر فيمكن التمسك بالإطلاق المقامي وهو المعبر عنه بالأوسعية من الإطلاق اللفظي لأنّه يختص بما إذا كان دالاً على سنخ الحكم وتعدد الأمر كما تقدّم.

من التقريب الأوّل الراجع إلى الإطلاق اللفظي من جهة وأضيق منه من جهة، وجه أوسعيته أنّه يجرى حتّى على مسلك من جعل مفاد الخطاب حكماً شخصياً غير قابل للإطلاق كعدم قابلية للتقيد حيث أنّهما متضايقان^(١) ووجه أضيّقه^(٢) بملاحظة إختصاصه بأمر يكون غالباً مغفولاً عنه عند العرف وإلّا فلا مجال لإتمام هذا التقريب، وحينئذٍ ربّما أمكن الجمع بين كلمات شيخنا العلامة في رسائله حيث منع من الأخذ بالإطلاقات في مقام وإتكل بها في مقام آخر يحمل الأوّل على اللفظي والآخ على المقامي على ما وجه به بعض الأعظم من المحشّين، ولكن الذي يمكن أن يقال على التقريب الثاني^(٣)

(١) تقدّم الإشارة إلى ذلك في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التضائف أو العدم والملّكة وسيأتي مفصّلاً في باب المطلق والمقيد.

(٢) الجهة الثانية يعتبر في الإطلاق المقامي أن يكون القيد مغفولاً عنه كما مرّ مراراً.

(٣) وهو الإطلاق المقامي فالعمدة إثبات أن هذا القيد من القيود المغفول عنها عند عامّة الناس، وتقدّم أن الريا من الأمور الغير المغفولة عند الناس وفيه أن في مورد الشكّ في التعبدية يكون القيد من المغفول عنه وإلّا لم يشكّ فيه أيضاً يكون مجال الإطلاق المقامي باق ولا يكون بمنزلة القرينة العقلية المتصلة جزماً بمجرد أنّه غير مغفول عنه في سائر الموارد نعم قصد الوجه والتمييز من الأمور المغفولة عنها كما مرّ. ثمّ إن أستاذنا الآملي نقل عنه في «المجمع: ج ١ ص ١٧١» أن

المحقق الخراساني حيث لم يكن الإطلاق اللفظي عنده بمرضى سواء كان بأمر واحد أو أمرين تصدي لإثبات إطلاق ذاتي وهو أن الخطاب إذا كان في نفسه السريان ولم يكن لحاظه يكفى كما في الأوامر المتوجهة إلى الناس فإنَّ اشتراك العالم والجاهل في ذلك يكون من أجل أن ذاته السريان وحيث لا يمكن أن يكون العلم بالخطاب من شرائط التكليف لأن اللازم منه الدور فإنَّ العلم بالخطاب متوقَّف عليه ضرورة أنَّه ما لم يكن الخطاب لم يكن العلم به حاصلًا وهو متوقَّف على العلم به ففي المقام أيضاً حيث لا يمكن أخذ قصد الدعوة في متعلق التكليف لأن اللازم منه الدور يكون للخطاب سعة بأنَّه سواء كان مع القصد أو بدونه يكفى والنسبة بين الإطلاق والتقييد هو التضاد لا العدم والملكة حتَّى يكون المطلق ما من شأنه أن يكون مقيداً بل ما يكون فيه السريان الذاتي ولو لم يكن قابلاً للتقييد يكفى للإطلاق وبعض الأعيان أجاب عن ذلك (في نهاية الدراية: ج ١ ص ١٣٧ وسيأتي) ولكننا نقول إن الدور يكون في جميع المراتب من المصلحة والإرادة والأمر كما مر من عدم إمكان أخذ ذلك في الخطاب إلا بنحو الإنحلال فالحق مع المحقق الخراساني، إنتهى. وبالفعل عجالة لم أجد ذلك في الكفاية ولعله في حاشيته على الفرائد قال المحقق الإصفهاني ج ١ نهاية ص ١٣٧: ليس الإطلاق مأخوذاً في موضوع الحكم بل لتسرية الحكم إلى تمام أفراد موضوعه فالموضوع نفس الطبيعة الغير المتفيدة بشيء مع أنَّه من حيث الإستحالة أيضاً كذلك لأن الإرسال حتَّى من هذه الجهة المستحيلة يوجب جميع المحاذير المتقدِّمة فإن قلت كما أن إطلاق الهيئة ذاتاً في مسألة مشمول كلِّ حكم للعالم والجاهل دليل على الشمول فليكن إطلاق المادَّة ذاتاً هنا دليلاً على عموم المتعلق فلا حاجة إلى الإطلاق النظري والتوسعة للحاظي بل يكفي الإطلاق الذاتي ❧

«وإن كان منشأه عدم إمكان التقييد النظري والتفهيم للحاظي قلت نفس إمتناع توقّف الحكم على العلم أو الظن به أو الشكّ فيه كما إمتناع دخل تعلق إحدى الصفات به في ترتب الغرض الباعث على الحكم دليل على عدم دخل إحدى الصفات في مرتبة من المراتب لا إطلاق الهيئة ذاتاً فنفس البرهان الجاري في جميع المراتب دافع للتردد البدوي الحاصل للغافل بخلاف ما نحن فيه فإنّ عدم تقييد متعلق الأمر والإرادة معلوم بالبرهان وأما دخله في الغرض وفي الخروج عن عهدة الأمر فلا والإطلاق النظري القابل لدفع الشكّ ممتنع وعدم التقييد مع تسليم إمتناعه لا يكشف عن عدم دخله فيما ذكر ولا برهان كما في تلك المسألة على إمتناع دخل داع الهى في الغرض، إنتهى. هذا كلّه في أصالة التوصيلية، وأما أصالة التبعية فذكر المحقّق النائينيّ في «الفوائد: ج ١ ص ١٥٦» وعلى كلّ حال لا موقع لأصالة التوصيلية كما أنّه لا موقع لأصالة التبعية نظراً إلى أن الأمر إنّما يكون محرّكاً لإرادة العبد نحو الفعل ولا معنى لمحرّكية الأمر سوى كون الحركة عنه إذ لو لا ذلك لما كان هو المحرك بل كان المحرك هو الداعي الآخر والحاصل أن الأمر بنفسه يقتضي أن يكون محرّكاً للإرادة نحو الفعل فإذا كانت حركة العبد نحو الفعل لمكان الأمر كان الأمر محرّكاً وإلّا لم يكن الأمر محرّكاً وهذا خلف لما فرض أن الأمر هو المحرك ولا نغنى بقصد الإمتثال سوى كون الحركة عن الأمر، ولكن لا يخفى عليك ما فيه أمّا أوّلاً: فلأن ذلك يقتضي إنحصار التبعية بقصد الأمر كما هو مقالة صاحب الجواهر والحال أنّه لا ينحصر التبعية بذلك. وثانياً: أن ذلك مغالطة لأن الأمر إنّما يكون محرّكاً نحو الفعل وأمّا كون هذه الحركة عنه وبداعيه فهو أمر آخر لا يمكن أن يكون الأمر متعرضاً له والحاصل أن الأمر لا يكاد يكون متعرضاً لدواعي الحركة وأنّه عنه أو عن غيره فإنّ الأمر يدعو

للفعل وأما دواعي الفعل فلا يكون الأمر متكفلاً له، إنتهى. وفيه: أما عن الأول فإنّ المصلحة الملزمة أيضاً داع للمحركية للفعل فلا يوجب الإنحصار بداع الأمر. وعن الثاني أن الأمر إذا كان محركاً نحو الفعل فالفعل منبعث ومتحرك منه نظير الفعل والإنفعال فلازمه إتيان العمل بداع الأمر فيكون على زعم الخصم عبادة فالصحيح في الجواب ما تقدّم في شرح كلام محقّق الماتن فراجع ثمّ قال المحقّق النائينيّ بعد ذلك كما أن دعوى أصالة التعبدية من جهة دلالة قوله تعالى وما أمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين وقوله ﷺ إنّما الأعمال بالنيات وغير ذلك التي إستدلوا بها على إعتبار التعبد في الأوامر واضحة الفساد لوضوح أن قوله تعالى وما أمروا إنّما يكون خطاباً للكفار كما يدلّ عليه صدر الآية ومعنى الآية أن الكفار لم يأمرُوا بالتوحيد إلاّ ليعبدوا الله ويعرفوه ويكونوا مخلصين له غير مشركين وهذا المعنى كما ترى أجنبي عما نحن فيه مع أنّه لو كان ظاهراً فيما نحن فيه ولم يكن المراد الريا في العمل لكان اللازم صرفه عن ذلك لإستلزام تخصيص الأكثر لقلّة الواجبات التعبدية بالنسبة إلى الواجبات التوصلية فتأمل. فإنّه لو عمم الأمر للمستحبات لأمكن منع أكثرية التوصليات بالنسبة إلى التعبديات لو لم يكن الأمر بالعكس لكثرة الوظائف التعبدية الإستحبابية. وأما قوله ﷺ إنّما الأعمال بالنيات «وسائل باب ٥ مقدّمة العبادة ح ٧» فهو لا دلالة له على المقام فإنّ مساقه كمساق لا عمل إلاّ بالنية وليس فيه دلالة على أن كلّ عمل لا بدّ فيه من نية التقرب بل معناه أن العمل المفروض كونه عبادة لا يقع إلاّ بالنية أو يكون معناه كمعنى قوله ﷺ لكلّ إمراً ما نوى وعلى أي حال لا دلالة في الأخبار والآيات على إعتبار قصد الإمتثال في الأوامر ... إلى آخره، وهذا هو الحقّ أيضاً.

هو أن ذلك صحيح في كل إطلاق وارد قبل معهودية العبادات في شرعنا وإلا فبعد معهودية لا يبقى للغفلة عن مثل هذا القيد مجال ومجرد عدم معهوديته في محاوراتهم لا يقتضي الغفلة عنها في الشرعيات بعد فرض معهوديته عباداته وحينئذ لا يكون في البين إلا الإطلاقات اللفظية بالتقريب المتقدم على المبنى المقدم كما لا يخفى هذا كله بمقتضى الدليل الإجتهادي وأما بحسب الأصول العملية^(١) فنقول إنه قد يتوهم^(٢)

(١) وقع الكلام في مقتضى الأصل في المقام على قولين ذهب صاحب الكفاية إلى الإشتغال والمحققين إلى البرائة فإنه بناء على إمكان أخذ قصد الإمتثال في متعلق الأمر يكون حال الشك في التعبدية حال الشك في الأقل والأكثر الإرتباطي فكما يمكن أن نقول بجريان البرائة عقلاً ونقلاً في الأكثر الإرتباطي كذلك يمكن أن نقول بجريانها في التعبدية وإن قلنا بجريان البرائة نقلاً فقط كذلك المقام وأما على القول بامتناع أخذ قيد الدعوة في متعلق الأمر فتقريب الإشتغال على وجوه.

(٢) منها ما أفاده في «الكفاية: ج ١ ص ١١٣» فأعلم أنه لا مجال هيئنا إلا لإصالة الإشتغال ولو قيل بأصالة البرائة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين وذلك لأن الشك هيئنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع إستقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمواخذة عليه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المواخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو إتفق عدم الخروج عنها بمجرد

بأن المرجع في المقام هو الإحتياط وإن بنينا على البرائة في الأقل والأكثر^(١) نظراً إلى إشتغال الذمة فى المقام بالصلاة ولا يحصل الفراغ إلا بإتيانه بداعى القربة^(٢) بخلافه فى الأقل والأكثر إذ الإشتغال بالأكثر غير ثابت ولو لإنحلال العلم الإجمالى^(٣) أقول^(٤)

الموافقة بلا قصد القربة وهكذا الحال فى كل ما شكَّ دخله فى الطاعة والخروج به عن العهدة ممّا لا يمكن إعتباره فى المأمور به كالوجه والتمييز... إلى آخره.

(١) والضابط فى الرجوع إلى البرائة أو الإشتغال فإن البرائة إنما تكون فى مورد كان الشكَّ فى أصل التكليف والإحتياط فى مورد كان الشكَّ فى سقوط التكليف المتعلق بالعمل والخروج عن عهدة إمتثاله بإتيان المشكوك وحينئذٍ فلا بدّ بحكم العقل الجزمى بإقتضاء الإشتغال اليقيني بالشيء للفراغ اليقيني عنه من الإحتياط وتحصيل الجزم بالفراغ.

(٢) فإن الشكَّ فى المقام إنما هو فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع إستقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشكَّ وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان ضرورة أنّه مع العلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بمجرد الموافقة.

(٣) ووجه الإنحلال فى الأقل والأكثر الإرتباطى كالصلاة هو وجوب الأقل يقيناً والشكَّ فى وجوب الأكثر بالشبهة البدوية والمرجع فيها قبح عقاب بلا بيان بالنسبة إلى الأكثر على المختار مضافاً إلى حديث الرفع.

(٤) وأورد عليه المحقق الماتن رحمته أن التقريب المذكور ليس موجِباً للفرق

بين المقام والأقل والأكثر الإرتباطى بل هو أحد الوجوه التي حررت للدلالة

على لزوم الإحتياط في الأقل والأكثر الإرتباطي وأجيب عنها في محله وبالجملة إن كان الشك في حصول الغرض أو سقوط التكليف المعلوم هو الموجب للإحتياط في المقام فمثله حاصل في الأقل والأكثر وإن كان مثله لا يوجب الإحتياط هناك لأن العلم بالتكليف إنما يصلح حجة على فعل متعلقه لا غيره والشك في حصول الغرض إنما يقتضي الإحتياط لو كان راجعاً إلى الشك في سقوط التكليف المعلوم ولا يقتضي الإحتياط زائداً عليه فلا يجب في المقام أيضاً، قال صاحب «الكفاية: ج ٢ ص ٢٢٨» في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الإحتياط عقلاً بإتيان الأكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً - إلى أن قال: - مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر إلى آخر كلامه. نعم يفترق المقام عن تلك المسألة على مسلكه بأن ما يحتمل دخله في الغرض في تلك المسألة مما يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً للواجب فيكون مجرى للبرائة الشرعية وهنا لا يحتمل فيه ذلك فلا يكون مجرى لها لكنّه لا يصلح فارقاً في وجوب الإحتياط وعدمه في نظر العقل، وعلى ذلك فكان هذا الإشكال مشترك الورود بين المقام وبين تلك المسألة ولا خصيصة له بالمقام حتى يقال بإقتضاء الأصل في المقام الإشتغال ولو مع القول بالبرائة في الأقل والأكثر الإرتباطيين فلو بنينا حينئذ بأن هم العقل بالنسبة إلى ما تم عليه البيان هو الجزم بسقوط التكليف والأمر عنه فلا بد من الإحتياط في المقامين كما أنه لو بنينا على أن المهم عند العقل هو تحصيل الفراغ عن تبعات الأمر المعلوم المحقق من العقوبة على المخالفة كما هو التحقيق فلازمه هو البرائة العقلية في المقامين. ويمكن في قصد الدعوة أن يبين ٣

إن ثبوت الإشتغال بالصلاة في المقام بعد احتمال دخل القيد في الغرض مساوق ثبوت الإشتغال بالأقل في باب الأقل والأكثر كما أن دخل وجود القيد في الجزم بالفراغ عن الأمر بذات الصلاة في المقام كدخل وجود الجزء المشكوك في الفراغ عن التكليف بالأقل في ذاك الباب، وعليه فهذا التقريب من الإحتياط في المقام مستتبع لجريانه في الأقل والأكثر أيضاً فلا مجال للتفكيك بينهما من هذه الجهة، ولئن شئت توضيح الشبهة^(١)

وما هو الدخيل في غرضه بتعداد ما هو الدخيل في الغرض لا بالأمر حتى يكون محالاً ولم يبين فهو الذي أدخل بغرضه.

(١) وملخص ما أفاده المحقق العراقي رحمته في جريان البرائة مطلقاً أنه تارة نتكلم فيما أمكن تعلق الغرض بجميع الأجزاء والقيود كما في أكثر الواجبات المركبة المشروطة بشروط كالصلاة المشروطة بالطهارة والتستر والإستقبال، فالغرض القائم بالمركب الإرتباطي منبسط على جميع أجزائه على نحو يكون لكل جزء حصة من ذلك الغرض لا على أن يكون لكل جزء غرض مستقل ملازم في الوجود للغرض القائم في الجزء الآخر فلا محالة يكون التكليف المتعلق بذلك المركب منبسطاً عليه إنبساط الغرض الداعي إليه وتكون كل حصة من التكليف المزبور غير مطلقة من حيث إمتثال الحصة الأخرى ولا مقيدة بإمتثالها بمعنى أنه ليس إمتثال كل حصة من هذا التكليف متوقفاً على إمتثال الحصة الأخرى ليلزم الدور في مقام تحقق الإمتثال ولا مطلقاً بحيث يصح إمتثال بعض الحصص مع عدم إمتثال بعضها الآخر ليكون شأن التكليف بالمركب الإرتباطي شأن التكليف

بأزيد من ذلك فإسمع بأن لازم دخل كل قيد في الغرض كون دخل بقية الأجزاء فيه دخلاً ضمناً لا مستقلاً ولازم الضمنية قيامه بكل واحد حين إنضمام القيد به لا مطلقاً ويستتبع ذلك قيام التكليف به على نحوه لفرض تبعية التكليف من حيث الإطلاق وعدمه لكيفية قيام المصلحة به وحينئذٍ فإن أمكن أخذ القيد في متعلق التكليف فقهرأً ينسب التكليف على الذوات المفروضة مع تقييدها بالقيد، وأما^(١)

بالأمر المتباينة بل إمتثال كل حصة من ذلك التكليف إنما يتحقق حيث يقترن بإمتثال الحصة الأخرى.

(١) وأخرى يمتنع قيام الغرض بجميع ما يفرض جزء أو قيد لذلك المركب الإعتباري مثل قيد الدعوة فلا محالة يكون ذلك الغرض المستكشف وجوده بالتكليف بالمقيد بمثل القيد المزبور متصوراً بأحد نحوين أحدهما أن يكون الغرض قائماً بنفس المركب المقترن بدعوة الأمر إليه لا المقيد بها وثانيهما أن يكون قيد الدعوة بنفسه مشتتلاً على غرض لازم الإستيفاء حين إستيفاء الغرض القائم بالمركب المأمور به، وبهذا ظهر لك أن إرتباطية المركب التعبدي من حيث قيد الدعوة لا تنحصر ثبوتاً بكون قيد الدعوة مشتتلاً على غرض مستقل في عرض الغرض القائم بالمركب ويكون لازم الإستيفاء حين إستيفاء الغرض القائم بالمركب بل يمكن أن يكون قيد الدعوة غير مشتتل بنفسه على غرض ما وإئماً يكون بمقارنته للعمل مشخصاً للحصة التي يقوم الغرض بهامنه فيؤمر بذلك القيد ليكون الإتيان به مشخصاً للعمل المأمور به، بل يتعين ذلك المعبر عنه بالقضية

إن لم يمكن أخذه فيه فقهرأ المصلحة القائمة به بنحو الضمنية
يوجب توجه الأمر إلى الذوات محضاً ولكن بلا إطلاق فيه ولا تقييد
ونتيجه وجوب الذوات في حال الإنضمام إلى القيد لا مطلقاً
ولامقيداً وهو المعبر في السننا بالقضية الحينية لا مطلقة
ولامشروطة وحينئذٍ لا يقتضي إستقلال الأمر بنفس الذات في أمثال
المقام مصلحة مستقلة قائمة بها وراء الغرض القائم بالمقيد كما
توهم^(١)

والحينية، وعليه تجرى البرائة العقلية والشرعية معاً ويظهر بطلان ما أفاده في
«الكفاية: ج ١ ص ١١٤» ثم إنه لا أظنك أن توهم وتقول إن أدلة البرائة الشرعية
مقتضية لعدم الإعتبار وإن كان قضية الإشتغال عقلاً هو الإعتبار لوضوح أنه لا بد
في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا فإن دخل قصد القرية
ونحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعي ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان
كذلك إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً... إلى آخره. لما تقدّم من كون قيد
الدعوة أمر وضعه ورفعها بيد الشارع لكن بأمرين بإنشاء واحد أو تعلق تكليفه
على حصة خاصة أم لا فتجري البرائة.

(١) التوهم كون قيد الدعوة قيداً للغرض بعد ما لم يمكن أخذه في متعلق
الخطاب لكن فيه مصلحة مستقلة ولعله إشارة إلى ما في «الكفاية: ج ٢ ص ٢٢٨»
قال نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة فإن وجوبه حينئذٍ يكون معلوماً
له وإنما كان الترديد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من
مصلحة الأقل فالعقل في مثله وإن إستقل بالبرائة بلا كلام... إلى آخره. وقال

إذ هو كذلك^(١)

المحقق المشكيني في «ص ٢٢٩ الكفاية ج ٢» إنّه لا إشكال في تعلق وجوب لكل واحد من الأجزاء ولكنه هل هو وجوب غيري فقط أو غيري ونفسي كما حكى عن التقريرات أو نفسي فقط وعليه هل هو إستقلالي كما هو المحكى عن ملاعلى النهاوندي وبعض الأساطين أو إلى آخر كلامه. فيظهر من الإستقلالي أن لكل جزء مصلحة مستقلة وتفصيله في محله وذكر المحقق الإصفهانيّ في «ج ١ النهاية ص ١٤٠» وفي مقام البعث وإن أمكن البعث إلى الفعل المقيد بالشرائط إلّا أنّه لا يجب على الباعث تقييد مطلوبه بالقيود الدخيلة في التأثير في الغرض بل له الأمر بذات المطلوب والأمر بكلّ قيد مستقلاً - إلى أن قال: - والعقاب على ترك الشرط حينئذٍ ليس لمخالفة الأمر المقدّمى مطلقاً بل لمعصية الأمر النفسي حيث أنّه لم يأت بما تعلق به على نحو يؤثر في ماله من الأثر فالغاية الداعية إلى إرادة ذيها أولاً وبالذات وإلى إرادة ما له دخل فيها ثانياً وبالعرض قد إنكشفت بالأمرين فيجب تحصيلها وإلّا لا يكاد يسقط الأمر النفسي ... إلى آخره.

(١) وملخص الدفع أن كون الدعوة قيداً للغرض أشدّ امتناعاً من كونه قيداً متعلق الخطاب فالغرض والحب والإرادة والخطاب كلّها تتعلق بالفعل المطلوب على طريقة واحدة وسير واحد بمعنى أن الفعل الذي يشتمل على الغرض ويتعلق به الحب والإرادة والأمر هي الحصة من طبيعي الفعل أعنى بها الفعل المقارن لدعوة الأمر إليه لا الفعل المقيد بها ولا طبيعي الفعل المطلق نعم على الشارع بيان ما يكون مشخصاً للحصة التي هي متعلق غرضه وإن كان بيانه بخطاب شخصي إنشاء به طلب واحد ممتنعاً إلّا أنّه يمكنه بيان ذلك إمّا بظليين أو بالإخبار عن طور الغرض ومشخص متعلقه.

لو كان الأمر بها بنحو الإطلاق بوجه شامل لصورة فقد القيد أيضاً وإلا فلو كان الأمر المتعلق بذوات الأفعال لا إطلاق له بالنحو المزبور بل كانت الذوات متعلقة للأمر في حال إنضمامها إلى القيد بلا إطلاق ولا تقييد يكفي في مصلحة الأمر صرف المصلحة القائمة بالذوات المقيدة ضمناً غاية الأمر إباء الأمر عن التقييد أو جب قصره بنفس الذات بنحو قيام المصلحة الضمنية به من الذات المهمة التوئم مع القيد لا مطلقاً ولا مقيداً كما لا يخفى. ومن هذا البيان ظهر فساد خيال آخر^(١) وهو أن المصلحة المستقلة القائمة بالذات لا يحصل بمجرد إتيان الذات بلا قربي نظراً إلى عدم كون الإتيان بالذات علّة لحصوله بل كان مقتضياً، وتوضيح فساده^(٢)

(١) ولعله يريد الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته نقل المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٢٤» وأما إذا شكّ فالظاهر من عبارة العلامة الأنصاري في «الرسائل» والمنسوب إلى مجلس بحثه هو جريان الإشتغال دون البرائة للشكّ في حصول الغرض من الأمر بعد فرض لزوم إسقاطه وقد حكى أنّه أورد عليه رحمته في مجلس البحث بأن الغرض على تقدير وجوده وإن كان لازم التحصيل لكن الشكّ في أصل وجوده فيدفع بالأصل فأجاب رحمته بأنّه لا إشكال في وجود الغرض في الأمر إلا أن الشكّ في كونه بحيث يسقط من دون التعبد أولاً فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين فلا بدّ من الإحتياط، إنتهى. فالأمور به مقتض لترتب المصلحة ولا يترتب إلا بنية القربة.

(٢) وملخص الجواب أنّه ليس كما تقدّم من «الكفاية: ج ٢ ص ٢٢٨» نعم إنّما

بأنّ عدم حصول المصلحة القائمة بنفس الذات إن كان من جهة ملازمته في الوجود مع المصلحة القائمة بالقربية فمرجه إلى عدم قيامها بالذات مطلقاً بل به توئماً مع القربة وحينئذٍ تكفيه المصلحة الواحدة القائمة بالمجموع بلا إحتياج إلى مصلحة أخرى لأن مصلحة كلّ مقيد ومركب قائمة بنفس الذوات التوئمة في الوجود مع غيره كما شرحناه وبالجملة نقول إن في العبادات والتوصليات ليس إلا مصلحة واحدة غاية الأمر في التوصليات قائمة بالذوات المطلقة ولذا يكون الإرادة القائمة به مطلقاً وإن لم يكن الخطاب به كذلك لعدم إنفكاكه عن الدعوة كما هو شأن كلّ أمر مولوى بخلافه في التعبديات حيث أن المصلحة قائمة بالمقيد المستتبع لتقطيع الإرادة بقطعة قائمة بنفس الذات وقطعة أخرى قائمة بالمقيد والعمدة في التقطيع المزبور عدم إمكان أخذ المقيد في حيز الخطاب كما هو ظاهر، وبعد هذا البيان^(١)

لا ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة فإنّ وجوبه حينئذٍ يكون معلوماً له وإنّما كان التردد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصليتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل فالعقل في مثله وإن إستقل بالبرائة بلا كلام إلاّ أنّه خارج عما هو محل النقض والإبرام ... إلى آخره. بل هناك مصلحة واحدة قائمة بالجميع من المقيد والمقيد لقيامها بالذات منفرداً وبالمقيد أخرى كما هو أوضح من أن يخفى.

(١) في قيام مصلحة واحدة في الذات التوئم مع القربة في التعبديات وفي

نفس الذات في التوصليات ويتبعها الإرادة المطلقة على الذات في التوصليات ❦

يتضح تقرير^(١) حكم العقل بالإشغال بأن خروج العهدة عن بقاء الأمر في المقام وكذا من بقاء الأمر بالأقل في باب الأقل والأكثر ليس إلا بإسقاط أمرهما المنوط بإتيان ما في عهدة المأمور من حصة من الذات المهملة التوئم مع المشكوك على فرض دخله وبديهي أنه لا يحصل الجزم به إلا بإتيان المشكوك، ومن هنا ظهر بطلان توهم ثالث^(٢) من أوضحية إلتزامه في المقام عن إلتزامه في الأقل والأكثر إذ ذلك كله مبني على زعمه السابق من تعدد المصلحة والجعل في المقام دون الأقل والأكثر إذ بعد وضوح فساد المبني يتضح فساد هذا الخيال أيضاً، ويظهر بأن مناط الإشتغال أو البرائة في البابين واحد بلا فرق بينهما أبداً كما بينا^(٣)

لادون التعبديات فيقطع الإرادة على الذات والتوئم معها.

(١) فبالوجه الذي ذكرنا يتضح دليل القائل بالإشغال وعدم الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر الإرتباطيين لإتحاد الملاك المصحح لجريانه في المقامين إذ كما أن العلم بالتكليف المتعلق بالصلاة مثلاً مع الشكّ بدخل قيد الدعوة في إمتثاله يوجب الشكّ بفراغ الذمة من ذلك التكليف فيما لو فعل المكلف الصلاة بلا دعوة الأمر إليها فلا محالة يلزم العقل حينئذٍ بالإحتياط بفعل الصلاة بدعوة الأمر إليها كذلك الشأن فيما يحتمل المكلف دخله في متعلق التكليف من القيود الأخرى غير دعوة الأمر.

(٢) كما عرفت من صاحب الكفاية فراجع.

(٣) ومحصل الجواب عن الإشتغال على ما أفاده المحقق الماتن عَبْدُ هو أن

وحينئذ العمدة في المقام دفع الشبهة التوئمية في البابين فنقول
وعليه التكلان^(١) أولاً أن المراد من الحصة المستعملة في لساننا
تارة^(٢)

لا نقول إن العقل لو كان ناظراً في حكمه بلزوم إمتثال أمر المولى إلى إمتثال أمره
الواقعي وتحصيله غرضه في نفس الأمر لكان للدليل المزبور وجه مقبول ولكن
العقل في حكمه بلزوم إمتثال أمر المولى لا يكون ناظراً إلا إلى التخلص من
إستحقاق العقاب على مخالفة ذلك التكليف ولا ريب في أن التكليف لا يصير بحيث
يستحق المكلف العقاب على مخالفته إلا إذا قامت الحجة عليه عند المكلف في
نظر العقلاء فالتكليف الذي لم تتم الحجة عليه عند المكلف لا يصير بحيث يكون
المكلف بمخالفته مستحقاً للعقاب في نظر العقلاء وحينئذ لا يكون العقل ملزماً
وحاكماً بلزوم إمتثاله ولا شبهة في كون التكليف الذي قامت الحجّة عليه عند
المكلف هو التكليف بالأقل أو التكليف بطبيعي الصلاة مثلاً الأكثر ولا حصة من
طبيعي الصلاة فالعقل يحكم بلزوم إمتثال هذا التكليف المعين الذي تمت الحجّة
عليه وإن كان المكلف يحتمل أن التكليف الذي قامت الحجّة عليه هو بعض
التكليف الواقعي لأن بعضه الآخر الذي لم تقم الحجّة عليه لا يرى العقل لزوم إمتثاله.
(١) وتوضيح الجواب يتوقف على مقدّمة وهي أن الحصة تطلق على ثلاثة
معان أحدها الحصة من الجنس وهو النوع ولا شبهة في أنه لا يكون الجنس حصة
إلا بانضمام قيد إليه يكون به نوعاً مبيناً للحصة الأخرى كحصة من الحيوان هو
الإنسان المنضم إليها الناطق المباين بحصة أخرى المنضم إليها الناهق وهكذا.

(٢) ثانيها: الحصة من النوع كالحصة الموجودة في الفرد منه ولا شبهة في

يراد منه مرتبة من الطبيعي المغايرة للمرتبة الأخرى المسماة بحصة أخرى كالحصص الموجودة في ضمن الأفراد للكلية المتواطئ^(١) وتارة^(٢) يراد مرتبة من الطبيعي معيّنة بنفس ذاته ولكن مقيدة بالوجدان لغيره قبال هذه المرتبة بعينه المطلقة الشاملة للأعم من الواجد للقيد أو فاقد^(٣)

لأن الحصة المزبورة لا تتكون بإنضمام قيد وخصوصية إلى النوع ليكون ذلك القيد داخلاً في قوامها كي تكون مباينة للحصة الأخرى وعليه فتكون الحصتان من نوع واحد متمثلتين في جميع ذاتياتهما ولا فرق بينهما إلا بالإضافة إلى المشخصات التي بالإضافة إليها صار النوع حصصاً كالأبيضية والأسودية والأحمرية والطولية والقصرية لأفراد الإنسان.

(١) قال في «شرح منظومة السبزواري ص ١٧» ومتواط أو مشكك ثبت إن ساوت الأفراد أو تفاوتت ... إلى آخره. فكل فرد حصة من الكلية الطبيعي متساوية مع الحصة الأخرى منه.

(٢) ثالثها: تحصص الجزئي الحقيقي بالإضافة إلى عوارضه وأحواله فكما يكون الجزئي الحقيقي موضوعاً لحكم من الأحكام باعتبار حال من أحواله أو عارض من عوارضه مثل إن جائك زيد فأكرمه أي زيد الجائي يجب إكرامه كذلك يجوز أن يكون بنفسه موضوعاً حين إقترانه بالمجئي لأن موضوع وجوب الإكرام هو زيد المقيّد بالمجئي بل موضوع هذا الحكم هو زيد المقارن للمجئي فيكون المجئي مشخصاً لموضوع الحكم لا مقوماً له كما في الصورة الأولى.

(٣) وهذا في قبال زيد المطلق غير المقترن بالقيّد وكذا الرقبة المطلقة.

ومن المعلوم^(١) أن هذه الحصّة لا يكاد يتغيّر عما عليه من الحدود الذاتية لها ولا ممّا به قوام كونها مرتبة من الطبيعي وإنّما يتغيّر بفقدان القيد ووجدانه جهاتها العرضية الخارجة عن ذاتها بخلاف الحصص الموجودة في ضمن أفراد المتواطئ فإنّها يفقد قيدها ينقلب مرتبة الطبيعي بمرتبة أخرى بلا إنخفاظ المرتبة المخصوصة في الواجد بالنسبة إلى الفاقد^(٢).

وحيث إتضح ذلك^(٣)

(١) ثمّ بين الفرق بين القسم الثالث والثاني بتغيير الحصّة في الثاني بحسب الأفراد دون الثالث فلا يتغيّر بحسب الأحوال ككونه ولد في زمان كذا ومكان كذا وعاش كذا مقداراً وابن فلان وأمثال ذلك من المشخصات الخارجية.

(٢) هذه هي المقدّمة.

(٣) وملخص ذلك أن الحصّة التي ندعى أنّها هي متعلق الأمر في العبادات هي الحصّة بالمعنى الثالث ضرورة أن الركوع المقارن للسجود لا يختلف شخصه عن نفسه فيما لو لم يقارن السجود وعليه يكون الأقلّ الذي قامت الحجة عليه متعيناً بشخصه فتشتغل الذمّة به نفسه لأنّ إرتباطه بغيره لو كانت متحقّقة في الواقع لا توجب مغايرة لنفسه حيث لا تكون في الواقع نعم لو كان الأقلّ على فرض كونه مرتبطاً بجزء أو قيد آخر يكون مغايراً حقيقة وماهية للأقلّ الذي ليس له إرتباط بشيء آخر لما كان هناك فرق بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين وبين المتباينين في مقام إمتثال التكليف المعلوم تعلقه بأحد الأمرين إذ كما

نقول مرجع إشتغال الذمة بالحصّة التوئمة مع القيد مجيء ذات الحصّة بخصوصيّاته وحدوده في الذمة ومرجع إطلاق هذا الذات مجيء نفسه في الذمة بلا إقترانه بشيء آخر. وحينئذٍ فمع الشكّ في دخل القيد في الغرض يشك بأن ما في العهدة هو نفس الذات فقط أو هو مع القيد والعقل لا يحكم بالفراغ إلا عما إشتغلت الذمة به يقيناً والمفروض عدم التعيين بمجىء العهدة أزيد من هذا الذات^(١) وإحتمال توئمية مع غيره^(٢) لا يوجب تغييراً في ذاته وحدود نفسه^(٣) وإنما يوجب إحتمال مجيء شيء آخر في عهده أزيد من هذا الذات وهذا الإحتمال^(٤)

لأن الإتيان بأحد الأمرين المتباينين لا يوجب العلم بإمتثال التكليف لإحتمال أن متعلقه غير ما فعله لفرض أن أحدهما مغاير للآخر ذاتاً وحقيقة كذلك الأقل والأكثر الإرتباطيين على الفرض المزبور فلا يكون فعل الأقل موجباً للعلم بإمتثال التكليف المعلوم لإحتمال أن يكون المكلف به هو الأقل المرتبط بشيء آخر وعلى فرضه يكون المأتى به غير الأقل المرتبط ذاتاً وحقيقة لا بعضه ليكون الإتيان به موجباً لفراغ الذمة من التكليف المعلوم ولو أنّه بعض التكليف في الواقع.

(١) وهو المأمور به فقط .

(٢) وهو داعى القربة .

(٣) لما عرفت من الحصّة على الوجه الثالث .

(٤) وهو الأكثر .

لا يكون مورد حكم العقل بالفراغ لعدم تمامية بيانه كما أن احتمال عدم سقوط التكليف المستند بإحتمال دخل القيد في الواجب أيضاً لا يكون ممّا يعنى به العقل إذ مرجع عدم سقوط التكليف حينئذٍ إلى ملازمة التكليف بالذات مع التكليف بالقيد الذي ماتم له البيان ومعلوم أن هذه الملازمة أيضاً ليس مورد إهتمام العقل بتحصيله مع الشكّ به^(١) ولازمه عدم إهتمام العقل بالشكّ بالسقوط المستند إلى الشكّ بالملازمة المزبورة وإنّما همّه تحصيل الجزم بالسقوط عما جاء في عهدة المكلف وهو ليس أزيد من الذات محضاً، ولئن شئت قلت بأن مجرد سقوط التكليف واقعاً ليس همّ العقل وإنّما همّه سقوط ما أوجب التكليف مجيئه في عهدة المكلف وفي المفروض في المقام وباب الأقل والأكثر ما أوجب التكليف إلاّ مجيء الذات والمفروض أنّه يأتي بحدوده الذاتية كما لا يخفى فالزائد من القيود المشكوكة ليس إلاّ بحث^(٢) البرائة الأصلية^(٣) والله العالم.

(١) فالعقل يحكم بوجود الإمتثال لماتم عليه البيان لا مطلقاً حتّى ما لا يتم

البيان عليه.

(٢) ولعل الصحيح - تحت - البرائة الأصلية.

(٣) وذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٠٢» بل ولئن تأملت ترى

أمر جريان البرائة في المقام أوضح من جريانها في الأقل والأكثر إذ دوران الأمر في المقام بعد أن كان بين التكليف الواحد أو التكليفين المستقلين المتلازمين ثبوتاً وسقوطاً فمن الأوّل يقطع تفصيلاً بتعلق تكليف مستقل بذات المأمور به وإنّما

الشكّ في تعلق التكليف وإرادة أخرى بعنوان دعوة الأمر فمن هذه الجهة تجرى البرائة بالنسبة إلى التكليف المشكوك من دون علم إجمالي في البين وهذا بخلافه في الأقل والأكثر الإرتباطيين إذ فيه لا دوران بين التكليف الواحد أو التكليفين المستقلين ولو متلازمين في مقام الثبوت والسقوط فمن هذه الجهة لم يعلم باستقلالية التكليف المعلوم المتعلق بالأقل بل يحتمل فيه الضمنية أيضاً وفي مثله ربّما كان المجال للخدشة في جريان البرائة عن الأكثر من جهة توهم عدم انحلال العلم الإجمالي وإن كان هذه الدعوى ضعيفة أيضاً في نفسها كما أوضحنا فسادها في محله، إنتهى.

قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٤٠» نعم إستصحاب الوجوب المعلوم إلى أن يقطع بانتفائه بإتيان جميع ما يحتمل دخله في الخروج عن عهده لا مانع منه وهو يكشف بطريق الإين على أن الفرض سنخ غرض لا يفى به ذات الأمور به وإلاّ بقاء شخص الأمر مع إتيان متعلقه بحدوده وقيوده غير معقول فلا يعقل التعبدية إلاّ إذا كشف عن كون علته سنخ غرض لا يفى به الأمور به والتحقيق أن الإستصحاب لا مجال له هنا لأن الغرض منه إن كان التعبد بوجوب قصد الإمتثال شرعاً فهو على فرض إمكان أصله غير مترتب على بقاء الأمر شرعاً حتّى يكون التعبد بأحدهما تعبداً بالآخر، وإن كان التعبد بدخله في الغرض فأوضح بطلاناً لأن دخله فيه واقعي لاجعلى وإن كان التعبد به محقّقاً لموضوع الحكم العقلي بإسقاط الغرض لكشفه عن بقاءه فيه أوّلاً أن إسقاط الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية لازم ولذا لم نحكم بالإشتغال ابتداء فليس الأمر بوجوده الواقعي موضوعاً لذلك فضلاً عن وجوده التعبدى وثانياً أن ما ذكر من أن التعبد ببقائه كاشف عن أخصية الغرض من المطلوب إنّما يسلم في البقاء الحقيقي ❧

ولا التعبدى لأن الغرض من جعل الحكم المماثل بقاء شيء آخر لا ذلك الغرض الواقعي وإحتماله لا يجدي شيئاً، إنتهى. وربما يقال بجريان أصالة عدم دخل هذا القيد - ويورد عليه بأنه لا تثبت أن المأمور به بقية الأجزاء ليرتّب عليه الأجزاء والإمتثال - وفيه بعد تمامية البيان للأقل وإنبساط الأمر على الأجزاء وهو الأقل فرفع الجزء أثره هو صحّة العمل بنظر العرف لكون الوسطة خفية هذا لو أمكن أخذ قصد الدعوة في المأمور به وإن لم يكن وكان قيدياً تكوينياً فجميع الأجزاء والشرايط تكويني لحصول الغرض فيرفع أدلة البرائة الإحتياط بالامتنان ويتم مصلحة العمل ولو إقتضى الأصل العقلي الإشتغال فتكون النتيجة الأصل الشرعي البرائة لعموم دليل الرفع ولو أنه تقدّم أن الأصل العقلي والشرعي هو البرائة على ما مر مفصلاً. بقى شيء تعرض له المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٩٧» وغيره من أساتذتنا ونقتفي آثارهم قال المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٢٤٥» تتميم هل إطلاق الخطاب يقتضي صدور الفعل من المأمور مباشرة أو يقتضي الأعم من المباشرة والتسبيب أو لا يقتضي شيئاً من ذلك، وأيضاً هل يقتضي إطلاقه صدور الفعل عن إختيار أو لا يقتضي ذلك، أيضاً هل يقتضي إطلاقه كون الفعل المأمور به غير محرم حين صدوره من الفاعل أو لا يقتضي ذلك وتوضيح جميع ذلك يتم في ثلاثة مواضع، أمّا الموضع الأوّل فالتحقيق يقتضي أن إطلاق الخطاب يقتضي صدور الفعل من المكلف مباشرة وعليه لا يكفي صدور الفعل بالتسبيب أو الإستنابة به فضلاً عن صدوره من غيره بلا تسبيب أو إستنابة وبيان ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي أن التخيير مطلقاً - أي سواء كان شرعياً أو عقلياً - بين فعلين أو أفعال لا بدّ أن يكون بلحاظ الجامع بين الفعلين أو الأفعال الذي يحصل به غرض المكلف فلا محالة تكون خصوصيات الأفعال المخير

لا بينها خارجه عن حيز الإرادة ومباذيتها من المصلحة والحب ونحوهما وعليه يكون كل فعل من الفعلين أو الأفعال المخير بينها مخاطباً ومأموراً به حين عدم الآخر لا مقيداً أو مشروطاً بعدمه ليلزم الدور ولا مطلقاً ليلزم كون الوجوب في كل منهما تعينياً وإن شئت فعبّر عن الوجوب المزبور بالإرادة الناقصة أعنى بها إرادة الفعل في جميع أحوال الإمكان إلا في حال الإتيان بالفعل المعادل له، هذا كله في ما لو كان كل من الفعلين أو الأفعال مقدوراً للمكلف وأما إذا خرج أحدهما عن قدرته وبقي أحدهما مقدوراً له أو كان كذلك حين جعل الحكم فالمشهور أنه يصير المقدور منهما واجباً تعينياً لإنحصار الخطاب فيه، ولكن التحقيق يقضي ببقاء ذلك الفعل المقدور على وجوبه التخيري كما كان عليه قبل إمتناع عدله فيما لو كان كل منهما مقدوراً حين الخطاب أو كما لو كان كل منهما مقدوراً حين الخطاب فيما لو كان أحدهما ممتنعاً حين جعل الحكم وذلك لأن الوجوب عبارة عن الإرادة التشريعية التي أظهرها الشارع بما يدل عليها للمكلف ولا ريب في أن الإرادة تتبع في مقام تعلقها بالمراد المصلحة القائمة فيه ولا شبهة. أيضاً في أن المصلحة الداعية إلى إيجابه تخيراً حين القدرة على كلا الفعلين لا تتغير عما هي عليه حين إمتناع أحدهما وإذا كانت لم تتغير عما هي عليه من الخصوصية المقتضية للوجوب التخيري لا يعقل أن يكون مقتضاها حين إمتناع أحد الفعلين هو الوجوب التعيني إذ هو سنخ آخر من الوجوب لا ينشأ إلا عن مصلحة أخرى تسانخه، ومما ذكرنا في بيان ملاك الوجوب التخيري يتضح لك السرفي بعض الواجبات التوصلية بل التبعية التي يسقط وجوبها عن المكلف بفعل غيره كتطهير ثوب المكلف بالصلاة والقضاء عن الميت على القول بصحة عمل المتبرع فإنه عليه يسقط وجوب القضاء عن الولي كما يسقط وجوب تطهير الثوب عن المكلف

وبالصلاة وذلك لأن ملاك هذا النحو من الوجوب هو حصول الغرض بوجود الفعل في الخارج بلا دخل لخصوصية فاعله فيه غاية الأمر أن المورد إقتضى توجيه الخطاب إلى مكلف خاص كما يظهر ذلك من المثالين المزبورين وعليه يكون فعل غير المكلف كفعله في تحصيل الغرض الداعي إلى وجوب ذلك الفعل على المكلف به فكما أن ملاك الوجوب التخيري هو حصول الغرض بكل من فعلى المكلف أو أفعاله المقتضي ذلك لتخيره شرعاً أو عقلاً بينهما كذلك يكون ملاك الوجوب الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره توصلياً كان أم تعدياً كما أشرنا إليه وبما أن فعل غير المكلف خارج عن قدرة المكلف وإختياره لا يصح أن يخاطب به بنحو التخيير بين فعله وفعل غيره ولكن لما كان المكلف يعلم أن هذا التكليف يسقط عنه بفعل غيره يخيره العقل بين أن يفعله هو بنفسه وبين أن يتسبب إلى فعل غيره فإن فعله سقط عن المكلف التكليف وإلا بقي مخاطباً به لأن الخطاب بمثل هذا الفعل متوجه إلى المكلف في حين عدم فعل غيره إياه كما هو الشأن في الواجب التخيري حيث علمت أن الخطاب بكل من الفعلين أو الأفعال متوجه إلى المكلف حين عدم الآخر ومن هذا البيان ظهر أن خطاب المكلف بالفعل الذي يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطاً بعدم فعل الغير كما توهم بل هو خطاب توجه إليه في حين عدم فعل الغير كما هو شأن الواجب التخيري كما أشرنا إليه كما ظهر أن الخطاب في مثل هذا الواجب لم يتعلق بالجامع بين فعل المكلف وفعل غيره كما يتعلق به في الواجب التخيري وذلك لخروج فعل الغير عن قدرته وإختياره كما ظهر أيضاً أن الخطاب لم يتعلق به بنحو التخيير بينه وبين التسبب إلى فعل غيره لأن الجامع الذي يحصل به الغرض ليس مشتركاً بين فعل المكلف وبين التسبب إلى فعل غيره - أي الجامع بينه وبين

الإستنباط لأن لازمه السقوط بمجرد الإستنباط - بل بين فعل المكلف وبين نفس فعل الغير كما لا يخفى وإنما العقل يرشد المكلف إلى ما يسقط به التكليف عنه وهو فعل الغير فيتسبب إليه بما يراه سبباً لصدور الفعل من الغير ومما ذكرنا إتضح لك ما في كلام بعض الأعاظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ في المقام من الوهن كما هو محرر في تقريراته ... إلى آخره.

قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٩٨» فيكون العمل الواجب على الولي فيه ثلاث جهات الأولى الوجوب التعييني من جهة المادّة وهو نفس الصلاة مثلاً مع قطع النظر عن مصدرها بمعنى أن المولى يريد أصل وجود الصلاة في الخارج ولا تسقط بمجرد الإستنباط. الثانية التخيير من جهة المصدر بمعنى أن الولي مخير بين إصدارها بالمباشرة وإصدارها بالإستنباط الثالثة الوجوب المشروط بعدم فعل الغير فإذا شكّ في واجب أنّه يسقط بفعل الغير مع الإستنباط أم لا فمرجه إلى الشكّ في الوجوب التخييري من جهة المصدر ومن الواضح أن نفس توجّه الخطاب إلى المكلف من دون تقييد يرفع الشكّ من هذه الجهة ويجعله ظاهراً في الوجوب التعييني وهذا الظهور أقوى من ظهور الصيغة في التعيين من جهة المادّة إلى آخر كلامه. فعلى أي قال في البدائع المحقق العراقي «ص ٢٤٧» إذا عرفت هذه المقدّمة تعرف أن إطلاق الخطاب يقتضي كون الوجوب مطلقاً في جميع الأحوال والأزمان والأماكن لا أنّه قضية حينية أي أنّه ثابت في حين دون حين وحال دون حال ونتيجة ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلف وعدم حصول الغرض بفعل غيره، إن قلت إن مقتضى إطلاق المادّة قيام المصلحة والغرض بها وإن صدرت من الغير - أي الأعم من المباشرة والتسبيب - ولا يتوهم تقييده بتقييد إطلاق الهيئة بخصوص الصادر من الأمور لخروج فعل الغير عن

لا قدرته لأن ذلك بسبب حكم العقل الغير الموجب لإنتقال إطلاقها إلا من جهة الحجية لا في أصل الظهور حتى يسرى إلى المادّة قلت الأمر كما ذكر إن فرضنا التمسك بحكم العقل في إختصاص الهيئة ولكن نحن نعتمد على ظاهر توجيه الخطاب والطلب المقتضى لحصره في فعل المأمور فيمنع عن تمامية إطلاق المادّة بحيث يستكشف قيام المصلحة حتى فيما صدر عن الغير لكي يراحم مع إطلاق الهيئة في مطلوبة فعل المأمور وإن صدر من الغير هذا مقتضى الإطلاق، ومع عدمه فمقتضى الأصل العملي هي البرائة عن التكليف بالفعل المزبور حين صدوره من الغير ولو قلنا بالإحتياط في مقام دوران الأمر بين التعيين والتخيير وذلك لأن منشأ القول بالإحتياط في مقام الدوران المزبور هو وجود العلم الإجمالي بإشغال ذمّة المكلف إمّا بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مثلاً مطلقاً أي ولو مع صلاة الجمعة وإمّا بوجوب الجمعة في حال ترك الظهر ونتيجة هذا العلم هو الإحتياط بفعل ما يحصل به اليقين بفرأغ الذمّة من التكليف المعلوم وهي صلاة الظهر وهذا العلم الإجمالي غير موجود في محل الكلام لأنّه يعلم تفصيلاً بأنّه مخاطب بهذا الفعل لخروج فعل غيره عن قدرته وإختياره فلا يكون عدلاً لفعله في مقام التكليف ليحتمل كونه مكلفاً تخييراً بأحد الأمرين وبما أن المكلف يعلم أنّه مخاطب بالفعل المزبور في حال ترك غيره له ويشك بوجوبه عليه في حال إتيان الغير به - أي يكون الشكّ في أصل جعل التكليف في ظرف إتيان الغير به للأقل والأكثر الإرتباطي - يصح له الرجوع إلى البرائة في مقام الشكّ المذكور ولا مجال لجريان أصالة الإشتغال بتوهم أن إشتغال الذمّة بالتكليف متيقن وإمّا يشكّ بسقوطه بفعل الغير والأصل يقتضي عدم كونه مسقطاً وذلك لأنّه يكون هو نفسه مجرى لأصالة البرائة فيكون هذا الأصل حاكماً على أصل عدم كونه فعل ڪ

والغير مسقطاً ومن ذلك يظهر لك الجواب عن توهم بعض الأعظم ... إلى آخره. قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٤٢» «فمقتضى الأصل يختلف باختلاف جهتي الشكّ أما من جهة الشكّ في التعيين والتخيير فالأصل يقتضي الإشتغال وعدم السقوط بالإستنابة على ما هو الأقوى عندنا من أن الأصل هو الإشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وأما من جهة الشكّ في الإطلاق والإشتراط - الشكّ في المقام راجع إلى مرحلة البقاء وسقوط التكليف بفعل الغير لا في مرحلة الجعل والثبوت ومقتضى الإستصحاب هو بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير ... إلى آخره - وفيه: قال المحقق العراقي «ص ٢٤٨» وذلك لما قد بينا أن الشكّ في المقام يكون في طور التكليف هل هو تام أو ناقص ومعه لا مجال للإستصحاب إذ ما هو مقطوع من الأوّل هو وجوب الإتيان في ظرف عدم صدور الفعل من غيره وأما لزوم الإتيان في ظرف صدوره من الغير يكون مشكوكاً من الأوّل فلا تتم فيه أركان الإستصحاب وحينئذٍ يصح أن يرجع فيه إلى البرائة ولا مجال للإشتغال ومن هنا يتضح أنّه لا مجال لتوهم جريان الإستصحاب في القدر الجامع بين الوجوب التام والناقص لحكومة البرائة عليه كما هو الشأن في جميع موارد الشكّ في الأقل والأكثر والوجه في ذلك أنّه لو علم بتقييد الواجب بكونه في ظرف عدم إتيان الغير أي النائب أو المتبرع يعلم بعدم البقاء ولو علم بعدم التقييد يعلم بالبقاء والتعبير بالتقييد مسامحة فالشكّ في البقاء الذي هو موضوع هذا الإستصحاب مسبب عن الشكّ في التقييد فإذا ارتفع التقييد بالبرائة تعبداً يرتفع موضوع هذا الإستصحاب تعبداً وهذا معنى الحكومة. وذكر أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٤٥» فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أن الشكّ في إطلاق التكليف وإشتراطه قد يكون مع عدم إحراز

الفعلية التكليف وذلك كما إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأوّل ففي مثل ذلك يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في أصل توجه التكليف كما إذا احتمل إختصاص وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً بالرجل دون المرأة فيشكّ في أصل توجه التكليف وهو مورد لأصالة البرائة وقد يكون مع إحراز فعلية التكليف وذلك كما إذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الإبتداء ثمّ يرتفع وزال ولأجله شكّ المكلف في بقاء التكليف الفعلي وإرتفاعه ومن الواضح أنّه مورد لقاعدة الإشتغال دون البرائة ومقامنا من هذا القبيل فإنّ الولي مثلاً يعلم بإشتغال ذمّته بتكليف الميّت إبتداء ولكنّه شاكّ في سقوطه عن ذمّته بفعل غيره المرجع في ذلك الإشتغال ... إلى آخره. وفيه: أولاً ليس المقام من قبيل الإطلاق والإشتراط لعدم الإمكان بل المراد حالة دون حالة. وثانياً أن التكليف إنحلافي فأصل ثبوت تكليف الولي عند إتيان الغير غير معلوم ومشكوك من الأوّل والمرجع فيه البرائة والمعلوم هو تكليفه عند عدم قيام الغير به وليس هذا من الأقل والأكثر الإستقلالي ولا الإرتباطي وله حكم الإرتباطي كما لا يخفى. أمّا مصاديق ما يعتبر المباشرة كثيرة كالصلاة اليومية الأدائية والصوم الواجب في شهر رمضان الأدائي والحج على المستطيع ونحو ذلك والأعم من المباشرة أيضاً كذلك كتطهير الثوب في التوصليات والقضاء عن الميّت تبرعاً أو نيابة بالإجارة عن الولي وكالزكاة يعتبر فيها القربة ويحصل بالإستنابة بفعل الغير والصلوة على الميّت بإذن الولي فإنّ ملاك هذا النحو من الوجوب هو حصول الغرض بوجود الفعل في الخارج بلا دخل لخصوصية فاعله فيه ومن ذلك الحج لو لم يقدر على ذلك فيبعث حاجاً كما ذكر في محله وكتحنيط الميّت مقتضى إطلاق خطابه المتوجّه إلى البالغين هو عدم سقوطه بفعل غيرهم وإن كانوا مميزين، قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ٣

لاص ٢٤٨» الموضوع الثاني في أن إطلاق الخطاب هل يقتضي صدور الفعل عن إختيار أو لا يقتضي ذلك وغاية ما يمكن أن يقال هو أن التكليف لما كان مشروطاً بالقدرة والإختيار عقلاً إمتنع الإطلاق في كل من الهيئة والمادة أمّا الهيئة فلأن مفادها على الفرض مشروط بالإختيار عقلاً وأمّا المادة فلسراية تقييد الهيئة إليها ومعه لم يبق مجال لتوهم الإطلاق فضلاً عن صحّة التمسك به ... إلى آخره. فالصحيح الإستدلال كذلك لا كما أفاده أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٤٦» ربّما قيل بالوجه الأوّل بدعوى أن الفعل عند الإطلاق ينصرف إلى حصّة خاصة وهي الحصّة المقدورة فالسقوط بغيرها يحتاج إلى دليل وإلاّ فالإطلاق يقتضي عدمه ولكن هذه الدعوى خاطئة ذلك أن منشأ هذا الإنصراف لا يخلو من أن يكون مواد الأفعال أو هيئاتها أمّا المواد موضوعه للطبيعة المهمة العارية عن كافة الخصوصيات وهي مشتركة بين الحصص الإختيارية وغيرها. وأمّا الهيئات موضوعه لمعنى جامع بين المواد بشتى أشكالها فالنتيجة أنّه لأساس لأخذ الإختيار في الأفعال مادة وهيئة ... إلى آخره. وفيه: أن المستدل لم يرد الانصراف بل حكم العقل إلاّ أن يكون وجهاً آخر كما في «الأجود: ج ١ ص ١٠٠» أنّه قد يدعى أن مادة الأفعال منصرف إلى خصوص ما إذا صدرت عن إرادة وإختيار كما قد يقال بأن هيئتها منصرفة إلى ذلك والحق عدم صحّة كلتنا الدعويين ... إلى آخره. وعلى أي أجاب عن الإستدلال المحقق العراقيّ «ص ٢٤٨» بقوله: إلاّ أنّه يمكن النظر في ذلك بما أشرنا إليه فيما سبق من أنّه قد تكون للكلام دلالات وظهورات متعدّدة فاذا سقط بعضها عن الحجية فلا موجب لسقوط الآخر بل القاعدة تقضي ببقائه على الحجّة وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ إطلاق الهيئة ببعض ظهوره وإن كان مقيداً عقلاً بالإختيار فظهورها في الإطلاق

وإن سقط عن الحجية للقرينة العقلية إلا أن ظهورها في كون المادة ذا مصلحة ملزمة لا موجب لسقوطه عن الحجية وعليه يكشف إطلاقها عن إطلاق المصلحة القائمة فيها ولكن قد يستشكل في ذلك بأن إطلاق المادة وإن كان يقضي بحصول الغرض من الأمر وإن صدرت من المكلف بلا إختيار ولازم ذلك سقوط التكليف حين صدورها من المكلف بلا إختيار لحصول الغرض الداعي إليه ولكن ذلك ينافي مقتضى إطلاق الهيئة إذ بعد تقييد الهيئة بالقدرة ولو بحكم العقل يكون مفادها لزوم الإتيان بالمادة في حال الإختيار ومقتضى إطلاقها لزوم الإتيان بالمادة في حال الإختيار وإن صدرت من المكلف في حال بلا إختيار وعليه يقع التهاوت بين إطلاقي الكلام الواحد، ويمكن الجواب عن ذلك بأن الخطاب مع قطع النظر عن تقييده عقلاً بحال الإختيار مطلق بالإضافة إلى حالتي الإختيار والإضطرار وبعد تقييده عقلاً بحال الإختيار يسقط ظهوره في الإطلاق المزبور عن الحجية ولكن لا ينعقد للمقيد ظهور في الإطلاق الأحوالي بالإضافة إلى الإتيان ببعض أفراد غير المقيد كما هو الشأن في التقييد بالمنفصل فإن التقييد بالمنفصل لا يوجب إلا سقوط ظهور المطلق في الإطلاق عن الحجية لا ينعقد معه ظهور للمقيد في التقييد بخلاف التقييد بالمتصل فإنه ينعقد معه للمقيد ظهور في الإطلاق الأحوالي بالإضافة إلى الإتيان بغير أفراده وعدمه وبما أن التقييد بحال الإختيار في المقام إنما حصل بدليل منفصل وهو دليل العقل لم ينعقد للمقيد المزبور ظهور في الإطلاق بالإضافة إلى الإتيان بالفرد الإضطراري ومن هنا يظهر الجواب عن إشكال آخر وهو أن مدلول الهيئة محصور بصورة الإختيار لأن الداعي إليه هو البعث وإحداث الداعي في نفس المأمور وذلك يختص بصورة صدور الفعل عن إختيار المأمور فيزاحم حينئذٍ مقتضى إطلاق المادة بل يمنع

لا عن إستفادة الإطلاق في ناحية المادّة ... إلى آخره. والجواب عنه أن حكم العقل لا يوجب تعنون العام بعدمه كما مر وسيأتي ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الوجه الآخر الآتي الآن أيضاً من كون القدرة مأخوذة شرعاً في الخطاب وقال المحقّق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٤٣» وجهاً آخر قال إن نفس الأمر يقتضي اعتبار الإرادة والإختيار مع قطع النظر عن الحكم العقلي وذلك لأن الأمر الشرعي إنّما هو توجيه إرادة العبد نحو المطلوب وتحريك عضلاته فالأمر هو بنفسه يقتضي اعتبار الإرادة والإختيار ولا يمكن أن يتعلق بالأعم لأنّه بعث للإرادة وتحريك لها وحينئذٍ لو قام دليل على سقوط التكليف عند فعل متعلقه بلا إرادة وإختيار كان ذلك من قبيل سقوط التكليف بفعل الغير وهو يرجع إلى تقييد الموضوع وإطلاق الخطاب عند الشكّ يدفع التقييد المزبور فالأصل اللفظي يقتضي عدم السقوط عند عدم الإرادة والإختيار وكذا الحال في الأصل العملى على حدّوما تقدّم عند الشكّ في سقوطه بفعل الغير ... إلى آخره. قال في البدائع المحقّق العراقيّ «ص ٢٥٠» وملخص الجواب - عن الإشكال - أن إختصاص الهيئة بما ذكر بحكم العقل الذي هو من التقييد المنفصل فلا ينافي ظهور الهيئة في تحقّق مبادي الطلب من الإرادة والمصلحة مطلقاً وإن قيدت حجية الهيئة في فعلية الإرادة بصورة صدور الفعل عن إختيار وعليه يبقى ظهور المادّة في الإطلاق بلا معارض فيصح الأخذ به ويكون دليلاً على سقوط التكليف حين الإتيان بالفرد الإضطراري - وملخص الجواب عن المحقّق النائيني - أن الخطاب مطلق بالإضافة إلى الفعل الإختياري والإضطراري وتقييده بالدليل المنفصل العقلي لا يوجب إلّا سقوط ظهوره في الإطلاق عن الحجية ولا ينعقد معه للمقيد المزبور ظهور في الإطلاق الأحوال بالإضافة إلى الإتيان بالفرد الإضطراري وعدمه ليجعل دليلاً

على وجوب الإتيان بالفعل الإختياري بعد الإتيان بالفرد الإضطراري هذا كله فيما لو كان هناك إطلاق ... إلى آخره. فعليه لم يقيد الهيئة كما توهم حتى يقيد ويضيق به المادة أيضاً وإنما يسقط حجيته ومنهنا إنضح ما أجاب أستاذنا الخوئي عن المحقق النائيني في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٤٩» أن إعتبار القدرة ليس إلا من ناحية أن التكليف بغير المقدور لغو وأن ذلك لا يقتضي إلا إستحالة تعلق التكليف بغير المقدور خاصة وأما تعلقه بخصوص الحصة المقدورة فحسب فلا ضرورة أن غاية ما يقتضي ذلك كون متعلقه مقدوراً ومن المعلوم أن الجامع بين المقدور وغيره مقدور فلا مانع من تعلقه به ولا يقاس هذه المسألة بالمسألة الأولى حيث قلنا في تلك المسألة بعدم إمكان تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وبين فعل غيره بدهاءة أنه لا معنى لإعتبار فعل غير المكلف في ذمته بخلاف مسألتنا فإن إعتبار فعل المكلف على ذمته الجامع بين المقدورة وغيرها بمكان - وإن كان هناك إطلاق كشف ذلك عن أن الواجب هو الجامع دون خصوص حصة خاصة ... إلى آخره. وفيه أنه مصادرة بالمطلوب وأن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور لغو كالتكليف بغير المقدور فقط ولا يصدر من الحكيم على ما أفاده المحقق النائيني وهو مدعى إمكانه فالأمر لا ينبعث إلى غير المقدور لكن المصلحة لا مانع من أن يكون أعم في المادة فيصح حينئذٍ فلا قصور في المصلحة ولأجله يجتزى بما صدر منه بغير إختياره على الطريقة التي تقدمت ثم ذكر المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٥٠». وأما إذا لم يكن في المقام إطلاق فالمرجع عند الشك في بقاء التكليف بعد الإتيان بالفرد الإضطراري هي البرائة لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في الأقل والأكثر الإستقلايين ولا شبهة في أن المرجع في الشك المزبور هي البرائة ومعه لا مجال للرجوع إلى إستصحاب

التكليف لحكومة أصالة البرائة عليه ... إلى آخره. لكونه من الأصل السببي والمسببي ومصاديق كفاية غير الإختيار كغسل الثوب ولو بأن يطير ذلك بالريح العالي إلى الماء وغسله فيصح غسله ويظهر وكذا لو أخذ أو ربط يدي الصائم ورجليه وأهرق الماء في فمه فلا يكون مفطراً لإعتبار القصد فيه وكذا السفر فيعتبر فيه الإرادة والإختيار فلو أكره على السفر ويكون عن قصد ولو بوعيد من الظالم يجب القصر دون من سد عينه وشد رجليه ويديه ولا يعلم أين يذهب به أو التابع الذي لا يعلم قصد متبوعه المسافة لا يجب عليه القصر بل لا يشرع هذا في التكليفات وكذا الوضعيات فالضمان يكون للشيء بالإتلاف سواء كان بالإختيار أو في حال الغفلة أو الإضطراب كالنجاسة فلو كان نائماً فضرب برجله لشيء وكسره أو ألقى نفسه من شاهق ووقع على شخص ومات ذلك الشخص فعليه الدية والعوض من المثل أو القيمة في ضمان الأعيان والعهددة تكون لها عرض عريض يمكن أن تكون معتبرة ومشغولة في جميع الأحوال.

قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٥٠» الموضع الثالث في أن إطلاق الخطاب هل يقتضي كفاية الإمتثال بالفرد المحرم أو لا يقتضي ذلك والتحقيق يقضي بالأول مطلقاً سواء كان بين متعلق الأمر ومتعلق النهي عموم من وجه - أي كالصلاة في الأرض المغصوبة - أم عموم مطلق أي كغسل الثوب بالماء المغصوب والنهي عن العبادة كصلاة الحائض وإتيان الصلاة في ظرف عصيان الأهم وهو الإزالة وسواء قلنا بجواز الإجتماع أم بإمتناعه وذلك لأن إطلاق الخطاب يكشف عن وجود المصلحة الملزمة في متعلقه مطلقاً ولو كان بعض أفراده محرماً غاية الأمر أن ملاك النهي لغلبته على ملاك الأمر يوجب فعلية النهي عن الفرد الذي إجتماعاً فيه وتتفنى فعلية الأمر وذلك لا يستلزم إنتفاء ملاك الأمر ومعه يحصل

بالفرد المحرم الغرض الداعي إلى أصل الخطاب فيسقط بانتفاء الموضوع لا بالامتنال وعند عدم الإطلاق يكون المرجع حين الشك البرائة كما تقدّم في الموضوع الثاني ومما ذكرنا في هذا الموضوع يظهر لك في كلام بعض الأعظم من النظر وقد أشرنا إليه فيما سبق... إلى آخره. ذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٠٢» «فإن كان من قبيل الأوّل - أي نسبة الأخص إلى الأعم - فلا إشكال في أنه يضيق دائرة الواجب ويخصه بغير الفرد المحرم كما إذا قال إغسل ثوبك ولا تغسل بالماء المغصوب وإن كان من قبيل الثاني - أي نسبة العموم من وجه فحيث أن المأتي به في ضمن الفرد المحرم لا يكون متصفاً بالحسن الفعلي لفرض وقوعه مبغوضاً عليه فلا محالة لا يكون مأموراً به وإن قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهي لتعدد متعلق الأمر والنهي إلا أن المأتي به في ضمن الفرد المحرم حيث أنه فاقد للحسن الفاعلي وهو من شرائط كون الشيء مأموراً به فلا محالة لا يكون مأموراً به فإذا قام الدليل على سقوط التكليف به فهو يكشف عن تحقّق المصلحة أو عن إرتفاع الموضوع فلا محالة يكون التكليف مشروطاً بعدمه كما في إزالة النجاسة بالماء المغصوب حيث أنه لا نجاسة بعد الغسل به حتّى يؤمر بغسلها فإذا شككنا في الإشتراط وعدمه فالمرجع هو أصالة الإطلاق إن كان وإلّا فالإستصحاب... إلى آخره - وفيه: أولاً أمّا الإستصحاب فقد تقدّم الكلام فيه فلا نعيد - وثانياً قال أستاذنا الخوئي في «هامش الأجود: ج ١ ص ١٠١» إنّه لا موجب لإعتبار الحسن الفاعلي في إتصاف الفعل الخارجي بكونه مصداقاً للواجب بعد ما كان الوجوب ناشئاً عن الملاك القائم بالفعل ومن حسنه في نفسه على أن لازم ذلك أن لا يتصف الفعل الخارجي إذا لم يوت به بداعي التقرب بكونه مصداق الواجب ولو كان الوجوب توصلياً ضرورة أن مجرد صدور الفعل عن ٣

والإختيار لا يكفي في إتصافه بالحسن الفاعلي مع أنه واضح البطلان نعم يعتبر في الإِتصاف المزبور أن لا يتصف الفعل بالقبح الفاعلي لكنّه أجنبي عما نحن بصدده... إلى آخره. كما لو كان عن استهزاء وسخرية ونحوهما وذكر في «المحاضرات: ج ٢ ص ١٥٢» في كون المأتمى به في الخارج مصداقاً للحرام حقيقةً كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب أو نحوه فتارة نعلم بأن الإتيان بالواجب في ضمن فرد محرم مسقط له وسقوطه من ناحية سقوط موضوعه كإزالة النجاسة عن المسجد ومراده إلى حصول غرضه لا أن الواجب هو الجامع وتارة أخرى نشك في أنه يسقط لوجيئ به في ضمن فرد محرم أو لا وذلك كغسل الميت فلو غسل بالماء المغصوب وشككنا في سقوط التكليف مقتضي إطلاق الواجب عدم السقوط بداهة أن الفرد المحرم لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب لإستحالة إنطباق ما هو محبوب للمولى على ما هو مبغوض له فعدم السقوط من هذه الناحية لا من ناحية إستحالة إجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فبطبيعة الحال يتقيد الواجب بغيره فلا محالة يرجع إلى الشكّ في الإطلاق والإشتراط بمعنى أن وجوبه مطلق فلا يسقط عن ذمته بإتيانه في ضمن فرد محرم أو مشروط بعدم إتيانه في ضمنه ومقتضي الإطلاق عدم الإِشتراط إن كان وإلّا فالمرجع أصالة البرائة... إلى آخره. والذي يرد عليه أن العام لا يعنون بعنوان الخاص بل هو يوجب مقراض بعض الأفراد وهم غير العدول عن تحت الحكم وبقية الأفراد تحت الحكم لا تحتاج إلى إثبات عنوان العدالة بل شمول الحكم لها طبيعي فلا يتقيد الواجب بغيره بل يكون كموت بعض الأفراد فلا يكون من دوران الأمر بين الإطلاق والإِشتراط والصحيح ما ذكرنا.

في إطلاق الصيغة النفسية والعينية والتعينية

نموذج الرابع - قال في «الكفاية: ج ١ ص ١١٦» قضية إطلاق الصيغة - يعني إذا شك في وجوب شيء من حيث أنه نفسي أو غيري أو تعيني أو تخيري أو عيني أو كفائي - كون الوجوب نفسياً - أي لا غيرياً - تعينياً - أي لا تخيرياً - عينياً - أي لا كفاياً - لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته - أي معنى كونه غيرياً أنه منوط بوجوب شيء آخر كما أن معنى كونه تخيرياً أنه منوط بعدم فعل شيء آخر ومعنى كونه كفاياً أنه منوط بعدم فعل مكلف آخر وهذه الإناطة تقييد في الوجوب ينفيه إطلاق دليله - فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لا أتى بشيء آخر أو لا أتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى ... إلى آخره. فيرجع إلى قيد زائد أنه غيري أو يسقط ولو بإتيان شخص أو بإتيان مصداق آخر وحيث كان المولى في مقام البيان ولم يبين فالأصل عدم وجود هذا القيد هذا هو الوجه الأول للإطلاق لكن ربما يناقش أن المولى إذا قال يجب على زيد أن يقوم فظاهر الهيئة الكلامية دخل كل من خصوصيتي القيام وزيد في موضوع الوجوب على نحو لا يكفي القعود عن القيام ولا عمرو عن زيد فيكون الوجوب تعينياً عينياً ولا يتوقف على مقدمات الإطلاق، وأما كون الوجوب نفسياً ناشئاً عن مصلحة في متعلقه أو غيرياً ناشئاً عن مصلحة في غيره فلا دلالة للكلام ولا لمقدمات الحكمة على أحدهما نعم إطلاق البعث نحو الشيء يكون حجة عند العقلاء على وجوبه وإحتمال عدم إرادته لعدم القدرة على ما يحتمل كونه واجباً لأجله لا يصلح عذراً في نظر العقلاء ولعل هذا هو المراد بالإطلاق لكن في إسناده إلى الصيغة تأمل. ❧

لهذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال أما أولاً بأن ألفاظ موضوعة مهملة وقابلة للإطلاق والتقييد ومقدمات الحكمة لا تثبت الإطلاق بل تنفى القيد وإثباته يحتاج إلى دليل عليحدة. وثانياً ليس الوجوب النفسي والغيري من صنف واحد حتى يقال إن الوجوب النفسي مطلق بالنسبة إليه بل الوجوب الغيري هو الوجوب الناشئ عن وجوب آخر غير مربوط بمادل عليه الخطاب فعلاً. وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٤١» في وجه ذلك أن النفسية ليست إلا عدم كون الوجوب للغير وكذا البواقي وعدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها وإلا لزم نقض الغرض لا أن النفسية والغيرية قيدان وجوديان وأحدهما وهو الإطلاق من حيث وجوب شيء آخر مثلاً كأنه ليس تقييد بل أحد القيدين عدمى ويكفي فيه عدم نصب القرينة على الوجودي المقابل له فمقتضى الحكمة تعيين المقيد بالمقيد العدمى لا المطلق من حيث وجوب شيء آخر كما هو ظاهر المتن إذ المفروض إثبات الوجوب النفسي وهو الوجوب لا لغيره لا الوجوب المطلق الذي وجب هناك شيء آخر أولاً إذ ليس الوجوب الغيري مجرد وجوب شيء مع كون الشيء الآخر واجباً مقارناً معه بل الوجوب المنبعث عن وجوب آخر ومن الواضح أن إطلاق الوجوب من حيث إنبعثه عن وجوب آخر وعدمه غير معقول وكذا الوجوب التخيري هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل وإطلاق الوجوب من حيث الإقتران بجواز الترك وعدمه غير صحيح بل المراد بالإطلاق المعين للنفسية وإقرانها هو عدم التقييد بما يفيد الغيرية والتخيرية والكفائية كما صرح به ص ١٤١ في آخر المطلق والمقيد... إلى آخره. وفيه: أن الوجوب النفسي والغيري وإن قيل إن لهما جهة إشتراك وهي البعث نحو أمر وجهة إفتراق وهي عدم ذكر كونه ناشئاً عن الغير في النفسي وكونه من الغير في الغيرى كما

لا قيل في الأمر الإستجابي ولكن ليس كذلك بل الفرق بينهما ماهوى ولا يمكن إثبات قيد للطبيعة بواسطة نفي أحدهما فإنه إرادة تامة وناقصة على ما عرفت وتعرف. وأما ما ذكره أخيراً فهو الذي أراد صاحب الكفاية وأراد ذلك إشارة. والوجه الثالث يمكن أن يقال إن الأمر المطلق يحمل على ما ذكر لا لأجل دلالة اللفظ أي لا مادة ولا هيئة بل لأن صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعة أي ببناء العقلاء وحكم العقل ووظيفة العبودية فإذا تعلق أمر بشيء يصير حجة عليه لا يسوغ له العدول إلى غيره بإحتمال التخيير في متعلق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير بإحتمال الكفاية ولا التقاعد عن إتيانه بإحتمال الغيرية مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمة له وكل ذلك لا لأجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك وإن لم نعر على علة البناء وملاكه لكننا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظية كإفادة البعث بنحو الإشارة. وإن أبيت عن ذلك وقلت إن بناء العقلاء كذلك لم يثبت فنقول هو أن كلاً منهما يكون إثباته بواسطة القيد أعنى البعث يدل على نفس الطبيعة وكونه نفسياً أو غيرياً قيد وجودي يكون به نوعية كل منهما إلا أن في نظر العرف أحد القيدين قليل المؤنة بحيث لا يرى العرف عناية زائدة فيه وهي كون الوجوب نفسياً والفرد الآخر وهو كونه غيرياً يحتاج إلى مؤنة وهو كونه ناشئاً عن الغير فيحمل الخطاب إبتداءً على الطبيعة لعدم المؤنة للنفسية كما قد يقال في الحمل على صرف الوجود عند الدوران بينه وبين الطبيعة السارية فإن الأمر مثل النهى ولكن هو يدل على صرف الوجود والنهى يدل على السريان لأن صرف العدم يكون بفقدان جميع الأفراد بخلاف صرف الوجود فإنه يتحقّق بفرد واحد فدلالته على السريان يحتاج إلى مؤنة بخلاف دلالة النهى عليه. وذكر أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٠٠» ٣

لا حول حقيقة الواجب التخيري أن الأقوال فيه ثلاثة الأوّل أن الواجب ما إختاره المكلف في مقام الإمتثال ففي موارد التخير بين القصر والتمام مثلاً لو إختار المكلف القصر فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس. الثاني أن يكون كلّ من الطرفين أو الأطراف واجباً تعينياً ومتعلقاً للإرادة ولكن يسقط وجوب كلّ منهما بفعل الآخر فيكون مراد هذا القول إلى إشتراط وجوب كلّ من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر. الثالث: ما إختارناه من أن الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه وتطبيقه على كلّ منهما في الخارج بيد المكلف كما هو الحال في موارد الواجبات التعينية غاية الأمر أن متعلق الوجوب في الواجبات التعينية الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي وفي الواجبات التخيرية الطبيعة المنتزعة والجامع الإنتزاعي فلا مانع من إعتبار الشارع أحد الفعلين أو الأفعال على ذمّة المكلف ... إلى آخره. والأقوال الثلاثة في محالها مخدوشة سيّما الأخيرة فإنّ الواحد اللامعين هو الفرد المردد ولا وجود له في الخارج حتّى يعتبره في ذمّة المكلف كما أن القول بأن الوجوب تابع لإختيار المكلف محال فإنّه يختار أي شيء ويتفحص عن أي حكم مع أن الحكم تابع لإختياره فهو محال وله توالى فاسده، كما لو كان كلّ منها مقيداً بعدم فعل الآخر يلزم الدور ولم يحتمل هنا احتمالاً رابعاً بأن الوجوب إرادة ناقصة وإن يكون وجوب كلّ واحد عند حصة وحالة خاصّة وهو سد باب عدمه مطلقاً ما عدى حالة خاصّة وهو إتيان الآخر من عدل التخير أو عدل المكلف وبذلك يرتفع المحاذير كما سيأتي في محله ومنهنا لا يبقى مجال لما قال أيضاً في «المحاضرات: ج ١ ص ٢٠٢» حول حقيقة الوجوب الكفائي وجوه الأوّل أن يقال إن التكليف متوجّه إلى واحد معين عند الله ولكن يسقط عنه بفعل غيره لفرض أن الغرض واحد فإذا حصل في الخارج فلا

لا محالة يستقط الأمر. الثاني: أن يقال إن التكليف في الواجبات الكفائية متوجّه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع على نحو العموم المجموعي الثالث أن يقال إن التكليف متوجّه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الإستغراقي فيكون واجباً على كلّ واحد منهم على نحو السريان غاية الأمر أن وجوبه على كلّ مشروط بترك الآخر الرابع أن يكون التكليف متوجّهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبر بصرف الوجود وهذا الوجه هو الصحيح... إلى آخره. وقد عرفت أن صرف الوجود من المكلفين لا وجود له في الخارج وإنّما الخارج وجود معين شخصي وبعد تحقّقه ينتزع منه صرف الوجود لا الواحد على البديل كما لا معنى للمجموع يتعلق التكليف بل على كلّ واحد بإرادات ناقصة في حال عدم إتيان الغير كما لا يخفى وهذا الإحتمال الخامس هو المتعين ولم يحتمله، هذا كلّ مقتضي الإطلاق وأما مقتضي الأصل العملي فسيأتي في بحث البرائة إنشاء الله تعالى وأشرنا إلى ذلك لأجل التمهيد لما سيأتي من بيان حقيقة هذه الواجبات على نحو التفصيل فإنظر إن شاء الله تعالى.

في الأمر عقيب الحظر أو توهمه

نموذج الخامس في البحث عن وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهم الحظر قال في «الكفاية: ج ١ ص ١١٦» إنه اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علة النهي إلى غير ذلك... إلى آخره. وللقول الأخير قوله تعالى فإقتلوا فاذا إنسلخ الأشهر أي المشركين وقوله ٣

لا تعالى فاذا تطهرن فاتوهن وقوله تعالى وإذا حللتم فإصطوا دوا وكذا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وقوله ﷺ دع الصلاة أيام أقرائك فإن الأمر بقتل المشركين في الآية الأولى بعد الإنسلاخ والأمر بحلق الرأس بعد وصول الهدى إلى محله في الآية الأخيرة والأمر بالصلاة والصوم بعد رفع المانع عن الحائض والنفساء قد تعلق بزوال علة النهى وهو الإنسلاخ في الآية الأولى ووصول الهدى محله في الأخيرة ودفع المانع عن الحائض والنفساء في الرواية وهكذا غيرها وما ورد في الإعتكاف لا تخرج من المسجد إلا لحاجة لا بد منها وغير ذلك وأما الأمر في مقام توهم الحظر في الرواية في أبواب الإستحاضة المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر، فالأمر عقيب توهم الحظر والمنع عن وقوع الصلاتين بغسل واحد، ثم إنه دعوى الظهور فيما ذكر إما يكون لدعوى أن للصيغة وضعين في حالين أحدهما في غير مقام الحظر وهو الوجوب والثاني في مقامه وهو غيره، وهذا ظاهر البطلان بل له وضع واحد إما لمطلق الطلب أو للوجوب بالخصوص على مامر، وإما لدعوى أن وقوعها عقيب الحظر يكون قرينة عامة على واحد من الوجوه كما يظهر من الكلمات وإما لدعوى أن مقدّمات الحكمة تقتضي الحمل على أحدها والقدر المتيقن هي الإباحة وسيأتي، بقى شيء وهو تحرير محل النزاع ذكر المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٢٠٩» الظاهر أن مورد النزاع ومحل الكلام بينهم إنما هو في مورد كان متعلق الأمر بعينه هو المتعلق للنهى من حيث العموم والخصوص كما في قوله لا تكرم النحويين أو لا تكرم زيدا وقوله بعد ذلك أكرم النحويين أو أكرم زيدا وإلا فمع إختلاف متعلق الأمر والنهى من جهة العموم والخصوص كان خارجاً

لا عن موضوع هذا النزاع نظير قوله لا تكرم النحويين وقوله أكرم الكوفيين منهم فإنه في مثله لا بدّ من التخصيص أو التقييد الكاشف عن عدم تعلق النهي بالخاص من أوّل الأمر يشهد لذلك بناء العرف في نحو ذلك بحمل العام والمطلق فيها على الخاص والمقيد... إلى آخره. إذا عرفت ذلك كلّه قال في «الكفاية: ج ١ ص ١١٦» والتحقيق أنّه لا مجال للتشبيث بموارد الإستعمال فإنه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها عن ظاهرها في واحد منها إلاّ بقرينة أخرى كما أشرنا... إلى آخره. وحاصله أن وقوع الأمر عقيب الحظر لم يظهر أنّه من القرائن العامة التي لا يجوز العدول عن مقتضاها إلاّ بدليل الموجبة لظهور الصيغة في الإباحة مطلقاً أو الوجوب أو رجوع الحكم السابق على النهي أو غير ذلك والإستعمال يدلّ على شيء من ذلك لإمكان إستناد الظهور فيه إلى قرينة خاصّة غير الوقوع عقيب الحظر فلا يصح الإستناد إليه في إثبات الدعوى. وذكر المحقّق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٢٠٩» بأنّه إن بنينا على حجية أصالة الحقيقة من باب التبعد العقلائي فلا شبهة في أن لازمه هو الحمل على الوجوب ما لم يكن في البين قرينة قطعية على الخلاف حيث أن مجرد وقوعه عقيب الحظر أو توهمه لا يمنع عن الحمل على الحقيقة، وأمّا لو بنينا على حجيتها من باب الظهور التصديقي كما هو التحقيق ففي ذلك لا مجال للحمل على الوجوب لأنّه بمحض إقترانه بما تصلح للقرينية ينتفي ظهوره فيما كان ظاهراً فيه فلا يبقى له ظهور في الوجوب بل ولا في الإستحباب أيضاً بحيث لو قام بعد ذلك دليل على الخلاف يحكم بالمعارضة بينهما ضرورة أنّه بعد إرتفاع ظهوره في الوجوب لا مقتضى في تعين ظهوره في غيره ٣

لا من الإستحباب أو الإباحة بالمعنى الأخص بل هو يصير حينئذٍ مجملاً من تلك الجهة غير ظاهر في شيء مما ذكر إلا مع قيام القرينة في البين على إرادة الندب أو الإباحة أو على حكم ما قبل النهي وإلا فمع خلو المقام عن القرينة لا يكون فيه ظهور لا في الوجوب ولا في الندب ولا في الإباحة بالمعنى الأخص نعم يستفاد من هذا الأمر عدم الحرج في الفعل وإباحته بالمعنى الأعم الذي هو جامع بين الوجوب والندب والإباحة بالمعنى الأخص ومن ذلك يحتاج في تعيين إحدى الخصوصيات إلى ملاحظة خصوصيات الموارد وقيام القرينة على التعيين نعم يمكن أن يقال باستفادة الإستحباب في خصوص العبادات نظراً إلى إقتضاء الأمر فيها لمحبووية المتعلق ورجحانه إذ حينئذٍ بعد إرتفاع ظهوره في الوجوب من جهة وقوعه عقيب الحظر أو توهمه يمكن الحكم بإستحبابه نظراً إلى قضية ظهوره في محبووية المتعلق ورجحانه ففي الحقيقة إستفادة الإستحباب حينئذٍ في العبادات إنما هو لمناسبة خصوصية المورد لا من جهة ظهور الأمر في الإستحباب بعد إرتفاع ظهوره في الوجوب كما هو واضح... إلى آخره. فإنّ الملاك في أصالة عدم القرينة هو الظهور أو مع إحفاف الكلام وشك في قرينته لا ينعقد ظهور ولم يحرز بنائهم على العمل بالأصل المذكور تبعداً بلا ظهور وأما إستفادة الإستحباب الشرعي فمحل إشكال أمّا الرجحان فلا يدلّ على الإستحباب الشرعي وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٤٢» الوجه الثالث المتقدم قال نعم ربّما يتشبهت بذيل دليل الحكمة لتعيين بعض المحتملات بملاحظة كونه قدراً متيقناً بتقريب أن المورد إذا لم يكن عبادياً وإحتمل الإباحة الخاصّة كان هي المتيقن لأن الإذن معلوم والإباحة الخاصّة هو الإذن الساذج أي الإذن الذي ليس فيه إقتضاء طلبه فالتقيد عدمي يكفي في عدمه عدم القرينة على ثبوته بخلاف ❧

لا غيرها وإذا كان المورد عبادياً ولم يحتمل الإباحة الخاصة كان المتيقن هو الإستحباب لأن أصل الإقتضاء معلوم لخروج الإباحة الخاصة على الفرض وحد الإستحباب عدمي أي عدم المنع من الترك يكفي فيه عدم نصب القرينة عليه والفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم في حمل الصيغة على الوجوب بمقدّمات الحكمة هو أن الصيغة ظاهرة وضعاً في الطلب والوجوب لا يزيد على الطلب بما هو بشيء بخلاف ما نحن فيه فإن أصل الإقتضاء علم من الخارج حسب الفرض وخصوصية الندب حيث كانت عدمية لا يحتاج إلى دليل فلذا صار الإستحباب متيقناً من بين المحتملات نعم يرد عليه أن القدر المتيقن الذي يصح الاتكال عليه عرفاً هو المتيقن في مقام التخاطب والمحاورة لا المتيقن في مقام المرادية مع أن الإقتضاء بعد خروج الإباحة الخاصة غير معلوم لإحتمال الكراهة الغير المنافية للإذن والرخصة فافهم ... إلى آخره. والجواب عنه أنه قد تقرر في محله أن لنا إباحة إقتضائية وإباحة لا إقتضائية والأول لسائر الأحكام فكيف يمكن أن يقال يكون هو المتيقن من الخطاب والكلام في هذا القسم من الإباحة الذي يراد إستفادته من الجهات، وإن وصلت النوبة إلى الأصل العملي في المسألة الفرعية فإن له الحالة السابقة يؤخذ به وإلا فالمرجع البرائة والحمد لله.

في بيان دلالة الأمر على المرة أو التكرار

(١) نموذج السادس في أن الأمر هل يدلّ على المرة أو التكرار أو لا يدلّ إلاّ

على صرف وجود الطبيعي الذي يتحقق بأول وجوده عقلاً فيه وجوه ولعله أقوال

وأيضاً قال أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٠٦» لا إشكال في إنحلال الأحكام التحريمية بإنحلال موضوعاتها كما تنحل بإنحلال المكلفين خارجاً ضرورة أن المستفاد عرفاً من مثل قضية لا تشرب الخمر أو ماشا كلها إنحلال الحرمة بإنحلال وجود الخمر في الخارج - وأما التكاليف الوجوبية فأيضاً لا إشكال في إنحلالها بإنحلال المكلفين وتعددتها بتعدددهم بدهاهة أن المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً أو ما شاكله هو تعدد وجوب الحج بتعدد أفراد المستطيع خارجاً وأما إنحلالها بإنحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد فتتحل في بعض الموارد دون بعضها الآخر ومن الأوّل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه وماشا كليهما حيث أن المتفاهم العرفي منهما هو الإنحلال وتعدد وجوب الصلاة ووجوب الصوم عند تعدد الدولك والرؤية ومن الثاني قوله تعالى الله على الناس حج البيت الآية حيث أن المستفاد منه عرفاً عدم إنحلال وجوب الحج بتعدد الإستطاعة خارجاً في كل سنة - أن صيغة الأمر أو ماشا كلها لا تدل على التكرار ولا على المرة في كلا الموردين وإستفادة الإنحلال وعدمه إنما هي بسبب قرائن خارجية وخصوصيات المورد لامن جهة دلالة الصيغة عليه وضعاً وبكلمة أخرى أن المرة والتكرار في الأفراد الطولية والوحدة والتعدد في الأفراد العرضية جميعاً خارج عن إطار مدلول الصيغه النخ وفيه أن إنحلال الأحكام أجنبي عن المقام فإن الإنحلال إنما جاء باعتبار تعلق الطلب في مرحلة العقل على سنخ الحكم وعلى مسلكهم كانت القضية حقيقية وتعلق الحكم على موضوع مفروض الوجود لكن الكلام أن الحكم شخصي فهل في مرحلة الإمتثال يسقط بفرد واحد أم لا وعلى أي تحقيق الكلام يكون في ضمن أمور.

في أن صيغ الأوامر هل يقتضي الإتيان بالمأمور به مرة أو يقتضي تكراراً أو لا يقتضي شيئاً منهما بل العقل^(١) حاكم بالإكتفاء بالمرّة في مورد وعدمه أخرى ولو من جهة إختلاف المراد من الصيغ حسب إختلاف المقامات المشهور هو الأخير^(٢) وأظن^(٣)

(١) في مرحلة الإمتثال.

(٢) الأمر الأوّل أن المشهور هو عدم الدلالة على شيء منهما وهو التحقيق لما عرفت غير مرّة أن الأمر مركب من مادّة وهيئة وأن المادّة تدلّ على الحدث الملحوظ لا بشرط وأن الهيئة إنّما تدلّ على البعث نحو تلك المادّة فلم يبق في كلمة الأمر ما يجوز أن يكون دالاً على أحد الأمرين المزبورين نعم قد يستفاد من القرائن كمقدمات الحكمة وغيرها أن المادّة مطلوبة على نحو يستلزم إمتثاله التكرار تارة وأخرى يتحقّق بالمرّة مثلاً مقدمات الحكمة قد تقتضي أن المادّة مطلوب إيجادها بنحو صرف الوجود وقد تقتضي أنّها مطلوب إيجادها بنحو الطبيعة السارية مثل أحل الله البيع وأوفوا بالعقود وبما أن مقدمات الحكمة تقتضي أن المطلوب بالأمر هو صرف الوجود صحّ أن يقال إن الأمر يدلّ على المرّة.

(٣) الأمر الثاني: أن الدال على المرّة والتكرار عند القائل به هل هي صيغة الأمر أو مادته أو المجموع منهما قال في «الفصول: ص ٧٢» وإنّما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه ولأن الأكثر حرر والنزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولأنه لا كلام في أن المادّة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدلّ إلا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم ❦

لا عليه وخص نزاعهم في أن إسم الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه عدم إحتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة المادّة عليها مع أن من المواد ما لانزاع في دلالته على الدوام والإستمرار... إلى آخره. وأجاب عنه في «الكفاية: ج ١ ص ١١٧» فإنّه غفلة وذهول عن أن كون المصدر كذلك لا يوجب الإتفاق على أن مادّة الصيغة لاتدلّ إلاّ على الماهية ضرورة أن المصدر ليست مادّة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى كيف بمعناه يكون مادّة لها فعليه يمكن دعوى إعتبار المرة والتكرار في مادتها إن قلت فما معنى ما إشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام قلت مع أنّه محلّ الخلاف معناه أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ثمّ بملاحظته وضع نوعياً - أي بالنسبة إلى المادّة - أو شخصياً أي بالنسبة إلى الهيئته سائر الصيغ التي تناسبه ممّا جمعه معه مادّة لفظ متصورة في كلّ منها ومنه بصورة ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل... إلى آخره. ولا يخفى ما في هذا الجواب فإنّه إذا ثبت بالإتفاق المزبور أن المصدر لا يدلّ على المرة والتكرار ثبت أن مادّة المصدر لاتدلّ على شيء منهما وذلك يدلّ على أن مادّة الأمر أيضاً لاتدلّ على شيء من المرة والتكرار لإتحاد مادّة الأمر والمصدر فكان تمام نظره في النقص بمثل المصدر المجرد عن اللام والتنوين إلى تلك المادّة المأخوذة فيه التي هي جهة مشتركة سارية فيه وفي سائر الصيغ من الماضي والمضارع وغيرهما لا أن نظره إلى أن المصدر هو الأصل والمادّة لسائر المشتقات نعم لو قيل بعدم انحلال الوضع في المشتقات إلى وضعين وضع المادّة المشتركة في الجميع وضعاً نوعياً ووضع الهيئته في كلّ واحدة من الصيغ وضعاً نوعياً أو شخصياً على الكلام فيه وأن الوضع في كلّ واحدة من

إرجاع الأولين^(١) إليه أيضاً بملاحظة نظر كل طائفة إلى إقتضاء^(٢) الصيغ في مورد معنى لا يحكم العقل فيه إلا بالإكتفاء بالمرّة^(٣) وفي مورد آخر^(٤)

والصيغ من قبيل الوضع في الجوامد في كون كل واحد منهما مادّة وهيئة موضوعاً لمعنى خاص لأمكن المجال لما في الكفاية من المناقشة بأن عدم دلالة المصدر على المرّة والتكرار لا يقتضي عدم دلالة الصيغة عليهما لكن الكلام في أصل المبنى فإنّه خلاف ما عليه المحققون في أوضاع المشتقات إذ بنائهم فيها على إنحلال الوضع فيها إلى وضعين مادّة وهيئة وعلى ذلك فيتجه الاستدلال لعدم دلالة المبدء في الصيغة على المرّة والتكرار بانتفائها في طرف المصدر المجرّد عن اللام والتنوين. وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٤٢» بل لا يعقل إذ ليس النزاع في وضع الصيغة للطلب المكرر والدفعي بل في وضعها لطلب الشيء دفعة أو مكرراً فالمرّة والتكرار من قيود المادّة لا الهيئة... إلى آخره.

(١) ثمّ تبيّن في بيان تأويل القولين الأولين من المرّة والتكرار بعدم دلالة المادّة ولا الصيغة على ذلك بل صاحب القولين أيضاً يقولون بدلالة المادّة على صرف الطبيعي والهيئة إلا على النسبة الإرسالية الملازمة لطلب الطبيعة وإنّما المرّة والتكرار يكون بمقدّمات الحكمة كما أشرنا إليه وحكم العقل على إختلاف الموارد.

(٢) مقدّمات الحكمة.

(٣) من جهة تحقّق صرف الوجود بأوّل وجوده وتحقّق الإمتثال بذلك.

(٤) أيضاً بمقدّمات الحكمة تقتضي الطبيعة السارية كما مر.

يقتضي معنى لا يحكم العقل إلاّ إتيانه مكرراً غاية الأمر أخطاءاً في تسرية ما فهموه على طبق مرامهم في كلّ مورد والتزموا بما التزموه على الإطلاق^(١) وإلاّ ففي غاية البعد منهم أخذ القيد في مدلول الصيغ^(٢) مع إباء مادته وهيئته عنه^(٣) كما لا يخفى وبالجملة^(٤)

(١) وإنما خطأهم في أنّه يدلّ على التكرار مطلقاً أو على المرة مطلقاً بل يختلف بحسب الموارد.

(٢) وقد عرفت أن مدلول الصيغ أب عنهما.

(٣) أيضاً عرفت ذلك في الأمر الأوّل.

(٤) الأمر الثالث: في تعيين المراد من المرة والتكرار حيث أن فيها وجوهاً ثلاثة الأوّل أن يكون المراد من المرة هو الفرد فيقابلها التكرار بمعنى الأفراد الثاني أن يكون المراد منها الوجود الواحد وفي قبالها التكرار بمعنى الوجودات، والفرق بينهما هو أنّه على الأوّل يكون الفرد بخصوصيّة الفردية تحت الطلب والأمر بخلافه على الثاني فإنّه عليه يكون مطلوية الفرد بما أنّه وجود للطبيعي فتكون خصوصيّة الفردية خارجة عن دائرة الطلب وربّما يثمر ذلك في مقام الإمتثال عند الإتيان بالفرد بقصد الخصوصيّة لا بما أنّه وجود الطبيعي حيث أنّه على الأوّل يقع الإمتثال بالخصوصيّة بخلافه على الثاني فإنّه علاوة عن عدم تحقّق الإمتثال بالخصوصيّة ربّما صدق التشريع المحرم أيضاً في قصده الخصوصيّة نظراً إلى ما هو المفروض من خروج الخصوصيّة عن دائرة الطلب والأمر. الثالث: أن يكون المراد من المرة الدفعة ومن التكرار ما يقابلها وهو الدفعات والفرق بين ذلك والوجهين المتقدمين واضح إذ على هذا المعنى ربّما يتحقّق الإمتثال

نقول إن الظاهر^(١)

بالمتعدد فيما لو أوجد دفعة أفراداً متعدّدة فإنّه حينئذٍ يتحقّق الإمتثال بالمجموع بخلافه على المرة بمعنى الفرد أو الوجود الواحد فإنّه عليهما يقع الإمتثال بواحد منها وحينئذٍ فهذه احتمالات ثلاثة في المراد من المرة والتكرار، قال صاحب الكفاية فيها «ج ١ ص ١١٩» ثمّ المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة أو الدفعات أو الفرد والأفراد والتحقيق أن يقعاً بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل... إلى آخره. وقال في «الفصول: ص ٧٢» ثمّ هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الأفراد أو المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات وجهان إستظهر الأوّل منهما بعض المعاصرين ولم نقف له على مأخذ والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فإنّه لا يقال لمن ضرب بالسوطين دفعة أنّه ضرب مرتين أو مكرراً بل مرة واحدة... إلى آخره.

(١) الإحتمال الأوّل ربّما يقال بعيد غايته عن مصب كلماتهم بقرينة النزاع الآتي في تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد فإنّه لو كان المراد من المرة في المقام هو الفرد لكان اللازم هو ذكرهم ذلك في طي المقام الآتي في أنّه بعد فرض تعلق الأمر بالفرد لا بالطبيعة فهل الأمر يدلّ على فرد واحد أو على أفراد متعدّدة لاجعلهم ذلك بحثاً مستقلاً في قبال البحث الآتي وحينئذٍ فنفس تعرضهم لهذا البحث مستقلاً في قبال البحث الآتي قرينة على عدم إرادتهم من المرة في المقام الفرد والأفراد كما هو واضح وسيأتي الجواب عنه ولعل المراد الظاهر من العنوان عرفاً هو ذلك كما لا يخفى وهو الدفعة والدفعات لا غيرها من الأمرين الآخرين.

من العنوان كون المراد من القيدتين الدفعة والدفعات^(١) لا الوجود والوجودات^(٢) وعلى أي تقدير^(٣)

(١) والوجه في ذلك أنه هو المنساق منها في الذهن عند العرف ومن ذلك لو أتى بالماء مثلاً في ظروف متعدّدة دفعة واحدة لا يقال بأنه أتى بالماء مرات أو أتى به متكرراً بل يقال إنه أتى بالماء مرة واحدة.

(٢) الأمر الرابع: ثمّ على الدفعة أو الوجود هل المراد هو المرة بنحو بشرط لاعتناء الزيادة في مرحلة الوجود الخارجي أو المرة بنحو لا بشرط على معنى وقوع الإمتثال بواحد من الوجودات وبأول وجود على المرة بمعنى الدفعة وضرورة الزائد لغواً فيه كلام مقتضي ما يستفاد من كلماتهم وظاهرهم إنّما هو ضرورة الزائد على المرة بأي معنى فرضناها لغواً محضاً في قبال القائل بالتكرار الذي يقول بتحقيق الإمتثال بالزائد أيضاً لأنه كان مخللاً أيضاً بالإمتثال بالنسبة إلى أول وجود.

(٣) الأمر الخامس: هنا توهمين ودفع كلّ منهما وأشرنا إليهما معاً أمّا التوهم الأوّل أن النزاع على فرض إرادة الفرد والأفراد من العنوان مبني على المسألة الأخرى وهي كون الأمر متعلقاً بالطبيعة أو الفرد فمن إختار أن الأمر المتعلق بالفرد يصح له أن يبحث في أن المطلوب هل هو الفرد الواحد أو الأفراد وأمّا من يختار أن الأمر متعلق بالطبيعة فلا يتأتى منه البحث المزبور كما هو واضح نعم على تقدير إرادة الدفعة والدفعات يجري النزاع حتّى على القول بتعلق الأمر بالطبيعة وهذا التوهم من الفصول قال «ص ٧٢» مع أنّهم لو أرادوا بالمرة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمّة للمبحث الآتي من أن الأمر

لا يرتبط^(١).

لاهل يتعلق بالطبيعة أو الفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضي شيئاً منهما ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه وأما على ما اخترناه - أي الدفعة والدفعات - فلا علاقة بين المسألتين ... إلى آخره.

(١) أما الدفع فإنّ البحث عن إفادة الأمر المرة أو التكرار يصح حتّى على القول بتعلق الأمر بالطبيعة لأنّ البحث عن أن الأمر هل هو متعلق بالطبيعة أو الفرد ليس المقصود به إلاّ إستكشاف كون الخصوصيّات المفردة داخلية في حيز الخطاب أو ليست داخلية وإلّا فمن الضروري كون الطبيعة لا يمكن وجودها إلاّ في ضمن فرد ما وحينئذٍ يصح أن يقال بتعلق الأمر بالطبيعة ثمّ يبحث عن أن المطلوب بالأمر هل هي الطبيعة بإيجادها في ضمن فرد أو أفراد قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٠»: فاسد لعدم العلة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ولهذا الإعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها أمّا بالمعنى الأوّل فواضح وأمّا بالمعنى الثاني فلوضح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات وإنّما عبر بالفرد لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد غاية الأمر خصوصيّته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطابع يلزم المطلوب وخارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنّه ممّا يقومه ... إلى آخره.

المسألة بباب تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد بخيال أنه من تبعات تعلق الأمر بالفرد فإنه حينئذٍ ينازع بأن المراد فرد واحد أو الأفراد إذ على تقدير كون المراد الدفعة والدفعات الأمر واضح^(١)

قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٤٣»: «حاصله أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعة حيث أنها لا وجود لها في الخارج إلا بوجود فردها والكلام في المبحث الآتي ليس في أن الطبيعة من حيث هي متعلقة للأمر أو فردها بل الكلام في أن لوازم وجود الطبيعة ومشخصاته داخلية في المطلوب ومقومة له أو خارجه عنه ومن لوازمه بعد الفراغ عن تعلق الطلب بوجود الطبيعة فالفرد هنا غير الفرد هناك - إلى أن قال: - قلت هذا بناء على التحقيق من كون التشخيص بنفس الوجود وما يراه الجمهور من مشخصات الطبيعة يكون من لوازم التشخيص لا ما به التشخيص أما لو قيل من كون التشخيص بهذه الأمور اللازمة بوجود الطبيعة في الخارج فتكون لوازم الوجود في هذه المسألة داخلية في المطلوب فيتحد الفرد في هذه المسألة المدلول عليه بالصيغ مع الفرد في تلك المسألة فالتحقيق في رد ما في الفصول هو أن مجرد ترتب موضوع مسألة على موضوع مسألة أخرى أو محمولها على محمولها لا يستدعي جعله تنمة لتلك المسألة بل ميزان الوحدة والتعدد وحدة جهة البحث وتعددتها وتعدد جهة البحث هنا وهناك واضح فإن جهتي الوحدة والتعدد في الوجود وإن كانتا عارضتين له ومترتبتين عليه لكنهما متغايرتان له قطعاً فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر وإن كانت رتبة أحدهما متأخرة عن الآخر... إلى آخره.

(١) لإمكان إتيان الأفراد دفعة واحدة فيلائم مع الأمر بالطبيعة.

لملائمته مع تعلق الأمر بالطبيعة أيضاً كما أنه بناء على المعنى الآخر^(١) أيضاً يجيء هذا النزاع على الطبيعة بملاحظة قابلية الطبيعة لوحدة الوجود وتكرره الآبي عن دخل الخصوصية في المطلوب وهذه الجهة غير مرتبط بعالم الفرد الملازم لدخل الخصوصية الفردية في متعلق طلبه^(٢) كما أن هذا البحث^(٣)

(١) أي الوجود والوجودات من تعلق الأمر بالطبيعة ويتحقق صرف الوجود

بأول وجوده من دون دخل الخصوصية الفردية.

(٢) والقول بالتكرار أيضاً يحتمل فيه وجهان فإنه على المعنيين من

الوجودات والدفعات تارة يراد تكرر الوجود بنحو الارتباط كما في العام المجموعي وأخرى يراد تكرره بنحو الاستقلال والسريان على نحو كان كل فرد ووجود مورد التكليف مستقل كما نظيره في العام الاستغراقي والفرق بينهما واضح مثل الفرق بينهما والطبيعة الصرفة فإنه على الثاني يكون كل فرد وكل وجود مورد التكليف مستقل حسب إنحلال التكليف المتعلق بالطبيعة ويكون لكل واحد منها إمتثال مستقل غير مرتبط بإمتثال الآخر بخلافه على الأول فإنه عليه وإن لوحظ الطبيعي بنحو السريان في ضمن الأفراد إلا أنه بنحو كان المجموع موضوعاً وحدانياً في مقام تعلق الطلب والأمر فمن هذه الجهة لا يكاد تحقق الإمتثال إلا بإتيان الطبيعي خارجاً متكرراً ولا يكاد يكون لإتيان المجموع إلا إمتثال واحد ولا على مخالفتها إلا عقاب واحد كما هو واضح.

(٣) أي المرة والتكرار قد يتوهم وهو التوهم الثاني أن البحث في المقام هو

نفس بحث الأجزاء حقيقة لكنه بعنوان آخر لأن من يقول بأجزاء الإتيان

غير مرتبط بالبحث الآتي^(١) من إقتضاء الأمر للإجزاء وعدمه إذ البحث الآتي في أن كلّ مطلوب يقتضي الإجزاء أم لا وهذا البحث في أن المطلوب أي مقدار ولا يرتبط أحدهما بالآخر وكيف كان، نقول إن^(٢) عمدة نظر القائل بالمرة إلى الأمر بالموقتات في وقتها والأمر بالحج وأمثالها حيث لا يجب إلا مرة ونظر^(٣)

لـ بالمأمور به على وجهه عن إعادته ثانياً يريد بذلك كفاية المرة الواحدة عن التكرار ومن يقول بعدم الإجزاء يريد أنه لا تكفى المرة الواحدة بل لابد من إعادة العمل مرات متكررة وهو معنى القول بالتكرار.

(١) هذا هو دفع التوهم وهو أن البحث في مبحث المرة والتكرار إنما يتعلق بمفاد الخطاب وتشخيص المطلوب بالأمر وببحث الإجزاء إنما يقصد به إستعلام أن الإتيان بالمطلوب المشخص أي شيء كان هل يجزي عن إعادته ثانياً فيكون البحث الأوّل متعلقاً بتشخيص الصغرى والبحث الثاني متعلقاً بتحقيق الكبرى وأين هذا من ذلك.

(٢) الأمر السادس: في الوجوه التي استدللّ بها المرة والتكرار قال في «الفصول: ص ٧٣» وأخرى بالمعارضة بالحج حيث أمر به ولا تكرار ويمكن أن يعارض أيضاً بالصلاة بالنسبة إلى كلّ وقت من أوقاتها حيث أمر بها فيه ولا تكرار... إلى آخره. هذا هو دليل القول بالمرة.

(٣) قال في «الفصول: ص ٧٣»: «الأوّل أنّها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا وأجيب تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار ثابتاً فيهما بدليل آخر... إلى آخره. وهذا هو دليل التكرار.

القائل بالتكرار إلى الأمر بالصلاة بلحاظ الأيام وصوم رمضان بلحاظ السنوات وأمثالها و^(١) لا يكاد يطرد كلام كل واحد في كل مورد^(٢) وجواب كل واحد معلوم^(٣) من إمكان كون المراد من الصيغة بمادتها صرف الطبيعة في الأوّل الملازم لحكم العقل بالإكتفاء بالمرة^(٤) وكون المراد في الثاني من المادّة الطبيعة السارية الملازم عقلاً لعدم الإكتفاء بمرة واحدة^(٥) بلا كون المرة في الأوّل ولا التكرار في الثاني مأخوذاً في مدلول الصيغة ومن هذه الجهة^(٦)

(١) ويرد على كلا الدليلين بعدم الإطراد.

(٢) ذلك لعدم التكرار في الصلاة في وقتها كما عرفت وتكرار الحج بإفساد الأوّل ونحوه ويكون الحج هو الأوّل والثاني عقوبة على قول وهو المختار عندي.
(٣) أمّا الجواب عن الصوم والصلاة المتكررة في كل سنة ويوم، إن تكرر الصلاة في كل يوم والصوم في كل سنة إنما هو من جهة إقتضاء قضية الشرط لتعدّد الوجود عند تكرره حسب إناطة وجوب الصوم بدخول شهر رمضان وإناطة وجوب الصلاة بدخول الوقت وأين ذلك وإقتضاء الأمر للتكرار.

(٤) لما عرفت من أن الصيغة تدلّ على صرف الطبيعي المتحقّق عقلاً بأوّل وجوده.

(٥) ولكن تدلّ المادة على الطبيعة السارية في الأوامر تحتاج إلى دليل حتّى لا يكتفي عقلاً في مرحلة الإمتثال إلّا بالتكرار وذلك كقضية الشرط المتقدّم وكأوفوا بالعقود وأحل الله البيع ونحوهما فلا يكتفي بالمرة.

(٦) من أنّه لا تدلّ المادّة إلّا على صرف الطبيعي وكذا الهيئة لا تدلّ إلّا

ذهب المشهور إلى عدم أخذ واحد من القيدتين في مدلول الصيغة وإتّما هما من تبعات حكم العقل في أخذ المادّة صرف الطبيعة أو الطبيعة السارية ومن هنا نقول^(١)

على طلب إيجاد الطبيعة فلا يكون في شيء منهما إقتضاء المرة والتكرار أصلاً وإتّما الإكتفاء بالمرة لأجل حكم العقل بتحقق صرف الوجود بأوّل وجوده وتحقق الإمتثال بذلك لا من جهة أن الأمر يقتضي المرة كما أن تحقق الإمتثال بإتيان أفراد عرضية دفعة إتّما هو من جهة إنطباق الطبيعي الأمور به على الجميع كإنطباقه في الأوّل على وجود واحد لا من جهة إقتضاء الأمر للتكرار.

(١) والمتحصل أنّه لا يدلّ الأمر على شيء من المرة والتكرار لأن الأمر مركب من مادّة وهيئة وأن المادّة تدلّ على الحدث الملحوظ لا بشرط والهيئة تدلّ على البعث نحو تلك المادّة فلم يبق في الصيغة ما يدلّ على المرة أو التكرار نعم قد يستفاد من القرائن لمقدّمات الحكمة وغيرها أن المادّة مطلوبة على نحو يستلزم إمتثاله التكرار تارة وأخرى يتحقّق بالمرة مثلاً مقدّمات الحكمة قد تقتضي أن المادّة مطلوب إيجادها بنحو الطبيعة السارية مثل أحل الله البيع وأوفوا بالعقود وبما أن مقدّمات الحكمة تقتضي أن المطلوب بالأمر هو صرف الوجود صح أن يقال إن الأمر يدلّ على المرة، وربّما يستدلّ للتكرار بقوله ﷺ: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وفيه ما لا يخفى إذ بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الأكثر في مثل الصلاة اليومية وصوم شهر رمضان وسائر الواجبات من الصلاة وغيرها نقول بأنّه ينافي ذلك ما في ذيل تلك الرواية من الظهور بل الصراحة في عدم لزوم

إن طبع مقدمات الحكمة أيضاً يقتضي كون المراد من المادة
 صرف الطبيعة إلا إذا كان في البين قرينة ولو بمثل مناسبة الحكم مع
 الموضوع كون المراد الطبيعة السارية، ومن هذه الجهة ربّما نقول إن
 الأصل في الأوامر الإجزاء بالمرّة إلى أن يثبت الخلاف نعم^(١) في
 المقام إشكال آخر^(٢) وهو أن هذا الأصل ربّما إنقلب في النواهي
 الشرعية النفسية حيث أن الأصل فيها كون المراد من مادتها الطبيعة
 السارية بشهادة عدم سقوط النهي بالعصيان وحينئذٍ يبقى مجال
 السؤال عن الفرق بين الأمر والنهي بأنّه لم صار الأصل في الأمر
 المرّة وفي النهي التكرار، وقد يجاب^(٣)

التكرار وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب
 فإنّ المستفاد من الذيل خلاف ما يقول به القائل بالتكرار.

(١) الأمر السابع: في وجه الفرق بين الأوامر والنواهي.

(٢) أمّا الإشكال هو أن الأمر يجري في مقام إمتثاله صرف وجود متعلقه
 بخلاف النهي فإنّه لا بدّ من ترك جميع وجودات متعلقه في مقام إمتثاله مع أن
 متعلق النهي هو نفسه متعلق الأمر لذا يكون مقابل إفعال هو لا تفعل فاذا كان البعث
 في إفعال على صرف الوجود فاللازم أن يكون الزجر في لا تفعل أيضاً عن صرف
 الوجود ولازم ذلك هو الإجتزاء بترك صرف الوجود في مقام إمتثال النهي وهو
 يحصل بترك الطبيعة المنهى عنها آناً ما ولكن ليس الأمر كذلك بل لا بدّ من ترك
 جميع وجودات الطبيعة المنهى عنها فما هو الوجه في هذا الإفتراق بين الأمر
 والنهي مع اشتراكهما ظاهراً في نحو التعلق.

(٣) وذكروا في الفرق بينهما بوجه الوجه الأوّل ما أشار إليه المحقّق

بأن مناسبة المفسدة للطبيعة السارية والمصلحة لصرف الطبيعة
أوجب الفرق بينهما، وهو كلام ظاهري^(١) لإلتيام كل من المصلحة
والمفسدة لكل نحو من الطبيعة^(٢) والأولى أن يقال^(٣)

الماتن وَيَتَرَكُ ومُلَخَّصُه أن النواهي كاشفة عن مفسدة في المتعلق والأوامر كاشفة
عن مصلحة فيه وتحصيل المصلحة يقتضي الإكتفاء بالمرة بخلاف دفع المفسدة
فإنه لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد الملازم لكون المراد مع المتعلق
الطبيعة السارية.

(١) وملخص الجواب عن هذا الوجه أن مصلحة المتعلق إن كانت قائمة
بالطبيعة السارية فلا وجه للإكتفاء بالمرة كما أن المفسدة إذا كانت قائمة بصرف
الوجود بحيث كان صرف الترك محبوباً توجه الإكتفاء بالمرة وأما نفس المصلحة
والمفسدة فلا يقتضيان شيئاً منهما.

(٢) الوجه الثاني: أن مفاد الأمر هو البعث إلى الطبيعة وهو يحصل بأول
الوجود ومفاد النهي الزجر عنها وهو لا يحصل عقلاً إلا بترك جميع الأفراد
والجواب عنه إذا كانت الطبيعة على نحو الطبيعة السارية فهي لا تحصل عقلاً بأول
الوجود بل يتوقف تحققها على تحصيل كل فرد ممكن منها كما في قوله تعالى:
﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كما أنه إذا كانت على نحو صرف الوجود ففيها يتحقق بترك
أول الوجود فإن من الواضح أن إمتثال النهي المتوجه إلى الطبيعة على نحو صرف
الوجود يكون بترك الطبيعة في أول آن وجودها.

(٣) الوجه الثالث: وملخص ذلك أن إطلاق الهيئة في النواهي هو الدوام
والإستمرار بملاحظة إقتضاء إطلاقها لسعة دائرة الطلب وشموله للوجودات

إن طبع إطلاق المادّة في المقامين^(١) وإن كان مقتضياً لموضوعية صرف الطبيعة^(٢).

والعرضية والطولية وبمغوضية الطبيعة بوجودها الساري في جميع الأفراد وتحكيمه على قضية إطلاق المادّة فيها في إقتضائه لكون تمام المبغوض هو صرف وجود الطبيعي المتحقّق بأوّل وجود ولو من جهة عليّة الهيئة لتحقّق المادّة خارجاً بخلاف الأوامر حيث أن صحّة تحكيم إطلاق الهيئة في باب النواهي وإستفادة الدوام والإستمرار منه إنّما هو من جهة عدم ترتّب محذور العسر والحرّج في الترك على الدوام والإستمرار بخلافه في الأوامر فإنّه يلزم فيها من تحكيم قضية إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة محذور العسر والحرّج الشديد فمن هذه الجهة ربّما يمنع مثل هذا المحذور في باب الأوامر عن جريان إطلاق الهيئة فيها والأخذ بها ومع عدم جريان الإطلاق فيها لا جرم يبقى إطلاق المادّة فيها على حاله سليماً عن المزاحم ومقتضاه كون تمام المطلوب عبارة عن صرف الطبيعي المتحقّق بأوّل وجوده دون الطبيعة السارية.

(١) أي الأوامر والنواهي.

(٢) فإنّ مقتضى مقدّمات الحكمة كون متعلق التكليف أمراً كان أو نهياً هو صرف وجود الطبيعة الملازم للإكتفاء بالمرة ضرورة أن المقدّمات وإن كانت وظيفتها الغاء القيود ورفضها لا إثباتها والسرفيه كالسريان قيد من القيود إلاّ أنّه حيث لا يمكن أن يكون المقسم مراداً بالفرض فلا بدّ وأن يكون أحد الأقسام مراداً وبما أن صرف الوجود أقلّ مؤثّة من غيره يتعين الحمل عليه هذا مقتضى جريانها في المادّة التي تكون متعلّقاً للحكم.

ولكن إطلاق الهيئة^(١) بمفادها يقتضي سعة الطلب أو الزجر المناسب قيامهما بالطبيعة السارية، وعمدة النكتة الفارقة بين الإطالقين هو^(٢) أن الإطالق في طرف المادة إنما يجري في طرف موضوعية الحكم وهو منحصر قبل وجوده فمركز هذا الإطالق ليس إلا نفس الطبيعة وبديهي أن سعة الطبيعي إنما هو بسعة قابليته للإنطباق على أي مرتبة من وجودها قليلاً كان أو كثيراً ولذا لا يقتضي هذا الإطالق إلا قابلية وجودها في ضمن فرد واحد فلذا يجتزى العقل من قبل إطلاقه بفرد واحد وهذا^(٣)

(١) فإن مقتضى مقدمات الحكمة في الهيئة فهو الحمل على الطبيعة السارية لوجود المانع من حمل مفادها أعنى الحكم على صرف الوجود فيحمل على السريان بعد إلغاء سائر القيود.

(٢) والسرف فيه أن مقدمات الحكمة في متعلق الحكم تجري قبل وجوده كما هو واضح وعليه لا مانع من كون المراد منه صرف وجود الطبيعة بحيث ينطبق على القليل والكثير الملازم لجواز الإكتفاء بالمرة.

(٣) وأما بالنسبة إلى مفاد الهيئة أعنى الحكم فتجري بعد الوجود إذ قد تقدم مراراً أن حقيقته هي الإرادة المبرزة ومن المعلوم أنها أمر شخصي موجود لا يتصور فيها السعة في الإنطباق كما يتصور في المتعلق وعليه يكون مقتضى الإطلاق في الإرادة السعة بحسب الوجود الخارجي من جهة سعة أفراد متعلقها والسعة بحسب المراتب ومقتضى عموم الإطلاق الشمول للسعة في الوجود بكلا النحويين ولازم السعة بحسب أفراد المتعلق حمل الإرادة على نحو السريان ❧

بخلاف الإطلاق في مدلول الهيئة إذ إطلاقه إنما يجري في الطبيعة المنطبقة على الوجود وفارغاً عن إنطباقه وحينئذٍ مركز هذا الإطلاق الطبيعة الموجودة ومعلوم أن سعة الطبيعة الموجودة بسعة وجوده والطلب بهذه السعة لا يناسب تعلقه بصرف الطبيعة القابلة للإنطباق على وجود واحد إذ الوجود الواحد غير متحمل لسعة الطلب إلا من حيث الشدة لا حيثية آخر فالمناسب للسعة حتى من الحيثية الأخرى ليس إلا الطبيعة السارية وحيث أن الأمر كذلك فنقول لازم الإطالقين^(١) وقوع تزامم بين مدلولي الهيئة والمادة وعليه فنقول إن المادة لما كان في عالم الخارج معلول الهيئة فيحسب قهراً من تبعاتها ولا ينظر إلى موضوعية المادة في عالم لحاظه كي يصير الهيئة من تبعات المادة ومقتضاه حينئذٍ تقديم إطلاق الهيئة وكشف الطبيعة السارية من المادة إلا إذا كان في البين محذور آخر^(٢)

لا بحيث تشمل جميع الحصص ولا يشذ عن حيطتها شيء منها وإلا يلزم القصور في شمول الإرادة ولازم ذلك التقييد ثبوتاً.

(١) وحينئذٍ تقع المزاممة بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة وهي وإن كانت بحسب اللحاظ بمنزلة الموضوع للهيئة ويحسب مفاد الهيئة من تبعاتها إلا أنها حيث تكون في الخارج بمنزلة المعلول للهيئة ومن تبعاتها وهذه الجهة بنظر العرف أقوم من الجهة الأولى تكون الهيئة قرينة على المراد منها فتحمل تبعاً للهيئة على السريان.

(٢) ولكن لا يخفى أن ذلك إنما يكون في مورد يمكن حمل الكلام فيه على كـ

وحينئذٍ نقول إن تقديم الهيئة على المادة في النواهي ممّا لا محذور فيه للقدرة على التروك بقول مطلق فلا يرى العقل محذوراً في الترجيح المزبور^(١) وهذا بخلاف الأوامر فإنّ محذور وقوع المكلف فيما لا تطاق من أعظم المحاذير ولذا صار المرتكز في الأذهان تقديم إطلاق المادة فيها على الهيئة للمحذور المغروس في الذهن بل وربّما يؤخذ بإطلاق الهيئة أيضاً فيها فيما لا محذور فيه^(٢) ولذا ربّما يختلف أيضاً دلالة الأمر على مطلوية الطبيعة السارية أو صرف الوجود حسب اختلاف المقامات كما لا يخفى وبعين هذه النكتة أيضاً ربّما نستفيد في كثير من المستحبات^(٣)

السريان ومن المعلوم أن حمل الأوامر على السريان غير ممكن لإستحالة إمتثال الأوامر على نحو السريان فيكشف ذلك عن أن السريان ليس بمراد والحمل على بعض المراتب لا معين له وذلك يكون قرينة على إطلاق المادة أعنى كونها على نحو صرف الوجود ونتيجته الإكتفاء في مقام الإمتثال بالمرة.

(١) فإنّ إمتثال النواهي على نحو الطبيعة السارية ممكن بل إمتثالها على نحو صرف الوجود حاصل دائماً بناءً وعلى كون المطلوب فيها الترك لا الكف وعليه يبقى تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة على حاله ولازمه الحمل على الطبيعة السارية بلا مانع.

(٢) وذلك في صيغة الأمر كما في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنه يبقى الكلام على مقتضى طبعه من تقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة المستلزم للحمل على الطبيعة السارية.

(٣) وذلك كالصلوات المبتدئة في كلّ آن مستحب وصوم كلّ يوم مندوب

أيضاً الطبيعة السارية المستلزم لتقديم الهيئة فيها على المادة لعدم المحذور المزبور فيها كما لا يخفى. ^(١)

لما عدا رمضان والعيدين وذكر الله على كل حال وقراءة القرآن ونحو ذلك.

(١) الوجه الرابع: وملخصه أن الإشكال نشأ من توهم أن نتيجة مقدمات

الحكمة إثبات كون متعلق الحكم إعتبر على نحو صرف الوجود ولذا يستشكل بأنه لم صارت نتيجتها في النواهي السريان ولكنه توهم فاسد إذ ليس في وسع

مقدمات الحكمة إثبات كونه على نحو صرف الوجود وذلك لأن أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لإعتبارات الماهية ووظيفة المقدمات

رفض القيود وبيان أن ما هو مدلول للفظ يكون تمام الموضوع للحكم ضرورة أن المتكلم إذا ألقى كلاماً لمخاطبه ولم يذكر قيداً فلا محالة يكون مدلول اللفظ مراداً

ويضاف إلى المقدمات حكم العقل بعدم إمكان إرادة المقسم لإهماله وحينئذ إذا تعلق الأمر بلفظ فهو يقتضي إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ ومن المعلوم أن

إيجاد الطبيعة المهملة يتحقق بإيجاد أحد أقسامها والطبيعة المرسله ذاتاً يكون أقل مؤنة من سائر الأقسام وذلك يكشف عن أن المراد هو الطبيعة المرسله ذاتاً وبما

أن الطبيعة المرسله تكون قابلة لتعلق الحكم بها بنحو الشيع البدلي وبنحو الشيع الساري يتوقف تعيين أحدهما على معين وحيث أن الشيع البدلي أقل مؤنة من

الساري يتعين الحمل عليه وهو مساوق لكون صرف الوجود مراداً، وأما إذا صار مدلول اللفظ متعلقاً للنهي فهو يقتضي الزجر عن الطبيعة المهملة أعنى تركها ومن

المعلوم أن ترك الطبيعة المهملة أعنى المقسم يتحقق بترك جميع أقسامها ونتيجة ذلك مطلوبة ترك الطبيعة على نحو السريان وقد تحصل أن الفرق بينهما يكون

لنا في المقام بيان آخر في وجه التفرقة بين الأوامر والنواهي لعله أمتن من البيان السابق وهو أن لفظ المادّة بعد ما كان موضوعاً للطبيعة المهملة^(١)

لا من جهة إختلاف مقتضى البعث إلى المهملة والزجر عنها.

(١) إشارة إلى أحد المسلكين الوجود في المطلق وهو الصحيح فإنّ مقالة المشهور في ما يسمّى بالمطلق كأسماء الأجناس وإن نسب إليهم تارة القول بوضع المطلق للمقيد بالسريان وأخرى القول بأنّه موضوع للمقيد بالبدلية بحيث يكون مفهوم رجل مساوقاً لمفهوم أي رجل ولكن لا يخفى فساد كلا الوجهين أمّا الأوّل: فواضح الفساد إذ لا يعقل إختيار أن مفهوم رجل مساوق لمفهوم كلّ رجل وأمّا الثاني: فلائّه لو كان اللفظ موضوعاً له يلزم أن يكون إستعماله في الأوّل مجازاً مع أن المشهور لا يلتزمون به والتحقّق أنّهم يقولون بوضعه لنفس الطبيعة المرسلّة ذاتاً المسماة بالابشرط القسّمى وهي التي تكون مصداقاً للماهيّة المجردة المسماة بالكلّي الطبيعي عند بعض وهذا المفهوم قابل لأن يتوجّه إليه الحكم على نحو الشيوع البدلي وعلى نحو الشيوع الساري وكلا الإعتبارين من كيفيات تعلق الحكم لا من خصوصيّات الموضوع له ولهذا يتوقّف إثبات كلّ منهما حتّى على مذهب المشهور إلى قرينة خاصّة أو عامّة كمقدّمات الحكمة لو ثبتت بها تلك الخصوصيّة نعم إثبات نفس الإرسال الجامع بينهما لا يحتاج إلى قرينة على مذهب المشهور بل نفس الوضع متكفل لذلك وأمّا على مسلك السلطان فهو موضوع للماهية المهملة اللابشرط المقسّمى التي لا تتحقّق في الذهن إلّا في ضمن الأقسام ومنها الماهيّة المرسلّة ذاتاً المسماة بالابشرط القسّمى الجامعة بين البدلية

وبيننا أيضاً أن الطبيعة المهملة^(١) لا يكون لها وجود مستقل بل هو معنى محفوظ في ضمن صور متعدّدة من صرف الطبيعة الساذجة^(٢) أو المخلوطة بقيد زائد داخلي^(٣) مثل سريانه في ضمن أفراده أو خارجي^(٤) كسائر قيوده من مثل قيامه وعوده و^(٥)

والسريان فمذهب المشهور يوافق مسلك السلطان في الإحتياج إلى مقدّمات الحكمة غاية الأمر أنّه على مسلك السلطان لا بدّ أن تتكفل بإثبات الإرسال الذاتي وتعيين أحد شقيه وعلى مذهب المشهور أصل الإرسال الذاتي يثبت بالوضع وتعيين أحد شقيه يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، ولذا كان يشترك المسلكين في ورود الإشكال المتقدّم فإنّ نتيجة المقدّمات إن كانت إثبات الشيوخ البدلي المعبر عنه بصرف الوجود فلا محيص من عدم التفريق بين الأوامر والنواهي وإن كانت الشيوخ الساري فكذلك أيضاً كما أنّه إذا التزم بأن مقتضي طبع المقدّمات إثبات الشيوخ البدلي لكونه أقلّ مؤنة من الساري فلا بدّ أن لا يفرق بين الأوامر والنواهي وقد عرفت الجواب عن ذلك مفصلاً.

(١) وهو الذي عليه المحقّقين من كون المادّة موضوعة للمهية المهملة

ولا تتحقّق إلّا في ضمن الأقسام والصور.

(٢) وهو الوجود بلا دخل خصوصيّة والتشخص وهو قسم.

(٣) أي الطبيعة السارية في ضمن الأفراد وهو أيضاً قسم.

(٤) أي الخصوصيّة والتشخص دخيلة في الفرد وهو أيضاً من صورها.

(٥) وما تقتضي مقدّمات الحكمة هو الموضوع لتمام الحكم الشرعي بأي قسم

دلت عليه.

إذا فرض إقتضاء مقدمات الحكمة كون ما هو مدلول اللفظ تمام الموضوع لازمه قيام تمام الحكم الشرعي بما هو مدلول اللفظ و^(١) حينئذ بعد ما كان هذا المدلول في ضمن صور متعددة فإن كان الحكم المزبور إيجابياً مقتضياً لوجود موضوعه فمع صدق الموضوع مع الطبيعة الساذجة الصادقة على وجود واحد العقل يجتزي بأمثاله في ضمن أول الوجودات إذ بوجوده يصدق تحقق الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن صور عديدة القابلة للإنطباق على الطبيعة الساذجة أيضاً وبعد تحقق أول وجودها يسقط الطلب لفرض تحقق تمام موضوعه و^(٢) إن كان الحكم المزبور سلبياً مقتضياً لإعدامها فلا شبهة في أن إعدام الطبيعة المهملة بإعدام جميع صورها ومن الصور الطبيعة السارية ومعلوم أن إعدام الطبيعة السارية لا يكون إلا بإعدامها ولو بعد وجودها ولذا لا يسقط النهي بعد عصيانه،

-
- (١) فالحكم إن كان إيجابياً فلا محالة يتحقق الطبيعة المهملة بصرف الوجود لفرض تحقق تمام موضوعه وهو القسم الأول أي الطبيعة الساذجة وصرف الوجود بلا خصوصية فالعقل يكفي بذلك وهو إنطباقها على أول الوجودات.
- (٢) والحكم إن كان سلبياً مقتضياً لإعدام الطبيعة المهملة بجميع أقسامها ومنها إعدام الطبيعة السارية ولا يكون إلا بإعدام جميع وجوداتها ولو بعد وجود بعض أفرادها فلا يسقط النهي بعد عصيان بعض الأفراد فالعقل يحكم بأن ترك الطبيعة المهملة بترك جميع أقسامها ومنها الطبيعة السارية لعدم صدق ترك الطبيعة إلا بترك جميع أفرادها الطولية والعرضية.

وحينئذٍ عمدة وجه التفرقة بين المقامين بعد إشتراك الطرفين في التعلق بالطبيعة المهملة وأن تمام الموضوع هذه الطبيعة المحفوظة في ضمن الصور أن الحكم الإيجابي لا يقتضي إلا وجود هذه الطبيعة والعقل حينئذٍ يكتفي ولو بوجود في ضمن أحد الصور التي منها الطبيعة الصرفة الساذجة القابلة للإنطباق على أول الوجودات والحكم السلبي لا يقتضي إلا ترك هذه الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن صورها وترك هذه الطبيعة لا يكون إلا بترك جميع صورها في الخارج الذي من جملتها الطبيعة السارية الملازمة لترك الطبيعة ولو بعد وجودها إذ لو لم يترك لما صدق حينئذٍ ترك الطبيعة المحفوظة في ضمن الطبيعة السارية أيضاً إذ لا يصدق ترك الطبيعة السارية إلا بترك أفرادها المتعاقبة وحينئذٍ^(١) فعمدة المحذور في وجه الفرق وعمود الإشكال في التسوية بين الأمر والنهي خيال تعلق الأمر والنهي بالطبيعة الصرفة قبال السارية فإنه لا يبقى حينئذٍ مجال فرق بينهما إذ الموضوع في المقامين لو كان خصوص الطبيعة الصرفة لا محيص من سقوط النهي أيضاً بأول وجودها لصدق وجود تمام موضوع المبعوض بمجرد ذلك فلا يبقى حينئذٍ مجال لمبعوضة وجود الطبيعة بعد وجودها لعدم قابلية،

(١) فالمستشكل تخيل أن الأمر والنهي كل منهما تعلق بالطبيعة الصرفة فلذا

يبقى مجال الإشكال بالفرق بينهما، ولكن الأمر ليس كذلك وإنما مركز البحث تعلق الأحكام على الطبيعة المهملة في كليهما على ما عرفت.

الطبيعة الصرفة للإنطباق بعد الإنطباق وأما لو جعل مركز الأحكام الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن الصور المزبورة فالتفرقة بين المقامين في غاية الوضوح، ومن التأمل في ما ذكرنا^(١) ظهر أيضاً مطلب آخر^(٢)

(١) وهو من تعلق الأمر على الطبيعة المهملة.

(٢) والمراد من مطلب آخر هو أن نتيجة مقدمات الحكمة إنما هو بعد تعلق الطلب على الطبيعة المهملة المنطبق على صرف الوجود وغيره من الأقسام بحكم العقل بكفاية وجود واحد في تحقق الإمتثال، ويحكم العقل بعدم كفايته في النواهي لأن مبغوضية الطبيعة بمقتضي مقدمات الحكمة المحفوظة في الطبيعة السارية فلا يتحقق بصرف العصيان بأول وجوده كما لا يخفى. الأمر الثامن: بقي الكلام في بيان الثمرة بين الأقوال المزبورة أما الثمرة بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرة بمعنى الفرد أو الوجود الواحد فظاهرة فيما لو أتى دفعة واحدة بأفراد متعددة فإنه على القول بالطبيعة يقع الإمتثال بالمجموع ويكون المجموع إمتثالاً واحداً ولكنه لا بمناط الترجيح بلا مرجح بل بمناط إنطباق الطبيعي المأمور به على الجميع باعتبار كونها وجوداً لها، وأما على القول بالمرة فلا يقع الإمتثال إلا بواحد منها لا بعينه هذا إذا لم يؤخذ الفرد مقيداً بعدم الزيادة وإلا فلا يقع الإمتثال بواحد منها أصلاً، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم إرادة القائل بالمرة مثل هذا المعنى لما تقدّم بأن المراد منها إنما هو المرة على نحو اللابشرطية وعليه فيقع الإمتثال بواحد منها ويصير الزائد لغواً محضاً لا مخرلاً بأصل الإمتثال هذا إذا أتى المكلف بأفراد متعددة دفعة واحدة. وأما لو أتى بها دفعات فالثمرة أيضاً تظهر

لا من جهة قصد الإمتثال بالخصوصية وعدم قصدها فإنه على القول بالطبيعة يقع قصده ذلك تشريعاً محرماً بخلافه على المرة بمعنى الفرد فإنه حينئذٍ لا بد من قصد الخصوصية ويقع الإمتثال به أيضاً، نعم على تفسير المرة بالوجود الواحد من الطبيعة لا ثمرة في هذا الفرض بينها وبين الطبيعة بل تختص الثمرة بينهما بالفرض الأول وهو صورة الإتيان بأفراد متعددة دفعة واحدة هذا كله بناء على تفسير المرة بالفرد أو الوجود الواحد، وأمّا بناء على تفسيرها بالدفعة فلا ثمرة بينها وبين القول بالطبيعة ومن ذلك إرجعنا القول بالمرة أيضاً إلى القول بالطبيعة هذا كله في الثمرة بين القول وبين القول بالطبيعة، وأمّا الثمرة بين الطبيعة وبين القول بالتركرار فعلى تفسيره بالأفراد والوجودات فتظهر أيضاً في صورة الإتيان بالطبيعة في ضمن فرد واحد فإنه على القول بالطبيعة يتحقق الإمتثال ويسقط الأمر والتكليف من جهة إنطباق الطبيعي على المأتي به بخلافه القول بالتركرار إذ عليه كان التكليف بعد على حاله فيجب الإتيان ثانياً وثالثاً وهكذا. بل وتظهر الثمرة أيضاً عند الإتيان بأفراد متعددة دفعة إذ على القول بالطبيعة من جهة إنطباق الطبيعي على الجميع يكون المجموع إمتثالاً واحداً دونه على القول بالتركرار فإنه عليه يكون تلك إمتثالات متعددة كما في صورة إيجاد الطبيعة ثانياً وثالثاً ورابعاً هذا على التكرار بمعنى الوجودات وأمّا على التكرار بمعنى الدفعات فتظهر عند الإيجاد ثانياً وثالثاً حيث أنه على التكرار يقع الإمتثال بثاني الوجود وثالث الوجود أيضاً بخلافه على الطبيعة فإنه عليه يكون ثاني الوجود من الإمتثال عقيب الإمتثال كما سيأتي وأمّا الثمرة بين القول بالمرة وبين القول بالتركرار فواضحة غير محتاجة إلى البيان.

الأمر التاسع: وهو أنه على التكرار هل يعتبر تعدد الوجود مطلقاً حتى في

الأمر القابلة للدوام والإستمرار كالقيام والقعود ونحوهما فيجب في تكرر ٣

القيام إنهدامه ثمّ قيام آخر كى يتحقّق التعدد وفي الغسل بالماء القليل مرتين يكفي استمرار الماء عليه للتكرار أو لا بدّ من إنهدامه ثمّ وصول الماء إلى المنتجس مرة أخرى، أو أن إعتبار تعدد الوجود إنّما هو في الأمور الآتية غير القابلة للدوام والإستمرار كالضرب مثلاً وإلّا ففي الأمور القابلة للإستمرار يكفي في تكرارها إستمرارها بنحو لا يتخلل فصل في البين بأن يقصد بها في كلّ آن إمتثال الأمر المتعلق بالطبيعة بلا إحتياج إلى تخلل فصل في البين كما في أوفوا بالعقود وجوب واحد مستمراً ووجوبات مكررة فيه وجهان مقتضي ظاهر العنوان هو الأوّل من لزوم تكرار الوجود في صدق التكرار وتحقّقه حتّى في مثل القيام والقعود الذي يتصور فيه القرار والإستمرار لكن مقتضي إستدلالهم بباب النواهي هو الثاني وهو عدم إعتبار تكرار الوجود كما هو ذلك في باب النواهي حيث كان المطلوب فيها هو الدوام والإستمرار أي الإستمرار على الترك وعليه ربّما تظهر الثمرة أيضاً بين القول بالتكرار وبين القول بالطبيعة في صورة إستمرار القيام من جهة وحدة الإمتثال على القول بالطبيعة وتعدده على القول بالتكرار فيما لو قصد كون القيام في كلّ آن إمتثالاً للأمر به كما هو الشأن أيضاً في باب النواهي فيما لو ترك شرب الخمر قاصداً كونه في كلّ آن إمتثالاً لقوله لا تشرب الخمر فيكون هذا القيام الشخصي المستمر حينئذٍ إمتثالات متعددة للأمر بالقيام وهكذا الأمور التدرجية كالحركة والتكلم والقراءة فإنّ حالها حال الأمور القابلة للدوام والإستمرار فبناء على القول بالطبيعة يكون مجموع الحركة والتكلم والقراءة من أولها إلى آخرها. وجوداً واحداً للطبيعة ما لم يتخلل فصل في البين فيحتاج في كونه ثاني الوجود إلى طور فصل في البين بأن يتحرك ثمّ يسكن ثمّ يتحرك وهكذا في التكلم والقراءة فمادام كان مشغولاً بالتكلم والقراءة كان ذلك يعد وجوداً واحداً

والقراءة ولا يتحقق ثاني الوجود إلا بتخلل سكون في البين بنحو يعد الكلام الثاني وجوداً آخر. وأما على التكرار على النحو المزبور يتحقق التكرار وتعدد الإمتثال بقصده القراءة في كلٍّ أن إمتثالاً للأمر بها نعم لو كان الأمر متعلقاً لا بعنوان القراءة بقول مطلق بل بعنوان قراءة الحمد مثلاً ففي ذلك يكون تحقق الطبيعة بمجرد الفراغ عن الحمد ولو لم يقطع قرائته بل إتصل قرائته بقرائته حمد آخر وحسيند فيكون الحمد الثاني الذي إشتغل به بدون تخلل فصل وسكون من ثاني الوجود للطبيعة ويكون من باب الإمتثال عقيب الإمتثال كما هو واضح، وبالجملة: ففي الإعدام يتحقق الإمتثالات المتعددة بالتروك بلا فصل لكن في الوجودات يحتاج إلى تخلل فصل عدمي في التكرار والتعدد إلا في مثل الحمد كما عرفت.

الأمر العاشر: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢١»: تنبيه لا إشكال بناء على القول بالمرّة في الإمتثال وأنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الإمتثال فإنّه من الإمتثال بعد الإمتثال - أي وهو ممتنع لأن الإمتثال فعل المأمور به وبالإمتثال الأوّل يسقط الأمر فكيف يكون فعله ثانياً إمتثالاً - وأما على المختار من دلالة على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار فلا يخلو الحال إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل - أي الأصل العملي - فلو تردد الأمر بين الطبيعة والتكرار فالأصل البرائة عن وجوب الزائد على المرّة مع تعدد الوجود أمّا مع إتصاله بناء على تحقق التكرار به فإستصحاب الوجوب هو المرجع ولو تردد بين الطبيعة والمرّة فلا أثر للشك ولو تردد بين المرّة والتكرار والطبيعة فالحكم كما لو تردد بين الطبيعة والتكرار وكذا لو تردد بين المرّة والتكرار - وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال في الإكتفاء بالمرّة في الإمتثال وإمّا

الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مراراً لا لزوم الإقتصار على المرة كما لا يخفى والتحقيق أن قضية الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الإمتثال كإيجادها في ضمن الواحد لا جواز الإتيان بها مرة ومرات فإنه مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الإمتثال ويسقط به الأمر فيما إذا كان إمتثال الأمر علة تامّة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردة فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي إمتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان إمتثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لإمتثاله أصلاً. أي يكون المانع العقلي عن ثبوت الإطلاق المذكور لأن الوجود الأول إذا كان علة تامّة لسقوط الغرض كان علة تامّة لسقوط الأمر أيضاً فيمتنع كون الوجود اللاحق موضوعاً للأمر كي يجوز الإتيان به بقصد إمتثال الأمر وإذا إمتنع كون الإتيان الثاني موضوعاً للأمر إمتنع أن يكون إطلاق الصيغة شاملاً للمرة والمرات ولكن فيه أن المانع الذي ذكره فهو يتوقف على إمتناع التخيير بين الأقل والأكثر بكل وجه وهو محل منع فيجوز بحددهما، والصحيح أن يقال يمكن منع الإطلاق المذكور مع قطع النظر عن المانع العقلي وذلك لأن إطلاق المادة يقتضي أن يكون المراد بها صرف الوجود الصادق على القليل والكثير وهو لا ينطبق على الوجود اللاحق فإنه وجود بعد وجود لا صرف الوجود الذي هو بمعنى خرق العدم. وأمّا إذا لم يكن الإمتثال علة تامّة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحة تبديل الإمتثال بإتيان فرداً آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء، إنتهى. ولكن فيه أن الغرض ❧

لا من الأمر بإحضار الماء تارة يكون مجرد تمكن الأمر من شربه ولا ريب في حصوله بمجرد إحضاره، وأخرى يكون هو الشرب الفعلي فيشكل الإمتثال ثانياً من جهة إمتناع بقاء الأمر مع حصول موضوعه الذي هو صرف الإحضار فلا بدّ إنّما من الإلتزام بأن موضوع الأمر ليس مطلق الإحضار بل الإحضار المترتب عليه الشرب ولازمه القول بالمقدّمة الموصلة والباعث على هذا الإلتزام لزوم المساواة عقلاً بين الغرض وموضوع الأمر سعة وضيقتاً لإمتناع التفكيك بينهما وعليه فلا يتعين الإحضار الحاصل لأن يكون مأموراً به إلا بعد ترتّب الغرض عليه ولازمه أن المكلف في مقام الإمتثال إنّما يأتي بالإحضار الأوّل رجاء كونه مأموراً به لا بقصد ذلك وحينئذٍ فللمكلف الإتيان ثانياً وثالثاً بهذا القصد بعينه ولا يكون فرق بين الوجود وبين بقية الوجودات اللاحقة في كيفية الإمتثال، وأمّا من الإلتزام بأن الغرض كما يبعث إلى الأمر أولاً بالإحضار يبعث ثانياً إلى صرف الإحضار المنطبق على بقاء الفرد الأوّل وإحضار فرد آخر إذ لا يتعين للدخل في الغرض الفرد الأوّل بخصوصه بمجرد وجوده بل كما لم يتعين أولاً قبل وجوده لم يتعين بعد وجوده ولازم ذلك الإلتزام بأوامر طولية بحسب الزمان مادام الغرض باقياً ويكون المراد من بقاء الأمر هذا المعنى لإبقاء الأمر الشخصي بحدوده لإمتناع بقائه بحصول موضوعه، ولكن ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٤٤»: التحقيق أن إتيان المأمور به بحدوده وقيوده علة تامّة للغرض الباعث على البعث إليه والغرض القائم بإحضار الماء تمكن المولى من رفع عطشه به مثلاً لانفس رفع العطش كما هو واضح نعم هو غرض مقدّمي لا أصيل وغير فارق إذ مدار إمتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لا شيء آخر ولا يتوقّف الإمتثال ولا إتصاف المقدّمة بالمقدّمية على تعقبها بذاتها عنده عنه ٣

وَعِنْدَ الْمَشْهُورِ كَمَا سَيُجِيءُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَمَا يَرَى مِنْ وَجُوبِ إِيْتَانِ الْمَاءِ ثَانِيًا لَوْ أَرِيقَ الْمَاءَ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى شَيْءٍ لِأَنَّ الْغَرَضَ تَمَكُّنَ الْمَوْلَى مِنْ شَرْبِهِ وَقَدْ انْقَلَبَ إِلَى نَقِيضِهِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ إِحْضَارُهُ ثَانِيًا لَعَيْنٍ مَا أَوْجِبَهُ أَوْلًا لِأَنَّ مَلَكَ الْإِمْتِثَالِ اسْتِيفَاءَ الْمَوْلَى غَرَضُهُ مِنْهُ نَعْمَ هُوَ مَلَاذِمٌ لَهُ أحيانًا، إِنْتَهَى. وَالْمَخْتَارُ عِنْدَنَا هِيَ الْمَقْدَمَةُ الْمَوْصَلَةُ كَمَا سَيَأْتِي وَمَلْخَصٌ ذَلِكَ أَنَّ الْغَرَضَ الْمَتَرْتَّبَ عَلَى وَجُودِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي الْخَارِجِ مِنْ دُونِ دَخَلِ شَيْءٍ آخَرَ فِيهِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ الْمَكْلَفُ مَأْمُورًا بِتَحْصِيلِهِ وَأَمَّا غَرَضُ الْأَمْرِ كَرَفْعِ الْعَطَشِ مِثْلًا حَيْثُ أَنْ حَصُولُهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى فِعْلِ نَفْسِهِ وَهُوَ الشَّرْبُ زَائِدًا عَلَى الْإِيْتَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَلَا يَكُونُ الْمَكْلَفُ مَأْمُورًا بِإِيْجَادِهِ وَإِمْتِثَالِهِ لَخُرُوجِهِ عَنِ قُدْرَتِهِ وَإِمْتِثَالِهِ فَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَكْلَفِ لَيْسَ إِلَّا تَمَكِينُ الْمَوْلَى مِنَ الشَّرْبِ وَتَهْيَةِ الْمَقْدَمَاتِ لَهُ فَإِنَّهُ تَحْتَ إِخْتِيَارِهِ وَقُدْرَتِهِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِصَرْفِ الْإِمْتِثَالِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ إِنْ هُنَا مُورِدِينَ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْإِمْتِثَالِ بَعْدَ الْإِمْتِثَالِ أَحَدُهُمَا فِي صَلَاةِ الْآيَاتِ حَيْثُ قَدْ وَرَدَ فِيهَا أَنْ مِنْ صِلِي صَلَاةِ الْآيَاتِ فَلَهُ أَنْ يَعِيدَ صَلَاتَهُ مَرَّةً ثَانِيَةً مَا دَامَتِ الْآيَةُ بَاقِيَةً وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْإِمْتِثَالِ مَرَّةً ثَانِيَةً بَعْدَ الْإِمْتِثَالِ الْأَوَّلِ وَثَانِيَهُمَا فِي الصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ حَيْثُ قَدْ وَرَدَ فِيهَا أَنْ مِنْ صِلِي فِرَادَى وَأَقِيمَتِ الْجَمَاعَةَ فَلَهُ أَنْ يَعِيدَ صَلَاتَهُ مَرَّةً أُخْرَى فِيهَا. وَذَكَرَ أَسْتَادُنَا الْخَوْئِي فِي «الْمَحَاضِرَاتِ: ج ٢ ص ٢١٠» وَلَكِنْ هَذَا التَّوَهُّمُ خَاطِئٌ فِي كِلَا الْمُرَدِّينِ أَمَّا فِي الْمُرَدِّ الْأَوَّلِ فَهُوَ لَا يَدُلُّ عَلَى أَزِيدٍ مِنْ اسْتِحْبَابِ الْإِعَادَةِ مَرَّةً ثَانِيَةً بِدَاعِيِ الْأَمْرِ الْإِسْتِحْبَابِيِّ بِدَاهَةِ أَنَّ الْأَمْرَ الْوَجُوبِيَّ قَدْ سَقَطَ بِالْإِمْتِثَالِ الْأَوَّلِ فَلَا تَعْقِلُ الْإِعَادَةَ بِدَاعِيِهِ فَلَا إِِعَادَةَ لَا بِدَاعِيِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ لِتَكُونِ مِنَ الْإِمْتِثَالِ بَعْدَ الْإِمْتِثَالِ وَأَمَّا فِي الْمُرَدِّ الثَّانِيِ فَأَيْضًا كَذَلِكَ ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا يَسْتَفَادُ مِنْهَا إِلَّا اسْتِحْبَابَ الْإِعَادَةِ جَمَاعَةً فَإِذَنْ تَكُونُ الْإِعَادَةُ بِدَاعِيِ الْأَمْرِ الْإِسْتِحْبَابِيِّ لَا بِدَاعِيِ الْأَمْرِ

وهو ان نتيجة مقدمات الحكمة في الأمر أيضاً ليس مطلوبة صرف الوجود الذي معنى اللابشرط القسمة بل النتيجة مطلوبة الطبيعة المهملة القابلة للإنتطاق على الصرف أيضاً، وبهذه الجهة يقنع العقل في إمتثاله المستتبع لسقوطه بوجود واحد كما أن نتيجة مقدمات الحكمة في النواهي أيضاً ليس إلا مبغوضية الطبيعة المحفوظة في جميع الصور الذي من جملتها الطبيعة السارية والعقل في إمتثال النهي وكذا في عصيانه لا يقنع بترك مجرد أوّل وجود الطبيعة بل يحكم بلزوم ترك الطبيعة السارية أيضاً المستتبع لعدم سقوط المبغوض بصرف العصيان بأوّل وجوده كما لا يخفى وسيأتي ان شاء الله تنمة الكلام في باب المطلق والمقيد عند تشكيل مقدمات الحكمة وليكن ذلك في ذكرك إلى أن يجيء محله.

والأوّل وإلا لكانت واجبة وهذا خلف نعم هنا روايتان صحيحتان ففي أحدهما أمر الإمام بجعل الصلاة المعادة فريضة وفي الأخرى بجعلها فريضة إن شاء ولكن لا بدّ من رفع اليد عن ظهورهما بقريضة عدم إمكان الإمتثال ثانياً بعد الإمتثال وحملها على جعلها قضاء عما فات منه من الصلاة الواجبة ثانياً أو على معنى آخر ... إلى آخره. وفيه: قد عرفت أنه يختلف على الأغراض ولا وجه للتأويل أصلاً بعد الصراحة في كونه إمتثالاً بعد الإمتثال ولكن سيأتي في مسألة الأجزاء ما له نفع في المقام والقول بعدم إمكان الإمتثال بعد الإمتثال لكن لو كان الثانية لم تكن فريضة كيف يجعلها فريضة ولا بدّ من قصد الظهريّة أيضاً وإلا كيف يقتدى به من يصلي الظهر أداء فتأمل جيّداً. والمحقّق الماتن تعرض المسألة هناك فراجع.

مقالة^(١) هل الأمر بصيغة يقتضي فورية إيجاد المطلوب أو يقتضي تراخيه أو لا يقتضي شيئاً منهما وجوه أخيرها هو المشهور بين الأصحاب، ولا يخفى أن نظر القائل بالفورية أو التراخي ليس^(٢)

في دلالة الأمر على الفور وعدمه

(١) نموذج السابع في أن صيغة الأمر هل تدلّ على الفور أم لا والحق أنّها لا تقتضي شيئاً من الفور ولا التراخي وإنما تدلّ على طلب إيجاد الطبيعة الجامعة بين الفور والتراخي ومن المعلوم أن الواجبات الشرعية على أقسام منها ما لا يكون مقيداً بالتقديم ولا التأخير كالصلوات اليومية وهو الواجب الموسع. ومنها: مقيداً بالتأخير وهو الواجب المضيق كالصوم. ومنها: مقيد بالتقديم ويسقط بتركه فوراً كرد السلام ولو عصى ولم يأت به فوراً يسقط، ومنها مقيد بالتقديم ولا يسقط بتركه فوراً بل يجب فوراً ففوراً كوجوب أداء الدين عند المطالبة ووجوب الحج أي حجة الإسلام والعمل بالوصية ومنها مقيد بالتقديم ولا يسقط بتركه فوراً لكن يجب فوراً فإن عصى فيسقط الفورية كصلاة الزلزلة، والكلام في ما لو شكّ في الفورية والتأخير.

(٢) وربما يستدلّ لعدم الفورية بعدم مأخوذية الزمان في المشتقات حتّى تدلّ على زمان الفور بمعناه الإسمي وفيه أن ذلك لا ينبغي صدوره من أحد بل نظر القائل بمطلوبية الفور إنّما هو إلى مجرد الاستعجال والمسارة في إيجاد الأمور به المنطبق في الزمانيات على أوّل الأزمنة بعد الأمر بلا مدخلية للزمان فيه بنحو القيدية أصلاً كما أن نظر القائل بالتراخي إنّما هو إلى ما يقابل ذلك.

إلى دخل الزمان في مدلول الهيئة كيف وهو معترف بعدم دلالة صيغ الأمر على الزمان بل هو مساوق للتعجيل في الوجود المتصور إحياناً في المجردات الخارجة عن الزمان^(١) بل وفي نفس الزمان أيضاً كما أنه يمكن^(٢)

(١) كما يقال إستعجلت البرودة أو الحرارة وإنقضت، وكذا إستعجل هذا العام ومضى الزمان فوراً ولذا يتصف الزمان والمجردات به.

(٢) ويمكن الإستدلال للفور بما ملخصه أنه تدلّ الصيغة على معنى من الطلب والبعث المستلزم للفورية بتقريب أن البعث المستفاد من الصيغة منزل في نظر العقلاء تشريعاً بالإضافة إلى متعلقه منزلة العلة التكوينية فكما أن العلة التكوينية لا ينفك عنها معلولها في أول أزمته الإمكان كذلك ما هو منزل منزلتها وفيه أنا لو سلمنا صحّة التنزيل المذكور لما كان ذلك مستلزماً لتنزيل البعث منزلة العلة التكوينية في جميع خصوصياتها وآثارها بل المسلم إنما هو تنزيل البعث منزلة العلة التكوينية في الجملة لأننا قد قلنا إن الأمر هو البعث بداعي جعل الداعي وذلك لا يستدعي أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب في الخارج لذا نجد العقلاء يعدون العبد مطيعاً إذا أمره المولى بفعل لم تدلّ القرينة على الفورية فيه فأتى به بعد مضي زمان من حين صدور الأمر. اللهم إلا أن يكون المراد من ذلك هو أن للمولى أن يذم العبد على تركه للمأمور به في أول آتات إمكانه بعد عدم إقامة دليل على أنه لا إشكال في التراخي فإنّ هذا من وظائف العبودية سيما في بعض الموارد مثل الحج الذي يكون في كلّ سنة دفعة في موسم مخصوص ولولا هذا الدليل ما كان لنا دليل آخر على وجوب الحج فوراً لكن فيه أن العقل يذم

أن يدعى أيضاً بعدم نظرهم إلى أخذ القيد في مدلول الصيغة كيف والصيغ آبية عن أخذ جهة زائدة عن مدلول المادة من الطبيعة والهيئة من إرسال الفاعل إلى المبدء في مدلولها بل تمام النظر إلى أن المستفاد من الصيغ معنى يلازم حكم العقل بالتعجيل في الإمتثال أو يلازم التراخي وعدم التعجيل أو لا يلازم شيئاً منهما بتوضيح أن القائل بالفورية يتخيل بأن الأمر بإقتضائه طلب المولى علة تامة تشريعية لوجود المادة وشأن العلة عدم انفكاكه عن المعلول ولازمه حكم العقل بلزوم تعجيل العبد في إمتثاله والقائل بالتراخي^(١) يتخيل بأن المادة غالباً يحتاج إلى مقدمات موجبة لعدم كون الأمر علة تامة لوجود المادة بل هو من أحد المقترضات المستتبعة لتهيئة العبد لقبية المقدمات الملازمة قهراً لتراخي المادة في الوجود والقائل^(٢)

«على ترك المأمور به من رأس وإتيانه وظيفه العبودية أما إتيانه فوراً فلا يحكم العقل بلزومه وأنه من وظائف العبودية كما لا يخفى.

(١) وإستدل أيضاً لعدم الفور أن المأمور به تحتاج إلى مقدمات بعد تعلق الإرادة التشريعية به فإنها من المقترضات لا العلة التامة فلأجل تهيئة سائر المقدمات يلازم التراخي وفيه أن الفورية يلازم القيام بالمقدمات عقلاً فلا يمكن إتيان ذي المقدّمة بدون المقدّمة فالمراد بالفورية ذلك.

(٢) وقد يستدل لعدم الإقتضاء أصلاً أن قضية الأمر بشيء ليست إلا البعث نحوه بالإيجاد فاذا كان المتعلق هو الطبيعي الجامع بين الفرد الحالي والفرد الإستقبالي فلا جرم لا يقتضي الأمر به أيضاً إلا إيجاد تلك الطبيعة بها إنَّها

بعدم الإقتضاء ناظر إلى أن عليّة الأمر ليس إلا بملاحظة دعوته إلى متعلقه وبمقدار إقتضاء الدعوة ينتزع عنه العلية ومن المعلوم ان الأمر إذا تعلق بالجامع بين الأفراد الفعلية والآتية فلا يدعوا إلا إلى هذا الجامع والعقل أيضاً لا يحكم إلا بإيجاد الجامع بلا تعيينه في خصوص الأفراد الفعلية ومقتضاه ليس حكمه بالتخيير^(١) بين الأفراد العاجلة والآجلة ومنه ينتزع أيضاً عليّة الأمر لمثل هذا التخيير لا لتعين الأفراد العاجلة أو لإيجاد الطبيعة في ضمنها بخصوصها كما لا يخفى وعليه فالتحقيق ما ذهب إليه المشهور^(٢)

الجامعة بين الفرد الحالي والإستقبالي.

(٢) قد زيد في الطبع الحديث كلمة - إلا - ولا يحتاج إليه فإنه ليس حكم العقل بالتخيير بل حكمه بإيجاد الجامع ولازمه التخيير بين العاجلة والآجلة.

(٣) وهو أنه لا يقتضي الفور ولا التراخي - عليه - المشهور والوجه في ذلك واضح فإن منشأ استفادة الفورية تارة يقال إنه نفس الصيغة كما هو ظاهر العنوان وأخرى يقال إنه هو الدليل الخارجي فأما الوجه الأول فالظاهر أنه لا وجه له أصلاً لأننا نمنع أن تكون الصيغة دالة على أكثر من الطلب المطلق للمادة لما عرفت سابقاً من أن المادة تدلّ على الحدث وأن الصيغة تدلّ على البعث الملحوظ نسبة بين الأمر والمأمور والمأمور به فلم يبق في الكلام ما يدلّ على الفورية أو التراخي ونحوهما، بل ومع الشك أيضاً ربّما كان قضية إطلاق المادة هو سقوط الغرض وتحقق الإمتثال بالإستعجال الملازم لزمان الحال والتأخير الملازم لزمان الإستقبال بل كان الأمر التمسك بقضية إطلاق المادة في المقام أهون من المقام

كما^(١) ان الأمر بالإستباق والمسارة أيضاً ليس إلا إرشاداً إلى الحكم العقل بحسن التعجيل إلى تحصيل الخير والفراغ من عهدة التكليف بلا إقتضائها لزوم فورية الإيجاد بل منهما ربّما يستفاد صدق المغفرة والخير مع التأخير أيضاً وهذا مساوق عدم إقتضاء الأمر تعيين الفورية وإلا يتعين الخير فيه ومعه لا معنى للأمر بالإستباق إلى الخير مثلاً فتدبر.

السابق نظراً إلى سلامته عن المزاحمة مع إطلاق الهيئة كما هناك وذلك لعدم إقتضاء لإطلاق الهيئة للإستعجال والفورية في المقام كى يقع بينهما المزاحمة كما هو واضح وحينئذٍ فمقتضي إطلاق المادّة هو تحقّق الإمتثال بإتيان الطبيعة وإيجادها بنحو الإستعجال أو التراخي.

(١) وأما الوجه الثاني هو إستفادة الفورية من دليل خارجي منفصل فقد إستدل عليه ببعض الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾. ومنها: فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب أن الأمر في كلّ من الآيتين ظاهر في الوجوب فيكون كلّ من المسارة والإستباق واجباً ولا ريب في أن إمتثال الأوامر الإلهية في أوّل أزمنة الإمكان من أظهر أفراد حقيقة المسارة والإستباق فيجب ولا يخفى وقع الكلام في أن الأمر الوارد في الآية إرشادي إلى حكم العقل أو مولوي ثمّ على الثاني هل يدلّ على اللزوم أم لا فالكلمات الآتية مبتنية عليه واليك تفصيلها فأجاب عنه في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٣» وفيه: منع ضرورة أن سياق آية ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وكذا آية وإستبقوا الخيرات إنّما هو البعث نحو المسارة إلى المغفرة والإستباق إلى الخير من دون إستبتاع تركهما الغضب والشر ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث

بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى فإفهم، مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يعد دعوى إستقلال العقل بحسن المسارعة والإستباق وكان ماورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك كآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادّة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية فإفهم، إنتهى.

وأجاب عنه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٥٢» بقوله: ولا يخفى ما فيه أمّا أولاً فلأن حسن العقل بحسن المسارعة والإستباق إمّا لوجود خصوصيّة ومزية في الأفراد التي تحصل بها المسارعة والإستباق كالصلاة في أول الوقت وإمّا لإقتران الأفراد التي لا تحصل فيها المسارعة أو الإستباق ببعض المحاذير والعوارض التي يلزم التوقي منها وكلا الفرضين خارج عن محل الكلام وأمّا حكم العقل بحسن المسارعة لمزية فيهما لانفسهما فممنوع، وأمّا ثانياً فأنا لو سلّمنا حكم العقل بحسن المسارعة والإستباق لما كان ذلك إلاّ حكماً إستحسانياً كما هو المرتكز في نفوس العقلاء في إمتثال الأوامر المطلقة فإنهم يستحسنون الإسراع في إمتثال أمر المولى وإن كانوا لا يقبحون التباطي والتأخر مع العزم على الإمتثال فلا يكون حكم العقل حينئذٍ حكماً إلزامياً نحو حكمه بوجوب إطاعة المولى في أوامره الإلزامية وعليه يبقى مجال للأوامر المولوية بوجوب المسارعة والإستباق، إنتهى.

وفيه: أن المغفرة في الآية الأولى والخيرات في الآية الثانية يراد منهما سببها وهو الإطاعة وكما يمتنع أخذ الإطاعة قيداً للواجب الشرعي يمتنع أخذ سببها كذلك فإنها من شؤونها وكما أن الأمر بالإطاعة إرشادي كذلك الأمر بالمسارعة والخيرات إليها ويمكن توجيه الإستدلال بما أفاده أستاذنا الآملي في ٣

«المجمع: ج ١ ص ١٩٥» عن المحقق العراقي أن هنا احتمالين أحدهما أن تكون الفورية قيداً للموضوع بنحو وحدة المطلوب كوجوب رد السلام فإنه لو لم يكن جوابه فوراً يسقط الوجوب وإن عصى بتركه في الآن الأول وثانيهما أن تكون واجبة في واجب بنحو تعدد المطلوب بحيث أن المطلوب الحجج والفورية مثلاً فإذا عصى في الآن الأول يجب في الآن الثاني إذا كان بنحو تعدد المطلوب وبخلافه لو كان بنحو وحدة المطلوب فإنه يسقط الواجب عن وجوبه ويفوت بواسطة عدم مراعات القيد إذا عرفت ذلك فنقول على التقديرين إما أن يكون العقل مستقلاً في الحكم بالعقاب فالآية إرشاد إلى حكمه أو لا يكون مستقلاً فالآية تكون بياناً لحكم مولوي يجب الإتيان به أو كان مستقلاً في الإستحسان لا في العقاب فأيضاً للشرع أن يظهر المولوية بالآية بلزوم مراعاة الفورية فلا إشكال بكلاشقيه مندفع لأنه على فرض إستقلاله بالعقاب فلا كلام في وجوب الفورية مع إرشادية الآية وعلى فرض إستقلاله في الإستحسان فالوجوب يستفاد من ظاهر الخطاب في المولوية فنحصل تمامية الآية للإستدلال على الفورية ... إلى آخره. ويمكن الجواب عن الآيتين أيضاً بأن الآية على تقدير دلالتها على وجوب المسارعة لا تدلّ على تقييد الواجب بالفورية بل هي على خلاف ذلك أدل لأن مادة المسارعة إلى الشيء إنما تكون فيما هو موسع كما لا يخفى وكذا الحال في الآية الأخرى على تقدير كون المراد من الخيرات الخيرات الأخرى كما هو الظاهر وإليك توضيحه ذكر المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٥٢» في الجواب عنهما أن الإستباق إلى فعل الخيرات يقتضي بمفهومه وجود عدد من الخيرات يتحقق الإستباق بفعل مقدار منه وينتهي في المقدار الآخر ولاريب في أن المقدار الذي لا يتحقق الإستباق فيه هو من الخيرات وعلى فرض وجوب الإستباق في

والخيرات يلزم أن يكون المقدار الذي لا يتحقق به الإستباق ليس من الخيرات لمزاحمته للمقدار الذي يتحقق به الإستباق وإذا إنتفي أن يكون من الخيرات هذا المقدار لزم عدم وجوب الإستباق في المقدار الذي كان الإستباق يتحقق فيه وإذا إنتفي الوجوب عن الإستباق إنتفت المزاحمة بين إعداد الواجب الموجبة لخروج بعضها عن حيز الوجوب فيتعلق بها الوجوب جميعاً وبه يعود موضوع المسارعة وبالجملة يلزم من وجوب المسارعة في الخيرات عدم وجوبها كما شرحناه وما يلزم من وجوده عدمه باطل فوجوب المسارعة باطل لا محالة وحينئذ لا بد من حمل الأمر فيها على الندب ... إلى آخره.

والجواب عنه: فالمراد من الخير ما يكون بطبعه خيراً وكل خير بواسطة عمود الزمان ينحل إلى الخيرات والسبق يكون بالنسبة إليه أي الزمان فالخير في الساعة الأولى مقدّم على الخير في الساعة الثانية فاذا إستبق إليه أحد في الساعة الأولى ولم يبق موضوع للآخر فلا إشكال فيه فالمراد بالسبق السابق الزماني إلى خير واحد يمكن تحصيله لا السابق إلى كل الخيرات في آن واحد، ولكن مع ذلك الآية لا تدلّ على الوجوب للزوم تخصيص الأكثر. ثمّ إنّ حيث كان إطلاق يعتمد عليه في نفي الفور والتراخي فلا إشكال، وأمّا إذا لم يكن إطلاق كذلك فالمرجع الأصل فلو كان التردّد بين الفور والتراخي فالواجب الجمع بين الوظيفتين للعلم الإجمالي بالتكليف بأحدهما ولو كان بين الفور والطبيعة فالمرجع أصل البرائة لو كان وجوب الفورية على نحو تعدد المطلوب ولو كان بنحو وحدة المطلوب فالحكم هو الحكم مع الشكّ بين الأقل والأكثر وكذا الحكم لو كان التردّد بين الطبيعة والتراخي.

تتمّة قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٣» بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أو لا وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة

المطلوب أو تعدده ولا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده... إلى آخره. فينبغي أن يجعل الاحتمالات ثلاثي الأطراف فيقال هل ظاهر الأمر الإتيان به فوراً فلو تركه عصي وسقط الأمر أو الإتيان به فوراً على نحو لو تركه في الزمان الأوّل عصي في ترك الفورية وبقي الأمر بصرف الطبيعة أو الإتيان به فوراً ففوراً فلو تركه في الزمان الأوّل عصي ووجب الإتيان به بعد ذلك فوراً أيضاً كما في الحج على المستطيع وهكذا ومبنى الاحتمال الأوّل أن الفورية في الزمن الأوّل مقومة لأصل المصلحة فتفوت بفوتها وهذا هو المراد من وحدة المطلوب ومبنى الثاني أن يكون مصلحتان أحدهما قائمة بذات الفعل مطلقاً والأخرى قائمة بالفورية في الزمان الأوّل لا غير ومبنى الثالث كذلك إلا أن مصلحة الفورية ذات مراتب مختلفة يكون ترك الفورية في كلّ زمان مفوتاً لمرتبة من مصلحتها لا لأصلها كما هو مبنى الثاني، والتحقيق أن يقال إن منشأ الدلالة على الفورية إن كان هي الصيغة فالظاهر منها أن الفورية دخيلة في الواجب وأنها قيد من قيوده فيكون حالها حال سائر القيود الداخلة في حيز الوجوب فكما أن سقوط الخطاب بها يكون بأحد أمرين إمّا بالإمتثال بفعلها وإمّا بفواتها كذلك يكون قيد الفورية وأمّا إذا تنزلنا عن ذلك وقلنا بكون الفورية واجباً في واجب بنحو تعدد المطلوب فغاية ما يستفاد من دليل ذلك هو كون الفورية واجبة حيث تمكن وأمّا الفورية إذا لم تحصل في الزمان الأوّل فيلزم تحصيلها في الزمان الثاني والثالث إلى آخر أزمّة الإمكان فلا دلالة في الكلام عليها وإن كان منشأ الدلالة هو ما كان خارجاً عن الصيغة كالاتيين فالظاهر أن الفورية تكون واجباً في واجب على نحو تعدد المطلوب وأمّا كونها واجبة في الزمان الأوّل وإذا لم تحصل ففي الزمان الثاني وهكذا في الثالث... إلى آخره.

مقالة (١)

«أزمنة الإمكان. إن قلت إن ذلك مبني على كون الفورية في جميع الأزمان المذكورة أفراداً حقيقية لطبيعة الإستباق والمسارة فيشتمل الآية بعمومها البدلي جميع الأفراد المذكورة بخلاف ما لو كان الفرد الحقيقي للإستباق والمسارة هو الإتيان بالمأمور به في أول أزمنة الإمكان ويكون الإتيان بالمأمور به في الزمان الثاني والثالث وهكذا سبقاً إضافياً فلا تشمل الآية هذه الأفراد الإضافية لظهورها في السبق الحقيقي، قلت إذ على الأول لا يوجب ذلك إلاّ التخيير العقلي بين أفراد السبق والمسارة وليس ذلك هو المطلوب في الإستدلال المزبور لأن المطلوب فيه هو لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً أعنى التدرج في الفورية بمعنى أن المطلوب في الإستدلال المزبور هو إثبات لزوم الإتيان بالمأمور به أولاً فأولاً وهذا المعنى لا يلزم من كون الإتيان بالمأمور به في الزمان الأول والثاني إلى آخر أزمنة الإمكان أفراداً حقيقية للإستباق والمسارة.

في الإجزاء

(١) نموذج الثامن في أن الإتيان بالمأمور به بجميع حدوده وقيوده يجزي في مقام إمتثال الأمر المتعلق به عن إعادته وقضائه أم لا وتحقيق الكلام فيه تحتاج إلى مقدّمة تكون فيها جهات، الجهة الأولى ذكر المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ٢٤١» أن الإجزاء لا يستند إلى الأمر وليس من مقتضياته بل يستند إلى فعل المكلف وما هو الصادر عنه عدلوا المحققون وأبدلوا. أي عنوان أن الأمر هل يقتضي الإجزاء كما في عناوين جماعة «الفصول: ص ١١٨» بأن إتيان المأمور ٣

في ان إتيان المأمور به هل يقتضي الإجزاء أم لا، و^(١) قد يقيد العنوان بقوله على وجهه وفسر الوجه^(٢)

لابه على وجهه هل يقتضي الإجزاء... إلى آخره. وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٤٥» أن الإقتضاء للإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به وشؤونه لا من مقتضيات الأمر ولو اُحقه بداهة أن مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنما تقوم بالمأتي به فتوجب سقوط الأمر إما نفساً أو بدلاً فإقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتي به لا بالأمر ومجرد دخالة الأمر كى يكون المأتي به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث بعد ما عرفت من أن الإقتضاء من شؤن المأتي به لا الأمر فجعل الأمر موضوعاً ورجاء الإقتضاء إليه بلا وجه... إلى آخره. وسيأتي أيضاً الكلام فيه فالنتيجة أن الإجزاء من مقتضيات المأمور به والإتيان لا الأمر والطلب وإنما الأمر ينطبق على المأمور به وليس موضوع البحث.

(١) الجهة الثانية: في كلمة على وجهه الموجود في عناوين الأصحاب الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء... إلى آخره. ما المراد منها وهل تحتاج إليها أم لا.

(٢) هذا التفسير من صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٢٤» قال: الظاهر أن المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتي به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن يؤتي به بقصد التقرب في العبادة لا خصوص الكيفية المعتمدة في المأمور به شرعاً فإنه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً أي لأن قيد المأمور به يجزي عنه وهو بعيد مع أنه يلزم خروج التعدييات عن حریم النزاع بناء على المختار ڪ

بالنهج الذي ينبغي أن يؤتي بما أمر وعمدة نظره فيه إلى إدخال العبادات في العنوان بخيال أن خروج القربة الدخيلة في سقوط الأمر والإجتزاء به عن متعلق الأمر يوجب قصور صرف إتيان المأمور به عن الإجتزاء به لعدم كون إتيانه على النهج الذي ينبغي أن يؤتي به، و^(١)

لأنه كما تقدّم من أن قصد القربة من كفيات الإطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً ولا الوجه أي الوجوب والندب المعتبر عند بعض الأصحاب فإنّه مع عدم إعتباره عند المعظم وعدم إعتباره عند من إعتبره إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لإختصاصه بالذكر على تقدير الإعتبار فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه... إلى آخره. ولكن ذكر المحقّق النائيّ في «الفوائد: ج ١ ص ٢٤١» بل المراد منه الكيفيّة التي إعتبرت في متعلق الأمر أي أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به وبالكيفيّة التي تعلق الأمر بها هل يقتضي الإجتزاء... إلى آخره. وبينهما فرق والأمر واضح لأن قصد القربة يعتبره شرعاً فيختص بالوجه الذي أمر به دونه وبالجملة لو لم يكن قيد على وجهه كان صرف إتيان المأمور به مجزياً من دون القربة في العبادات مع أنّه غير مجز لعدم الإتيان على النهج فالقيد لازم.

(١) وملخص الجواب عنه أنّه على القول بكون قصد القربة شرطاً عقلياً يتخيل أن الأمر يتعلق على نفس العمل على الإطلاق بعد عدم تقييد الموضوع بأي شيء ولكن ليس الأمر كذلك فإنّ الأمر الضمني المتعلق بكلّ جزء ولو لا يكون مقيداً بجزء آخر لكن لا يكون مطلقاً بالنسبة إلى وجود جزء الآخر وعدمه ❦

لكن لا يخفى أن ذلك مبني على كون الأمر بواسطة عدم تقييده بالقرب متعلقاً بذات العمل على الإطلاق بخيال أن عدم تقييد الموضوع بأي شيء يقتضي إطلاقه من هذه الجهة ولكن قد تقدم في المبحث السابق فساد هذا الخيال كيف وتعلق الأمر الضمني بكل جزء لا يكون موضوعه إلا ذات الجزء بلا كونه مقيداً بجزء آخر ومع ذلك لا يكون مطلقاً بحيث يشمل طلبه حال فقد الجزء الآخر^(١)

وأيضاً بل يكون المأمور به حصة من الذات التوأم مع جزء الآخر وفي المقام التوأم مع قصد التقرب فلذا يكون الذات بلاقربة لا مصلحة فيه لعدم تعلق الأمر به على الإطلاق فعليه يلزم كون القيد توضيحياً.

(١) ذلك بناء على تخيل تجريد متعلق الأمر في العبادات عن قصد التقرب وجعله من الكيفيات المعتبرة في المأمور به عقلاً لا شرعاً كما هو مسلك الكفاية وإلا فبناء على القول بإعتباره في المأمور به شرعاً يكون توضيحياً كما أنه كذلك أيضاً بناء على جعل المأمور به عبارة عن الحصة الملازمة مع قصد التقرب الناشئ عن دعوة الأمر بنحو القضية الحينية لا التقييدية بما مر في التعبدي والتوصلي من عدم انفكاك المأمور به بما هو مأمور به عن قصد دعوة الأمر حتى في التوصليات إذ عليه أيضاً توضيحياً لأنه بعد عدم اتصاف الذات غير المقرونة بقصد التقرب بكونها مأموراً بها يكون في ذكر كلمة المأمور به غنى وكفاية عن ذكر كلمة على وجهه، وكذا يكون توضيحياً على ما إختاره المحقق النائيني من متمم الجعل فإنه قيد شرعاً كما هو واضح.

وبمثل هذا البيان^(١) نقول في كلّ موضوع بالنسبة إلى محموله^(٢) بل ونمشي بمثله^(٣) في المقدّمة الموصلة وهكذا في المقام^(٤) حيث بيّنا سابقاً^(٥)

(١) من القضية الحينية.

(٢) فلا يكون الموضوع مطلقاً بالنسبة إلى المحمول بل حين ما حمل عليه ذلك المحمول كالوجوب فحصة خاصّة.

(٣) فإنّ الواجب من المقدّمة حصة خاصّة وهي المقدّمة حينما وصل إلى ذبيها.

(٤) وهو الإجزاء فيعم الواجبات التعبدية والتوصيلية.

(٥) وذلك فإنّ العمل في حين ما كان عن قصد إمتثال أمر المولى هو المأمور به هذه الحصة الخاصّة لا مقيداً به ولا مطلقاً فالنتيجة أن قيد على وجهه يكون توضيحياً. الجهة الثالثة: هل البحث من المباحث اللفظية أو العقلية ذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٤٥» وممّا ذكرنا أي من كون الإجزاء من مقتضيات المأمور به لا الأمر تعرف عدم كون البحث على هذا الوجه من المباحث اللفظية ولا من المبادي الأحكامية إذ لا يرجع البحث إلى إتيان شيء للأمر لا من حيث أنّه مدلول الكتاب والسنة ولا من حيث أنّه حكم من الأحكام ومنه علم أنّه أسوأ حالاً من مباحث مقدّمة الواجب والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وغيرهما حيث أن إدراجها في المباحث اللفظية أو المبادي الأحكامية ببعض الملاحظات ممكن وإن كان خطأً إلاّ أن إدراج هذا البحث في أحد الأمرين غير معقول فلا مناص من إدراجه في المسائل الأصولية العقلية حيث أنّه يقع في ❧

لا طريق إستنباط الحكم الشرعي من وجوب الإعادة والقضاء وعدمهما فهو من المسائل وحيث أنه بحكم العقل كما سيأتي إن شاء الله فهو من الأصول العقلية ... إلى آخره. والسر إسنادهم إقتضاء الإجزاء إلى الإتيان بالمأمور به ولا ريب في أن إقتضاء فعل المكلف لأثر ما أمر تكويني عقلي، فالإجزاء معلول للإتيان بالمأمور به خارجاً ولاصلة له باللفظ وتبعه أستاذنا الخوئي أيضاً في «المحاضرات: ج ٢ ص ٧٢»، ولكن قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٦١» والإنصاف أن مسألة الإجزاء ليست من المسائل الأصولية العقلية ضرورة أنه لا مجال للنزاع في اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عن إعادته لأن الإجزاء المزبور وإن كان عقلياً إلا أنه من ضروريات العقلاء ثبوتاً تقريباً ومعه لا يبقى مجال للنزاع وأما النزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي الإختياري فهو بحث إما في حكومة بعض الأدلة على بعض أو في تقييد بعض الأدلة لبعضها الآخر أو في غير ذلك من أنحاء التصرف في الأدلة الإجتهدية وإما في دلالة أدلة الأحكام الإضطرارية على كون مصالحها تفي عن مصالح الأحكام الواقعية الإختيارية أو لا تفي ومع دلالتها على وفاء مصالح الأحكام الإضطرارية بمصالح الأحكام الإختيارية ينتهي الأمر إلى القضية المسلمة التي لانزاع فيها وهي أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الإختياري أو بما يقوم مقامه يكون مجزياً وأما النزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي فهو في الحقيقة نزاع في دلالة دليل الحكم الظاهري سواء كان أصلاً أم إمارة على إشتمال ذلك الحكم على مصلحة تفي بمصلحة الحكم الواقعي أو لا تبقى مجالاً لإستيفاء ما بقي من مصلحة الحكم الواقعي لو لم تف بها وعلى كل من أنحاء النزاع المزبورة لا تكون مسألة الإجزاء مسألة عقلية بل أصولية لفظية ❧

انّ متعلق الأمر في المقام بعد ما لم يكن مقيداً لا يكون مطلقاً أيضاً بل هو حصّة من الذات التوأم مع القربة لعدم اقتضاء المصلحة الضمنية القائمة بالذات أزيد من ذلك وحينئذٍ فلو أتى بالذات بلا قربة ما أتى أيضاً بالمأمور به فلا يشمل العنوان كى يحتاج إلى القيد المزبور بل لا يشمل العنوان له إلا إذا أتى بالذات مع القربة كما هو ظاهر وحينئذٍ فتجريد العنوان عن القيد المزبور أولى لعدم فائدة فيه إلا التوضيح. ثم^(١)

وإن كانت في الأوامر الإضطرارية على ما بينا أشبه بالمسائل الفقهية ... إلى آخره. وتكون في الأحكام الظاهرية نتيجتها تقع كبرى للصغريات والأمر كما ذكره لكون البحث يرجع إلى الألفاظ والأدلة.

(١) الجهة الرابعة: في المراد من الإقتضاء قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٥»: الظاهر من الإقتضاء ههنا الإقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة قلت هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره وأما بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على إعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد نعم لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الإقتضاء بمعنى المتقدم غايته أن العمدة في سبب الإختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلها هل أنّه على نحو يستقل العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالته ويكون النزاع فيه صغرياً أيضاً بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره فإنّه لا يكون إلا كبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل

إن ظاهر العنوان^(١)

لا عن بعض ... إلى آخره. والوجه في كونه بمعنى العلية أنه في تحرير العنوان كما مر ذكر المحقق القميّ وصاحب الفصول الأمر بالشيء هل يقتضي الإجزاء أو لا وحيث أنه لا معنى لتأثير الأمر في الإجزاء وجب حمله على الدلالة يعني يدلّ الأمر على أن موضوعه واف بتمام المصلحة ولكن صاحب الكفاية ذكر في العنوان الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء ... إلى آخره. فنسب الإقتضاء إلى الإتيان فتأثير الإتيان في الإجزاء ظاهر إذ لو لا كونه علة لحصول الغرض لما كان مأموراً به، وأما قوله صغرياً صورة القياس في المقام هكذا المأمور به بالأمر الإضطراري مأمور به بالأمر الواقعي ولو تنزيلاً، والمأمور به بالأمر الواقعي يقتضي الإجزاء، ينتج المأمور به بالأمر الإضطراري يقتضي الإجزاء، والنزاع في هذه المسألة بالنسبة إلى الأمر الواقعي في الكبرى، وبالنسبة إلى الأمر الإضطراري في الصغرى بالنسبة إلى الأمر الواقعي، وفي الكبرى بالنسبة إلى أمر نفسه والمحكم في الكبرى مطلقاً العقل والمحكم في الصغرى الدليل الشرعي فاذا كان الإقتضاء في الكبرى بمعنى العلية كان في النتيجة كذلك ومنه يظهر أن إثبات الإجزاء في الفعل الإضطراري والظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي يتوقف على إثبات الصغرى والكبرى معاً وفي الفعل الواقعي على إثبات نفس الكبرى لأنه عينها.

(١) والمحقق الماتن قده تبع صاحب الكفاية في ذلك بنفس الوجه من نسبة الإجزاء إلى الإتيان دون مدلول الصيغة فتدلّ على أن المراد هي العلية والتأثير بحسب مقام الثبوت لا الدلالة بحسب مقام الإثبات.

خصوصاً بملاحظة إسناد إقتضاء الأجزاء إلى الإتيان كون محط النظر الإقتضاء في عالم الثبوت عقلاً و^(١) لو من جهة ظهور الخطاب في معنى يلزم عقلاً ذلك^(٢) لا أن مثل هذا المعنى مأخوذ في مدلول الصيغة^(٣) كما اخترنا نظيره في البحثين السابقين^(٤) أيضاً كيف وقد عرفت أن مدلول الصيغ بمادتها^(٥) وهيئتها^(٦) آتية عن أخذ هذه المعاني فيها^(٧) ففي الحقيقة مرجع النزاع إلى أن مدلول الخطاب ولو من حيث السياق كون المادّة علة تامّة لسقوط الغرض منه أو من غيره أم لا^(٨)

(١) والسر في الأجزاء هو كون الخطاب ظاهراً في معنى وخصوصية ولو من

حيث السياق يلزم الأجزاء عقلاً لأنه جزء الموضوع له.

(٢) أي الأجزاء.

(٣) ويكون جزء المعنى.

(٤) فإنّ المرة أو التكرار والفور أو التراخي لم يدلّ الصيغة لا بهيئتها

ولابمادتها على شيء منهما كذلك الأجزاء.

(٥) فإنّ المادّة موضوعة للحدث الملحوظ لا بشرط.

(٦) والهيئة تدلّ على البعث نحو تلك المادّة.

(٧) فلم يبق في الصيغة ما يجوز أن يكون دالاً على غير الأمرين المزبورين

من المعاني فأبى شيء تدلّ على الأجزاء.

(٨) فالنتيجة أن المأتي به علة تامّة لحصول الغرض ولازمه الأجزاء أم لا وهو

عدم الأجزاء بلا فرق بين الأقسام الثلاثة على النحو الذي بينه صاحب الكفاية ❦

فعلى الأوّل يستقل العقل بإجزائه عنه وعن غيره بخلافه على الثاني، ومنه يظهر^(١) أيضاً أن المراد من الإجزاء هو الكفاية عن نفسه وعن غيره لا عن خصوص نفسه ومعنى الكفاية إقتضائه سقوط الأمر به ثانياً في وقته أو في خارجه^(٢) قبال عدم كفاية المراد به عدم سقوط الأمر به ولو من غيره^(٣) ومن ذلك^(٤)

«ولو أن الأخيران صغرياً في دلالة دليلها، وما تقدّم عن البدائع في أوّل البحث لا ينافي ذلك فن البحث عن الدلالة وخصوصيته في اللفظ يلزم حصول الغرض عقلاً لا أنه جزء الموضوع له كما عرفت.

(١) الجهة الخامسة: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٥» الظاهر أن الإجزاء هي هنا بمعناه لغة وهو الكفاية وإن كان يختلف ما يكفي عنه فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً وبالأمر الإضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء لأنّه يكون هي هنا اصطلاحاً بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء فإنّه بعيد جداً... إلى آخره.

(٢) فاستعمل الإجزاء في معناه لغة وهو كفاية الإتيان بالمأمور به في عدم التعبد بإتيانه ثانياً في الوقت أو في خارجه.

(٣) أي كفاية الأمر الإضطراري أو الظاهري عن نفسها وعن الواقعي معاً.

(٤) الجهة السادسة: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٦» الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى فإنّ البحث هي هنا في أن الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً بخلافه في تلك المسألة فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى نعم كان التكرار عملاً موافقاً

اتضح عدم مساس لهذه المسألة بمسألة إقتضاء الأمر للمرة أو التكرار إذ^(١)

لعدم الإجزاء لكنّه لا بملاكه ... إلى آخره. فقد يتوهّم أن القول بعدم الإجزاء هو عين القول بالتكرار كعينية القول بالإجزاء مع القول بالمرة، وفيه فإنّ في مسألة التكرار في تعيين ما هو المأمور به هل هو مجرد الطبيعة أو المرة بمعنى الفرد أو الدفعة أو التكرار بمعنى الوجودات أو الدفعات وهنا في عليّة إتيان المأمور به المعلوم ثبوتاً لسقوط الأمر بأنّه يغني عن إعادته ثانياً في مقام إمتثال الأمر المتعلق به أو يغني عن إعادة الأمر الواقعي الأولى في الوقت أو في خارجه عند الإتيان بمطابق المأمور به بالأمر الظاهري أو الإضطراري فلا ربط لأحدهما بالآخر.

(١) هذا تعليل للفرق بين المقام ومسألة التكرار قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٦» وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء فإنّ البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها بخلاف هذه المسألة فإنّه كما عرفت في أن الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً أو لا يجزي فلا علقه بين المسألة والمسألتيّن أصلاً ... إلى آخره. والوجه في التصحيح أن القول بالتكرار ليس بأمر جديد بل نفس الأمر الأوّل يدلّ عليه فلا بدّ وأن يراد ما ذكرنا فلا وجه لتوهّم أن التبعية بعينها هو القول بعدم الإجزاء كعينية القول بالإجزاء مع القول بكونه بأمر جديد، والحاصل الفرق بين المقام وتلك المسألة التبعية واضح فإنّ البحث في تلك المسألة إنّما هو في مورد عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه إمّا لعدم الإتيان به رأساً أو الإتيان به على غير وجهه المعتبر فيه شرعاً

إقتضاء التكرار بملاحظة أمر جديد لإبقاء الأمر الأوّل كما أن إقتضاء المرة أيضاً بملاحظة قصور طلبه عن الشمول لأزيد من وجود واحد لا من جهة عليّة إتيانه لسقوط غرضه بل وغرض غيره^(١).

وحيث إتّضح مثل هذه الجهات فنقول إن الكلام تارة في إقتضاء كلّ أمر للإجزاء عن نفسه وأخرى في إقتضاء الإضطراري منه أو الظاهري للإجتزاء عن الأمر الإختياري أو الواقعي فهنا مقامات ثلاثة^(٢)، المقام الأوّل^(٣) في إجتزاء كلّ أمر واقعياً أم ظاهرياً إختيارياً أم إضطراريّاً عن نفسه فنقول^(٤)

بـ بخلاف المقام فإنّ البحث فيه إنّما هو في مورد الإتيان بالمأمور به على وجهه فهما متقابلان حينئذٍ كما هو واضح.

(١) وملخصه الفرق بين التكرار وهو يكون أمر جديد ثانياً وثالثاً فإنّ تحليل الأمر إلى أوامر متعدّدة لا بقاء الأمر الأوّل فإنّ القول بعدم الإجزاء هو بقاء الأمر الأوّل وقصور الأمر عن الفرد الثاني على القول بصرف الوجود وتعلق الأمر بالفرد لكن يفترق ذلك والتبعية مع مسألة الإجزاء في أن البحث في الإجزاء عن وفاء الغرض به وبالواقعي الأولى وعدمه فأجنبي عن تلكما المسألتين التي لم يأت المأمور به على الوجه المعبر.

(٢) إذا عرفت هذه الجهات فيقع الكلام في مقامات ثلاثة.

(٣) المقام الأوّل في إجتزاء كلّ أمر عن نفسه سواء كان واقعياً أو ليّاً أم ثانوياً

أم ظاهريّاً.

(٤) ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٧» أن الإتيان بالمأمور به بالأمر

لا شبهة^(١) في أن طبع الأمر بكلّ شيء كونه علة تامّة لسقوط الغرض الداعي على هذا الأمر إذ^(٢)

الواقعي بل بالأمر الإضطراري أو الظاهري أيضاً يجزي عن التعبد به ثانياً لإستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان الأمور به على وجهه لإقتضاء التعبد به ثانياً... إلى آخره.

(١) والسر في إستقلال العقل بسقوط الغرض والأمر بمجرد الموافقة وإيجاد الأمور به هو أن تعلق الأمر بفعل من أفعال المكلف يكشف بدليل الإن عن أن متعلقه بحدوده وقيوده المعبرة فيه شرعاً وعقلاً مشتمل على غرض للأمر أراد تحصيله بوجود الفعل المأمور به ولا محالة أن ذلك الغرض يحصل بمجرد تحقّق ذلك الفعل في الخارج وبحصول الغرض الذي بعث الأمر على الأمر بالفعل المحصل له تنتفي العلة الغائية وإبتفائها ينتفي معلولها أعنى الأمر وحينئذٍ لا يبقى في البين ما يقتضي إعادة العمل ليستلزم عدم أجزاء الفعل الأوّل.

(٢) وبيان آخر أن الأمر الحقيقي لا بدّ وأن يكون حاكياً عن الإرادة وأن الإرادة حدوثاً وبقاءً تتوقّف على العلم بالمصلحة المعبر عنها بالداعي تارة وبالغرض أخرى فالمأتي به في الخارج إمّا أن لا يترتب على الغرض فلا يكون مأموراً به فهو خلف لما تعلق به الأمر على نحو الإطلاق من دون قيد وضيق ولو بالحصة التوأمة كما في قصد القرية، أو يترتب عليه الغرض بقاء الأمر حينئذٍ إن كان بلا غرض فهو مستحيل كما عرفت، وإن كان عن غرض آخر غير الغرض الحاصل من المأتي به أولاً؛ فيلزمه أن يكون المأمور به فردين في الخارج يترتب على كلّ منهما غرض خاص فيكون الأمر منحللاً إلى أمر يسقط كلّ منهما

بالاتيان بمتعلقه وهو عين الإجزاء المدعي غاية الأمر أنه لا يكون فعل أحدهما مسقطاً لأمر الآخر ومجزئاً عنه ولكنه غير محل الكلام إذ الكلام كما عرفت في أن فعل المأمور به مجزى عن الأمر به ثانياً. وذكر المحقق الحائري في «الدرر: ج ١ ص ٤٦» في وجه المحالية، لا إشكال في أن الاتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرطاً وشرطاً يوجب الإجزاء عنه بمعنى عدم وجوب الاتيان به ثانياً بإقتضاء ذلك الأمر لا أداء ولا قضاء لسقوط الأمر بإيجاد متعلقه ضرورة أنه لو كان باقياً بعد فرض حصول متعلقه لزم طلب الحاصل وهو محال... إلى آخره. وقد ذكر ذلك في الفصول أيضاً فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل «ص ١١٩»... إلى آخره. وأجاب عنه المحقق الإصفهاني «ج ١ من النهاية ص ١٤٨» وأما شبهة طلب الحاصل من بقاء الأمر فقد عرفت سابقاً دفعها فإن المحال طلب الموجود بما هو موجود لأن إيجاد الموجود محال فطلبه محال وأما طلب الفعل ثانياً فليس من طلب الحاصل... إلى آخره. وقال في وجه الاستحالة تبعاً للكفاية سواء كان الإجزاء بمعنى الكفاية عن التعبد به ثانياً أو عن تدارك المأني به إعادة أو قضاء أما بالنسبة إلى التعبد به ثانياً فلأن المفروض وحدة المطلوب وإتيان المأمور به على الوجه المرغوب فلو لم يسقط الأمر مع حصول الغرض عند الإقتصار عليه وعدم تبديله بامتنال آخر كما مر للزم الخلف وهو بديهي الاستحالة أو بقاء المعلول بلا علة لأن بقاء الأمر إما لأن مقتضاه تعدد المطلوب فهو خلف لأن المفروض وحدة المطلوب وإما لأن المأني به ليس على نحو يؤثر في حصول الغرض فهو خلف أيضاً وإما لا لشيء من ذلك بل الأمر باق ولازمه عدم الإجزاء فيلزم بقاء المعلول بلا علة، وأما بالنسبة إلى التدارك فلأن التدارك لا يعقل إلا مع خلل في المتدارك وهو خلف إذ المفروض إتيان المأمور به على وجهه... إلى آخره.

لو لم يسقط الغرض بإتيانه محضاً يكشف ذلك عن دخل شيء آخر في سقوطه ولازمه كون المأمور به بنفسه غير واف بغرضه ومرجهه إلى كون وفائه في طرف الإنضمام بغيره لا مطلقاً ومع هذا الضيق في الوافي بالغرض يستحيل تعلق الأمر به على الإطلاق لأوله إلى تعلق الأمر بالوجود ولو في حال عرائه عن المصلحة وهو كما ترى، ولذلك قلنا بأن الأمر المتعلق بالعبادة لا يكاد يتعلق بالذات مطلقاً بعد عدم إمكان تقييده بالقربة بل إنما يتعلق بالذات التوئم مع القرابة لا مطلقاً ولا مقيداً وحينئذٍ يستحيل الأمر بالذات على الإطلاق إلا في فرض إستقلاله في الوفاء بالغرض ومع إستقلاله كذلك الذي لازمه عدم دخل شيء آخر في الوفاء بالغرض لازمه كون المأمور به تمام العلة في حصوله ومع تمامية علته يستحيل عدم سقوط الغرض بحصوله على الإطلاق، نعم^(١)

(١) ثم أشار إلى أمر آخر وملخصه بما لا يكون فعل العبد علة تامة لحصول الغرض الأقصى بل يستوف الغرض الأدنى التبعية فأمر المولى عبده مثلاً بإتيان الماء وإحضاره عنده لا يكون علة تامة لحصول غرضه وهو رفع العطش بل لإختيار المولى وإرادته للشرب دخل في تحقّقه ففي مثله حيثما كان الإرادة المتعلقة بحسب إرادة غيرية مقدمة وتكون الإرادة النفسية متعلقة برفع العطش فعليه يختص تعلق إرادة المولى بعمل العبد في الفرض بصورة ترتّب الغرض الأقصى عليه وهو الموصلة وبدونه لا تتعلق به إرادة المولى واليك تفصيل ذلك سيأتي إن شاء الله تعالى.

قد يحصل من الغرض الأصلي غرض آخر تبعية ناش عن فعل العبد على الإطلاق ولكن هذا الغرض التبعية غير واف بالغرض الأصلي بلا واسطة بل هو شرط حصول مقدّمة أخرى من قبل الأمر والمولى بإختياره الخارج عن إختيار العبد بحيث هو كان وافياً بالغرض الأصلي بلا واسطة ففي هذه الصورة لا شبهة في ترشح إرادة المولى إلى فعل العبد بمناط مقدّمة للغرض الذي هو أيضاً مقدّمة لإختيار المولى وحيث أن المختار أن الإرادة المقدّمي مخصوصة بالمقدّمة الموصلة فلا يكاد يترشح الإرادة نحو عمل العبد إلا في ظرف إيصاله إلى ذبها ولازمه إختصاص تعلق الإرادة بعمل العبد بصورة يترتب المقدّمة الأخرى عليه و^(١)

(١) أمّا الكلام في تبديل الإمتثال فقد مر الإشارة إليه قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٧» نعم لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الإمتثال والتعبد ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه في المسألة السابقة وذلك فيما علم أن مجرد إمتثاله لا يكون علة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو إكتفى به كما إذا أتى بقاء أمر به مولاة ليشربه فلم يشربه بعد فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد ولذا لو أهرق الماء وإطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أولاً ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه وإلّا لما أوجب حدوثه فحينئذٍ يكون له الإتيان بقاء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه نعم فيما كان الإتيان علة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل ❧

حينئذ لو كان لعمل العبد فردان^(١)

فله التبدل بإحتمال أن لا يكون علة فله إليه سبيل ويؤيد ذلك بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب إعادة من صليّ فرادى جماعة وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه ... إلى آخره. وقد تقدّم الجواب عنه من المحقّق الإصفهانيّ وكرر في المقام ج ١ من النهاية ص ١٤٨» قد أشرنا في آخر مبحث المرة والتكرار إلى أن إتيان المأمور به بحدوده وقيوده علة تامّة لحصول الغرض فيسقط الأمر قهراً والمثال المذكور في المتن كذلك لأن الغرض الذي يعقل أن يكون باعثاً على الأمر بإحضار الماء هو تمكن المولى من رفع عطشه به لا نفس رفع العطش خصوصاً مع أن مصالح العبادات فوائد تقوم بها وتعود إلى فاعليها لا أنها عائدة إلى الأمر بها حتّى يتصور عدم إستيفاء غرضه منها بل الأذى كما لا يخفى ... إلى آخره. وأجاب مثل ذلك المحقّق العراقيّ عن الكفاية في «البدائع: ص ٢٦٦» وقال: لأن الأمر إن كان فعلياً فلا بدّ أن يكون تحقّق متعلقه في الخارج علة تامّة لحصول الغرض الداعي إلى الأمر به سواء كان الغرض نفسياً أم مقدّمياً لأن فعل المكلف بالمباشرة هو فعل الأمر بالتسبب فكما أن الفعل المباشري لا بدّ أن يكون علة تامّة لحصول الغرض المحرك نحوه كذلك لا يعقل الأمر بفعل إلا أن يكون المأمور به علة تامّة لحصول غرض الأمر الذي دعاه الأمر، والأمر بإحضار الماء لشربه فقد عرفت فساده لعدم تعقل الأمر بما لا يكون علة تامّة لحصول الغرض فلا بدّ أن يكون الغرض في المثال هو تمكن المولى من الشرب فيحصل بالإحضار لا نفس الشرب حتّى يكون شاهداً لدعاه ... إلى آخره.

(١) ولكن ذكر المحقّق العراقيّ قديراً وجهاً آخر أتقن وليس من تبديل ❦

الإمتثال الذي ذكره في الكفاية أصلاً توضيح ذلك قال «البدائع: ص ٢٦٣» إن الفعل الذي يكون متعلقاً لأمر المولى إما أن يكون بنفسه مشتملاً على الغرض الداعي للمولى إلى الأمر به فيكون تحققه في الخارج علة تامة لحصول غرضه فيسقط أمره بانتفاء علة الغائية وإما أن لا يكون مشتملاً على غرضه الداعي له إلى الأمر به بل يكون مقدّمة لتحصيل غرضه الأصلي الداعي له إلى الأمر به وهو على نحوين أحدهما أن يكون فعل المكلف مقدّمة لفعل نفسه المشتمل على الغرض الأصلي النفسي كسائر مقدّمات الواجب مثل الوضوء ولبس الثوب الساتر بالنسبة إلى الصلاة. وثانيهما أن يكون فعل المكلف مقدّمة لفعل المولى الذي أمره بذلك الفعل وهو أيضاً على قسمين تارة يكون مقدّمة لفعل المولى الجوارحي كأمر المولى عبده بإحضار الماء ليشربه وأخرى يكون مقدّمة لفعله الجوانحي كأمر المولى العبد بإعادة صلاته جماعة ليختار أحب الصلاتين إليه فإذا كانت هذه الأفعال الخاصّة من أفعال المكلف إنّما كلف بها بلحاظ كونها مقدّمة لبعض من أفعاله الأخرى الواجبة عليه أو بلحاظ كونها مقدّمة لفعل من أفعال المولى الذي كلفه، فإن قلنا بوجود المقدّمة الموصلة كما هو الحقّ كان المتصفّ بالوجوب المقدّمى من أفعال المكلف في الإمتثال هو الفعل الذي أوصل المولى إلى غرضه الأصلي النفسي وكان الفعل الآخر الذي فعله العبد إمتثالاً لأمر المولى غير متصفّ بالوجوب لعدم إيصاله المولى إلى غرضه فإذا أحضر العبد مائتين أحدهما بعد الآخر إمتثالاً لأمر المولى بإحضار الماء فشرّب المولى أحدهما كان هو المتصفّ بالوجوب المقدّمى لأنّه هو الذي توصل به إلى غرضه النفسي دون الآخر وهكذا الشأن في الصلاة المعادة جماعة تكون هي المتصفّة بالوجوب دون الصلاة الأولى التي صلاها فرادى لأن الصلاة المعادة جماعة هي التي ترتّب عليها فعل

وكان كلّ واحد وافياً بالغرض التبعية الملازم لكون الغرض المزبور قائماً بجامع بين الفردين على وجه للمولى إختيار أيهما في ظرف تمكنه من إختياره لا محيص حينئذٍ من إختصاص إرادة المولى بخصوص ما إختاره من الفردين ولا يكاد يتعلق بما لا يختاره ولو كان هو أوّل الوجودين إذ غاية ما في الباب أن أوّل الوجودين وافياً قهراً بما هو غرض تبعي ولكن بعد فرض عدم كون هذا الفرض تحت الإرادة اللزومية على الإطلاق بل ما هو مشمول إرادة المولى ما يترتب عليه ذبها ممّا لم يترتب عليه إختيار المولى يستحيل أن يقع تحت الإرادة حسب الفرض فلا جرم يخرج هذا الفرد عن حيز الإرادة ويختص الإرادة بخصوص ما إختاره المولى وحينئذٍ^(١)

المولى الجوانحي وهو إختيارها في مقام ترتيب الثواب على إطاعته، وعليه يتضح لك أنّه لا يعقل إمكان تبديل الإمتثال بإمتثال آخر لأن الفعل الموصل هو الذي يتحقّق به الإمتثال دون غيره. وأمّا إن قلنا بوجود مطلق المقدّمة فعدم إمكان تبديل الإمتثال بإمتثال آخر في غاية الوضوح لأن الأمر يسقط بالإمتثال الأوّل ومعه لا يتصور الإمتثال الثاني ليكون بدلاً عن الأوّل فإنّ الإمتثال موضوعه الأمر ومع سقوطه بالإمتثال الأوّل لا يعقل تحقّق الإمتثال الثاني.

(١) ثمّ قال قديراً: هذا من آثار الفرق بين وجوب المقدّمة الموصلة ووجوب مطلق المقدّمة أنّه بناء على وجوب الموصلة لا يتمكن المكلف من الجزم بكون ما يأتي به من أفراد المكلف به واجباً إذا كان من عزمه الإتيان بفرد آخر لأنّه لا يدري أن أي الفردين يتوصل المولى به إلى فعله الجوارحي أو الجوانحي فلا بدّ أن يأتي المكلف بكلّ من الفردين رجاء وإذا كان عازماً على أن لا يأتي ٣

ليس العبد في ظرف بنائه لإتيان الفردين أن يأتيهما بداعي الإرادة الجزمية بكلّ منهما بل لا بدّ وأن يأتي بأيّ الفردين رجاء لكونه مختار مولاه كى يكون مراداً له نعم له أن يقتضي بفعل واحد ويأتيه عن الجزم بكونه مراد لأنّه مع إقتصاره بفرد واحد يجزم بأنّه المختار قهراً ولا يحتمل في هذه الصورة عدم إختياره كيف ولازمه إنصراف المولى عن أصل غرضه اللزومي وهو خلاف الفرض نعم بعد إتيانه فرداً الأوّل عن جزم له أيضاً أن يبدو ويأتي أيضاً بفرد آخر رجاء لا جزماً وعلى أيّ حال لا يعقل أن يأتي الفرد الثاني عن جزم إلا مع جزمه بإختيار مولاه ذلك وإلا فمهما احتمل في كلّ واحد من الفردين إختيار مولاه غيره ليس له الجزم بكونه مراداً لمولاه،

لا بأكثر من فرد من أفراد الفعل المأمور به فهو وإن كان بمقتضي عزمه يحصل له العلم العادي بكون ما يأتي به هو المتصف بالوجوب لإحصار الإيصال فيه في نظره إلا أنّه لو إنتقض عزمه بعد الإتيان بالفرد الأوّل وأراد أن يأتي بفرد ثان جاز له ذلك بعنوان الرجاء لإحتمال أن يختاره المولى فيتوصل به إلى غرضه فيكون هو مصداق الواجب دون الفرد الأوّل، وأمّا بناء على وجوب مطلق المقدّمة فالمكلف يحصل له العلم عادة بأن ما يأتي به أولاً هو المتصف بالوجوب دون غيره سواء كان عازماً على أن يأتي بفرد آخر أم عازماً على أن لا يأتي أم متردداً في ذلك وأنّه لا يجوز له أن يأتي بالفرد الثاني بنية الوجوب ولا بعنوان الرجاء مع علمه بعدم الخلل في الفرد الأوّل لأنّه يعلم بسقوط التكليف عنه بالفرد الأوّل ومعه لا مجال لإتيانه بالفرد الثاني بنية الوجوب ولو رجاء... إلى آخره فيأتي بنية الإستحباب كما تقدّم.

فظهر من هذا البيان^(١). أيضاً بطلان توهم الإمتثال عقيب الإمتثال واقعاً بل لا يكون الإمتثال الواقعي إلا بما هو واف بغرض المولى رأساً والمفروض أن ما هو كذلك في مثل الفرض ليس إلا ما إختاره المولى بخصوصه دون غيره بل ولو أتى بكلّ منهما رجاءً أيضاً لا يكون الإمتثال الواقعي إلا بما إختاره المولى واقعاً وأمّا غيره فليس إلا إنقياداً صرفاً^(٢).

(١) أي ظهر من التفكيك بين فعلية الأمر وفاعليته ومحركته هو جواز الإتيان بالمأمور به ثانياً مادام بقاء المأتي به الأوّل على صلاحيته للوفاء بغرض المولى ووجوب الإتيان به في فرض خروجه عن القابلية المسطورة كما في المثال من فرض إراقة الماء المأتي به لغرض الشرب قبل إختيار المولى إيّاه إذ حينئذٍ ربّما يجب على العبد والمأمور مع علمه بذلك الإتيان بفرد آخر من الطبيعي المأمور به كما لا يخفى ونتيجة ذلك في فرض تعدّد الإتيان بالمأمور به هو وقوع الإمتثال بخصوص ما إختاره المولى منهما لا بهما معاً وصيرورة الفرد الآخر غير المختار لغواً محضاً لا أنّه يتحقّق به الإمتثال أيضاً كي يكون قضية الإتيان بالمأمور به متعدداً من باب الإمتثال عقيب الإمتثال فعلى ذلك فما وقع في كلماتهم من التعبير عن المأتي به ثانياً بكونه من الإمتثال بعد الإمتثال تسامح واضح لما عرفت.

(٢) والحاصل ما لو كان لعمل العبد فردان وكان كلّ منهما وافياً بالغرض التبعية المقدّمي كان الغرض قائماً بالجامع بينهما وللمولى إختيار أيهما شاء فتكون إرادة المولى مختصاً بما إختاره من الفردين دون الآخر وهو المأمور به وهو الإمتثال والطاعة دون غيره فلا أمر ولا إمتثال له وإنّما مجرد الإنقياد كما لا يخفى.

ومن هذا البيان^(١) ظهر^(٢) حال المعادة في باب الصلاة وأنه من هذا الباب وأنه مصداق ما ذكرناه من الفرض بقريته قوله ﷺ يختار الله أفضلهما، ولئن شئت توضيح المرام وتطبيق باب المعادة على المقام فإسمع بأن الغرض الداعي على الأمر بالصلاة^(٣)

(١) من أن يكون فعل المكلف مقدّمة لفعل المولى على ما تقدّم مراراً مفصلاً.
 (٢) إن ما استشهد به القائل بجواز تبديل الإمتثال بإمتثال آخر من الأخبار المصرحة بإستحباب إعادة المكلف صلاته جماعة بعد أن أداها فرادى وأن الله يختار أحبهما إليه، لا شهادة فيه على ما يدعيه وذلك لأنّه بملاحظة هذه الأخبار يعلم أن للصلاة ليس فيها غرض نفسي للمولى ليسقط التكليف بمجرد تحقّقها في الخارج بل هي مقدّمة لإختيار المولى ما يشاء من أفرادها وبناء على وجوب المقدّمة الموصلة لا يكون الإمتثال إلاّ بالفرد الذي يختاره الله تعالى من أفرادها وعليه لا يكون في البين إلاّ إمتثال واحد بفعل واحد ولكن المكلف إذا كان عازماً على أن لا يأتي بفرد آخر يعلم أن الذي يأتي به هو المتصف بالوجوب وإذا كان على الاتيان بأفراد متعدّدة فلا يحصل له العلم بأن الفرد الأوّل هو المتصف بالوجوب لإحتمال أن يكون ما بعده هو الذي يختاره المولى ويتوصل به إلى غرضه الأصلي فيكون هو الواجب فلا بدّ أن يأتي المكلف بجميع ما يأتي به من أفراد الأمور به بعنوان الرجاء.

(١) نعم يكون الغرض الأدنى من الأمر بالصلاة هو تمكن المولى من إختياره وهو حاصل أمّا الغرض الأقصى فتابع لإختيار المولى.

هو حصول التمكن من إختياره الدخيل في الوفاء بغرضه ولازمه كما أسلفناه إختصاص إرادته بخصوص ما إختاره عند تعدده لا مطلقاً^(١) ونظيره^(٢) في العرفيات أيضاً أمر المولى بإحضار الماء لديه فيأتي العبد بالمائين مقدّمة لإختياره إياه فيختار أصفاهما ومثل هذا المعنى أجنبي عن الإمتثال عقيب الإمتثال، وعلى أيّ ظهر^(٣)

(١) وملخصه أنّه لا يمكن أن يقال إن الفرد الذي يأتي به جماعة من أفراد الصلاة المعادة لا بدّ أن ينوي به الوجوب لأنّه هو الذي يختاره الله تعالى لكونه أحبّ الفردين ولا موقع لثبّة الرجاء حينئذٍ وذلك لأنّه يجوز أن يكون الفرد الذي صلاه فرادى أجمع للشرائط من الفرد الذي يصله جماعة وليس في الرواية ما يدلّ على أن الفرد الذي يأتي به جماعة هو أحبّ الفردين لله تعالى ليتعين كونه مختاره تعالى ليلزم على المكلف أن ينوي به الوجوب بل الموجود في الرواية أن الله تعالى يختار أحبهما إليه أو أفضلهما ونحو ذلك وليس في ذلك دلالة على كون الصلاة المعادة جماعة هي أحبّ الصلاتين إليه تعالى نعم ربّما يستشعر ذلك من إستحباب إعادة الصلاة جماعة ولكنّه ليست بتلك الدلالة التي يعول عليها في مثل المقام.

(١) تقدّم المثال مراراً فراجع.

(٢) وملخص ما يقال في توجيه تشريع إعادة الصلاة جماعة بعد الإتيان بها فرادى صحيحة بأن الصلاة الأولى لإشتمالها على المصلحة الملزمة تقع على صفة الوجوب والصلاة الثانية أعنى بها المعادة جماعة لإشتمالها على مصلحة راجحة بلا إلزام تقع على صفة الإستحباب ولذا يجوز للمكلف الإقتصار على الأولى

أيضاً أن باب المعادة أجنبي عن قيام أوّل الوجودين بالمصلحة الملزمة وثانيتها بمصلحة غير ملزمة إذ^(١) مثل هذا المعنى لا يناسب لإختيار الله أفضلهما إذ لو فرض كون ثاني الوجودين هو الأفضل فهو المختار لأمره الإيجابي دون الأوّل ولو كان الأمر كما ذكر^(٢)

وهذا هو الذي إختاره جماعة منهم أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٩٤» قد عرفت في ما تقدّم أن الإتيان بالمأمور به في الخارج لا ينفك عن ترتّب الغرض عليه الداعي إلى طلبه وإيجابه وعليه فلا يبقى مجال للإمتثال ثانياً ومادلاً على جواز إعادة الصلاة جماعة أو إماماً محمول على إستحباب الإعادة في نفسها والأمر بجعلها فريضة في بعض الروايات محمول على قصد القضاء بها كما صرّح به في بعضها الآخر... إلى آخره. ويظهر من عبارة المحقّق الإصفهانيّ أيضاً، فراجع.

(١) وملخص الجواب أن ظاهر قوله عليه السلام: إن الله تعالى يختار أحبهما أو أفضلهما أنّه يجعله محققاً لإمتثال أمره بالصلاة الواجبة وكانت الرواية المزبورة تشير إلى القضية العقلية في أن الأمر الواحد ليس له إلا إمتثال واحد وأن قوله عليه السلام: إن الله تعالى يختار أحبهما يكون بمنزلة جواب عن سؤال مقدر حاصله أنّه كيف يمكن تحقّق إمتثال أمر الصلاة بعملين متعاقبين مع أن العقل قاض بأن الأمر الواحد ليس له إلا إمتثال واحد فقال عليه السلام: إن الله تعالى يختار أحب العملين ويجعله هو محقّق الإمتثال دون العمل الآخر وإن صدر من المكلف أولاً ولا يخفى هذا المعنى لا يتم إلا على ما ذكرنا من أن الفرد الذي يختاره المولى هو الواجب.

(٢) وحينئذٍ لو كان الثاني مستحباً فلا محالة يسقط الواجب بالفعل الأوّل ❧

يلزم سقوط إيجابه به قهراً فلا معنى لإختياره الثاني الأفضل في تحصيل مراده الوجوبي كما هو الظاهر من هذا البيان ولذا نقول^(١) بأنه مع الجزم بأفضلية كل واحد له أن يأتي بداعي الأمر الإيجابي كما أشرنا فالمراد من قوله يختار أفضلهما أنه يختار أفضل ما أمر به وجوباً لا أنه يختار ذو فضيلة غير واجبة ولذا كان بنائهم على إتيان الثاني أيضاً بداعي الأمر الوجوبي غاية الأمر نحن نقول بأنه كذلك مع الجزم بالأفضلية وإلا فمع إحتتماله فلا بد وأن يكون برضاء الأمر الوجوبي لا جزمه وعلى أي حال لا يخرج عن دعوة الأمر الوجوبي إما جزماً أو رجاء نعم توهم الجزم به مطلقاً ليس في محله كما لا يخفى، ولا أظن ذلك أيضاً من الأعاضم السابقين كما لا يخفى، فإن قلت^(٢):

لادون المعادة لأن المندوب لا يسقط معه الواجب إلا بالدليل فلا معنى لإختيار الفعل الثاني الأحب والأفضل لسقوط الواجب فينافي مع الروايات الواردة من إختيار أفضلهما.

(١) ولذا لو علم بأفضلية كل واحد يأتي كل واحد بداعي الوجوب فيختار الله أفضل الواجبين لا الأفضل من الواجب والمستحب، وإن لم يعلم بأفضلية شيء منهما يأتي بالرجاء كما تقدّم فلا محيص من نية الوجوب الجزمي أو الإحتمالي بأن يأتي بداعي إحتتمال الوجوب دون الإستحباب فالإستحباب لا موضوع له أصلاً فينكر المحقق الماتن الإستحباب بأشد الإنكار.

(٢) وملخص الإشكال أنه يلزم على ما ذكرت من إختيار أحبهما أن

بناءً على هذا لا معنى لإستحباب المعادة لأن المفروض أن ما يقع إمتثالاً لأمره الوجوبي ليس إلاّ الفرد المختار وأنّ الفرد الآخر الغير الأفضل خارج عن دائرة الأمر رأساً وأنّ الغرض القائم بكلّ واحد من الفردين أيضاً ليس إلاّ تبعاً للغرض الأصلي المقصور مطلوبة بخصوص المختار دون غيره ولازمه حينئذٍ أنه لو فرض الأفضل أوّل الوجود أين يبقى مطلوبة للثاني كى يكون المعادة راجحاً على الإطلاق الشامل لصورة عدم أفضلية، قلت^(١): ذلك المقدار أيضاً لا يقتضى الإلتزام بوجود خصوص أوّل الوجودين وأنّ الثاني ممحض في الوفاء بالمصلحة الغير الملزمة. ولو كان أفضل كما هو لازم التوهّم المزبور بل من الممكن الجمع بين الجهتين من وفاء الثاني بالمصلحة الملزمة عند كونه أفضل المختار ومع ذلك كان نفس وجوده راجحاً حتّى مع عدم إختياره إلاّ الأوّل الأفضل بدعوى أن الغرض من عمل المكلف بعد ما كان إقدار المولى على إختياره ربّما يكون توسعه الإقدار للمولى بتوسعة إختياره.

لا يكون أحد الفردين واجباً والآخر ليس بواجب ولا مطلوب للمولى لأنّ الدليل المزبور دل على أن ما يختاره المولى هو الواجب وليس في المقام ما يدلّ على إستحباب الفرد الآخر بوجه من الوجوه ولا سيّما إذا فرضنا أن الأوّل كان هو الواجب فالثاني يقع لغواً بلا فائدة وهذا ينافي قوله ﷺ: إن الله تعالى يختار أحبهما أو أفضلهما فإنّ ذلك يدلّ على إشتراك الفردين في المحبوبة والفضل دائماً وإن امتاز أحدهما عن الآخر بمزية صاربها واجباً دونه.

(١) وملخص الجواب عنه أن في مرحلة الثبوت فكما يجوز أن يكون

أيضاً مرغوباً لدي المولى وإن كان الوافي بغرضه اللزومي ليس إلا إقدار ما تعلق به إختياره ففي مثل هذا الفرض يجمع بين وقوع الثاني واجباً عند أفضلية ومستحباً عند عدمه كما لا يخفى، ثم إن من التأمل في ما ذكرنا ظهر^(١) أن باب المعادة ليس من باب كون المصلحة مقتضية للإرادة بل من باب أن الأمور به بجامعه علة للقدرة التي هي الغرض التبعية الناشئ عن الغرض الأصلي وهذا الغرض التبعية متعلق للإرادة في فرض إختيار المولى لمورده دون غيره وإن كان توسعة القدرة والإختيار للمولى أيضاً أمر مرغوب في نفسه بل في كليّة المقامات لا يتصور إقتضاء المصلحة مع فعلية الإرادة إذ مع وجود المانع لا يعقل تأثيره في فعلية الإرادة ومع عدمه فيكون المقتضي علة تامة للتأثير لا مقتضياً محضاً.

والفرد غير الواجب ليس بمطلوب للمولى أصلاً يجوز أن يكون مطلوباً بنحو الندب، وأمّا في مرحلة الإثبات فالروايات الواردة في إستحباب إعادة الصلاة جماعة ظاهرة بإستحباب الفرد الآخر الذي لا يجعله المولى مصداقاً للواجب مع أن العقل يرى ذلك راجحاً لأنّه بتعدد أفراد الأمور به تتسع دائرة إختيار المولى لما يشاء من أفراد العمل المأمور به فيكون ذلك مساعداً للمولى على حسن إختياره وإقداره على ذلك وهو راجح شرعاً.

(١) والمتحصل من ذلك أن كلّ واجب شرعت إعادته لتتسع دائرة إختيار المولى لما يشاء من أفراد الصلاة في مقام إعادتها جماعة يكشف تشريع الإعادة عن وجود مصلحة مقدّمية فيه وبناء على وجوب المقدّمة الموصلة يكون الواجب من تلك الأفراد التي يأتي بها المكلف بنحو الإعادة هو الفرد الذي يختاره

وكيف كان، نقول مهما كان العمل وافياً بالمصلحة الفعلية الداعية للأمر سواء كان تمام المؤثر أو جزئه المنضم إليه فبمجرد إتيانه موجب لسقوط غرضه وأمره من دون فرق في ذلك بين باب المعادة وغيره، وخلاف الجبائي الأشعري^(١) الغير القائل بالمصالح والمفاسد وأن أمره تعالى ونهيه تحت حيلة سلطانه فينهي بما يريد ويأمر بما يشاء ويبقى أمره ولو مع إتيان عبده ما أمر به وربّما يرفع أمره عما أمر به بلا تغيير في موضوع أمره إنّما يناسب مذهبه الفاسد وزعمه الكاسد وربّما يلتزم بما هو أعظم من ذلك ولقد تقدّم شطر من كلامهم في مسألة الطلب والإرادة وعرفت هناك وجه فسادخيالهم وبطلان مقالهم ولا يستأهل هنا رداً زائداً عما ذكر هناك فراجع.

والمولى منها فمورد الصلاة المعادة يكون كلّ واحد من الفعلين علة تامّة للغرض المقدّمى بمعنى أنّه يكون الغرض المقدّمى قائماً بالجامع بين الصلاة المعادة جماعة والصلاة المأتى بها فرادى وهو إقدار المولى في إختياره أيهما شاء.

(١) قال صاحب «الفصول: ص ١١٨» وذهب أبو هاشم وعبدالجبار إلى أنّه لا يستلزمه قال عبدالجبار فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول إذا فعلته أثبت عليه وأديت الواجب ويلزم القضاء ... إلى آخره. فنصير إلى عدم الإجزاء لما سلكوا من إنكار المصالح والمفاسد وإن أمكن حمله على ما ذكرنا من احتمال عدم كون المأتى به علة تامّة لحصول الغرض وسقوط الأمر ومدخلية إختيار المولى في حصول غرضه ومرامه بشهادة التعليل الوارد بأن الله سبحانه يختار أحبهما إليه والحمد لله. وذكر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٤٨»

ووجهاً آخر للمعادة قال وأما ماورد من الأمر بإعادة في باب المعادة وأنه يجعلها الفريضة ويختار الله تعالى أحبهما إليه وأنه يحسب له أفضلهما وأتمهما فلا دلالة له على أن ذلك من باب تبديل الإمتثال بالإمتثال وكون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقب الأفضل وذلك لأن كل ذلك لا ينافي حصول الغرض وسقوط الأمر بتقريب أن سقوط الأمر بحصول الغرض الملمزم أمر وإختيار المعادة وإحتسابها في مقام إعطاء الأمر والثواب أمر آخر والسّر في جعل المعادة لمكان أفضليتها من الأولى كما دلت عليه طائفة من الأخبار ميزاناً للأجر والثواب دون الأولى إشتراكها مع الأولى في ذات المصلحة القائمة بها مع زيادة فليس مدار الثواب على الأولى المقتضية لدرجة واحدة من القرب بل على الثانية المقتضية لدرجات من القرب والأولى وإن إستوفت بمجرد وجودها درجة من القرب لكن حيث أن المعادة تكرر ذلك العمل بنحو أكمل فلا يحتسب ما به الإشتراك مرتين فصح أن يقال بإحتسابهما وإختيارهما معاً كما دلّ عليه قوله عليه السلام: وإن كان قد صلي كان له صلاة أخرى ويصح أن يقال بإختيار المعادة وجعلها مدار القرب لوجود ما يقتضيه الأولى فيها وزيادة فتفطن، ويمكن أن يقال أيضاً أن الصلاة المأتى بها أولاً توجب أثراً في النفس فكما أنه يزول بصد أقوى فلا يحسب عندالله وإن لم يوجب القضاء كذلك ينقلب إلى وجود أشد وأكد إذا تعقب بمثل أقوى كما في الجماعة والفرادى فلعله معنى إختيار الأحب إليه تعالى إذ ليس بعد وجود الغرض القوى وجود للضعيف كى ينسب الإختيار إليهما معاً بل الموجود من الأثر الباقي المحبوب عندالله تعالى الظاهر بصورته المناسبة له في الدار الآخرة المستتعبة للمثوبات هو هذا الوجود القوى وذلك لا ينافي حصول الغرض الملمزم بالمأتى به أولاً وسقوط الأمر به، وكذا الأمر في قوله عليه السلام: يحسب له ٣

وحينئذٍ ما ربّما يصلح أن يقع مورداً للبحث والجدال المقامان الآخران من إقتضاء الأوامر الإضطرابية الإجزاء عن الأمر الإختياري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي^(١)

وأفضلهما وأتمهما برفعهما وأما بناء على نصبهما كما هو الظاهر من سياق الخبر فلا دلالة له على مدعى الخصم فإنّ الظاهر محسوبيّة الصلاتين غاية الأمر أنّه أفضلهما وهو مناف لتبديل الإمتثال بالإمتثال وقوله عليه السلام: يجعلهما الفريضة إمّا بمعنى يجعلهما ظهراً أو عصراً أو نحوهما ممّا أداها سابقاً لا نافلة ذاتية حيث لا جماعة فيها وأما بمعنى يجعلها لمافات من فرائضه كما في خبر آخر تقام الصلاة وقد صليت فقال عليه السلام: صل وإجعلها لمافات وليس فيما ورد فيه يجعلها الفريضة عنوان الإعادة كى يأتي عن هذا الإحتمال فراجع، مع أن لازم إستقرار الإمتثال على الثاني أو على أحدهما الأفضل عندالله عدم إمكان التقرب بالأوّل على الأوّل وعدم التقرب الجزمى بكلّ منهما على الثاني إذا كان بانياً من أوّل الأمر على إتيانها... إلى آخره. والجواب عنه ولو أنّه يسلم بكونه ليس من الإمتثال بعد الإمتثال لكن التوجيهات التي ذكرها كلّها بعيدة فنشير إلى ذلك أمّا عن الأوّل فلو كان الأوّل ذات مصلحة ملزمة فلا يعقل وجود المصلحة الملزمة في الثانية مع زيادة الثواب لأجل درجات القرب وإلّا يلزم أن يكون أوامر متعدّدة وإرادات كذلك مع أنّه على الفرض كان أمر واحد، وعن الثاني أن الأوّلى توجب أثراً في النفس والثانية توجب الأشدية فيه أنّه لو كان كذلك فلا معنى لإختيار أحبهما بعد ما كان كلاهما شريكين في المحبوبة كما هو واضح فالصحيح أن الأمور به هي المقدّمة الموصلة دون الأخرى.

(١) المقام الثاني: في إجزاء الأوامر الإضطرابية عن الأوامر الواقعيّة الأوّلية.

حينئذٍ هنا مقامان المقام الأوّل في إقتضاء الأوامر الإضطرارية
الإجزاء عن الإختيارية فنقول قبل الخوض في أصل المسألة
يقتضي طيُّ أمور أحدها^(١) أن وجه الإجزاء في المقام تارة من جهة
وفاء الإضطراري بتمام غرض المختار^(٢) وأخرى^(٣)

(١) ثمّ يبيّن لتفسيح الكلام أموراً الأمر الأوّل قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٨»
تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر
الإضطراري من الأنحاء وبيان ما هو قضيّة كلّ منها من الإجزاء وعدمه وأخرى
في تعيين ما وقع عليه فأعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الإضطراري في حال
الإضطرار كالتكليف الإختياري في حال الإختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً
فيما هو المهم والغرض ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن
إستيفائه أو لا يمكن وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب
... إلى آخره فهنا صور ولكل لوازم وآثار.

(٢) الصورة الأولى أن يكون متعلق الأمر الإضطراري وافياً بتمام مصلحة
متعلق الأمر الإختياري وإن حصل الإضطرار بالإختيار قال في «الكفاية: ج ١
ص ١٢٩» ولا يخفى أنّه إن كان وافياً به فيجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك
لاقتضاء ولا إعادة... إلى آخره.

(٣) الصورة الثانية أن تكون المصلحة التي يشتمل عليها البدل غير وافية بتمام
مصلحة المبدل بل ببعضها ولا يكون الباقي من مصلحة المبدل قابلاً للتدارك أصلاً
قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٩» وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه ...
إلى آخره أي يكون مجزياً.

من جهة كونه ملازماً لفوت الزائد من مصلحة الإختياري بنحو لا يمكن تحصيله مطلقاً و^(١) من لوازم الأوّل عدم حرمة تفويت الإختيار ولو من جهة عدم دخل الخصوصيّة الإختيارية في أصل الغرض بل الغرض حينئذٍ قائم بالجامع بين الفعل الإختياري وغيره وأن الإختيارية والإضطرابية دخيلة في تشخّصات الطبيعة في الخارج لا أنّها دخيلة في المأمور به مولوياً^(٢)

(١) فمن لوازم الصورة الأولى هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٢٦٧» ويترتّب على هذا النحو من المصلحة جواز إيقاع المكلف نفسه في الإضطراب بإختياره ولا ينافي ذلك كون موضوع الإضطراب في طول موضوع الإختيار لأن المصلحة على هذا النحو لا محالة تكون قائمة بالجامع بين متعلق الأمر الإختياري والإضطرابي غاية الأمر أن فعلية تأثير كلّ من الفعلين في المصلحة المزبورة مشروطة بحال من أحوال المكلف ففي متعلق الأمر الإختياري تكون فعلية تأثيره في مصلحته مشروطة بحال الإختيار وبالإضافة إلى الأمر الإضطرابي مشروطة بحال الإضطراب فالطولية تكون في مصداقية الفردين لا في نفس المصلحة وعليه تكون كلّ من خصوصيّات البدل والمبدل منه خارجة عن دائرة الخطاب المولوي لكون الغرض قائماً بالجامع والتخيير بين مصاديقه عقلياً فلا يبقى مجال لإعمال المولوية فيها.

(٢) ثمّ قال تقيّ: ومن لوازم هذه الصورة جواز البدار بل رجحانه لدرك فضيلة أوّل الوقت لو كانت المصلحة القائمة بالبدل مشروطة بمطلق الإضطراب أو مشروطة بالإضطراب المطلق إلى آخر الوقت إذا أحرز بالعلم أو ما يقوم مقامه كـ

وهذا بخلاف الفرض الأخير^(١)

لا كما سيأتي وإلا لا يجوز البدار لعدم إحراز الموضوع كي يكون مشروطاً كما لا يخفى... إلى آخره. قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٩»: وإما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الإضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الإختيار ذا مصلحة ووافياً بالعرض... إلى آخره.

(١) وأما لوازم الصورة الثانية من عدم التمكن من إستيفاء المقدار الباقي من المصلحة مع إستيفاء مرتبة منها بالفعل الإضطراري فمن لوازمها أجزاء متعلق الأمر الإضطراري من متعلق الأمر الواقعي الإختياري قال في البدائع المحقق الماتن «ص ٢٦٨» ومن لوازمها أن يكون كل من البديل والمبدل بخصوصه في حيز الطلب المولوي وتكون مصلحة البديل في طول مصلحة المبدل ولذلك كله يجب الانتظار لسنوح فرصة الإختيار والإتيان بالمبدل ولا يجوز للأمر الإيجاب والبعث إلى العمل في الوقت إن علم بزوال العذر في الوقت للزوم التفويت ولا يجوز البدار إلى البديل في أول أزمته الإضطرار إلا إذا أحرز بقاء الإضطرار إلى آخر الوقت بالعلم أو بما يقوم مقامه، ولكن لو بادر المكلف إلى الإتيان بالبديل وإرتفع العذر في الوقت لأمكن القول بالصحة والأجزاء عن المبدل لإمكان أن يكون العمل ذا مصلحة مفوتة بمطلق الإضطرار وإن لم يستوعب فيقع صحيحاً وإن لم يكن مأموراً به غاية الأمر أن عدم الانتظار وتفويت مصلحة المبدل يكون في نفسه حراماً، ولا يخفى أن عدم جواز البعث للأمر والبدار للمكلف إنما هو فيما لو لم يكن للتكليف مصلحة يتدارك بها مصلحته الزائدة الفائتة وإلا يجوز البعث

فإنه ملازم لكون الإختيارية بخصوصها متعلق للأمر المستتبع لوجوب حفظ الإختيار مهما أمكن الملازمة لحرمة تفويته وعلى كلا التقديرين^(١) في مقام تسرية النزاع في الإجزاء عن الإعادة في الوقت لا بدّ من فرض طرؤ الإختيار في الوقت وإلا فمع بقاء الإضطراب إلى آخر الوقت لا يبقى مجال لهذا البحث كما لا يخفى^(٢).

والبدار كما هو واضح... إلى آخره قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٩» ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ما هو فيه من الأهم. بمصلحة الوقت... إلى آخره.

(١) إنما الكلام في الإجزاء في هاتين الصورتين إن إرتفع العذر في الوقت وأما إذا إستوعب الوقت الإضطراب فلا شبهة في الإجزاء ولا بحث أصلاً.

(٢) أما الصورة الثالثة وهي أن تكون المصلحة التي يشتمل عليها البديل غير وافية بتمام مصلحة المبدل بل ببعضها ويكون قابلاً للتدارك قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٢٦٧» وهذه أيضاً على قسمين تارة يكون لازم الإستيفاء ولازم هذا القسم عدم الإجزاء والتخيير بين الإتيان بالمبدل بعد رفع الإضطراب وإتيان البديل حال الإضطراب والمبدل بعد إرتفاع الإضطراب ومن لوازم هذا النحو أيضاً جواز البدار بل رجحانه لو كان الشرط مطلق الإضطراب أو الإضطراب المطلق أي المستوعب وأحرز بالعلم أو ما يقوم مقامه وإلا فلا يجوز لما سبق، وأخرى أن يكون الباقي قابلاً للإستيفاء مع كونه غير لازم التدارك وحكمه إستحباب الجمع بين البديل والمبدل وحال هذا النحو من جهة جواز البدار وعدمه حال الصورة ٤

ثانيها: أن الأجزاء على وجه الأول^(١) يقتضي خروج خصوصية الفعل الاختياري والإضطراري عن حيز الطلب المولوي بجميع مبادئه حتى مرحلة ترخيصه في إتيانه بل أمر ترخيصه موكول بيد العقل كما هو الشأن في جميع موارد الأمر بالجامع بالقياس إلى أفرادها، و^(٢)

الأولى من أن الموضوع هو مطلق الإضطرار أو هو الإضطرار الباقي إلى آخر الوقت وبما ذكرنا ظهر أن الأجزاء أن يكون بأحد ملاكين إما بملاك مصلحة الفعل الإضطراري بمصلحة الفعل الاختياري وإما بملاك عدم إمكان إستيفاء باقي مصلحة الواقع وإن كانت ملزمة ... إلى آخره. قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٢٩»: وإن لم يكن وافياً وأمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزي فلا بدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء وإلا فيجزي ولا مانع عن البدار في صورتين غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين العمل الإضطراري في هذا الحال والعمل الاختياري بعد رفع الإضطرار أو الإنتظار والإقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار ويستحب إعادته بعد طرد الإختيار ... إلى آخره.

(١) الأمر الثاني: من لوازم الصورة الأولى وجعلها من الأمر الثاني وقد تقدّمت الإشارة إليها أيضاً أنّه تكون كلّ من خصوصيات البديل والمبدل منه خارجة عن دائرة الخطاب المولوي لكون الغرض قائماً بالجامع والتخيريين مصاديقه عقلياً فلا يبقى مجال لإعمال المولوية فيها.

(٢) لكن من لوازم الصورة الثانية كما مر أن كلّ من البديل والمبدل بخصوصه

أما الإجزاء على الوجه الأخير فلا شبهة في كونه ملازماً لتعلق الأمر في الإختياري بخصوصه كما أشرنا كما^(١) أن لازمه أيضاً تعلق الترخيص المولوي أيضاً بخصوص الإضطرابي كيف^(٢) ولولاه لا يرخّص العقل بإتيانه لأن إتيانه موجب لفوت غرض المولى ومعه لا يرخّص العقل بإتيانه و^(٣) إن كان المكلف لو أتاه يكون صحيحاً بمناط المضادة^(٤)

لا في حيز الطلب المولوي وتكون مصلحة البدل في طول مصلحة المبدل والأمر تعلق أولاً بخصوص الإختياري لا غير.

(١) يكون من تبعات قوله وأما الإجزاء على الوجه الأخير... إلى آخره أي كما أن من لوازمه ورود الأمر الإضطرابي من الشارع بالخصوص وهو البدل.
(٢) هذا هو الوجه لكون البدل أيضاً بخصوصه في حيز الطلب المولوي لأن العقل لا يرخّص في ذلك بعد ما كان يفوت بعض الغرض ولا يمكن إستيفائه.
(٣) تقدّم أنّه لو بادر المكلف إلى الإتيان بالبدل وإرتفع العذر في الوقت يكون صحيحاً وعدم الإنتظار يكون حراماً تكليفاً.

(٤) قد صحّح هذه الكلمة في الطبع الحديث وبدل - مصادقه - وهو غلط محض فالمراد هو المضادة بين المصلحتين بحيث لو إستوفى مصلحة البدل لا يمكن إستيفاء مصلحة المبدل، قال المحقق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٥٠»: لا يذهب عليك أن المأمور به الإضطرابي في أوّل الوقت والمأمور به الإختياري في آخره بناء على هذا الفرض متضادان في تحصيل تمام الغرض وليس بين المتضادين وجود إلاّ المعاندة ولا مقدّمية لعدم أحدهما بالإضافة

للمأمور به فنحن لا نقول ان اجزائه^(١) بهذا المناط^(٢) منوط بالترخيص^(٣) بل نقول^(٤) ان ترخيص العقل في الإقدام به منوط بترخيص الشارع إيّاه بخصوصه^(٥)

والإلى وجود الآخر فلا وجه لنسبة نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة إلى المأمور به الإضطراري كما أن تسويغ البدار ليس بنفسه نقضاً وتفويتاً حيث أن تسويغ البدار لا يلزم البدار نعم لازم تسويغ البدار هو الإذن في نقض الغرض وتفويت المصلحة لمكان الملازمة والإذن فيهما قبيح ... إلى آخره وتوضيحه يظهر من أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٢٠٦» أنه ليس من المضادة في شيء بل من باب فوت مصلحة الواقع وعدم بقاء المحل لها كما إذا أتى بماء للمولى ليشربه فشربه ولم يبق مورد ومحل لشرب الماء مع الأنجين من جهة أن عطش المولى قد ارتفع بالماء الخالص بخلاف الصورة الأولى فإنه بملاك الوفاء بالمصلحة كما لا يخفى.

(١) أي أجزاء العمل على الصورة الثانية.

(٢) أي المضادة.

(٣) أي ترخيص العقل.

(٤) وملخصه كما قلنا الفرق بين الصورة الأولى والثانية بتعلق الأمر

بالخصوصية في الثانية دون الأولى لتعلقه بالجامع والتخيير عقلي بخلاف الصورة الثانية فليس هناك ترخيص عقلي بل لا بد من ورود الدليل الخاص على هذا النحو من البدلية من الشرع حتى يرخص العقل تبعاً.

(٥) في الصورة الثانية أي غيره قابلة للتدارك.

وحينئذٍ فلو كان الأمر متعلقاً بالفعل الإضطراري بخصوصه لواجه لرفع اليد عن تعلق الأمر. ولو ببعض مبادئه^(١) عن الخصوصية^(٢) بخلاف ما لو لم نقل بالإجزاء فإنه لا محيص من رفع الأمر عن الخصوصية بجميع مبادئه^(٣) لإستقلال العقل بترخيص مثله لأنه طرف التخيير بالنسبة إلى مرتبة الغرض الناقص كما هو الشأن لو قلنا بالإجزاء بالمناط الأول^(٤) فإنه^(٥) حينئذٍ طرف التخيير بالنسبة إلى الغرض الكامل كما هو ظاهر^(٦).

(١) من العزم والجزم والإرادة ونحو ذلك.

(٢) لتعلقه بالخصوصية فتكون خصوصية الإضطرارية والبدلية تحت الأمر والإرادة بخلاف الصورة الأولى حيث تكون الخصوصية خارجة عن تحت الأمر كما تقدم.

(٣) وإنما يتعلق بالجامع وملخصه إن قلنا بالإجزاء في الصورة الثانية فالخصوصيات تحت الأمر كما مر إن قلنا بعدم الإجزاء فيكون مرتبة ناقصة تساوي مع غيره من الأبدال فيكون التخيير عقلياً فالخصوصيات خارجة عن تحت الأمر.

(٤) أي في الصورة الأولى.

(٥) أي الفعل الإضطراري طرف التخيير في الفعل الإختياري.

(٦) هذا كله في مقام الثبوت فإن الإضطرار الذي هو موضوع التكليف بالبدل يمكن أن يكون ثبوتاً على نحوين الأول كفاية مجرد الإضطرار إلى ترك المبدء كـ

ثالثها^(١): أن أدلة الإضطراري من حيث الشمول لصورة طرو الإختيار في الوقت ربّما يختلف فكلما كان بلسان عمومات نفي الإضطرار^(٢)

ولولو في أوّل الوقت في فعلية التكليف بالبدل الثاني هو الإضطرار إلى ترك جميع أفراد المبدل في جميع أجزاء الوقت وهو المعبر عنه بالإستيعاب وقد عرفت مفصلاً.

(١) الأمر الثالث بين في هذا الأمر في كون الأدلة الخاصة ألسنتها مختلفة حسب إختلاف الموارد فيحتاج إلى المراجعة إلى كيفية ألسنة أدلة الإضطرار من عمومات نفي الحرج وأدلة الإضطرار وقاعدة الميسور ونحوها.

(٢) فما كان دالاً على حديث الرفع والإضطرار من عموم نفي الحرج والإضطرار والميسور والضرر ونحوها أمكن دعوى أن المستفاد من نحو تلك العمومات التي مصبها الإضطرار إلى الطبيعة هو خصوص الإضطرار الباقي إلى آخر الوقت نظراً إلى قضية ظهورها في الإضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق إذ حينئذ لا يكاد تحقّق الإضطرار إلى الطبيعة كذلك إلاّ بعدم التمكن من شيء من الأفراد التدريجية للمأمور به الإختياري وهذا لا يكون إلاّ في صورة بقاء الإضطرار إلى آخر الوقت وإلّا ففي فرض طء عليه الإختيار قبل خروج الوقت بمقدار يمكنه الإتيان بالمأمور به الإختياري لا يكاد يصدق الإضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق كما هو واضح وعلى ذلك ربّما يسقط النزاع المزبور في الأجزاء وعدمه بالنسبة إلى الإعادة كما لا يخفى فلا يكون مجز عن الإعادة.

من مثل حديث الرفع وماورد في باب التقية من عموم حلّية كل شيء اضطّر إليه بني آدم فلا شبهة في كونها ناظرة إلى الاضطرار عن المأمور به ولازمه في صورة كون المأمور به الطبيعة الجامعة بين الأفراد التدريجية إلى آخر الوقت بقاء الاضطرار أيضاً إلى آخر الوقت ولا يشمل الاضطرار الطاري عليه الاختيار في الوقت كما هو ظاهر، ومن هذا القبيل^(١) ما كان بلسان قاعدة الميسور وأمثاله من عمومات الحرج والضرر ومنه^(٢) الأمر بمسح المرارة للحرج^(٣) أو الأمر بالاستلقاء للصلاة^(٤) أو الاضطجاع^(٥) لقاعدة الميسور وأمثالها فإنها أيضاً بجميعها منصرفة إلى صورة بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت.

(١) من لزوم العذر في جميع الوقت يعتبر في قاعدة الميسور والضرر

والحرج.

(٢) أي من هذا القبيل يعتبر العذر في جميع الوقت.

(٣) كما في رواية عبدالأعلى في «الوسائل: ب ٣٩ وضوء ح ٥» عثرت

فإنقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة قال إمسح عليه ما جعل عليكم في الدين من حرج.

(٤) كما في «الوسائل: ب ٧ قيام ح ١» صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل

والمرأة وذهب بصره فيقولون نداويك مستلقياً كذلك يصلي فرخص في ذلك فمن اضطّر غير باغ... إلى آخره.

(٥) في «الوسائل: ب ١ قيام ح ٥» موثقة سماعة عن المريض فليصل وهو

مضطجع لم يكلف الله ما لطاقه له به... إلى آخره.

ففي أمثالها لا يبقى مجال توهم الإجزاء من الإعادة في الوقت^(١)
كما لا يخفى نعم^(٢)

(١) لما عرفت من عدم تصور ذلك فإنه عليه لامجال للبحث عن إجزاء الفعل الإضطراري إلا بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت.

(٢) وأما الأدلة الآمرة بالتقية بإيجاد العبادات على وفق مذهبهم بالحضور في جماعاتهم والصلاة معهم والوضوء على كيفية وضوئهم حيث أنه يستفاد من إطلاق تلك الأدلة أيضاً كفاية مجرد الإبتلاء بهم ولو في جزء من الوقت في جواز الإتيان بالمأمور به تقية وعلى وفق مذهبهم من دون إحتياج إلى بقاء الإبتلاء بهم إلى آخر الوقت خصوصاً بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم إبتلاء الإنسان بهؤلاء الفسقة في تمام أوقات الصلاة من أول وقتها إلى آخره. إذ حينئذٍ من الأمر بإيجاد العبادة تقية يستفاد من الإضطرار الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الإضطرار وعليه ففي مثله ربما كان كمال المجال للبحث في إجزاء المأتي به الإضطراري عن الإعادة بالنسبة إلى المأمور به الإختياري وبالجملة فإن إطلاق الأمر بالصلاة معهم بصلاتهم بل كل عمل شرعت فيه التقية يدل على تشريعها فيه حين الإبتلاء بها وإن علم المكلف إرتفاعها في باقي الوقت بل لو حمل إطلاق دليلها على صورة إستيعابها للوقت لأوجب ذلك تخصيص الدليل العام بالفرد النادر كما أنه يستفاد من مجموع أدلة التقية أن العمل على وفقها أحد أفراد العمل المكلف به واقعاً أو أنه فرد له تنزيلاً وذلك يستلزم الإجزاء لوفائه بالمصلحة الواقعية كما لا يخفى لكن قد يستشعر من بعض الأخبار التي أمر المكلف فيها بالصلاة أولاً في الدار ثم الصلاة معهم ثانياً أن الإجزاء يستند إلى تفويت المصلحة الواقعية

في باب التقية ربّما يكون ظاهر أمرها في الإتيان على طبق رأيهم مطلقاً بنحو يشمل مورد إبتلائهم بها ولو مع العلم بطرؤ القدرة وإرتفاع التقية في الوقت بل ولو فرض تنزيلها على صورة بقاء الإبتلاء إلى آخر الوقت يوجب تنزيل إطلاقاتها على المورد النادر ولذا إلّتموا بتوسعة من حيث المندوحة في باب التقية لم يلتزموا بمثله في غيرها فراجع، ومن^(١)

لا وقيام المصلحة المضادة في محلها لا إلى وفاء مصلحة المأتى به تقية بالمصلحة الواقعية.

(١) وأما التيمم فمن أدلته الآية المباركة ﴿إِذَا قُتِمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(١)، ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢) قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٢٧٠» فالظاهر منها أن الشرط في كون التيمم مشروعاً للمكف هو مطلق العذر والإضطراب لا الاضطراب إلى الطبيعة إلى آخر الوقت. فإن المتبادر هو تعليق الأمر بالتيمم على إرادة الصلاة وعدم وجدان الماء فالمكف الذي يريد أن يصلي في أوّل الوقت ولا يجد ماءً للطهارة هو موضوع الخطاب بالتيمم ومن أدلتها أيضاً قوله عليه السلام: التيمم أحد الطهورين بتقريب أن ظاهره كون التيمم فرداً للطهارة مطلقاً سواء تمكن من استعمال الماء أم لم يتمكن غاية الأمر أن الإطلاق المزبور قد تحقّق تقيده في الجملة بعدم التمكن من استعمال الماء والقدر المتيقن منه هو عدم التمكن من استعماله حين إرادة العمل المشروط بالطهارة وأما كون الإبتعاث شرطاً في مشروعية التيمم في أوّل الوقت فيدفعه الإطلاق المزبور

«... إلى آخره وربما يؤيد ذلك أيضاً ملاحظة الصدر الأوّل في زمن النبي ﷺ من تفكيكهم بين الصلوات وإتيان كلّ صلاة في وقت فضيلتها وعدم تأخيرها إلى ما بعد وقت فضلها حيث أنّه يستفاد من ذلك حينئذٍ أن الإضطراب المسوغ للطهارة الترابية هو مطلق الإضطراب لا الإضطراب الباقي إلى آخر الوقت. وفي مثله يكون المجال للبحث عن أجزاء المأتي به الإضطرابي عن الإعادة في الوقت موجوداً كما هو واضح. وذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٩٦» في الأجزاء عن الإعادة قال وبيانه أن المكلف إمّا أن يكون متمكناً من الطهارة المائية في تمام الوقت أو لا يكون متمكناً منها كذلك أو يكون متمكناً في بعضه دون الآخر إلا إشكال في التخيير العقلي بين الأفراد الطولية في الشقين الأولين وأمّا الأخير فيما أن ملاك التخيير هو تساوي الأفراد في الملاك فلا يحكم العقل فيه بالتخيير ولا يجوز الإتيان بالفرد الفاقد قطعاً فإذا ثبت جواز البدار مع اليأس أو الظن أو القطع مع فرض إرتفاع العذر بعد الإمتثال فإمّا أن يكون جواز البدار حكماً ظاهرياً طريقياً أو واقعياً وعلى الأوّل فيبنتي القول بالأجزاء بعد إرتفاع العذر على القول به في مسألة إنكشاف الخلاف بعد الإتيان بالمأمور به الظاهري ولا يكون له مساس بما نحن فيه وعلى الثاني فلا ريب في أن وجود الأمر الواقعي بعد قيام الضرورة والإجماع على عدم وجوب صلاتين على المكلف في يوم واحد يكشف عن أن الفعل الفاقد في حال الإضطراب ولو مع عدم إستدامة العذري يكون وافياً بتمام الملاك ويكون في هذا الحال في عرض الأفراد الواجدة واقعاً فلا محالة يترتب عليه الأجزاء وتكون الإعادة بعد إستيفاء الملاك بتمامه من باب الإمتثال بعد الإمتثال ... إلى آخره. وهذا هو الذي إختاره أستاذنا الخوئي أيضاً قال في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٩٦» جواز البدار واقعاً بعد قيام الإجماع ٣

هذا الباب أيضاً باب التيمم حيث أن ظاهر قوله إذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا وإن لم تجدوا ماءً فتيموا هو عدم الوجدان في ظرف القيام إلى الصلاة لا عدم الوجدان إلى آخر الوقت كما توهم وبالجمله ظاهر أمثال هذه الأدلة شمولها لصورة طرؤ الاختيار في الوقت أيضاً بعد إضراره ففي مثلها ربما يجري النزاع في إقتضاء أمرها الإجزاء حتى عن الإعادة في الوقت^(١) ولازمه^(٢) أيضاً جواز البدار حتى مع العلم بطرو الاختيار فيما بعد بخلاف الأدلة السابقة^(٣)

على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد وإن كان يكشف عن وفاء العمل الإضراري بتمام ما هو الملزم من ملاك الفعل الإختياري إلا أنه يختص بموارد قيام الإجماع ولا يعم غيرها من موارد الإتيان بالمأمور به الإضراري فلا بد فيها من إقامة دليل آخر على الإجزاء وبما أنه لم يحرز في تلك الموارد وفائه بتمام الملاك فلا يكون الإجزاء قطعياً فإن كان لدليل الأمر بالفعل الإضراري إطلاق يقتضي جواز الإكتفاء به في مقام الإمتثال ولو كان الإضرار مرتفعاً بعده فهو المرجع وإلا فأصالة البرائة تقتضي عدم وجوب الإعادة فمقتضي القاعدة هو الإجزاء في موارد الأمر الإضراري مطلقاً... إلى آخره. وسيجيئ الكلام في البرائة عن وجوب الإعادة.

(١) كما عرفت.

(٢) ومن لوازم أدلة التيمم وأدلة التيقية جواز البدار حتى لو علم بطرو

الإختيار في آخر الوقت.

(٣) ومن لوازم أدلة العسر والحرج والإضرار والضرر والميسور ونحو

حيث لا يجوز لهم البدار مع العلم بالإختيار في الوقت نعم^(١) مع عدم العلم أمكن دعوى إستصحاب بقاء الإضطراب إلى آخر الوقت فيجوز له حينئذٍ البدار، وتوهم^(٢)

لذلك عدم جواز البدار إلا إذا تيقن ببقاء العذر في تمام الوقت.

(١) قد عرفت أن شرط إشتمال العمل الإضطرابي على المصلحة في جميع الصور كما مر قد يكون مطلق العذر وقد يكون العذر المستوعب وعلى الثاني فإمّا أن يقطع بإستمرار العذر إلى آخر الوقت فيجوز للمضطر البدار إلى الإتيان بالبدل وإمّا أن يقطع بإرتفاعه في أثناء الوقت فلا يجوز البدار إلى فعل البدل، وأمّا إذا شكّ بإستمراره فهل هناك أصل يعول عليه في إحراز الإستمرار أو عدمه قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٢٦٩» يمكن أن يقال بجواز إحراز الإستمرار بالإستصحاب لأن العذر في أوّل الوقت متيقن الحصول ومشكوك البقاء إلى آخر الوقت فلا مانع من شمول أدلة الإستصحاب لمثل هذا الفرض ولهذا الفرد لأنّه من أفراد اليقين والشكّ في البقاء ... إلى آخره وكان ينبغي أن يجعل هذا أمراً رابعاً وهو جريان الإستصحاب في بقاء العذر إلى آخر الوقت.

(٢) وملخص الإشكال على الإستصحاب أيضاً قال في البدائع محقّق الماتن «ص ٢٦٩» إن موضوع الحكم الإضطرابي إذا كان هو إستيعاب العذر لجميع الوقت فلا يمكن إثباته بالأصل المزبور إلا بناء على حجية الأصل المثبت وذلك لأن موضوع الحكم الإضطرابي أعنى به وجوب البدل هو الإضطراب إلى ترك جميع أفراد المبدل والإضطراب المتيقن في أوّل الوقت هو الإضطراب إلى ترك بعض حصص المبدل لا ترك جميعها فما هو متيقن الثبوت ليس هو موضوع

عدم جريان الإستصحاب في المقام إذ المدار حينئذٍ على الإضطراب عن الطبيعة وبقاء الإضطراب إلى آخر الوقت من لوازمه عقلاً فيكون من الأصول المثبتة الغير الجارية أصلاً، مدفوع^(١)

لا وجوب البدل وما هو موضوع وجوبه أعنى به الإضطراب إلى ترك جميع حصص المبدل ليس متيقن الثبوت وإستصحاب الحال الذي من أجله حصل الإضطراب في أول الوقت إلى ترك بعض حصص المبدل وإن كان تام الأركان إلا أنه مثبت لموضوع حكم البدل لأن ثبوت تلك الحال في آخر الوقت يلزمه عقلاً أو عادة الإضطراب إلى ترك جميع أفراد المبدل ... إلى آخره وبالجملة أن إستصحاب عدم وجدانه للماء إلى آخر عمر أو آخر الوقت لا يثبت عدم وجدانه عن الطبيعة إلا بالملازمة العقلية.

(١) وتوضيح الجواب عنه أيضاً قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٦٩»
 إن المكلف في أول الوقت متيقن بالإضطراب إلى ترك جميع أفراد المبدل طولياً وعرضياً أما الأفراد العرضية فالإضطراب إلى تركها هو مفروض الكلام وأما الأفراد الطولية فلا ممتنع وجودها قبل أوقاتها في أوقات الأفراد العرضية فالمكلف متيقن فعلاً بالإضطراب إلى ترك جميع أفراد المبدل العرضية والطولية وشاك بإرتفاع هذا الإضطراب في باقي الوقت فله أن يستصحبه ويحرز الإستيعاب بالإستصحاب ... إلى آخره. وبالجملة في الآن الأول يصدق عليه عدم وجدانه للطبيعة الخاصة حتى مع علمه بتمكنه منها بعدها فيستصحب هذا المعنى وأورد عليه بأن الإستصحاب لا يجري لأن الأثر الشرعي يكون على الإضطراب المستوعب ولازم الإستصحاب هو إثبات إستيعاب العذر وهو أثر عقلي ❧

بان في ظرف إضراره في أوّل الوقت يصدق الإضرار عن الطبيعة لأن الطبيعة في هذا الوقت منحصر فرده ممّا يتمشي منه بخصوص وقته فمع الإضرار عنه يصدق الإضرار عن الطبيعة في مثل هذا الوقت فيستصحب هذا المعنى فإن قلت^(١) إذا صدق في كلّ وقت إضر فيه إلى ترك فرد الطبيعة إضرار ترك الطبيعة فعمومات الإضرار أيضاً يشملها فلم يختص هذه العمومات بالإضرار الباقي إلى آخر الوقت، قلت^(٢)

لا فإستصحاب بقاء العذر مثبت. وفيه: أن بقاء العذر في تمام الوقت هو الموضوع لجواز البدار لا الإستيعاب حتّى يلزم الإثبات وثانياً لو سلّم أن الإستيعاب للخوف من فوت المصلحة أمّا لو فرض أنّه في كلّ آن صار العبد متمكناً من إتيان المبدل يكون المصلحة بحالها ويمكن الإتيان بداعيها فلا نحتاج إلى إستصحاب بقاء العذر كما في التيمم بل يجوز البدار رجاء لإصابة الواقع فإن أصاب فهو وإلّا يأتي به ثانياً بعد كشف الخلاف.

(١) وملخص إن قلت على الجواب قال قديري وهو أنّه إذا كان التقريب المزبور في تحقّق الإضرار إلى ترك أفراد المبدل عرضيها وطوليها في أوّل الوقت صحيحاً فهو يغني عن الإستصحاب في مقام إحراز موضوع التكليف بالبدل لأن دليله لم يدلّ على أزيد من كون المكلف يلزم أن يكون مضطراً إلى ترك المبدل بجميع أفراده العرضية والطولية وهو حسب الفرض كذلك في أوّل الوقت إبتلائه بالعذر الموجب للإضرار ... إلى آخره إلى الطبيعة.

(٢) وملخص رده أنّه قال قديري نعم لو لم يكن دليل حكم البدل له ظهور بلزوم

وجه الإختصاص بالإضطراب الباقي هو إنصراف العمومات إلى الإضطراب عن الجامع بين الأفراد التدريجية ومثل هذا الجامع أيضاً يتبع أفرادها تدريجية فقهاً يلازم الإضطراب عن هذا الأمر التدريجي بقاءه إلى آخر الوقت وما عرفت من الإضطراب المتيقن سابقاً المصحح للإستصحاب هو الإضطراب عن الطبيعة دفعياً غاية الأمر يثبت تدريجية إضراره ببقاء الإضطراب إلى آخر الوقت. ولو بالإستصحاب وحينئذٍ لا قصور للإستصحاب في شموله للمقام وإثباته موضوع الحكم كما هو واضح، وعلى أي حال^(١)

لاكون الإضطراب الذي هو موضوع الحكم المزبور متدرجاً في الوقت تدرج أجزاء الوقت بنحو لا يأتي جزء منه إلا وهو ظرف الإضطراب إلى ترك فرد من أفراد المبدل وعليه لا يجزي تحقّق الإضطراب إلى ترك جميع أفراد المبدل العرضية والطولية في أول وقت الإبتلاء بالعدر بل لابد من إحراز ملابسة الإضطراب المزبور لكلّ جزء من أجزاء الوقت في الحكم بفعالية التكليف بالبدل فمع الشكّ بذلك يجوز التوسل بالإستصحاب إحراز الإستيعاب ... إلى آخره.

(١) وأما إذا كان له الوثوق والإطمينان برفع الإضطراب إلى آخر الوقت فبناء العقلاء على إعتباره وأنه بمنزلة العلم ولكن عند محقّق العراقيّ الماتن قَبِيْرٌ فيه إشكال وأنه لا عبرة به بل قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٢٧» قال: نعم مع العلم ببقاء الإضطراب أو الإطمينان بذلك يجوز له البدار ... إلى آخره ولعله إجتهد من المقرر.

لامجال لمصيرهم في المقام إلى الفرق بين الوثوق بالإختيار البعدي وعدمه سواء قلنا بجريان الإستصحاب المزبور أم لم نقل فما يستشم من كلماتهم الفرق بين الوثوق بطرؤ الإختيار وعدمه منظور فيه^(١).
رابعها^(٢):

(١) وجه النظر قال المحقق العراقي في «التعليقة على العروة ص ١٤٩» في كفاية الإطمينان في تحقّق موضوع القصر نظر - إلى أن قال: - وفي حجّية الإطمينان نظر. وحيثنذ فلا بدّ في أمثال المقام من ملاحظة حصول اليقين أو ما يقوم مقامه عند الشرع أو العقلاء مع عدم ردهم بأصل أو أمارة وبدونهما لامجال لإجراء أحكام القصر عليه ... إلى آخره. وقال في «ص ١٥٥» بعد عدم الدليل على حجّية مطلق الإطمينان خصوصاً في الموضوعات وبناء العقلاء على العمل على فرض تماميته مردوعة بعموم إعتبار البيئة في الموضوعات وظهور دليلها في حصرها إلا ما خرج بالدليل من سيرة أو غيرها كما لا يخفى على من لاحظ ذيل رواية مسعدة بن صدقة ... إلى آخره إلى غير ذلك لكن فيه أن هذا البناء من العقلاء الثابت جزماً غير مردوعة بالآيات الناهية ولا رواية مسعدة فإنّه يدخل في الاستبانه كما ذكر في محله مضافاً إلى أنّه كلّما يجاب في إعتبار خبر الموثوق الصدور أو الثقة في الأحكام نجيب عنه هنا كما لا يخفى.

(٢) الأمر الرابع: الذي ذكره المحقق الماتن رحمته في بيان مقتضي الأصل حيث يشكّ في أجزاء المأتي به بالأمر الإضطرابي عن المأمور به بالأمر الواقعي الإختياري قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٢٧١» «فإعلم أن الشكّ في

والإجزاء تارة يكون من جهة الإعادة في الوقت وأخرى من جهة القضاء في خارجه وعلى كل من التقديرين يحتمل أن يكون الإجزاء على فرضه مستنداً إلى وفاء مصلحة العمل الإضطراري بتمام مصلحة العمل الإختياري كما يحتمل أن يكون مستنداً إلى عدم إمكان إستيفاء الباقي من المصلحة العمل الإختياري فلا يكون البحث عن إجزاء العمل الإضطراري منحصراً بالوجه الأول لأن غاية ما يتصور دليلاً للحرص هو أنه مع الاحتمال الثاني لا يجوز للحكيم أن يأمر بالبدل بمجرد الإضطرار مع علمه بإرتفاعه في أثناء الوقت وعدم إستيعابه لأنه يفوت بذلك شيئاً لازم التدارك من المصلحة الواقعية الإختيارية مع تمكنه من إستيفائه بلزوم الإنتظار وعدم تسريع البدار وعليه لا يجوز للمكلف البدار حتى يتنازع في إجزاء العمل الإضطراري عن الإعادة وعدمه ولكنه مع هذا كله لأنه لا يستلزم ذلك عدم صحّة الإتيان بالبدل في مثل هذا الفرض لفرض إتصافه بالمصلحة بمجرد الإضطرار وإنما وجب الإنتظار لإحتمال إرتفاع العذر وتحصيل المصلحة الواقعية الإختيارية في باقي الوقت وهذا لا ينافي كون البدل يجوز التقرب به بملاحظة مصلحته الحادثة فيه بمجرد الإضطرار الكافية للإلزام به لو لا مزاحمتها للمصلحة الواقعية فيكون حال الفرض المزبور حال المتزاحمين في باب الترتب نعم لو كان إتصاف الفعل بالمصلحة مشروطاً بالعذر المستوعب ينحصر البحث في القضاء إلا أنه لا ملازمة بين كون البدل مفوتاً واشتراط إتصافه بالمصلحة بالعذر المستوعب كما هو واضح وإذ قد عرفت إمكان الإحتمالين المزبورين تعرف إمكان النزاع في إجزاء البدل الإضطراري عن الإعادة وعدم إجزائه مع احتمال كون ملاك الإجزاء هو عدم إمكان إستيفاء الباقي من مصلحة المبدل، ثم إنه قبل الخوض في بيان أحكام صور الشك يلزم التنبيه على أمره أن مبنى الإستدلال

على الإجزاء مطلقاً هو إطلاق أدلة العمل الإختياري الشامل لحالة طرو الإختيار بعد الإضطراب وذلك أن لمتعلق الخطاب المطلق أفراداً عرضية وأفراداً طولية فكما تعذر بعض الأفراد العرضية لا يوجب سقوط الخطاب إلا من جهته ويبقى الخطاب فعلياً من جهة باقي الأفراد الممكنة كذلك تعذر جميع الأفراد الممكنة كذلك تعذر جميع الأفراد العرضية لا يوجب إلا سقوط الخطاب من جهتها ويبقى إطلاق الخطاب فعلياً من جهة الأفراد الطولية وكذا تعذر بعض الأفراد الطولية لا يوجب سقوط إطلاق الخطاب من جهة الأفراد الطولية الأخرى بطريق أولى والشاهد على ذلك أمران أحدهما أن المكلف لو إضطرب إلى ترك المبدل ولم يأت بالمبدل ثم إرتفع العذر في الوقت لا يرتاب أحد في وجوب الإتيان بالمبدل في باقي الوقت وما ذاك إلا لتمسكهم بالإطلاق الشامل لمحل الفرض إذ لا دليل لهم على عموم الحكم المزبور إلا ذلك، وثانيهما أنه لو لم يكن الإطلاق شاملاً لأفراد المبدل الطولية كما ذكرنا لما كان وجه لبحث الأعلام عن كون مصلحة البدل وافية بتمام مصلحة المبدل أو ليست بوافية وعلى فرض كونها ليست بوافية فهل يمكن إستيفاء الباقي من مصلحة المبدل بالإعادة أو القضاء أو لا يمكن إذ بناء على عدم شمول الإطلاق لأفراد المبدل الطولية لا يمكن إحراز كونها ذات مصلحة ليتنازع في وفاء مصلحة البدل بمصلحتها وعدمه ولكن التمسك لنفي وجوب الإعادة بعدم الدليل أولى ولكن لا يخفى أن الإطلاق المزبور في حالتي الإختيار والإضطراب إنما يكون من غير جهة العمل الإضطرابي وأما من جهته فيكون مجملاً إذ لو كان من جهته مطلقاً فلا وجه للنزاع أيضاً ضرورة أن إطلاقه دليل على عدم الإجزاء وبه يستكشف عدم وفاء العمل الإضطرابي بمصلحة المبدل ولا يكون مفوتاً، ثم إن إبتناء البحث على الإطلاق المزبور وعدمه يكون ٣

أن مقتضى الأصل^(١) بالنسبة إلى الإجزاء في الوقت عدمه لأنّه على الإجزاء بمناط التفويت مع الجزم بعدم الوفاء بتمام مصلحة المختار^(٢)

لا من ناحية الدليل الإجتهادي وأما إثبات الإجزاء وعدمه من ناحية الأصل فيختلف حسب تقريره وسنشير إليه في مقام تحرير الأصل إن شاء الله تعالى.

(١) بعد ما عرفت ذلك فاعلم أن الشكّ في إجزاء البديل الإضطراري عن إعادة المبدل أو قضائه يتحقّق في صور.

(٢) الصورة الأولى: الشكّ في وجوب الإعادة الناشي من الشكّ في إمكان إستيفاء الباقي من مصلحة المبدل بعد العلم بوفاء مصلحة البديل ببعض مصلحة المبدل لاتبامها وكون الباقي منها ممّا يلزم تداركه حيث يمكن والتحقيق يقضي بعدم الإجزاء في هذه الصورة أعني أن العقل يحكم بلزوم الإعادة إذا ارتفع العذر في الوقت وهذا الفرض وإن كان من صغريات الشكّ في التكليف إلاّ أنّه لما كان الشكّ في التكليف ناشئاً من الشكّ في القدرة على إستيفاء الباقي من مصلحة المبدل بالإعادة أو القضاء وجب على المكلف الإحتياط بإتيان ما يحتمل وجوبه من الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه لما تقرر في محله من أنّه إذا كان الشكّ في التكليف ناشئاً من الشكّ في القدرة على الإمتثال وجب الفحص أو الإحتياط إمّا للإجماع على لزوم ذلك أو لعدم وجود ما يوجب الأمن من العقاب لإنصراف أدلة البرائة الشرعية عن مثل هذا الشكّ ولعدم موضوع البرائة العقلية فيه لأنّه ليس على المولى بيان كون المكلف قادراً أو ليس بقادر... إلى آخره ولكن قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٣٠» فالأصل وهو يقتضي البرائة من إيجاب الإعادة لكونه

لا شكاً في أصل التكليف... إلى آخره ولكن ما ذكره المحقق العراقي رحمته من كون المقام من الشك في القدرة يتوقف على أمرين الأول أن يكون التكليف بالوضوء هو الحكم الأولى بالذات ليقال إن البيان قد تم عليه ويكون الشك في حصول ملاكه بواسطة التيمم في حال الإضرار فحينئذٍ يقال يجب الوضوء ثانياً للشك في إحراز ملاكه بواسطة التيمم. والثاني: أن يكون الجامع الطبيعي تحت التكليف بأن يقال إن اللازم هو الإتيان بالطهور بمقتضى قوله عليه السلام: لا صلاة إلا بطهور ولا يكون لخصوص التيمم أو الوضوء خصوصية ومن لوازم هذا المسلك أنه لا يجوز أن يقصد العمل بعنوان أنه وضوء أو تيمم لأنه تشريع بل يجب أن يقصد الطهور متقرباً إلى الله بأحدهما وليس أحدهما بدلاً عن الآخر بل كل واحد منهما يكون التكليف الاستقلالي بالنسبة إليه فلا ربط له بأن المصلحة الوضوئية هل وجدت أم لا بل يكون التيمم أيضاً أحد مصاديق الكلّي، حتى يكون الشك في القدرة وفيه أولاً لا نكون مأموراً بتحصيل المصلحة بل بما تم عليه البيان. وثانياً: عدم كون الخطاب على الطبيعي بل على الفرد بتوجه الخطاب على الطبيعي الوضوء بلحاظ الفرد وعلى الطبيعي التيمم بلحاظ الفرد كذلك فلا يكون المقام من الشك في القدرة مضافاً إلى أن الظاهر من أمر الوضوء والتيمم هو المولوية واللازم من القول بأن الجامع تحت الأمر هو كونه إرشاداً، وأنه قائل بالبدلية ولذا يقول إمامنا فبمصلحة المبدل أم لا كما هو واضح ثم إنه على فرض قبول كون المقام من الشك في القدرة لا يكون من الشك الذي يجب الإحتياط فيه بل يكون من جهة أن المولى هل أقدر المكلف على إتيان باقي المصلحة بواسطة جعل التكليف لأن القدرة عليه لا يعلم إلا من قبله أم لا ومقتضى الأصل فيه البرائة عن التكليف بالزائد وهذا غير صورة العلم بالحكم والشك في القدرة من جهة الإمتثال بعد تمام البيان ولا يكون لنا

فمرجه إلى الشكّ في القدرة على التحصيل الزائد والعقل في مثله مستقل بالاحتياط و^(١)

إطلاق من دليل الوضوء حتّى يشمل هذه الصورة وإلاّ فعلى فرض وجوده لا يكون للشكّ مورد لأنّه يطرد بالإطلاق، ولعله لهذه العلة قال المحقّق الخراسانيّ بالبرائة عن التكلف الزائد.

(١) الصورة الثانية: الشكّ في وجوب الإعادة للشكّ في وفاء مصلحة البدل الإضطراريّ بتمام مصلحة المبدل سواء كان مع العلم بإمكان الإستيفاء على تقدير عدم الوفاء أم مع احتمال ذلك قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٢٧٣» والتحقيق يقضي أيضاً بعدم الإجزاء ولزوم الإعادة لأنّ المكلف به يتردّد بين التعيين والتخيير في مثل هذا الفرض ولا ينتهي الأمر فيه إلى الشكّ في التكليف وذلك لأنّ المكلف يعلم بإشتمال الجامع بين البدل والمبدل على مقدار من المصلحة ويشكّ في قيام الباقي منها في المبدل فقط أو في البدل أيضاً بنحو لو كان قائماً في المبدل فقط لتعين عليه المبدل وإن كان قائماً في البدل أيضاً تخير بينهما وحيث تردّد التكليف بين التعيين والتخيير تعين الأخذ بالمعين لقاعدة الإشتغال ولا يخفى أن قولنا بعدم الإجزاء في الصورة الأولى إنّما نشأ من قولنا بشمول إطلاق دليل المبدل لأفراذه الطولية بعد إرتفاع الإضطرار وإلاّ فالمرجع هي البرائة لعدم المقتضي حينئذٍ كما أشرنا إليه وأمّا في الصورة الثانية فالحقّ هو عدم الإجزاء ولو لم يكن لدليل المبدل إطلاق يشمل حالة طرو الإختيار بعد إرتفاع الإضطرار إستناد القاعدة الإشتغال ... إلى آخره وبالجملة تقرير الإشتغال في هذه الصورة بطريقتين الأوّل دوران الأمر بين التعيين والتخيير والثاني هو الإشتغال وهو

لما عرفت من أنه يكون لدليل المبطل إطلاق واحد بالنسبة إلى الأفراد العرضية ولم يكن له إطلاق بالنسبة إلى صورة وجود التيمم قبله وفي طوله وإلا فلو كان له إطلاق كذلك فيكون هو الدليل الإجتهادي على وجوب الوضوء فعلى هذا يقال بأن إتيان ما هو التكليف الواقعي بعد التيمم ووجدان الماء مشكوك فيجب الوضوء لأن دليل البطل أيضاً مهمل لا إطلاق له ليشمل هذا المورد بالإطلاق، والجواب عن ذلك كله كما أفاده في الكفاية من الرجوع إلى البرائة بمقتضى إطلاق كلامه هو أن الشكّ حيث يكون في طور التكليف من الأوّل بيان أنّا لاندرى أن المجمعول من الشرع هل هو التيمم مع الوضوء أو التيمم فقط ولا يكون لنا علم بالوضوء من باب أنه القدر المتيقن بل يكون الأمر دائراً بين أن يكون التكليف هو الوضوء مع الضميمة أو التيمم فقط فالأصل يقتضي البرائة عن وجوب الضميمة أي الوضوء وأجاب عن المحقق العراقيّ أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٤٦» أمّا الوجه الأوّل فلما حقّقناه في محله من أنه لا فرق في الرجوع إلى أصالة البرائة في موارد الشكّ في التكليف بين أن يكون منشأ الشكّ في القدرة أو الشكّ من جهة أخرى كعدم النصّ وتام الكلام في محله وأمّا الوجه الثاني فلأن ما أفاده من دوران الأمر في المقام بين التعيين والتخيير وإن كان صحيحاً إلا أن ما ذكره من أن المرجع فيه قاعدة الإشتغال خاطيء جداً المرجع في كافة موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو أصالة البرائة دون قاعدة الإشتغال ... إلى آخره. والإشكال مبنائي لا غير وقد عرفت في الجواب تقريب البرائة وأنه من الشكّ في التكليف وخارج عن التعيين والتخيير وغيره وقد تمسك الأصحاب الرجوع إلى الإشتغال في هذه الصور بوجوه آخر منها إستصحاب بقاء التكليف قال في «الفصول: ص ١٢٠» وأصل العدم في مثل ٣

المقام فاسد من وجهين الأول أن الذي يتجه فيه أصل الإشتغال لأصل البرائة وأصل بقاء التكليف لا أصل لعدم وذلك للقطع بحصول الإشتغال والشك في البرائة عنه وسقوطه فيستصحب ... إلى آخره. وقد عرفت الجواب عنه من الشك في أصل ثبوت التكليف مضافاً إلى القطع بانتقاض الحالة السابقة حال طرأ الإضرار والقطع بإرتفاع التكليف الإختياري عنده فيكون الشك في أصل التكليف الفعل الإختياري، ومنها: إستصحاب بقاء المصلحة الملزمة في المبدل بعد الإتيان بالبدل ونتيجة هذا الأصل هو لزوم إستيفاء تلك المصلحة بالإعادة. وفيه: أن لزوم الإعادة وإن كان حكماً شرعياً إلا أن ترتبه على وجود المصلحة عقلي فالأصل المزبور مثبت، ومنها الإستصحاب التعليقي وتقريبه هو أن المكلف في حال الإضرار قبل إتيانه بالبدل كان يعلم أنه لو طرأ عليه الإختيار وإرتفع العذر لوجب عليه الإتيان بالمبدل فاذا فعل البدل ثم إرتفع العذر يشك بإجزاء البدل عن المبدل فالإستصحاب المزبور يوجب تنجيز وجوب المبدل على المكلف حينئذٍ وعنوانه هو أصالة وجوب الفعل الإختياري على فرض طرأ الإختيار، وفيه: أن الإستصحاب التعليقي إنما يكون حجة فيما لو كان متعلقه حكماً شرعياً معلقاً على أمر ما في لسان الشارع كما في العصير العنبي حيث أن الشارع علق حرمة شربه على غليانه وحينئذٍ يصح إستصحاب هذا الحكم المعلق في عصر الزبيب فيقال كان هذا المايح لو غلى وإشدد لحرم شربه وأما مثل الفرض المزبور فتعليق وجوب الإتيان بالمبدل على إرتفاع العذر ليس شرعياً بل عقلياً لأن العقل هو الذي حكم بأنه إذا إرتفع الإضرار قبل الإتيان بالبدل وجب على المكلف الإتيان بالمبدل وعليه لا يكون متعلق الإستصحاب في مثل الفرض حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي فلا يكون حجة نعم لو كان الحاكم بالإضرار وإرتفاع الحكم

مع احتمال الوفاء بتمام مصلحة المختار فلأن مرجع الشك فيه إلى الشك في وجوب الفعل الإختياري بخصوصه أو التخيير بينه وبين الإضطرابي ومرجع المسألة حينئذٍ إلى التعيين والتخيير والعقل مستقل بعدم حصول الفراغ إلا بالمعين ومع ذلك لا يبقى مجال توهم البرائة^(١) عن الفعل الإختياري للشك في وجوبه بعد إتيان المضطر إليه إذ^(٢)

الإختياري معه هو الشارع لصح الإستصحاب التعليقي لكون التعليق قد حصل في لسان الشرع مضافاً أنه لا يجري الإستصحاب إمّا من جهة عدم الموضوع له وإمّا لعدم كون البقاء مستنداً إلى حيث الإختيار فإنه على تقدير وفاء الفعل الإضطرابي بتمام مصلحة الفعل الإختياري يقطع بسقوط الوجوب والتكليف فلا موضوع حينئذٍ للإستصحاب المزبور وعلى تقدير عدم وفائه بتمام مصلحته لا يكون الوجوب المزبور بقاءه مستنداً إلى حيث الإختيار بل إنّما هو مستند إلى ذاته باعتبار إقتضاء تلك المرتبة من المصلحة الملزمة الباقية وفي مثله حيثما شك في بقاءه من جهة الشك في وفاء الفعل الإضطرابي بتمام المصلحة أو ببعضها لا مجال لإثبات الوجوب بمقتضى الإستصحاب المزبور. ومنها: إستصحاب عدم مسقطية الفعل الإضطرابي، وفيه لا يجري بعد فرض القطع بإرتفاع التكليف الإختياري حال الإضطراب.

(١) وهو الذي أفاده في الكفاية كما تقدّم وملخصه أن المضطر ليس مكلفاً حال الإضطراب إلا بالتكليف الإضطرابي وبعد إرتفاع الإضطراب يشك في حدوث تكليف جديد والأصل ينفيه.

(٢) وتوضيح الجواب قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٧٦» إن هذا

العلم الإجمالي الأولى^(١) أثره فلا يجديه الشكّ في وجوب الطرف^(٢)

لا يتم فيما إذا قلنا بأن متعلق التكليف مثلاً في الصلاة هو الجامع بين صلاة المختار وصلاة المضطر وصلاة القادر والعاجز كالجامع بين صلاة الحاضر والمسافر وإنّما عين الشارع لكلّ أحد من المكلفين المختلفين بالإختيار والإضطراب فرداً خاصاً به من أفراد هذا الجامع في مقام الإمتثال فلا محالة يكون المأتى به في حال الإضطراب هو نفس المأمور به في حال الإختيار لكنّه بفرد آخر فعليه بعد رفع الإضطراب يكون الشكّ في حدوث تكليف جديد فالمرجع البرائة ولا مجال للإستصحاب كما أنّه لا مجال للتمسك بالإطلاق كما هو واضح، وأمّا لو قلنا بأن متعلق التكليف هو الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرايط الذي هو وظيفة المختار وإنّما المانع من تنجز التكليف به في حقّ غيره هو الإضطراب وعليه لا محالة يكون العمل الإضطرابي بدلاً عنه فيلزم ملاحظة وفاء البديل لمصلحة البديل في مقام إجزائه عنه وعليه بعد الإمتثال ورفع الإضطراب يكون المرجع عند الشكّ الإستصحاب التعليقي في بعض الصور أو الإشتغال إمّا للشكّ في القدرة أو لدوران الأمر بين التعيين والتخيير... إلى آخره ولكن فيه أمّا الإستصحاب فلا يجري والإشتغال أيضاً لا محل له بل يكون الشكّ في الأمر الزائد وهي الضميمة والمرجع البرائة.

(١) أي العلم الإجمالي بين التعيين والتخيير كما مر ويجب الإحتياط بالتعيين.

(٢) أي الشكّ في وجوب الفعل الإختياري بعد إتيان العمل الإضطرابي

لا أثر له بعد تنجز العلم الإجمالي بالتعيين.

بعد إتيان طرفه كما هو الشأن في كلِّ علم إجمالي كما لا يخفى، و^(١) أما الأجزاء بالنسبة إلى القضاء بعد مضي الوقت فأمكن المصير فيه^(٢) إلى البرائة حتّى في الأجزاء بمناط التفويت لإمكان إختصاص الغرض الفائت بخصوص الوقت وأن بعد الوقت منوطاً بفوت المصلحة السابقة يحدث تكليف جديد ترتبي لجبرانه نعم^(٣)

(١) الصورة الثالثة: الشكّ في وجوب الإتيان بالمبدل بعد خروج الوقت وإرتفاع الإضطراب وهو المعبر عنه بوجوب القضاء بعد إرتفاع العذر ومنشأ الشكّ في هذه الصورة هو الشكّ في إمكان إستيفاء المصلحة الملزمة التي فاتت المكلف في الوقت بالإضطراب مع العلم بعدم وفاء مصلحة البدل بمصلحة المبدل ولا يخفى أن وجوب القضاء إمّا أن يكون بالأمر الأوّل على نحو تعدد المطلوب وإمّا أن يكون بأمر جديد سواء كان القضاء تداركاً للمصلحة الفائتة في الوقت أم كان لمصلحة جديدة أوجب فوت الواجب في الوقت حدوثها في القضاء والتحقيق عند المحقّق العراقيّ يقضي بوجوب القضاء على المكلف في بعض الصوردون بعض.

(٢) فإن قلنا بكون القضاء بأمر جديد وإنصراف أدلة القضاء عن مثل المقام أو بأن القدر المتيقن منها هو فوت تمام المصلحة فالمرجع البرائة لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف مضافاً إلى أن المقام من الشبهة المصادقية في الفوت فلا يشمله إقض مافات والشكّ وإن كان في القدرة لكن لا يعلم حصول القدرة إلاّ من قبل الشرع ببيان التكليف وحيث يكون الشكّ فيه فالأصل يقضي البرائة عنه.

(٣) وأما على إحتمال كون القضاء بالأمر الأوّل وكان المطلوب بالأمر

لو بنينا في القضاء على تعدد المطلوب يجري فيه أيضاً ما ذكرنا من الإحتياط على المسلكين^(١) ولكن^(٢) مع إحتمال الترتب وحدوث تكليف جديد لا يبقى مجال للإحتياط على المسلكين^(٣) نعم لوثم^(٤)

الأول هي الصلاة بطهارة مائة مثلاً مطلقاً أي سواء كانت في الوقت أو في خارجه ولزوم الإتيان بها في الوقت إنما هو بطلب آخر لمصلحة ملزمة في ذلك فالمكلف إذا أتى بالبدل في الوقت الذي يستوعبه العذر مع علمه بعدم وفاء مصلحة البدل بتمام مصلحة المبدل وشكه بإمكان الإستيفاء لإحتمال المضادة بين مصلحة البدل والمبدل فيما أنه يشك بفعالية التكليف بالمبدل للشك في القدرة على إستيفاء الباقي من مصلحته بالقضاء يجب عليه القضاء لأن الفرض يكون على هذا التقدير من صغريات الشك في التكليف للشك في القدرة فيجب على المكلف إما الفحص وإما الإحتياط، وقد عرفت ما فيه من أنه ليس من الشك في القدرة بشيء والمرجع البرائة لكون الشك في وجوب الضميمة وعدمه.

(١) أي المسلك الوفاء بتمام المصلحة ومسلك فوت بعض المصلحة والشك في إستيفائها هذا لو تعلق الأمر على الجامع بين الوضوء والتيمم على ما مر.

(٢) أما لو تعلق الأمر على المبدل ثم البدل فيشك في الضميمة في حال الإضطراب فالمرجع هو البرائة.

(٣) بل البرائة كما عرفت لكونه من الشك في التكليف.

(٤) هذا لو لم يكن لأدلة القضاء إطلاق يشمل الفرض وإلا فاللازم هو الإحتياط بالقضاء بناء على شمول أدلة القضاء لمثل الفرض المزبور أعنى ما لو كان الفئات بعض المصلحة لا جميعها إذ مع شمول أدلة القضاء لم يبق مانع من

عمومات القضاء^(١) لكلّ فوت تكليف إقتضائي^(٢) أمكن المصير إلى الإستصحاب^(٣) المثبت لفوت المصلحة^(٤)

والفعلية الحكم إلاّ عدم القدرة على الإمتثال ومع الشكّ فيها يجب الفحص أو الإحتياط كما تقدّم وتقدّم ما فيه، فالعمدة فى الإشكال عليها إنّما هو منع إطلاقها لصورة فوت بعض المصلحة وإنصرافها إلى صورة فوت التمام أو مانعيّة ذلك عن الأخذ بإطلاقها بإعتبار كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب.

(١) بيان التوجيه للتمسك بعموم أدلة القضاء كقوله عليه السلام إقض ما فات كافات.

(٢) أي كما يشمل ما فات من التكاليف الفعلية كما لو لم يصل صلاة الصبح

حتىّ فات يشمل التكاليف الإقتضائية فإن صلاة الصبح عن وضوء بما أنّها صلاة تامّة هي المأمور بها بالأمر الإقتضائي وإن أتى بالصلاة مع التيمم بدلاً عنه في الوقت.

(٣) أي يجري إستصحاب بقاء التكليف الإقتضائي إلى ما بعد إتيان الفعل

الإضطراري إلى آخر الوقت.

(٤) وبهذا الإستصحاب يكشف عن فوت المصلحة الفعل الإختياري ولو

بمقدار منه السبب والموضوع لوجوب القضاء لإمكان إستيفائه في خارج الوقت بعمومات القضاء فيجب القضاء لصدق الفوت وقد عرفت أنّها لا إطلاق لها ويمكن بتعبير آخر أنّنا كنا نعلم بوجوب إيجاد الطهور للصلاة ولا نعلم أنّه حصل بواسطة التيمم أم لا فيستصحب بقاء التكليف به إلى آخر الوقت ويتحقّق موضوع الفوت فينتج وجوب قضاء الصلاة مع الوضوء.

حتى على مسلك الوفاء بتمام المصلحة فضلاً عن المسلك الآخر
المعلوم فيه فوت المصلحة الذي هو موضوع التكليف بالقضاء كما
لا يخفى^(١).

(١) الصورة الرابعة: الشك في وجوب القضاء لأجل الشك في وفاء العمل
الإضطراري بتمام مصلحة العمل الإختياري مع إمكان الإستيفاء على فرض عدم
الوفاء فإن قلنا بأن القضاء بالأمر الأوّل فالمرجع قاعدة الإشتغال إذ عليه يدور
الأمر بين التخيير والتعيين والإحتياط يقضي بالتعيين بيان ذلك أن معنى كون
القضاء بالأمر الأوّل لا بأمر جديد هو أنّه يستفاد من مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ صلّ الظهر بعد
الزوال إلى غروب الشمس وإذا فاتت في وقتها فصلها متى تمكنت من ذلك الخ
أن المطلوب فيه أمران الأوّل إيجاد طبيعة الصلاة في أي وقت إتفق. الثاني
إيجادها في الوقت الخاص لمصلحة أخرى تلزم بذلك فاذا لم يأت المكلف
بالطبيعة المأمور بها في الوقت سقط الأمر الخاص به وبقي الأمر المتعلق بها مطلقاً
يدعو المكلف إلى إيجادها في خارج الوقت هذا هو معنى كون القضاء بالأمر
الأوّل في حد ذاته وأما بملاحظة الأمر بالبدل الإضطراري فعلى تقدير كونه وافياً
بتمام مصلحة المبدل الإختياري يكون المطلوب الأوّل هو الجامع بين البدل
والمبدل باعتبار حالتي الإضطراري والإختياري فاذا تعذر الإتيان بالمبدل
إنحصر إمتثال الأمر بالجامع في البدل والمطلوب الثاني هو إيجاد الجامع بين
البدل والمبدل في الوقت وبما أن أحد فردى الجامع وهو الفرد الإضطراري تحقّق
في الوقت إنتهى موضوع المطلوب الأوّل فلا يجب الإتيان به في خارج الوقت
وعلى تقدير كون البدل غير واف بتمام مصلحة المبدل يكون المطلوب الأوّل

وحيث إتضحت هذه المقدمات فنقول (١)

دهو إيجاد المبدل في أي وقت كان والمطلوب الثاني بمقتضى تشريع البدل هو إيجاداه في الوقت لإشتماله على مقدار من مصلحة المبدل مع مصلحة الوقت وبما أن الباقي من مصلحة المبدل لازم الإستيفاء مع إمكانه فالأمر بالمطلوب الأول يدعوا إليه في خارج الوقت فيجب القضاء وبما أن التكليف في هذا الفرض مردد بين هذين الإحتمالين يلزم الإحتياط بالقضاء وأما إن قلنا بأن القضاء بأمر جديد فالمرجع البرائة مطلقاً للشك في التكليف من جهة الشك في الفوت، وقد عرفت أيضاً أن المرجع هو البرائة للشك في الضميمة حتى لو كان بالأمر الأول.

(١) الأمر الخامس: في ملاحظة حال الأدلة وإستظهار مقدار دلالتها إثباتاً والعمومات الإختيارية والإضطرابية نتعرض لجملة منها قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٧٨» منها نفس أدلة التكاليف الواقعية الإختيارية فهي على نحوين أحدهما ما كان بلسان قوله ﷺ: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صلاة إلا بظهور وأمثالهما ولا ريب في إطلاقها بالإضافة إلى الأحوال الطارئة على المكلف من الجهل والعلم والإختيار والإضطراب ومقتضى ذلك ثبوت الجزئية والشرطية لما دلت على شرطيته وجزئيته في جميع تلك الأحوال ويطرّب على ذلك سقوط التكليف بالعمل الذي يضطر المكلف إلى ترك جزئه أو شرطه المستفاد من تلك الأدلة كونه جزءاً أو شرطاً لذلك العمل لإستلزام ذلك الإضطراب إلى ترك نفس المركب أو المشروط لكان الإرتباط بين الكل والجزء والشرط والمشروط، ثانيهما ما كان بلسان الأمر والنهي نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُضِيَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... الآية﴾. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ ٣

لاوكسائر الأوامر والنواهي الواردة في الأخبار الشريفة في بيان أجزاء الصلاة وشروطها وموانعها ولا يخفى أن المستفاد من تلك الأوامر والنواهي هي الجزئية والشرطية مطلقاً أي حتى في حال الإضطراب أيضاً والوجه في ذلك هو أن للأمر دلالات متعددة دلالة على فعلية الإرادة لمتعلقه ودلالة على فعلية المصلحة الموجبة لتلك الإرادة والأمر بمتعلقها ودلالة على دخل الجزء المأمور به في باقي الأجزاء والإضطراب لا يوجب إلا سقوط حجية ظهور الأمر في فعلية الإرادة وأما باقي الدلالات الأخرى فتبقى على حجيتها لعدم المزاحم لها في ذلك ونتيجة جميع ذلك الفرق بين اللسان الأول واللسان الثاني في الآثار ومنها سقوط التكليف بالعمل الذي يضطر المكلف إلى ترك جزئه أو شرطه وكذلك الشأن في النواهي الدالة على المانعية، ثم إن المحصل من جميع ما ذكرنا في المقام هو وجوب الإعادة والقضاء بناء على كونه بالأمر الأول إما لشمول الإطلاق لحالة طر والإختيار بعد الإضطراب كما أشرنا إلى ذلك وإما لكشف أدلة العمل الإختياري عن وجود المصلحة التامة الداعية إلى الأمر بمتعلقها في جميع الأحوال وإن سقط الأمر عن الفعلية في حال الإضطراب فإن تفاعل الإضطراب مع العلم بوجود المصلحة التامة يوجب العمل بإرادة المولى لذلك العمل الإختياري بعد طر والإختيار وأما لو قلنا بكون القضاء بأمر جديد فعلى ما إستفدنا من الأدلة الأولية مع الغض عن أدلة العمل الإضطرابي لزوم القضاء لتحقق الفوت هذا كله لو كان الحاكم بسقوط فعلية الخطاب بالعمل الإختياري في حال الإضطراب هو العقل الذي لا نظر له في هذا الحال إلا إلى لغوية الخطاب بأمر لا يستطيع المكلف الإتيان به وحينئذٍ لاحكم له بإرتفاع المصلحة في حال الإضطراب، وأما لو كان الحاكم بالإضطراب وسقوط فعلية الخطاب بالعمل الإختياري هو الشرع فلا يخفى أن الأدلة الدالة

على إرتفاع الحكم الإختياري في حال إبتلاء المكلف بالعدر على نحوين أحدهما ما يكون ناظراً إلى رفع الحكم التكليفي فقط بلا نظر إلى جهة الوضع كحديث الرفع وقاعدة رفع الحرج وقاعدة لا ضرر وأمثالها لما حققنا في محله من أنه لا يستفاد من تلك الأدلة في تطبيقها على الأجزاء والشرايط إلا نفي التكليف بها لانفي جزئيتها أو شرطيتها فضلاً عن إثبات لزوم باقي الأجزاء أو شرطية باقي الشرايط وعليه يكون حال الأدلة المزبورة حال حكم العقل في أن نتيجتها هو سقوط فعلية الخطاب بالعمل الإختياري في حال الإضطراب ويترتب على جميع ذلك سقوط التكليف بالمركب أو المشروط في حال الإضطراب إلى ترك جزئه أو شرطه كما أشرنا إليه. ثانيهما ما يكون ناظراً إلى جهة الوضع والتكليف كليهما مثل ماورد في باب التقية أن كل شيء إضرى إليه ابن آدم فقد أحله الله تعالى إذ الظاهر منه أن الحلية أعم من الحكم التكليفي والوضعي فالحديث بهذا اللسان يشير إلى أن كل حكم تكليفاً كان أم وضعياً قد ثبت على المكلف في حال الإختيار قد وضع عنه في حال الإضطراب إلى مخالفته فهو في حل منه، ونظير ذلك بعض الأدلة العامة والخاصة الأخرى التي سنشير إليها، ولا يخفى أن تلك الأدلة تكون على نحوين أيضاً أحدهما أن يكون الدليل نافياً لجزئية الجزء الذي يضطر المكلف إلى تركه ومثبتاً للزوم باقي الأجزاء التي لم يضطر إلى تركها. وثانيهما أن يكون الدليل نافياً لجزئية الجزء الذي يضطر المكلف إلى تركه ساكتاً عن حكم باقي الأجزاء، ولا يخفى أن الدليل الذي يلزم البحث عن مفاده في بحث الإجزاء هو الذي يتعرض لحكم جزء العمل أو شرطه في حال الإضطراب ولحكم باقي أجزائه أو شرائطه التي لم يزاحمها الإضطراب وأما الدليل الذي يتعرض لحكم العمل من حيث الإضطراب فقط فلا جدوى في البحث عن مفاده في بحث الإجزاء وحينئذ

أمّا من قبل عمومات الإضرار^(١)

لا يلزم البحث عن مفاد الأدلة التي تتعرض لحكم باقي أجزاء العمل وشروطه التي لم يضطر المكلّف إلى ترك شيء منها في حال الإضرار إلى ترك غيرها وعن مفاد الأدلة التي تثبت بدلاً لما إضر إلى تركه وذلك يكون في مقامين: المقام الأوّل: في الأدلة العامة فاعلم أن التكليف في حال الإضرار يكون على قسمين أحدهما أن يكون التكليف متعلقاً بأمر مغاير للمكلّف به في حال الإختيار ويكون بدلاً عنه كالتييم المشروع بدلاً عن الوضوء والغسل ولاريب في أن الأدلة العامّة التي أشرنا إلى بعضها أجنبية عن هذا المفاد إذ غاية ما يتوهم في توجيه دخلها فيه هو أن الأدلة العامّة ترفع الحكم الإختياري في حال الإضرار والإدلة الخاصة تثبت الحكم الإضراري في حال الإضرار إمّا بجعل بدل لما إضر إلى تركه وإمّا بالإكتفاء بباقي الأجزاء والشرائط، ولا يخفى فساد هذا التقريب فإنّه مع الرجوع إلى الأدلة الخاصة لاتبقى حاجة إلى الأدلة العامّة لأن الأدلة الخاصّة كما تثبت الحكم الإضراري بجعل البدل أو بالإكتفاء بباقي الأجزاء أو الشرائط كذلك ترفع الحكم الإختياري في حال الإضرار. ثانيهما: هو التكليف بباقي الأجزاء في كلّ عمل مركب إضر المكلّف إلى ترك بعض أجزائه ولاريب في أن الأدلة العامّة قد وردت بالسنة مختلفة.

(١) فمنها حديث الرفع وقاعدة نفي الحرج والضرر وليس مفادها إلا رفع التكليف الذي يضطر المكلّف إلى مخالفته أو يكون حرج أو ضرر بموافقته بلا أن يكون في شيء منها تعرض لمصلحة العمل الذي إضر إلى تركه أو ترك جزئه نفيّاً وإثباتاً في حال الإضرار فضلاً عن التعرض لأحوال باقي أجزاء العمل مضافاً

فلا مجال لإثبات التكليف بالفاقد كى ينازع في أنه يقتضي الإجزاء أم لا وذلك لأن عمومات الإضطرار^(١) خصوصاً في مثل حديث الرفع^(٢) وعمومات الضرر^(٣)

إلى أنه لو استلزم رفع حكم بعض الأجزاء في حال الإضطرار إلى تركه ثبوت التكليف بباقي الأجزاء لما كانت دلالته على ذلك حجة لمنافاة تلك الأدلة لملاك صدوره أعنى به الإمتنان على المكلفين برفع التكليف عنهم في حال الإضطرار فإذا استلزم رفع التكليف بشيء ثبوته بشيء آخر لم يكن في ذلك الرفع إمتنان والمفروض أن الرفع للإمتنان هذا إذا قلنا بأن حديث الرفع مثلاً إنما يشمل نفس الجزء أو الشرط الذي إضطر إلى تركه وأما إذا قلنا بأنه يشمل نفس العمل الذي إضطر إلى ترك جزئه أو شرطه فيوجب إرتفاع حكمه فظهوره في الإمتنان جداً واضح ولكن عدم دخله في مبحث الإجزاء أوضح لأن مفاد دليل الإضطرار بعد تطبيقه على المركب والمشروط إنما هو جواز ترك المركب والمشروط تكليفاً عند تعذر جزئه وشرطه وحينئذٍ فبعد طرو الإختيار يجب القضاء بلا كلام.

(١) ومنها قوله عليه السلام: التقية في كل شيء، وكل شيء إضطر إليه ابن آدم فقد

أحله الله «وسائل: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٢» كما نقل عن بعض النسخ الصحيحة: هذا من مصاديق عمومات الإضطرار.

(٢) حديث الرفع قوله عليه السلام: رفع ما إضطروا إليه «وسائل: ب ٢٥ من أبواب

الأمر بالمعروف ح ١٠، وب ٥٦ من جهاد النفس».

(٣) حديث لا ضرر قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام «وسائل: ب ٥

من أبواب الشفعة ح ١» وغيره ولا يدل على وجوب الباقي.

والحرج^(١) حيث كانت في مقام الإمتنان فلا يصلح إلا لرفع^(٢) فعلية التكليف عن المضطر إليه ولا يصلح مثلها لإثبات التكليف بالفاقد، كما^(٣) أن أدلة بقية الأجزاء بعد تقيدها بما اضطر إليه في عالم المصلحة فلا تكون المصلحة الداعية على أمرها إلا مصلحة ضمنية^(٤) وبديهي أن الأمر المستفاد منها ليس إلا بتبع هذه المصلحة المعلوم عدم صلاحيتها للشمول لصورة فقد الجزء الآخر ولذا لم يتوهم أحد بالتمسك في موارد الإضرار بل تمام نظرهم^(٥)

(١) حديث لا حرج قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج.

(٢) أي في بيان تطبيق عمومات الإضرار على نفس المركب بإعتبار أن الإضرار إلى الجزء أو الشرط يوجب الإضرار إلى نفس المركب ولا يدل على وجوب الباقي.

(٣) أي في بيان تطبيق عمومات الإضرار على نفس الجزء أو الشرط أو المانع المضطر إليه بعد تقييد أدلة الأجزاء والشرائط بالإضرار.

(٤) وهذا هو الوجه لعدم الإجزاء لأن مصلحة الإجزاء ضمنية لتعلق الأمر على المركب فإن الأمر تابع للمصلحة ولا أمر مع فقد الجزء لعدم إحراز المصلحة للفاقد فلا إطلاق لأدلة الأجزاء والشرائط يشمل حال الإختيار والإضرار بل يختص بعد التقييد بحال الإختيار.

(٥) أي نعم يكون نظر الفقهاء بالنسبة إلى بقية الأجزاء وتكليفها بقاعدة الميسور وسيأتي الكلام فيها ويعتبر فيها صدق الميسور على البقية وفي الإضرار ليس هذه العناية.

إلى مثل قاعدة الميسور المنوط تطبيقها على صدق ميسور المعسور على البقية، ولو كان النظر إلى قاعدة الإضرار لما يحتاج إلى هذه العناية مع^(١) أن سوق أدلة الأجزاء في مقام بيان ما له الدخل في المركب بلا نظر فيها إلى أزيد ممّا كان المركب مسوقاً له ولذا نرى^(٢) بنائهم على عدم التمسك بمثل إطلاق أدلة بقية الأجزاء عند الشكّ في دخل شيء آخر في باب الأقل والأكثر بل كان مرجعهم فيه البرائة أو الإشتغال، وبالجملة من مثل هذه العمومات لا تكاد تثبت وجوب البقية لا من قبل نفسها^(٣) ولا من^(٤) قبل أدلة بقية الأجزاء والشرائط، فإن قلت^(٥)

(١) أي مضافاً إلى ذلك أن سياق أدلة الأجزاء والشرائط وإهتمامها هو بيان أجزاء المركب وشرائطها لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لا غيرها من كيفية المصلحة والإجتزاء بما عدا المتعذر.

(٢) ولذا لا يتمسكون بإطلاق أدلة الأجزاء والشرائط لإثبات وجوب الباقي عند الشكّ في إعتبار جزء أو شرط زائد بل يرجع إلى البرائة أو الإشتغال.

(٣) أي من قبل نفس عمومات الإضرار.

(٤) أي من قبل إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط.

(٥) وملخص الإشكال أنّا إذا لاحظنا رواية عبد الأعلى نجد الإمام عليه السلام قد

أرشد المكلف إلى طريق إستفادة تكليفه نفيّاً وإثباتاً في مقام الإضرار بقوله هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ... إلى آخره. وبين عليه السلام في هذا الكلام ثلاثة أمور

إن ظاهر قوله عليه السلام ^(١) يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله إمسح على المرارة إستفادة التكليف بالمسح على المرارة من نفس قاعدة الحرج ولازمه كون مثل هذه القواعد علاوة عن إستفادة نفي التكليف عن المضطر إليه يستفاد أيضاً إثبات التكليف بالفاقد، قلت ^(٢)

لا إرتفاع التكليف بالمسح على البشرة لإستلزامه الحرج، وأن المسح على ما يقوم مقام البشرة بدل مجز، وأن إستفادة هذه الأحكام من ظاهر آية نفي الحرج وشبهها ممّا يستقل العقل بها مع أن حكمه عليه السلام وارد مورد الإمتنان عليه تكون الأدلة العامة كافية في رفع الحكم الذي يضطر إلى مخالفته وإثبات بدله مع كونها واردة مورد الإمتنان.

(١) وسائل: ب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ٥.

(٢) وأجاب عنه أولاً: إنّما يكون إثبات التكليف بباقي الأجزاء بقاعدة نفي الحرج منافياً للإمتنان إذا كان رفع التكليف بجميعها لا يستلزم تكليفاً آخر وأما إذا إستلزم تكليفاً آخر ببدل يقوم مقامها فلا يكون إثبات التكليف بباقي الأجزاء منافياً للإمتنان لأن المكلف إذا كان في حال الإضطراب لا بدّ أن يكون مكلفاً إمّا بباقي أجزاء العمل الذي اضطر إلى ترك جزئه أو شرطه وإمّا ببدل فلا يكون رفع التكليف ببعض الأجزاء الموجب للتكليف بباقيها منافياً للإمتنان كما في المقام فإنّ رفع التكليف بالمسح على البشرة إذا إستلزم التكليف بباقي أجزاء الوضوء لا يكون منافياً للإمتنان لأنّه إذا إنتفى التكليف بها أيضاً إستلزم ذلك التكليف ببدل الوضوء وهو التيمم. والجواب عنه أن أصل الكبرى لا بأس به لكن مجرد دعوى وتشخيص أن العمومات من هذا القبيل أو من قبيل الآخر لا بدّ من الدليل

في خصوص الموارد لما كان نفي التكليف عن الفاعل أيضاً موجباً لإثبات تكليف آخر من وجوب التيمم الذي هو من آثار رفع التكليف عن المائبة بالمرّة ففي مثله طبع الإمتنان يقتضي أن تكون مثبتاً لأخف الأمرين وأين هذا وسائر الموارد التي لا يترتب على نفي التكليف رأساً شيء، مع^(١) إمكان أن يقال إن نظر إستشهاد الإمام عليه السلام بعموم الحرج أيضاً إلى حيث نفي التكليف بالأمر الحرجي من المسح على البشرة وأن إثباته التكليف بالمرارة بتعبّد جديد فلا ينافي حينئذٍ ما ذكرنا كما لا يخفى^(٢)، نعم^(٣)

وإبدونه لا يمكن تطبيق أنّه لولاه لينتقل إلى البدل.

(١) وثانياً لا يظهر من الرواية أن الإمام عليه السلام جعل إستفادته تلك الأحكام نفيّاً وإثباتاً من ظاهر آية نفي الحرج ممّا يستقل به العقل وفهم العرف بل الظاهر أن الإمام عليه السلام إستدل بظاهر آية نفي الحرج على سقوط التكليف بالمسح على البشرة وأمّا المسح على المرارة وأنّه بدل عن المسح على البشرة فهو تعبّد تفضل به عليه السلام تعليماً للمكلّف لأنّه إرشاد منه عليه السلام إلى طريق إستفادته من نفي الحرج وشبهه. والجواب عنه أن ذلك خلاف ظاهر قوله عليه السلام هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله فلعله يعرف أهله وهم النازل في بيوتهم - صلوات الله عليهم - فإن ظاهر حديث الرفع هو رفع التكليف فقط.

(٢) هذا كلّه بالنسبة إلى قاعدة الحرج وأمثالها التي أشرنا إلى أنّها غير ناظرة إلى الحكم الوضعي.

(٣) وأمّا ما كان من الأدلة العامّة ناظراً إلى الحكم الوضعي والتكليفي معاً.

في بقيّة الطوائف من مثل عمومات التقيّة وأدلة التيمم وقاعدة الميسور وأمثالها ظاهرها إثبات التكليف وحينئذٍ يبقى مجال البحث عن إقتضاء أمرها للإجزاء وعدمه^(١)، وحينئذٍ نقول^(٢)

(١) مثل ما ورد في باب التقيّة كما مر فإثبات التكليف بباقي أجزاء العمل الذي إضطر المكلف إلى ترك بعض أجزائه للتقيّة مثلاً بضم دليلها مع دليل الإجزاء بمكان من الإمكان وذلك لأن الأدلة العامّة المزبورة تنفي الجزئية في حال العذر وبإنتفائها ينتفي الإرتباط من بين الجزء المضطر إلى تركه وبين باقي الأجزاء ومع إنتفاء الإرتباط لا تتوقف صحّة باقي الأجزاء على الجزء المتروك للإضطرار وعليه لا تصور في أدلة الإجزاء عن إثبات مشروعيتها في حال الإضطرار إلى ترك غيرها من أجزاء العمل ولا يكون إثبات التكليف بباقي الأجزاء خلاف الإمتنان الداعي إلى رفع جزئية الجزء المضطر إلى تركه لأن إثبات التكليف بها لم يكن ناشئاً من الدليل الرافع بل من دليلها نفسها هذا كلّ في غير قاعدة الميسور، وأمّا القاعدة فلا ريب في أنّها متكفلة بإثبات أمرين نفي الحكم عن المعسور وإثبات الحكم للميسور من العمل الذي صار بعض أجزائه معسوراً.

(٢) فاتضح من جميع ما تقدّم أن المقام الذي ينبغي أن يبحث فيه عن دلالة الدليل على الإجزاء هو ما إذا ثبت التكليف بباقي الأجزاء إمّا بنفس أدلتها عند إرتفاع جزئية الجزء المضطر إلى تركه بالأدلة العامّة. وإمّا بنفس الدليل المتكفل للرفع والإثبات كقاعدة الميسور وحينئذٍ ينتهي المقام للبحث عن دلالة الأدلة المذكورة عن الإجزاء وعدمه.

إنّ في مثل قاعدة الميسور^(١) أيضاً بملاحظة إنصرافها إلى صور بقاء الإضرار إلى آخر الوقت لا يبقى المجال إلا للبحث عن الأجزاء بالإضافة إلى خارج الوقت من وجوب القضاء نعم^(٢) في أدلة التقيّة وأدلة التيمم بالتقريب المتقدم^(٣) يبقى مجال النزاع في الأجزاء وعدمه بالنسبة إلى الإعادة في الوقت أيضاً، وحينئذٍ^(٤)

(١) ولا يخفى أن موضوع البحث عن الأجزاء وعدمه في هذا المقام إنّما هو القضاء لأنّ المستفاد من تلك الأدلة العامّة أن موضوعها العذر المستوعب للوقت للإنصراف فإنّه لا يصدق كون المكلف مضطراً إلاّ مع الإضرار إلى ترك جميع أفراد الطيعة المأمور بها العرضية والطولية وكذلك لا يصدق كون المأمور به معسوراً إلاّ مع تعسر جميع أفرادها في العرض والطول.

(٢) بخلاف أدلة التيمم فإنّ ظهور دليله بالمطابقة في قيام المصلحة بالجامع وبالنسبة إلى حيث ظهوره بمدلوله الإلزامي في الأجزاء وعدم ظهور دليل وجوب الوضوء على خلاف ظهوره ويلزم الأخذ به فيكون مجال النزاع لوجوب الإعادة موجوداً وكذا أدلة التقيّة فإنّ المستفاد منها جمعاً بينها وبين الأدلة المثبتة للتكليف بالخصوصيّة هو الأجزاء مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الإعادة فيكون مجال النزاع باق.

(٣) من أن ظاهر أوامر التقيّة هو الإتيان على طبق رأيهم مطلقاً حتّى مع العلم بإرتفاعها في الوقت وظاهر أدلة التيمم هو عدم الوجدان حال القيام لا مطلقاً آخر الوقت.

(٤) إذا عرفت ذلك فاعلم أن إستفادة الأجزاء عن القضاء من تلك الأدلة

قد يقال^(١) في تقريب دلالتها على الإجزاء مطلقاً بأن مقتضى سوقها حيث كانت في مقام تعيين مصداق الطبيعة المأمور بها فطبع إطلاقها يقتضي كونها مصداقاً لتمام الطبيعة المأمور بها لا لبعض مراتبها ولازمه وفائها بتمام مصلحة المختار فيجزى، وهنا أيضاً تقريب آخر^(٢)

والتي أشرنا إلى تقريب دلالتها على التكليف بالباقي مشكلاً جداً، وذكرنا لذلك تقارباً.

(١) التقريب الأول ما ملخصه هو أن ظاهر دليل الميسور أو أدلة باقي الأجزاء وجوب خصوص باقي الأجزاء تعييناً وحده فلو كان القضاء خارج الوقت واجباً لكان متعلق التكليف بالصلاة هي الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء في الوقت والصلاة التامة في خارجه ويكون ذلك خلاف ظاهر قاعدة الميسور إذ ظاهرها هو أن الفاقد بوحده هو المكلف به ووفائها بمصلحة المختار فيجزى، وهذا التقريب غير تام لأن الإجزاء بملاك الوفاء خلاف ظاهر دليل الميسور فإن ظاهره أن الميسور أقل مادة ومصلحة من المعسور هذا مع الغض عن ظاهر أدلة الإجزاء الظاهرة في أن كل جزء منها دخيل في المصلحة الملزمة بنحو لو كان دليل الميسور ظاهراً بوفاء الناقص بمصلحة التام لكان ذلك معارضاً لتلك الأدلة، وسيأتي بقیة المناقشات.

(٢) التقريب الثاني ذكر المحقق النائيني في «فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٤٤» أنه لا محيص عن الإجزاء وعدم وجوب القضاء والسرف في ذلك هو أن القيد الساقط بالتعذر كالطهارة المائية لا بد أن لا يكون ركناً مقوماً لمصلحة الصلاة كـ

مطلقاً وإلا لما أمر بالصلاة مع الطهارة الترابية فإن أمره يكون حينئذ بلا ملاك وهو مناف لمسلك العدلية من تبيعية الأحكام للمصالح والمفاسد فمن نفس تعلق الأمر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائية عند تعذرها يستكشف عدم ركنية الطهارة المائية للصلاة وعدم قوام المصلحة الصلواتية بها في حال تعذرها وأن الصلاة مع الطهارة الترابية واجدة لمصلحة الصلواتية التي لا بد منها في الأمر بها فلا بد من إجزائها وسقوط القضاء فإن وجوب القضاء يدور مدار الفوت والمفروض أنه لم يفت من المكلف شيء لفعله المكلف به الواجد لمصلحة الصلواتية مع أنه لم يكن الشخص مكلفاً إلا بصلاة واحدة وقد أتى بها فأبى موجب للقضاء وأي شيء فات من المكلف حتى يقضيه فلو وجبت في خارج الوقت والحال هذه كان ذلك واجباً آخر مستقلاً أجنياً عما نحن بصدده من قضاء ما فات من المكلف... إلى آخره، ولكن فيه أنه يمكن أن يكون العمل بملاحظة إقترانه ببعض الشروط أتم أثراً وأهم عنه بملاحظة إقترانه بشرط غير الأول مثلاً يمكن أن تكون الصلاة المقيدة بالطهارة المائية واجدة لمصلحة أتم وأوفي من نفس تلك المصلحة في حال تقييد الصلاة بالطهارة الترابية وعليه يجوز للحكيم يأمر بالفاقد في الوقت لإدراك مصلحة الوقت والمصلحة الناقصة من مصلحة الصلاة ثم يأمر في خارج الوقت بالقضاء لإدراك المصلحة التامة من مصلحة الصلاة هذا لو كان القيد شرطاً لتأثير العمل في المصلحة المترتبة عليه كما هو الظاهر من اشتراط الصلاة ونحوها بالطهارة وأما لو فرض القيد واجباً مستقلاً لمصلحة ملزمة فيه فيجوز أن يأمر الحكيم بالقضاء والإتيان بالقيد المزبور في ضمن العمل المقضى تداركاً لمصلحة القيد الملزمة التي لم يتمكن من إستيفائها في الوقت.

للإجزاء بأن الأمر بالفاقد مستلزم لعدم دخل القيد ولو في ظرف الإضرار به في المصلحة وإلا فلا معنى للأمر بالفاقد ولازمه وفاء الفاقد لتمام مصلحة المختار قال أيضاً و^(١)

(١) قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ٢٤٥» فلا يعقل القضاء حينئذ إذا لم يفت من المكلف شيء حتى يقضيه أمّا على الوجه الأوّل فواضح فإنّه تكون الصلاة مع الطهارة الترابية واجدة لجميع الملاك بماله من المرتبة فلم يتحقق فوت شيء أصلاً وأمّا على الوجه الثاني فلأنّه وإن فات من المكلف مقدار من المصلحة إلا أن ذلك المقدار ممّا لا يمكن إستيفائه لأن إستيفائه إنّما يكون في طي إستيفاء مصلحة الصلّاتية وفي ضمنه والمفروض أن المكلف قد استوفى مصلحة الصلّاتية في ضمن الطهارة الترابية فلا يمكنه إستيفاء مصلحة الطهارة المائية إذ ليست مصلحتها قائمة بنفسها بل في ضمن الصلاة مع أن القضاء لا يدور مدار فوت المصلحة بل يدور مدار فوت المكلف به والمفروض أنّه قد أتى به في وقته فلا يمكن قضائه... إلى آخره. وقال في «الأجود: ج ١ ص ١٩٥» فالحق فيها الإجزاء لأن القضاء تابع لفوت الفريضة في الوقت بملاكها حتى تكون مشمولة لأدلة وجوب القضاء وحينئذ فالقيد المتعذر في تمام الوقت إمّا أن يكون دخيلاً في ملاك الواجب ولو حين التعذر كالظهور على الإطلاق فلا يمكن الأمر بفاقه في الوقت وإمّا أن لا يكون له دخل في ذلك حين تعذره كالطهارة المائية كما هو المفروض فلا تكون الفريضة فائتة بملاكها حتى يجب قضاؤها وبالجملة صدق الفوت بعد فرض الإتيان بالفاقد في الوقت يستلزم دخول القيد المتعذر في الملاك وهو يستلزم عدم الأمر بفاقه في الوقت فالأمر

بعبارة أخرى مع وفاء الفاقد للمصلحة فلا معنى للفوت كي يجب إعادته أو قضائه ومع عدمه فلا معنى للأمر به فصدق فوت المصلحة مع الأمر بالفاقد متضادان لا يلائم أحدهما للآخر هذا كله ما في تقارير بعض تلامذته، وهنا تقريب ثالث^(١)

بـالفاقد في الوقت وإيجاب قضاء الواجد في خارج الوقت متناقضان ... إلى آخره. وأورد عليه أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٩٥» بقوله: لا يخفى أنه يمكن أن تكون الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مشتملة على مصلحتين ملزمتين أو على مصلحة واحدة ملزمة بإعتبار ذاتها وبإعتبار مرتبتها أيضاً وأن تكون الصلاة مع الطهارة الترابية حال فقدان الماء مشتملة على إحدى المصلحتين أو على ذات تلك المصلحة الواحدة لا على مرتبتها مع إمكان إستيفاء الباقي من المصلحتين أو مرتبتها وعليه فالفاقد للماء في الوقت يؤمر بالصلاة لثلاث فوت المصلحة الإلزامية من جهة الوقت ومع ذلك يؤمر بالقضاء في خارج الوقت لفرض إمكان تدارك الفئات من المصلحة الإلزامية فلا مناقضة بين الأمر بالفاقد في الوقت والأمر بالقضاء للواجد في خارج الوقت ثبوتاً ... إلى آخره. وهذا هو الذي أجاب عنه المحقق العراقي وتقدّم وسيأتي.

(١) التقريب الثالث: وملخصه أنه ليس هنا مصلحتان إحداهما قائمة بالذات وأخرى بالقيّد بل مصلحة واحدة في الذات المقيّد فإن أتى بالمقيّد بدون القيّد فقد أدرك المصلحة الموجودة في الذات دون الزائدة ولا يمكن تداركها لأنه ليست بمستقلة فيلزم الإجزاء لما فوتت على نفسه.

للإجزاء بأن مصلحة القيد لا يمكن إستيفائه إلا في ضمن مصلحة الذات لأنّه في عالم الوجود تبع لتلك المصلحة كما هو الشأن في مصلحة كلّ خصوصيّة قائمة بذات طبعه نظير مصلحة الإلتذاذ بالتبريد القائم بشرب الماء وحينئذٍ فبعد تحصل مصلحة الذات حسب الفرض لا مجال لتحصل مصلحة القيد فلا محيص حينئذٍ من إجزائه بمناط التفويت، بل وهنا تقريب رابع^(١) مبني على ما سنقول من معارضة أدلة الإختيارية مع إطلاق دليل الإضطرابي وتقديم الإختيارية عليها بأن أدلة الإضطرابية كما يقتضي إطلاقها الوفاء بتمام المصلحة كذلك يقتضي بمدلوله الإلتزامي إجزائه عن الإختياري وحينئذٍ فغاية ما يقتضيه تقديم أدلة الإختيارية عليها نفي وفائها بتمام المصلحة لا نفي إقتضاءها الإجزاء لإمكان المصير إليه بمناط التفويت المعلوم عدم إقتضاء دليل الإختياري لقبالية الباقي للتدارك كما لا يخفى، أقول لا مجال لإثبات الإجزاء بأي المناطقين^(٢)

(١) التقريب الرابع: تعارض الدليل الإختياري ودليل الإضطرابي في وفائه بتمام المصلحة فإنّ إطلاق الثاني أنّه واف كذلك والأوّل يدلّ على عدم وفائه فيقدم الدليل الإختياري هذا بالمطابقة. والثاني: يدلّ بالإلتزام على إجزائه ولا يعارضه دليل الإختياري لإمكان التفويت وعدم التدارك ولا يدلّ على إمكان التدارك فحينئذٍ يؤخذ به، هذه تقريبات نقله المحقّق العراقي للإجزاء.

(٢) أي بمناط كون دليل الإضطراب واف بتمام مصلحة الإختيار أو واف ❧

بمثل هذه التقريبات وتوضيح المقال بأن يقال أمّا التقرير الأوّل^(١) فنقول إن ما أفيد من إقتضاء أدلة الإضطرار وفائه بتمام المصلحة في غاية المتانة^(٢) ولكن مقتضى^(٣) إطلاقات أدلة الإختيارية أيضاً دخل القيد في المصلحة الملازم لوجوب حفظ القدرة على تحصيل القيد وحرمة تفويت الإختيار ولا شبهة في أن لازمه أيضاً عدم وفاء المضطر إليه بتمام المصلحة فيعارضان^(٤) بل^(٥) ولنا أن ندعى تقديم ظهور أدلة الإختيارية في دخل القيد في المصلحة على ظهور أدلة الإضطرارية في الوفاء بتمام المصلحة إذ الظهور الأوّل^(٦)

لا بمقدار منها لا يمكن تدارك الباقي.

(١) تقدّم التقريب الأوّل من أن ظاهر السياق هو الوفاء بتمام المصلحة في

حال الإضطرار.

(٢) والجواب عنه مضافاً إلى ما مرّ أولاً أن ما ذكره من الوفاء تام لكن

يعارضه دليل الإختيار.

(٣) لأن دليل الإختيار يدلّ بالمطابقة على دخالة القيد في المصلحة ولازمه

وجوب حفظ القدرة على مسلك محقق العراقيّ رحمته وحرمة تفويت الإختيار،

ولا لازم ذلك هو عدم وفاء الإضطرار بتمام مصلحة الإختيار.

(٤) ولذا يتعارضان.

(٥) بل للترقي. وهو أنه لا بدّ وأن يقدم دليل الإختيار.

(٦) وذلك لأن ظهور دليل الإختيار يدلّ بمادته وضعاً وبهيئته إنصافاً على

إنحصار المصلحة فيه بجميع مراتبه دلالة تنجزية بخلاف دليل الإضطرار فإنّ

مستند إلى وضع الهيئة التركيبية في دخل ما هو موضوع الخطاب والأمر في المصلحة وهذا الظهور أقوى من ظهور الإطلاق المزبور في أدلة الإضطرار^(١) كما لا يخفى هذا مضافاً^(٢)

لادلالته على كونه واجداً لتمام المصلحة بالإطلاق فيقدم الأول.

(١) الوجه في التقديم لأن الدلالة الوضعية أقوى من الإطلاق وتوضيح ذلك أن دليل الوضوء مثلاً إذا قمتم إلى الصلاة فإغسلوا وجوهكم الآية تدلّ بالوضع على وجوب الوضوء عند وجوب الصلاة وأما دلالة آية التيمم على الإجزاء تكون بمقدمات الحكمة بأن يقال حيث لم يقيد قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ بقوله: إلى حين وجدان الماء في الوقت أو خارجه فيكون مجزياً وإلا يلزم أن لا يكون الكلام تاماً عن الحكيم الذي يكون في صدد البيان.

والجواب عنه أن دلالة آية الوضوء على أن جميع أفراده يكون وافياً بالمصلحة لا تكون مقيدة بشيء ويكون بالوضع ولكن الإنحصار في الإجزاء ولا يكون ذلك في التيمم بمقدمات الحكمة فإنها تدلّ على الإنحصار حيث لم يذكر له عدل في الآية فتدل على الإنحصار في الوضوء بالمقدمات وتدل على الإجزاء في التيمم أيضاً بها ويكون الحكومة مع دليل التيمم لأنه نزل منزلة الوضوء. بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: التيمم أحد الطهورين فيكون مصداقاً للطهور تنزيلاً ونفس التنزيل يكون هو الحكومة للتوسعة في موضوع الطهور وهو دليل على الإجزاء إلا أن ذلك استدلال بالرواية لا الآية.

(٢) والجواب ثانياً أن دليل الاختيار حاكم على دليل الإضطرار.

إلى أن إطلاق أدلة الإختيارية بعد ما اقتضى حفظ الإختيار في
تحصيل القيد فلازمه كونه ناظراً إلى رفع الإضطراب عنه^(١) ومرجه
حينئذٍ إلى نظره إلى رفع موضوع أدلة الإضطراب وأدلة الإضطرابية^(٢)
لانظر فيها إلى حفظ موضوعها بل غاية الأمر إطلاقها يقتضي نفي
وجوب القيد الملازم لعدم حرمة تفويت الإختيار،

(١) وذلك لأن دليل الإختيار ناظر إلى دليل الإضطراب بمقتضى دلالة على
إلزام المكلف برفع موضوع الإضطراب لأن إطلاقه يدل على وجوب تحصيل كل ما
يتوقف عليه من القيود وإزالة كلما يمنع عنه فهو يمنع عن إحداث الإضطراب
ويلزمه برفعه لو كان حاصلًا مثلاً الخطاب في الوضوء يكون مطلقاً يدعو إلى
تحصيل القدرة فإنّ خطاب فأغسلوا بإطلاقه يحكم بأنه يجب إيجاد الماء
لتحصيل الغسل المحقق للوضوء.

(٢) وأمّا أدلة الإضطراب فإنّ إطلاقه وإن اقتضى كونه في عرض الإختيار
ملاكاً وعدم حرمة تفويت القيد وبذلك ينافي حكم دليل الإختيار إلا أنه
لا يدل على وفائه بتمام مصلحة الإختيار مطلقاً بل المتيقن منه وفائه بها في
صورة حصول الإضطراب بطبعه بلا نظر إلى رفع موضوع أدلة الإختيار فإنّه
لا يدعو إلى تحصيل الإضطراب ليجب إهراق الماء ليصير غير واجد فيجب التيمم
وعليه يكون دليل الإختيار ناظراً إلى دليل الإضطراب ولا عكس وإن شئت قلت
في دور الأمر بين المنجز والمشروط فالتيمم مقيد وجوبه بعدم وجدان
الماء والوضوء مطلق منجز فإذا وجد الماء ورفع العذر لا يبقى للمشروط مقام
ولا معنى لإجزائه حينئذٍ.

وهذا النظر يعارض حكم أدلة الإختيارية بلا نظر له إلى رفع موضوع أدلة الإختيار وحينئذٍ لسان الأوّل بالطبع مقدّم على الثاني كما هو الشأن في كليّة موارد الحكومة أو الورود وعليه فلا يبقى مجال للتشبيث بإطلاق أدلة الإضطرابية لإثبات الإجزاء بمناط الوفاء بتمام مصلحة المختار، ومن هذا البيان^(١) ظهر بطلان التقريب الآخر^(٢) المنسوب إلى بعض الأعاضم كما عن مقرر بحثه وتوضيحه^(٣) أن كون الفعل الإضطرابي وافياً ببعض مراتب المصلحة في غاية الإمكان ومن جهة ذلك كان الفاقد مأموراً بها بمرتبة من الأمر المندك في ضمن الأمر المقيد بلا منافاته مع الأمر بالمقيد بمرتبه أخرى من الطلب كما أن المراد من وفاء الفاقد بالمصلحة الناقصة ليس وفائه بتمام مصلحة الذات مع بقاء صرف مصلحة القيد والخصوصيّة بحياله كى يبقى مجال توهم عدم إمكان تدارك مصلحة القيد مستقلاً بلا مصلحة في ذات المقيد كما هو مضمون التقرير الثالث^(٤)

(١) من تقديم إطلاق أدلة الإختيار عند التعارض ظهر بطلان التقريب الثاني.

(٢) من أن الأمر بالفاقد مستلزم لوفائه بالمصلحة تماماً.

(٣) وملخص الجواب أنّه واف بمرتبة من المصلحة دون مرتبه أخرى

أعلى منه فلا ينافي كون المقيد مأمور به بمرتبة أخرى من الطلب وتقدّم تفصيل الجواب، فراجع.

(٤) وأمّا التقرير الثالث بأن مصلحة القيد لا يمكن إستيفائه إلا

بل المراد^(١) أن المصلحة القائمة بالذات المقيد له مراتب يتدارك بعضها بالفاقد وبعضها الآخر أيضاً قائمة بالذات المقيدة القابلة للتدارك لا بصرف القيد الغير القابل له إلا في ضمن مصلحة الذات، وأضعف من ذلك توهم الأجزاء من الجهة الرابعة^(٢)، وتوضيح الضعف^(٣) بأن غاية دلالة أدلة الإضطرارية من جهة الملازمة هو الأجزاء بمناط الوفاء بتمام المصلحة ولا دلالة لها على الأجزاء مطلقاً ومن المعلوم أن الأجزاء من جهة الوفاء بتمام المصلحة منفي بأدلة الاختيارية وما لا ينفيه^(٤) أدلة الاختيارية لا يكون من الأول مستفاداً من أدلة الإضطرارية فلا يصلح مثل هذا البيان لإثباته^(٥)

لا في ضمن مصلحة الذات.

(١) وملخص الجواب أنه لا يراد تداركه مستقلاً بل المراد أن المصلحة القائمة بالذات له مراتب ومرتبة منها هو الذات مع القيد كما مرتبة منها ذات بلا قيد فيمكن له أن يتداركه بالقضاء.

(٢) وأما التقرير الرابع من تعارض أدلة الاختيار والإضطرار والإضطرار بمدلوله الإلزامي تدلّ على الأجزاء بلا معارض.

(٣) وملخص الجواب أن أدلة الإضطرار إنّما تدلّ على الأجزاء بما أنه واف بتمام المصلحة وبما أن أدلة الاختيار ينفي ذلك بمقتضى إطلاقه كما مر فلا يبقى مجال للأجزاء أصلاً.

(٤) ولو كانت الأدلة الإضطرارية دالة على تفويت المصلحة كانت الأدلة الاختيارية لا تنفيها لكن أدلة الإضطرار لا تثبت ذلك.

(٥) فتحصل إلى هنا وظهر أن العمل الناقص في الوقت لا يكون مجزياً عن

نعم الذي يقتضيه التحقيق في المقام^(١) في إثبات الإجزاء هو أن يقال بما أشرنا إليه في المقدمة الثانية من أن ظاهر الأوامر الإختيارية^(٢) وكذلك الأوامر الإضطرابية^(٣)

والعمل التام في خارج الوقت بملاك الوفاء فيدور أمره بين كونه مجزياً بملاك المضادة وبين كونه غير مجز والتكليف بالعمل الناقص وحده في الوقت لا يستلزم إجزائه عن التام في خارج الوقت ليكون التكليف به أمراً بتفويت المصلحة التامة وذلك لأن التكليف بالعمل الناقص في الوقت يجوز أن يكون بداعى تحصيل مصلحة الوقت وشطر من مصلحة العمل التام بنحو يستلزم حصول ذلك المقدار منها الترخيص بتفويت الباقي منها كما يجوز أن يكون بداعى تحصيل مصلحة خصوص الوقت وشطر من مصلحة العمل التام بنحو لا يستلزم حصول الترخيص بتفويت الباقي منها وعلى ما كان فالتكليف بالناقص في الوقت بداعى تحصيل مصلحة الوقت أمر متيقن وأما كونه بداعى تحصيل كلتا المصلحتين مع الترخيص بتفويت الباقي من مصلحة العمل التام فغير معلوم فإنضح أن إستفادة الإجزاء من تلك الأدلة في غاية الإشكال.

(١) نعم هنا طريق خامس للإجزاء وهو ما أشرنا إليه فيما سبق من أنه مجز بمناط التفويت والمضادة وعدم إمكان الإستيفاء لا من باب الوفاء ولا أنه غير مجز.

(٢) أمّا عدم كونه من باب الوفاء بتمام المصلحة لأن دليل الإختيار ظاهره تعلق الطلب بالفعل بالخصوص.

(٣) كما أن ظاهر الأوامر الإضطرابية هو تعلق الطلب بالفعل بالخصوص.

في ظرف الإضطرار تعلقها بكلّ من الفعلين بخصوصهما وهذا المعنى لا يناسب الأجزاء بمناط الوفاء بتمام المصلحة كيف^(١) ولازمه تعلق التكليف بالجامع وخروج خصوصيّة كلّ منهما عن حيز الخطاب رأساً كما هو الشأن في كلّ فرد بالنسبة إلى الجامع المأمور به كما أنّه لا يناسب^(٢) عدم الأجزاء أيضاً إذ^(٣) التكليف بالإختياري وإن كان متعلقاً بالخصوصيّة حينئذٍ إلا أن التكليف بالإضطراري^(٤) لا يمكن تعلقها بخصوصه بل خصوصه خارجة عن حيز الطلب ولو الناقص منه جزماً وهذا بخلاف ما لو قيل بالأجزاء^(٥)

(١) ولو كان من باب الوفاء كان يلزم تعلق الطلب بالجامع بينهما وخروج الخصوصيّة عن تحت الطلب في كلّ منهما وهو خلاف ظاهر دليلهما.

(٢) وأمّا عدم الأجزاء أيضاً لا يمكن القول به لو قلنا من باب التفويت لا الوفاء.

(٣) وذلك لأن دليل الإختياري تعلق الطلب بالفعل مع الخصوصيّة كما هو ظاهر الدليل.

(٤) وأمّا دليل الإضطرار فلا بدّ وأن يكون الخصوصيّة خارجة عن تحت الطلب وإنّما يجب حفظ القدرة في حال الإختيار وكذا يجب تحصيلها دون أن يجب تحصيل الإضطرار وفقد القيد وعدم القدرة فعليه يكون التكليف في حال الإختيار مقيداً به دون الإضطرار فلا يكون مقيداً فلا وجه لعدم الأجزاء بعد عدم تقييد التكليف بالإضطراري به.

(٥) فحينئذٍ يتعين القول بالأجزاء بمناط التفويت.

بمناط التفويت إذ لا محيص من الأمر به بخصوصيته^(١) دفعاً لتوهم حظه عقلاً وحينئذٍ حفظ ظهور الأمر بهما بخصوصهما يقتضي إجزائه بمناط التفويت بعد تحكيم ظهور الخطاب بالخصوصية في الطرفين على إطلاق الأمر الإضطراري^(٢) الملازم للوفاء بتمام مصلحة المختار ويؤيد ذلك^(٣) ماورد في باب التقية من الصلاة في بيته ثم الصلاة معهم^(٤) تطوعاً بضميمة الإطلاقات الآمرة بإتيان العمل في ظرف إبتلائه بهم على وفق مذهبهم^(٥)

(١) والأمر بالناقص بخصوصه لدفع توهم الحظر وأنه يكون ممنوعاً عن الناقص عقلاً فالطلب لأجل أن فيه مصلحة قابل لإستيفائه ولو يفوت منه أيضاً لا يمكن تداركه.

(٢) فقد عرفت أن ظهور إطلاق أدلة الإضطرار بوفائه بتمام المصلحة محكوم لكن ظهور كل منهما بتعلق التكليف بخصوصه يوجب الإجزاء.

(٣) أي يؤيد كون التكليف تعلق بالخصوصية في الإختيار دون الإضطرار إلا على الوجه الذي ذكرنا ولذا يجزي ومع ذلك يحرم تفويت الإختيار ويجب حفظ القدرة وبعبارة واضحة يحرم تفويت المصلحة قبل الإبتلاء بهم ويجوز التفويت عند الإبتلاء بهم حتى لو علم بتمكن الإختيار في الوقت فكيف بخارجه.

(٤) «وسائل: ب ٦ من أبواب صلاة الجماعة» الدالة على حرمة التفويت ويجب حفظ القدرة قال عليه السلام: من صلى في منزله ثم أتى مسجداً من مساجدهم فصلّى فيه خرج بحسناتهم الحديث وغيرها.

(١) «وسائل: ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة» الدالة على الإجزاء وأن

الشامل لصورة طرو الإختيار في الوقت بل هو الغالب حيث أن الاستفادة من المجموع حرمة التفويت قبل إبتلائه بهم وجوازه في ظرف إبتلائه حتى مع علمه بالقدرة على العمل الإختياري في وقته فضلاً عن خارجه، ثم^(١) إن ذلك كله في غير ما كان بلسان قاعدة الميسور وإلا فلو كان بلسانه^(٢) ففي إقتضائه الأجزاء بمناط الوفاء بتمام المصلحة لا مجال لتوهمه إذ هي^(٣) بلسانها تنادي بأن المأتى به لا يكون تمام المعسور بل ميسوره و^(٤) لا يفهم العرف من ذلك البيان إلا كون المأتى به وافياً ببعض مراتب المصلحة الوافي بها تمامه لا أنه أيضاً واف بتمام مصلحة المعسور و^(٥)

التكليف بالإضرار غير مقيد بخصوصيته سواء كان له القدرة على العمل بعد ذلك في الوقت فكيف بخارجه أم لا قال عَلَيْهِ السَّلَام: من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الصف الأول.

(١) هذا كله فيما ورد من الأدلة العامة من الإضرار إلى التقية ونحوها.
 (٢) وأما ما كان بلسان قاعدة الميسور فلا مجال للقول بالأجزاء بوفائه بتمام المصلحة في حال المعسور.

(٣) وذلك لأنه أولاً نفس لسانها هو أنه ميسور للمتعذر لإتمام المأمور به.
 (٤) وثانياً أن العرف يفهم منها أنه غير واف بتمام المصلحة.
 (٥) وعليه فلا وجه لتوهم الأجزاء بكونه بلسان الميسور ولو فرضنا أنه لم يكن لدليل الإختيار ظهور يعارضه.

حينئذٍ لا مجال للمصير إلى إجزائه عن القضاء بصرف هذا اللسان ولو لم يعارضه ظهور أدلة الإختيار في دخل الخصوصية في المصلحة فضلاً^(١) عن وجود هذا الدليل في المقام أيضاً بل لا مجال لإثبات الإجزاء بها بالتقريب الذي نحن إخترناه^(٢) إذ الترخيص^(٣) بالإتيان بخصوص الميسور بل الأمر به بخصوصه بملاحظة حفظ الوقت لا من جهة الترخيص في تفويت المصلحة ولو في خارجه كي يستفاد منه الإجزاء بمناط التفويت و^(٤) حينئذٍ لا طريق إلى الإجزاء عن القضاء إلا الأصل^(٥) مبنياً على أمرين أحدهما كون باب القضاء من باب الترتيب^(٦)

(١) مع أنه قد عرفت أن الظهوران يتعارضان.

(٢) بل التقريب الذي ذكرناه في دليل الإضطراب من أن التكليف في الإختيار يشمل الخصوصية دون الإضطراب فلذا بإطلاقه يقتضي الإجزاء لا يجري في المقام.

(٣) والوجه في ذلك أن الترخيص في موارد الإضطراب غير المقام يكون ترخيصاً في تفويت المصلحة فلذا يلزم الإجزاء دون المقام وهو قاعدة الميسور فيكون الترخيص لأجل حفظ الوقت لا لأجل التفويت فلا ينافي عدم الإجزاء ووجوب القضاء لدرك المصلحة.

(٤) فعلى هذا لا طريق للإجزاء في الميسور إلا الأصل العملي.

(٥) والأصل العملي هو البرائة لكن مبنياً على وجهين.

(٦) الأول أن يكون القضاء بأمر جديد ويترتب على الفوت في الوقت.

لا من باب تعدد المطلوب، وثانيهما^(١) إنصراف عمومات القضاء لمافات إلى صورة فوت تمام المصلحة لا مطلقاً ولو بفوت بعض مراتبها وإلا^(٢) فلو بنينا على تعدد المطلوب فرجع الشك إلى الشك في القدرة على تحصيل الفئات والعقل مستقل فيه بالإحتياط^(٣) كما^(٤) أنه لو بنينا على إطلاق الفوت في أدلة القضاء فيقتضي وجوب تدارك الفئات ولو ببعض مراتب المصلحة و^(٥) حينئذٍ إحتمال كون باب القضاء من باب الترتب كاف في نفي حكم العقل بالإحتياط، و^(٦)

(١) الثاني أن ينصرف أدلة القضاء عن مثل المقام وهو فوت بعض المصلحة فالمرجع البرائة لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف.

(٢) وأما لو بنينا على تعدد المطلوب وكون القضاء بالأمر الأوّل والمطلوب بالأمر الأوّل هي الصلاة بطهارة مائة مثلاً مطلقاً سواء كانت في الوقت أم في خارجه ولزوم الإتيان بها في الوقت إنّما هو بطلب آخر لمصلحة ملزمة في ذلك. (٣) فيشك في القدرة على إستيفاء الباقي من مصلحته بالقضاء فيجب عليه القضاء وقد تقدّم الجواب عن ذلك.

(٤) كما لو بنينا على شمول أدلة القضاء لفرض المزبور أعنى ما لو كان الفئات بعض المصلحة لا جميعها إذ مع شمول أدلة القضاء لم يبق مانع من فعالية الحكم إلاّ عدم القدرة على الإمتثال ومع الشك فيها يجب الإحتياط كما تقدّم وتقدّم ما فيه. (٥) والأمر الأوّل يكفي فيه مجرد إحتمال كونه من باب الترتب وبأمر جديد فيرجع إلى البرائة.

(٦) وإنّما الإشكال في الأمر الثاني من إنصراف إطلاقات القضاء إلى مافات المصلحة التامة.

إنّما الإشكال في إنصراف أدلة القضاء إلى فوت المرتبة التامة وعليه^(١) ففي إقتضاء مثل هذه القاعدة ولو بضميمة الأصل إشكال^(٢) ولكن^(٣) ظاهر كلماتهم في الصلاة إجزائه فإن تم إجماع فيها كما هو الظاهر فيقتصر عليه ويجري في غيرها على طبق ما يقتضيه عمومات القضاء ولكن الذي يسهل الخطب قلة مورد بل إنعدامه من مصيرهم إلى صرف قاعدة الميسور مع ثبوت القضاء فيه بعموماته في غير باب الصلاة إذ^(٤) في الطهارات الثلاث والصوم^(٥)

(١) فإن لم يتم الإنصراف فقاعدة الميسور ولو بإنضمام الأصل لا يثبت الإجزاء.

(٢) والذي يهون الخطب هو أن أكثر الموارد التي حكم الشارع فيها بسقوط التكليف الإختياري عن المكلف لبعض الأعذار قد ورد فيها دليل خاص بتشخيص تكليف المعذور إمّا بلزوم الإتيان بباقي أجزاء العمل أو شرائطه وإمّا بتشريع بدل عن الجزء أو الشرط الذي اضطّر المكلف إلى تركه وعليه يلزم الرجوع إلى تلك الأدلة الخاصّة وملاحظة دلالتها على الإجزاء وعدمه وقلما يتفق مورد من موارد الأعذار يرجع المكلف فيه إلى الأدلة العامّة في تعيين تكليفه.

(٣) وإليك جملة من الموارد منها باب الصلاة فجرّيان قاعدة الميسور قد قام الإجماع فيها على الإجزاء.

(٤) ومنها الطهارات الثلاث فلا يجري فيها قاعدة الميسور بل يتبدل التكليف إلى التيمم.

(٥) ومنها الصوم فلا يتصور فيه الميسور فلا تجري القاعدة فإن الصوم كـ

لامجرى لقاعدة الميسور وفي باب الحج^(١) وأمثاله لا يكون قضاء ففي مثلها^(٢) أمكن إثبات الأجزاء بالتقريب المتقدم منا، وفي^(٣) غسل الميت وكفنه أيضاً كذلك إلى أن يدفن وبعده حرمة نبشه مانع عن إعادة الغسل بل^(٤) ولا يكون أيضاً مؤقتاً مستفاد منه الأجزاء من الترخيص المتعلق بخصوصه مولوياً كما أسلفناه، ولا يبقى في البين^(٥)

لافي زمن معين من طلوع الفجر إلى الغروب وغيره لا صوم أصلاً.

(١) ومنها الحج فيتصور فيه الميسور لكن لم يشرع فيه القضاء أصلاً.

(٢) أي أبواب الحج يثبت الأجزاء بدليل الإضطرار على التقريب المتقدم منا

وهو التفويت.

(٣) ومنها ميسور غسل الميت وكفنه إلى أن يدفن فأيضاً لا موضوع للقضاء

والإعادة لأن حرمة النبس يمنع عن ذلك.

(٤) بل المستفاد من الأدلة الخاصة أنه مطهر إلى الأبد لا أنه طهارة مؤقتة.

(٥) ومنها باب النذر المعين القائلين بكونه له القضاء فلو كان معسوراً فأولاً

ينحل النذر لأنه يكشف عن عدم التمكن من المنذور من الأول ولا ينعقد النذر

لغير الممكن. وثانياً: أنه لو صحّ إجزائه بقاعدة الميسور مشكل كما تقدم، وأما

إجزاء المأتي به بالأمر الإضطراري عن الإعادة في الوقت ربّما يقال فلأن الأمر

بالفاقد للقيّد الإختياري في الوقت الذي يمكن فيه تحصيل الواجد لذلك القيد مع

قيام الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة في الوقت يكشف عن كون

ذلك الفاقد في حال الإضطرار وافياً بمصلحة الواجد وإلا كان المولى الحكيم

مفوتاً لغرضه مع إمكان تحصيله وهو غير معقول، وفيه أن الإجماع التبدي غير

المستند إلى الدليل ممنوع، مضافاً إلى أن البحث غير منحصر بباب الصلاة فعليه نقول إنه يمكن أن تكون في البدار مصلحة تخصه بنحو يسوغ معها الأمر بالمبادرة إلى الإتيان بالفاقد تداركاً لمصلحة البدار وعليه يجوز أن يأمر الحكيم بالإعادة تداركاً لمصلحة الواجد. هذا كله مقتضى الأدلة العامة في باب القضاء والإعادة، وأما الأدلة الخاصة وقد تقدّم إجماع أيضاً لكن لا بأس بالإشارة إليها قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٣٠» وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾. وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء ولا بدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص ... إلى آخره. قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٢٨٤» وتفصيل الكلام في دلالتها موكول إلى مواردّها إلا أنه ينبغي التكلم في المقام في دليل التيمم وما يستفاد منه ليكون نموذجاً لغيره من الأدلة الخاصة فمن الأدلة الدالة على تشريع التيمم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: التيمم أحد الطهورين وتقريب دلالته الإجزاء يكون بوجهين الأوّل أن ظاهر هذا الكلام هو بيان مصاديق الطهارة التي إعتبرها الشارع شرطاً في العبادة وأن التيمم أحد مصاديقها إما حقيقة وإما جعلاً وتنزيلاً له منزلة الحقيقي في جميع آثاره وعلى كلّ يستفاد من ذلك أن التيمم كالوضوء أو الغسل في جميع آثاره بنحو يكون وافياً بمصلحة الوضوء والغسل، ويتفرع على ذلك ثلاثة أمور إجزاء التيمم أداء وقضاء، وجواز البدار إليه مع العلم بإرتفاع العذر في الوقت، وجواز تحصيل الإضطراب الموجب له، والسر في جميع ذلك كونه وافياً بمصلحة الوضوء أو الغسل لظهور دليله بذلك، نعم يعارض هذا الدليل ظهور دليل الوضوء والغسل كآلية الشريعة إذا قتمت إلى الصلاة الآية في أن الطهارة التي هي شرط في العبادة منحصرة في **ك**

والوضوء والغسل وذلك لأن ظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ كونه مولوياً كما أن ظاهر مادة هذا الأمر أو صريحها كون الظهور المستعمل في تحصيل الطهارة هو الماء لعدم حصول الغسل بالتراب في متفاهم العرف ومن مجموع هذين الأمرين يستفاد أن المصلحة الشرطية قائمة بخصوص الوضوء إذ لو كانت قائمة في كل من الوضوء والتميم بما هما أمران متباينان لزم صدور الواحد عن الكثير كما أنه لو كانت قائمة في الجامع بين الوضوء والتميم لكان الأمر بخصوص الوضوء إرشاداً إلى أحد المصاديق وقد فرض كونه ظاهراً في المولوية ولو للغلبة في الاستعمال وعليه يلزم التصرف في أحد الدليلين لرفع المعارضة من بينهما إما بحمل الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ على الإرشاد إلى أحد مصاديق الطهارة التي هي شرط في العبادة لكون المصلحة الشرطية قائمة في الجامع بين الوضوء مثلاً والتميم وإما بالتصرف في ظهور قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾: التيمم أحد الظهورين بجعل التيمم وافيةً ببعض مصلحة الوضوء أو الغسل لاتبامها وبما أن دليل التيمم مفاده جعل البديل عن الوضوء لا محالة يكون ناظراً إلى دليله فيكون حاكماً عليه ومقدماً عليه وحينئذ يلزم التصرف في ظهور الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ بحمله على الإرشاد ويتفرع على ذلك تحقق الأمور الثلاثة المشار إليها، والجواب عنه أن دليل التيمم وإن كان لسانه ظاهراً في جعل البديل ولازمه أن يكون ناظراً إلى دليل المبدل ولكن لا يكون ناظراً إلى أكثر من كون التيمم بدلاً عنه في حال الإبتلاء بالعدر ولازم ذلك كون البديل وافيةً بمقدار من مصلحة المبدل أما كونه وافيةً بها بتمامها فلا يستلزمه ذلك هذا، مضافاً إلى أن الدليل المذكور ليس لسانه لسان جعل البديل بل ظاهره جعل التيمم فرداً من أفراد الطهارة في عرض الوضوء والغسل وإمّا استفدنا كونه بدلاً عن الوضوء والغسل وأنه في طولهما من دليل خارج

وذلك لا يجعل الدليل المذكور ناظرًا إلى دليل المبدل بل لا يثبت إلا البدلية للتييم كما أشرنا إليه فاتضح أنه لا وجه لتقديم دليل التيمم المزبور على دليل الوضوء بالتقريب المتقدم، بل يمكن أن يقال بتقديم دليل الوضوء على دليل التيمم المزبور بوجهين أحدهما ما أشرنا إلى تقريبه في بيان تعارض الظهورين من أن دليل الوضوء يدلّ بمادته وضعاً وبهيئته إنصرافاً على إنحصار المصلحة الشرطية بجميع مراتبها في الوضوء دلالة تنجزية بخلاف دليل التيمم فإن دلالاته على كون التيمم واجداً لتمام المصلحة الشرطية ووافياً بها وفاء الوضوء إنما هي بالإطلاق الذي هو أضعف ظهوراً من الدلالة الوضعيّة ولو للإنصاف بملاحظة هذا الوجه يلزم تقديم دليل الوضوء على دليل التيمم وإن لم ينتمل ظهوره لانفصاله عنه إلا أنه إذا نظرنا إلى دليل التيمم وجدناه نصاً في دلالاته على تشريع التيمم وإشتماله على مرتبة من المصلحة الشرطية التي يشتمل عليها الوضوء فلزم تقديم دليل التيمم في هذه الدلالة لكونه نصاً فيها على دليل الوضوء في دلالاته على الإنحصار لكونه ظاهراً فيها وبما أن دليل الوضوء قد دل على إنحصار جميع مراتب المصلحة الشرطية على فرض كونها ذات مراتب في الوضوء لزم الأخذ به في جميعها فإذا عارضه دليل أقوى منه في بعضها سقط عن الحجية بمقدار المعارضة وبقيت حجيتّه في باقي المراتب ودليل التيمم وإن كان نصاً إلا أنه في دلالاته على كون التيمم واجداً لمرتبة من مراتب المصلحة الشرطية لا على كونه واجداً لجميعها كالوضوء إذ هو ليس نصاً في ذلك بل هو مستفاد من الإطلاق الذي فرضنا سقوطه بدلالة دليل الوضوء الوضعية ومن جميع ذلك نستفيد أن للشارع مطلوبين أحدهما أهم من الآخر وهو الوضوء فيلزم الإتيان به في فرض الإمكان، وثانيهما: دونه وهو المهم الواجد لبعض مصلحة الوضوء ونتيجة هذا الجمع هو عدم جواز

تحصيل الإضرار لإستلزامه تفويت شيء من المصلحة الملزمة إلا مع علم المكلف بإرتفاع الإضرار في باقي الوقت وعزمه على عدم الإتيان بالمكلف به إلا بعد إرتفاع الإضرار، ثانيهما أن دليل الوضوء حاكم على دليل التيمم وناظر إليه بمقتضى دلالة على إزام المكلف برفع موضوع التيمم لأن إطلاقه يدل على وجوب تحصيل كل ما يتوقف عليه وإزالة كل ما يمنع عنه فهو يمنع المكلف عن إحداث الإضرار الذي هو موضوع التيمم ويلزمه برفعه لو كان حاصلاً وهذا بخلاف دليل التيمم فإن إطلاقه وإن إقتضى كونه في عرض الوضوء ملاكاً إلا أنه لا يدل على وفائه بتمام مصلحة الوضوء مطلقاً بل المتيقن منه وفائه بها في صور حصول الإضرار بطبعه وعليه يكون دليل الوضوء ناظراً إلى موضوع دليل التيمم ولا عكس ولو أغمض النظر عن ذلك وقيل بإستفادة الوفاء على الإطلاق من دليل التيمم فلازمه وإن كان عدم وجوب خصوص الطهارة التي يتضمنها دليل الوضوء وهو يقتضي عدم حرمة تفويت الإختيار وعدم وجوب المحافظة عليه إلا أن دليل التيمم بهذا المدلول يكون معارضاً لمفاد دليل الوضوء وبما أن الموضوع في دليل التيمم قيد بعدم وجود الماء ودليل الوضوء مطلق من هذه الجهة فدليل الوضوء يكون هادماً لموضوع التيمم ويكون حاكماً على دليل التيمم بخلاف العكس، ثم إن ما ذكر من ترتب جواز البدار وجواز تحصيل الإضرار على مجرد كون التيمم وافياً بتمام مصلحة الوضوء أو الغسل ليس في محله، أما جواز البدار فممنوط بكون مجرد الإضرار موجباً لكون التيمم وافياً بتمام مصلحة الوضوء أو الغسل وأما إذا دل دليل التيمم على كون إستيعاب العذر للوقت شرطاً في كون التيمم وافياً بمصلحة الوضوء مثلاً فلا يجوز البدار، وأما جواز تحصيل الإضرار فمبنى على كون التيمم وافياً بتمام مصلحة الوضوء مثلاً عند تحقق الإضرار أو أحد الأعداء

لا مطلقاً أي سواء حصل ذلك بطبعه للمكلف أم أوقع المكلف نفسه فيه بإختياره وأما إذا دل دليل التيمم على أن التيمم لا يكون وافياً بتمام مصلحة الوضوء إلا إذا حصل الإضرار أو أحد الأعدار بطبعه فلا يكون تحصيل المكلف إياه بإختياره موجباً لوفاء التيمم بتمام مصلحة الوضوء مثلاً وعليه لا يجوز تحصيل الإضرار أو أحد الأعدار ولا يترتب عليه الإجزاء فظهر بما ذكرنا أن دليل التيمم المزبور على فرض دلالة على كونه وافياً بتمام مصلحة الوضوء مثلاً لا يدل على جواز البدار أو جواز تحصيل الإضرار بل لا بد للقائل بذلك من دليل آخر غير ذلك لأن الدليل المزبور غير متكفل بالدلالة على شيء من تلك الأمور، الوجه الثاني من وجوه تقريب دلالة قوله عليه السلام: التيمم أحد الطهورين أن دليل التيمم المزبور حسبما أشرنا إلى وجه دلالة له مدلول مطابق وهو كون التيمم وافياً بتمام مصلحة الوضوء مثلاً ومدلول إلزامي وهو الإجزاء أداء وقضاء وأما تقديم دليل الوضوء الظاهر في إنحصار شرط الصلاة في الوضوء على دليل التيمم الظاهر في كونه وافياً بتمام مصلحة الوضوء المستلزم ذلك للتخيير بينه وبين الوضوء فغايته هو رفع اليد عن المدلول المطابقي أعنى به كون التيمم وافياً بتمام مصلحة الوضوء وأما المدلول الإلزامي فيبقى على حجتيه لما قررنا في محله من أن سقوط الدليل عن الحجية في دلالة المطابقية لا يستلزم سقوطه في الدلالة الإلزامية لأن الإجزاء كما يكون بملاك الوفاء كذلك يكون بملاك المضادة فيكون الإجزاء لازماً أعم للوفاء فإذا كان إنتفاء الوفاء لا يستلزم إنتفاء الإجزاء في مقام الثبوت لا يستلزم سقوط الدلالة الإلزامية على الإجزاء في مقام الإثبات، وفيه: أن الإجزاء الذي فرض كونه مدلولاً إلزامياً للدليل المزبور ليس بهذا العنوان هو مدلولاً له بل إنما إستفدنا الإجزاء من دلالة الدليل المزبور على الوفاء فاذا

لا سقطت هذه الدلالة عن الحجية فلا محالة تسقط دلالته على الأجزاء من حيث الوفاء أيضاً وأما كون الأجزاء لازماً أعم للوفاء والمضادة فهو وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يصح بقاء الدلالة الإلزامية على الحجية إلا إذا كان المدلول الإلزامي هو الأجزاء بعنوانه وأما إذا كان المدلول الإلزامي هو الأجزاء من حيث الوفاء فلا محالة تسقط هذه الدلالة الإلزامية عن الحجية فلا غرو لو كان سقوط الدلالة المطابقية على الوفاء عن الحجية تبعاً لسقوط منشأها أعنى به الدلالة المطابقية على الوفاء، إن قلت التفكيك في التعبد بين الأمور المتلازمة واقعاً واقع في الشرع، قلت التفكيك في التعبد بين الأمور المتلازمة عادة أو عقلاً إنما يصح في مجاري الأصول العملية المقصود بها رفع التحير عن المكلف في مقام العمل لا في مقام الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات فالتفكيك بين المتلازمات في متعلق الأمانة لا يكاد يصح لأن التعبد بكونها حجة إنما هو باعتبار كشفها عن الواقع وإنفكاك كشفها عن أحد المتلازمين عن كشفها عن الآخر غير معقول فتحصل من جميع ما تقدم أنه لا يستفاد من قوله عليه السلام: التيمم أحد الطهورين الأجزاء مطلقاً أي لا بملاك الوفاء ولا بملاك الإستيفاء، ومن الأدلة التي يمكن إستفادة الأجزاء منها قوله تعالى: إذا قمتم إلى الصلاة إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ الآية وتقريب دلالتها على ذلك هو أن الظاهر منها وفاء التيمم بتمام مصلحة الوضوء لظهورها ولو بضم مقدمات الحكمة بتنزيل التيمم حيث لا يوجد الماء منزلة الوضوء أو الغسل في جميع آثارهما وعليه تكون دلالة الآية الشريفة على الأجزاء بهذا التقريب دلالة الحديث الشريف أعنى به قوله عليه السلام: التيمم أحد الطهورين بجميع ما ذكرنا فيه إلا أن دليل الوضوء بما أنه دليل منفصل عن الحديث المزبور لا محالة ينعد لكل من الدليلين ظهور في مدلوله فينتهي ٣

لا أمرهما إلى المعارضة التي عرفت حالها ولذا صار مجال لتوهم إلغاء الدلالة المطابقة من دليل التيمم لتقديم دليل الوضوء عليه والأخذ بالدلالة الإلتزامية من دليل التيمم وقد عرفت فساد هذا التوهم، وأما الآية الشريفة بما أنها كلام واحد فلا يمكن أن يتعد لصدرها ظهور في شيء ولذيلها ظهور في شيء آخر بنحو يعارض ظهور الصدر فإذا أمكن أن يكون أحدهما قرينة على إرادة معنى من الآخر لا ينافي ظاهر القرينة فلا محالة يعتقد لذلك الكلام ظهور في ذلك المعنى ولزم التصرف فيما صار محكوماً للقرينة كما هو الشأن في هذه الآية الشريفة لأن صدرها ظاهر في إنحصار الطهارة الشرطية في الوضوء لظهور صيغة الأمر في المولوية وضاعاً ولو للإنصراف فيفيد كون الوضوء بما هو وضوء شرطاً وإلا كان الجامع بينه وبين التيمم هو الشرط وكان الأمر بالوضوء إرشاداً إلى بعض الأفراد وذلك خلاف ظاهر الصيغة وأما دلالة ذيل الآية أعنى قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ على كون التيمم في حال الإضطرار كالوضوء في حال الإختيار في أنه واجد لجميع مراتب المصلحة الشرطية التي يشتمل عليها الوضوء فإنما هي بالإطلاق ودلالته على كون التيمم واجداً لمرتبة من مراتب المصلحة الشرطية بالنص وعليه يكون الصدر قرينة على خلاف ما دلّ عليه الإطلاق في الذيل فلا يعتقد له ظهور فيه لكون ظهور الصدر وضعياً يصلح لأن يكون بياناً ويكون الذيل الدال بالنص على كون التيمم واجداً لمرتبة من مراتب المصلحة الشرطية مقدماً على الصدر الظاهر في خلاف ذلك لكون الذيل نصاً فيه ومن جميع ذلك يستفاد أن الوضوء بخصوصه واجد للمرتبة العليا من المصلحة الشرطية وأن التيمم واجد لمرتبة من مراتبها دون المرتبة القائمة في الوضوء وحينئذ لا تصلح الآية الشريفة دليلاً على الإجزاء بملاك الوفاء هذا، ولكن يمكن أن يستفاد الإجزاء بملاك

لا عدم إمكان الإستيفاء من كل دليل ظاهره الأمر المولوي بالوضو مع إمكان إستعمال الماء وبالتيمم مع عدم إمكانه كما هو ظاهر الآية الشريفة وذلك بتقريب أن كون الأمر مولوياً في كل من الوضو والتيمم يستفاد منه كون متعلقه بخصوصه مشتملاً على المصلحة الشرعية إذ لو لم يكن كل منهما بخصوصه مشتملاً على مصلحة خاصة به لكان المشتمل عليها هو الجامع بينهما وإذا كان كذلك كان الأمر المتعلق بكل منهما إرشادياً وهو خلاف الظاهر كما أشرنا إليه ومن الإقتصار على طلب التيمم في حال عدم إمكان إستعمال الماء يستفاد أن التيمم مجز بنفسه إذ لو لم يكن مجزياً وحده بنفسه لضم إليه الوضو إما جمعاً بعد إرتفاع الإضطراب كأن يقول إذا لم تجد الماء فتيمم ثم إذا وجدته فتوضأ وأعد أو تخيراً بينه وبين الوضوء بالانتظار إلى حين إرتفاع الإضطراب وبملاحظة هاتين الإستفادتين يظهر لك أن التيمم غير مجز بملاك الوفاء ولكنّه مجز بملاك عدم إمكان الإستيفاء، ومن هنا إتضح أن حفظ مولوية أمر الوضو يكون بإعتبار المصلحة العليا الخاصة بالوضو وحفظ مولوية أمر التيمم يكون بإعتبار مرتبة من المصلحة الناشئة من درك مصلحة أوّل الوقت بالنسبة إلى الإعادة أو تمام الوقت بالنسبة إلى القضاء مضافاً إلى ما يشتمل عليه من بعض مصلحة المبدل، ولنا في المقام تقريب آخر في وجه إجزاء العمل الإضطرابي وهو أن الإشكالات السابقة على إجزاء العمل الإضطرابي إنما تلزم فيما إذا كان متعلق التكليف مطلقاً هو الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط الذي هو وظيفة المختار وإنما يمنع من تنجيز التكليف به في حق غيره هو الإضطراب لإطلاق المصلحة القائمة فيه وتحققها فيه في جميع الأحوال وعليه لا محالة يكون العمل الإضطرابي بدلاً عنه فيلزم ملاحظة وفاء البديل بمصلحة المبدل في مقام إجزائه عنه، وأما إذا قلنا بأن متعلق التكليف

لاهو الجامع بين صلاة للمختار وصلاة المضطر وصلاة القادر وصلاة العاجز كالجامع بين صلاة الحاضر والمسافر وإنما عين الشارع لكلّ أحد من المكلفين المختلفين بالإختيار والإضطراب والعجز والإقتدار فرداً خاصاً به من أفراد هذا الجامع في مقام الإمتثال فلا محالة يكون المأتى به في حال الإضطراب هو نفس المأمور به في حال الإختيار لكنّه بفرد الآخر فتكون المصلحة المقصودة تحصيلها بالأمر بالجامع حاصلة بالفرد المأتى به في حال الإضطراب لأن العمل الإضطرابي بدل عن المأمور به في حال الإختيار ليستلزم ذلك تلك الإشكالات المتوجهة على البدلية من حيث الإجزاء وعدمه، ومما ذكرنا تعرف أن الإجزاء بهذا التقريب لا يحتاج إلى دليل قاعدة الميسور لينشأ من ذلك الإشكال بأن مفاد القاعدة هو الإجتزاء بما يبقى من أجزاء المأمور به وشرائطه عند الإضطراب إلى ترك بعضها وهذا ينافي كون المأتى به هو تمام الجامع المأمور به على التقريب المزبور، إن قلت تقريب الإجزاء بما ذكرتم يستلزم أن يكون قضاء ما فات في حال الإضطراب هو الإتيان بمثله وإن كان في حال الإختيار أو أن المختار يكون مخيراً في القضاء بين الفرد الإضطرابي الذي فات منه وبين الفرد الإختياري مع أنّه لا يلتزم بذلك أحد من الفقهاء، قلت لو كان الدليل الذي دل على تشريع العمل الإضطرابي أنّه فرد مطلقاً للجامع المأمور به لتم ما ذكرنا لكن الدليل المزبور إنّما دل على كون العمل الإضطرابي فرداً للجامع المأمور به في حال الإضطراب لا مطلقاً فالعمل الإضطرابي لا يكون في حال الإختيار فرداً للجامع ليصح القضاء به لأن ما فات المكلف في حال الإضطراب هو الجامع المأمور به ولا يتأتى إمتثاله إلاّ بإتيان فرده وليس هو إلاّ العمل الإختياري، ومن آثار هذا التقريب أعنى به كون المكلف به هو الجامع وأن الأعمال بمناسبة الأحوال من حيث الإختيار

والإضرار أفراد له هو كون المرجع في مقام الشكّ بوجوب الإعادة أو القضاء هي البرائة لأنّه شكّ بحدوث تكليف جديد بعد إرتفاع الإضرار بخلاف ما لو كان المكلف به هو العمل التام الأجزاء والشرائط بلحاظ حال الإختيار وأن الأعمال الإضرارية أبدال عن المكلف به الواقعي فإنّ المرجع على هذا هو الإشتغال على ما تقدّم تفصيله ... إلى آخره. من المحقّق الماتن تتبرّر وفيه ما فيه على ما مرّ ثمّ إن جملة ما ذكرنا تقديم بيانه وذكرناه للتوضيح كما لا يخفى، كما أنّه من ذلك البيان ظهر حال الأدلة المتكفلة للثقية ممّا كان مصبها الوضع مثل الأدلة الدالة على إتيان العبادة على وفق مذهبهم كالصلاة مع التكتف والإفطار حين غروب الشمس لا ما كان منها مصب التكتيف خاصة كالإفطار في سلخ شهر رمضان إذ تقول فيها أيضاً بأن المستفاد من أدلتها بقرينة ما في بعض تلك الأخبار من أمر الإمام عليه السلام بإتيان الصلاة أوّلاً في الدار ثمّ الحضور في جماعتهم إنّما هو إجزاء الفعل الإضراري ثقية عن الفعل الإختياري بنحو لا يجب مع إتيانه الإعادة في الوقت فضلاً عن القضاء في خارجه لكن الأجزاء المزبور لا بمناط الوفاء بجميع ما يفى به الفعل الإختياري من المصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتب المصلحة ومفوتيته للمراتب الآخر كما تقدّم وقضية الأمر بإتيان الصلاة في الدار أوّلاً والحضور بعد ذلك في جماعتهم يدلّ على نقصان الفرد الإضراري بحسب المصلحة عن الفرد الإختياري كما يدلّ على عدم إمكان تحصيل المقدار الباقي من المصلحة وإلّا أمر بالإعادة للتمكن منه الوقت بعد إرتفاع الثقية كما أنّه لو وفي بجميع المراتب كان لازمه القيام بالجامع بينهما لا الأمر بإتيان الصلاة في الدار أوّلاً ثمّ الإلحاق بهم كما لا يخفى، بقى الكلام في أمر آخر وهو أن الإضرار قد يكون بغير إختيار المكلف وقد مر حكمه وأخرى ما إذا كان الإضرار بإختياره كما إذا كان عنده **ك**

لاماء يكفي لوضوئه أو غسله فأراقه فأصبح فاقداً للماء أو كان عنده ثوب طاهر فأنجسه وبذلك إضطر إلى الصلاة في ثوب نجس أو كان متمكناً من الصلاة قائماً فأعجز نفسه في القيام وهكذا فهل تشمل إطلاقات الأوامر الإضطرارية لهذه الموارد أم لا الظاهر أنه لا مانع من شموله بعد ما صدق عليه الإضطرار بأي سبب كان وتقدم الكلام في ذلك إشارة من المحقق العراقي، وذكر أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٤٢» الظاهر هو الثاني والسبب في ذلك هو أن تلك الإطلاقات بمقتضي الظهور العرفي وإرتكازهم منصرفة عن الإضطرار الناشي عن إختيار المكلف وإرادته لوضوح أن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ الآية ظاهر بمقتضي المتفاهم العرفي فيما إذا كان عدم وجدان الماء والإضطرار إلى التيمم بطبعه وبغير إختيار المكلف ومنصرفة عما إذا كان بإختياره وكذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا قوى فليقم وما شاكل ذلك، وعلى هذا الضوء لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه بإختياره وإرادته فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز إهراقه وتفويته إذا علم بعدم وجدانه الماء في مجموع الوقت، ولكن في باب الصلاة خاصة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها عن المكلف بحال فلو عجز نفسه بإختياره عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية أو في ثوب طاهر وجبت الصلاة عليه قاعدة أو مع الطهارة الترابية أو في ثوب منتجس وإن إستحق العقاب على ترك ما هو وظيفة المختار، وأما فيها - أي التقية - فالظاهر عدم الفرق بين صورتَي الإختيار وغيره وذلك لإطلاق التقية ... إلى آخره. ولكن فيه: أما الإطلاق في جميع الموارد ثابتة وإنصافه عن سوء الإختيار لا موجب له أصلاً ولو كان لكان بدوياً يزول بأدنى تأمل فلا يفرق الجميع في أنه مصداق للإضطرار وله حكمه وإن كان عاصياً بتفويت الإختيار وفي باب الوضوء قد ورد دليل الخاص أيضاً والحكم على ❧

إلا باب النذر المعين القائلين بوجوب القضاء فيه ففي مثلها إجراء قاعدة الميسور أشكال لكشف العسر عن عدم صحّة النذر فلا أمر بالمعسور كي يؤخذ بميسوره وعلى فرضه فالإلتزام بعدم القضاء لمحض هذه القاعدة أشد إشكالاً فتدبر هذا كله في الأجزاء عن الأوامر الإضطرارية^(١) و^(٢) أمّا الأجزاء بالفاقد للشرائط أو الأجزاء نسياناً فهو خارج عن مسألتنا إذ المسألة بظهور عنوانه في إتيان المأمور به بالأمر الشرعي والمنسيات جزءاً أو شرطاً داخله في المأمور به بالأمر العقلي ولم يتوهم الأجزاء فيها أحد إلا^(٣)

لاطبّق القاعدة والإطلاقات ما ذكرنا وذلك لتحقق الموضوع ولو كان بسوء الاختيار تحقق ذلك.

(١) هذا كله في أجزاء الأوامر الواقعية الأولية عنها وفي أجزاء الأوامر الإضطرارية عن الأوامر الواقعية الأولية، ويقع الكلام حينئذٍ في أجزاء الأوامر العذرية كالنسيان عن الواقعية الأولية.

(٢) الظاهر لا ينبغي الإشكال في عدم الأجزاء في ما لو عمل المكلف في مقام الإمتثال عملاً أهمل فيه بعض أجزائه أو شرائطه لعذر عقلي كما لو قطع بعدم وجوبه أو نسيه أو إستند في تركه إلى البرائة العقلية إذ ليس في هذه الفروض ما يوجب توهم الأجزاء وإن كان في الواقع باطلاً كما في صورة الإستناد إلى الأمانة أو الأصل المجعول مع عدم مطابقتها للواقع.

(٣) نعم إذا كان المنسى جزءاً من الصلاة أو شرطاً من شروطها ممّا كان حديث لا تعاد ناظراً إلى الإقتناع بفاقه في مقام الإمتثال فيجزى.

في باب الصلاة لعموم لاتعاد المختصة^(١) بصورة النسيان عن ذات الجزء والشرط وفي غير الخمسة^(٢) أيضاً ولذا ليس بنائهم على الإجزاء مع الفوت^(٣) جهلاً بالحكم أو نسياناً حتى في الصلاة فضلاً عن غيرها كما لا يخفى.

(١) المتيقن من حديث لاتعاد هو صورة النسيان عن الجزء أو الشرط

دون الجهل.

(٢) وذلك في غير الخمسة «وسائل: ب ٣ من أبواب الوضوح ٨» عن

أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لاتعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود الحديث.

(٣) وقد يقال إن الحديث يشمل الخلل الواقع في الصلاة جهلاً أو نسياناً سواء

كان ذلك عن الجهل أو النسيان المتعلق بالحكم أو الموضوع وسواء كان الجهل بسيطاً أم مركباً. وذكر المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٠٧» ولا يخلو الاستناد إليه في المقام من وهن وذلك لأن ظاهر هذا الحديث هو بيان إقتران الشارع بما صدر من المكلف في مقام إمتثال تكليفه وأنه بعد صدور العمل ناقصاً من حيث بعض الأجزاء والشرائط لا يكلفه بالإعادة ومثل هذا المعنى لا يتم إلا في حقّ الناسي أما الجاهل بسيطاً فما أنه يحتمل قبل الدخول في العمل أن الشيء الذي تركه مثلاً جزءاً أو شرطاً لا يكون هذا الحديث ناظراً إليه إذ لو كان ناظراً إليه في هذا الحال لزم ترخيصه بتركه فيكون حينئذٍ مخصصاً لأدلة الأجزاء والشرائط في مقام الجعل والتشريع وهذا خلاف ظاهر هذا الحديث كما أشرنا إليه اللهم إلا أن يفرق بين الجاهل البسيط الذي لا حجة له على حكم العمل الذي جاء به ناقصاً

بقي الكلام^(١) في إقتضاء الأوامر الظاهرية للأجزاء عن الواقعيات فنقول إن الكلام فيها تارة في الحكم الظاهري المستفاد من أدلة الإمارات^(٢) وأخرى في الحكم المستفاد من الأصول^(٣) وعلى أي تقدير تارة يقع الكلام في صور كشف الخلاف قطعياً^(٤)

ولا وبين الجاهل البسيط الذي له حجة على حكم العمل الذي عمله كذلك فيقال بشمول حديث لاتعاد للثاني دون الأوّل لأن الثاني قد دخل في العمل بحجة سوغت له مخالفة احتمال وجوب غير ما قامت عليه وعدم الإعتناء به فيكون احتمال وجوب غير ما قامت عليه وجوده كعدمه في نظر العرف والشارع ويكون إنكشاف الخلاف بالحجة المعتبرة بعد العمل على وفق الحجة الأولى بمنزلة الإلتفات بعد النسيان وعليه لا مانع من شمول الحديث المزبور بعد إنكشاف بالخلاف للأعمال الصادرة على طبق الحجة الأولى لبيان الإقتناع بتلك الأعمال في مقام الإمتثال ... إلى آخره. ولكن فيه إن شملت القاعدة للجاهل فيشمل للجميع سواء كانت له الحجة أم لا لعدم القول بالفصل وهذا غير بعيد لعموم الرواية ولا وجه للتقييد بالنسيان.

(١) المقام الثالث: في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي الأولى أم لا، والكلام في جهتين تارة يحزر في الإمارات وأخرى في الأصول العملية.

(٢) والأمارات على اختلاف المسالك فيها وسنشير إليها.

(٣) والأصول على إختلاف مصاديقها من الأصول المحرزة والمحضة.

(٤) وعلى كلا التقديرين تارة ينكشف الخلاف بالعلم الوجداني كأن يخبر

وأخرى في فرض كشفه ظناً إجتهادياً^(١).
أمّا المقام الأوّل^(٢):

والإمام عليه السلام له شفاهاً بأن الحكم ليس كذلك أو أخبار متواترة قطعية.

(١) أو إنكشف بحجة معتبرة من إجماع أو رواية معتبرة أو آية شريفة على خلاف الأمر الأوّل.

(٢) وتحقيق الكلام في ذلك كلّه يكون في طي مسائل، الأولى في الإمارات مع إنكشاف الخلاف يقيناً فأعلم أن حجية الإمارات إمّا أن تكون على نحو الطريقة وإمّا أن تكون على نحو السببية وعلى الطريقة ففيها أربع مسالك الأوّل تتميم الكشف على مسلك المحقّق النائيّ وهو محرزية الواقع بها، بإلغاء احتمال الخلاف الثاني هذا المسلك لكن بمعنى أن كلّ أثر يكون على الواقع وعلى العلم به يترتب عليها مثلاً في الإستصحاب إذا قيل لا تنقض اليقين بالشكّ معناه أن كلّ أثر يكون في اليقين أو المتيقن مترتب فكذلك في الإمارات إذا أخبر به العادل يترتب عليه أثر العلم كما إذا كان العلم جزء الموضوع في لسان الدليل فإنّ العلم الحاصل بالأمانة يتحقّق به جزء الموضوع ولا يكون الأثر مختصاً بما قام عليه الأمانة مثل وجوب صلاة الجمعة أو غيره والحاصل يترتب على ما قام عليه الأمانة أثر العلم والمعلوم، الثالث تنزيل مؤداها منزلة الواقع وعليه يترتب أثر المعلوم والمتيقن فقط، الرابع مسلك المحقّق الخراسانيّ وهو جعل الحجية لا بمعنى تتميم الكشف ولا غيره بل من باب الأمر بالعمل على طبق الأمانة ومفادها ما به يحتج عند المولى سواء وصل إلى الواقع أم لا، قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٢٩٢» ويجري هذه الأقسام على السببية أيضاً، لا يقال بناء على كون حجية

والأمارة من باب السببية لا وجه للترديد في وجه تنجزها بل لا بد أن يكون تنجزها حينئذ هو الوجه الأخير وذلك لأن معنى السببية هو كون قيام الأمارة على أمر موجباً لحدوث مصلحة ملزمة فيه فيكون الأمر بالعمل على طبقها أمراً نفسياً بلحاظ تلك المصلحة وناشئاً عنها وهذا بخلاف تتميم كشفها أو تنزيل مؤداها فإنه إنما يكون ذلك بلحاظ مصلحة الواقع والوصول إليه فلا يمكن البناء على السببية وكون وجه تنجزها أحد الأمرين الأولين وهو تتميم الكشف وتنزيل المؤدي فإن وجوب العمل على طبقها الناشي عن أحد الأمرين المزبورين يكون وجوباً طريقياً ناشئاً عن مصلحة الواقع ولا يخفى ما بين وجوب العمل على السببية ووجوبه على أحد الأمرين من التفاهت والتنافي، لأننا نقول لاريب في أن جعل الأمارة حجة سواء كان على نحو السببية أم على نحو الطريقية إنما هو بلحاظ الأمر الواقعي فلو لا الإهتمام بتحصيل المصلحة الواقعية لما كان داع لجعل الأمارة حجة غاية الأمر أن الأمارة لما كانت قد تخطيء الواقع فنفتت مصلحة من سبب العمل على طبقها في بعض الموارد لزم تصحيح جعل الشارع الحكيم لها حجة بإثبات مصلحة في جعلها حجة بنحو تكون المصلحة التي تشتمل عليها الأمارة وافية بمصلحة الواقع لو أدت إلى خلافه صوناً لفعل الحكيم عن النقص والنقض والالتزام بهذه الحكمة في جعل الأمارة حجة أمر يشترك فيه القائل بالسببية والقائل بالطريقية وإنما الفرق بينهما باعتبار أن القائل بالسببية يدعى أن مؤدي الأمارة تحدث فيه بسبب قيامها عليه مصلحة ربّما كانت من سنخ مصلحة الواقع وإن لم تكن من سنخها فهي بمنزلتها في الأهمية عند الشارع والقائل بالطريقية يدعى أن في نفس جعل الأمارة حجة أو في سلوكها مصلحة يتلافي بها مصلحة الواقع على تقدير خطأ الأمارة وهي مصلحة التسهيل على المكلفين

من إقتضاء الإمارات^(١) للإجزاء مع كشف الخلاف قطعياً فنقول^(٢) إن بنينا على طريقتها إلى الواقع بلا إحداثها تكليفاً حقيقياً في قبال الواقع فلا شبهة في عدم إقتضاءها الإجزاء عن الواقعات^(٣) إذ^(٤)

لامثالاً وعليه لا يكون تناف أو تهافت بين القول بأن الأمانة تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تستلزم تلك المصلحة الأمر بالعمل بها والقول بكون تنجزها بلسان تتميم كشفها أو تنزيل مؤداها منزلة الواقع... إلى آخره.

(١) ثم إن الأمانة تارة تجري في نفس الحكم كما قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة وأخرى في موضوع الحكم كإصالة الإبفاتحة الكتاب.

(٢) فعلى الطريقية مقتضى التحقيق عدم الإجزاء مطلقاً قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٣٣»: وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الإمارات فلا يجزي فإن دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً هذا على ما هو الأطهر الأقوى في الطرق والأمارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية... إلى آخره.

(٣) وذهب المحقق العراقي الماتن قَبِيْرُهُ إلى عدم الإجزاء أيضاً.

(٤) والوجه في ذلك قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٢٩٣» إن المكلف به هو العمل الواقعي والمطلوب بذلك التكليف هو حصول مصلحته الواقعية وعلى تقدير خطأ الأمانة والإتيان بمؤداها لا يكون المكلف ممتثالاً للتكليف الفعلي المتوجه إليه نظير ما لو قطع بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وبعد الفراغ منها إنكشف له وجوب صلاة الظهر عليه وعدم وجوب صلاة الجمعة فكما أن المكلف في هذا

بناء عليه ليس في مؤداتها مصلحة قابلة للجبر عن المصالح الواقعية غاية الأمر الإلتزام بمصلحة في نفس الترخيص في العمل بها وفي أصل جعلها و^(١) مثل هذه المصلحة غير قابلة للجبر كى يجيء توهم الإجزاء كيف^(٢)

والفرض لا يكون ممثلاً للتكليف المتوجّه إليه في الواقع بفعل صلاة الجمعة كذلك يكون فيما لو قامت الأمانة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً ثمّ إنكشف خطأها، إن قلت طريقتي الأمانة على القول بالطريقتي وإن لم تستلزم حدوث مصلحة في مؤدائها إلاّ أن جعل الأمانة طريقاً إلى الواقع بنفسه يستلزم وجود مصلحة فيه يحتمل العقل كونها وافية بمصلحة الواقع فإذا كان دليل الجعل بلسان تنزيل المؤدي منزلة الواقع فهو ظاهر بكون مصلحة الجعل وافية بمصلحة الواقع فيستلزم الإجزاء نعم إذا كان دليل الجعل بلسان تميم الكشف أو وجوب العمل على طبق المؤدي فلا ظهور له في ذلك لأن لزوم كون الجعل ذا مصلحة لا يستلزم كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع.

(١) قلت أولاً: أن مصلحة جعل الأمانة طريقاً حسبما يظهر من دليله ليست إلاّ التسهيل على المكلفين في الوصول إلى الأحكام التي يلزمهم إمتثالها ولا ريب في أن مصلحة التسهيل مباينة لمصالح الأحكام الواقعية ومعه لا يتصور وفاء تلك بهذه أو عدم وفائها ليرتّب على ذلك الإجزاء وعدمه.

(٢) وثانياً يشهد لذلك أنّه لو كانت مصلحة الجعل مسانحة لمصلحة المؤدي وكانت وافية بها لما كان للعمل على طبق المؤدي وجه لكون المصلحة في الجعل وقد حصل وعليه يلغو جعل الأمانة طريقاً إلى الواقع فيلزم من الوفاء عدمه.

ولازمه الإلتزام بالجبر ولو قبل العمل بها و^(١) لأن المفروض عراء العمل عن المصلحة رأساً بل غاية ما يفيد مصلحة الجعل ملاحظة جهة أهميّة التسهيل على المكلفين عن حفظ المصالح الواقعيّة ومثل هذه الجهة لا يستأهل للإجزاء عن مافات من الواقعيّات كما هو ظاهر، وبمثل ذلك^(٢) أيضاً يندفع شبهة أين فيه^(٣) كما سنقرره بجوابها إن شاء الله في محله، فإن قلت^(٤)

(١) وثالثاً لو سلمنا جميع ذلك لما كان تنزيل المؤدي منزلة الواقع مستلزماً لوفاء مصلحة الجعل بمصلحة الواقع لأن خطاب المكلف بتنزيل المؤدي منزلة الواقع لا يزيد أثراً على خطابه بالعمل على طبق المؤدي فكما أن التعبد بالعمل على طبق المؤدي لا يستلزم كون العمل ذا مصلحة وافية بمصلحة الواقع فضلاً عن التعبد به كذلك يكون التعبد بتنزيل المؤدي منزلة الواقع نعم لو كان الشارع المقدس بنفسه يقول إنّي قد نزلت مؤدي الأمانة منزلة الواقع لكان تنزيله هذا مستلزماً لوفاء المؤدي بمصلحة الواقع لا لكون تنزيله ذا مصلحة وافية بمصلحة الواقع وإلّا لم يكن لهذا التنزيل وجه كما لا يخفى.

(٢) أي كون المصلحة للتسهيل على المكلفين كما مر ولا يتصور وفائها بمصالح الأحكام الواقعية.

(٣) الصحيح - ابن قبة - .

(٤) وتوضيح ذلك إن قلت هو أنّه لو سلم عدم إمكان إستفادة الإجزاء بملاك الوفاء لأمكن إستفادته بملاك التفويت بالتقريب السابق في دليل التيمم على الإجزاء وحاصله أن جعل الشارع الأمانة طريفاً إلى الواقع مع علمه بخطأها

إن ما أفيد إنما يتم في نفي الأجزاء بمناط الوفاء بالغرض وأما الأجزاء بمناط التفويت بالتقريب المزبور فلا يمنعه فمن الممكن إقتضائه بمناط التفويت، قلت^(١) مجرد الإمكان لا يجدي للمصير إليه ما لم يتم لإثباته الدليل وفي المقام لا وجه للمصير إليه بعد إختصاص الأمر بمفاد الطرق بزمان الجهل بالواقع إذ من مثل هذا الترخيص لا يستفاد أزيد من تسهيل أمره من عدم الفحص عن الواقع أو احتياطه ولا يستفاد منه كونه مفوّتاً للواقع مطلقاً ولا وفائه بشيء من مصلحته كما هو المفروض ولا يقاس المقام بباب الإضرار^(٢)

فيه إحياناً وترخيصه في سلوكها مطلقاً وعدم وفاء مصلحة جعلها بمصلحة الواقع يكشف جميع ذلك عن ترخيصه بتفويت الواقع الذي يستلزمه سلوكها كما أن عدم أمره بالإعادة بعد إنكشاف خطأ الأمانة يكشف عن عدم إمكان تدارك الواقع الفاتت جميع ذلك على الأجزاء بملاك عدم إمكان الإستيفاء.

(١) وملخص الجواب عنه إنما كشف ما ذكرت عن الترخيص فيدلّ بتفويت الواقع فهو مسلم ولكنّه مادام الجهل بالخلاف باقياً، وأما أمره بالإعادة بعد إنكشاف الخلاف وخطأ الأمانة فيكفي فيه إطلاق دليل الحكم الواقعي المتحقق في حال الجهل... إلى آخره.

(٢) توهم ودفع. أمّا التوهم ما الفرق بين المقام ومقام التيمم أو التيقية والإضرار في صورة وجدان الماء مثلاً بعد ذلك أوسعة الوقت للصلاة بلا تيقية فإنه كيف يقال بأنّ دليله حاكم على دليل الوضوء ويكون مجزياً عنه ولا يقال في المقام بأن الحكم الظاهري ولو لم يكن موافقاً للواقع يكون بدلاً عن الواقع ومجزياً عنه.

إذ^(١) لا مقتضى للترخيص عنه مع العلم بطرو القدرة في الوقت إلا الرضا بتفويته للتقية كما تقدّم شرحه^(٢).

(١) أمّا الدفع فإنّ بدلية التيمم عن الوضوء وكذا التقية يكون لتوسعة في الدليل وكون التكليف بالوضوء مقيداً بالإختيار والتيمم شرع في ظرف الإضطراب ولا إشكال في تقييد التكليف بالإختيار والإضطراب والحاصل يكشف من الدليل أن وجوب الوضوء يكون في ظرف وجدان الماء وأمّا ظرف فقدان فليس بواجب أصلاً حتّى يقال بأنّ الماء إذا وجد يجب الوضوء لعدم كفاية التيمم ولكن المقام لا يكون توسعة في الدليل ولا يمكن أن تكون لأنّ اللازم منها هو أن يصير التكليف مقيداً بالعلم به واللازم منه الدور والمحال بيان ذلك هو أننا لو قلنا بأنّ إتيان العمل على خلاف الواقع يكون مجزياً وبدلاً عنه هو أن من علم أن الواقع كذا فهو مكلف ومن لم يعلم بأنّ الواقع كذا أي كان جاهلاً به يكون تكليفه العمل بمفاد الأمانة فيتوقف التكليف بالواقع على العلم به والعلم به متوقّف على التكليف وهذا هو الدور فلا يمكن أن يقال إن مفاد الأمانة بدل عن الواقع بخلاف التيمم فإنّه بدل شرعي في لسان الدليل عن الوضوء.

(٢) هذا كلّ حال الأمانة التي تجري في الحكم. قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٢٩٤» وأمّا الأمانة التي تستعمل في إستكشاف موضوع الحكم فتارة يكون مؤداها حكماً شرعياً قد إعتبره الشارع موضوعاً لحكم من الأحكام التكليفية كطهارة الماء والتراب مثلاً وحلية الأكل في الحيوان وأخرى يكون مؤداها نفس الأمر الخارجي الحقيقي الذي لا تتأله يد الجعل الشرعي كالماء والتراب والغنم من الأشياء الحقيقية التي جعلها الشارع موضوعات لأحكامه

والشرعية وعلى كل لا يكون التعبد بمؤداها إلا تعبداً بنفس الحكم الشرعي أما القسم الأول فواضح وأما الثاني فقد عرفت أن مثل ذلك لا تناله يد الجعل الشرعي فلا محالة يكون التعبد به عبارة أخرى عن التعبد بحكمه الذي تناله يد الجعل الشرعي كما هو واضح وعليه يجري في التعبد بمؤدي الأمانة المتعلقة بالموضوعات جميع ما تقدم من الكلام في الأمانة المتعلقة بالأحكام، وقد يتوهم الأجزاء في الأمارات التي تجري في الموضوعات بتقريب أن الظاهر من أدلة الأجزاء والشرائط الأولية هو كون الشيء بحقيقته الواقعية جزءاً أو شرطاً ولكن دليل حجية الأمانة بما أنه حاكم على تلك الأدلة يوجب توسعة الجزء أو الشرط فيكون نتيجة ذلك هو كون الجزء أو الشرط أعم من الواقع والظاهر وعليه تكون الصلاة بالوضوء الذي قامت البينة على طهارة مائه واجدة لشرطها حقيقة وواقعاً ويكون إنكشاف الخلاف موجباً لارتفاع الموضوع من حينه، ولكنه توهّم فاسد بيان ذلك أن مفاد دليل حجية الأمانة إما أن يكون حكماً مجعولاً في مرتبة الظاهر بمعنى أن الأمانة إذا قامت على طهارة الماء المشكوك في طهارته يكون طاهراً واقعاً في حال الشك باعتبار الشارع له صفة الطهارة في هذا الحال وإما أن يكون تمييزاً لكشف الأمانة أو أمراً بتنزيل مؤداها منزلة الواقع أو إلزاماً بالجرى على مؤداها وعلى كل منها لا يمكن القول بالإجزاء فيه، أما على الأول فلأن الظاهر من أدلة الأجزاء والشرائط هو كون الجزء والشرط نفس الأمر الواقعي الحقيقي ومع الإلتزام بذلك لا يمكن الدخول في الصلاة مثلاً بالطهارة التي أدت إليها الأمانة لأن شرط الصلاة هي الطهارة الواقعية أعنى بها الطهارة التي لم يجعل الشك قيداً لموضوعها والطهارة في حال الشك وإن كانت مجعولة حقيقة وأمراً واقعياً كما أشرنا إليه إلا أنها غير الطهارة التي جعلت شرطاً للصلاة وإذا قيل

لابحكومة دليل حجية الأمانة على أدلة الأجزاء والشرائط وأن الشرط هي الطهارة مطلقاً أي سواء كان الشك مأخوذاً قيداً في موضوعها أم غير مأخوذ فهو وإن استلزم الأجزاء كما تقدّم في تقريب التوهم إلا أنه لا يمكن الإلتزام به لأن ذلك يستلزم القول بتوالى فاسده لا يمكن المصير إلى شيء منها - أي القول بصحة الوضوء والغسل وطهارة الثوب والبدن المغسول بماء النجس ولم يقل به أحد - مضافاً إلى فساد هذا المبني في نفسه كما قررناه في محله - أي جعل المؤدي - وأما على الثاني أعنى به كون مفاد دليل الأمانة هو تتميم الكشف فلا شبهة في جواز الأخذ بمؤداها جزءاً كان أم شرطاً لكونها على ذلك محرزة الواقع وكاشفة عنه فيجوز الدخول في الصلاة مثلاً بالطهارة التي أدت إليها الأمانة مع المحافظة على ظاهر دليل شرطية الطهارة الذي فرضناه أنه هي الطهارة الواقعية كما أنه لا شبهة في عدم الأجزاء مع إنكشاف الخلاف ضرورة أن حال الأمانة على ذلك حال القطع الحقيقي فكما أن العمل على طبق القطع لا يوجب الأجزاء مع إنكشاف الخلاف كذلك العمل على طبق الأمانة التي هي بمنزلة على هذا القول وسر ذلك هو أن مفاد الأمانة على هذا أن الشرط الواقعي حاصل وبناء عليه إذا إنكشف خلاف ذلك فلا موجب للأجزاء كما هو واضح، وأما على الثالث أعنى به الأمر بتنزيل المؤدي منزلة الواقع فهو لا يزيد على الإلتزام بترتيب آثار الواقع على مؤدي الأمانة تبعداً في حال الشك ولا يكاد يدل ذلك على أكثر من كون الأمر بالتنزيل ناشيء عن مصلحة وأما أن العمل على طبق المؤدي فيه مصلحة تفي بمصلحة الواقع على تقدير الخطأ فلا دلالة لدليل الأمر بالتنزيل على ذلك وعليه لا يبقى في المقام ما يوجب الأجزاء إذ قد عرفت أن الظاهر من دليل التنزيل أن لا مصلحة فيه غير التسهيل وهي مصلحة أخرى لا دخل لها بالواقع نعم بناءً على

وأما لو بنينا على موضوعيتها^(١)

التنزيل المذكور يصح الأخذ بمؤدي الأمانة وإن كان جزءاً أو شرطاً للعبادة مع المحافظة على ظاهر دليلهما من كون ظاهره أن الجزء أو الشرط الذي دل عليه هو الأمر الواقعي الحقيقي وذلك لأن الأمر بالتنزيل وإن لم يكن بلسان أن المؤدي هو نفس الواقع إلا أن الأمر بالتنزيل يلزم بترتيب أثر الواقع على المؤدي عملاً ويصح الدخول في المشروط وإن لم يحرز الشرط وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر وجه عدم الإجزاء بناءً على الإحتمال الرابع هذا كله على الطريقة وقد عرفت عدم الإجزاء مطلقاً... إلى آخره.

(١) وعلى السببية يكون مسالك ثلاثة الأول أقوائية مصلحة السلوك من مصلحة الواقع الثاني كون المصلحة في التسلك فقط كما عن الشيخ الأنصاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ والثالث كون جعلها لمصلحة التسهيل على التحقيق، والتحقيق يقضي بعدم الإجزاء أيضاً مطلقاً أي سواء كان مؤدي الأمانة حكماً من الأحكام أو موضوعاً لحكم، وذكر أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٥٨» ومن ناحية أخرى لا إشكال في أن الأمارات القائمة على الشبهات الموضوعية كالبيئة واليد وما شاكلهما مما يجري في تنقيح الموضوع وإثباته خارجة عن محل البحث والسبب في ذلك هو أن قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعية لا يقولون به في الموضوعات الخارجية وسيأتي إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية أن الإجزاء في موارد الأصول والأمارات غير معقول إلا بالالتزام بالتصويب فيها والتصويب في الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية غير معقول بدهاة أن البيئة الشرعية ٣

فنقول إن مرجع الموضوعية ان كان^(١) إلى إنقلاب الواقع حتى بمصلحتها إلى مؤدي الطريق فلا بد وأن يقتضي الإجزاء، إلا^(٢)

إذا قامت على أن المايح الفلاني خمر مثلاً لا توجب إنقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحية فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمرًا وبالعكس كما إذا قامت على أنه ماء وكان في الواقع خمرًا لم تجعله ماءً وإذا قامت على أن المال الذي هو لزيد قد نقل منه بناقل شرعي إلى غيره ثم بعد ذلك إنكشف الخلاف وبان أنه لم ينتقل إلى غيره لم توجب إنقلاب الواقع عما هو عليه وتغيره يعني قلب ملكية زيد إلى غيره أو إذا إفترضنا أنها قامت على أن المايح الفلاني ماء فتوضأ به ثم إنكشف خلافه لم يكن مجزياً لما عرفت من أنها لا توجب إنقلاب الواقع ولا تجعله غير الماء ماء ليكون الموضوع المذكور مجزياً عن الواقع ... إلى آخره وفيه أن ما ذكره يتم على غير هذه المسالك الثلاثة مما يأتي فإنه على أحد هذه المسالك متصور ومعقول من أفوائية مصلحة المؤدي عن الواقع ونحوها وإنما المحال أو الممنوع هو القلب كما مثل به وهو أيضاً يقال في قاضي حمص من حكمه بموت رجل وجاء من السفر فأمر بدفنه لحكم الحاكم بذلك. فالبحت عام لكل منهما.

(١) السببية قد تطلق ولا يراد ما تقدم بل أمر آخر وهو أن الحكم واقعاً منحصر في مؤدي الأمانة فلا حكم واقعي أصلاً غير مؤداها، أو أن الحكم الواقعي ينقلب إلى مؤدي الأمانة ولا ريب في الإجزاء بناءً على السببية بهذا المعنى.

(٢) لكن لا ريب في فساد هذا عقلاً ونقلًا، وذلك أمّا ما نسب إلى الأشاعرة من أن الله تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام في الشريعة المقدسة قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء وإنما يدور جعله مدار تأدية نظرية المجتهد ورأيه فكلما أدى

إليه رأيه جعل الشارع ذلك الحكم فيه، فلا مناص من الإجزاء حيث لا واقع على الفرض ما عدا مؤدي الأمانة لنبحث عن أن الإتيان به مجزأ أولاً، لكن السببية بهذا المعنى غير معقولة من الدور والخلف فإن الأمانة تحكى عن أي شيء وأنها تؤدي إلى أي حكم فلو توقّف ثبوته على قيام الأمانة عليه لزم الدور أو الخلف، مضافاً إلى أنّه خلاف الضرورة من الشرع ويكذبه الكتاب والسنة إذ لازمه بطلان بعث الرسل وإنزال الكتب، وأمّا ما نسب إلى المعتزلة من أن الأمانة لو كانت مخالفة للواقع توجب إقلاّب الواقع وتغييره وجعل المؤدي على خلافه لكون الأمانة توجب مصلحة أقوى من مصلحة الواقع وتوجب إضمحلال مصلحة الواقع وجعلها بلا أثر كما هو مسلك الأوّل ممّا تقدّم، أيضاً لامناص من القول بالإجزاء إذ لا واقع في مقابل مؤدي الأمانة ليقع البحث عن أن الإتيان به مجزأ عنه أم لا بل الواقع هو مؤدي الأمانة فالإتيان به إتيان بالواقع، وهذا القول أمر معقول بأن يكون ثبوت الواقع مقيداً بعدم الأمانة على خلاف ذلك نظير تقييد ثبوت الأحكام الواقعية بغير موارد الإضرار والضرر والخرج، لكن قام الإجماع على بطلانه مضافاً إلى السيرة العقلائية والآيات والروايات فإن سيرتهم على كونها طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه لا من باب السببية وما ورد من أن الله أحكاماً يشترك فيه العالم والجاهل مضافاً إلى إطلاقات الأدلة الشاملة لهما وغير ذلك، وأمّا ما تطلق ويراد بها أنّه بقيام الأمانة تحدث في المؤدي مصلحة تجبر ما فات من مصلحة الواقع مثل مصلحة أوّل الوقت في الصلاة بوضوء قامت الأمانة على طهارة مائه مع إنكشاف الخلاف في الوقت أو مصلحة تمام الوقت في المثال المزبور مع إنكشاف الخلاف بعد خروج الوقت ولا ريب في عدم الإجزاء على هذا المعنى من السببية، ولعل مثل ذلك ما قيل من الإحتمال الثاني وهو المصلحة السلوكية وليس من ٣

التصويب بشيء كما أفاده الشيخ الأنصاريّ والمحقّق النائينيّ والوجه لعدم الإجزاء هو أن مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحتها ما لم ينكشف الخلاف فيه فإن كان السلوك بمقدار فضيلة الوقت فكانت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة الوقت فمصلحة أصل الوقت باقية فلا بدّ من الإعادة وإن كان بمقدار تمام الوقت وكان إنكشاف الخلاف في خارجه قطعاً كانت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة تمام الوقت الفائتة وأمّا مصلحة أصل العمل باقية فلا بدّ من إستيفائها لصدق الفوت في ذلك ولو كان بوحدة المطلوب في الصلاة وأن القضاء بأمر جديد، لكن أصل المسلك باطل لأنّه لا ملزم للإلتزام بالمصلحة السلوكية ويكفي في خروج إعتبار الأمارات عن اللغوية ترتّب المصلحة التسهيلية عليه حيث أن تحصيل العلم الوجداني بالحكم الشرعي غير ممكن فللمصلحة التسهيلية قد نصب الشارع طرقاً مؤدية غالباً إلى الأحكام الواقعية وغيرها تحتاج إلى دليل. وذكر أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٧٢» أنّه تصويب باطل والسبب فيه هو أننا إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمانة التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذٍ تعييناً غير معقول كما إذا افترضنا أن القائم بمصلحة إيقاع صلاة الظهر مثلاً في وقتها أمران أحدهما الإتيان بها في الوقت الثاني سلوك الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه فعندئذٍ إمتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحية وعدم الموجب له من ناحية أخرى بعد ما كان كلّ من الأمرين وافياً بغرض المولى فعندئذٍ لا مناص من الإلتزام بكون الواجب الواقعي في حقّ من قامت عنده أمانة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير إمّا الإتيان بصلاة

أنّه تصويب محال مجمع على خلافه، وإن كان^(١) مرجعها إلى توسعة الكبرى الواقعي حقيقة على وجه يشمل للمؤدي بأن يكون مؤدّي الإمارات أيضاً من مصاديق الكبرى الواقعية وأن لها مصداقان حقيقيان أحدهما واقعي والآخر ظاهري فهذا المعنى أيضاً^(٢)

الظاهر في وقتها أو سلوك الأمانة المذكورة ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل فإنه بطبيعة الحال يكون تعييناً في حقّ العالم وتخييراً في حقّ الجاهل وهذا خلاف الضرورة والإجماع وإطلاقات الأدلة التي مقتضاها عدم الفرق بينهما بالإضافة إلى الأحكام الواقعية ... إلى آخره. وفيه كما صرح المحقّق النائيني في كلماته أن المصلحة القائمة بسلوك الأمانة تختلف باختلاف السلوك وكشف الخلاف فإن فات فضيلة الوقت فمصلحتها بمقدار الفائت وتجب الإعادة وإن فات الوقت فمصلحتها بمقدار الفائت وتجب القضاء فكيف يكون الأمر بالجامع وليس في الصلاة الجمعة مصلحة أصلاً حتّى يكون أحد فردى التخيير وفي سلك الأمانة مصلحة لكن لاتفي بالواقع حتّى يكون في عرضه بل تكون بمقدار الفائت بل حتّى لو لم ينكشف الخلاف فالمصلحة التي فيها بمقدار ما يكون فيها السترة ولا يفي بالمصلحة الواقعية حتّى يتعلّق التكليف بالجامع.

(١) وملخص هذا الفرض أن يكون الموضوع أعم من الواقعي أو ما قامت الأمانة عليه فتوسعة في الواقع كما أن الشرط في باب الصلاة الطهارة الأعم من الواقعية أو محرراً للطهارة وكان نجساً واقعاً.

(٢) فهذا أيضاً مجز جزءاً.

موجب للإجزاء به عن الواقعي ولم يحكم العقل بإستحالته أيضاً
 لإمكان جعل الأدلة الظاهرية شارحة للكبرى الواقعية الدالة على
 تعيين الواقعية في تعلق الأمر به بخصوصه بجعله رافعاً لظهور
 الكبرى المزبورة في دخل خصوصه في الحكم وأن لبّ موضوع
 الحكم هو الجامع بين الواقعية والظاهرية ولكن^(١) الظاهر كونه أيضاً
 تصويباً مجتمعاً على خلافه، ولئن أغمض عن الإجماع المزبور^(٢)

(١) لكن المحقق الماتن قوله أيضاً يجعله من التصويب المجمع على بطلانه
 بمعنى أن الأمانة إن طابق الواقع فقد تنجز الواقع وإن لم يطابق الواقع
 فالمصلحة في مؤداه فلا يكون حكم واقعي على تقدير مع أن الله أحكاماً يشترك
 فيه الجاهل والعالم.

(٢) فملخص كلام المحقق العراقي قوله أنه مع صرف النظر عن الإجماع
 هنا طريق آخر بأنه بقيام الأمانة تحدث في المؤدي مصلحة غالبية على
 مصلحة الواقع الموجبة لعدم فعلية الواقع وجعل حكم مماثل مثلاً إذا قامت الأمانة
 على طهارة ماء نجس بعينه فتوضاً به المكلف وصلّى فإنّه بقيام الأمانة
 على طهارته تحدث في الوضوء به مصلحة غالبية على مصلحة الوضوء بماء طاهر
 وهذا المعنى من السببية وإن كان خلاف ظاهر أدلة إعتبار الأمارات فإنّ
 ظاهر أدلتها هو إعتبارها بنحو الطريقية إلاّ أنّه يمكن توجيه السببية
 بهذا المعنى بنحو لا يتوجّه عليه إشكال عقلاً والظاهر عدم قيام الإجماع
 على بطلان هذا النحو من السببية، ومحل النزاع في الإجزاء على السببية
 هو هذا النحو منها.

فلا أقل من احتمال آخر من كون مفاد الأدلة الظاهرية جعل حكم مماثل للواقع في مرتبة الظاهر بلا إقتضائها تغيير الواقعات عما هي عليها من تعلق الخطاب بموضوعاتها بخصوصياتها إذ مع هذا الإحتمال لا يبقى مجال للتحكيم المزبور^(١) بنحو يوجب الأدلة الظاهرية لرفع اليد عن ظهور الكبريات الواقعية في دخل الخصوصية ولازمه^(٢)

(١) فهذا الطريق لا يوجب رفع الواقع في مورد قيام الأمانة على خلاف الواقع بل ما هو فعلى مؤدي الأمانة دون الواقع.

(٢) أي ولازم هذا الطريق هو عدم الإجزاء وتوضيح ذلك أن غاية ما يتوهم سناً للإجزاء هو ما مر من أن قيام الأمانة يوجب مصلحة في مؤداها وبإطلاق دليل إعتبارها وحجيتها يثبت كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع أو بمقدار منها بنحو لا يمكن مع إستيفائها إستيفاء الباقي وعليه لا محالة يتحقق الإجزاء ولكن فيه أن الإجزاء في المقام إما أن يكون بملاك الوفاء فهو غير معقول إذ الإجزاء بملاك الوفاء لا يتصور إلا بإحداث مصلحة في المتعلق مسانخة مع مصلحة الواقع ولازم المسانخة إنقلاب الإرادة الواقعية إلى إرادة أخرى متوجهة إلى مؤدي الأمانة وهذا أحد أنحاء التصويب الباطل عقلاً ونقلاً، وإما أن يكون بملاك التفويت والإستيفاء وهو غير ثابت بل الثابت خلافه وذلك لأن غاية ما يمكن أن يستدل به على ذلك هو الإطلاق وهو إما كلامي أو مقامي والكلامي لا يتصور في المقام لأنه لا يتحقق إلا بملاحظة عدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخيير أو بالجمع بين العمل على طبق الأمانة والعمل على طبق الواقع كما لو

عدم إقتضاؤها الإجزاء عن الواقعيات إلا بمناط التفويت الممنوع في المقام بملاحظة احتمال وجه إختصاص أو امرها بخصوصها في ظرف الجهل من جهة المصلحة القائمة بخصوصها في هذه المرتبة لا من جهة الرضا بتفويته المصلحة الواقعية حتى مع كشف خلافها وبذلك^(١) يمتاز المقام أيضاً عن باب الإضرار إذ لا مصلحة يلتزمه بخصوصه بل لا مقتضي للترخيص به إلا الرضا بفوت مصلحة المختار كما أسلفناه فتدبر^(٢)

وقال في الأوّل إعمل على طبق الأمانة أو على طبق الواقع أو إعمل على طبق الأمانة والواقع معاً وهذا النحو من التقييد غير معقول لعدم إمكان الأخذ به في حال الجهل بالواقع وإذا كان تقييد الكلام بقيد غير معقول فإطلاقه للناظر من ذلك القيد غير تام والإطلاق المقامي وإن كان متصوراً وكافياً في إثبات المدعي لأنّه يمكن المولى إذا كان في مقام البيان أن يقول إعمل على طبق الأمانة وإذا إنكشف له خطأها فإعمل على طبق الواقع فاذا سكت وهو في مقام البيان عن ذكر حكم العمل على طبق الواقع بعد إنكشاف الخلاف كشف سكوته عن إجزاء العمل على طبق الأمانة إلا أن هذا النحو من الإطلاق غير ثابت لكفاية إطلاقات الأحكام الواقعية بياناً لحكم العمل على طبق الواقع بعد إنكشاف الخلاف.

(١) أي يفترق جعل الحكم المماثل مع الإضرار ففي الأوّل تكون المصلحة في ظرف الجهل فلو إنكشف الخلاف فلا يجوز تفويتها ولا يجزي بخلاف الإضرار فيجوز تفويت مصلحة المختار فلا وجه لعدم الإجزاء أصلاً.

(٢) ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون مؤدي الأمانة حكماً من الأحكام

الشرعية أو موضوعاً من موضوعاتها وإن كان موضوع الحكم التكليفي أيضاً حكماً شرعياً قد جعل شرطاً للمكلف به أو قيداً لموضوع التكليف كطهارة الماء والتراب واللباس في الصلاة وذكر في البدائع المحقق العراقي «ص ٢٩٨» عن أستاذ الأساتذة المحقق الخراساني قد فصل في الحكم بالإجزاء وعدمه فذهب إلى الإجزاء فيما إذا كان مؤدي الأمانة حكماً شرعياً قد جعل موضوعاً لحكم آخر أو قيداً لموضوع حكم آخر كالتطهارة المجعولة قيداً للماء والتراب وشرطاً في صحة الدخول في الصلاة وإلى عدم الإجزاء فيما إذا كان مؤداها حكماً شرعياً غير مجعول موضوعاً لحكم آخر أو قيداً لموضوع حكم وحاصل ما أفاده في وجه ذلك أن قيام الأمانة على طهارة الماء النجس في الواقع مثلاً يوجب جعل الطهارة له شرعاً في حال الجهل بنجاسته فيكون طاهراً واقعاً في هذا الحال ويكون العمل المشروط بالطهارة واجداً لشرطه وبإطلاق دليل حجية الأمانة يستفاد الإجزاء بخلاف ما إذا كان مؤدي الأمانة حكماً شرعياً غير مجعول موضوعاً لحكم أو قيداً لموضوع حكم فإنه لا مانع من أن يكون المؤدي واجباً لمصلحة تحدث فيه بسبب قيام الأمانة والواقع غير المؤدي واجباً للمصلحة الواقعية التي استدعت وجوبه في الواقع ولا موجب لإجزاء الإتيان بأحد الواجبين عن الآخر إلا أن يدل دليل آخر على كفاية مؤدي الأمانة عن الواقع كالإجماع المدعى على عدم وجوب صلاتين في الوقت ولكن ذلك أجنبي عن الإجزاء المبحوث عنه في المقام هذا، ولا يخفى ما في هذا الوجه، أمّا ما أفاده في وجه الإجزاء فلما عرفت من أن ظاهر الأدلة الواقعية هو كون الأمر الواقعي الحقيقي شرطاً للعبادة كالتطهارة الواقعية وظاهر دليل حجية الأمانة على السببية هو لزوم ترتيب أثر الواقع على المؤدي تعبداً لمصلحة حدثت فيه بقيام الأمانة وذلك لا ينافي كون الشرط أو الجزء هو ٣

هذا كله في فرض الإنكشاف قطعياً، وإن كان الإنكشاف ظنياً^(١) بظن
يعتبر مثله فلا شبهة^(٢)

والأمر الواقعي الذي هو ظاهر دليhle لا أن المؤدي هو الواقع تنزيلاً، ولو سلم ذلك
لمادل على الإجزاء إلا على الحكومة لتوجب ذلك توسعة في الشرط أو الجزء
فيستلزم الإجزاء ولكن قد عرفت محاذيرها إجمالاً وسيأتي تفصيلاً ولو تنزلنا
عن ذلك وسلمنا أن ظاهر دليل الأمانة هو تنزيل المؤدي منزلة الواقع على نحو
الحكومة لما كان للتفصيل المزبور وجه أيضاً لأن التنزيل المذكور كما يوجب توسعة
في مصاديق الشرط أو الجزء كذلك يوجب توسعة في مصاديق متعلق الأمر
الواقعي لأن دليل حجية الأمانة واحد سواء كان مؤداها موضوعاً أم حكماً إذ قد
عرفت أن المؤدي إذا كان موضوعاً فهو في الحقيقة حكم وعليه يكون مفاد الأمانة
التي مؤداها كون صلاة الجمعة واجبة هي التوسعة في مصاديق الواجب الواقعي
فالإتيان بصلاة الجمعة يستلزم الإجزاء أيضاً لكونها أحد أفراد الواجب الواقعي، انتهى.

(١) كان الكلام في إنكشاف الخلاف عن الطرق والأمارات إنكشافاً قطعياً
وحيث يقع الكلام في ما لو إنكشافاً ظنياً فالتحقيق بمتقضى القواعد
الأولية هو عدم الإجزاء.

(٢) بيان ذلك هو أن إنكشاف الخلاف إما أن يكون من حيث إختلاف الرأي
في أصل الظهور وإما من حيث العثور على مخصص للعموم بعد إن لم يكن وأما
من حيث العثور على معارض للدليل الأول أقوى منه ولا ريب في أنه يجب على
المكلف بعد تبدل رأيه هو تطبيق عمله في مقام إمتثال تكليفه على رأيه الجديد إما
ترجيحاً أو أحد عدلي التخيير.

في أن مرجعية الظنّ الثاني لا محيص إمّا من جهة ترجيحه على الأوّل بأحد المرجحات أو من جهة الأخذ به من جهة التخيير الإستمراري الثابت له بدليله، وعلى التقديرين نقول إن لازم إختيار الثاني^(١) حصر حجية في هذا الحال بما أخذ ترجيحاً أم تخييراً ولازم^(٢)

(١) وذلك لأنّه تخيير في المسألة الأصولية فبأيهما أخذ فيتعين وليس له

الرجوع إلى العدل الآخر.

(٢) فإن حصر حجية رأيه في الجديد ففي أعماله الماضية التحقيق هو لزوم

الأخذ بالرأي الجديد أيضاً فيها حيث يكون لها أثر بعد إنكشاف الخلاف كالتضاء إذ إنكشاف الخلاف بالظنّ المعبر مثل إنكشافه بالعلم وسره أن التكليف الواقعي في نفسه محفوظ في نشأته سواء تعلق به القطع أم الظنّ أم أخطأ فكما أنّه في صورة إنكشاف خطأ القطع ينكشف للمكلّف كذب الحجة على الحكم الفعلي بل عدمها كذلك في صورة حصول الرأي الأوّل بظنّ معتبر تمّ تبده برأي آخر بظنّ معتبر آخر ينكشف للمكلّف عدم تمام الحجة على الرأي الأوّل بحسب الواقع وأنّه كأن يتخيل وجودها عليه ولا ريب في أن المكلّف يرى أنّه يلزمه عقلاً تدارك الواقع الذي وصل إليه بالحجة الثانية كما في صورة إنتقاض القطع الأوّل بالقطع الثاني، وعليه لا وجه للقول بالإجزاء في الأعمال السابقة إلّا توهم تدارك مصلحة الواقع بمصلحة جعل الطريق أو المؤدي وقد عرفت فساد ذلك الوهم مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال إنّه لو قيل بالإجزاء في صورة إنكشاف خطأ الأمانة يقيناً لما يمكن أن يقال به في صورة تبديل الرأي الأوّل لإنكشاف عدم تمامها في الأوّل

لأنه ينكشف بذلك عدم تحقّق الطريق المجعول فلم يكن في البين ما يوهم التدارك ليقال بالإجزاء، ومما ذكرنا ظهر لك فساد ما قد يقال إنّه بعد إنكشاف الخلاف بالظن المعبر تتحقّق عند المكلف حجتان كلّ في ظرفه إحداها الحجة الأولى على الرأي الأوّل وثانيتها الحجة الثانية على الرأي الثاني فما المرجح للثانية على الأولى في متعلقها في ظرفها يلزم عدم إجزاء الأعمال السابقة المأني بها على وفق الحجة الأولى، وجه الفساد هو أنّه بعد إنكشاف الخلاف بالظن المعبر ينكشف للمكلف أن الحجة الظنية على الرأي الأوّل لم تكن حجة بالخصوصيات المعبرة في الحجة وبذلك يعلم المكلف أن رأيه الأوّل لم يكن له حجة عليه حينما أدى إليه ظلّه فتكون أعماله على وفقه بلا حجة فيلزم تدارك ما يمكن تداركه منها بعد تمام الحجة على الرأي الثاني، نعم لو عثر المكلف على حجة على خلاف الرأي الأوّل تساوي الحجة عليه في الخصوصيات المعبرة في الحجة واقع التعارض بينهما وحينئذٍ يلزم الرجوع إلى القواعد المقررة عند تعارض الحجتين المتساويتين من التخيير أو السقوط والرجوع إلى الأصول ففي مورد التخيير إن قلنا بالتخيير البدوي لزم العمل على طبق الحجة الأولى والأخذ بالرأي الأوّل وإن قلنا باستمرار التخيير فإن إختار المكلف للبقاء على الأخذ بالرأي الأوّل صح عمله سابقاً ولاحقاً وإن عدل عنه أخذاً بالحجة الثانية صح عمله الجاري على طبقها وكشف صيرورتها حجة عليه بإختيارها عن فساد أعماله السابقة الجارية على طبق الحجة الأولى فيلزم تدارك ما يمكن تداركه منها، ثمّ إنّه قد يستدلّ للإجزاء بوجوه غير تامّة أحدها أن عدم الإجزاء وإيجاب الإعادة أو القضاء مستلزم للخرج غالباً، وفيه أن الظاهر من دليل نفي الحرج الشخصي لا النوعي فيلزم تقدير الضرورة بقدرها، ثانيها ما عن الفصول أن الواقعة ڪ

حصر حجيته هو الأخذ بخصوصه الحاكم ببطان العمل على طبق الأول ولا يعنى من عدم الإجزاء إلا هذا، ولا فرق أيضاً في مثل هذا البيان بين العبادات أو المعاملات لو لا^(١) دعوى شمول قولهم لكل قوم نكاح لمثل المقام وإلا^(٢)

والواحدة لا تتحمل إجتهادين، وفيه أن عدم إمكان إجتماع إجتهادين متفايين في حكم واقعة واحدة في زمان واحد مسلم وأما في زمانين فممنوع إلى غير ذلك من الوجوه التي لا ينبغي الالتفات إليها، هذا كله مقتضى الأدلة الأولية وأما مقتضى الأدلة الثانوية فالظاهر تحقق الإجماع على عدم وجوب الإعادة والقضاء في الصلاة وقد يدعي بعضهم الإجماع على الإجزاء مطلقاً ولكن قال المحقق العراقي عهدة هذه الدعوى على مدعيها، كما أنه قد يتمسك لعدم وجوب الإعادة في الصلاة بحديث لا تعاد وقد تقدّم تقريره.

(١) ومقتضى الأدلة الثانوية في المعاملات في باب النكاح لكل قوم نكاح بتقريب أن يكون المراد بحسب الآراء والنظريات على حسب اختلاف المجتهدين قال عليه السلام في «باب نكاح العبيد» لكل قوم نكاح الحديث.

(٢) لكن الظاهر من الروايات على ماورد في أبواب مختلفة وتطبيقها على مواردنا في باب ميراث المجوس وتطبيقات ثلاثة من المخالفين ونحوهما هو النظر إلى أهل الملل المختلفة لا المذهب الواحد المنجية والإختلاف في الحكم الظاهري فلا بدّ من الرجوع إلى مقتضى القواعد الأولية وترتيب أحكام الشبهة على الوطى السابق إن لم يكن إجماع على خلافه وذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٠٦» والتحقيق أن هناك ثلاثة مقامات المقام الأول الإجزاء

وفي العبادات الواقعة على طبق الإجتهد الأول عن الإعادة والقضاء - فلا إشكال في أنه القدر المتيقن من مورد الإجماع - على الإجزاء إعادة وقضاء - الثاني الإجزاء في الأحكام الوضعية فيما لم يبق هناك موضوع يكون محلاً للإبتلاء كما إذا بنى على صحة العقد الفارسي إجتهداً وتقليداً فعامل معاملة فارسية ولكن المال الذي إنتقل إليه بتلك المعاملة أتلفه أو تلف عنده - ففي شمول الإجماع له إشكال بل منع وإن كان لا يبعد إنعقاد الإجماع على عدم التبعة في الأفعال الصادرة على طبق الإجتهد الأول سواء كانت التبعة هي الإعادة والقضاء أو الضمان - الثالث الإجزاء في الأحكام الوضعية مع بقاء الموضوع الذي يكون محلاً للإبتلاء كبقاء المال بعينه في الفرض السابق وكما إذا عقد على امرأة بالعقد الفارسي وكانت محل الإبتلاء له بعد إنكشاف الخلاف - فلا إشكال في خروجه عن مورده وفتوى جماعة فيه بالإجزاء إنَّما هو لا لأجل ذهابهم إلى كون الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأولى لأجل الإجماع على ذلك ... إلى آخره وأجاب عنه أستاذنا الخوئي في هامش الأجود الظاهر أنه ليس في شيء من المقامات الثلاثة إجماع تعدي والقائل بالإجزاء إنَّما ذهب إليه لدلالة الدليل عليه بإعتقاده. نعم بناء على ما هو التحقيق عندنا من شمول حديث لاتعداد لموارد الجهل عن قصور لا يجب إعادة الصلاة عند إنكشاف مخالفة المأتي به للواقع في غير الخمس المذكور في الحديث ... إلى آخره لكن فيه أن إنكار الإجماع في الجملة مكابرة جزماً والسيره القطعية الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبي ﷺ إلى زماننا هذا في النكاح وبأبي الطهارة والنجاسة ممَّا لا يمكن إنكارها فلا يبعد الإجزاء بدليل خاص كما سيأتي تفصيله في محله وتقدّم الكلام من المحقق العراقي أيضاً.

فبناء على إنصرافه إلى صور اختلاف الأمم في نكاحهم من حيث حكمهم واقعاً لا مجرد اختلافهم في الأحكام الظاهرية فيلحق باب النكاح أيضاً بسائر الأبواب فلا بد من الحكم بفساد النكاح السابق حين كشف الخلاف ولو بالإمارة غاية الأمر يكون الوطء السابق لشبهة الموجب لإلحاق الولد والتوارث بينهم وتفصيله أيضاً موكول إلى محله، وفي الفصول هنا تفصيل^(١) لا يفهم منه مقصوده بل المحكى عن بعض الأساطين أنه سأل عن نفسه ﷺ في شرح مرامه بعبارته فتأمل كثيراً وإعترف بأنني لا أفهم منها شيئاً إلا أنني حين كتبت كتبته صحيحاً فيحتاج بعد إلى تأمل جديد،

(١) قال في «الفصول: ص ٤٠٦» فإن كانت الواقعة ممّا يتعين في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقائها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع إذ الواقعة الواحدة لا يتحمل إجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه - ولأصالة بقاء آثار الواقعة - فيستصحب وأما عدم جريان الأصل بالنسبة إلى نفس الحكم حيث لا يستصحب إلى الموارد المتأخرة عن زمن الرجوع فلمصادمة الإجماع. وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في إرتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه وبقاء آثار موارده المتقدمة إن كان لها آثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة أو عدم شرطيته فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما أتى به حتى أنها لو كانت صلاة إلى آخر كلامه. وقال في «الكفاية: ج ٢ ص ٤٣٣» ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول وأن المتعلقة لا تتحمل ٣

لا إجتهداين بخلاف الأحكام إلاّ حسب أن الأحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف الموضوعات والمتعلقات وأنت خير بأن الواقع واحد فيهما وقد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً... إلى آخره. قال المحقق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ٣ ص ٢٠٥» الظاهر منه عليه السلام - أي صاحب الكفاية - أنه إستظهر من الفصول التفصيل بين الأحكام ومتعلقاتها كما عن بعض الأجلة عليه السلام إستظهار التفصيل بين الواجبات العبادية والعقود والإيقاعات وبين الأحكام التي هي القسم الرابع من أبواب الفقه - أي الإرث والأطعمة والأشربة ونحوها - وبالجملة كلام صاحب الفصول بحسب العنوان هو التفصيل بين ما يتعين في وقوعه شرعاً أخذه بمقتضي الفتوى وما لا يتعين في وقوعه شرعاً أخذه بمقتضي الفتوى - إلى أن قال: - ومن الأمثلة والعنوان يظهر فساد كلا الإستظهارين فإنّ العنوان وإن كان موهماً للتفصيل بين الأحكام ومتعلقاتها إلاّ أن الأمثلة لا تساعده والأمثلة وإن كانت توهم التفصيل الثاني إلاّ أن العنوان لا تساعده وقد بلغ الإجمال في كلام صاحب الفصول عليه السلام إلى حد بحيث قال بعض الأجلة عليه السلام حاكياً عن أستاذه العلامة الأنصاريّ عليه السلام أنه أرسل الفصول إلى صاحبه عليه السلام بواسطة بعض الأعلام من تلامذته عليه السلام لتحصيل المراد من العنوان الواقع في كلامه عليه السلام فلم يحصل من بيانه ما يرفع الإجمال عن كلامه زيد في علو مقامه وهو عجيب... إلى آخره. وحكى بعض المحشين على الكفاية أنه حكى عن الشيخ عليه السلام أنه قد تردد في فهم مراد الفصول في المقام وأشكل عليه الأمر حتّى أرسل بعض السادة من أفاضل تلامذته إلى كربلا لملاقاة صاحب الفصول وإستيضاح الحال منه شفاهياً فرجع السيّد ولم يأت بشيء يرجع إلى محصل... إلى آخره.

ثم إن ذلك كله في الإجزاء بمقتضى أدلة الإمارات والطرق، وأمّا أدلة الأصول^(١) فهي أيضاً على السنة مختلفة منها^(٢) ما كان لسانه إثبات الواقع تعبداً بماله من الآثار وذلك مثل الإستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ ويلحق به مثل كلّ شيء طاهر بل وكلّ شيء لك حلال بناء على كون مفادهما إثبات الطهارة والحلية الواقعية تنزيلاً ويعبر عن هذه بالأصول التنزيلية، ومنها^(٣) ما لا يكون بلسانه ناظراً إلى إثبات الواقع بل كانت مثبتة للحكم في ظرف الشكّ وذلك مثل الأصلين الأخيرين بناء على وجه آخر من كون مفادهما مجرد إثبات الطهارة أو الحلية في ظرف الشكّ بلا نظر فيهما إلى كونهما واقعية ولو تنزيلاً، ويلحق بهما ما كان بلسان إيجاب الإحتياط عند الشكّ بحكم أو موضوع، ومنها^(٤)

(١) الأصول على ثلاثة أقسام.

(٢) الأوّل: هي الأصول المحرزة وهي إثبات الواقع بلا مثبت وإحرازه بلا محرز كالإستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ وقاعدتي الطهارة والحلية بناء على دلالتها على التنزيل كما هو التحقيق.

(٣) الثاني: ما كان بلسان إثبات الصغرى لما هي الكبرى الكلية المستفادة من الأدلة الواقعية لا التنزيل وهي الأصول غير المحرزة التي يرى بعض أنّها وظيفة عملية مهدها الشارع للمكلف ليرجع إليها عند الشكّ في التكليف ويرى آخرون أنّها أحكام ظاهرية جعلها الشارع للشاك في تكليفه كما قاعدتي الطهارة والحل على المشهور وكإيجاب الإحتياط شرعاً.

(٤) الثالث: بلسان رفع المشكوك فيه وهي الأصول العدمية كقاعدة الرفع

ما لا يكون بلسانه مثبتاً لحكم أصلاً بل كان لسانه نفي الحكم عن موضوعه في ظرف الشكّ وذلك مثل حديث الرفع والحجب وأمثالهما، وحينئذٍ نقول أمّا ما كان (١)

وأنحوها ثم إن هذه الأصول إمّا أن يكون متعلقها حكماً شرعياً أو موضوع حكم، فلا بد من إفراد كل واحد منها بالبحث مستقلاً في إستفادة الإجزاء وعدمه فالكلام في جهات.

(١) الجهة الأولى: في الإستصحاب قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٣» والتحقيق أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل وإستصحابهما في وجه قوى -إشارة إلى جعل حكم المماثل - ونحوها بالنسبة إلى كلّما إشتراط بالطهارة أو الحلية يجزي فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الإشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وأنّه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فإنكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لأنكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إليه يكون من قبيل إرتفاعه من حين إرتفاع الجهل... إلى آخره بخلاف الأمانة فلا يجزي، وذكر المحقّق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ٢٥٣» أن جعل الطرق والأمارات والأصول إنّما يكون في رتبة إحراز الحكم الواقعي ومن هنا كان في طول الحكم الواقعي ولا يعارضه ويزاحمه فكما أن إحراز الواقع بالعلم يكون في المرتبة المتأخّرة عن الواقع كذلك ما جعله الشارع بمنزلة العلم من الطرق والأمارات والأصول حيث أنّه جعلها محرزة له تشريعاً وفرداً للعلم شرعاً فكان الشارع بجعله للطرق والأصول خلق فرداً آخر للعلم في عالم التشريع ونفخ فيها صفة الإحراز وجعلها

لاعلماً فجعل الطرق والأصول إنما يكون في واد الإحراز وواقعاً في رتبة العلم وهذا معنى حكومتها على الواقع فإن معنى حكومتها عليه هو أنها محرزة للواقع وموصلة إليه لا أنها توجب توسعة أو تضييقاً في ناحية الواقع ... إلى آخره. وفيه: أما الجواب عن كونه فرداً، أن الفرق بين الحكومة الواقعية والظاهرية لا وجه له لأن الفردية في الظاهرية وإن كانت تستفاد منها بالمدلول المطابقي ولكن الشرطية أيضاً تستفاد منها بمدلولها الإلزامي فتكون التوسعة في الواقع لأن لازم كون الشخص بالتنزيل واجداً لفرد من الطهارة هو كونه واجداً لشرط الصلاة وأنه الأعم من الظاهري والواقعي، وأما الجواب عن عدم الفرق بين الأمارات والأصول فنقل عن المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٠٣» بأن الفرق بينهما واضح من جهة أن الأمانة تكون طريقاً إلى الواقع وكاشفة عنه ويكون التعبدها لذلك بخلاف الأصل فإنه وظيفة قررت للمتخير في مقام العمل عند عدم الطريق للواقع فيمكن أن يقال بالإجزاء في الثاني لعدم كشف الخلاف فيه ضرورة أن حكم المتخير كان ذلك ولم ينكشف خلافه بل لا يكون له كشف خلاف بخلاف ما يكون طريقاً كالأمانة إلى الواقع فإنه يكشف خلافه فالقول بعدم الإجزاء فيه صحيح، والأمر كما ذكره عنه لكن عند التدبر يظهر أن كلام المحقق الخراساني في الإستظهار غير صحيح فإنه كما إستظهر أن القاعدة لا تكون ناظرة إلى الواقع أصلاً ولكن نحن نستفيد من قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر أن عدم العلم كان مانعاً عن الوصول إلى الواقع وإلا فهل يمكن أن يكون العلم علة للنجاسة مثلاً أن الدم إذا كان في اللباس ولم نعلمه فهل إذا علمنا ينقلب عما هو عليه ويصير نجساً بعد ما كان طاهراً أم يكون من باب كشف الغطاء عن وجه النجاسة فإن المتيقن هو الثاني، لا أقول لا يمكن أن يكون العلم غاية للحكم الواقعي الثانوي بل هو غاية للأعم منه ومن

بلسان الإستصحاب من الأصول التنزيلية فإن كانت^(١) ناظرة إلى
توسعة الواقع حقيقة ولو بتحكيما على الكبريات الواقعية في
ظهورها في دخل خصوصية موضوعها في حكمه برفع اليد عن هذا
الظهور وجعل الموضوع الجامع بين الواقعية والظاهرية فلا شبهة في
إقتضائه الإجزاء عن الواقع ولكن^(٢)

والحكم الظاهري إلا أن الإرتكاز العرفي على أن القاعدة مضروبة لحفظ الواقع
وكونها في مقام بيان حكم ثانوي يحتاج إلى مؤنة زائدة مفقودة فنعلم أن جعل
القاعدة أيضاً يكون للوصول إلى الواقع فيكون الحكم بالطهارة من حيث التوجه
إلى الواقع فإذا إنكشف خلافه فالحق عدم الإجزاء في صورة كشفه سواء كان
الأصل موجبا للخطأ أو الأمانة.

(١) إشارة إلى ما تقدّم من الكفاية في المقام الملازم للقول بالإجزاء وملخصه
أن هذا التنزيل لإثبات التوسعة الحقيقية لدائرة الشرطية في كبرى الدليل بما يعم
الطهارة الحقيقية الواقعية والطهارة التعبدية التنزيلية فبناء على إستفادة هذه الجهة
لاجرم يلزمه الإجزاء قهراً وعدم وجوب الإعادة بل لامعنى لإنكشاف الخلاف
أيضاً لأنّه بعد إستفادة التوسعة لدائرة الشرطية من دليل حرمة النقض يكون
المأتى به مع الطهارة التعبدية الإستصحابية واجداً لما هو شرطه بحسب الواقع
ومعه لامعنى لإنكشاف الخلاف كما لا يخفى.

(٢) تقدّم من المحقق العراقي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن هذا القول غير مرضى عنده ويحتمل كما
أفاده في «الكفاية: ج ٢ ص ٢٨٧» قال: كما هو الظاهر في مثل قضية لاتنقض
اليقين حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنّها كناية عن لزوم البناء والعمل بالترام

مثل هذا المعنى^(١) ممنوع في الإمارات حتى على الموضوعية^(٢) فضلاً عن الأصول التنزيلية الناظرة إلى صرف توسعة الواقع في مقام العمل^(٣)

لا حكم مماثل للمتيقن تعبدًا إذا كان حكماً ولحكمه إذا كان موضوعاً... إلى آخره. فإن مفاد لا تنقض عبارة عن جعل مماثل الأثر للمشكوك في ظرف الشك ولا إجزاء فإنه إذا كان الشرط في الصلاة مثلاً بحسب ظواهر الأدلة هو الطهارة الواقعية الثابتة للشيء بعنوانه الأولى فلا جرم لا يكاد يفيد مثل هذه الطهارة الظاهرية الإستصحابية في الحكم بالإجزاء بل لا يكاد يجدي أيضاً في أصل جواز الإتيان بالصلاة مع مثل هذه الطهارة إلا إذا فرض أن ما هو الشرط في دليل الكبرى هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية الإستصحابية فيجوز له الدخول معها حينئذٍ في الصلاة ويجزي المأتي به معها أيضاً عن الإعادة والقضاء بإعتبار إتيانه حينئذٍ بما هو المأمور به واجداً لما هو شرطه وهو الطهارة.

(١) أي مثل حكومته على الأدلة الواقعية.

(٢) كما مرت الإشارة إليه من أن الإمارات حتى على السببية والموضوعية غير مجز فكيف بالأصول التنزيلية التي توسعة في مقام العمل فلم يثبت مثل هذه الحكومة أصلاً.

(٣) والعمدة في وجه ذلك من عدم الإجزاء في الأصول التنزيلية أن ذلك لمصلحة التسهيل لكونه غالب المطابقة وعدم إمكان حصول القطع لا يوجب التوسعة في الواقع وإنما يوجب جعل المماثل فالواقع باق على حاله من الخصوصية.

لمحض المصلحة في الجعل من جهة التسهيل على المكلف ولا أقل من كونها في مقام يجعل المماثل للحكم في مرتبة الظاهر بلا نظر إلى توسعة الموضوع الواقعي حقيقة فيبقى الواقع على ما هو عليه من دخل خصوصه مؤدي كبراه في موضوع حكمه ولقد عرفت أن هذا المعنى في الطرق حتى على الموضوعية غير مقتضى للأجزاء فالمقام أيضاً مثله^(١).

(١) وقد عرفت أنه لا يوجب الأجزاء، وتوضيح ذلك مقتضى التحقيق على ما حققناه في محله هو رجوع التنزيل في حرمة النقص إلى نفس اليقين ملحوظاً كونه إستقلاً بأن يكون الموضوع المستصحب محرراً بطريق معتبر ولازم إحرازه هو ترتيب آثار اليقين على الشك آثاره الشرعية، لا مرآة إلى المتيقن كما هو مسلك الكفاية من أنه مرآة إلى المتيقن ويكون عليه متعلق الجعل الشرعي هو نفس العمل على طبق الأصل بترتيب آثار الواقع في حال الشك وعلى أي ومن ذلك نلتزم بقيام الإستصحاب مقام الأمارات والقطع الطريقي كما في باب الشهادة، ونلتزم أيضاً بتقديم مثل الإستصحاب على قاعدة الحلية والطهارة بمناط الحكومة دون الورد ودون التخصيص وعليه لا بد من القول بعدم الأجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند إنكشاف الخلاف من جهة أن قضية النهي عن نقض اليقين حينئذ ليست إلا المعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي في لزوم الحركة على طبقه من دون إقتضائه لمصلحة حينئذ في نفس العمل كي أمكن تصور الأجزاء فيه بأحد المناطين المزبورين سابقاً من أن الأجزاء إما أن يستند إلى وفاء المصلحة الحادثة في متعلق الأصل بمصلحة الواقع لأقوائته على فرض السببية

وإما لأجل تفويت مصلحة الواقع به وعلى كلا التقديرين فقد بينا في مسألة الأمارات أن ذلك لا يستلزم الإجزاء وحينئذٍ فعند إنكشاف الخلاف لما كانت المصلحة الواقعية على حالها بلا إستيفاء تماماً أو بعضاً فلا جرم تقتضي وجوب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت كما هو واضح وإن شئت قلت إنه لا يزيد أثر الطريق المجعول تشريعاً على أثر الطريق المجعول تكويناً أعنى به اليقين فكما أن العمل على طبق اليقين الواقعي لا يوجب الإجزاء بعد إنكشاف الخلاف كذلك العمل على طبق اليقين التنزيلي أعنى به الأصل المحرز بل وعلى فرض تسليم أخذ اليقين في دليل حرمة النقض مرآة إلى المتيقن وعبور التنزيل من اليقين إليه نقول بأن غاية ما يقتضيه التنزيل المزبور حينئذٍ إنما هو مجرد التعبد بوجود الأثر وتحققه عند الشك لا التوسعة الحقيقية لدائرة الأثر والشرطية الواقعية ولا إقتضاء جعل مماثل الأثر للمشكوك حقيقة كى يحتاج إلى التصرف في ظاهر دليل كبرى الأثر بجعله عبارة عن الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حتى يترتب عليه الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء بعد إنكشاف الخلاف وعليه لا محيص من القول بعدم الإجزاء من جهة أنه بإنكشاف الخلاف وحصول العلم بالنجاسة يرتفع التعبد المزبور ومع إرتفاعه لا بد بمقتضى شرطية الطهارة الواقعية والحلية الواقعية من الإعادة والقضاء إلا إذا كان هناك دليل بالخصوص على عدم وجوب الإعادة والقضاء كما في الطهارة الخبثية، وبعبارة أخرى أن الأمر بترتيب آثار الواقع في حال الشك لا يستلزم تحقق الواقع ولا تحقق ما يقوم مقامه ويفى بمصلحته بل يكون ذلك الأمر من قبيل الأوامر الطريقية المقصود بها الاحتفاظ بالواقع في حال الشك فيه وبعد إنكشاف الخلاف يكون التكليف الواقعي داعياً إلى متعلقه لعدم ما يوجب سقوطه، ولا يخفى أن الإلتزام بجعل مماثل الأثر حقيقة

بدأ أو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر وحكومة دليل الأصل على أدلة الأجزاء والشرائط لا يخلو عن إشكالات بعضها قابل الذب دون بعض منها أن الإلتزام بالحكومة يوجب فقهاً جديداً مثلاً ملاقي الماء النجس واقعاً الطاهر ظاهراً يلزم أن يكون طاهراً واقعاً ولو بعد إنكشاف نجاسة الماء واقعاً للحكومة المزبورة، وأيضاً يلزم طهارة المغسول بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً ولو إنكشفت نجاسة الماء، وأيضاً يلزم صحة الغسل أو الوضوء بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً وإن إنكشفت نجاسة ذلك الماء إلى غير ذلك من التوالى التي لم يلتزم بشيء منها فقيه، وبمثله يجري في جعل المماثل، ومنها يترتب على الأول لزوم عدم جريان إستصحاب الطهارة في ماء تالف فعلاً قد غسل به ثوب نجس أو توضأ به سابقاً بإعتقاد الطهارة من جهة أنه في ظرف الشك الذي هو ظرف جريان الإستصحاب لا وجود للماء المغسول به الثوب النجس حتى أمكن جعل الطهارة الحقيقية ولو ظاهرية له فلا بد حينئذٍ إمّا من القول بجواز جعل الطهارة الحقيقية حينئذٍ للماء التالف أو الإلتزام بعدم جريان الإستصحاب في مثل الفرض عند الشك في طهارة الماء التالف الذي غسل به الثوب النجس سابقاً مع أنّهما كما ترى فإنّ الأول منهما مستحيل في نفسه والثاني منهما خلاف الإجماع فإنّه بإجماع منهم يجري إستصحاب الطهارة بالنسبة إلى الماء التالف ويحكم بطهارة الثوب المغسول به وبصحة الوضوء السابق وصحة الصلاة المأتى بها مع ذلك الوضوء بلا كلام اللهم إلا أن يكون ذلك لقاعدة الفراغ لا الإستصحاب ولكن ذلك يختص بالصلاة والبحث عام، وهناك وجوه آخر فلا وجه للإطالة فلا محيص حينئذٍ من المصير إلى أن الطهارة المعتمدة في الماء في دليل كبرى الأثر عبارة عن خصوص الطهارة الواقعية وأن ما هو مفاد دليل حرمة النقض في فرض رجوع التنزيل فيه إلى ڪ

للمتقين عبارة عن مجرد التعبد بوجود الأثر وتحقق الطهارة في المورد الراجع إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية مادام الشك بلا نظر له إلى إثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر ولا إقتضاء لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك وعليه فلا محيص من القول بعدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند إنكشاف الخلاف كما لا يخفى، لكن مع ذلك يمكن أن يقال إن كل ما قلتم يكون بمناط الحكومة وهي تكون في صورة كون الدليلين لفظيين مثل قوله **عليه السلام**: لا صلاة إلا بطهور الذي هو الدليل اللفظي على شرطية الطهارة وكل شيء طاهر الذي هو كذلك فالحاكم والمحكوم لفظيان، وأما بالنسبة إلى الملافاة وشرطية كون الماء طاهراً في التطهير وكذا شرطية طهارته في الوضوء حيث لا يكون له دليل لفظي يشك في الحكومة لإرتكاز العرف بأن فاقده الشيء كيف يمكن أن يكون معطياً له فالنجس كيف يمكن أن يوجب الطهارة والحاصل إما لا يكون لنا دليل لفظي أو كان ويكون إرشاداً إلى ما يفهمه العقل من شرطية الطهارة في المطهر وحيث يشك في النظر إلى دليل المحكوم مع إحتياج الحكومة إليه لا وجه لما أشكل عليه من الإجزاء بخلاف مثل الصلاة فإنه لا طريق للعقل من جهة شرطية طهارة لباس المصلى إليها فأي إشكال في كون الطهارة الأعم من الظاهري والواقعي شرطاً والنجاسة المعلومة مانعاً لا النجاسة المجهولة، على أن قاعدة الطهارة مفادها أن كل أثر يكون للطهارة مترتبة على مفادها لا الآثار التي على النجاسة مثل الملاقات فالتنزيل في إحديهما لا يستلزم التنزيل في الأخرى، وذكر المحقق النائيني في الجمع بين مادلاً على عدم وجوب إعادة الصلاة عند إنكشاف الخلاف وبين ما دل على إشتراط الصلاة بطهارة الثوب والبدن. في «الفوائد: ج ٤ ص ٣٥٥» إن يكون الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في هذه الموارد لأجل ٣

(١) و

والقناعة عن المأمور به بما يقع إمتثالاً له فيكون الفعل المأتى به بعنوان إمتثال الواقع بدلاً عن الواقع المأمور به ومما يقوم به الغرض من الأمر الواقعي في هذا الحال ... إلى آخره وأجاب عنه المحقق العراقي رَبَّنَا في هامشه بأن ما أُفيد إنما يتم على أحد الوجهين إما الإلتزام بكون المأتى مفوتاً للواقع بمناط المضادة أو الإلتزام بإمكان قيام غرض واحد سنخاً بشيئين متباينين والتالى لا مجال عقلاً والأول ينافي جهة البدلية الظاهرة في كونه وافياً بالغرض الواقعي سنخاً وحينئذٍ فلا محيص من الإلتزام بكون المأتى به وافياً بما يفى به الطهارة الواقعية ولازمه كون الوافي به الجامع بينهما لا خصوص كل واحد فمرجعه إلى شرطية الأعم من الطهارة الواقعية والإحرازية وهو عين الوجه الثاني ولا يبقى لوجه آخر مجال ... إلى آخره وهذا يختص بالثوب في الصلاة لدليل خاص ولا يعم غيره والكلام على نحو العموم.

(١) الجهة الثانية: في الأصل غير المحرز وهو القسم الثاني من الأصول قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٠٠» فالتحقيق فيها عدم الإجزاء إن قلنا بلزوم الإقتصار على ظاهر أدلة الأجزاء والشرائط فلا يجوز العمل على طبق الأصل في حال الشك أصلاً سواء قلنا بأن الأصل وظيفة مجعولة للشاك في حال الشك أم قلنا بأنه حكم واقعي في حال الشك لأن ظاهر أدلة الأجزاء والشرائط هو كون الشيء الواقعي شرطاً أو جزءاً والأصل غير المحرز بكلا تفسيريه غير ناظر إلى الواقع ليصح الأخذ به في حال الشك، قال قلنا بأن المستفاد من ضم دليل الأصل إلى أدلة الأجزاء والشرائط هو كون الجزء أو الشرط أعم من الواقع ومعلق الأصل

أما في غير الأصول التنزيلية^(١)

لحكومة دليل الأصل على أدلة الأجزاء والشرائط فلا إجزاء حينئذٍ وجه وجهه إلا أن الحكومة المذكورة تقدّمت الإشكالات عليه ولكن فيعلم كون المجعول في الأصول غير المحرزة كقاعدي الطهارة والحل هو الأمر بترتيب آثار الواقع في ظرف الشكّ فإنّ لسان قاعدة الطهارة وإن كان يوهم أن المجعول فيها هي الطهارة في ظرف الشكّ بها إلا أن التأمل في أطرافها خصوصاً بملاحظة بمناسبة الحكم لموضوعه ينفي ذلك التوهم ويوجب للملتفت إستظهار أن المراد في مثل قوله **عَلَيْهِ** كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر هو تعبد المكلف بترتيب آثار الطهارة في ظرف الشكّ بها كجواز الدخول في الصلاة ونحوها من الأعمال المشروطة بالطهارة ولازم ذلك هو عدم الإجزاء بعد إنكشاف الخلاف كما أشرنا إلى ذلك في نظير المقام كما أنّه لا يصح أن يقوم مقام القطع الموضوعي لعدم تنزيل الشكّ في مثل هذا الأصل منزلة اليقين كما هو شأن الأصول المحرزة وبهذه الخصوصية تفرق قاعدة الطهارة مثلاً عن الإستصحاب، ومن ذلك كلّ علم أن الأصول الوجودية مطلقاً تكون أصولاً تنزيلية غاية الأمر بعضها يكون محرزاً كالإستصحاب وبعضها غير محرز كقاعدي الطهارة والحلية، ومما ذكرنا يظهر وجه ما أفتى به الأصحاب من جواز الأخذ بالأصول والجرى على وفقها في حال الشكّ ولزوم الإعادة أو القضاء وترتيب جميع آثار الواقع كنجاسة الملاقي وعدم إرتفاع النجاسة بالماء المتعبد بطهارته إستصحاباً أو لقاعدة الطهارة وأمثال ذلك بعد إرتفاع الشكّ وإنكشاف الواقع... إلى آخره والأمر كما ذكره.

(١) أي من الأصول الوجودية كما تقدّم.

فأمر إقتضائها للإجزاء فرع نظر الكبرى^(١) الواقعية في موضوعه نفيًا أم إثباتًا إلى الأعم من الواقعي والظاهري وإلا فلو كان نظره^(٢) إلى خصوص النفي والإثبات الواقعيين فلا يصلح^(٣) مثل هذه الأصول لإثبات موضوع الكبرى أصلاً فضلاً عن إقتضائه الإجزاء عنه نعم^(٤) غاية ما في الباب إحتمال كونه مفوتاً للمصلحة الواقعية والأصل يقتضي خلافه بعد عدم إقتضاء أدلة الأصول للإجزاء المزبور كما أشرنا نظيره في الإمارات فتدبر، وفي ما ذكرنا كله^(٥)

(١) أي نظر أدلة الأجزاء والشرائط إلى التوسعة كما تقدّم.

(٢) أي نظر الكبرى إلى الأجزاء والشرائط الواقعية فقط.

(٣) فلا يثبت هذه الأصول الجزء والشرط فكيف يدلّ على الإجزاء بالتوسعة.

(٤) أي للإجزاء طريق واحد وهو كونه مفوتاً للمصلحة غير قابل للتدارك

والأصل عدمه.

(٥) بلافراق بين كون الخلاف منكشفاً باليقين أو بالأمانة لأن الحكم الأوّل

كان كسرأب بقية يحسبه الظمان ماءً. إن قلت: إن كان بقاعدة الطهارة والحلية

والإستصحاب يجوز معها الدخول في الصلاة فلا محالة يلازم التوسعة الواقع

ويلازم الإجزاء وإلا لامعنى لجواز الصلاة معها وعدم الإجزاء فإنه لغو وإن قيل

بعدم الإجزاء فلا محالة يلازم عدم جواز الدخول في الصلاة لعدم التوسعة الواقعية

- وكون الواقع من الجزء يبقى على حاله من الخصوصية بعد إنكشاف الخلاف

ينافي ذلك - قلت: إن جعل الطرق والأصول لأجل التسهيل ويكون على نحو

القضايا الطبيعية على القولين ويكون ترتيب آثار الواقع على الشكّ وحينئذٍ

أيضاً لا فرق بين كشف الخلاف باليقين أو بالإمارة لكشف الإمارة عن فساد العمل من الأوّل فلا يجزي^(١)

لما يصل إلى الواقع كما هو الغالب فلا محالة واجد للجزء الواقعي وله مجوز الدخول في العمل وما هو خلاف الواقع بما أنّه جاهل به فمقتضى العموم وإحتمال أنّه موافق للواقع يجري الأصل ويكون هو المجوز للدخول في العمل لعدم العلم حين العمل وبعد إنكشاف الخلاف يتبين أنّه لم يكن له المجوز للعمل وأن الجزء باق على جزئيته ولا بدّ من الإعادة والقضاء ولا يكون الجعل لغواً بعد ما كان المعجول مجعولاً على نحو الكلّي وغالب المطابقة.

(١) الجهة الثالثة: قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٣٥» وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمن الغيبة فإنكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها فلاوجه لإجزائها مطلقاً غاية الأمر إن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد... إلى آخره. وأوردوا عليه بأن الإجماع في صورة كون إحدى الصلاتين في طول الأخرى، أي لم يقم الإجماع على عدم إتيان صلاتين في يوم واحد وإحداهما واجب دون الآخر كما في المقام ولكن هذا بناءً على كون الإستصحاب من الأصول المحرزة للواقع وأمّا بناءً على كون مفاده جعل حكم المماثل للحكم الواقعي فالظاهر أنّه حاكم على الدليل الأولى ولا يكون له كشف خلاف، وقد مرّ الجواب عن جميع ذلك.

لا الجهة الرابعة: لافرق في كون مقتضى القواعد الأولية هو عدم الإجزاء بين المجتهد والمقلد فكما أن المجتهد إذا إنكشف له الخطأ في إجهاده كان مقتضى القواعد هو عدم إجتزائه بعمله على طبق ذلك الإجهاد كذلك المقلد إذا قلد من يقول بعدم وجوب السورة أو بعدم كون الإرتماس مفطراً مثلاً ثم تبدل رأي ذلك المجتهد بنقيض الرأي الأوّل أو قلده غيره لموته أو لإختلال شرط من شروط جواز تقليده وكان من رأي ذلك الغير هو وجوب السورة أو كون الإرتماس مفطراً فإن مقتضى القاعدة هو عدم إجزاء عمل المقلد الجاري على طبق الرأي الأوّل وذلك لأن الملاك في كليهما واحد، وقد يتوهم الفرق بينهما بأن حجية الأدلة في حقّ المجتهد إنّما هي على الطريقة وحجية رأي المجتهد في حقّ المقلد إنّما هي على الموضوعية فإذا كانت حجية الأدلة الإجتهدية لا تقتضي الإجزاء فلا يستلزم ذلك كون حجية رأي المجتهد في حقّ مقلده كذلك، ولكنّه توهم فاسد لما تقرر في محله من أن رأي المجتهد إنّما يكون حجة على المقلد من باب الطريقة لا الموضوعية مضافاً إلى ما عرفت من أن حجية الأمارات على السببية لا تستلزم الإجزاء أيضاً، وقد يستدلّ للإجزاء مطلقاً في جميع الموارد في صورة كون الدليل على الحكم الأمانة وإنكشف خلافه بالأمانة فهو أن للشارع طرق لبيان الحكم على العباد وليس لهم الدخول في العمل إلاّ بعد البيان وقد بين الحكم في الزمان السابق بالأمانة السابقة ويكون إتيان العمل على طبق الدليل والحجة والأمانة الثانية أيضاً وإن بنيت خلاف ما في الزمن السابق ولكن حيث تكون حجة ظنية ولا يكون لنا القطع بخلاف الواقع لأنّه كما يحتمل خطأ تلك الأمانة يحتمل خطأ هذه فلا دليل لرفع اليد عما مضى من العمل على طبقها نعم الآثار التي يكون لها البقاء تكون مترتبة فمثل العصير العنبي على قول من ذهب إلى طهارته بعد

والغليان ثم ظهر بالأمارة الثانية نجاسته يكون له آثار النجاسة فإن كان ملاقياً لشيء في السابق يحكم الآن بنجاسته إن لم يعرض عليه الطهارة بعدها، والجواب عن هذا الدليل هو أن الكشف السابق والبيان السابق يكون صورة كشف وصورة بيان وليس بيان واقعي حتى يمكن الاعتماد عليه لصحة العمل فإن خيال بيان شيء للحكم بواسطة الإستظهار التخيلي أو عدم العثور على المخصص أو غير ذلك لا يوجب كون هذا التخيل بياناً وحجة، ولا فرق بين أن يكون كشف الخلاف في الموضوع أو الحكم فإن قامت الأمارة في الموضوع على طهارة شيء ثم ظهر خلافها فيكون الكلام والبحث فيه أيضاً كما أنه إذا كان التبدل في الحكم بالصلاة مثلاً في جلد الإرنب فإنكشف خلافه وعدم جواز الصلاة فيه فاذا ظهر خطأ الشاهد في الموضوع لا يجزي العمل كما إذا ظهر ضعف الرواية في مورد من الموارد، وفيما ذكرنا كفاية وسيأتي التفصيل في باب الإجتهد والتقليد، والمحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ٢٥٩» قد حكى الإجماع على الإجزاء في جميع موارد تبدل الإجتهد أو عدول المقلد من تقليد مجتهد إلى مجتهد آخر لموجب من موت أو خروج المقلد عن أهلية التقليد أو غير ذلك... إلى آخره وهو المعتمد عندنا سواء كان في العبادات أو المعاملات ويشهد له السيرة المستمرة بين المسلمين والمتشرعين من عدم إعادة أعمالهم بعد موت مجتهدهم أو الرجوع من أحدهم إلى آخره ويؤيده لزوم العسر والحرص لأنهم لا زال يلزم أن يكونوا في صد إعادة أعمالهم بواسطة موت المجتهدين وتبدل فتاويهم وهو مرفوع عن الأمة فلا تجب الإعادة مطلقاً وفيه أنه خلط بين ما يكون حكمة التشريع لنوع العباد كحقوق الشفعة وبين ما يكون علة الحكم ولا يلزم الإطراد في الأوّل وليس علة الحكم فلا يعتبر الضرر الشخصي فالشفعة مجعولة حتى لمن لم يكن في مادته ضرراً

لا عدمها بخلاف قاعدة الضرر والحرَج فإنَّها حاكمة على الأدلة الأولية فيكون الحكم الأولي ثابتاً في غير صورة الضرر والحرَج ولا عبرة بالضرر والحرَج النوعي ولا يمكن الفتوى بنفي الحكم كَلِّية في حقِّ جميع العباد بعد تشريعه لمكان إستنزاه الضرر والحرَج بالنسبة إلى بعض العباد فالعبرة بالضرر والحرَج الشخصي وبعد تشريع الأحكام من وجوب صلاة الظهر في الوقت وقضائها في خارج الوقت بالنسبة إلى كلِّ أحد كيف يمكن القول بعدم وجوب ذلك مطلقاً إعادة وقضاء بالنسبة إلى جميع العباد لمكان الحرَج بالنسبة إلى بعض الأشخاص في بعض الأحوال فيقتصر على مورده لا العموم.

الجهة الخامسة: كما لا يجوز ترتيب الأثر على الأمانة المنكشفة خطأها ولو بالظنِّ المعْتَبَر لمن إنكشف خطأها لديه في عمل نفسه المختص به كذلك لا يجوز له ترتيب الأثر عليها بالنسبة إلى العمل الصادر من غيره الباني على إعتبار تلك الأمانة مثلاً من ذهب إلى طهارة العصير العنبي لو توضأ مع تلوث أعضاء الوضوء به لا يجوز لمن إنكشف له خطأ تلك الأمانة الدالة على طهارة العصير المزبور إن يأتَم بذلك القائل بطهارته وسره ما عرفت من أن إنكشاف عدم إعتبار الأمانة ولو بالظنِّ المعْتَبَر يوجب سقوطها عن الحجية فيكون ما قامت عليه بلا حجة فلا يجوز ترتيب أثر الواقع عليه لمن لا يرى كونها حجة عليه ومنه ما لو سقطت الأمانة عن الحجية بإختيار معارضها حيث يثبت التخيير إذ قد عرفت أن إختيار أحد المتعارضين يوجب سقوط الآخر عن الحجية في حقِّ المختار وتفصيله في محله قال أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٢٨٦» نعم إذا كان العمل في الواقع صحيحاً بمقتضى حديث لاتعاد صحَّ الإقْدَاء كما إذا إفتَرَضْنَا أن شخصاً يرى عدم وجوب السورة مثلاً في الصلاة إجتهداً أو تقليداً فيصلي بدونها جاز

لا لمن يرى وجوبها فيها الإقتداء به لفرض أن صلاته في الواقع صحيحة بمقتضى هذا الحديث ولذا لا تجب الإعادة عليه عند إنكشاف الخلاف ... إلى آخره ولكن هذا مورد خاص والكلام على نحو العموم.

الجهة السادسة: في الأصول العدمية فملخص الكلام فيها أنه بعد نفي التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيه بتلك الأصول لا يمكن إثبات التكليف بباقي الأجزاء أو الشروط بأدلتها إذ لا إطلاق لها من هذه الجهة ولذا لا يتمسك الفقهاء في باب الأقل والأكثر لنفي التكليف بالنسبة إلى الأكثر بإطلاق دليل الأقل وعليه لا محيص من إثبات وجوب الباقي بتلك الأصول كما يكون نفي التكليف بالمشكوك فيه بها وذلك يتوقف على مقدمتين الأولى أن تكون الأصول المزبورة ناظرة إلى نفي الجزئية أو الشرطية تنزيلاً بأن تكون من الأصول التنزيلية العدمية بحيث تتضمن تنزيل المشكوك فيه منزلة العدم في ترتيب أثر العدم عليه لاحتية الترك في مرحلة الظاهر إذ عليه لا يسوغ الإكتفاء بالباقي لمكان الإرتباطية بين الأجزاء وقد مر في المقدمات أن نفي التكليف ببعض الأجزاء بدليل ثانوي يكون على نحوين أحدهما نفيه بلا نظر إلى نفيه في الواقع وعليه لا يجوز الإكتفاء بالباقي لمكان إرتباطية المصلحة، ثانيهما أن يكون نفيه ناظراً إلى نفيه في الواقع ومقتضى ذلك جواز الإكتفاء بالباقي، المقدّمة الثانية أن يكون وجوب الباقي من الآثار الشرعية لنفي المشكوك فيه ليرتّب على نفيه هذا ولكن يمكن منع كلتا المقدمتين أمّا الأولى فلأن الظاهر من دليل إعتبار أمثال هذه الأصول أنها وظيفة شرعت في ظرف الجهل ولا تكون ناظرة إلى نفي التكليف في مرحلة الواقع، وأمّا الثانية فلأن الأصل الوجوب وإن كان مجعولاً شرعياً ولكن تحديده بالأقل لازم عقلي لعدم جزئية المشكوك فيه أو شرطيته فترتب الوجوب المحدود بالأقل على نفي ٨

بقي في المقام^(١)

والمشكوك فيه يكون من الأصل المثبت إلا أن يتشبهت لدفع هذا المحذور بخفاء الواسطة أو جلائها أو بوجه آخر وهو الذي بنى عليه صاحب الكفاية في حديث الرفع فراجع، ثم إنه بعد تمامية المقدمتين وجواز الإكتفاء بالباقي ببركة القاعدة تصل النوبة إلى مسألة الإجزاء وعدمه بعد إنكشاف الخلاف وقد عرفت ممّا سبق أن التنزيل في تلك الأصول ناظر إلى ترتيب الأثر تعبداً وأن إرادة ترتيب أثر الواقع واقعاً منها خلاف الظاهر ولا أقل من الشكّ فالنتيجة عدم الإجزاء، وهنا وجه أدق لا استحالة إقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية نظراً إلى أن العلة للرفع حينئذٍ إما كان هو الجهل والشكّ بالجزئية وهو من جهة تأخره الرتبة عن الجزئية الواقعية لا يكاد يقتضي رفع ما هو في الرتبة السابقة بوجه أصلاً بل ما هو المرفوع حينئذٍ لا يكون إلا ما هو نقيض هذا الرفع المتأخّر عن الشكّ وهو لا يكون إلا الوجود في تلك المرتبة المتأخّرة عن الشكّ لا الوجود في الرتبة السابقة عن الشكّ وهو الجزئية الواقعية لأنّه لا يكون نقيضاً لهذا الرفع المتأخّر فيستحيل حينئذٍ تعلق الرفع في المرتبة المتأخّرة حقيقة بالوجود في المرتبة السابقة على الشكّ أعنى الجزئية الواقعية وحينئذٍ فبعد عدم إقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية حقيقة فلا بدّ وأن يكون الرفع رفعاً تعبدياً تنزيباً بلحاظ عدم وجوب الإحتياط في مقام العمل وعليه نقول بأنّه بعد إنكشاف الخلاف لا بدّ من الإعادة لإقتضاء الجزئية الواقعية حينئذٍ وجوب الإعادة والقضاء عند إنكشاف الخلاف.

(١) تنبيه إشارة إلى قاعدة الحلية والطهارة، أمّا قاعدة الطهارة قال المحقّق

العراقي في «البدائع: ص ٣٠٣» وأمّا المجمعول في الأصول غير المحرزة كقاعدي ٥

شيء وهو أن مثل كل شيء لك حلال أو طاهر هل هو من الأصول التنزيلية^(١) أم لا^(٢)

والطهارة والحل هو الأمر بترتيب آثار الواقع في ظرف الشك فإن لسان قاعدة الطهارة وإن كان يوهم أن المجمعول فيها هي الطهارة في ظرف الشك بها إلا أن التأمل في أطرافها خصوصاً بملاحظة مناسبة الحكم لموضوعه ينفي ذلك التوهم ويوجب للملفت إستظهار أن المراد في مثل قوله **عَلَيْهِ**: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر هو تعبد المكلف بترتيب آثار الطهارة في ظرف الشك بها كجواز الدخول في الصلاة ونحوها من الأعمال المشروطة بالطهارة ولازم ذلك هو عدم الإجزاء بعد إنكشاف الخلاف كما أشرنا إلى ذلك في نظير المقام كما أنه لا يصح أن يقوم مقام القطع الموضوعي لعدم تنزيل الشك مثل في هذا الأصل منزلة اليقين كما هو شأن الأصول المحرزة وبهذه الخصوصية تفرق قاعدة الطهارة مثلاً عن الإستصحاب... إلى آخره.

(١) فهل تكون قاعدة الحلية من الأصول التنزيلية المحرزة للواقع كما هو الشأن في قاعدة الطهارة أيضاً وأن مفادها عبارة عن إثبات الحلية الواقعية في المورد تعبدًا وتنزيلًا لإثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشيء بعنوان كونه مجهول الحكم.

(٢) أو نقول بأن قاعدة الحلية من القواعد المتكفلة لإثبات الحلية الظاهرية للشيء حقيقة بعنوان كونه مجهول الحكم في طول الحلية الواقعية، ولا يخفى أن التمسك بقاعدة الحل لإحراز الشرط في مثل الصلاة يتوقف على مقدّمة وهي أن الظاهر من إشتراط وقوع الصلاة من وبر أو شعر ما يؤكل لحمه لو أراد المكلف

وجهان والظاهر^(١) أنه لا مجال للمصير في قاعدة الطهارة إلى مجرد جعل الطهارة في مرتبة الشكّ بها بلا نظر فيه إلى إثبات الواقع^(٢) إذ بعد ظهور كبرى دخل الطهارة في شيء هو الطهارة الواقعية لو كان مفاد القاعدة إثبات مجرد الطهارة الظاهرية^(٣)

لا يبقاها في شيء من أجزاء الحيوان هو كون الحيوان حلال الأكل في الشريعة بعنوانه الأولى الذاتي لا مطلق ما كان حلالاً أكله ولو بعنوان ثانوي أو جب طرو الحلية عليه بعد ما كان أكله حراماً بعنوانه الأولى الذاتي كالميتة حال الإضرار إلى أكلها وعليه لو كان المجمعول في قاعدة الحل هو الأمر بترتيب آثار الحلية الأولية أعنى بها الحلية الثابتة للحيوان بعنوانه الذاتي لكان أثر ذلك جواز الدخول في الصلاة بشيء من أجزاء حيوان محكوم بحلية أكله بقاعدة الحل وعدم الإجزاء بعد إنكشاف الخلاف لو لا حكومة حديث لاتعاد، ولو كان المجمعول فيها هي الحلية الواقعية بمعنى أن الشارع حكم بالحلية على كل حيوان شكّ في حلية أكله في حال الشكّ لكان اللازم حينئذٍ هو عدم جواز الدخول في الصلاة بشيء من أجزاء حيوان محكوم بحلية أكله بقاعدة الحل لأن الشرط في جواز الدخول في الصلاة بشيء من أجزاء الحيوان هي حلية أكله بعنوانه الأولى الذاتي لا مطلق الحلية إلا على التوسعة الحقيقية كما مر.

(١) ثم أشار إلى قاعدة الطهارة.

(٢) وأنها ليست من الأصول المحضّة بل ممحض لإثبات الطهارة الواقعية تعدياً

وتنزيراً بلحاظ المعاملة مع المشكوك معاملة الواقع بلا إقتضائها لأزيد من ذلك.

(٣) هذا هو الوجه لكونها أصلاً محرزاً لا محضاً فإنها لو كانت مجرد ترتيب

لا يكاد يثبت بمثله الكبرى الواقعة مع أن بنائهم على إحرازها بها فيجرون القاعدة في ماء شكّ في طهارته فيتطهر به حدثاً وخبثاً^(١) ولا مجال^(٢) حينئذٍ لتوهم أعمية موضوع الكبرى عن الطهارة الواقعية والظاهرية كيف^(٣) و^(٤) لازمه صحة الوضوء بما كشفت بعده نجاسته و^(٥) كذلك صحّة تغسيله به من البدن أو اللباس بلا احتياج إلى تغسيل جديد ولا أظنّ التزامه من أحد^(٦)

والأثر أو جعل الطهارة لا غير من دون النظر إلى إثبات الواقع فلا يمكن الدخول معها في الصلاة وما يعتبر فيها الطهارة لعدم إحرازها بها.

(٤) فتدلنا أن القاعدة في بيان الطهارة الواقعية ولذا يتطهر به الحدث والخبث. (٥) وقد تقدّم احتمال ترتب الأثر في كبرى الخطاب الواقعي على مطلق الطهارة أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ومقتضى لإثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر بما يعم الطهارة التعبدية، غير صحيح.

(١) وذلك لأنّه يستلزم توالى فاسده.

(٢) هذا هو الأوّل وهو صحّة الوضوء لو كشفت بعده نجاسة الماء.

(٣) هذا هو الثاني فلو غسل ثوبه أو بدنه النجس واقعاً ثمّ إنكشف نجاسة الماء فلا يلزم غسل الثوب والبدن للصلوات الآتية ويكون طاهراً لأنّ إنغسال الثوب بماء طاهر واقعي للتوسعة في الطهارة الواقعية.

(٤) ولذا يلزم فقه جديد فلذا يكشف كشفاً قطعياً عن بطلان القول بالتوسعة الحقيقية، ويلزم هذه التوالى الفاسدة لو كان المجموع الأحكام الظاهرية في حال الشكّ وهو جعل المماثل.

فلا محيص^(١) حينئذٍ إلا من دعوى نظر القاعدة إلى إثبات الطهارة الواقعية بلحاظ التوسعة في مقام العمل محضاً كى به يجمع بين ترتيب آثار الطهارة الواقعية مع عدم إقتضاء صحة العمل واقعاً عند كشف خلافها و^(٢) حينئذٍ فربما أمكن حمل قاعدة الحلية عليه بمقتضى وحدة لسانه ولازمه أيضاً إثبات حلية لحم ما يشك في حليته وحرمنه ولو كان لحمه خارجاً فعلاً عن محل الإبتلاء مع الإبتلاء بجلده وشعره وأمثالهما فعلاً بلحاظ صلاته فيه نعم^(٣) لو بنينا على جعل صرف الحلية الظاهرية بلانظر منه إلى إثبات الواقع فإقتضائه^(٤)

(١) فالصحيح ما ذكرنا من الأمر بترتيب آثار الواقع في ظرف الشك في مقام العمل فاذا إنكشف الخلاف إنكشف عدم الواقع أصلاً وما ترتب عليه من الآثار بلاوجه هذا كله في قاعدة الطهارة.

(٢) وأمّا قاعدة الحلية فأيضاً يكون كقاعدة الطهارة في بيان ترتيب آثار الواقع في ظرف الشك فيكون حلية واقعية لأن سياقهما واحد ولذا ينطبق على كل ما هو مصداق له ولو كان خارجاً عن محل الإبتلاء وكذا لو كان خارجاً عن محل الإبتلاء بعض أجزائه فتجري في الجلد وإن كان اللحم خارجاً عن محل الإبتلاء.

(١) وأمّا لو كان المجمول حكماً ظاهرياً فعلياً من جعل المماثل فلا محالة يختص بما كانت المصلحة فيه وهو ما إذا كان محل الإبتلاء دون الخارج عن محل الإبتلاء لكون جعل الحكم الفعلي للخارج عن محل الإبتلاء لغو.

(٢) مضافاً إلى أنه لا بد من التصرف في أدلة الأجزاء والشرائط بأن يكون

صحّة الصلاة في المشكوك مبتنى على جعل الحلية في كبراه أعم من الواقعية والظاهرية نعم^(١) بناءً عليه أيضاً لا يكاد يجري إلّا في موارد يكون اللحم المشكوك بنفسه محل إبتلاء المكلف وإلّا فلا يكاد يجري الأصل إذ لا معنى لجعل الحلية الفعلية لما هو خارج عن محل إبتلاء المكلف فعلاً فتدبر.

وأعماً من الحكم الواقعي والظاهري حتّى يجوز له الدخول في الصلاة مثلاً وإلّا لو إختص بالحكم الواقعي فلا يعمه أدلة الشرائط ولا يصحح العمل به وكذا لو كان المراد ترتيب آثار الحلية الظاهرية في عنوان مجهول الحكم لا يجوز معه الدخول في الصلاة إلّا بذلك.

(١) كما تقدّم فلو قلنا بحكومة قاعدة الحل على دليل ذلك الشرط عند جعل المماثل فلامحالة توجب توسعة من حيث الحلية الواقعية والظاهرية وحينئذٍ لا مانع من الدخول في الصلاة بشيء من أجزاء الحيوان المحكوم بحلية أكله بقاعدة الحل إلّا أن القول بذلك كما تقدّم مراراً يستلزم توالى فاسده لا يمكن الإلتزام بها.

الجهة السابعة: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٦» وهكذا الحال في الطرق فالإجزاء ليس لأجل إقتضاء إمتثال الأمر القطعي أو الطريقي للأجزاء بل إنّما هو لخصوصية إتفاقية في متعلقهما كما في الإتمام والقصر والإخفات والجهر... إلى آخره المعروف والمشهور أن من أتم في موضع القصر جاهلاً بأجزأه ويعاقب لو كان مقصراً وكذا لو جهر في موضع الإخفات أو بالعكس والمستند في ذلك النصوص المعتمدة في المقامين ولهم في ذلك إشكال وفي التفصي عنه وجوه تذكر في شرائط الأصول هذا تمام الكلام في الإجزاء والحمد لله.

مقالة في وجوب مقدّمة الواجب^(١) فنقول قبل الخوض في المرام^(٢)

في مقدّمة الواجب

(١) نموذج التاسع في وجوب مقدّمة الواجب وكذا مقدمات سائر الأحكام الخمسة.

(٢) تحقيق الكلام فيه يكون في ضمن جهات الجهة الأولى في كون وجوب المقدّمة بأيّ وجه محل النزاع قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣١٠» إن النزاع في هذه المسألة ليس في اللابديّة العقلية إذ هي ممّا لا سبيل إلى إنكارها في كلّ مقدّمة بالإضافة إلى ذبها لعدم إختصاص ذلك بمقدّمة الواجب الشرعي بل هو ثابت حتّى عند منكرى الحسن والقيح العقليين وعليه يكون مورد النزاع في هذه المسألة هو الوجوب الشرعي ثمّ إن الوجوب ينقسم بأحد الإعتبارات إلى النفسي والطريقي والغيري ومن الواضح أن الوجوب الشرعي المبحوث عنه في المقام ليس هو الوجوب النفسي إذ ليست في المقدّمة بما أنّها مقدّمة مصلحة نفسية تستتبع هذا النحو من الوجوب كما أنّه ليس من القسم الثاني إذ الوجوب الطريقي هو ما يكون الغرض منه تنجيز الواقع عند الإصابة فيكون تنجيز الواقع متوقّفاً على الوجوب الطريقي وإصابته وهذا بخلاف وجوب المقدّمة فإنّه على القول به يتوقّف تحقّقه على تحقّق وجوب ذبها فلا محالة يكون النزاع في الوجوب الغيري وينقسم الوجوب أيضاً بإعتبار آخر إلى الأصلي والتبعي وهما يطلقان على معنيين أحدهما الوجوب المستقل في الخطاب وغير المستقل فيه ثانيهما الإرادة المستقلة في تعلّقها بالمراد أعنى الإرادة التي لم تنشأ من وجود إرادة أخرى

وغير المستقلة وهي التي تنشأ من إرادة أخرى ولا شبهة في أن الأصلي بكلا المعنيين ليس محلاً للنزاع أمّا الأوّل فلأن إيجاب المقدّمة بخطاب مستقل في أبواب الفقه قليل جداً. وأمّا الثاني فلأن القائل بالوجوب لا يدعى تعلق إرادة مستقلة بالمقدّمة كما هو واضح ولا شبهة أيضاً في أن التبعية بالمعنى الأوّل ليس مورداً للنزاع لعدم الجدوى في ذلك فيبقى التبعية بالمعنى الثاني ويدور الأمر بين أن يكون النزاع في هذه المسألة في التبعية بهذا المعنى وبين أن يكون في معنى آخر وهو إمكان تولد إرادة متعلقه بالمقدّمة من الإرادة النفسية المتعلقة بذاتها وإن كان الأمر غافلاً بحيث لو إلتفت إلى المقدّمة لأرادها والظاهر أن محل النزاع هو هذا المعنى الأخير... إلى آخره. وذكر المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٨» فمرجع هذا البحث في الحقيقة عندهم إلى البحث عن الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدّماته ومن ذلك أيضاً لا يختص هذا النزاع بخصوص مقدّمة الواجب بل يجري في مقدّمة الحرام والمكروه والمستحب كما هو واضح كما أن الظاهر هو عدم إختصاص النزاع بخصوص المقدّمات التبعية غير الواقعة تحت الخطاب المستقل كما لعله يظهر من بعضهم حسب جعلهم مورداً لنزاع الوجوب التبعية الغيري الشرعي بل يعم البحث هذه وما وقع منها مورد الأمر في حيّز خطاب مستقل كالوضوء والغسل ونحوهما لأن مجرد وقوعها تحت خطاب أصلي مستقل لا يقتضي وجوبها شرعاً بالوجوب الغيري لإمكان كون الأمر بها في تلك الخطابات إرشادياً إلى وجوبها العقلي بمناط اللابديّة فتأمل... إلى آخره. لكن يظهر من المحقّق القميّ خلاف ذلك في «القوانين: ج ١ ص ١٠١» الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لأن الوجوب العقلي بمعنى توقّف الواجب عليه وأنه لا بدّ منها في الإمتثال ممّا لا ريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب ٣

الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصداً وبالجملة النزاع في أن الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد أو تكليفات وخطاب بأمر أحدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكلّ درجة درجة وغيرهما ... إلى آخره.

وأجاب عنه المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢١٣» والظاهر أن هذا المعنى ليس محلاً للكلام أيضاً فإنّ الوجوب المترشح الإستقلالي إنّما يكون عند الالتفات إلى المقدّمية وهو قد يكون وقد لا يكون فلا يلزم وجوب ذي المقدّمة دائماً بداهة أن إيجاب ذي المقدّمة لا يستلزم وجوب مقدّمته وجوباً إستقلالياً إلاّ مع التصديق بالمقدّمية فلو قطع الأمر بعدم المقدّمية أو غفل عن ذلك فلا يتأتى منه هذا النحو من الإيجاب قطعاً - أي الوجوب الإستقلالي الناشئ عن وجوب ذي المقدّمة - وإن كانت متصفة بنحو آخر من الوجوب بناءً على ثبوت الملازمة كما ستعرف وثانيهما ما يظهر من كلام متأخرى المحققين كونه محلاً للنزاع وهو الوجوب الترشيحي التبعي الذي لا يدور مدار الالتفات وعدمه ... إلى آخره وقد تقدم إشارة إليه.

الجهة الثانية: في تحرير محل النزاع قال المحقّق الحائريّ في «الدرر: ج ١ ص ٥٢» «إعلم أن الواجب في الإصطلاح عبارة عن الفعل المتعلق للإرادة الحتمية المانعة عن النقيض فلا يشتمل ترك الحرام وإن كان ينتزع من مبغوضية الفعل وعدم الرضا به كون تركه متعلقاً للإرادة الحتمية المانعة عن النقيض إلاّ أنّه لايسمى واجباً في الإصطلاح فلو اقتصر في العنوان المبحوث عنه هنا بمقدّمة الواجب كما فعله الأصوليون فاللازم جعل الحرام عنواناً مستقلاً يتكلم فيه فالأولى جعل البحث هكذا هل الإرادات الحتمية للمريد سواء كانت متعلقة

ينبغي بيان كون المسألة من المسائل الفقهية^(١)

وبالفعل ابتداءً أو بالترك من جهة مبغوضية الفعل تقتضي إرادة ما يحتاج ذلك المراد إليه أم لا حتى يشمل مقدّمة الفعل الواجب والترك الواجب ثم على القول بالإقتضاء يحكم بوجود جميع مقدّمات الفعل الواجب من المعد والمقتضي والشرط وعدم المانع ومقدّمات المقدّمات وأمّا الترك الواجب فلا يجب بوجوده إلّا ترك إحدى مقدّمات وجود الفعل والسرف في ذلك أن الفعل في طرف الوجود يحتاج إلى جميع المقدّمات ولا يوجد إلّا بإيجاد تامها ولكن الترك يتحقّق بترك إحديها فلا يحتاج إلى تروك متعدّدة حتى يجب تلك التروك بوجود ذلك الترك ومن هنا ظهر أنّه إن لم يبق إلّا مقدّمة مقدورة واحدة إمّا بوجود الباقي وإمّا بخروجه عن حيز القدرة فحرمة ذلك الفعل تقتضي حرمة تلك المقدّمة المقدورة عليها عيناً كما هو الشأن في كلّ تكليف تخيريّ إمتنع أطرافه إلّا واحداً فإنّه يقتضي إرادة الطرف الباقي تحت القدرة معيناً وهذا واضح فلو فرض أن صب الماء على الوجه مثلاً يترتّب عليه التصرف في المحل المغصوب قطعاً بحيث لا يقدر بعدالصب على إيجاد المانع أو رفع المحل عن تحت الماء فحرمة الغصب ووجوب تركه تقتضي حرمة صب الماء على الوجه عيناً... إلى آخره. ولكن فيه إن يعم البحث لمقدّمات الحرام أيضاً ويكون المحرم هي جميع المقدّمات التي توصل إلى الوقوع في الحرام على القول بمقدّمة الموصلة كما هو المختار وسيأتي ذلك مفصلاً وأن ما ذكره صاحب الدرر من التخيير في مقدّمة الحرام لا أساس له بعد ترشح الحرمة إلى المقدّمات كلّها كترشح الوجوب إلى المقدّمات لكن كلّ مقدّمة في ظرف إنضمامها ببقية المقدّمات الملازم لترتّب الحرام عليها خارجاً لا مطلقاً كما لا يخفى.

(١) الجهة الثالثة: أن مسألة مقدّمات الواجب والحرام والمندوب هل تكون ٣

أو الأصولية^(١)

ومن المسائل الأصولية أم لا ويتوقف على بيان ما يمكن أن تكون هذه المسألة من مصاديقها، منها المسألة الفقهية هي موضوعها فعل المكلف ومحمولها أحد الأحكام التكليفية أو الوضعية وفي المقام كذلك لأن موضوعها فعل المكلف وهو المقدّمة ومحمولها الوجوب أو الحرمة وهو الحكم الشرعي التكليفي.

(١) ويمكن أن تكون مسألة أصولية كما عليه المحققين قال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٠» على أنه ينطبق عليه أيضاً ميزان المسألة الأصولية فإنّ ميزان كون المسألة أصولية كما أفادوه هو ما يكون نتيجتها واقعة في طريق إستنباط الحكم الفرعي على معنى وقوع نتيجتها كبرى في القياس لصغرى يفيد الحكم الفرعي ومثل هذا الميزان ينطبق على المسألة كما في قولك هذه مقدّمة الواجب وكلّ مقدّمة الواجب واجبة فهذه واجبة كما ينطبق في فرض جعل النزاع في ثبوت الملازمة غايته أنه على ذلك يحتاج إلى تشكيل قياسين في إنتاج الحكم الفرعي بخلافه على ظاهر عنوان البحث فإنّه لا يحتاج إلا إلى تشكيل قياس واحد - أي يقال الوضوء مقدّمة وثبت في الأصول الملازمة بين حكم المقدّمة وحكم ذبيها فالوضوء له حكم ذبيها والوضوء مقدّمة للصلاة والصلاة واجبة فالنتيجة أن الوضوء واجب - وأمّا توهم إنتقاضه بمثل الشرط المخالف للكتاب والسنة لوقوع نتيجتها أيضاً كبرى في القياس في قولك هذا شرط مخالف للكتاب وكلّ ما هو كذلك فاسد فهذا فاسد مع وضوح كونها من أجل المسائل الفرعية فيدفعه شخصية الحكم المحمول فيها بخلاف الحكم المحمول في المقام على عنوان المقدّمية ومعه لا وجه لجعل المسألة من المسائل الفرعية غير المناسبة

أو الكلاميه^(١) أو أنّها من مباديء الأحكامية^(٢)

لتعرض الأصولي إياه في الأصول لمحض الإستطراد - أي حكم شخصي من الحرمة لنفس شرط المخالف المنطبق عليه بخلاف المقام فإنّه حكم نوعي عنوان حكم ذي المقدّمة لعنوان المقدّمة نظير الوضع في المشتقات - ثمّ إنّ ذلك كلّ بناء على الأخذ بظاهر عنوان البحث وهو وجوب المقدّمة وإلّا فبناء على الأخذ بما هو الأهم في المقام من ثبوت الملازمة وعدمها فعدم إرتباطها بالمسألة الفرعية أوضح ... إلى آخره. وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٣٩» الظاهر أن المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته فتكون مسألة أصولية ... إلى آخره.

(١) أمّا كون المسألة من الكلامية فإنّ موضوعها أحوال المبدء والمعاد والثواب والعقاب وفي المقام هل يكون لترك المقدّمة أو لفعالها مع قطع النظر عن ذهاب ثواب أو عقاب أم لا.

(٢) وكون المسألة من المباديء الأحكامية وهي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية كتضادّ الأحكام وملازمة بعضها لبعض وغير ذلك ممّا يرجع إلى نفس الأحكام وفي المقام يقال هل الوجوب يسرى من ذي المقدّمة إليها فإنّ الوجوب حكم والبحث من السريان عن عوارضه، أو أنّها من المباديء التصديقية وهي القضايا التي يستدلّ على ثبوت المحمولات للموضوعات كما مرّ بتقريب أن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة ومنها حكم العقل والمراد به كلّ حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي فلا محالة يجب أن يبحث في الأصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعية

كما أنّه بناءً على كونه من المسائل الأصولية هل هي من المباحث العقلية^(١)

لا عن ثبوت نفسها ونفيها والبحث في مسألة المقدّمة إذا كان عن تحقّق الملازمة بين الوجوبين كان بحثاً عن نفس الحكم العقلي لا عن عوارضه وعليه يصير البحث من المبادي التصديقية نعم لو كان الموضوع نفس العقل لكان البحث المزبور من المباحث الأصولية، وأورد عليه المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣١١» ما ثبت في أوّل الكتاب من أن موضوع علم الأصول ليس هو الأدلة الأربعة بل هو ما يمكن أن يكون نتيجة البحث عن عوارضه واقعة في طريق الاستنباط وبما أن نتيجة بحث المقدّمة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط يكون البحث المزبور من مسائل العلم... إلى آخره.

(١) فإنّ المسائل الأصولية على قسمين القسم الأوّل المباحث العقلية وهي أيضاً على وجهين تارة من المستقلات العقلية كقبح عقاب بلا بيان وحسن الإحتياط ونحوهما ممّا لا ربط له بالشرع أي سواء صدر من الشارع حكم أم لا فيكون من الأحكام العقلية المحضة كحكمه بأن الكل أعظم من الجزء وأن الواحد نصف الإثنين وكحكمه ببطان الدور والتسلسل وإجتماع النقيضين وكذا بعض المباحث الأصولية كما عرفت وأخرى المباحث العقلية غير المستقلة كمباحث الإستلزامات العقلية من الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها والأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده عقلاً على القول به والنهي مستلزم للفساد ونحو ذلك فإنّه بإنضمام أمر الشارع أو نهيه يحكم العقل بالملازمة وهكذا فإنّه بعد ورود الدليل على وجوب شيء من الشرع يحكم أو لا يحكم كمبحث إجتماع

أو اللفظية^(١) أو القواعد الكلية التي أمر تطبيقها بيد المجتهد^(٢)

والأمر والنهي أيضاً والمفاهيم وغيرهما مما يحتاج إلى ورود حكم الشرع أولاً. القسم الثاني: المباحث اللفظية المرتبطة بالدلالات اللفظية كمباحث الوضع من الأمر وصيغته وهيئتهما وغير ذلك مما مرو سيأتي في النهي أيضاً، والنتيجة أن مقدّمة الواجب هل من المسائل العقلية أو اللفظية.

(١) بمعنى أنها تكون وجوب المقدّمة من الدلالة اللفظية.

(٢) وهنا ذكر المحقق الماتن قسماً ثالثاً وهو أن تكون من القواعد الكلية التي أمر تطبيقها بيد المجتهد ويراد منه القاعدة الأصولية التي تكون طريقاً لحكم فرعي قال في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٩» ومع الغض عن ذلك والأخذ بظاهر عنوان البحث نقول بعدم إرتباطها أيضاً بالمسألة الفرعية لأن الملاك في المسألة الفرعية على ما يقتضيه الاستقراء في مواردنا إنما هو وحدة الملاك والحكم والموضوع فكان المحمول فيها دائماً حكماً شخصياً متعلقاً بموضوع وحداني بملاك خاص كما مثل الصلاة واجبة في قبال الصوم واجب والحج واجب ومثل هذا الملاك غير موجود في المقام فلا يكون تعلق الوجوب بعنوان المقدّمة من باب تعلق شخص حكم بموضوع وحداني بمناط وحداني خاص بل بعد أن كان عنوان المقدّمة من الجهات التعليلية لا التقييدية لا جرم الحكم المحمول على العنوان المزبور يكون حاكياً عن وجوبات متعدّدة مختلفة شدة وضعفاً بموضوعات عديدة بملاكات متعدّدة فكان حال المقدّمة حينئذٍ بعد كون وجوبها بمناط دخلها في ذبها حال كل واجب يترشح إليه الوجوب من جهة دخله في ترتب المصلحة الخاصة عليه فيختلف الوجوب فيها حينئذٍ حقيقة وملاكاً باختلاف ما يترتب على المقدّمات

أقول قد يتوهم^(١) من ظاهر العنوان كونه من المسائل الفقهية وأن ذكرها في المقام إستطرادي محض لمجرد^(٢)

لا نظير إختلاف الوجوبات بإختلاف المصالح المترتبة عليها وعليه فلا يكون هذا العنوان في المقام حاكياً عن محمول واحد متعلق بموضوع واحد بملاك واحد كما في الصلاة واجبة والصوم واجب بل هو يكون حاكياً ومرآة موضوعاً ومحمولاً عن موضوعات متعدّدة محكومة بأحكام متعدّدة بمناسبات مختلفة ومن المعلوم حينئذٍ أنه لا يكون في البين حينئذٍ جهة وحدة في البحث المزبور إلاّ حيشية الملازمة التي عرفت كونها محط النظر والبحث وعليه لا يكاد إرتباطها بالمسألة الفرعية بوجه أصلاً مضافاً إلى ما عرفت أيضاً من عدم إختصاص مورد البحث بخصوص مقدّمة الواجب بل عمومته في مقدّمات الحرام والمكروه والمستحب أيضاً مع ما لها من الإختلاف بحسب المراتب والمناطق فكان المقام من هذه الجهة من قبيل البحث عن أن فعل المكلف هل يكون محكوماً بالأحكام الخمسة أم لا ومعلوم حينئذٍ عدم إرتباطها بالمسألة الفرعية كما هو واضح... إلى آخره فتكون عليه قاعدة كلية فتكون المسألة كمسألة جواز خلوا الواقعة عن الحكم بملاحظة عموم البحث لمقدّمة الحرام والمكروه والمستحب.

(١) قال في «الكفايه: ج ١ ص ١٣٩»: لا عن نفس وجوبها - أي وجوب المقدّمة - كما هو المتوهم من بعض العناوين - أي أن مقدّمة الواجب واجبة أم لا - كي تكون فرعية وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الأصولي والإستطراد لا وجه له... إلى آخره.

(٢) هذا هو الوجه للإستطراد من المناسبة بين وجوب المقدّمة ووجوب

مناسبتة لمدلول الأمر من الوجوب الثابت للشيء بصيغة الأمر أو مادته^(١) وأورد عليه^(٢) بأن علم الفقه متكفل لبيان أحوال موضوعات خاصة كالصلاة والصوم وغيرهما والبحث عن عنوان المقدّمة الغير المنطبق على شيء مخصوص لا يتكفله علم الفقه، وفيه^(٣)

الثابت بالأمر مادة وصيغة ولذا ذكروها في الأصول.

(١) أي هيئة الأمر يدلّ على الوجوب في صيغة إفعال ومادة الأمر يدلّ في لفظ -أمر- .

(٢) والمورد هو المحقّق النائبيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢١٣» فإنّ علم الفقه متكفل لبيان أحوال موضوعات خاصة كالصلاة والصوم وغيرها والبحث عن وجوب كلّ المقدّمة التي لا ينحصر صدقها بموضوع خاص لا يتكفله علم الفقه أصلاً... إلى آخره.

(٣) فأجاب عنه المحقّق العراقيّ رحمته بأنّ لازم ذلك خروج كثير من المباحث الفقهية عن علم الفقه قال في «البدائع: ص ٣١٢» والمسألة الفقهية هي المسألة التي ينتج البحث فيها حكماً فرعياً أصلياً أي غير واقع في طريق إحراز حكم آخر وحدانياً ناشئاً من ملاك واحد سواء كان متعلقه طبيعة شرعية كالصلاة والصوم أم عنواناً يشاربه إلى مصاديقه التي هي متعلقات تلك الأحكام كالموضوع في قاعدة ما يضمن وأمثالها... إلى آخره وتبعه في هذه المناقشة أستاذنا الخويّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢١٣» قال لا يختص المباحث الفقهية بما يبحث فيه عن حكم موضوع من الموضوعات الخاصة لأن جملة من المباحث الفقهية كمباحث وجوب الوفاء بالنذر وأخويه ووجوب إطاعة الوالدين ووجوب الوفاء بالشرط

أن كثيراً من القواعد الإصطیادية وغيرها من القواعد الفقهية مع أن موضوعها^(١) بنفسها ليس عنواناً مخصوصاً^(٢) بل كان موضوعها مرآةً للعناوين المخصوصة^(٣) مثل قاعدة كلّمًا يضمن بصحيحه يضمن بفاسده الشامل للمعاوضات^(٤) وعقود الضمانات كالقرض وغيرها إذ^(٥) عنوان ما يضمن في مثلها جعل مرآةً إلى نحوى الضمان وما هو موضوع^(٦) الحكم في كلّ باب شيء غير الآخر، و^(٧)

وَنحوها يبحث فيها عن أحكام العناوين العامة القابلة للصدق على الأفعال المختلفة في الماهية والعنوان... إلى آخره وكذا غيره من أساتذتنا.

(١) أي هذه القواعد.

(٢) كطبيعة الصلاة والصوم.

(٣) والمصاديق المتعدّدة.

(٤) فإنّ قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده يشمل البيع والإجارة ونحوهما.

(٥) هذا هو الوجه لعنوان قاعدة ما يضمن وعقود الضمانات وهما المراد من

(نحوى الضمان) فالضمان في جميع العقود الفاسدة حكم وحداني ناشيء من ملاك واحد وهو قاعدة اليد.

(٦) وإنّما المصاديق مختلفة والموضوعات متفاوتة تارة هو البيع وأخرى

الإجارة وثالثة الدين ورابعة الهبة المعوضة الفاسدة وهكذا.

(٧) ومنها قاعدة الطهارة التي لها باب وسيع يجري في جميع الأمور من

الشبهة الموضوعية والحكمية في الأبواب المختلفة والموضوعات المتفاوتة

مثل قاعدة الطهارة المعلوم كون موضوعها مرآةً للعناوين الخاصة كموضوع^(١) قاعدة كلّمًا لاقى نجسًا فهو نجس الذي هو أيضاً مرآةً لعناوين أخرى، ومنها^(٢) أيضاً قاعدة مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب والسنة بناءً على أن المراد مخالفة مضمونهما^(٣) الحاكية عن أمور مختلفة وموارد متفاوتة^(٤)، وحينئذٍ الأولى^(٥)

المتضادة في الماء والتراب وغيرهما لكن ذكر في محله أنّها مسألة أصولية.
(١) ومنها قاعدة كلّ ما لاقى النجس فهو نجس التي لها المصاديق المتغايرة من الدم والبول والمني والعدرة وغير ذلك لكن بمدرك واحد وهو الحكم الفرعي الأصلي بنجاسة الملاقى للنجس.

(٢) ومنها ما ورد من أن المسلمون عند شروطهم إلّا كل شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز «وسائل: باب ٦ أبواب الخيار» والصلح جائز بين المسلمين إلّا صلحاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً «وسائل: باب ٣ أحكام الصلح».
(٣) أي مضمون الصلح ومخالفة الشرط ومفادهما ومدلولهما.

(٤) فيكون مضمون الصلح والشرط بحسب المصاديق كثيرة حيث تكون مخالفاً للكتاب والسنة أو أحلّ حراماً وحرم حلالاً لكن نا شيء من ملاك واحد وهو الحكم الفرعي المستفاد عن هذه الأدلة كالشرط والصلح على الأمر المحرم وعلى انتفاء ما هو ماهية العقد كالبيع بلا ثمن والإجارة بلا أجره ونحو ذلك.

(٥) تقدّم أن المسألة الفقهية هي التي ينتج البحث فيها حكماً فرعياً أصلياً كامراً ولو كان عنوان مشيراً إلى مصاديقه التي هي متعلقات تلك الأحكام وبالجملة أن المناط فيها هو كون المحمول خاصاً بمعنى أنّه يكون أحد الأحكام

جعل المدار في فقهية المسألة إشتمالها على محمول خاص ثابت للعناوين المخصوصة ولو بتوسيط عنوان آخر مرآت لها إذ حينئذٍ ما من مسألة فقهية إلا وشأنها ذلك^(١) ولا يرد حينئذٍ النقوض السابقه أيضاً^(٢) وحينئذٍ ربّما يكفي هذا المقدار أيضاً لإخراج مسألتنا هذه عن المسائل الفقهية^(٣) إذ مضافاً^(٤)

لا وضعية أو تكليفية بدون إختلاف المرتبة في ذلك الحكم بالنسبة إلى آحاد الموضوعات المندرجة تحت ذلك العنوان فحكم وحداني ناش عن ملاك واحد أصالة لا أن يكون طريقاً للغير.

(١) فإنّ كلّ مسألة تشتمل على محمول خاص لعنوان مخصوص.

(٢) والنقوض السابقة لا ترد لأنّها عنوان يشاربه إلى مصاديقه.

(٣) فيخرج مسألة مقدّمة الواجب عن المسائل الفقهية لوجهين بل ثلاثة.

(٤) الوجه الأوّل قال المحقّق العراقيّ في «البدايع: ص ٣١٢» إن المسألة

الأصولية ما يمكن أن تقع نتيجتها في طريق الإستنباط أو ما يبحث فيها عن ما يرجع إليه المجتهد عند اليأس عن الدليل الإجتهادي - إلى أن قال: - فإنّ مبحث مقدّمة الواجب منها حتّى إذا كانت نتيجة البحث فيه هو وجوب المقدّمة لا تحقّق الملازمة والسر في ذلك هو أن وجوب المقدّمة ليس حكماً وحدانياً ناشئاً عن ملاك واحد بل هو واحد عنواناً ومتعدّد بتعدّد ملاكات الواجبات النفسية ... إلى آخره مضافاً إلى وجوبات متعدّدة مختلفة شدّة وضعفاً بحسب المناطات المختلفة وأولى من ذلك أن الحق بالوجوب مقدّمات سائر الأحكام الخمسة فيكون إختلاف المحمول عليه أوضح والمحمول أكثر من حكم واحد فالواجب مقدّمته

إلى مرتآية موضوعها للعناوين بخصوصية أخرى كان محمولها أيضاً
مرآتاً لأحكام خاصة ناشئة عن مناطات المخصوصة علاوة عن
إختلافها بحسب المرتبة من الشدّة والضعف بل ولئن ألحق
بالوجوب باقي الأحكام الخمسة بوحدة المناط كان إختلاف
المحمول في المسألة أوضح وبهذه الملاحظة لا يناسب هذه المسألة
مع المسائل الفقهية كما^(١)

واجبة والمستحبّ مستحبّ وهكذا ولا يرتبط بالمسألة الفرعية، الوجه الثاني
أيضاً ذكر في «البدائع: ص ٣١٣» أن هذا البحث لا يختص بالواجبات الشرعية بل
نتيجته أن مقدّمة كلّ واجب واجبة بوجوب من سنخ وجوب ذيها ... إلى آخره
وأشار إلى ما ذكرنا في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٩» وتقدّم مراراً الظاهر أن المهم
المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب
مقدّمته فتكون مسألة أصولية ... إلى آخره وتبعه الأساتذة منهم أستاذنا الخوئيّ
في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢١٣» بل الوجه في خروج هذه المسألة عن
المباحث الفقهية هو أن البحث في المقام إنّما هو عن ثبوت الملازمة بين طلب
شيء وطلب مقدّمته سواء كان الطلب وجوبياً أم كان إستحبابياً وأمّا تخصيص
الموضوع في كلام كثير منهم بالوجوب فإنّما هو لأجل الإهتمام بشأنه لا من جهة
إختصاص النزاع به وعليه فلا وجه لتوهم دخول المبحث في المباحث الفقهية بل
هو بحث أصولي تقع نتيجته في طريق إستنباط الحكم الشرعي وذلك لأنّه بعد
ثبوت الملازمة ووجوب شيء في الخارج نقول لو كان هذا الشيء واجباً لوجب
مقدّمته لكنّه واجب فمقدّمته واجبة ... إلى آخره.

(١) ثمّ إنّ بعد ما كانت المسألة من المسائل الأصولية هل هي من المسائل

أن المهم من هذه المسألة^(١)

العقلية أو اللفظية قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٣٩» لا لفظية كما ربّما يظهر من صاحب المعالم حيث إستدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ... إلى آخره بيان ذلك أن المراد من الدلالات الثلاث هي الدلالات اللفظية المطابقة والتضمن والالتزام ومن المعلوم أن إنتفاء هذه الدلالات إنّما يقتضي نفي الدلالة اللفظية لا الدلالة العقلية والفرق بين الدلالة الإلتزامية اللفظية وبين اللزوم العقلي المدعي كونه محل النزاع أن الدلالة الإلتزامية يعتبر فيها إمّا اللزوم العرفي كالجود والحاتم أو العقلي البيّن بالمعنى الأخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم كتصور الأربعة يلزم تصور الزوج واللزوم العقلي في كلام القوم أعم من ذلك ومن البيّن بالمعنى الأعم وهو ما يجب معه الحكم باللزوم عند تصور الطرفين كما في آية الحمل ومن غير البيّن وهو ما لا يكون كذلك.

(١) ثمّ إن عنوان البحث بناءً على كونها عقليه أحد أمرين أحدهما ما هو المعروف إثبات وجوب المقدّمة من ناحية وجوب ذي المقدّمة، وثانيهما ما أفاد، في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٩» البحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فتكون مسألة أصولية - إلى أن قال: - والكلام في إستقلال العقل بالملازمة وعدمه... إلى آخره وإختار ذلك أساتذتنا منهم أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢١٣» قال بل الوجه في خروج هذه المسألة عن المباحث الفقهية هو أن البحث في المقام إنّما هو عن ثبوت الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدّمته سواء كان الطلب وجوبياً أم كان إستحبابياً هو بحث أصولي تقع نتيجته

إثبات وجوب المقدّمة من ناحية وجوب ذبيها وإن كان وجوب ذبيها ثابتاً بالأدلة اللبية فلا يناسب جعلها من مباحث الألفاظ إذ لا خصوصية للفظ في هذه الجهة من الكلام، و^(١) إرجاع هذا العنوان^(٢) إلى البحث عن الملازمة بين الوجوبين أيضاً، غير وجيه^(٣)

وفي طريق إستنباط الحكم الشرعي ... إلى آخره. وإختار المحقّق الماتن الأمر الأوّل وذكر أنّه لا فرق بين أن يكون وجوب ذبيها ثابتاً بالدليل اللبي أو غيره فلا خصوصية للفظ فيه ولا يناسب جعلها في مباحث الألفاظ نعم وجه المناسبة قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦١»، فإنّه بعد الفراغ من دلالة الصيغة على الوجوب يناسب البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ... إلى آخره.

(١) هذا ما ذكره في الكفاية وقد تقدّم من أن الكلام في إستقلال العقل بالملازمة وهو العقل غير المستقل وذلك بعد إستفادة أصل الحكم الشرعي من الدليل يبحث عن الملازمة.

(٢) والمراد إرجاع عنوان ترشح وجوب المقدّمة من وجوب ذبيها كما تقدّم عن الكفاية إلى الملازمة وقال أيضاً «ص ١٣٩ ج ١» ضرورة أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتاً محل الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى ... إلى آخره.

(٣) وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٦١» إذ نقول بأن

ما أفيد من عدم المجال لا يراد البحث في مقام الدلالة مع الإشكال في أصل

فلا وجه لإدراجها في المسائل العقلية الغير المستقلة^(١) ومجرد تلازم العنوانين^(٢) لا يقتضي إرجاع أحدهما إلى الآخر بل لا بدّ في كلّ عنوان ملاحظة دخوله في أي مسألة^(٣)، وبهذه الجهة^(٤)

لا ثبوت المعنى إنّما يتم بالنسبة إلى المدلول المطابق الذي يمكن فيه تخلف الدلالة وأما بالنسبة إلى المدلول الإلزامي فحيث أنّه لا ينفك ثبوت الملازمة عن دلالة اللفظ عليها بنحو الإلتزام فلا يتم هذا الإشكال إذ عليه يكون البحث عن دلالة الصيغة عين البحث عن ثبوت الملازمة ويستكشف بنحو الإن من دلالة الصيغة عن ثبوت الملازمة ومن عدم دلالتها عن عدم ثبوت الملازمة بين المعنيين نعم يرد عليه حينئذٍ أن مجرد ثبوت الملازمة بين معنيين ما لم يكن اللزوم بنحو البين بالمعنى الأخص لا يرتبط بمقام الدلالة اللفظية حتّى تكون المسألة لفظية وداخلة في مباحث الألفاظ وعليه ينحصر الأمر في المسألة في كونها عقلية محضة... إلى آخره.

(١) وبعد ما لم يكن من باب الملازمة فلا تكون من المسائل العقلية غير المستقلة بل عقلية محضة وتقدّم أن البحث عن المقدّمة لا تختص بالأحكام الشرعية فالنتيجة أن لزوم المقدّمة من ناحية لزوم ذبها هل يحكم به العقل أم لا فتكون من العقلية المحضة.

(٢) أي عنوان وجوب المقدّمة من ناحية وجوب ذبها تلازم عنوان الملازمة فلا يرجع العنوان الأوّل إلى العنوان الثاني.

(٣) فالمدار على أن كلّ عنوان يدخل في أي مسألة عقلية محضة أو غير مستقلة.

(٤) ثمّ يشير إلى كون المسألة من المبادي الأحكامية وفساده أمّا كونها من

لاوجه لإرجاعها إلى البحث عن المبادئ الأحكامية وإن لا يخلو عن مناسبة^(١) بل ومن هذه البيانات^(٢)

المبادئ الأحكامية باعتبار كونها بحثاً عن لوازم وجوب الشيء وأنه هل من لوازم وجوب الشيء وجوب مقدّماته أم لا، وجه الفساد قال في «البدايح: ص ٣١١» ما بيناه في أول الكتاب من أنه لا ضرر في أن تكون للمسألة جهتان يوجب كلّ منهما تعنونها بعنوان مستقل وهذه المسألة وإن كانت من المبادئ الأحكامية إلا أنها بما أن نتيجتها تقع في طريق الاستنباط يصح البحث عنها في المسائل الأصولية... إلى آخره.

(١) فإنّه بعد الفراغ من دلالة الصيغة على الوجوب يناسب البحث عن لوازم

وجوب الشيء.

(٢) من كون المدار على العنوان في جعلها مسألة أصولية عقلية أو غيرها

ظهر عدم كون المسألة كلامية قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٩» من جهة وضوح أن المقدّمة على القول بوجوبها ليست ممّا يترتّب عليها المثوبة والعقوبة عند الموافقة والمخالفة فإنّ المثوبة والعقوبة كانتا من تبعات موافقة الواجب النفسي ومخالفته لا من تبعات مطلق الواجب ولو غيراً وما يرى من إستحقاق العقوبة عند ترك المقدّمة فإنّما هو من جهة تأدية تركها إلى ترك ذيها الذي هو الواجب النفسي لا من جهة أنّها ممّا يقتضي مخالفتها في نفسها مع قطع النظر عن ترتّب ترك ذيها إستحقاق العقوبة عليها كما لا يخفي ومعه لا مجال لعدّ المسألة من المسائل الكلامية... إلى آخره.

ظهر أيضاً عدم مناسبة مثل هذا العنوان مع كون المسألة كلامية كما عرفت^(١) من أن مدار ميزان المسألة من أي مسألة على ملاحظة نفس العنوان لاعلى ملاحظة لازمه من حيث التحسين والتقييح خصوصاً مع^(٢) عدم درك العقل في الباب حسن المقدّمة إلا بتوسيط وجوبه أو وجوب ذيه وإلا فلايستقل العقل بحسن ذيه لو لا الوجوب فضلاً عن حسن مقدّمته وحينئذٍ فلايناسب للمقام إلا بجعلها^(٣)

(١) ثم أشار إلى كلام المحقق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٦١» قال وأما في مسألة الحسن والقبح والملازمة بينهما وبين الوجوب والحرمة فنلتزم بأن الأولى من المباديء العقلية للثانية والثانية يبحث فيها عن لواحق القضية العقلية وهي حكم العقل بالحسن والقبح... إلى آخره فأجاب عنه المحقق الماتن بأن المدار على نفس العنوان كالوجوب والحرمة لا لازمه وهو عنوان آخر كالحسن والقبح فلعل نتيجه أن الحسن والقبح من المستقلات العقلية من دون النظر إلى الشرع فلو كان المدار عليه يلزم أن يكون حكم العقل هنا كذلك مع أن المقام ليس كذلك.

(٢) والوجه في ذلك أن العقل لا يحكم بحسن ذي المقدّمة فكيف بالمقدّمة الإبعد وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة شرعاً و بدونه لا يستقل بالحسن أصلاً.

(٣) فتكون النتيجة هي قاعدة كلبية طريقي لحكم كليّ فرعي وهي الميزان للمسألة الأصولية وتقع كبرى لحكم كليّ شرعي.

من القواعد الواقعة في طريق حكم كلي فرعي كوجوب عنوان خاص أحرزت مقدّمته بتوسيط هذه الكبرى^(١) بل في كثير^(٢) من المصاديق الكليّة لا يكون أمر تطبيقها إلا بيد المجتهد فقط نظير مقدّمية الوضوء وغيرها نعم^(٣)

(١) مثل الوضوء مقدّمة الواجب وهو الصلاة وكلّ مقدّمة الواجب واجبة

فالوضوء واجب وهكذا.

(٢) بل في كثير من صغرياتها وأنها مقدّمة أم لا يكون بيد المجتهد نحو مقدّمية

الوضوء وغيره للصلاة والطواف.

(٣) وربّما يكون العنوان بنحو تكون المسألة منتجة لحكم جزئي كما لو وجب

الجلوس على السطح فهل يجب الصعود من الدرج بعنوان المقدّمة أم لا لكن

لا ينافي البحث أصولياً بالعنوان الملازمة أو ما تقدّم التي تقع نتيجتها في طريق

إستنتاج الحكم الكليّ الإلهي ولو شمل الموضوعات الخارجية أيضاً كما أن

لا تنقض اليقين بالشكّ مسألة أصولية ولو يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً كما

يشكّ في وضوئه فيستصحب بقاءه قال في البدائع المحقّق العراقي «ص ٣١٢» كما

أنّه يخرج عنه - أي عن المسائل الفقهية - مبحث الإستصحاب وإن قلنا بأن

إعتباره المستفاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الحالة السابقة بل يخرج

عنه جميع مباحث الأمارات والأصول العملية حتّى بناءً على ما هو الحقّ من أن

المجعول فيها وجوب العمل على طبق مؤداها لأن نتيجة البحث في مثل هذه

المباحث وإن كان حكماً فرعياً وهو وجوب العمل إلا أنّه حكم طريقي يتوصل به

إلى حكم أصلي وقد تقدّم في التعريف إعتبار أن تكون نتيجة البحث الفقهي

قد يكون مثل هذه المسألة منتجاً لحكم جزئي أيضاً ولكن لا يضر ذلك بأصوليته في موارد تطبيق هذه القاعدة على العناوين الكلّية المنتجة لحكم كلي كما أن بعد هذه النتيجة لا يضر بأصوليته عدم إختصاص المجتهد إحياناً بتطبيقه أيضاً^(١) وبالجملة لا نعنى بالمسألة الأصولية إلا القواعد الواقعة في طريق إستنباط حكم كلي لموضوع كلي كما لا يخفى فتدبر جيّداً.

وبعد ما ظهر ذلك ينبغي في المقام من طي أمور منها^(٢) أن مناط المقدمية التي هي محط البحث في المقام هو تقدّم الشيء وجوداً على غيره رتبة بحيث يرى العقل بين وجوديهما تخلل فاء وأنه وجد فوجد^(٣)

لا حكماً أصلياً... إلى آخره فقد تقدّم أن هذه المسألة من المسائل الأصولية لوقوع نتيجتها في طريق الإستنباط الأحكام الفرعية الكلّية.

(١) كما في مقدّمات السير إلى الحج الواجب من أخذ پاسپورت وغيره فلا يختص بالمجتهد ولكن ذلك لا ينافي مع كون الحكم طريقيّاً لإستنباط الحكم الكلّي الفرعي في غير مورد.

(٢) الجهة الرابعة: أن ملاك البحث في المقام هو توقّف أحد الوجودين المستقلين على الآخر وذلك لأن المقدّمة هي تقدّم الشيء رتبة على غيره وهو ذي المقدّمة لتوقّفه عليه بحيث يحكم العقل بتخلل الفاء بين وجوديهما وأنه وجد الشيء فوجد غيره.

(٣) وحينئذٍ يعتبر في محل النزاع أمران التوقّف وإستقلال كلّ من المقدّمة

وحينئذٍ يخرج باب التلازم الصادق وجودهما معاً بلا تخلل الفاء بينهما عن مركز البحث^(١) كما^(٢) أن باب الطبيعي وأفراده المتحدان وجوداً أيضاً خارج عن هذا العنوان فتوهم مقدّمية الفرد للكلي ليس في محله و^(٣) منه تقدّم الجزء على الكل بالمهية والتجوهر إذ مثل هذا التقدّم أيضاً لا يقتضي تخلل الفاء بين وجوديهما فمثل هذا التقدّم أيضاً خارج عن مركز البحث كما سنشير إليه أيضاً في الأمر الآتي إن شاء الله تعالى بل ربّما نقول^(٤) بخروج تقدّم الطبيعي بين الشئيين أيضاً عن مركز البحث كالواحد بالإضافة إلى الإثنين و^(٥)

لاوذيتها في الوجود وعليه يخرج عن محل النزاع موارد عديدة.

(١) هذا المورد منها وهو المتلازمان في الوجود لعدم توقّف أحدهما على الآخر كالأبوة والبنوة والإحراق والإحتراق وغسل الثوب النجس مع الماء بشرائطه وحصول الطهارة ولا مناقشة في المثال.

(٢) هذا هو المورد الثاني الطبيعي ومصادقه لما ذكره المحقّق الماتن لعدم إستقلال كلّ منهما في الوجود كالإنسان وزيد وعمرو وبكر ونحوه.

(٣) والمورد الثالث أجزاء الماهية المركبة فإنّها وإن كانت متقدّمة عليها بالتجوهر إلاّ أنّه لا إمتياز بينهما في الوجود كماهية الصلاة مع أجزائها كالركوع والسجود ونحوهما.

(٤) المورد الرابع تقدّم الواحد على الإثنين لعدم الإمتياز في الوجود أيضاً وإن كان بينهما تقدّم وتأخر طبعي.

(٥) ومنها أيضاً المورد الخامس الحدوث والبقاء فإنّه وإن صح التعبير بأن

منه أيضاً حدوث الشيء بالإضافة إلى بقاءه إذ في أمثال ذلك لا يرى العقل وجودين بينهما تخلل فاء وما هو مورد الكلام هو ذلك^(١) كيف ولو فرض وجوب للإثنين لا يترشح منه وجوب آخر للواحد في ضمنه كيف ولازمه إجتماع المثليين كما سنشير فلا محيص من كون مركز الوجوب الآخر وجود آخر وهو لا يكون إلا بما ذكرنا كما لا يخفى. و^(٢)

البقاء متوقف على الحدوث إلا أن الباقي عين الحادث وجوداً والبقاء والحدوث عنوانان منتزعان من كون الوجود مسبقاً بالعدم ومن إستمرار الوجود.

(١) فمورد الكلام هو وجودين مستقلين فلو كان الواحد مقدّمة للإثنين وتعلق الوجوب على الإثنين فلا محالة تعلق الوجوب على الواحد في ضمنه فلو ترشح وجوب آخر من وجوب ذي المقدّمة إلى المقدّمة وهو الواحد يلزم تعدد الوجوب لواحد فيلزم إجتماع المثليين وهو محال وسيأتي أيضاً توضيحه وكذلك في غيره وخارج عن محل الكلام جميع ذلك.

(٢) الجهة الخامسة: في تقسيم المقدّمة وهي على أنواع النوع الأول قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٩» تقسيمها إلى الداخلية وهي الأجزاء المأخوذة في ماهية الأمور بها - أي قيداً وتقيداً - والخارجية وهي الأمور الخارجة عن ماهيته ممّا لا يكاد يوجد بدونه ... إلى آخره ومن الثاني أجزاء العلة التامة من المقتضي والشرط والمعد وعدم المانع والمدعي خروج أجزاء الماهية عن محل النزاع في المقدّمة وشمول النزاع للثاني لتحقق ملاكه فيها، ومنها شرائط الأمور به مثل الطهارة عن الحدث والخبث والستر والإستقبال في الصلاة، ويكون التقيد

منها تقسيمهم المقدّمة بالداخلية والخارجية والغرض من الداخلية أجزاء المركبات^(١) والظاهر أن المقصود من المركبات أيضاً المركبات الخارجية الإعتبارية^(٢) كيف والمركبات العقلية^(٣) لا جزء لها إلا في موطن العقل وعالم التحليل و^(٤) هو خارج عن مصب الوجوب الغيري إذ لا وجود لها بوصف جزئيتها إلا في الذهن الغير القابل لتوجّه الإيجاب الغيري المستتبع لإمتثال مستقل به خارجاً بل في الخارج لا يكون إلا وجوداً واحداً محضاً كما هو ظاهر، وهكذا^(٥)

داخلاً في الأمور به دون القيد فالصلاة المتقيدة بهذه الشرائط مطلوب لا مطلقاً. (١) فالمراد من الداخلية أجزاء المركبات والمركبات على أنحاء تارة المركبات الإعتبارية وأخرى المركبات العقلية وثالثة المركبات الحقيقية والمدعي أن المراد من الداخلية أجزاء المركبات الإعتبارية دون غيرها. (٢) والمركب الإعتباري هو ما لوحظ المعبر عدة أجزاء لكلّ جزء له وجود مستقل بإعتبار دخلها في غرض واحد وحدة إعتبارية لها وسيأتي توهم أن الجزء مقدّمة للكل.

(٣) والمركبات العقلية وهي التحليلات العقلية وأجزائه العقلية كالجنس والفصل كالحیوان والناطق.

(٤) ولكن التحليل العقلي لا يتوهم جريان النزاع فيه فإنّ الجنس والفصل وهو الأجزاء التحليلية العقلية لا وجود لهما في الخارج كذلك كي يتصور النزاع أن الجزء مقدّمة للكلّ وإنّما هو موجود في الذهن وبسيط في الخارج وجود واحد. (٥) أمّا المركبات الحقيقية الخارجية كالأجناس العالية.

الأمر في المركبات الحقيقية الخارجية^(١) كتركب الأجسام^(٢) من العناصر^(٣)

(١) فإنّ الإنسان مركب من الجوهرية أي لا في موضوع والجسمية أي له حيزٌ والنامية أي الرشد لا كالجماد، والحساسة، أي إن ضرب أبرة ببدنه يحس ذلك ويوجعه لا كالنبات، والحيوانية - أي له الحياة والروح - وناطق أي يدرك الكليات وله الشعور فجميع هذه الأمور يندك بعضها في بعض ويتحقّق بوجود واحد بسيط بلا وجود أجزاء مركب منه حتّى يكون محل النزاع في المقدّمة.

(٢) وكذا تركب الإنسان من المادّة والصورة وإن كانتا موجودتين خارجاً إلاّ أنّه لا إمتياز لهما في الوجود عن المركب منهما ليتوقّف المركب عليهما.

(٣) ولعل المراد العناصر الأربعة التراب والماء والهواء والنار ويكون الأجسام مركباً منها ولكن له وجود واحد بسيط فلا وقع للنزاع فيه أصلاً قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٧» نعم إنّما يتصور المقدّمية بالنسبة إلى الأجزاء في المركبات الحقيقية العقلية التي لها وجود مستقل وصورة مستقلة غير صورة الأجزاء كالأجسام الملتئمة من العناصر الخاصة فإنّها بإعتبار إنقلاب الأجزاء فيها عمالها من الصور العنصري الخاص إلى الصور الجسمية أو النباتية وصورتها مواد لها أمكن دعوى مقدّمية الأجزاء المادية للمركب بإعتبار تقدّمها عليه وكونها من علل قوامه ... إلى آخره لكن خارج عن مورد النزاع.

فإنّ الأجزاء المحفوظة فيها لم يبق على حقيقتها الأولى بل يتلاقى كلّ واحد بالآخر إنخلعت منها صورتها الأولى وحصلت للمجموع صورة أخرى فإنقلبت شيئيتها بشيئية أخرى فلها أيضاً وجود واحد خارجي بلا وجود لأجزائها في الخارج فخرجت الأجزاء المزبورة أيضاً عن مصب الأحكام الغيرية القابلة لتوجّه الوجوب الغيري المستتبع لإمتثاله مستقلاً قبال وجوبها النفسي وحينئذٍ لا مجال لتوهم إدخالها في حريم النزاع، فما^(١) هو قابل لإدخالها في حريمه هي المركبات الإعتبارية التي كان لكلّ جزء منها وجود مستقل غير وجود الآخر خارجاً غاية الأمر شملها وحدة إعتبارية من قبل وحدة عارضها من الهيئة المخصوصة كالسرير أو أثرها المخصوص بملاحظة تأثيرها في أمر خاص كمحركية أيادي متعدّدة لحجر واحد إذ حينئذٍ^(٢)

(١) فالنتيجة أن القابل لوقوع النزاع فيه المركبات الإعتبارية وهي إجتماع أجزاء متغايرة شملها وحدة إعتبارية من المعتبر لما حصل لها بالإجتماع هيئة خاصة كالسرير ونحوه أو أثر أثراً خاصاً كإجتماع جماعة في رفع الحجر الثقيل ونحو ذلك كما يؤثر المركب الكذائي في رفع المرض الكذائي قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٧» كما في الصلاة حسب ما يستفاد من أدلة القواطع حيث ما يستفاد منها أن للصلاة هيئة إتصاليّة وأنها أيضاً ممّا لها الدخل في غرض النهي عن الفحشاء... إلى آخره.

(٢) وتقريب جريان النزاع أن الأجزاء غير المركب إعتباراً فمن جهة تكون ❧

كان مجال توهم أن كلّ جزء بملاحظة وجوده مستقلاً في الخارج يصلح أن يترشح إليها وجوب غيري قبال الوجوب النفسي العارض لمجموعها و^(١)

لذلك فيجب بالوجوب النفسي ومن جهة أخرى تكون مقدّمة لتحقق المركب الاعتباري فتجب وجوباً غيرياً بناءً على الملازمة.

(١) ثمّ أشار إلى الجواب عما نقل عن صاحب الحاشية المعالم الشيخ محمّد تقى نقل عنه المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢١٦» فإعلم أن المحقّق صاحب الحاشية أخرج المقدّمات الداخلية بالمعنى الأخص عن حريم النزاع وقد استدلّ عليه بما يقرب من استدلال القائلين بخروج العلة عن محل الكلام وحاصله أن المقدّمات الداخلية بما أن التقيد والتقيّد فيها داخلان في المأمور به فهي نفس متعلق الأمر النفسي وليس فيها جهة أخرى توجب تعلق الوجوب الغيري بها مع أنّه يستحيل كون شيء واحد متعلقاً للأمر النفسي والغيري المترشح من قبل نفسه لإحتياج الأمر الغيري إلى إتصاف متعلقه بالمقدّمية المستلزمة للمغايرة في الوجوديين المقدّمة وذيها وعمدة الإشكال هو ذلك لا لزوم إجتماع الحكمين المتماثلين فإنّه يمكن الجواب عنه بالإندكاك والتأكد كما إذا كان عبادة واجبة مقدّمة لواجب آخر كصلاة الظهر بالقياس إلى صلاة العصر إلى آخر كلامه والمراد من الداخلية بالمعنى الأخص قال في «الأجود: ج ١ ص ٢١٥» والداخلية تنقسم إلى داخلية بالمعنى الأخص وداخلية بالمعنى الأعم أمّا الداخلية بالمعنى الأخص فهي الأجزاء التي يتقوم المأمور

لابه منها فيكون التقيد كذات القيد داخلاً في الأمور به وأما الشروط وعدم الموانع فكلها خارجية بهذا المعنى لعدم دخول ذواتها في الأمور به وإن كان التقيد بها داخلاً فيه وأما الداخلية بالمعنى الأعم فهي كلما يتوقف إمتثال الأمور به عليه شرعاً فيستحيل الإمتثال بدونه وعليه فتدخل الشروط وعدم الموانع في المقدّمة الداخلية أيضاً... إلى آخره، والنزاع في المقدّمة الداخلية بالمعنى الأخص لا غير فالنتيجة أن هنا إشكاليين أحدهما أن المقدّمة تجب أن تكون سابقة على ذي المقدّمة كما هو مقتضى تسميتها بها والأجزاء ليست هي سابقة عليه فإنها نفس ذي المقدّمة وثنائهما أن المقدّمة تجب أن تكون غير ذي المقدّمة وجوداً ليرشح الوجوب الغيري منه إليها على القول بالملازمة والأجزاء ليست هي مبائة مع ذي المقدّمة بل هي عين ذي المقدّمة فلا ملاك لإتصافها بالوجوب فإنه لغو وأجاب عن صاحب الحاشية صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٤٠» والحل أن المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الإجتماع فيحصل المغايرة بينهما وبذلك ظهر أنه لا بدّ في إعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط كما لا بدّ في إعتبار الكلية من إعتبار إشتراط الإجتماع... إلى آخره وتبعه المحقق الماتن في هذا الإصطلاح بما حاصله أن الأجزاء إن إعتبرناها بشرط الإنضمام فهي نفس الكل وإن إعتبرناها لا بشرط فهي غيره فتكون مغايرة الأجزاء للكلّ بهذا الإعتبار نظير الهيئة السريرية الحاصلة من إتصال الأخشاب بعضها ببعض فإنّ من المعلوم حينئذٍ أن تلك الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة متقدّمة على الكل طبعاً فتحقّق فيها ملاك المقدّمية، ولكن بذلك لا يرتفع الإشكاليين كما ستعرف.

ان الفرق بين الجزء والكل حينئذٍ بصرف إعتبار الإنضمام في الكل دونه فالأجزاء عبارة عن وجود كلّ واحد لا بشرط الإنضمام أي من دون الإنضمام والكل عبارة عن الوجودات المزبورة بشرط الإنضمام، وإلى مثل هذا البيان^(١) أيضاً نظر من قال في الفرق بين الكل والجزء بأن الأجزاء مأخوذة لابشرط والكل مأخوذ بشرط شيء وفي جملة من الكلمات المنسوبة إلى المحقّقين^(٢) جعل الفرق بين الكل والأجزاء بأخذ الجزء بشرط لا والكل بشرط شيء، والظاهر^(٣)

(١) تقدّم أن صاحب الكفاية إعتبر الجزء لا بشرط وبشرط الإجتماع يراد ما ذكرنا من شرط الإنضمام وعدمه من وجود كلّ واحد من الأجزاء لا بشرط الإنضمام بحيث تلاحظ الأجزاء بما أنّها موجودة في الخارج بوجودات مستقلة.

(٢) والمراد منه الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «التقريبات» نقل ذلك المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣١٤» أن في الأجزاء جهتين جهة أخذها بشرط لا ومن هذه الجهة تكون أجزاء ومتقدّمة على الكل وجهة أخذها لابشرط ومن هذه الجهة تحمل على الكل بل هي عينه ... إلى آخره.

(٣) قال المحقّق العراقيّ في المتن وفي «البدائع: ص ٣١٤» والظاهر أن المراد من بشرط لا في المقام هو لحاظ الشيء في قبال غيره بحيث يرى أنّه غيره كما أن المراد بشرط شيء هي ملاحظة الإنضمام ولا يخفى أن ملاحظة الأجزاء بشرط لا بهذا المعنى لا تنافي إعتبارها كلاً ... إلى آخره.

أن مراده من بشرط لا صرف ملاحظته في قبال الغير لا^(١) ملاحظته مقيداً بعدم ضم الغير إليه كيف وهو لا يجتمع مع الكل في الوجود مع أن الكل حاو لأجزائه ويستحيل أن يفارق الجزء لكله وجوداً خارجياً فلا معنى لأخذها بشرط لا إلا بالمعنى الذي نحن أشرنا إليه الذي هو قابل للإجماع مع غيره، وفي قبال هذا الإعتبار^(٢) إعتبار^(٣) كلّ جزء لا بشرط الراجع إلى ملاحظة ذاته بنفسه لا في قبال الغير، وبهذه الملاحظة قابل لحمل كلّ جزء على الآخر وحمل كلّ واحد على الكل، وهذا المعنى من لا بشرط أيضاً غير معنى اللابشرطية من حيث الإنضمام الذي أشرنا إليه سابقاً إذ مثل هذا الإعتبار^(٤)

(١) قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣١٤» بخلاف ما لو أريد من بشرط لا، بشرط عدم الإنضمام في قبال بشرط شيء أعنى بشرط الإنضمام لوضوح أن الأجزاء عين الكل خارجاً ومعه كيف يتصور إعتبارها بشرط عدم الإنضمام بل هي بهذا الإعتبار ليست أجزاء أيضاً ولا يمكن إنتزاع الجزئية منها لأن صيرورتها أجزاء إنما هو بإعتبار إجتماعها في ملاحظة واحدة أعنى أنّها لوحظت في حال الإنضمام لا بشرط الإنضمام وما يكون شأنه ذلك لا يجتمع مع لحاظ عدم الإنضمام... إلى آخره.

(٢) أي في قبال الجزء بشرط لا وهو الجزء لحاظه في قبال غيره.

(٣) أي مقابل ذاك هو لحاظ الجزء لا بشرط أي ملاحظة ذاته بنفسه فلذا يصح

حمل بعضها على بعض وحملها على الكل وهذا غير بشرط الإنضمام والإجتماع الذي تقدّم.

(٤) أي الإنضمام لا يصح الحمل.

أيضاً لا يصح الحمل المزبور^(١)، وعلى أي حال كلّ واحد من هذه التعابير^(٢)

(١) وذلك لأنّه إن لوحظ الجزء لا بشرط أي ذاته بنفسه فيصح الحمل ويكون أمراً اعتبارياً وأمكن أن يتحد مع الكل فيكون الحيوان مع الناطق إنساناً كما يمكن أن يتحد مع الجزء فالناطق حيوان مع الضميمة وأمّا اللا بشرط الإنضمام فلا يحمل على الكل ولا يتحد معه كما لا يحمل على الجزء أيضاً ولذا لا يصح الحمل المزبور قال المحقق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٦٢» ما أشار إليه تتبرّر - أي صاحب الكفاية - في مبحث المشتق من عدم ورود هذه الإعتبارات على أمر واحد بل الغرض أن الجزء الخارجي سنخ مفهوم لا يحمل على الجزء الآخر ولا على الكل والجزء الحدى التحليلي سنخ مفهوم يحمل على الجزء الآخر من الحدود على الكل كالمشتق ومبدئه عنده تتبرّر ... إلى آخره فالركوع الخارجي ليس بصلاة وكذا الصلاة ليس بجزء خارجي لا بشرط الإنضمام وقال المحقق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٦٣» بل الفرض ملاحظة الجزء - أي الجزء الموجود في الخارج - على نحو يكون غيره زائداً عليه كما هو كذلك في الأمور المتغايرة في الوجود وإن كانت منضمة في اللحاظ بشرط الإنضمام أو لا بشرط الإنضمام وإعتبار المغايرة وإن لم يكن مقوماً لجزئية الجزء إلا أنّه من الإعتبارات الصحيحة الواردة على الجزء ... إلى آخره.

(٢) والمراد من التعابير بشرط الإنضمام وهو بشرط شيء وهو لحاظ الجزء بشرط الباقي ويكون كلاً لأنّه عين تمام الأجزاء، وإن لوحظ لا بشرط الإنضمام يكون وجود أجزاء ولا يصح الحمل وإن لوحظ بشرط لا أي كونه في قبال **ك**

لا سائر الأشياء كان جزء ولا يصح الحمل وإن لوحظ لا بشرط أي ذاته بنفسه كان جزءاً وقابلاً للحمل هكذا كان يظهر من كلام المحقق الماتن عنه أمّا الجزء هو لحاظ الشيء بشرط عدم الإنضمام وهو بشرط لا، يقول عنه غير مراد جزءاً، وذكر في «الكفاية: ج ١ ص ١٤٠» وبذلك ظهر أنه لا بدّ في إعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط كما لا بدّ في إعتبار الكلية من إعتبار إشتراط الإجماع وكون الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة هي الماهية المأخوذة بشرط لا ينافي ذلك فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل وأن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هولي أو صورة وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً لا بالإضافة إلى المركب ... إلى آخره أي المركب الإعتباري والهولي هي المادة كالنطفة ويكون الجوهر الذي كان متلبساً بالصورة النطفية خلعت عنه هذه وألبس الصورة الحيوانية ومتلازمان فإنّ كلّ جسم متناه وكلّ متناه ذو شكل فكلّ جسم ذو شكل هما الجنس والفصل - وعلى أي هذه إشارة إلى إشكال ودفع أمّا الأوّل فهو أن المذكور في محله أن الأجزاء الخارجية مأخوذ بشرط لا كالإنسان وهو ينافي ما ذكرت من أن الجزء مأخوذ لا بشرط، أمّا الدفع فلأن تنافي لا بشرط وبشرط لا إنّما يكون بالإضافة إلى شيء واحد مع كونهما جاريتين على إصطلاح واحد وليس الأمر هنا كذلك فإنّ المراد من بشرط لا هو بشرط لا الإعتباري في مقابل الجزء التحليلي المأخوذ لا بشرط الإعتباري بشهادة ذكر ذلك في مقام الفرق بين الجزء التحليلي كالحيوان والناطق والجزء الخارجي كالهولي والصورة في صحّة الحمل في الأوّل وعدمه في الثاني والمراد ممّا ذكرنا هنا من لا بشرط الالبشرط الخارجي في مقابل بشرط الإجماع فأحد الإعتبارين جارٍ على إصطلاح وثانيهما جارٍ على إصطلاح آخر فلا تنافي بينهما،

لا بل مقتضى ما ذكره صاحب الكفاية في مبحث المشتق أن قولهم الأجزاء الخارجية مأخوذة لا بشرط ليس جارياً على أحد الإصطلاحين بل بمعنى أن مفهومها يأبي عن الحمل وذكر المحقق النائيني في رد ما تقدّم عن الشيخ الأعظم الأنصاري في «الأجود: ج ١ ص ٢١٧» قال ويرد عليه أن أخذ الجزء لا بشرط مرة وبشرط لا أخرى منحصر بالأجزاء الطولية التي يكون أحد الجزئين قوّة ومادّة والجزء الآخر فعلية وصورة فلا محالة يكون بينهما الإتحاد في الوجود فيكون لحاظ كلّ منهما لا بشرط أعنى به لحاظ كلّ من الجزئين على ما هو عليه من إندكك أحدهما في الآخر وإتحاده معه في الوجود مصححاً لحمل أحدهما على الآخر وحمل كلّ منهما على المركب كما في الجنس والفصل ولحاظ كلّ منهما بشرط لا أعنى به قصر النظر على حد القوّة بما هي أو الفعلية بما هي موجباً لعدم صحة الحمل كما في الهولي والصورة وقد ظهر بما ذكرناه أن معنى أخذ الأجزاء الطولية بشرط لا هو لحاظ كلّ منهما على حياله وقصر النظر على حد وجوده قوّة أو فعلية المعبر عنه بكلمة بشرط لا عن ما يتحد معه وأمّا لحاظ كلّ جزء بشرط لا عن ما يكون معه بمعنى لحاظه مستقلاً في الوجود بدون الآخر فهو يستلزم كون الملحوظ من الكلّيات العقلية التي لا موطن لها إلاّ الذهن لإمتناع وجود أحدهما منفكاً عن الآخر في الخارج، وأمّا الأجزاء والمركبات الاعتبارية التي لا إتحاد بين أجزائها في الوجود أصلاً ويمتنع حمل كلّ منها على الآخر وعلى المركب فأعتبارها بشرط لا لا معنى له أصلاً بل لا بدّ إمّا من إعتبار كلّ جزء بذاته وعلى حياله فهو معنى لحاظه لا بشرط وبه تكون الأجزاء أجزاءً وإمّا من إعتباره بشرط الإنضمام الذي هو معنى لحاظه بشرط شيء وبه يكون المركب مركباً فملاك الجزئية في المركبات الاعتبارية أخذ الأجزاء لا بشرط وملاك

التركيب أخذها منضمة وبشرط شيء... إلى آخره وملخصه أن الفرق بما ذكرنا من بشرط لا ولا بشرط منحصر في المركب الحقيقي ولا يجري في المركب الإعتباري وأن حمل الأجزاء على الكل إنما يصح في الأوّل دون الثاني لتحقق ملاكه وهو الإتحاد فيه دونه، وأورد عليه المحقق العراقيّ في «البدائع: ص ٣١٥» قال فغير وارد إمّا من جهة عدم صحة حمل الأجزاء على المركب الإعتباري فلأن الشيخ قده لا يريد بحمل الأجزاء على الكل صحة حملها عليه بأحد نحوى الحمل الإصطلاحي بل هو يريد بيان أن الأجزاء بإعتبارها لا بشرط بالمعنى المذكور هي عين الكل بحيث لو كان المركب ممّا يصح حمل أجزائه عليه لصح حمل هذه الأجزاء بهذا الإعتبار وإمّا من جهة أن الفرق بين الأجزاء والكل بالإعتبارين المزبورين لا يصح إلاّ في المركب الحقيقي وأجزائه فهو ممنوع لأننا قد بيّنا صحة جريانه وتعقله حتّى في المركب الإعتباري فلا حظ... إلى آخره أي في قبال الغير وبشرط الإنضمام وقال أستاذنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ١ ص ٢٧٨» إن لحاظ الشيء بشرط لا أو لا بشرط هنا ليس من ناحية الإتحاد مع شيء آخر أو عدم إتحاده معه لأن الكلام في المركبات الإعتبارية التي لا إتحاد بين أجزائها ولا هي متحدة مع الكل ولا يتغير الواقع عما هو عليه باختلاف اللحظات والإعتبارات بل هذان اللحاظان للجزء بإعتبار الإنضمام مع شيء آخر وعدم إنضمامه معه وإذا كان الأمر كذلك فلحاظه بشرط لا مع كونه جزءاً متباينان - إلى أن قال: - وهكذا بصرف إعتباره ولحاظه لا بشرط عن الإنضمام مع غيره لا يتحد مع الكل بل لا بدّ من إعتباره بشرط الإنضمام إلى آخر كلامه خلافاً لما أفاده المحقق الماتن قده وإن شئت قلت إن كان التركيب إنضمامياً ومغايراً للأجزاء مع الآخر فلا يمكن حمل أحدها على الآخر ولا على الكل كالهولي والصورة فلا

ناظر إلى جهة أخرى نعم إعتبار الجزء بشرط لا من حيث الإنضمام بالغير كما توهم في التقريرات المنسوبة إلى شيخنا الأعظم في غاية السخافة كما أشرنا ولا أظن صدورَه من خريط هذه الصناعة^(١)، وبالجملة كلماتهم مشحونة في مقام الفرق بين الجزء والكل بما ذكرنا، وعلى أي حال من المسلّمات عند الكل أن الكل في الوجود الخارجي متحد مع وجود أجزائه ولذا يقال إن الكل عين الأجزاء بالأسر غاية الأمر يدعي تقدّم الأجزاء على الكل بالماهية وبالتجوهر وهو لا ينافي وحدة وجودهما خارجاً^(٢).

لا يحمل بعض أجزاء الإنسان بشرط لا على الجزء الآخر ولا على الكل بخلاف التركيب الإتحادي كالحيوان الناطق فإنه ليس الحيوانية في الإنسان شيء يغير وجوداً مع الناطق فلا محالة يحمل عليه ويتحد وجوداً.

(١) قال الشيخ الأعظم الأنصاري في «التقريرات: ص ٣٩»: «وتحقيق ذلك أن يقال إن الجزء له إعتباران أحدهما إعتباره لا بشرط وهو بهذا الإعتبار عين الكل ومتحد معه إذ لا ينافي ذلك إنضمام سائر الأجزاء إليه فيصير مركباً منها ويكون هو الكل وثانيهما إعتباره بشرط لا وهو بهذا الإعتبار يغير الكل ... إلى آخره.

(٢) توضيح ذلك قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣١٤»: ثم إن الجزئية والكلية لا يصح إنتزاعهما من المركب الإعتباري المؤتلف من أمور متباينة إلا بالإضافة إلى وحدة الإعتبار التي بها صارت تلك الأمور المتباينة شيئاً واحداً فهذه الأمور المتباينة بالإضافة إلى تلك الوحدة الإعتبارية تنتزع منها الجزئية ويقال إنّها أجزاء هذا المركب وبإعتبار الوحدة الإعتبارية عليها وصورتها

بذلك واحداً بالإعتبار تكون كلاً ومطابق هذا الواحد الإعتباري ربّما تكون له هيئة في الخارج تجعله واحداً حسيّاً يشار إليه بإشارة واحدة كالسرير والدار وربّما لا تكون له هذه الهيئة كالحج وشبهه من المركبات الجعلية هذا ولا يخفى أن الوحدة الإعتبارية يمكن أن تكون في الرتبة السابقة على الأمر أعنى في ناحية المتعلق بأن يعتبر عدة أمور متباينة شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها لغرض واحد فيوجه أمره إليه ويمكن أن تكون في الرتبة اللاحقة بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلقه بعدة أمور فيكون تعلق الأمر الواحد بعدة أمور منشأ لإنتزاع الوحدة لها الملازمة لإتصافها بعنواني الكل والأجزاء كما كانت الوحدة في الرتبة السابقة مستلزمة لإتصاف المتعلق بالعنوانين المزبورين إذا عرفت ذلك فإعلم أن الوحدة الإعتبارية بالمعنى الثاني لا يعقل أن تكون سبباً لترشح الوجوب من الكل إلى الأجزاء بملك المقدّمية لأن الجزئية والكلية الملزومة لهذه الوحدة ناشئة من الأمر على الفرض فتكون المقدّمية في رتبة متأخرة عن تعلق الأمر بالكل ومعه لا يعقل ترشحه على الأجزاء لأن الأمر الغيري إنّما يتعلق بما يكون مقدّمة مع الغض عن تحقّق الأمر ولا يمكن تعلقه بما لا يكون مقدّمة في رتبة سابقة على الأمر فالنزاع في تعلق الوجوب الغيري بالأجزاء ينحصر في الجزئية والكلية الناشئتين من الوحدة الإعتبارية الحاصلة في متعلق الأمر في الرتبة السابقة على تحقّق الأمر وبعد وضوح أن محل النزاع في المقام منحصر بذلك نقول إن الأمر الغيري لا يترشح من الكل على الأجزاء... إلى آخره وستعرف هذا مفصلاً لأن بالأمر يكشف على الوحدة الإعتبارية لا سابق الأمر.

(١) فحينئذٍ قام في بيان القول بعدم دخول المقدّمات الداخلية في ٢

حينئذٍ نقول^(١) مع فرض تعلق الوجوب النفسي بهذه الوجودات لا يبقى مجال لتعلق الوجوب الغيري من قبل هذا الوجوب بها إذ الوجود الواحد لا يتحمل الوجوبين^(٢)، وتوهّم^(٣)

لا محل النزاع لوجوه ثلاثة.

(١) هذا هو الوجه الأوّل قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣١٥» وأمّا الكبرى وهي كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيري لكونها مقدّمة للكل فهي ممنوعة أيضاً وذلك أن الأجزاء وإن كانت متقدّمة على الكل المركب منها بالتجوهر إلّا أن ذلك لا يجدي في إمكان تعلق الوجوب الغيري بها ضرورة أنّها نفس الكل المركب منها وجوداً في الخارج والبعث إلى الكل بعث إليها فأى فائدة في البعث إليها ثانياً وإذا كان البعث الغيري لغواً إستحال على الحكيم صدوره منه... إلى آخره.

(٢) قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٨» نقول بإمكان إحصافها بالوجوب الغيري بعد فرض ثبوت الوجوب النفسي الضمني لها نظراً إلى محذور إجتماع المثليين في موضوع واحد الذي هو من المستحيل... إلى آخره وهو محال كإجتماع النقيضين.

(٣) هذا التوهّم تقدّم من صاحب الحاشية وملخصه أنّه كثيراً ما يجتمع ملاك الوجوب الغيري مع ملاك الوجوب النفسي في الواجبات النفسية أو ملاك وجوب النفسي مع آخر مثله فيكون إجتماعهما سبباً لتأكيد البعث إلى ذلك الواجب وبه يرتفع محذور إجتماع المثليين فليكن مورد النزاع كذلك.

التأكد في مثل المقام غلط^(١)

(١) هذا هو الجواب عنه قال المحقق الماتن «البدائع: ص ٣١٧» هذا قياس مع الفارق فإن ملاك الوجوب الغيري إذا اجتمع مع ملاك الوجوب النفسي في بعض الواجبات النفسية كان في عرضه لا محالة فيكون أثره وهو الوجوب الغيري كذلك فيتحد مع الوجوب النفسي ويحدث منهما وجوب قوى وليس كذلك مورد النزاع فإن ملاك الوجوب الغيري في الأجزاء في طول ملاك الوجوب النفسي في الكل ومع اختلاف الرتبة يستحيل اتحاد المتماثلين بالنوع ... إلى آخره. وقال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٨» كما أن توهم إجداء مثل هذا الطولية حينئذ في رفع المحذور المزبور مدفوع بأن الطولية الموجبة لرفع محذور اجتماع المثليين أو الضدين إنما هي الطولية في ناحية الموضوع كما في موارد الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري حيث كان متعلق أحد الحكمين عبارة عن ذات الشيء ومتعلق الآخر هي الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك بحكمه وأما فرض وحدة الموضوع وعدم تعدد الرتبة فيه فلا يكاد يفيد مجرد الطولية بين الحكمين في رفع محذور اجتماع الحكمين المتضادين أو المثليين لأن العقل كما يأبى عن ورود حكمين عرضيين على موضوع وحداني كذلك يأبى عن ورود الحكمين الطولييين أيضاً كما هو واضح ... إلى آخره وبمثل هذا التوهم ناقش أستاذنا الخوئي في اجتماع المثليين قال في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٠٠» في رد المحقق العراقي، أن ما أفاده عليه السلام مبتن على الخلط بين تقدم حكم على حكم آخر زماناً وبين تقدمه عليه رتبة مع مقارنته له كذلك بيانه أن لإندكاك بين الحكمين إنما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر بحيث

(١)

لا يجتمعان في زمان واحد ففي مثل ذلك لا يعقل الإندكاك والتأكد وأما إذا كانا مقارنين زماناً ومجتمعين فيه وإن كانا مختلفين فيه فلا مناص من الإلتزام بالتأكد والإندكاك بدهاءة أنه لا أثر لإختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية لعدم ثبوتها لها وإتّما هي ثابتة للموجودات الزمانية - إلى أن قال: - كما لو نذر الصلاة في المسجد أو الجماعة أو نحو ذلك فإنه لا شبهة في أن الوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الوجوب أو الإستحباب النفسي الثابت لها مع أنه في رتبة متأخرة عنه لتأخر ملاكه وهو رجحان متعلقه عن ملاك ذلك والسبب فيه ليس إلا إجتماعهما في شئ واحد وزمن واحد... إلى آخره والجواب عنه ظهر من الدفع وأن الوفاء بالنذر موضوع آخر فليس من إجتماع الحكمين على موضوع واحد ولا إندكاك بخلاف ما لو كان موضوع واحد يتعلق به حكمين يكون لغواً ولا يصدر من الحكيم ذلك فإنّ القبيح محال أن يصدر منه عقلاً.

(١) ثمّ أشاره إلى الوجه الثاني قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٢» لا مجال لإعتبار المقدّمية في أجزاء المركب من جهة وضوح أن الملاك في مقدّمية شيء لشيء إتّما هو كون الشيء ممّا يتوقّف عليه وجود الشيء وفي رتبة سابقة عليه إذ لا يكاد إنتزاع هذا العنوان إلاّ عما تقدّم على الشيء رتبة بنحو يتخلل بينهما الفاء كما في قولك وجد فوجد وقضية ذلك لا محالة هي المغايرة والإثنيينية في الوجوديين المقدّمة وذيها والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك وجد فوجد ومن المعلوم حينئذٍ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة إلى أجزاء المركب نظراً إلى أن المركب لا يكون في الحقيقة إلاّ نفس الأجزاء بالأسر وفي

الوجوب الغيري معلول الوجوب النفسي ومتأخر عنه بمقدار تخلل الفاء الحاصل بين العلة والمعلول وهذا الفاء مانع عن إتحاد وجودهما ولو بالتأكد، كما^(١)

لذلك لا يكون بينها وبين الأجزاء المغايرة والإثنيانية بحسب الهوية أو الوجود بوجه أصلاً وأجاب عنه أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٢٧٨» يمكن أن يقال إنه مغالطة من جهة أن ما ذكر من لزوم تعدد وجود العلة مع وجود المعلول وتقدمه عليه بنحو تخلل الفاء في علل الوجود لا في علل القوام ولا شك في أن أجزاء المركب من علل قوامه لا من علل وجوده... إلى آخره وفيه أنه لو سلم فيكون علة قوامه هي التي علة وجوده وإلا فما هو علة وجوده فعلة وجود الكل هي الأجزاء لا غير.

(١) ثم أشاره إلى الوجه الثالث قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣١٦» في منع الصغرى قال، فلأن الأجزاء وإن كانت تغاير الكل من جهة إعتبارها لا بشرط حيث تلاحظ أجزاء ومن جهة إعتبارها بشرط الإنضمام حيث تلاحظ كلاً فبالإعتبار الأول تكون أجزاء وبالإعتبار الثاني تكون كلاً بل يمكن القول بتقدم الأجزاء على الكل بالتجوهر ولكن المغايرة الإعتبارية والتقدم بالجوهر لا يقتضيان صحة انتزاع المقدمية من الأجزاء إذ مقدمية شيء لشيء آخر تستلزم توقف وجود الثاني على وجود الأول ومن الواضح أن الكل في الخارج عين الأجزاء بلا إثنيانية بينهما في الوجود والمغايرة الإعتبارية لا توجب مغايرة وجود أحدهما لوجود الآخر... إلى آخره بقي إشكال ودفع قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٨» لا يقال بأنه إنما يتوجه

المحذور المزبور بناءً على تعلق الأحكام بالخارج إمّا بدوّاً أو بتوسيط العناوين والصور وأمّا بناءً على تعلقها بالعناوين والصور الذهنية ولو بالنظر الذي ترى خارجية بلا سرايتها منها إلى الخارج فلا جرم يرتفع المحذور المزبور من جهة تغاير المتعلقين حينئذٍ لأن لحاظ الجزء منفرداً لا في ضمن الغير ولحاظه في ظرف الإنضمام بالجزء الآخر صورتان متغايرتان في الذهن غير صادقة إحداهما على الأخرى ومعه فلا بأس بتعلق الوجوب النفسي بإحدى الصورتين والوجوب الغيري بالأخرى وهذا هو الذي عليه المحقّق الحائريّ صاحب «الدر: ج ١ ص ٩٠» أن الأوامر تتعلق بالأمر الموجودة في الذهن بإعتبار حكايتها عن الخارج فالشيء ما لم يوجد في الذهن لا يعقل تعلق الأمر به وهذه المقدّمة في الوضوح ممّا يستغنى عن البرهان فحينئذٍ الأجزاء الموجودة في ذهن الآمر لا تخلو من أنّها إمّا أن يلاحظ كلّ واحد منها بوجوداتها المستقلة الغير المرتبط بعضها ببعض نظير العام الأفرادي وإمّا أن يلاحظ المجموع منها على هيئتها الاجتماعية فعلى الأوّل لا بدّ وأن ينحل الإرادة بإرادة متعدّدة كما في العام الأفرادي إذ الإرادة أمر قائم بنفس المرید متعلق بالأفعال فكما أنّها تتعدد بتعدد المرید كذلك يتعدد بتعدد المراد إذ لا يعقل وحدة العرض مع تعدد المعروض وعلى الثاني أي على تقدير كون الملحوظ الأجزاء على نحو الاجتماع فالملاحظ بهذا الإعتبار أمر واحد ولا يعقل أن يشير اللاحظ في هذا الحال إلى أمور متعدّدة. والحاصل أن الموجود بهذا الإعتبار ليس إلّا الكل والأجزاء بوجوداتها الخاصة لا وجود لها فمتعلق الأمر النفسي لا يعقل إلّا أن يكون الكل الموجود في الذهن مستقلاً والأجزاء لعدم وجودها في الذهن بهذا اللحاظ لا يمكن أن يكون متعلقة للأمر أن الأمر

إذا لاحظ الجزء بوجوده الإستقلالي أي غير ملحوظ معه شيء يرى أنه ممّا يحتاج إليه تلك الهيئة الملتزمة من إجتماع الأجزاء فحاله حال سائر المقدمات الخارجية من دون تفاوت أصلاً... إلى آخره. فأجاب عنه المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٨» فإنه يقال نعم وإن كان المتعلق في الأحكام والإرادات هي العناوين والصور الذهنية فأمكن تعلق الحكمين بالعنوانين المتغايرين ولو مع إتحاد بحسب المعنون الخارجي ولكن نقول بأنه إنّما يجدى ذلك في رفع محذور إجتماع المثليين في ظرف إختلاف العناوين بحسب المحكى والمنشأ أيضاً بنحو كان كلّ عنوان حاكياً عن منشأ غير ما يحكى عنه الآخر لا في مثل المقام الذي كان المحكى فيهما واحداً بحسب المنشأ أيضاً نعم لو كان المراد من إعتبار الأجزاء بشرط لا إعتبارها بشرط لا عن الإنضمام في الخارج لكان لما أفيد كمال مجال من جهة إختلاف العناوين حينئذٍ بحسب المحكى والمنشأ ولكن الإلتزام بذلك مشكل جداً من جهة رجوعه حينئذٍ إلى وجوب المقدّمة بشرط عدم الإيصال إلى ذبيها لأن إعتبارها بشرط لا عن الإنضمام في الخارج عبارة عن إعتبارها بشرط عدم الإيصال وهو كما ترى لا يمكن الإلتزام به وإلاّ فبناء على إرادة إعتبارها بشرط لا في عالم عروض الوجوب فلا جرم يلزمه إتحاد العناوين بحسب المحكى والمنشأ علاوة عن إتحادهما بحسب المعنون الخارجي وعليه يلزمه في صورة الإنضمام في الخارج إجتماع الوجوبين في نفس تلك الأجزاء بإعتبارين وهو كما ترى من المستحيل وأنه لا يجدى في دفع المحذور مجرد تلك المغايرة الإعتبارية... إلى آخره.

أنّ التقدّم بالماهية والتجوهر محضاً يمنع كونه مناط ترشح الوجوب بل العقل لا يرى مناطه إلاّ التقدّم خارجاً ووجوداً وحينئذٍ لا مجال لتوهم إدخال الأجزاء في مركز البحث أصلاً ثمّ إن ذلك أيضاً بناءً على ممشى القوم في المقام من تعلق الوجوب النفسي بالمركب والكل المحفوظة كلية وتركبه في الرتبة السابقة عن الوجوب^(١).
ولكن لنا في المقام مسلك آخر لا ينتهي النوبة بناءً عليه إلى ما أشرنا سابقاً وتوضيح المرام^(٢) بأن يقال^(٣)

(١) أي هذا كله بناءً على كون متعلق الأمر هو الكل أعنى به الأجزاء مع قيد الوحدة إعتباراً أو مصلحة كما هو المشهور بأن يلحظ الوحدة الإعتبارية في الرتبة السابقة ثمّ يتعلق به الأمر.

(٢) والتحقق أن في المركب الإعتباري الهيئة الإجتماعية إمّا فيها دخيلة في الملاك والمصلحة أو غير دخيلة وعلى كلا التقديرين خارج عن محل النزاع بيان ذلك.

(٣) فإن كانت الهيئة الإجتماعية دخيلة في الملاك فنقول قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٦٥» وأمّا بناءً على مدخلية حيث وصف الإجتماع أيضاً في المصلحة فقد يتوهم حينئذٍ تحقّق مناط المقدمية في الأجزاء بتقريب أن هذه الهيئة الإجتماعية حينئذٍ نظير الصورة السريرية الحاصلة من الأخشاب العديدة فتكون الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة الإجتماعية مقدّمة عليها طبعاً فتحقّق فيها ملاك المقدمية ولكّنه مدفوع مضافاً إلى ما ذكر من عدم كون مناط التركب على مثل هذه الهيئة الخارجية بإعتبار إمكان كون كلّ واحد من الذوات والهيئة واجباً بوجوب مستقل - وسيأتي ذلك - بأن غاية ذلك إنّما هي مقدّمة ذوات

إنه لا شبهة في أن تركب الواجب بما هو واجب وإرتباط أجزائه بالآخر في عالم الإمتثال وقصده فرع وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات بلا دخل في سائر الوحدات الطارئة على الشيء من عارض خارجي^(١)

الأجزاء بالنسبة إلى الهيئة التي هي جزء المركب لا بالنسبة إلى نفس المركب الذي فرضناه عبارة عن ذوات الأجزاء والهيئة الاجتماعية ففي هذا الفرض أيضاً لا يكون معروض الوجوب إلا الأمور المتكثرة التي منها الهيئة الاجتماعية وبالجملة نقول بأنه إما أن يجعل الواجب في الفرض عبارة عن خصوص الهيئة الاجتماعية وإما أن يجعل الواجب عبارة عن الذوات والهيئة الاجتماعية فعلى الأول وإن كان يلزمه مقدّمة الذوات للواجب من جهة كونها ممّا يتوقّف عليها الهيئة الاجتماعية كما في ذوات الأخشاب بالنسبة إلى الصورة السريرية ولكنه حينئذٍ خارج عن مفروض البحث من جهة صيرورة الذوات حينئذٍ من المقدمات الخارجية لا الداخلية، وعلى الثاني يكون الواجب عبارة عن الأمور المتكثرة الخارجية التي منها الهيئة إذ حينئذٍ وإن يطرأ من قبل الهيئة المزبورة وحدة إعتبارية على الذوات المزبورة ولكنه بعد أن كان معروض الوجوب عبارة عن منشأ هذا الإعتبار وهو الذوات المزبورة والهيئة الخارجية العارضة عليها لكونها هي التي تقوم بها المصلحة دون هذا الأمر الإعتباري فلا جرم يكون معروض الوجوب عبارة عن المتكثرات الخارجية لأنه عبارة عن أمر وحداني مركب حتى ينتهي الأمر إلى مقدّمة الأجزاء للواجب المركب فينتهي الأمر إلى البحث عن كونها واجبة بالوجوب الغيري للكل والمركب ... إلى آخره.

(١) إن عنوان الاجتماع وكذا التركب والإنضمام إنما كان إنتزاعها في

مثل هيئة خارجية وأشكال مخصوصة حاصلة من إضافات بعضها ببعض بإتصالها أو انفصالها^(١) في جهة تركيب الواجب من حيث واجبيته كيف^(٢) ولو فرض تعدد الوجوب المتعلق بكل واحد من الوجودات الموجودة تحت هذه الهيئة لا تكاد حينئذٍ إنتزاع تركيب الواجب عنه بل كلّ واحد من هذه الوجودات واجب مستقل في قبال الآخر ولو كان^(٣) تحت هيئة مخصوصة دخيلاً في تعلق الوجوب بها، ويشهد^(٤)

المركبات الشرعية عن جهة وحدة الأمر المتعلق بالمتكررات الخارجية حيث أنّه من تعلق تكليف واحد بعدة أمور يطء عليها وحدة إعتبارية ينتزع بها عنها عنوان الإجماع والتركب والإنضمام فيقال بأنّها مجتمعات تحت وجوب واحد. (١) كما في أجزاء السريير.

(٢) كما أن عنوان الإنفراد والإستقلال أيضاً كان إنتزاعهما عن تعدد الأمر المتعلق بالمتكررات فمن تعلق تكاليف متعدّدة بها ينتزع عنها عنوان الإنفراد والإستقلال في مقام عروض الوجوب فيقال بأنّها واجبات مستقلة.

(٣) أي وإن فرض كونها في الخارج متلازمات الوجود لملازمتها مع هيئة خارجية وبهذه الجهة تمتاز العمومات المجموعية والإستغراقية حيث أن تمام الميز بينهما إنّما هو في وحدة الإرادة القائمة بالمجموع وتعددتها كما هو واضح.

(٤) ثمّ أشار إلى الثمرة الآتية من عدم إمكان قصد التقرب بالأمر الغيري والضمني لو كان إستقلاً كلّ من الأجزاء وجوبه دون الوجه الآخر وسيأتي.

له أن قصد إمتثال كل واحد بما هو واجب ضمنى أو غيري حينئذٍ تشريع محرم غاية الأمر إعتبار كونها تحت هذه الهيئة أوجب تلازم إمتثالها خارجاً ولكن مجرد ذلك لا يخرج كل واحد من كونه واجباً مستقلاً غير مرتبط في عالم واجبيته بالآخر وذلك^(١) أيضاً في فرض دخل الهيئة المخصوصة في تعلق الوجوب بالمتكثرات تحتها بنحو الشرطية أو الشرطية وإلا^(٢)

(١) هذا لو كان الهيئة الإجتماعية دخيلة في الملاك.

(٢) أمّا بناءً على فرض خروج وصف الإجتماع عن الدخول في الملاك فالأمر أوضح قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣١٧» التحقيق يقضي أن متعلق الأمر هي نفس ذوات الأجزاء التي تطرء عليها الوحدة الإعتبارية إمّا بلحاظ قيام مصلحة واحدة بها أو بلحاظ أمر آخر وكما تطرء عليها الوحدة يتعلق بها الأمر فيكون تعلق الأمر بها في عرض طرو الوحدة عليها لا أنه يتعلق الأمر بالأجزاء المتصفة بالوحدة الإعتبارية لتكون تلك الوحدة مقومة لتعلق الأمر ومتقدّمة بالطبع عليه بل لا يعقل أن تكون الأمور المتعدّدة الملحوظة بنحو الوحدة إعتباراً المعبر عنها بالكل في هذا اللحاظ هي متعلق الأمر وذلك لأن الأمر إمّا توجه المصلحة الداعية إليه وهي إمّا تقوم وتتحقّق في ذوات تلك الأمور المتعدّدة المعبر عنها بالأجزاء ولا دخل للوحدة الإعتبارية فيها أي في المصلحة المزبورة بالضرورة لأن تلك الوحدة أمر إعتباري قائم بنفس المعتبر والمصلحة أمر حقيقي خارج ولا يعقل تقوم الأمر الحقيقي في وجوده الخارجي بالأمر الإعتباري القائم في نفس معتبره وأيضاً إذا كانت الوحدة الإعتبارية مقومة للمصلحة الداعية إلى

فلو فرض قيام المصلحة بنفس الذوات على الإطلاق بلا دخل للهيئة الخاصة في المصلحة فيصير الوجوب حينئذٍ قائمة بنفس المتكثرات بلا دخل لمثل هذه الهيئة فيها، وفي هذه الصورة لا يكاد يتصور في متعلق الوجوب بما هو كذلك جهة وحدة وإرتباط غير الإرتباط الناشي من قبل وحدة وجوبها بحيث لو فرض تعدد وجوبها وإستقلال كل واحد بوجوبه لما كانت إلا واجباتاً مستقلة بلا إرتباط بينها في عالم واجبيتها وحينئذٍ لا يكاد تعلق الوجوب إلا بالذوات المتكثرة بلا جهة وحدة في معروضه^(١) كيف^(٢)

والأمر بذاتها وتلك الوحدة منشأها لحاظ تلك المصلحة القائمة في الأمور المتعددة فلا محالة تكون تلك الوحدة متأخرة بالطبع عن المصلحة المزبورة فلا يعقل أخذها قيداً مقوماً فيها وإلا لزم تقدّم المتأخر أو تأخر المتقدم كما لا يخفى ... إلى آخره.

(١) وبالجملة فبعد ما لا يمكن أخذ مثل هذه الوحدة الإعتبارية الطارئة على المتكثرات الخارجية من قبل وحدة التكليف والوجوب في متعلق هذا التكليف وموضوعه فلا جرم في رتبة تعلق الوجوب لا يبقى إلا الذوات المتكثرة الخارجية ولا يكون متعلق الوجوب ومعروضه إلا نفس الذوات المتكثرة ومعه لا يبقى مجال لإعتبار الكلية والجزئية للواجب إذ لا يكون في هذه المرحلة أمر وحداني تعلق به الوجوب حتى ينتهي الأمر إلى مقدّمية الأجزاء بوجه أصلاً.

(٢) تقدّم توضيح هذا الإشكال فإن إعتبار الوحدة الإعتبارية من جهة معلوليتها للتكليف وتأخرها الرتبي عنه فيمتنع أن يأخذها في موضوع التكليف

والوحدة الناشئة من قبل وحدة الوجوب والإرتباط الجائي من قبله يستحيل أخذها في معروضه والمفروض عدم أخذ وحدة أخرى في متعلق وجوبه ولو فرض أخذها^(١) فيه أيضاً لادخل لهذه الوحدة في الإرتباط في الواجب بما هو واجب بشهادة^(٢)

و متعلقه فإنه تقدّم الشيء على نفسه.

(١) هذا إشارة إلى دفع توهم قال المحقق الماتن في «النهاية» ج ١ ص ٢٦٦ «لا يقال بأن ذلك كذلك بالنسبة إلى الوحدة الطارئة من قبل الوجوب والتكليف وأما بالنسبة إلى الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة فلا بأس بأخذها في موضوع التكليف ومتعلقه وحينئذٍ فأمكن إعتبار التركب في الواجب بهذا الإعتبار، فإنه يقال نعم وإن أمكن ذلك ولا يلزم منه المحذور المتقدّم من أخذ الشيء المتأخّر عن الشيء في رتبة سابقة عليه ولكن من الواضح حينئذٍ أن ما تعلق به الوجوب لا يكون إلا عبارة عن ما تقوم به المصلحة واللحاظ وهو لا يكون إلا الذات المتكثرة الخارجية لكونها هي المؤثرة في الغرض والمصلحة دون العنوان الطاري عليها من قبل وحدة اللحاظ والمصلحة فلا بد حينئذٍ من إلغاء هذه الوحدات طراً وتجريد المتعلق منها حتّى الوحدة الإعتبارية الناشئة من قبل وحدة المصلحة واللحاظ يجعله عبارة عن الذات المتكثرة الخارجية التي تعلق بها اللحاظ والمصلحة ولازمه لا محالة حينئذٍ هو بطلان القول بمقدّمية الأجزاء... إلى آخره.

(٢) ويشهد لكون الذات المتكثرة متعلق الوجوب وقد تقدّم أنّه من تعلق تكليف واحد بعدة أمور يطرء عليها وحدة إعتبارية ينتزع به عنها عنوان

فرض تعدد وجوب كلّ واحد مقيداً بهذه الوحدة كما أسلفناه
 وحينئذٍ أين كلّ واحد إرتباطي مأخوذ في متعلق الوجوب
 وموضوعه كى يناعز بأن جزء الواجب هل واجب غيري بمناط
 المقدمية أم لا بل إعتبار الكلّية والجزئية بما هو واجب إنّما هو في
 الرتبة المتأخّرة عن الوجوب وفي هذه الرتبة لا يكون وجوب وفي
 رتبة كان له وجوب ليس هنا صقع الكلّية والجزئية كى يصير مركز
 البحث والقييل والقال في وجوب جزء الواجب كما لا يخفى. فإن
 قلت لو تعلق الوجوب الواحد بمتكثرات تحت هيئة واحدة مثل
 السرير وأمثاله أو الهيئات المخصوصة بأشكاله من المسدس
 والمربع وغيرها في فرض دخل الهيئة المخصوصة في الواجب
 فقهاً يكون هذا الواحد المتشكل بشكل مخصوص ذات أجزاء
 مرتبطة في رتبة سابقة عن تعلق الوجوب بها ففي هذه الصورة يبقى
 مجال البحث في أن جزء هذا الواحد المتشكل المعروض للوجوب
 واجب بوجوب غيرى أم لا فنظر المنازعين في وجوب المقدمات
 الداخلية إلى أمثال هذا الفرض وهذه الصور^(١)،

الإجتماع والانضمام ومن تعلق تكاليف متعدّدة مستقلة بها ينتزع عنها عنوان
 الإنفراد والإستقلال ويقال واجبات متعدّدة مستقلة وإن فرض كونها في الخارج
 متلازمات الوجود لملازمتها مع هيئة خارجية كما في أجزاء السرير.

(١) تقدّم هذا الإشكال والجواب في ضمن الكلمات ولا بأس بتكراره قال

المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣١٨» إن قلت لاريب في أن مثل السرير

قلت بعد فرض عدم دخل هذه الجهة من الوحدة في تركيب الواجب بما هو واجب بشهادة فرض تعدد الوجوب لكل واحد من الذوات مع الهيئة القائمة بها^(١)

لا من المركبات الإعتبارية له هيئة بإعتبارها يسمّى بإسم مخصوص ويقال له كلّ بالإضافة إلى المواد التي تركيب منها وتسمّى تلك المواد أجزاءً له وإعتبار هذه الهيئة الإتصالية في هذه المركبات الإعتبارية هي المصححة لإنتزاع عنوان الكل من ذلك المركب وعنوان الجزء من المواد التي تركيب منها ذلك المركب فليكن الشأن كذلك في المركبات الجعلية الشرعية فكما أن المركب الإعتباري التكويني كالسرير تتعلق الإرادة التكوينية به بهذه الهيئة الإتصالية المصححة لإنتزاع كونه كلاً بالنسبة إلى المواد التي تركيب منها فيكون المراد تكويناً هو ذلك المركب بتلك الهيئة الإتصالية فكذلك المركب الجعلي الشرعي تتعلق الإرادة التشريعية به بما هو متصف بالهيئة الإتصالية الموجبة لكونه كلاً بالنسبة إلى الأمور التي تركيب منها فيكون المأمور به هو ذلك فيكون كلّ واحد من تلك الأمور الداخلة في قوامه مقدّمة داخلية ... إلى آخره ولذا يقال إن الصلاة لها هيئة إتصالية كما عن الشيخ الأعظم الأنصاريّ ويشهد لها القواطع.

(١) أمّا الجواب بعد فرض كون المصلحة النفسية قائمة بالأجزاء والهيئة الإجتماعية معاً قال في البدايع المحقّق الماتن «ص ٣١٨» يكون الواجب عدة أمور ومن جملتها الهيئة الإجتماعية فلا يتحقّق أيضاً في معروض الوجوب كلّ ذو أجزاء ... إلى آخره.

نقول^(١) إنّهُ مع فرض تعدد الوجوبات فهل متعلق الوجوبات إلا ذوات كلّ واحد مع هيئتها في عرض واحد بلا إعتبار^(٢) مقدّمية لأجزاء هذا الواحد الخارجي لواجب مركب منها بل^(٣) غاية ما في الباب حينئذٍ مقدّمية بعض الواجبات لواجب آخر نظراً إلى مقدّمية معروضات الهيئة من الذوات للهيئة التي هي أيضاً واجب مستقل في عرض وجوب البقية وذلك غير مرتبط بمقدّمية الجزء للكُلّ إذ لا يتصور حينئذٍ تركيب وكليّة للواجب كما هو ظاهر فكذلك^(٤) نقول أيضاً إنّهُ لو فرض تعلق وجوب واحد بعين ما تعلقت الوجوبات المتعدّدة به لا بدّ أن يقال إن معروض هذا الوجوب الواحد،

(١) ثمّ قال: والشاهد على ذلك هو أنّه في هذا الفرض يمكن أن يؤمّر بتلك الأمور مع الهيئة الإجتماعية بأوامر متعدّدة كما أنّه يمكن أن يؤمّر بها بأمر واحد وهذا يكشف عن أن متعلق الأمر ليس كلاًّ إذاً أجزاء ... إلى آخره ويكون الوجوبات على الذوات وهيئتها في عرض واحد.

(٢) فلا يكون حينئذٍ الجزء مقدّمة للكُلّ لكون الجميع في عرض واحد.

(٣) نعم يكون بعض الواجبات مقدّمة لواجب آخر آلى لمحقّق موضوع الواجب الآخر فإنّ الهيئة عارضة للذوات وكلّ واحد منها لها وجوب مستقل فالهيئة التي تتحقّق من الذوات أيضاً لها وجوب مستقل فلا كلّ ولا جزء أصلاً هذا في الواجبات المستقل.

(٤) وكذا لو كان لها وجوب واحد فتعلق وجوب واحد على الأجزاء والهيئة

الإجتماعية في عرض واحد فلا مقدّمية ولا جزء ولا كلّ أصلاً.

أيضاً كلّ واحد من الذوات في عرض وجوب الهيئة بلا جهة إرتباط في جهة وجوبه إلا وحدة وجوبه نظراً إلى عرضيّة الجميع في عالم عروض الوجوب فاذا كانت في معروضية الوجوب على الجميع عرضية محضة فأين مقدّمية شيء لشيء بالنسبة إلى معروض الوجوب بما هو معروضه، ومجرد^(١) جزئية الذوات للمركب من حيث الشكل والهيئة لا يوجب جزئيتها لما هو واجب مركب في رتبة سابقة عن وجوبه كما هو ظاهر نعم^(٢) غاية ما في الباب أيضاً مقدّمية بعض الواجبات الضمنيّة على واجب ضمنى آخر نظير ما فرضنا مقدّمية بعض الواجبات المستقلة على بعض في فرض تعدد الوجوب من دون فرق بينهما من تلك الجهة، نعم^(٣)

(١) إن قلت لا يمكن إنكار أن الأجزاء أجزاء للمركب وأن الهيئة الإجتماعية تتحقّق بذلك فهذا هو الكل وتلك هو الجزء، قلت هذا مسلم من أن الأجزاء بها يتحقّق المركب لكن مجرد ذلك لا يوجب جزئيته للمركب الإعتباري في الرتبة السابقة على الوجوب بأن لوحظ كذلك وتعلق به الأمر بل بالأمر بالتكثرات تحقّق المركب والأجزاء ولا يكون كلاً ولا جزءاً.

(٢) ويكون المقام غايته مقدّمية بعض الواجبات الضمنية على البعض الآخر لا غير كالإستقلالي.

(٣) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣١٨» نعم بينهما فرق وهو أنّه لو أمر بها بأوامر متعدّدة يتحقّق في الأجزاء غير الهيئة الإتصالية ملاك الوجوب الغيري والنفسي فلا محالة يتأكد الوجوب كما هو الشأن في كلّ واجب نفسي يكون

غاية الفرق بينهما أن هذه المقدميّة في فرض تعدد الوجوب يكون موجباً لترشح الوجوب من ذي المقدمّة إلى مقدّمته ونتيجته تأكّد وجوبه كما هو الشأن في كل واجب نفسي مقدّمه لواجب نفسي آخر ولكن في صورة وحدة الوجوب لا يصلح هذه المقدميّة أن يصير مناط ترشح الوجوب عن ذي المقدمّة إلى مقدّمته لأن الوجوب الغيرى الناشي عما هو متحد مع وجوبه تستحيل قبوله للتأكد كما أنّه يستحيل اجتماع الوجوبين أيضاً في محل واحد والله العالم وبالجملة^(١) نقول إنّه بعد فرض إنتزاع تركيب الواجب من وحدة وجوب المتكثّرات يستحيل حينئذٍ تعلق الوجوب بالمركب والكل بما هو مركب إعتباري وكلّ بل صقع الكلّيّة والجزئيّة في المرتبة المتأخّرة عن وحدة الوجوب المنشأ لإعتبار الإرتباط بين المتكثّرات ولذا إشتهر^(٢)

للمقدّمه الواجب النفسي الآخر وهذا خلاف ما لو أمر بها بأمر واحد إذ عليه لا يمكن أن يترشح إلى باقي الأجزاء وجوب غيرى ضرورة أنّه لا يتصور ترشح الوجوب عن شيءٍ إلى شيءٍ آخر يكون متحداً معه في الوجود كما أنّه لا يتصور تأكّد الوجوب على فرض تسليم ترشح الوجوب عن الهيئة الإجتماعية إلى باقي الأجزاء لمكان الطولية بينهما ... إلى آخره.

(١) فتحصل أن الوجوب يتعلق على عدة أجزاء وبالأمر يصير له وحدة إعتبارية فليس مركب إعتباري قبل تعلق الوجوب حتّى يكون المركب كلاً والذوات جزءاً وتعلق بذلك المركب الإعتباري الوجوب.

(٢) ويشهد لذلك ما إشتهر أنّه جزء للواجب في قبالة كلّ الواجب أو جزء

في الأحكام الوضعية إنتزاع الجزئية عن الوجوب ومن المعلوم أن لازمه إنتزاع الكليّة أيضاً منه كيف^(١)

المأمور به فالجزئية وفي قبالتها الكليّة تنتزع عن المأمور به وما تعلق به الأمر فلا معنى لأن يكون الذوات مقدّمة للكلّ والمركب لعدم السبق واللحوق أصلاً بل تعلق الأمر على الذوات في عرض واحد.

(١) الجزئية والكليّة من الأمور الذات الإضافة فلا يتحقّق الجزء إلّا مع الكل والكل إلّا مع الجزء كالتحتية والفوقية، هذا ولعل ما حقّقه المحقّق الماتن هو المراد من كلام صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٤٠» ثمّ لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض وذلك من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً وإتّما كانت المغايرة بينهما إعتباراً فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لإمتناع إجتماع المثليين ولو قيل بكفاية تعدد الجهة وجواز إجتماع الأمر والنهي معه لعدم تعدّدها ههنا لا الواجب بالوجوب الغيرى لو كان إنّما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدّميتها والتوسل بها إلى المركب المأمور به ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشايع مقدّمة لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون ... إلى آخره. والأمر كما ذكره بقى شيء - وهي الثمرة لدخول المقدّمات الداخلية في محل النزاع وعدم دخولها ذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣١٩» ثمّ إن الثمرة بين القولين تظهر في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين من جهة الرجوع إلى البرائة والإشتغال فإنّنه على القول بالوجوب الغيرى ❦

للاجزاء ربّما يتعين في تلك المسألة المصير إلى الإشتغال نظراً إلى وجود العلم الإجمالي بالتكليف وعدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل الأعم من الغيرى والنفسى للإنحلال لتولده من العلم الإجمالي السابق عليه وتحقّق التنجز - أي تنجز الأكثر بالعلم الإجمالي بالوجوب النفسى أو الوجوب الغيرى - في الرتبة السابقة وأما على القول بعدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى إمّا من جهة إنتفاء ملاك المقدّمة فيها أو من جهة محذور إجتماع المثليين فيمكن الرجوع إلى البرائة في تلك المسألة نظراً إلى رجوع الأمر حينئذٍ إلى علم تفصيلي بتعلق إرادة الشارع بذات الأقل ولو لا بحدّه وهو الخمسة مثلاً والشكّ البدوي في تعلقها بالزائد وأما العلم الإجمالي فإنّما هو متعلق بحد التكليف وأتّه الأقل أو الأكثر كالخطّ الذي يتردّد حده بين الذراع والذراعين ومثل هذا العلم لا أثر له في التنجيز لأنّ المؤثر منه إنّما هو العلم الإجمالي بذات التكليف لا بحدّه ... إلى آخره وأجاب عنه أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٠١» قال: إن ما أفاده صحيح خاطئ جداً والسبب في ذلك هو أن إنحلال العلم الإجمالي وعدمه في تلك المسألة يرتكزان على نقطة أخرى وهي جريان أصالة البرائة عن وجوب الزائد وعدم جريانها ولا صلة لها بإتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى وعدم إتصافها به وإن شئت قلت إن الأمر بالمركب إذا لم يكن أمر بالأجزاء فلا موجب للإنحلال وإن كان الأمر به عين الأمر بالأجزاء كما هو كذلك تعين القول بالإنحلال بناءً على ما حققناه في مورده من عدم المانع من جريان أصالة البرائة عن وجوب الزائد وعلى كلا التقديرين لا فرق بين

لا القول بوجود الأجزاء غيرياً والقول بعدمه ... إلى آخره وفيه أن الكلام في الإنحلال وأن العلم التفصيلي المتولد من العلم الإجمالي لا يوجب إنحلال العلم الأوّل لتنجز أطرافه به قبل ذلك وهو الأثر ولا يبنتي على وجوب الزائد فإنّ الكلام في أصل المقتضى. وذكر أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٢٤٤» وأما على فرض وجوب المقدمات الداخلية فيرجع الأمر إلى أن نقول إمّا يكون الأقل واجباً نفسياً أو غيرياً أي نعلم إجمالاً إمّا يكون الأقل واجباً بوجوب نفسي أو غيري والعلم الإجمالي بأن الواجب إمّا الأقل أو أكثر لا ينحل بواسطة هذا العلم الإجمالي كذلك لأن المنجز لا ينجز ثانياً فإنّ الأقل حيث صار منجزاً بواسطة العلم الإجمالي الأوّل الدائريين النفسي والغيري لا يمكن أن يصير أحد أطراف العلم الإجمالي بأنّه إمّا يكون الأقل واجباً أو الأكثر فإنّه على فرض كونه نفسياً قد نجز أولاً، لا يقال إن العلم التفصيلي الناشي عن العلم الإجمالي لا يكون موجباً للإنحلال فإنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل يكون ناشئاً من العلم الإجمالي بوجوب الأكثر أو الأقل فلا يكون الإجمالي معدماً لنفسه لأننا نقول إن التفصيل يكون في المعلوم لا العلم أي يكون المعلوم تفصيلاً هو الأقل لا أن العلم الإجمالي ينحل إلى العلم التفصيلي ... إلى آخره وفي العبارة تعقيد ودقة ولعل لا يقال يرجع إلى القول بعدم وجوب المقدمات الداخلية فتدبر كسائر عباراته وكما أفاده وتقدّم ثمرة أخرى من إمكان قصد التقرب بالأمر الغيري بعنوان المقدّمية وعدمه وإن كان فيه كلام من كون الأمر الغيري موجباً للتقرب هذا كلّّه في المقدمات الداخلية وأمّا المقدمات الخارجية سيأتي الكلام فيه.

والجزئية والكلية متضايغان منتزعان عن الشيء في رتبة واحدة فمع التزام إنتزاع الكلية المساوق للتركب عن الوجوب فلا يكون في الرتبة السابقة إعتبار تركيب وكلية بل ليس في هذه المرتبة إلاّ متكثّرات تحت هيئة واحدة قابلة لتعلق وجوب واحد بها فيصير مركباً أو وجوبات متعدّدة فيصير واجبات متعدّدة بلا وحدة واجب ولا تركيبه وحينئذٍ فمع الإلتزام بتأخّر صقع الكلية والجزئية رتبة عن وجوب الشيء كيف يبقى له مجال البحث في المقام بأن الوجوب إذا تعلق بالمركب فأجزائه الداخلية تحت بحث وجوب المقدّمة إذ حينئذٍ لنا أن نقول أين مركب إعتباري تعلق به الوجوب كي يبقى المجال للبحث المزبور فتدبر في المقام فإنّه من مزال الأقدام. ومنها^(١) تقسيمهم المقدّمة بالعقلية^(٢) والشرعية^(٣) والعادية^(٤).

(١) النوع الثاني تقسيم المقدّمات الخارجية إلى العقلية والشرعية والعادية.

(٢) قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٤٣» فالعقلية فهي ما إستحيل واقعاً وجود ذي المقدّمة بدونه ... إلى آخره وذلك كما إذا كان المعلول التكويني لعلّة تكوينية واجباً فيكون توقّف هذا المعلول الواجب على علته عقلياً.

(٣) قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٤٣» والشرعية على ما قيل ما إستحيل وجوده بدونه شرعاً ... إلى آخره كالطهارة للصلاة فإنّها مقدّمة شرعاً للصلاة ولا تحصل الصلاة بدونها والتوقّف شرعي لا عقلي إذ لا توقّف للحركات المخصوصة من الركوع والسجود وغيرها على الطهارة.

(٤) والعادية تحتل معنيين سيأتي.

وقيل ^(١) بإرجاع الجميع ^(٢) إلى العقلية و ^(٣) هو كذلك ^(٤) لو كان النظر في كل واحد ^(٥)

(١) والقائل هو صاحب الكفاية فيها «ج ١ ص ١٤٣» ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً وإستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً... إلى آخره فبعد إعتبار الشارع شرطية شيء لشيء كالطهارة للصلاة لا محالة يصير التوقّف عقلياً من جهة إستقلال العقل بعد توسط الشارع بإستحالة تحقّق المشروط بدون شرطه.

(٢) أي الشرعية والعادية معاً يرجعان إلى العقلية أما الشرعية فقد عرفت وأما العادية بأحد معنييه قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٤٣» وإن كانت بمعنى أن التوقّف عليها وان كان فعلاً واقعيّاً كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح إلا أنه لأجل عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة إلى العقلية ضرورة إستحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً... إلى آخره فقضاء العادة بإستحالة تحقّق المشروط بدون شرطه واستحالة الصعود على السطح لغير الطائر بدون نصب السلم.

(٣) هذا هو الجواب عن الشبهة.

(٤) وملخصه أنه بعد توسط جعل الشارع وإعتباره أو قضاء العادة وان كان الأمر كما ذكر من صيرورة التوقّف عقلياً إلا أن هذا المقدار لا يقتضي رجوع الشرعية والعادية إلى العقلية والوجه في ذلك.

(٥) إن حكم العقل بالتوقّف حكم وارد على المقدّمة فارغاً عن الإناطة التي

بعد الفراغ عن مرحلة الإناطة التي هي مناط المقدّمية والإلّا^(١) فلا شبهة في إختلاف المقامات بالإضافة إلى هذه المرحلة لأنّه ربّما يكون إناطة أحد الوجودين بالآخر ذاتياً بحيث لو عرض على العقل يرى بينهما الترتب^(٢) وأخرى يكون الإناطة بجعل شرعي ففي مثل هذا الفرض لا يرى العقل بنفسه بينهما الإناطة وإنّما يرى الإناطة بينهما من ناحية الشرع^(٣)

لاهي مناط مقدّمية الشيء.

(١) أي وإن لم يكن النظر إلى ذلك بل النظر إلى أصل الإناطة كما هو محط النظر في هذا التقسيم في أصل تلك الإناطة من كونها تارة ذاتية محضة بلا توسط شيء من جعل شرعي أو قضاء عادي وأخرى شرعية محتاجة إلى إعتبار الشارع إياها كالصلاة في ظرف الطهارة فإنّ الإناطة بين الصلاة والطهارة حينئذٍ لم تكن ذاتية كما عرفت وإنّما هي من جهة توسط جعل الشارع إياها من جهة أنّه لو لا جعل الشارع لم يكن إناطة بين الطهور والصلاة بل كان العقل يجوز تحقّق الصلاة بدون الطهارة.

(٢) هذا هي الذاتية بأن يرى الإناطة بين الوجودين كطلوع الشمس وإضاءة العالم ذاتياً فيحكم العقل بترتّب المعلول على العلة وجدت فوجد ولو يكون زماناً واحداً.

(٣) وهذا هي الشرعيّة ومجرد دخلها في المصلحة أيضاً لا يقتضي إناطة الصلاة بها قهراً لإمكان أن لا يعتبرها الشارع فيها في مقام الأمر بها ولو من جهة مصلحة أخرى كمصلحة التسهيل على المكلفين فالإناطة يكون بجعل الشارع

وثالثة^(١) لا يرى الإناطة المزبورة إلا من جهة إقتضاء العادة وفي الأخير^(٢) أيضاً تارة^(٣) يكون العادة بمثابة لا ينفك عن الإناطة المزبورة دائماً وأخرى^(٤) ينفك عنه أحياناً وبهذه الملاحظة^(٥)

وبدوننه لا إناطة أصلاً.

(١) وثالثة تكون الإناطة عادية فإنه لو لا قضاء العادة لما كان إناطة بنظر العقل بينهما بوجه أصلاً لتجويزه تحقّق ذبيها بدونها كما في علم المعصومين عليهم السلام حيث أنها كانت حاصلة لهم من غير إشتغالهم بتحصيل العلم في مرور الزمان مع أن عادة غالب الناس وعادة على حصول العلم بتحصيله.

(٢) وقلنا إن العادية على قسمين وأشار إليهما في «الكفاية: ج ١ ص ١٤٣» وأمّا العادية فإن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقّق ذبيها بدونها إلا أن العادة جرت على الاتيان بواسطتها فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع وإن كانت بمعنى أن التوقّف إلى آخره وقد تقدّم إذ لا توقّف عليها كما هو واضح.

(٣) هذه إشارة إلى القسم الأوّل من العادية التي لا يمكن تحقّق ذبيها بدونها وقد تقدّم.

(٤) هذه إشارة إلى القسم الثاني وأشرنا إليه أخيراً من إمكان تحقّق ذبيها بدونها.

(٥) ثمّ رجع إلى أصل المدّعي وأن التقسيم صحيح من العقلية والشرعية والعادية بحسب الإناطة ولو بعد تحقّق الإناطة بتوسيط جعل الشارع أو بتوسيط قضاء العادة يكون التوقّف عقلياً لكن محط النظر أصل الإناطة.

أمكن دعوى إختلاف المقدمات في الإنتساب إلى العقل والشرع والعادة بمناط إختلافهم في مناط المقدمية الذي هو جهة إناطة أحدهما بالآخر، ثم^(١) لا إشكال دخول المقدمات العقلية^(٢) والشرعية^(٣) والعادة^(٤) بالمعنى الأوّل^(٥) في حريم النزاع فيصير مقدمية نصب السلم من قبيل المقدمات العادية لكونه على السطح قبل الطهارة التي يكون من المقدمات الشرعية وتحصل الماء الذي هو من المقدمات العقلية وأما المقدمات العادية^(٦) بالمعنى الثاني كإعتياده بحركة قبل صلاته مثلاً ففي دخوله في حريم النزاع بحث ربّما يجزم^(٧) بخروجه عن مركز البحث إذ^(٨)

(١) والمقدمات يدخل في محل النزاع.

(٢) سواء كانت المقدمة عقلية.

(٣) أم التوقّف شرعياً محض.

(٤) أو بمقتضى العادة لا مطلقاً.

(٥) أي ممّا يتوقّف عادة عليه كالكون على السطح بنصب السلم ولم يكن

طريق آخر لإتيان الواجب منه عادة وإن لم يكن مستحيلاً عقلاً غيره كالطيران.

(٦) دون ماجرت العادة على الإتيان به قبل ذي المقدمة من دون توقّف عليه

وجوداً مثل ماجرت العادة عند شخص من تطهير محل الإستنجاء قبل الوضوء من

دون توقّف وجود الوضوء عليه.

(٧) قد عرفت من صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٤٣» قال: لا ينبغي توهم

دخولها في محل النزاع... إلى آخره.

(٨) هذا هو الوجه لخروجها عن محل النزاع لعدم التوقّف عليها نعم غالباً

«يلزم ذلك لا أثر لها في الدخول في محل النزاع. وذكر في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٠٣» نعم لا وقع لتقسيمها ثالثاً إلى الشرعية والعقلية والعادية وذلك لأن الأولى بعينها هي المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم - أي خارجة عن الأمور به قيداً وداخله فيه تقييداً كالشروط - وليست مقدمة أخرى في مقابلها والثانية هي المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص - أي غير دخيلة في الواجب لا قيداً ولا تقييداً وإنما يتوقف وجوده في الخارج على وجودها كتوقف وجود الصلاة على مكان ما - وأما الثالثة فإن أريد منها ما جرت العادة على الإتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهة في خروجها عن مورد النزاع، وإن أريد منها ما يستحيل وجود الواجب في الخارج بدونها عادة وإن لم يستحل عقلاً وذلك كالكون على السطح مثلاً حيث أنه بلا طي المسافة محال عقلي لإستحالة الطفرة ولكنه بلا نصب السلم محال عادي ضرورة إمكان الطيران ذاتاً - إلى أن قال: -
فإذن ترجع المقدمة العادية إلى المقدمة العقلية - أي حيث أن المقدمة الجامعة بين الطيران ونصب السلم وحيث أن الفرد الأول غير متحقق إنحصر الجامع عقلاً في الفرد الأخير وهو نصب السلم إلى آخر كلامه. وفيه: أولاً أن المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم في مطلق الشروط وهذه أخص وهي الشروط الشرعية. وثانياً فلأن المقدمات العقلية فمما يكون محال ذاتاً كوجود الممكن بلا علة والمقدمات الخارجية بالمعنى الأخص أعم من ذلك لعدم إنحصاره بها لتوقف ذلك عليه عقلاً. وثالثاً قد عرفت أن المدار على الإناطة ولا يرجع العادية ولا الشرعية إلى العقلية أصلاً فالصحيح ما ذكرنا وما ذكره تبعاً لأستاذنا المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٢٠»
بعين عبارة محاضرات المتقدمة في غير محله مضافاً إلى أن في الكفاية تقسيم المقدمات إلى الخارجية والداخلية على الوجه الذي ذكره والأمر في ذلك سهل.

المدار في المقدّمية على إقتضائه إنتفاء ذيه وهذا المعنى لا يكاد يتحقّق في مثله غاية الأمر يدخل ذلك في باب المقدّمية الغالبية لا مطلقاً وهو أجنبي عن محل الكلام فتدبر. ومنها^(١):

(١) النوع الثالث: يكون الكلام في المقدّمات الخارجية ذكر المحقّق النائي في «الأجود: ج ١ ص ٢١٩» والتحقّق في هذا المقام أن يقال إن ما يسمّى علة ومعلولاً إمّا أن يكون وجود أحدهما مغايراً لوجود الآخر في الخارج أو يكونا عنوانين لموجود واحد وإن كان إنطباق أحدهما عليه في طول إنطباق الآخر لا في عرضه أمّا ما كان من قبيل الأوّل كشرّب الماء ورفع العطش فلا إشكال في أن الإرادة الفاعلية تتعلق بالمعلول أوّلاً لقيام المصلحة به ثمّ تتعلق بعلته لتوقّفه عليها فيكون حال الإرادة التشريعية الأمر به أيضاً كذلك وهذا معنى ما يقال من أن المقدور بالواسطة مقدور فلا معنى لصرف الأمر المتعلق بالمسبب إلى سببه بعد كون المسبب مقدوراً ولو بالواسطة وكونه هو الوافي بالغرض الأصلي وأمّا ما كان من قبيل الثاني كالقاء النار والإحراق المتصف بهما فعل واحد في الخارج وإن كان صدق عنوان الإلقاء متقدّماً على صدق عنوان الإحراق رتبة وكذلك عنوان الغسل والتطهير فقد بيّنا سابقاً أن كلّاً من العنوانين قابل لتعلق التكليف به كما في قوله عليه السلام: إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. وقوله تعالى: وثيابك فطهر فاذا تعلق بالمسبب في ظاهر الخطاب فهو متعلق بذات السبب في نفس الأمر لا محالة كما أنّه إذا تعلق بالسبب فهو يتعلّق به بما أنّه معنون بمسببه وهذا القسم هو مراد العلامة الأنصاريّ رحمته من المحصّل في ما ذهب إليه من أن البرائة لا تجري عند الشكّ في المحصل كما أشرنا إليه سابقاً فلا معنى للإتصاف بالوجوب الغيرى ❦

فإنه فرع التعدد والمفروض هو الواحدة ... إلى آخره. وأورد عليه أستاذنا الخوئي في «حاشية الأجد: ج ١ ص ٢١٩» ما أفاده تتبع من خروج القسم الثاني ممّا يسمّى بالعلة والمعلول ولو بالعناية عن محل البحث في المقام وإن كان متيناً جداً كما أشرنا إليه سابقاً إلا أن تمثيله لذلك بعنواني الإلقاء والإحراق وبعنواني الغسل والتطهير في غير محله لأن وجود الملاقات في الخارج مغاير لوجود الحرارة بالضرورة فيكون الإلقاء غير الإحراق أيضاً إذ الإيجاد والوجود متحدان بالذات وإن كانا مختلفين بالإعتبار وكذلك الطهارة بمعنى النظافة العرفية موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الغسل ومرتبة عليه بالوجدان وأمّا الطهارة الشرعية فهي حكم شرعي مترتب على وجود موضوعه خارجاً وهو الغسل فكيف يعقل أن يكون عنوان الطهارة منطبقاً على ما ينطبق عليه عنوان الغسل ... إلى آخره. ولكن فيه الصحيح ما ذكره المحقق النائيني فإنه كما أفاده الأستاذ البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٢٨٣» في مقام الرد على المحقق النائيني قال: إن هذا خلط بين باب العلل والمعلولات التكوينية مع معلولاتها موجودات بوجودات متعدّدة بخلاف باب الأسباب التوليدية مع مسبباتها فإنّ السبب التوليدي مع المسبب التوليدي سواء كان المسبب التوليدي من الأمور القصدية كالبيع بالنسبة إلى الإعطاء الخارجي في البيع المعاطاتي أو القيام بالنسبة إلى التعظيم أو لم يكن من الأمور القصدية كالإحراق والقتل والرجوع بالنسبة إلى الإلقاء في النار وإطلاق الرصاص أو الضرب بالسيف وتقبيل المرأة المطلقة رجعية بناءً على عدم لزوم القصد في تحقّق الرجوع كما هو الصحيح لهما وجود واحد فهناك ليس إلاّ فعلاً واحداً صادراً من الفاعل يسمّى بعنوانه الأولى سبباً وبعنوانه الثانوي مسبباً فتعلق الإرادة النفسية بأحدهما مساوق لتعلقها بالآخر فلا

تقسيمهم المقدمات إلى المقتضى^(١) والشرط^(٢) وعدم المانع^(٣) والمعد^(٤) ومنشأ^(٥)

لا يبقى مجال للوجوب الغيرى بخلاف باب العلل التكوينية مع معلولاتها فحيث أن هناك وجودان أحدهما للمعلول والآخر للعلة فلو كانت للمعلول مصلحة و يترتب على وجوده غرض فلا محالة تتعلق به الإرادة النفسية لتبعتها للملاك والمصلحة وأما العلة فإن كانت أيضاً لوجودها مصلحة ملزمة أخرى فقهرت تتعلق به أيضاً إرادة نفسية أخرى وإلا فلا وجه لكونه واجباً نفسياً نعم بناءً على وجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء تكون العلة واجباً غيرياً... إلى آخره. فما ذكره في المحاضرات من أنها وجودين ففي غير محله وإنما يكون في غير المسببات التوليدية.

(١) أما المقتضى وهو السبب والعلة في لسان الحكم قد عرفوه بما يلزم من وجوده الوجود دائماً ذاتاً.

(٢) والشرط هو ما يلزم من عدمه العدم.

(٣) والمانع ما يلزم من وجوده العدم.

(٤) والمعد ما يقرب تأثير العلة في وجود المعلول.

(٥) والسر في هذا التعبير هو إقتضاء إختلاف المقتضى مع الشرط والمانع

في كيفية الدخل في وجود المعلول وتحققه وعدم كون الجميع على وزان واحد في ذلك وأن مناط دخل كل غير ما هو المناط في الآخر وإلا لما كان وجه للعدول في الشرط والمانع عن التعريف المزبور للمقتضى والأمر كذلك كما ستعرف.

هذا التقسيم أيضاً ليس إلاّ بلحاظ اختلاف المقدمات في أنحاء دخلها في وجود ذبيها بعد إشتراك الجميع في أصل الدخل الموجب لإنتفاء ذبيها بانتفائها وتوضيح الحال في هذا المقال بأن يقال إن المقدّمة تارة^(١) كان شأنه إعطاء وجود ذبيها بحيث يخرج وجود ذبه من كونه وتارة ليس^(٢)

(١) فإنّ ملاك المقدّمية في المقتضى عبارة عن حيشة المؤثرية إذ هو في الحقيقة عبارة عن معطى الوجود لأنّه هو الذي يخرج المعلول من ذاته ويترشح وجوده ويستند إليه وجوده كما في مثل النار والإحراق حيث يرى أن ما ينشأ ويتولد منه الإحراق إنّما هو النار خاصة.

(٢) أي وهذا بخلافه في مثل الشرط والمانع فإنّ دخلهما فيه لا يكون على نحو دخل المقتضى في كونه بنحو المؤثرية والمتأثرية بل وإنّما كان بمنط آخر غير المؤثرية كما ستعرف كيف ولا إشكال بينهم في أن عدم المانع من المقدمات ومن أجزاء العلة التامة حسب تفسيرهم إياها بالأمر الثلاثة المقتضى والشرط وعدم المانع ويكشف عنه أيضاً إلتزامهم بترشح الحرمة الغيرية نحو المانع في مثل الصلاة في غير المأكول وبنائهم على جريان كلّ شيء لك حلال في مشكوك المانعية عند الشكّ في كون اللباس من المأكول أو غيره بتقريب إقتضاء القاعدة حلية المشكوك ولو غيرياً والترخيص في إيجاد الصلاة فيه مع أنّه من المستحيل أن يكون دخل عدم المانع في تحقّق المعلول بنحو المؤثرية كما في المقتضى لضرورة أنّه لا سنخية بين الوجود والعدم فكيف يمكن دخل العدم المزبور في وجود المعلول بنحو المؤثرية.

شأنه ذلك بل^(١) كان شأنه تحديد دائرة الوجود بنحو يكون بهذا الحد^(٢) قابلاً للتحقق خارجاً أو^(٣) قابلاً للتأثير في المقصود ومرجع^(٤)

(١) فإنّه بعد ما لا يمكن أن يكون دخل عدم المانع في المطلوب بمناط المؤثرية والمتأثرية لإختصاص مثل هذا الدخل بخصوص السبب والمقتضى فلا محيص عن أن يكون مناط الدخل فيه وكذا الشرائط بوجه آخر وليس ذلك إلاّ دعوى دخله في قابلية المعلول والأثر للتحقق والإنجاء من قبل موجدّه ومؤثره على معنى دخله في تحدّد الطبيعة بحد خاص يكون بذلك الحد قابلاً للتحقق بحيث لو لا ذلك الحد الخاص الناشي من إضافة الطبيعة إلى العدم المزبور ككون الشيء في ظرف عدم كذا أو وجود كذا في الشرائط لما كان قابلاً للتحقق من قبل موجدّه ومقتضيه.

(٢) أي لا يفرق في ما ذكرنا بين أن يكون الشرائط راجعة إلى مقام التأثير الفعلي والوجود الخارجي.

(٣) وبين أن يكون راجعاً إلى مقام أصل الإقتضاء الشيء فإنّه على كلّ تقدير لا دخل لها إلاّ في حدود الشيء غايته أنّه على الأوّل يرجع دخلها إلى قابلية الأثر والمقتضى بالفتح للتحقق وعلى الثاني يرجع دخلها إلى قابلية المقتضى في إقتضائه للتأثير باعتبار أن ما هو المؤثر من الأوّل هو الوجود المحدود بالحدود الخاصة وأمّا دخل هذه الحدود في القابلية المزبورة في المقتضى فهو كما عرفت لا يكون إلاّ ذاتياً غير معلل بلم وبم.

(٤) أي مرجع هذا الدخل في الحقيقة إلى دخل طرف الإضافة في الإضافة

هذا النحو من الدخول ليس إلى تأثير المقدّمة في وجود شيء لعدم كون الحد من سنخ الوجود بل^(١) مرجعه إلى تضيق دائرة الوجود بحدّ يكون بذلك الحد^(٢) قابلاً للتحقق خارجاً أو قابلاً للتأثير في الغرض المقصود الحد^(٣)

وودخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري لامن باب المؤثرية والمتأثرية كما في المقتضى فلو لم يكن سافل وعال لم يكن ينتزع للواقف بينهما من العلو الفوقية وعن السافل التحت والطرفين غير دخيل في ذلك وإنّما طرفي الإضافة كذلك هذه الحدود.

(١) فيكون دخلها في قابلية الأثر والمقتضى للتحقق خارجاً بإعتبار كونها ممّا تقوم به الحدود الخاصة التي بها يكون الأثر قابلاً للتحقق لا بدونها أو يرجع إلى أصل إقتضاء المقتضى للتأثير في الغرض المقصود.
(٢) فيكون طرفاً للإضافة ومحدّدة للشيء بحدود خاصة.

(٣) قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٧٥» ومن المعلوم أيضاً كفاية هذا المقدار من الدخول في مقدّمة عدم المانع - أي وكذا الشرط - بنظر العقل المطلوب وتقدّمه الرتبة عليه وصحة تخلل الفاء بينهما في قولك وجد المانع فعدم المطلوب - أي أو عدم الشرط فعدم المطلوب - وذلك لما تقدّم سابقاً بأنّه لا يحتاج في صحة تخلل الفاء المزبور بين الشئيين إعتبار المؤثرية والمتأثرية بينهما ولذلك يصح هذا التخلل في ما بين العارض والمعرض أيضاً مع أنّه لا يكون بينهما إعتبار المؤثرية والمتأثرية - إلى أن قال: - بأنّ العدم المزبور - أي أو الشرط المزبور - من حيث وقوعه طرفاً للإضافة ومنشئيته لتحديد الشيء بحد خاص

ومثل هذا الحد^(١) روحه يرجع إلى إنتهاء الوجود^(٢) وإتصاله بالعدم^(٣) فلا يكون^(٤) وجوداً ولا عدماً^(٥) بل نحو إتصال بينهما^(٦)

لا ينال العقل جهة المقدّمية منه ويرى كونه في رتبة سابقة على الحد المزبور بنحو يفصل الفاء المزبور بينهما الكاشف عن إختلاف الرتبة بينهما كما كان ذلك أيضاً بالقياس إلى بعض الأمور الوجودية ككون الشيء مثلاً في ظرف وجود كذا وفي مكان كذا فإنه قد يكون الشيء لا يكون فيه القابلية للوجود والتحقّق ولو مع وجود مقتضيه وتماमितه في مرحلة إقتضائه إلا إذا كان محدوداً بحدود خاصة ناشئة تلك الحدود من إضافته إلى بعض الأمور الوجودية أو العدمية وأما دخل مثل هذا الحدود في القابلية المسطّورة فهو لا يكون إلاّ ذاتياً فلا يعلل بأنّه لم وبم لأن مرجع ذلك إلى أن ما هو القابل للتحقّق من الأوّل هو الشيء المحدود... إلى آخره وهذا هو الصحيح كما ستعرف.

(١) ثمّ بين لنا المحقّق الماتن حقيقة الحد والإضافة.

(٢) فيما أن الممكنات محدودة فحقيقة الحد هو إنتهاء الوجود لا نفس الوجود بل أمد الوجود من ناحية المقتضى والتأثير الفعلي أو من ناحية المقتضى والتحقّق الخارجي.

(٣) فالحد إنتهاء الوجود وإتصاله بالعدم.

(٤) فالحد لا يكون أمراً وجودياً لعدم كون الزائد على وجود المقتضى بالكسر أو وجود المقتضى بالفتح وجود آخر يسمّى بوجود الحد.

(٥) ولا أمراً عدماً لأنّ عدم لا دخل له في الوجود والمفروض أن الحد من

شئون الوجود وحدوده.

(٦) بل الحد هو الإتصال بين الوجود والعدم.

ويعبر عنه بشرّ التركيب^(١) وهو^(٢) أيضاً لا يخلو عن مسامحة إذ^(٣) ليس الحد مركباً منهما بل^(٤) عبارة عن إنتهاء كلّ منهما بالآخر ولئن شئت^(٥) فعبر عنه بنحو إضافة وإتصال بين الوجود والعدم لا وجود ولا عدم نعم له^(٦) واقعية كالوجود في الخارج ولذا لا يكون موجوداً ولا معدوماً بل^(٧)

(١) ووقع الإصطلاح منهم والتعبير عن ذلك - شرّ التركيب - أي المركب من الوجود والعدم.

(٢) أي في هذا التعبير مسامحة واضحة.

(٣) أي الوجه في ذلك أن الحد ليس بمركب من الوجود والعدم.

(٤) بل الحد إنتهاء كلّ من الوجود والعدم بالآخر.

(٥) وان شئت قلت: إتصال إنتهاء الوجود وإبتداء العدم.

(٦) فالحد له واقعية وحقيقة في قبال الوجود والعدم لا مجرد إعتبار فيكون

كالوجود في الخارج.

(٧) فالحد لا يكون موجوداً ولا معدوماً بل كما عرفت أمر واقعي حقيقي في

الخارج في قبال الوجود والعدم وإتّما يتبع الوجود ويكون إنتهاء الوجود هذا غاية

ما يمكن أن يفسر الحد قال السبزواري في «شرح المنظومة في الفلسفة: ص ١٣١»

فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت بل إذا حصل بينهما وضع خاص

ومحاذاة خاصة والشمس لا تضيئ الأرض كيفما تحققت بل بمقابلة خاصة أو

ما في حكمها - إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى والطبايع كلّ قوّة

تنحل إلى قوى كلّ واحدة منها محفوفة بالعدمين - أي عدم سابق وعدم لاحق - ٣

بنفسه كالوجود في الخارج غاية الأمر يتبعه. ثم^(١) إن هذا الحد تارة ذاتي لوجود خاص وأخرى عرضي^(٢) بمعنى أنه يلاحظ^(٣) من وجود الشيء مقداراً منه على قيام إستعداد التأثير في هذا المقدار و^(٤)

لامحدودة ذاتاً وأثراً وإشتراط الوضع أيضاً - وضع مع منفعلها ... إلى آخره فالحد تكون تضييق دائرة الوجود وتحديد دائرة الوجود حتى يكون قابلاً للتحقق خارجاً أو قابلاً للتأثير في الغرض المقصود وليس ذلك من باب المؤثرية وإنما هو خصوصية بها يؤثر المقتضي ويتأثر المقتضى كما هو واضح.

(١) تقدم أن دخل الشرائط والموانع لا يكون إلا كونها طرفاً للإضافة ومحددة للشيء بحدود خاصة وهذا تارة يكون الحد ذاتياً كما في العلل التكوينية كما في إحتراق النار من شرطية الوضع والمحاذاة وبيوسة المحل فإنها من حدوده ذاتاً.

(٢) أي وأخرى عرضي إعتباري فجميع الشرائط والموانع يكون دخلها من باب دخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري.

(٣) بأن يلاحظ حداً خاصاً يوجب المقتضى التأثير في مؤثر كذا.

(٤) ثم إن هنا يشير إلى النوع الرابع من تقسيم المقدمات ونشير إليها إجمالاً تنقسم المقدمة إلى المقدمة المتقدمة والمتأخرة والمقارنة بحسب الوجود بالإضافة إلى ذبها زماناً لا رتبة فإنها متأخرة عن ذي المقدمة فإنه لا بد من ملاحظة ذي المقدمة أولاً كالطبخ مثلاً حتى يلاحظ ممّا يتوقف عليه من اشتراء الأرز واللحم والدهن والكلام وجودها زماناً، ومتقدمة مرتبة، فإن المقدمة تارة تكون متقدمة في الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة وذلك كغسل الجنب

والحائض والنفساء بعد تقائهما في الليل وذلك قبل الفجر الذي هو شرط صحة صوم الغد وكذا غسل المستحاضة، وأخرى تكون المقدّمة مقارنة في الوجود مع ذبيها زماناً وذلك كالطهارة مع الحدث والخبث وما شاكلهما من الشروط المقارنة للصلاة زماناً ولا تصح بدونها، وثالثة تكون متأخرة عن ذبيها زماناً وذلك كالأغسال الليلية للمستحاضة التي هي معتبرة في صحّة صومها في اليوم الماضي بحيث لو لم تغتسل لم يصح صومها المتقدّم على القول به هذا في شرط المكلف به، وأمّا شرط التكليف أيضاً قد يكون مقارناً له كالعقل والبلوغ والعلم والقدرة ونحو ذلك وأخرى يكون سابقاً كمضى الحول على الأنعام الثلاثة في وجوب الزكاة عليها في الشهر الثاني عشر وثالثة يكون متأخراً كاستقرار وجوب الحج وهو حجة الإستطاعة ان مضى زمان الحج وكان واجداً للزاد والراحلة وبدونه لا يستقر وجوب الحج. وهكذا في الوضع فقد يكون مقارناً له كالماضوية والعربية والتنجيز ممّا يعتبر في العقود والإيقاعات والعلم بالعوضين المعتبر في صحّة البيع ونحو ذلك فإنّها شرط مقارن لصحة البيع التي هي من الأحكام الوضعية، وقد يكون سابقاً على الوضع فمثل العقد في الوصية أو شرط في عقد الوصية فإنّ العقد شرط لحصول الملكية التي هي أثر وضعي وكذا شرط فيه ولكن الملكية حاصلة عند الموت وكذا العقد في الصرف والسلم شرط لحصول الملكية لكن الملكية تحصل عند القبض، وقد يكون لاحقاً كالإجازة في العقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي فالملكية حاصلة حين العقد والإجازة متأخرة عنها زماناً هذا ثمّ إن تفصيل الكلام في ما هو الممكن وما هو الممتنع من أقسام هذه الشرائط سيأتي إن شاء الله.

ربّما يقاس المقدار المزبور^(١) بمقارنته لشيء أو بسبقه به أو لحوقه بحيث يكون مثل هذه الإعتبارات من مقدّرات الوجود بنحو ينحصر إستعداد التأثير فيه^(٢) وفي مثله قهراً يستند الأثر إلى أصل وجوده وحدّه إلى مقداره^(٣) وعليه ربّما يكون التحديدات القياسية كان بطرف إضافتها دخل في حدّ الأثر^(٤) أو في حدّ المؤثرية^(٥) وبديهي^(٦) أن هذا الدخل ليس دخلاً تأثيرياً بل هو نحو من الدخل وطور من الإرتباط الذي ليس شأن وجودها إعطاء الوجود بل ليس شأنه إلاّ التحديد الموجب للقابلية على نحو لا يعقل^(٧)

(١) تقدّم أن الشرائط وعدم الموانع حدود الوجود لتأثير خاص والحدود بحسب ما في التكليف من المصلحة يختلف فرّبما حد مقارن للوجود وأخرى متقدّم عليه وثالثة متأخّر.

(٢) فتأثير الوجود يكون بهذه الإعتبارات الثلاثة للحد.

(٣) فالأثر لوجود ذلك الشيء لا محالة والحدّ إنّما يؤثر في مقدار الأثر لا غير وليس للحد دخل في التأثير أصلاً.

(٤) أي وأن الشرائط وكذا عدم الموانع كما مر يرجع دخلها إلى قابلية الأثر والمقتضى بالفتح للتحقق.

(٥) أي أو يرجع دخلها إلى قابلية المقتضى في إقتضائه للتأثير بإعتبار أن ما هو المؤثر من الأوّل هو الوجود المحدود بالحدود الخاصة.

(٦) أي لا يكون إلاّ كونها طرفاً للإضافة ومحدّدة للشيء بحدود خاصة.

(٧) أي دخل هذه الحدود في القابلية المزبورة في المقتضى يكون ذاتياً

كما لا يخفى وبهذه العناية يقال بأن شأن أمثال هذه المقدمات ليس إلا إعطاء القابلية للمعلول وجوداً^(١) أم تأثيراً^(٢).
ومما يوضح هذه الجهة^(٣) ملاحظة الشرائط الشرعية^(٤) الصادرة عن العالم بالواقعات في تحديد موضوعات حكمه بمقدار قابليتها للتأثير في أغراضه إذ ترى^(٥) فيها^(٦)

لا لبرهانياً بلم وبم بعبارة أخرى أن ماله القابلية للتحقق من الأزل هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة الناشئة من إضافتها إلى أمر كذا من المقارنة والمتقدمة والمتأخرة.

(١) أي في ما يرجع إلى أصل الإقتضاء.

(٢) في ما يرجع في مقام التأثير الفعلى.

(٣) ومما يشهد لدخل الشرائط وكذا عدم الموانع في قابلية الأثر للتحقق باعتبار كونها ممّا تقوم به الحدود الخاصة التي بها يكون الأثر قابلاً للتحقق لابدونها.

(٤) هو النظر إلى الشرائط الشرعية وكذا عدم الموانع ولا فرق بينهما إلا أن الشرائط يطلق على ما كان وجود الشيء دخيلاً في قابلية الأثر وفي المانع عدمه قيد للمطلوب.

(٥) فمثل الصلاة التي ورد أنها قربان كلّ تقى وتنتهى عن الفحشاء ونحوهما.

(٦) أي قد إعتبر الشارع فيها من القيود الوجودية والعدمية ككونها عن طهور وكونها إلى القبلة وفي حال الستر وكونها في ظرف عدم الفهقة والبكاء للدنيا وعدم الأكل والشرب.

تحديد موضوعه^(١) بكونه في حال كذا^(٢) وبوصف كذا^(٣) ومعلوم ان مرجعه^(٤) إلى تقييد الموضوع بأمر يكون^(٥) طرف الإضافة لموضوعه الموجب لإنائة الموضوع به^(٦) وهذه الإنائة ما جاء^(٧) إلا^(٨) من جهة دخل المنوط به في الإضافة المزبورة المقدره للوجود بكذا مقدار و^(٩) ليس شأنه إعطاء وجود الموضوع كيف و^(١٠)

(١) أي كلّ ذلك تحديد للموضوع.

(٢) أي ككونه في حال الطهارة.

(٣) أي ككونه بوصف الإستقبال.

(٤) أي ومرجع كون الموضوع في حال كذا ووصف كذا إلى تقييد الموضوع

به وتحديد الموضوع به.

(٥) وبعبارة أخرى يكون هذه الأمور ظرف إضافة الموضوع.

(٦) ولا محالة يكون إنائة الموضوع به.

(٧) ولعل الصحيح - جاءت - أي الإنائة لكن يمكن صحّة - جاء - أيضاً إن

رجع إلى التّحديد.

(٨) بمعنى أن هذه الإنائة بهذه القيود لا محالة دخيلة تلك القيود بنفسها في

الإضافة إلى المقتضى بالفتح.

(٩) أي هذه القيود لا يترشح منه وجود الموضوع وذي المقدّمة والشاهد عليه

أنّه ربّما يوجد القيود ولا يوجد المقيد به والموضوع كما يتوضوء ولا يصلي

ويلبس الساتر ولا يصلي.

(١٠) أي بل وجود الموضوع إنّما هو معلول لإرادة المكلف وقصده.

ما به إنوجاده ليس إلا إرادة المكلف أو شيء آخر^(١) بل تمام شأنه إعطاء تقييد مخرج له عن سعة وجوده وكان محدد له^(٢) وإلى ذلك^(٣) نظر ما إشتهر في الشرط بأن التقييد به داخل في الموضوع دون القيد قبل الجزء الداخِل فيه القيد بنفسه ومرجعه إلى ما ذكرنا بأن الشرط ممّا به تقييد الشيء^(٤)

(١) أي أو الإختيار على القول بالفعل بينها وبين وجود الموضوع أو شيء آخر مع أنّه لا إشكال حينئذٍ في أن ما يترتب عليه النهي عن الفحشاء والكمال والقرب ليس إلا ذات الصلاة التي هي موضوع الأمر في خطاب أقيموا الصلاة وإن دخل تلك القيود المعتبرة فيها من الطهور والقبلة والستر وعدم التكيف ونحوها لا يكون إلا في حدود تلك الطبيعة الناشئة تلك الحدود من إضافة الصلاة إلى الأمور المزبورة ولو من جهة أن ما هو المؤثر في كمال العبد من الأوّل هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة والذات الواحدة للتقيد بالأمور الخاصة لا مطلق الطبيعة ولو فاقدة عن التقييدات والإضافات المزبورة.

(٢) أي مرجع تلك القيود المعتبرة فيها إلى تضيق في دائرة الطبيعة المزبورة وإخراجها عمالها من الإطلاق ثبوتاً في عالم مؤثريتها في القرب والكمال بإعتبار تلك التقييدات الحاصلة للطبيعة من إضافتها إليها.

(٣) أي ما إشتهر بأن التقييد جزء بمعنى كون التقييدات والإضافات طراً داخلة في المطلوب والقيد خارج بمعنى كون القيود بنفسها خارجة عنه ومقدّمة للمطلوب بإعتبار كونها ممّا تقوم به تلك التقييدات والإضافات بخلاف الجزء.

(٤) أي التقييد جزء في الشرائط دون أصل القيد معناه طرف الإضافة

وهذا نحو من الدخل وطور من الإناطة الأجنبي عن دخل المؤثر في الوجود في متأثره بل^(١) غاية دخله إعطاء حدّ فيه به كان قابلاً للتأثير ويكون بنحو من العناية دخيلاً في قابليّة الموضوع في تأثيره ولئن شئت قلت^(٢) كان دخيلاً في قابليّة الموضوع بما هو موضوع للإنوجد أيضاً، ثمّ^(٣) إن المحدّد المزبور إن كان وجودياً يسمّى شرطاً وإن كان عدمياً يسمّى وجوده مانعاً وإن كان بإجماعهما يسمّى معدّاً كالإقدام، وبهذه الملاحظة ربّما يفرق تعريف الشرط وأمثاله مع المقتضي حيث صح أن يقال في المقتضي فإنّه ممّا يوجب وجوده وجود معلوله ولو في المحل القابل ولا يصح هذا المعنى في الشرط^(٤)

وكونها تحديدات للموضوع المؤثر.

(١) فالشروط حدود ينشأ منها حد الأثر لا أنّه يلزم من أحد التقييدات جزءاً

تأثيرها في المعلول وفي الصلاح والفساد.

(٢) أي بعبارة أخرى أن وجود المعلول بوجود المقتضي وإنّما الشرط وعدم

المانع يوجب قابلية إنوجد المعلول عن المقتضي.

(٣) ثمّ أشار إلى تعريف الشرط وهو الأمر الوجودي ما يلزم من عدمه عدمه

وإلى المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الموضوع، وعند إجتماعها يسمّى معدّاً

لوجود المعلول، وأمّا المقتضي ما يلزم من وجوده وجود المعلول والمقتضي

بالفتح لكن في المحل القابل وقابلية المحل تحصل بوجود الشرط وعدم المانع.

(٤) أي أمّا في الشرط فلا يمكن أن يقال ما يلزم من وجوده وجود

وأمثاله بل لا يصدق فيها إلا كونها ممّا يلزم من عدمها عدم المعلول ولئن شئت فعبر فيها بأنّها ممّا يلزم من وجودها قابلية المعلول للإنيجاد ولو بملاحظة دخلها في تحديده بحد يكون بذاك الحد قابلاً له كما أشرنا. ومن هذا البيان^(١) ظهر مطلب آخر وهو أن المعلول إذا كان وجوداً محدوداً كان لحقيقته^(٢) جهتان^(٣) أحدهما حيث وجوده والآخر جهة حدّه وتقييده ومن المعلوم^(٤) أن جهة الحدّ والتقيّد قائمتان بحيث الوجود و^(٥) معلوم أن حيث وجوده مستند إلى المقتضي وحدّه إلى شرطه أو عدم مانعه و^(٦)

المشروط لأنّه ليس جزء المؤثر وإنّما تحديد للمؤثر نعم يمكن أن يقال إنّه يلزم من وجود الشرط قابلية المعلول للتحقق والإنيجاد فتدبر جيّداً . . .
 (١) وهو دخل القيود الوجودية والعدمية لقابلية الأثر للتحقق.
 (٢) فلا محالة لكلّ معلول حد خاص ناشيء من إضافته إلى بعض الأمور الوجودية والعدمية.

(٣) فعليه يكون له جهتان أصل وجوده وحدّه وتضيقة في عالم مؤثرته.
 (٤) والحد قائم بأصل وجود الشيء ولو لا الوجود لا معنى لمحدوديته وتقييده.

(٥) أي وأسبابهما مختلفان فالوجود مستند إلى المقتضي بالكسر والحد مستند إلى الأمور الوجودية والعدمية التي دخيلة فيه.

(٥) فالوجود حينئذٍ يكون له نحو أولية يوجب الأولوية ولو يتحققان في زمان واحد لأن الوجود لا ينفك عن الحد كما لا ينفك الحد عنه لا محالة وله

حينئذٍ لجهة وجوده نحو أولية يوجب أوليته على جهة حدّه في إنتسابه وجوداً وعدمًا إليه ولذا إشتهر إسناد عدم المعلول إلى عدم المقتضى^(١) حتّى مع وجود المانع بلا إسناده إليه أصلاً مع أنّهما جزئان من العلة^(٢) بنحو لا يتخلل بين المعلول وكلّ واحد منهما إلّا فاء واحد فاصل بين الوجود والموجد والحدّ والمحدّد ولكن هذا المقدار لا ينافي مع إختلافهما في أصل الدخّل^(٣) ويكون أحد الدخلين في طول الآخر حسب طولية الحثيثيين المحفوظ في معلولهما الموجب لألويّة إسناد المعلول إلى المقتضى وجوداً وعدمًا. ومن التأمّل في ما ذكرنا^(٤)

لا تقدّم رتبتي في طول الآخر ولذا يستند عدم المعلول إلى عدم المقتضى لا إلى عدم الحد مع أنّه كلاهما دخيلين فيه.

(١) فيقال عدم المعلول كالإحتراق لعدم المقتضى وهو النار لا لوجود المانع وإن كان ذلك أيضاً فينسب إلى أسبق علله.

(٢) فإنّ كليهما من أجزاء العلة ويقال عدم المقتضى لعدم المعلول ووجد المانع لعدم المعلول.

(٣) لكن يختلفان في الدخّل ما بين السماء والأرض فدخّل المقتضى في التأثير والإنوجد ودخّل الشرط في الحد والقابلية لا غير ولذا يكون الوجود رتبة مقدّمة على الحد ويستند عدم المعلول إليه.

(٤) أي دخل الشرائط وعدم الموانع في المأمور به وأنّه راجع إلى دخلها في قابلية الأثر للتحقّق بإعتبار كونها ما تقوم به الحدود الخاصة التي بها

أيضاً ظهر مطلب آخر^(١) وهو^(٢) أن في ما كان دخله في المعلول من باب التأثير في وجود المعلول كالمقتضى فلا محيص من أن يكون مقارناً زماناً مع المعلول ولا يعقل تقدّمه عنه ولا تأخّره^(٣) لإنتهاء^(٤) كلّ منهما إلى إنفكاك المؤثر الفعلي عن المتأثر والعقل يأبي عنه ولذا إشتهر^(٥) عدم إنفكاك العلة بهذا المعنى عن المعلول زماناً وإن اختلفا رتبة بمقدار تخلل فاء عقلاً^(٦)، وأمّا ما كان^(٧)

لا يكون الأثر قابلاً للتحقق لا بدونها.

(١) وهو العمدة في الباب من تصحيح الشرط المتأخّر ودفع الإيراد عنه.
(٢) وملخصه أن ما هو المؤثر في الوجود كالمقتضى لا بدّ من تقارنه زماناً مع وجود المعلول فقط لا غير.

(٣) وذلك بدونه بأن كان متقدّماً أو متأخراً يلزم تحقق المعلول والأثر قبل وجود عليه أو بعدها بفصل كما سيأتي.

(٤) وهذا يكون عقلاً محالاً إنفكاك المتأثر عن المؤثر الفعلي وإنفكاك العلة عن المعلول وبالعكس.

(٥) إشارة إلى ما عليه أهل المعقول في الفلسفة منهم الملاهدي السبزواري في «منظومته: ص ١٣٢» شرائط التأثير ما يجمع يجب معلوله ... إلى آخره. وهكذا يكون في المقتضى.

(٦) وبينهما تخلل رتبي فيقال وجدت العلة فوجد المعلول.

(٧) أي أمّا الشرائط وعدم المانع ليس كالمقتضى بنحو المؤثرية حتّى يتوجّه الإشكال الآتي في الشرائط المتأخّرة بل من باب دخل منشأ الإعتبار في الأمر

دخله من باب كونه ممّا به الحد والتقييد فلا يأتي^(١) العقل عن تقدّم ما به قوام حدّ الشيء وتقييده عن الشيء زماناً بل^(٢) عن تأخيرهما أيضاً عن المشروط بحسب الزمان إذ^(٣) الإضافة إلى الأمور المتقدّمة زماناً أو المتأخّرة كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار. وعمدة ما يختلج في الأذهان في إستنكاره الشرائط المتأخّرة توهمه لزوم مقارنة العلة بجميع أجزائه مع المعلول^(٤)،

والإعتباري ومحدداً للماهية بحد خاص تكون بذلك الحد قابلة للتحقّق عند وجود مقتضيها.

(١) أي يحكم العقل بإمكان كون الشيء بوجوده السابق المعدوم حال وجود الأثر كالشيء بوجوده المقارن محدداً للماهية.

(٢) كذلك يمكن أن يكون الشيء بوجوده المتأخّر دخیلاً في قابلية الأثر للتحقّق أو في تمامية المقتضى في إقتضائه للتأثير.

(٣) أي وذلك نظراً إلى مدخلية الحدود الخاصة للشيء الحاصلة من إضافته إلى الأمر المتقدّم أو المتأخّر في قابليته للتحقّق وترتّب الغرض والمصلحة عليه.

(٤) هذا هو أحد الوجوه التي إستندل به المانعين ولزوم مقارنة الشرط للمشروط به وإمتناع تقدّمه عليه أو تأخّره عنه كما ذهب إليه جمهور الفلاسفة وملخصه أن الشرط من أجزاء العلة النامة ومن الضروري عدم جواز إنفكاك العلة النامة عن معلولها أو إنفكاكه عنها سواء كان ذلك بتقدم العلة عليه أو بتقدّمه عليها وجواز تقدّم الشرط على المشروط وتأخّره عنه يستلزم ذلك ومستلزم الممتنع ممّنع كما لا يخفى.

وهذا المعنى^(١) في غاية المتانة بالنسبة إلى أجزاء العلة الموجودة التي شأنها إعطاء الوجود للمعلول وهو منحصر بالمقتضيات وأما^(٢)

(١) وأجاب عنه المحقق الماتن كما في «البدائع» أيضاً «ص ٣٢٠» أنه لا ريب في إمتناع إنفكاك العلة أعنى بها ما يترشح منه ذات المعلول عنه سواء كان ذلك بتقدم العلة عليه أم بتأخرها عنه لأن جواز ذلك يستلزم جواز تأثير المعدوم في الموجود وهو مساوق لجواز وجود الممكن لا عن علة، ولا يتوجّه على ذلك النقض بالمعد حيث أنه ممّا يتوقّف عليه وجود المعلول مع أنه يمكن أن يتحقّق في حال وجود المعد وفي حال عدمه بعد وجوده وذلك لأن المعد لا يتوقّف المعلول على نفس وجوده بل يتوقّف على أثره وهو موجود حين وجود المعلول وإن إنعدم ذات المعد ... إلى آخره.

(٢) أي هذا في المقتضى تام أمّا الشرط فيجوز تقدّمه على المشروط به وتأخره عنه سواء كان الشرط تكوينياً أم تشريعياً بيان ذلك قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٢٠» إنه لا شبهة في أن المقتضى للمعلول حصة خاصة من طبيعي المقتضى لا أن نوع المقتضى وطبيعية يقتضي ذلك المعلول ويؤثر فيه مثلاً النار نوع أنواع الموجودات يقتضي الإحراق ولكن ليس المؤثر في الإحراق الخارجي هو نوع النار وطبيعتها بل هي حصة خاصة من هذا النوع وهي النار التي تماس الجسم المستعد باليوسة لقبول الإحتراق فهذه الحصة التي لا تتحصص بخصوصية المماسة والقرب من الجسم المستعد للإحتراق فهي لا يعقل أن تؤثر الأثر المترتب على الحصة الأولى فتلك الخصوصية التي بها تحصصت الحصة المقتضية للمعلول لا بدّ لها من محصل في الخارج فما به تحصل خصوصية

والحصة المقتضية يسمّى شرطاً والخصوصيّة المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصة المقتضية حاصلّة من إضافة الحصة المزبورة إلى شيء ما وذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط فالمؤثر في المعلول هو نفس الحصة الخاصة والشرط محصل لخصوصيتها وهو طرف الإضافة المزبورة وما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخّر عنه ولهذا لا يصح أن يقاس الشرط على المقتضى لأن المقتضى ما يترشح منه ذات المعلول فلا يعقل أن يفصل عنه زماناً سواء كان ذلك بالتقدم أو بالتأخّر وأمّا الشرط فبما أنّه لا دخل له في التأثير بل هو طرف إضافة محصل لخصوصيّة المقتضى كما ذكرنا جاز له أن يفصل بالزمان عن ذات المقتضى فيتقدم عليه أو يتأخّر عنه لأن ذلك لا يخل بالإضافة المحصلة لتلك النسبة الخاصة كما لا يخفى، فإن قلت على هذا يجوز أن يتقدّم على المشروط أو يتأخّر عنه كلّ شرط حتّى ما كان منه متممّاً لقابلية القابل كيبوسة الخشب مثلاً في مقام تأثره بالإحتراق فتؤثر النار الإحراق في المحل الذي كان يابساً قبل وقوع النار عليه لا في حال وقوعها أو سيكون يابساً بعد وقوعها وإن كان في حال وقوعها ليس يابساً مع أنّه ضروري البطلان قلت: إنّنا لم ندع أن مطلق الإضافة إلى شيء توجب خصوصيّة في المضاف يكون بها مقتضياً للمعلول بل الإضافة يختلف باختلاف الخصويّات المقومة للمقتضيات وبإختلاف تلك الخصويّات تختلف حال المحصل لها من حيث التقدم على المعلول والمقارنة له والتأخّر عنه فرب محصل لخصوصيّة مقتضى لا يوجب للمقتضى الخصوصيّة التي بها يتم أثره إلّا إذا أضيف المقتضى إليه في حال تقدّمه ورب محصل لا يوجب تلك الخصوصيّة إلّا إذا أضيف إليه في حال مقارنته كما في تأثير النار في الإحراق إذا أضيفت إلى المحل المقترن باليبوسة وهكذا الحال في المحصل للخصوصيّة في

بقية أجزاء العلة المصطلحة التي منها عدم المانع فهي خارجة عن دائرة إعطاء الوجود بل شأنها ليس إلا إعطاء القابلية للمعلول في الإيجاد ولقد تقدّم أن مرجع إعطاء القابلية فيه إلى كونها طرف إضافة لشيء يكون الشيء متحدداً ومقدراً به وخارجاً عن سعته بنحو يكون بهذا الحد قابلاً للإيجاد وفي مثل هذا المعنى لا يأتي العقل عن تقدّمه زماناً أو تأخره.

ومن العجب عمّن بالغ في إنكار الشرائط المتأخرة زماناً حيث يكون عمدة تشبته في مدّعه بجعل الشرط متمماً للمقتضى في التأثير^(١)،

وإحال تأخره فالمحصل للخصوصية في حال التقدّم لا يحصلها في حال المقارنة وهكذا المحصل له في المقارنة لا يحصلها في حال التقدّم والتأخر وكذا في حال التأخر لا يحصل للخصوصية بالإضافة إليه في حال المقارنة والتقدم وقد بينّا أن المحصل للخصوصية المذكورة هو المسمى بالشرط ... إلى آخره وفي الأمور التكوينية الشرط المتأخر هو عدم شرب الحليب المتأخر شرط في تأثير شرب السم المتقدّم فمن حدود تأثير المقتضى إضافته إلى عدم شرب الحليب المتأخر وإلا يمنع عن تأثيره.

(١) ومن الوجوه التي إستدلوا بها لإمتناع الشرط المتأخر والمتقدّم ويرجعه إلى الشرط المقارن ما إختاره المحقّق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٦٨» أن التحقيق أن الشرط إمّا من متممات فاعلية الفاعل - أي النار - أو من مصححات قبول القابل - أي الجسم - وتوصيف توقّف المعلول به من باب الوصف بحال

فلنا حقّ السؤال^(١)

لا متعلقه - أي بالعناية - وإلا فلا حاجة له بنفسه في مقام الصدور إلا إلى الفاعل لحصول الإحراق في الخارج يتوقّف على ما منه الإحراق أو ما به الإحراق على اختلاف النظر في النار إلا أن النار لا تؤثر إلا إذا كانت بوصف كذا كما أن الجسم لا يقبل الإحترق إلا إذا كان بوصف كذا فتحقّق أن معنى شرطية الوضع والمحاذات أو ببوسة المحل ونحو ذلك إمّا كون الفاعل لا يتم فاعليته أو المادّة لا تتم قابليتها إلا مقترناً بهذه الخصويّة وعليه يصح لحاظ شرطية الطهارة للصلاة فإن معنى شرطيتها لها ليس توقّف وجودها على وجودها بل توقّفها في الفاعلية وتمامية التأثير عليها كما في الفواعل الحقيقية الطبيعية وشرائطها ولم تجعل الطهارة شرطاً للأثر ليقال إنّها بحسب لسان أدلتها شرط للصلاة بل هي من مصححات فاعلية الصلاة للأثر المرتب عليها أو من متممات قبول النفس مثلاً للأثر الآتي من قبل الصلاة، إنتهى. وبالجملة: وعليه يلزم أن يكون الشرط دائماً مقارناً للمشروط وإلا لزم حصوله عند عدم تمامية فاعله أو عدم تمامية قابله وكلّ من هذه اللوازم واضح البطلان.

(١) وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٧٨» بأنّه على الأوّل من متمميته للفاعل إن أريد دخله في حدود الفاعل وفي أصل الإقتضاء والفاعلية ولو باعتبار أنّه لو لا تلك الحدود الخاصة للشيء لا يكون تاماً في إقتضائه في التأثير فهو وإن كان صحيحاً ولكنّه يرجع إلى ما ذكرناه في وجه دخل الشرائط فلا يكون ذلك البيان تقريباً آخر في وجه دخل الشرائط وإن أريد من المتممية للفاعل دخلها في ترتّب الأثر وبعبارة أخرى أريد من ذلك كونها من أجزاء

المقتضى بحيث عند وجودها يترتب الأثر عليها وعلى المقتضى معاً فعليه وإن كان دخلها حينئذٍ بنحو المؤثرية إلا أنه يلزمه وقوعها في عرض المقتضى لا من مقدّماته وفي رتبة سابقة عليه فيلزمه حينئذٍ نفي المقدّمية عن مثل الطهور والستر والقبلة ونحوها بالنسبة إلى الصلاة التي هي مقتضية للنهي عن الفحشاء ونفي الوجوب الغيرى لها من جهة أن مقدّمية الأمور المزبورة للصلاة تقتضي كونها في رتبة سابقة عن الصلاة وهو كما ترى مناف لما عليه عامة الأصحاب من مقدّمية الأمور المزبورة للصلاة بل مناف أيضاً لما يقتضيه لسان أدلة إعتبارها من نحو قوله عليه السلام: لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا إلى القبلة. ونحو ذلك فإن مثل هذه الأدلة ينادي بأن ما هو الواجب والمأمور به هو الصلاة المتقيدة بكونها عن طهور وإلى القبلة وفي حال الستر ونحو ذلك وأن إعتبار الأمور المزبورة إنّما هو من جهة كونها ممن تقوم به تلك التقيدات كما هو واضح، وأمّا على الثاني من متممية الشرائط للقابل فنقول أيضاً بأنه إن أريد من القابل نفس ماهية الأثر - أي الإحراق أو كمال النفس في الصلاة - فلا ريب في أنه يرجع حينئذٍ إلى ما ذكرنا من جهة أن قضية دخلها فيه حينئذٍ ليس إلا في إستعداده وقابليته للتحقق عند وجود علته فلا يكون دخلها حينئذٍ دخلاً تأثيرياً بل إنّما هو من قبيل دخل طرف الإضافة في الإضافة كما حَقَّقناه، وإن أريد من القابل المحل الذي يوجد فيه الأثر كالخشب الذي هو محل الإحراق والنفس التي هي معروضه الكمال بدعوى أن البيوسة مثلاً موجبة لإستعداد الخشب وقابليته لورود الإحراق عليه وكذا الطهور مثلاً موجب لإستعداد النفس وقابليتها لورود الكمال عليها من قبل الصلاة فعليه وإن أمكن دعوى كون الشرائط مؤثرات في الإستعداد والقابلية المزبورة نظراً إلى كون القابلية حينئذٍ أمراً وجودياً لكونها مرتبة من كمال الشيء ولكنّه حينئذٍ ينقل ٣

بأنّه ما المراد من التتميم فإن كان الغرض كونه من أجزاء معطيات الوجود فلازمه إرجاع الشرائط طراً إلى أجزاء المقتضى وهو كما ترى ثم^(١)

الكلام في دخل القابلية المزبورة في تحقّق الأثر وأنه هل هو بنحو المؤثرية أو بنحو الدخل في حدوده إذ حينئذٍ ما له الدخل في الأثر لا يكون إلا القابلية المزبورة وأما الشرائط الخارجية فإتّما هي مقدّمة للقابلية التي هي الشرط في الحقيقة في تحقّق الأثر فلا محيص حينئذٍ بعد اللتيا والتي من المصير إلى كون دخل الشرائط في المعلول من قبيل دخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري ودخل ما تقوم به الحدود في المحدود لا من باب المؤثرية والمتأثرية كما لا يخفى، إنتهى. بل يخرج عن كونه شرطاً لو كان في عرض المقتضى ولم يكن مقدّمة ومتوقّف عليه بل يكون جزءاً وهو خلف لما فرضته شرطاً ومقدّمة.

(١) والإشكال الآخر عليه هو الإشكال المعروف المتقدم من كون المستحيل دخل عدم المانع في تحقّق المعلول بنحو المؤثرية لضرورة أنّه لا سنخية بين الوجود والعدم فكيف يمكن دخل العدم المزبور في وجود المعلول بنحو المؤثرية قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٦٩» وما ذكرنا أن مقتضى العلة هي التبعية في نحو وجود المعلول لوجود علته زماناً ليس لأجل لزوم الخلف أو الجمع بين النقيضين نظراً إلى أن نتيجة تأخّر العلة أنّها دخيلة وغير دخيلة وموقوف عليه وغير موقوف عليه ولا لأجل أنّه في قوّة المعلول بلا علة لوضوح إندفاع الجميع حسب الفرض فإنّ المفروض كون المتأخّر علة والفرض فرض كون المعلول ذا علة وحيث أن الفرض فرض الإستناد إلى المتأخّر فلا يلزم من

لا تأخره عدم كونه دخيلاً بل لا بدّ من إقامة البرهان على عدم إمكان دخله وهو لزوم تأثير المعدوم في الوجود فإنّ الوجود في ظرفه معدوم بالفعل والأثر موجود بالفعل ولا يمكن أن يترشح موجود بالفعل عن معدوم بالفعل، إنتهى. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٧٤» وأما توهم أن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى العدم المطلق لا مطلقاً حتّى بالنسبة إلى العدم المضاف فإنّ الثاني ممّا له شائبة من الوجود ومن ذلك يتميّز أحدهما عن الآخر كعدم زيد في قبال عدم عمرو وإلّا فلان يميز بين الأعدام، فمدفوع بأن مجرد إضافة العدم إلى المهية لا يصير العدم المزبور وجوداً كيف وأنّ المضاف وهو العدم بنفسه نقيض الوجود وأما المضاف إليه وهو المهية فأيضاً غير مقتضى للوجود لأنّ حيثيتها حيثية عدم الإقتضاء للوجود والعدم ولذا قيل بأنّ المهية من حيث هي ليس إلّا هي لا موجودة ولا معدومة - أي من أين جاء فيه شائبة الوجود - ومن ذلك وقعوا في حيص وييص في وجه دخل عدم المانع فأفاد بعضهم أن مناط الدخّل فيه إنّما هو من جهة منافاة وجوده مع تأثير المقتضى وحيلولته بينه وبين أثره كما في رطوبة الخشب المانعة عن تأثير النار في الإحراق الفعليّ، ولكن فيه ما لا يخفى إذ نقول بأنّ مرجع ذلك إلى جعل المانع من أضرار تأثير المقتضى الذي هو الأثر المترتب عليه من جهة أن تأثير الشيء عبارة عن عين أثره كالإيجاد والوجود وإنّما الفرق بينهما بالإعتبار بلحاظ إضافته إلى الفاعل تارة وإلى القابل أخرى ومثل هذا المعنى كما ترى مناف مع مقدّمية العدم المزبور لأنّ لازم مضادة وجوده مع تأثير المقتضى وأثره هو صيرورة وجوده في رتبة تأثير المقتضى الذي هو أثره ولازمه بمقتضى إنحفاظ الرتبة بين النقيضين هو صيرورة عدمه أيضاً في تلك الرتبة وهو كما ترى مناف مع مقدّمية العدم المزبور للأثر وكونه من أجزاء العلة التامة فلا بدّ حينئذٍ في

لا حفظ المضادة المزبورة من إخراج عدم المانع عن المقدّمات وإلا فمع حفظ المقدّمية فيه يستحيل أن يكون وجه دخله بمناط المضادة والمنافاة المزبورة كما هو واضح أي العلة متقدّمة على معلولها برتبة واحدة وجزء العلة متقدّم عليها برتبة واحدة فيلزم أن يتقدّم عدم المانع برتبتين على المعلول الذي فرضنا أنّه مساو له في الرتبة وهذا خلف - وأضعف من ذلك جعل مناط دخل عدم المانع جهة منافاة وجوده مع مناطة المطلوب ومصلحته إذ نقول بأن مرجع ذلك أيضاً إلى جعل وجود المانع من أزداد المصلحة المترتبة على المطلوب ولازمه بمقتضى إنحفاظ الرتبة بين النقيضين أن يكون عدمه في رتبة لاحقته عن المطلوب وهو كما ترى من المستحيل إجتماعه مع فرض مقدّمية عدم المانع للمطلوب لأن مقتضى مقدّمية العدم المزبور هو كونه في رتبة سابقة على المطلوب بنحو يتخلل بينهما الفاء المزبور فكيف يمكن حينئذٍ جعله من أزداد مصلحة المطلوب نعم لهذا الكلام مجال بناءً على عدم مقدّمية عدم المانع ولكن الإلتزام بذلك أيضاً كما عرفت مناف لما تسالموا عليه من مقدّميته وكونه من أجزاء العلة التامة بل ولاستدلالهم بدليل الحلية في مشكوك المانعية في مسألة غير المأكول لإثبات الحلية الغيرية والترخيص في إيجاد الصلاة فيه حتّى من القائل المزبور فلا محيص وأن يكون مناط الدخل فيه وكذا الشرائط بوجه آخر وليس ذلك إلاّ دعوى دخله في قابلية المعلول والأثر للتحقّق... إلى آخره. وبالجملة كان أثر دخله هو حصول خصوصيّة في المقتضى بإضافته إليه إلى أمر عديم ضرورة أنّه كما يمكن أن يكون الشيء حسناً بإضافته إلى شيء وجودي آخر كذلك يمكن أن يكون بإضافته إلى عدم شيء وهذا نحو دخل ضعيف يعبر عنه بدخل عدم المانع.

لازمه إنكار مقدّمية عدم المانع لو كان مناط المقدّمية منحصرأً بذلك لعدم تصور التأثير والتأثر بين الوجود والعدم، وإن كان الغرض معنى آخر غير ما ذكر وغير ما أشرنا إليه من الدخل في القابلية بالبيان السابق فعليه البيان. وأظرف من ذلك تعبيرهم الآخر^(١) من كون الشرط موصلأً لتأثير المقتضى إلى المقتضى وأن المؤثر خصوص المقتضى، فهذا البيان أكثر إجمالاً من البيان الأوّل إذ^(٢)

(١) هذا هو وجه آخر لا ممتنع تقدّم الشرط وتأخّره أن الشرط هو الموصل لأثر المقتضى إلى المعلول فقط والمؤثر هو المقتضى لا غير وعليه يلزم أن يكون الشرط مقارناً للمشروط وإلاّ لزم حصوله بلا موصل لأثر مقتضيه إليه وهذا اللازم باطل جزماً ولعل هذا الوجه هو ما إختاره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٧٠» قال: العلة إمّا أن تكون مؤثرة أو مقربة للأثر والثانية هو المعد وشأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة ومثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان - إلى أن قال: - فما كان من الشرائط شرطاً للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر وما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعد ومن الواضح أن الإلتزام بكون جميع الأسباب والشرائط الشرعية معدات جزاف ... إلى آخره. أمّا الشق الأوّل فقط تقدّم الكلام فيه والكلام في الشق الثاني.

(٢) والجواب عنه أنه إن أريد به كون الشرط واسطة في وصول تأثير المقتضى إلى أثره ومعلوله فهو واضح الفساد لأن التأثير والأثر والإيجاد والوجود متحدان ذاتاً متغيران إعتباراً فلا إثنين بينهما لحتاج إلى شيء آخر يوصل أحدهما إلى الآخر.

مرجع الموصلية إن كان إلى تأثير الشرط في إتصال الأثر عن المقتضى فهو صرف لفظ لا مفهوم له إذ لا فصل بين المقتضى ومقتضاه كى يحتاج إلى سبب الإيصال فلا محيص^(١) من عوده إلى دخل الشرط في أصل التأثير فيعود إلى ما ذكرنا من دخله في قابلية المحل للإنوجاد من قبل مؤثره وحينئذ نقول إنه خرج كَلِيَّةً باب الشرط عن عالم المؤثرية وبعد ذلك^(٢)

(١) وإن أريد به دخیلاً في التأثير فإن كان المراد كونه جزءاً متمماً للمقتضى وبتمامه يصل تأثيره إلى المعلول فهو يرجع إلى المقتضى ولا يكون شيئاً غيره وتقدم الجواب عنه وإن كان المراد كونه دخیلاً في قابلية المقتضى للتأثير كما هو المختار فهو المطلوب وليس ذلك إلا طرف الإضافة والحد لا شيء غير ما ذكرنا.

(٢) وعليه كما مر مراراً يجوز طرف الإضافة والحد أن يكون متقدماً أو متأخراً عن المقتضى كما يمكن أن يكون مقارناً والعمدة خروج الشروط عن المؤثرية والوجود وذكر المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ١٧٣» هذا المسلك وناقش فيه وتعرض لهما والجواب عنه قال يمكن تقريب إقتضاء طرفية المتقدم أو المتأخر لإضافة موجبة لحسن الأمور به بأحد وجهين الأول أن المتأخر معنون بعنوان إضافي يستلزم تعنون المتقدم بعنوان إضافي آخر كما هو شأن العناوين الإضافية المقتضية لتكرار النسبة ومعنى شرطية المتأخر كونه ملازماً العنوان في الأمور به المتقدم فوجود الشرط في الزمان المتأخر كاشف عن تعنون المتقدم بعنوان إضافي وعدمه في الزمان اللاحق عن عدمه في السابق كما هو شأن المتضائف - إلى أن قال: - مقولة الإضافة وإن كانت موجودة في الخارج ❧

وليس من الإعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية والجنسية والتوعية يكون نحو وجوده عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث إذا عقل عقل معه معنى آخر فوجود الإضافة نظير وجود المحمولات الإشتقاقية بوجود موضوعاتها فكما أن وجود زيد المتلبس بصفة العلم وجود للماهية الشخصية الزيدية ووجود بعنوان العالم في الخارج دون الذهن فكذلك وجود الفوقية للسماء فإنها موجودة بوجودها لا بوجود منفرد له صورة خارجية ومطابق عيني بخلاف الكلية للإنسان فإن معروضها أمر ذهني فهي من الإعتبارات الذهنية دون الخارجية إذا عرفت معنى وجود الإضافة في الخارج فأعلم أن وجود العنوان الإضافي ربما يتوقف على وجود صفة حقيقية من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية فإن في العاشق صفة نفسانية وفي المعشوق كمال صوري أو معنوي وربما يتوقف على وجود صفة في أحد الطرفين كالعالمية والمعلومية فإن ما له وجود حقيقي وهو العلم قائم بالعالم لا بالمعلوم وربما لا يتوقف على وجود صفة حقيقية في أحد الطرفين كالمتيان والمتياسر والمتقدم والمتأخر وكون الشيء ثاني الإثنين وثالث الثلاثة إلى غير ذلك من الموارد التي لا يتوقف حصول العنوان الإضافي على حصول صفة حقيقية ذات مطابق عيني فليكن ما نحن فيه من هذا القسم الأخير فنفس الأمر المتقدم حيث أنه يلحقه الأمر المتأخر في ظرفه منشأ عنوان إضافي يكشف عنه مضائفة المتأخر ومعنى وجود العنوان الإضافي في المتقدم والمتأخر كون السابق واللاحق بحيث إذا عقلا عقل معهما عنوانان متضائفان فافهم وإغتم، والتحقيق عدم سلامة هذا الطريق في دفع الإشكال لما تقرر في محله من أن المتضائفان متكافئان في القوة والفعلية فلا يعقل فعلية أحدهما وشأنية الآخر وعليه يستحيل تحقق العنوان الإضافي في الصوم لعدم تحقق الأغسال الآتية بعدم معونه وإلا

لا لزم عدم تكافؤ المتضافين ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقق العراقي في كلام له في «النهاية: ج ١ ص ٢٨١» إذ نقول بأن ما أفيد من لزوم تحقق الموضوع بماله من الأجزاء والتقييدات والحدود قبل مجيء الحكم وإن كان صحيحاً ولكن المدعى هو تحقّقه بجميع ما يعتبر فيه من الحدود والتقييدات فعلاً بمحض تحقّق القيود في مواطنها مقارناً أو سابقاً أو لاحقاً نظراً إلى كشف تحقّق القيد في موطنه المتأخّر في الواقع عن كون الأمر السابق محدوداً بالحدود التي يترتب عليه الأثر وأما دعوى لزوم تحقّق تلك القيود وما به الحدود المزبورة أيضاً في فعلية الحكم فلا دليل يساعد عليه من جهة أن الذي يقتضيه البرهان المزبور إنّما هو توقّف الحكم في فعليته على فعلية وجود موضوعه بما له من الحدود والإضافات المأخوذة فيه وأما توقّفه على فعلية الموضوع بما له من الحدودات وما به الإضافات والقيود فلا لأن ما هو الداخل في الموضوع لا يكون إلا الحدود والتقييدات وأما ما به الحدود والتقييد فهي خارجة عن الموضوع ومع خروجها عنه لا يكاد يقتضي البرهان المزبور لزوم تحقّقها أيضاً في فعلية الحكم كما هو واضح ... إلى آخره. وسيجيء توضيحه أيضاً.

ثم إن جملة من الأساتذة قد تبعوا عن المحقق العراقي في إمكان الشرط المتأخّر بما ذكرنا ومنهم أستاذنا الخوئيّ قال في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢٢٥» بل التحقيق هو جواز تأخّر الشرط مطلقاً سواء كان الشرط شرطاً للمأمور به أم كان شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي أمّا في الأوّل وهو ما إذا كان المتأخّر شرطاً للمأمور به فلأن شرطية شيء للمأمور به ليست إلا بمعنى دخل ذلك الشيء في المأمور به وكون الأمر متعلقاً بالمقيد به الذي هو عبارة عن حصة خاصة من الطبيعي وكما يمكن تقييد المأمور به بأمر مقارن أو متقدّم يمكن تقييده بأمر متأخّر

بالبضرورة فاذا فرضنا أن ملاك طلب المولى قائم بحصة خاصة من الطبيعي وهو المقيدة بقيد متأخر بأن يكون المؤثر في الملاك نفس تلك الحصة من دون أن يكون للأمر المتأخر تأثير فيه كما هو الحال في القيود المقارنة أو المتقدمة فلا مناص عن التزام كون الطلب متعلقاً بتلك الحصة أيضاً بعد فرض كونها مقدورة للمكلف بما هي كذلك فوجود القيد المتأخر لا شأن له إلا أنه يكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة ومن الواضح أنه لا محذور في كشف الأمر المتأخر عن تحقق شيء قبله أصلاً. وبالجملة إختلاف الطبيعة الواحدة بإختلاف حصصها في الخارج في الإشتمال على ملاك تعلق الطبيعة بها وعدمه ممّا لا ريب فيه وكما تتخصص الطبيعة بإعتبار تقيدها بأمر متقدمة أو مقارنة كذلك تتخصص بإعتبار تقيدها بالأمر المتأخرة أيضاً فإشكال تأخر الشرط الناشي من توهم تأثير الأمر المتأخر في المتقدم مندفع من أصله، وأمّا في الثاني وهو ما إذا كان المتأخر شرط للحكم التكليفي أو الوضعي فلأن شرط الحكم وإن كان لا بد من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء إلا أن ظرف وجوده المفروض يختلف بإختلاف كيفية الجعل فربما يجعل الحكم على موضوع مقيد بقيد أخذ مفروض الوجود مقارناً له أو متقدماً عليه وربما يجعل الحكم على موضوع مقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجوده والقيد في جميع ذلك وإن كان مفروض الوجود إلا أنه يختلف بإختلاف ظرف وجوده المأخوذ قيداً في الحكم وقد ذكرنا فيما تقدم أنه لا مناص في موارد الواجبات التدريجية من الإلتزام بالشرط المتأخر لأن فعلية الوجوب في الآن الأول متوقفة على بقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وغيرهما إلى زمان الإتيان بالجزء الأخير... إلى آخره. قد عرفت أن ذلك هو ما إختاره المحقق العراقي من الحصة الخاصة وتقييد الأمور به هي ٣

الإضافة الحاصلة بين الشيء وذات القيد لا شيء أزيد من ذلك وكذا الاختلاف في ظرف وجوده ويكفي في موطنه. وأما كون الحكم معلقاً على موضوع مفروض الوجود فسيأتي الكلام فيه إلى غير ذلك وبذلك كله صححنا تنجيز العلم الإجمالي التدريجي الحصول كما سيجيء في محله وعين عبارة الأخيرة سيأتي في كلام المحقق العراقي في شرائط الأمور به عن قريب وأما المحقق النائيني فقد ذهب إلى امتناع الشرط المتأخر وفي كلامه في «الأجود: ج ١ ص ٢٢٣» جهات نتعرض لها وللمناقشة فيها قال عنه: فالنزاع منحصر بشرائط الحكم المجعول توضيح ذلك أن القضايا كما عرفت تنقسم إلى قسمين خارجية وحقيقية أما القضايا الخارجية فلا يتوقف الحكم فيها على غير دواعي الحكم المؤثرة فيه بوجودها العلمي طابق الواقع أم لم يطابق وهذا القسم من القضايا خارج عن محل الكلام بالكلية فإن الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم فقط سواء كان المعلوم مقارناً أم متقدماً أم متأخراً. وأما القضايا الحقيقية التي حكم فيها بثبوت الحكم على الموضوعات المقدر وجودها فيحتاج الحكم فيها إلى أمرين أحدهما ما يكون داعياً إلى جعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده وثانيهما ما يكون موضوعاً له وأخذ مفروض الوجود في مقام الحكم ويدخل في ذلك الشرائط المأخوذة فيه لما عرفت في بحث الواجب المشروط من رجوع شرائط الحكم إلى قيود الموضوع وهذا القسم من القضايا من الجهة الأولى خارجة عن محل الكلام أيضاً لأن المؤثر في جعل الحكم فيها كما عرفت إنما هو علم الحاكم سواء أصاب أم أخطأ وسواء كان المعلوم متقدماً أم مقارناً أم متأخراً فالنزاع منحصر في القضايا الحقيقية من الجهة الثانية والنفي والإثبات واردان على جواز تأخر شرط الحكم الذي أخذ مفروض الوجود في مقام إنشاء الحكم وجعله عن فعليته وتحققه ☞

لا خارجاً - إلى أن قال: - تنبيه ومما يتفرع على تقسيم القضية إلى قسمين حقيقية وخارجية وإختلاف أحكامهما إختلاف الحكم في الفرع المشهور وهو ما لو أذن المالك لدخول أصدقائه في داره فهل يجوز الدخول لمن يعتقد المالك صداقته مع كونه عدواً له في الواقع أو لا وبعبارة أخرى هل يكفي في جواز الدخول رضا المالك وإذنه ولو كانا ناشئين عن إعتقاد الصداقة خطأ أو أن كراهته دخول عدوه الواقعي موجبة لحرمة دخول عدوه وإن أذن له إشتباهاً والتحقيق فيه أن يقال إن الإذن تارة يكون لأشخاص مخصوصين على نحو القضايا الخارجية فيكون علم المالك بكونهم أصدقائه ولو كان خطأ داعياً إلى الإذن المزبور وبما أن المؤثر في الإذن حينئذٍ هو العلم دون الواقع فيجوز الدخول لمن أذن له ولو كان عدواً واقعاً إذ المفروض أن الإذن فعلى ومحقق ومعه لا تضر الكراهة لو إطلع المالك على عداوته، وأخرى يكون الإذن على نحو القضايا الحقيقية فيكون عنوان الصديق هو الموضوع لجواز الدخول وبما أن المفروض حينئذٍ تعلق الجواز بواقع الصديق من دون دخل لعلم المالك بتحقق الموضوع في ترتب الحكم عليه فلا يجوز الدخول للعدو الذي يعتقد المالك صداقته لعدم تحقق الموضوع واقعاً وإن إعتقد المالك تحققه ويلحق بهذا القسم ما لو أخذ الصداقة قيداً في الموضوع كما لو أذن في الدخول لأشخاص مخصوصين بشرط كونهم أصدقاء فإن التقييد يرجع بالأخرة إلى أخذ القيد عنواناً للموضوع كما عرفت - إلى أن قال: - إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو إمتناع تأخّر شرائط الوضع أو التكليف عنهما لأوله إلى الخلف والمناقضة كما في تأخّر الشرائط العقلية وتوضيح ذلك أن المجعول الشرعي في القضايا الحقيقية لو قلنا بأنه هي السببية دون المسببات عند وجود أسبابها لكان تأخّر الشرط عن المشروط به من تأخّر العلة عن معلولها حقيقة ۛ

لا وهو واضح الإستحالة مثلاً لو قلنا بأن المَجْعول للشارع هو كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة لا نفس وجوبها عند الدلوك لكان الدلوك من أجزاء علة الوجوب حقيقة ويرجع تأخره عن الحكم إلى تقدّم المعلول على علته وبطلانه لا يحتاج إلى برهان وبيان، وأمّا إذا قلنا بأن المَجْعول الشرعي هو نفس المسبب وإنّما تنتزع السببية من جعل المسببات عند أمور خاصة كما هو الحق بداهة أن الأحكام الشرعية أفعال إختيارية للشارع وتصدر عن إرادته فلا معنى لكونها مسببة ومترشحة عما إصطلحوا على تسميتها بالأسباب مضافاً إلى أن السببية أو المسببية من الأمور الواقعية الناشئة عن خصوصية وربط بين السبب والمسبب ولا معنى لتعلق الجعل التشريعي فقد عرفت أنّه لا بدّ من أن يكون نسبة الشرائط إلى الأحكام نسبة الموضوعات إليها فكما يمتنع وجود المعلول قبل وجود علته للزوم الخلف والمناقضة كذلك يمتنع وجود الحكم قبل وجود موضوعه المقدر وجوده في مقام الجعل وبالجملة إذا فرضنا دخل وجود الأمر المتأخّر في فعلية الحكم سواء كان دخله على نحو العلية أو الموضوعية ففرض وجود الحكم قبل تحقّق ذلك الأمر يستلزم الخلف والمناقضة ... إلى آخره. أمّا الجواب عن الخلف والمناقضة فقد تقدّم مفصلاً في كلام المحقّق العراقيّ فلا نعيد، أمّا المناقشة في الشق الأوّل من تقسيم القضايا فنقول قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٢٤» ولا يخفى أن ما أفاده تتوقّف صحته على صحة أمور كلّها غير تامة الأمر الأوّل أن الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية فكما أن الحكم في القضية الحقيقية يتناول جميع أفراد الموضوع المحقّقة والمقدرة ويكون فعلياً عند فعلية كلّ فرد من أفراد الموضوع ويكون مقدراً في أفراد المقدرة كذلك الحكم الشرعي يكون فعلياً عند فعلية كلّ فرد من أفراد موضوعه ومقدراً إنشائياً بالنسبة إلى

أفراد موضوعه المقدره ولازم ذلك أن لا يكون التكليف فعلياً قبل فعلية شرطه لأنه موضوع ذلك التكليف والحكم كما بيناه لا يكون فعلياً إلا عند فعلية موضوعه فكيف يعقل أن يكون لحاظ الشرط كافياً في فعلية الحكم وتحققه في الخارج، وفيه أن دعوى كون الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية ليست صحيحة لأن الأحكام في القضايا الحقيقية تكون فعلية في الخارج عند فعلية موضوعها كما تقدّم فاذا قيل النار حارة كانت قضية حقيقية ولا شبهة في أن فعلية الحرارة إنما تكون عند فعلية وجود النار في الخارج وإلا بقيت مقدره بتقدير وجود موضوعها وأما الأحكام الشرعية فليست كذلك لأن حقيقة الحكم التكليفي سواء كان طلباً للفعل أم للترك عبارة عن إرادة المكلف لفعل الغير أو لترك فعله أو عبارة عن إرادته لبعض أفعال المكلفين - أي الواجبات والمندوبات - وكرهته لبعض أفعالهم الآخر - أي المحرمات والمكروهات - ولا إشكال في أن إرادة العاقل لفعل غيره إنما تتحقق في نفسه بعد تصوره ذلك الفعل بخصوصياته وما يترتب عليه من الفائدة مع عدم المانع من طلبه في أي زمان يكون ذلك الفعل كذلك فإذا تصور العاقل فعل غيره كذلك أرادته فعلاً وكشف عن إرادته بإنشاء طلبه ولو كان ظرف مراده مستقبلاً أو موضوع تكليفه غير متحقق فعلاً فيقول أكرم العلماء وتصدق على الفقراء ولا تشرب الخمر مثلاً وإن لم يكن في وقت إرادته ذلك من المكلف فرد من أفراد موضوع تكليفه كأن لم يكن في وقت إنشاء الطلب عالم ولا فقير ولا خمر فالتكليف فعلاً متحقق في حال عدم تحقق موضوعه فلو كانت الأحكام التكليفية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية لما كانت فعلية في حال عدم فعلية موضوعاتها ولكنها تكون فعلية في حال عدم تحقق موضوعاتها فلا تكون مجعولة بنحو القضايا الحقيقية وهو المطلوب نعم لو كان الحكم أمراً

لا مجموعاً لأنّ يمكن إرجاع الأحكام الشرعية إلى القضايا الحقيقية ولكن ليس الأمر كذلك بل هو إرادة يبرزها الأمر بإنشائه وينتزع عن مقام الإبراز عنوان الحكم كعنوان البعث كما أنّه على المختار يتصور أيضاً القضية الحقيقية بالنسبة إلى مقام التحريك بحيث يتوقّف التحريك على تحقّق الموضوع والشرط في الخارج ولكن مقام التحريك متأخّر عن مرتبة العلم المتأخّر عن فعالية الحكم بمرتبة فالتحريك متأخّر عن الحكم بمرتبتين. الأمر الثاني هو أن قيود الأحكام في القضايا الحقيقية ترجع إلى موضوعاتها سواء أخذت تلك القيود بنحو الأوصاف للموضوعات أم بنحو الشروط المعلق عليها فعالية الأحكام في تلك القضايا بتوهم أن الشروط وإن كانت بحسب الظاهر قيوداً للنسبة إلاّ أنّه لما كانت النسبة الحكمية معنى آلياً إمتنع لحاظه في هذا الحال بنحو الإستقلال فلا يمكن تقييده ولا إطلاقه فلزم أرجع كلّ قيد يوهّم كونه قيداً للنسبة إلى موضوع القضية، وفيه أن هذا الأمر إنّما يتم إذا صح إمتناع تقييد النسبة الحكمية وهو ممنوع فإنّنا قد بينا في مباحث المعاني الحرفية أن المعنى الحرفي ومنه النسبة ليس معنا آلياً ملحوظاً بنحو الآلة للمعنى الإسمي ليكون مغفولاً عنه كي لا يمكن الحكم به أو عليه بل هو سنخ معنى يكون من خصوصيات المعنى الإسمي ومشخصاته ولا بدّ من ملاحظته عند ملاحظة المعنى الإسمي بما أنّه خصوصيّة من خصوصيّاته وقيد من قيوده وحينئذٍ لا يعقل أن يكون مغفولاً عنه بل لا بدّ من الإلتفات إليه ومعه يصح أن يطء عليه التقييد والإطلاق فاذا أمكن طروهما عليه فلا موجب لصرف القضية الشرطية عن ظاهرها فإنّ ظاهرها بحسب القواعد العربية هو كون المعلق على الشرط نفس النسبة الحكمية فيتضح أن شرط الحكم لا مانع من أن يكون قيداً للنسبة الحكمية وعليه لا يلزم من

لا توفّق فعلية الحكم على فعلية الموضوع توقّفها على فعلية شرطه لما ذكرنا من أنّه لا موجب لإرجاع شرط الحكم إلى كونه قيداً لموضوع الحكم، الأمر الثالث أنّه قد صح أن شرط الحكم مقوم لموضوعه ولا ريب في أن الحكم لا يكون فعلياً إلاّ عند فعلية موضوعه وعليه لا يعقل أن يكون الحكم فعلياً قبل فعلية شرطه وإلاّ لزم جواز تحقّق الحكم قبل تحقّق موضوعه وذلك مساوق لجواز تحقّق المعلول قبل وجود علته - أي ما لم يحصل الشرط لدخله واقعاً لم يحصل الموضوع فلم يحصل الحكم - وفيه: إنّنا إذا سلّمنا أن شرط الحكم مقوم لموضوعه فلا نسلم أن فعلية الحكم تستلزم فعلية شرطه وذلك لما أشرنا إليه من أن قيد الموضوع ليس هو نفس الشرط بل هي إضافته إليه حيثما وجد سواء تقدّم الشرط على ذات الموضوع أم قارنه أم تأخّر عنه وعليه لا محالة يكون قيد الموضوع فعلياً بنفس فعلية ذات الموضوع لتحقّق تلك الإضافة التي هي قيد الموضوع بتحقيقه فلا يلزم أن يكون شرط الحكم فعلياً حين فعلية الحكم إلاّ إذا امتنع تقدّم الشرط على المشروط وتأخّره عنه وما تقدّم من الاستدلال عليه لا يقتضيه فلا بدّ فيه من الرجوع إلى دليل آخر وإلاّ لزم الدور فتحصل أنّه لا مجال لإثبات محالية الشرط المتأخّر بكون الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، إنتهى. والحاصل: أن الأحكام يكون على نحو القضايا الطبيعية بأن يكون الحكم بنحو الكلّي على الأفراد الموجودة والمقدرة على نفس الطبيعة بلحاظ وجود الأفراد في الخارج بحيث يكون الحكم عليها بنحو المرآتية لا بعنوان مشير حتّى يكون شرطه وجود الفرد في الخارج في حين الحكم، وممّا ذكرنا كلّه ظهر بطلان ما أفاده أستاذنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ١ ص ١٦٢» بعد ما قال وممّا تمتاز به القضية الحقيقية أيضاً عن القضية الخارجية أن الموضوع

لا في القضية الحقيقية بكلا معنييه مع جميع قيوده وشرائطه هو هذه الأشياء بوجودها الخارجي فالإنسان العاقل البالغ الحر المستطيع بوجوده الخارجي موضوع لوجوب الحج لا بوجوده العلمي وكذلك بالنسبة إلى متعلق المتعلق مثل العلماء والسادات بوجودهم الخارجي موضوع لا بوجودهما العلمي وأما في القضية الخارجية فجميع القيود المأخوذة في جانب الموضوع لا بد وأن تكون مدخليتها في الحكم بوجودها العلمي وإلا تخرج القضية عن كونها قضية خارجية - إلى أن قال: - وبترتّب على هذه الجهة من الفرق بين القضيتين أمور كثيرة منها عدم معقولية الشرط المتأخّر بناءً على أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية وذلك لأن مبنى إمكان الشرط المتأخّر عند من يقول به كما سيحييء في محله هو أن الشيء بوجوده العلمي شرط لا بوجوده الخارجي وقد عرفت أن جميع القيود والشروط في القضايا الحقيقية تؤخذ مفروض الوجود وما لم تتحقّق في الخارج ولا يوجد الجميع فيه لا يتحقّق الحكم ولا يوجد ففرض كون الشرط متأخراً مع كون جعل الحكم على نحو القضايا الحقيقية خلف، إنتهى. وقد عرفت إمكانه مفصلاً ولا محذور فيه مضافاً إلى ما عرفت مفصلاً أنّها بوجودها الخارجي شرط لا العلمي لكن حدود وإضافات وتحقّق الشرط في موطنه كاف في تحقّق الإضافة لسابقه وإنّما متعلق الإرادة هي الصورة الذهنية المرآة إلى الخارج نعم الوجود العلمي لصاحب الكفاية وسيأتي فعلية حتّى على القول بكون الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ومجمولة بالجعل الإعتباري فيصح الشرط المتأخّر لتحقّق الإضافة للشرط الموجود خارجاً في موطنه.

لا يَأْبِي العقل عن تقدّمه أو تأخّره زماناً عن المشروط كما أسلفناه وبالجملة نقول إنّه لا واسطة بين عنوان التأثير في الوجود المعبر عنه بالموجدية وبين عنوان تحديد الوجود بحد قابل للإنوجاد أو التأثير في المقصود المعبر عنه بإعطاء القابلية للإنوجاد وما يَأْبِي العقل عن تقدّمه أو تأخّره هو الأوّل دون الأخير ولا يتصور في البين شق ثالث يجري عليه حكم الموجدية وما في كلماتهم من التعابير المذكورة لا يكون إلا من باب إعمال نحو من العناية في معطيات القابلية لا أن غرضهم بيان معنى ثالثاً خارجاً عنهما فلا يغرّنك حينئذٍ مثل هذه البيانات لإثبات كون الشرائط أيضاً بحكم معطيات الوجود في عدم التقدم والتأخّر كما لا يخفى. ثمّ إنّ من أستاذنا العلامة - طاب ثراه - في المقام كلام آخر وهو أنّه بعد ما التزم بلزوم تقارن أجزاء العلة بجمعها حتّى الشرائط وعدم الموانع مع المعلول^(١)

(١) قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٤٥» ومنها تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدّمة وحيث أنّها كانت من أجزاء العلة ولا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدّمة المتأخّرة كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض والإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك بل في الشرط أو المقتضى المتقدّم على المشروط زماناً المتصرم حينه كالعقد في الوصية والصرف والسلم بل في كلّ عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين تأثره مع ضرورة إعتبار مقارنتها

لامعه زماناً فليس إشكال إنخراط القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخّر في الشرعيات كما اشتهر في الألسنة بل يعم الشرط والمقتضى المتقدّمين المتصرمين حين الأثر... إلى آخره. وأجاب عن التعميم المزبور المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٢٥» قال: ثمّ إن النزاع إنّما هو في جواز تأخّر الشرط عن مشروطه وأما جواز تقدّمة عليه فليس فيه إشكال أصلاً بدهة أن كلّ شرط حينما وجد يؤثر أثره الإعدادي ليكون التأثير والتامة بالجزء الأخير من العلة كما هو الحال في الشرائط العقلية أيضاً فما عن المحقّق صاحب الكفاية أيضاً من تعميم النزاع للشرط المتقدّم بدعوى سراية ملاك النزاع إليه فهو في غير محله... إلى آخره. وتبعه في ذلك تلامذته منها أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٠٥» فإنّ تقدّم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز فما ظنك في التشريعات والسبب في ذلك أن شأن الشرط إنّما هو إعطاء إستعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه وليس شأنه التأثير الفعلي فيه حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زماناً ومن البديهي أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معد ومقرب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة زمنياً عليه ولا تعتبر المقارنة في مثله نعم الذي لا يمكن تقدّمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعلة التامة وأما سائر أجزائها فلا مانع منه... إلى آخره. وأفاد ذلك أيضاً المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٢» قال: وذلك لأنّ المعد لا يتوقّف المعلول على نفس وجوده بل يتوقّف على أثره وهو موجود حين وجود المعلول وإن انعدم ذات المعد... إلى آخره. نعم، لو كان الجزء الأخير من العلة التامة أيضاً يجري الإشكال دون المعد وذلك للزوم تأثير المعدوم في الموجود كما مر والصحيح ما ذكره ههنا فلا يفرق بين المتأخّر والمتقدّم كالعقد في الوصية في حال الحياة يؤثر في الملكية بعد الممات والعقد في باب الصرف

التزم في الأحكام بصحة الشرط المتأخراً^(١)

والسلم موجب للملكية بعد القبض والإقباض فإنه لافرق بين المعد والجزء الأخير من العلة النائمة فإن المعد أيضاً جزء من العلة النائمة وجد وإنعدم فكيف يؤثر المعدوم في الموجود.

(١) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٤٥» أمّا الأوّل - أي كون المتقدم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع - فكون أحدهما شرطاً له ليس إلا أن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن تصوّره دخلاً في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر كذلك المتقدم والمتأخّر. وبالجملة حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده وإختره فيسمى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له أو لم يكن كذلك متقدّماً أو متأخراً كما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك فلا إشكال وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً فإن دخل شيء في الحكم به وصحة إنتزاعه لدي الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصح إنتزاعه وبدونه لا يكاد يصح إختراعه عنده فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن فأين إنخراص القاعدة العقلية في غير المقارن، إنتهى. وملخص ما استفاد المحقّق الماتن من هذه العبارة سنشير إليه في التعليقات الآتية.

بإرجاع الشرط إلى وجودها العلمي^(١) لا الخارجي^(٢) والغرض من وجودها العلمي أيضاً وجوداتها التصورية في عالم الجعل^(٣)، فلا ينافي^(٤)

(١) فإنه أرجع جميع شرائط الأحكام إلى كون لحاظها وتصورها شرطاً لوجود الحكم وفعليته.

(٢) أي دون وجود خارجي الشرائط شرطاً.

(٣) بيان ذلك أن الحكم بما أنه فعل إختياري للحاكم لا يعقل أن يصدر منه إلا بعد أن يتصوره بحدوده وقيوده وخصوصياته التي تقترب به زماناً أو تتأخر عنه وما يترتب عليه من الفائدة فإذا لاحظته بهذه القيود وما يترتب عليه وجزم بلزوم صدوره منه أنشأه كما لاحظته ولحافظ القيود المتأخرة مقارن لصدور الحكم وإن كان الملحوظ متأخراً عن زمان وجود الحكم لأن الملحوظ ليس بوجوده الخارجي شرطاً للحكم ليلزم تحقق المشروط قبل شرطه - بل بوجوده اللحظي والعلمي - وشرائط الجعل يكون بوجوده اللحظي شرط نظير العلة الغائية التي تكون متقدمة بالتصور.

(٤) أي على هذا من كون المراد من الوجود اللحظي الذي شرط التكليف إليه هو لحاظ الأمر المصلحة الكامنة في المتعلق المستتبع لإرادته فلا ينافي مع كون القضايا الأحكام الشرعية على نحو القضايا الحقيقية فإن الأمر يتصور الموضوع أو الحكم منوطاً بلحاظ ذلك الشرط متقدماً أو متأخراً أو مقارناً فيجعل الحكم منوط به بلا توقف على علمه بوجود الموضوع والشرط في الخارج فتصور الحكم أو الموضوع منوط بوجود لحاظي الشرط متقدماً أو متأخراً أو مقارناً. ❧

مع إرجاع القضايا الشرعية إلى القضايا الحقيقية الراجعة إلى جعل الحكم منوطاً بوجود موضوعه خارجاً غاية الأمر يدعى أن الجاعل في مقام جعله تارة يتصور الموضوع أو الحكم منوطاً بوجود الشيء سابقاً وأخرى متأخراً كتصوره منوطاً به مقارناً فجعل تصور الحكم المجعول أو موضوعه شرط جعله فجعله حينئذٍ منوط بتصور الموضوع أو حكمه لا مجعوله^(١) نعم لو أرجع العلم^(٢) إلى شرط المجعول من الحكم أو الموضوع فلا محيص من إرادته العلم التصديقي بهما

وبالجملة بناءً على أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لا على نحو القضايا الخارجية وكان الشرط شرط الجعل الذي يعبرون عنه بدواعي الجعل وعلله فهو بوجوده اللحاظي شرط فلا مانع من أن يكون التصور واللحاظ والوجود العلمي مقارناً للأمر والجعل وليس المتأخر ولا المتقدم بوجوده الخارجي شرطاً لأن الحكم مجعول على موضوع مفروض الوجود تصوراً والجاعل بتصور جميع نواحي الموضوع وشرائطه يجعل الحكم وشرائط الجعل لا يتوقف على الموجود الخارجي.

(١) دون نفس المجعول أي الحكم المجعول بعد تصوره حتى يكون بوجوده الخارجي شرطاً لا وجوده التصوري واللحاظي.

(٢) فإنه لو كان العلم شرط المجعول فيتوقف على الأمر بتحقق الموضوع والشرط في الخارج فتكون القضية خارجية فإن كلاً ما يكون من شرائط المجعول فهو بوجوده الخارجي شرط.

وحينئذٍ يخرج القضية عن القضايا الحقيقية ويدخل في الخارجية حيث أن في القضايا الخارجية لا يصلح الحكم من الحاكم إلا في طرف جزمه بالتطبيق وذلك هو عمدة الفارق بين القضايا الخارجية والحقيقية^(١) كما لا يخفى وأظنّ عن راجع كلماته يرى منها ما شرحناه ولا يبقى مجال ردّه بأن^(٢)

(١) فيكون الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية إن تصور الموضوع والشرائط في أصل جعل الحكم بوجودها اللحاطي والتصوري والفرضي المتحقّق عند الجعل لحاظاً يكون من القضايا الحقيقية وإن جعلنا من شرائط المجعول والحكم فإنّ فعلية الحكم لأجل فعلية تلك الشرائط فتكون القضية خارجية لأنّه لا يصلح الحكم من المولى إلا عند العلم بتحقيق جميع شرائطه وموضوعه وما يتوقّف عليه في الخارج وعليه في القضايا الخارجية لا بدّ أن يراد العلم التصديقي وهو ثبوت الشيء وعدم ثبوته وفي الحقيقية التصوري واللحاطي.

(٢) هذا ما أفاده المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٢٥» في الإشكال على صاحب الكفاية قال فما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية رَضِيَ من جواز تأخّر الشرط نظراً إلى لزوم كون الشرط للفعل الإختياري هو الوجود اللحاطي دون الخارجي إمّا نشأ من خلط القضايا الخارجية بالقضايا الحقيقية ومن عدم التفرقة بين دواعي الجعل والشرائط المأخوذة مقدرة الوجود الراجعة إلى قيود الموضوع كما عرفت ... إلى آخره. وتوضيحه: أنّ هذا يتم في القضايا الخارجية التي تكون جميع العناوين فيها من علل التشريع وليس لها موضوع يترتّب عليه الحكم عليه سوى شخص زيد مثلاً وما عداه لا دخل له في الحكم بوجوده العيني ❧

ما أفيد مبنى على خلط القضايا الحقيقية بالخارجية وأن كلامه مبنى على جعل القضايا الشرعية من الخارجية مع أن كلية القضايا في العلوم ليست إلا من القضايا الحقيقية، وأضعف من ذلك توهم^(١) إقتضاء القضية الحقيقية إناطة الحكم بوجود موضوعه خارجاً وحينئذٍ يستحيل مجيء الحكم قبل وجود موضوعه بعد^(٢) إرجاع شرائط الحكم إلى الموضوع طراً، وتوضيح الضعف^(٣) أنه بعد تسليم جميع ما ذكر^(٤)

وإنما يكون دخيلاً فيه بوجوده العلمى والأحكام الشرعية ليست منها بل هي تكون على نحو القضايا الحقيقية وفيها كلما يكون من شرائط الجعل فهو بوجوده اللحاظى شرط وكلما يكون من شرائط المَجْعول فهو بوجوده الخارجى شرط وشرائط الجعل راجعة إلى تصور غايات الأشياء ولكن محل الكلام من قبيل شرائط المَجْعول التي تقدّم كونها بوجودها الخارجى شرطاً فجعل شرائط الأحكام مطلقاً من الوجودات اللحاظية ناشيء من الخلط بين نحوى القضايا أو عدم التمييز بين شرائط الجعل وشرائط المَجْعول.

(١) تقدّم هذا المطلب من كون الحكم فعلياً عند فعلية كل فرد من أفراد

موضوعه وعرفت الجواب عنه.

(٢) كما تقدّم هذا الأمر من أن قيود الأحكام ترجع إلى موضوعاتها وعرفت

المناقشة فيه.

(٣) هذا هو الجواب عن المحقق النائيني.

(٤) أي بعد الإغماض عن المناقشات المبنائية المتقدّمة مضافاً إلى ما ذكره

نقول (١)

المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٢٨» أوّلاً: من أن الحكم عبارة عن الإرادة التي يبرزها الأمر بإنشائه وليس في البين أمر مجعول يسمّى بالحكم ولذا بيّنا إمتناع كون الأحكام على نحو القضايا الحقيقية وإن سلم كون الحكم أمراً مجعولاً يتصور فيه القضية الحقيقية فما أفاده من التفكيك بين شرائط الجعل وشرائط المجعول غير واضح الوجه إذ لا شبهة في أنّهما أمر واحد والفرق بينهما إعتباري محض كمطلق الإيجاد والوجود نعم ذلك الأمر الوجداني بكلا إعتباريه له علل غائية وشرائط والمستشكل جعل الأولى من شرائط الجعل والثانية للمجعول. وثانياً: أن إبتناء الإشكال المزبور على كون الأحكام التكليفية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية دون الخارجية تخصيص في المبنى بلا تخصص بل الإشكال المزبور يتوجّه حتّى لو قلنا بكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية وذلك لأن الشروط المعلق عليها الأحكام في القضايا الحقيقية دخلها في الأحكام واقعي لا جعلي تشريعي ليكون التعليق عليها في ظاهر القضية محققاً لدخلها وشرطيتها فلا فرق بين أن يصرح الشارع بتعليق الحكم عليها في ظاهر القضية فيقول مثلاً إن استطعت فحج أو يقول لمن علم بإستطاعة حج بلا تعليق في الحكم فلو فرض عدم مطابقة علم الأمر للواقع لما وجب على المأمور إمتثال الأمر بل هو أمر صوري لاحقيقة له ... إلى آخره. وذلك في القضايا الخارجية.

(١) وتوضيحه أن شرائط الوجوب والتكليف بعد أن كانت راجعة إلى مقام الدخل في أصل الإحتياج إلى الشيء وإتصاف الذات بكونه صلاحاً فقضية كون الشيء شرطاً له حينئذٍ ليس إلّا كونه بحيث يحصل للشيء بالإضافة إليه ❦

إن الموضوع تارة مقيّد بأمر مقارن مع حكم ذاته^(١) وأخرى متقدّم عنه زماناً وثالثة متأخّر عنه كذلك فتارة يكون الموضوع المستطيع الظاهر في جرى المشتق بلحاظ حال الحكم^(٢) وتارة الموضوع من استطاع قبل ظرف الحكم^(٣) وثالثة من يستطيع بعد ظرف الحكم^(٤) فلا شبهة أن في جميع هذه الصور^(٥)

لا خصوصيّة يكون بتلك الخصوصية متصفاً بكونه صلاحاً ومصلحة وهذا كما قد يكون بالنسبة إلى المقارن قد يكون بالنسبة إلى المتقدّم أو المتأخّر غايته أنّه يحتاج في فعلية الإرادة والتكليف من القطع بتحقق المنوط به في موطنه بل حتّى على القول بكون التكاليف الشرعية بنحو القضايا الحقيقية أيضاً لا يقتضى أزيد من لزوم فعلية الموضوع بما له من الحدود والإضافات في فعلية الحكم وتحققه وأما لزوم تحقق ما به الحدود والإضافات أيضاً فلا يقتضية الدليل بعد فرض خروج القيود بنفسها عن الموضوع وكون الداخل فيه هو التقيّد بها فالموضوع هو الذات لا غير وهو موجود في ظرف وجود الحكم فلا إستحالة للشرط المتأخّر أصلاً حتّى على القول بالقضايا الحقيقية.

(١) أي ذات الموضوع فالشرط مقارن له.

(٢) فالموضوع مقيّد بالمستطيع الفعلي.

(٣) فالموضوع مقيّد بالمستطيع المتقدّم.

(٤) يجب الحجج بالفعل لمن يستطيع في ظرف المستقبل فالموضوع

مقيّد بالتأخّر.

(١) ففي حال تعلق الحكم بالموضوع إنّما يكون ذاته مقيداً بأحد القيود

ما هو موجود في ظرف الحكم هو ذاته المقيد بأحد القيود وهو الذي يستحيل وجود الحكم بدونه وأما قيده الخارج عن الموضوع مع دخول تقييده فيه فلا يلزم أن يكون موجوداً في ظرف الحكم إلا إذا فرض أخذه فيه بنحو المقارنة وحينئذٍ من أين يقتضى القضايا الحقيقية استحالة الشرط المتأخّر وحينئذٍ لا يستأهل أستاذنا الطعن بمثل هذا البيان، نعم^(١) الذي يصلح لأن يورد عليه^(٢) هو أن الجعل تعدياً^(٣) لا بدّ وأن يكون على وفق المصلحة^(٤)

والمفروض أن القيد خارج عن الموضوع وإنّما يضاف حتّى يصير ذي مصلحة فلا فرق في الإضافة إلى المقارن أو المتأخّر أو المتقدّم.

(٢) ثمّ أورد المحقّق العراقيّ بنفسه مناقشتين على صاحب الكفاية بهذا الاستدراك وغيره.

(٣) هذا هو الإبراد الأوّل وملخصه أن ما ذكره يتم بالنسبة إلى مرحلة تعلق الإرادة وفعليتها حيث كان ما له الدخل فيها هو الشيء بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي كما هو الشأن أيضاً في كليّة الغايات.

(٤) أي وأما بالنسبة إلى مقتضيات الأحكام من المصالح والأغراض.

(٥) فلا شبهة في أن ما له الدخل فيها في إتصاف الشيء بالصالح والمصلحة بنحو الشرطية أو غيرها إنّما كان هو الشيء بوجوده الخارجي لا بوجوده العلمي واللحاظي بل العلم والدخاظ في ذلك لا يكون إلاّ طريقاً محضاً ولذلك قد يتخطى عن الواقع فيكشف عدم تحقّقه عن فقد العمل المشروط للمصالح ولذلك ترى المولى الذي يتصور في حقّه الخطأ كالموالى العرفية قد يحصل له الندم على فعله

ففي صورة لحاظ الأمر المتأخّر مقدّمة لجعله فمثل هذا اللحاظ وإن كان بنفسه مقدّمة الجعل ولكن بالإضافة إلى المصلحة الداعية على الجعل المزبور لا محيص أن يكون طريقاً إلى دخل القيد بوجوده المتأخّر في مصلحة بحيث لو لا وجوده فيما بعد لا يكون العمل ذات مصلحة وعليه^(١) فلا محيص له إلا من التزامه بصلاحية الأمر المتأخّر بوجوده الخارجي في المصلحة الفعلية كيف وبدونه^(٢) لا يصلح مجيء الجعل بتصوره أيضاً ومع التزامه بذلك^(٣)

لا وطلبه بأنّه لم أمر به مع كونه في الواقع غير ذي المصلحة فلو أنّه كان الدخيل فيه أيضاً هو الشيء بوجوده العلمي كما في الإرادة والإشتياق لما كان وجهه لاكتشاف الخلاف وكشف فقد الشرط في موطنه المتأخّر عن فقد العمل للمصلحة وحينئذٍ فكان ذلك برهاناً تاماً على أن ماله الدخل في مقام المصالح والأغراض هو الشيء بوجوده الخارجي وكون العلم واللحاظ فيه طريقاً محضاً.

(١) والحاصل أن دخل لحاظ الشرط في تحقّق الحكم أعني به الإرادة في نفس الأمر وإن كان حقاً لا محيص عنه إلا أنّه لا ينتفي معه محذور دخل الأمر المتأخّر في المتقدّم وذلك فإنّ الملحوظ له بوجوده الخارجي له دخل في تمام المصلحة المشتمل عليها المكلف به وفعاليتها عند تحقّق المكلف به في الخارج.

(٢) أي الوجه في ذلك أن وجود الشرط دخيل في المصلحة الفعلية فإن لم يكن دخيلاً فلم يكن يجيء في تصوره ولحاظه أصلاً لعدم دخله في المصلحة والمفروض خلافه وأنّه لاحظته لدخالته فيها.

(٣) وحينئذٍ يعود محذور دخل الأمر المتأخّر في المتقدّم وعدم مقارنة أجزاء

لا يبقى مجال تصديقه بلزوم مقارنة أجزاء العلة خارجاً وإرجاع الشرائط المتأخّرة في باب الأحكام إلى شرطية وجودها العلمي كي لا ينخرم قاعدة مقارنة أجزاء العلة مع المعلول^(٢).

والعلة خارجاً ومعه لا محيص في حل الأعضال المزبور من المصير إلى ما ذكرناه بجعل الشرائط طراً طرفاً للإضافات كما لا يخفى.

(٢) الإيراد الثاني قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٢٨» أنّه يلزم من جعل لحاظ الأمر المتأخّر شرطاً لتحقّق الإرادة التشريعية فعلية الحكم قبل شرطه وإنتفاء الواجب المشروط على تفسير المشهور وهذا اللازم وإن لم يكن باطلاً عندنا إلاّ أنّه باطل عنده لإلتزامه بمقالة المشهور في الواجب المشروط والجواب عن الإيراد المزبور بأن الحكم وإن اقترن مقتضيه بشرطه إلاّ أنّه قد يقترن ذلك بوجود المانع من تحقّق الحكم في الخارج ويكون وجود ما كان لحاظه شرطاً ملازماً لعدم ذلك المانع فيصح إنشاء الحكم التكليفي معلقاً على وجود ذلك الأمر الذي فرض كون لحاظه شرطاً للتكليف لإستلزام وجوده في الخارج لعدم المانع من التكليف فللملازمة بين عدم المانع ووجود الشرط يعلق عليه التكليف في مقام الإنشاء لا لكون نفسه شرطاً لتحقّقه، غير مقبول لكون التعليق ظاهراً في دخل نفس وجود الشرط في فعلية الحكم لا لكونه ملازماً لعدم المانع مضافاً إلى أن المعلق عليه لو لم يكن وجوده في الخارج دخليلاً في فعلية المعلق لما كان لحاظه دخليلاً في إرادته وطلبه... إلى آخره. قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٤٧» وأمّا الثاني فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلاّ ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجهاً وعنواناً به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك ❧

وإختلاف الحسن والقبح والغرض بإختلاف الوجوه والإعتبرات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فيه ولا شكّ يعتريه والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم بلا تفاوت أصلاً، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم بدهاة أن الإضافة إلى أحدهما ربّما توجب ذلك أيضاً فلو لا حدوث المتأخّر في محله لما كانت للمتقدّم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب بطلبه والأمر به كما هو الحال في المقارن أيضاً ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا إنخرام للقاعدة أصلاً لأن المتقدّم أو المتأخّر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن وقد حقّق في محله أنّه بالوجوه والإعتبرات ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات فمناً توهم الإنخرام إطلاق الشرط على المتأخّر وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً... إلى آخره. قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٢٩» وقد أجاد فيما أفاد إلا أن تخصيصه شروط الأمور به بهذا التوجيه بلا مخصص لأن ما ذكره من التوجيه تشترك فيه جميع الشروط سواء كانت متعلقة بالأمور به أم بالأمر والتكليف كما بنينا عليه في تصحيح الشرط المتأخّر... إلى آخره. وذكر المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٢١» الأمر الثالث التحقيق هو خروج شرائط الأمور به عن حريم النزاع أيضاً بدهاة أن شرطية شيء للأمور به ليست إلا بمعنى أخذه قيداً في الأمور به فكما يجوز تقيده بأمر سابق أو مقارن يجوز تقيده بأمر لاحق أيضاً كتقيده صوم المستحاضة بالإغتسال في الليلة اللاحقة - إلى أن قال: - لا ينبغي الإشكال في جواز تأخّر شرط الأمور به عن مشروطه إذ لا يزيد

والشرط بالمعنى المزبور على الجزء الدخيل في الأمور به تقيداً وقيداً فكما أنّه لا إشكال في إمكان تأخّر الأجزاء بعضها عن بعض كذلك لا ينبغي الإشكال في جواز تأخّر الشروط عن المشروط بها أيضاً - إلى أن قال: - إن العناوين الانتزاعية بما أنّها لا تحقّق لها خارجاً يستحيل تحقّق الأمر بها بأنفسها - أي التقييد - فالأمر المتعلق بها لا بدّ من تعلقه بمنشأ انتزاعها فالأمر بالمقيد بنفسه يتعلق بالمقيد كما أن الأمر بالمركب يتعلق بكلّ واحد من أجزائه - إلى أن قال: ص ٢٢٣ غاية الأمر أن الإمتثال في كلا الموردين - (أي الجزء والشرط) يتحقّق عند الإتيان بالجزء الأخير أو الشرط المتأخّر - إلى أن قال: ص ٢٢٩ - وأمّا في مثال البيع فقد دلّ الدليل على شرطية نفس الإجازة والرضا دون عنوان التعقب ولو فرضنا قيام الدليل على ترتب آثار الملكية من حين البيع فيما أن العقل والعرف لا يساعدان على شرطية نفس العنوان لا بدّ مع ذلك من الإلتزام بالنقل والكشف الحكمي دون الحقيقي ... إلى آخره - فالمتحصل أن حقيقة كون شيء شرطاً للمأمور به هو كون تقيده به شرط بحيث يكون التقييد داخلياً في المأمور به والتقييد خارجياً وبما أن التقييد من الأمور الانتزاعية لا يمكن الأمر به فلا بدّ أن يتوجّه الأمر إلى نفس التقييد فيكون حال سائر أجزائه فالأغسال المتأخّر في باب الصوم نفس تقييد الصوم بأمر متأخّر ولا إشكال فيه ويكفي تحقّق الشرط في موطنه وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٣» وقال: ولا يخفى ما في كلامه من مواقع النظر أمّا أولاً: فلأن منعه من تعلق الأمر بالأمر الانتزاعية إن كان لا يمتنع إيجادها بنفسها وعدم تعلق القدرة بها فهو وإن كان كذلك إلاّ أن الأمور الانتزاعية ممكنة الإيجاد بتبع إمكان إيجاد منشأ الانتزاع إذا كان مقدوراً كغسل المستحاضة في الليل أو بإيجاد متعلق الأمر المعنون بالأمر الانتزاعي إذا كان منشأ الانتزاع غير مقدور ❧

كالصلاة إلى القبلة وإن كان لظهور الخطاب بها عرفاً في الخطاب بمنشأ
الإنتراع وإنصرافه إليه وإن كان لفظاً متعلقاً بها فهو ممنوع، وأما ثانياً فلأن تعلق
وجوب الواجب النفسي بشرطه المتأخر إن كان بملاك الوجوب النفسي فالشرط
المتأخر يكون حاله، حال سائر أجزاء ذلك الواجب ويخرج عن كونه شرطاً وإن
كان بملاك الوجوب الغيري عاد محذور توقّف المتقدّم على المتأخر وعدم تعقل
كون المتأخر مقدّمة للمتقدّم مضافاً إلى أنّه لا مناص من الإلتزام بالشرط المتأخر
في جميع الواجبات التدريجية ضرورة توقّف فعلية الوجوب في الآن الأوّل على
بقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة إلى زمان الإتيان بالجزء الأخير ... إلى
آخره. وبمثل ذلك أجاب أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢٢٢»
بقوله: قد عرفت فيما تقدّم أن الأمر بالمقيد لا يكون أمراً بقيده أبداً وإلّا لابل الفرق
بين الجزء والشرط ولزم خروج الشرائط عن محل النزاع في بحث وجوب
المقدّمة أيضاً لأن ما تعلق به شخص الوجوب النفسي لا يمكن أن يتعلق به
الوجوب الغيري المترشح منه كما مر وأما لزوم كون الأمر المتعلق بالأمر
الإنتراعي متعلقاً بمنشأ إنتراعه فهو وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه أجنبي عن المقام فإنّ
التقيد المأخوذ في الأمور به لا ينتزع عن قيده ولذلك ذكرنا فيما تقدّم أن القيد
المأخوذ في الأمور به لا يلزم أن يكون اختيارياً إذ المعتبر في صحة الأمر بالمقيد
هو كون المقيد بما هو مقيد تحت قدرة المكلف وإختياره سواء كان قيده أمراً
إختيارياً أم لم يكن وعليه فلا مناص عن الإلتزام بحصول الإمتثال قبل تحقّق
ما هو شرط متأخر للواجب فيكون حال شرائط الواجب حال شرائط التكليف
والوضع إمكاناً وإمتناعاً وستعرف ... إلى آخره. وبقيّة الجواب تقدّم ذكره
وعلى أي نعم الجواب.

وكيف كان، نقول بعد إخراج الشرائط وجودية أم عدمية عن عالم المؤثر في الوجود^(١) وإرجاعها جميعاً إلى محدّدات الوجود ومقيّداتها^(٢) لا يبقى مجال لإنكار الشرائط المتأخّرة في الوجودات الخارجية أيضاً^(٣)

(١) ثمّ إنّه بعد ما عرفت أن دخل الشرط في المعلول وكذا عدم المانع ليس على نحو التأثير فيه حتّى يلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم ولزوم تحقّق المعلول قبل وجود علته.

(٢) فيكون جميع القيود مناط دخلها من باب منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري ودخل ما به الإضافة والقيّد في التقيد وكان أثر دخله هو حصول خصوصية في المقتضى بإضافته إليه وجودياً كان أم عدمياً، ولا يلزم من أخذ التقيدات جزءاً تأثيرها في المعلول وفي الصلاح والفساد كي يشكّل بأنّها من جهة كونها أمور إعتبارية غير صالحة للمؤثرية في الوجود فلا بدّ وأن يكون المؤثر هو منشأ إعتبارها إذ حينئذٍ نقول بأن ما هو المؤثر والمعطى للوجود إنّما هو عبارة عن وجود المحدود فمن قبل وجوده ينشأ وجود الأثر ومن قبل حده ينشأ حد الأثر كما لا يخفى.

(٣) فعلى ذلك يمكن تحقّق الشرائط المتأخّرة والمتقدّمة في الأمور التكوينية والوجودات الخارجية بأن لا تكون إلّا في الحدود والتقيدات حيث أنّه بوجودها الخارجي حد لتأثير المقتضى في المعلول فالوجدان قائم بأن الإحراق شرطه المماسّة ولا يكون هذا الشرط محرقاً ومؤثراً في الإحراق بل المحرق هو النار فالشرط وإن كان مؤثراً في الحد ولكن لا يكون مختصاً بصورة كون

فضلاً عن الأمور الجعليّة^(١) الكافي في جعلها تصوّر المجعول بحدودها الخارجية^(٢) بل قيل^(٣)

«المشروط منشأ منه فلا يلزم من تأخّره تأخّر العلة عن المعلول من غير فرق بين الشروط الشرعية والتكوينية.

(١) فضلاً عن الأمور الاعتبارية حيث يتصور الأمر الأجزاء بجميع حدودها ويجعل الحكم ويتعلق عليها الإرادة حيث أن دخل الشرائط والموانع لا يكون إلا في الحدود والتقييدات وأن ما هو المؤثر لا يكون إلا المقتضى خاصة غايته بما أنّه محدود بحدود خاصة.

(٢) فإنّه يجعل الحكم وينشأ عند تصور الموضوع وحدوده.

(٣) والقيل صاحب الجواهر إدعى أن في الأحكام الشرعية لا مانع من تقديم

المسبب على السبب قال في «ج ٢٢ ص ٢٨٥» مضافاً إلى ظهور ما دل في تسبب العقد مسببه وأنه لا يتأخّر عنه السالم عن معارضة ما دل على إشتراط رضا المالك بعد احتمال كون المراد من شرطيته في المقام المعنى الذي لا ينافي السببية المزبورة وهو الشرط الكشفي الذي لا مانع من تصوّره في العلل الشرعية التي هي بحكم العلل العقلية إن لم يكن هناك من الشرع ما يقتضي خلاف ذلك كما جاء في تقديم غسل الجمعة يوم الخميس الذي هو شبه تقديم المسبب على السبب فلا مانع حينئذٍ هنا من التزام توقّف تأثير العقد على حصوله المستقبل وإن ترتّب الأثر الآن قبل وقوعه فبحصوله فعلاً ولو في المستقبل يكون العقد مؤثراً من حينه لأن ذلك هو المشروط به فمتى تحقّق بأن تحقّق مشروطه - إلى أن قال: - نحو ما سمعته في إشتراط صحة صوم المستحاضة بأغسالها الليلية - إلى أن قال: - لأن

بأنّه ربّما ينتهي الأمر في المجعولات الإعتبارية إلى توهم^(١) تقدّم المعلول على عليه^(٢) نظير جعل الملكيّة السابقة عن زمان جعله منوطاً بإجازة المالك بناءً على كون أمثالها^(٣)

المراد به شرط يتوقّف تأثير العقد عليه على حسب شرائط العلة التامة التي هي في توقّف التأثير عليها كالجزم بل ليست العلة التامة إلاّ حصول المقتضى والشرائط وإرتفاع الموانع فمتى حصلت حصل المعلول ولا يتأخّر عنها كما هي لا تتأخّر عنه بل يتصور الكشف في شرائطها بالمعنى المزبور وقد عرفت الفرق بينها وبين ما نحن فيه من العلل الشرعية التي لا غرابة في تأخّر الشرائط فيها في عبادة ولا معاملة لكن على الوجه المزبور - إلى أن قال: - أولاً: مثل هذا الشرط لا بأس بحصول مشروطه قبله بعد أن كان من الأوضاع الشرعية التي منها ما يشبه تقدّم المعلول على العلة ... إلى آخره. فالمتحصل أن صاحب الجواهر القائل بالكشف ولدفع محذور الشرط المتأخّر إدعى أن الشروط الشرعية ليست كالشروط العقلية، وأجاب عنه شيخنا الأعظم الأنصاريّ في «المكاسب: ص ١٣٢» بأنّه لا فرق فيما فرض شرطاً أو سبباً بين الشرعي وغيره وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي فهي كدعوى أن التناقض الشرعي بين الشيين لا يمنع عن إجتماعهما لأن النقيض الشرعي غير العقلي ... إلى آخره.

(١) كما مر في عبارة الجواهر (شبه).

(٢) الصحيح (علته).

(٣) أي بناءً على كون أمثال الملكيّة من الأمور الإعتبارية المحضة وتقدّم

وسياتي في ذيل هذا الكلام خلافه.

من الإعتباريات المحضة ففي مثل هذه الصورة^(١) ربّما يتراءى^(٢)

(١) أي العقد الفضولي الملحق بالإجازة وكون الملكية من الإعتبارات المحضة يمكن جعلها لسابقة عن زمان جعلها.

(٢) بل حتّى لو كانت الملكية من الأمور الواقعية فتقدّم الملكية على الجعل لامحذور فيه قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٧» وبعد ذلك نقول بأن مثل هذه الإضافات النحوية - وسيأتي بيانها - لكونها خفيف المؤنة جدّاً يكفي في إعتبارها وتحقّقها تحقق منشأ إعتبارها فيتحقّق بمجرد جعل الجاعل وإعتباره من دون إحتياج إلى مؤنة زائدة بوجه أصلاً كما في قولك المال لزيد فإنّه بهذا التخصيص يتحقّق الملكية له كما كان هو الشأن أيضاً في العلقه الوضعية بين اللفظ والمعنى حيث كان تحقّقها بتحقيق منشأ إعتبارها الذي هو وضع الواضع أو كثرة الإستعمال وحينئذٍ فإذا كانت هذه الإضافات من الإعتباريات الجعلية التي قوام تحقّقها بالجعل، نقول: لأنّها لا محالة تكون تابعة لكيفية جعل الجاعل وإعتباره وحينئذٍ فمتى إعتبر الجاعل بجعله الملكية السابقة أو المتأخّرة أو المقارنة يلزمه تحقّق الملكية وإعتبارها على نحو كيفية جعله ولا يمكن إعتبارها بوجه آخر غير ما يقتضيه الجعل، فعلى ذلك نقول: بأنّه لو أنيط أصل جعل الملكية برضا المالك وإجازته بمقتضى قضية تجارة عن تراض لا يلزمه أن يكون المجعول والمحكوم به وهو الملكية أيضاً من حين تحقّق الرضا نظراً إلى وضوح كون المحكوم به حينئذٍ عارياً عن القيد المزبور كما هو الشأن في كلفة شرائط الوجوب في الواجبات المشروطة كما سنحقّقه من إمتناع رجوعها إلى الموضوع بل لا بدّ حينئذٍ من لحاظ أن المجعول والمحكوم به في هذا الجعل هو الملكية المقارنة أو الملكية

تقدّم الملكية التي هي معلول جعله على نفس الجعل ولكن حيث لا يكون في البين تأثير وتأثر بل غاية الأمر كون الجعل المخصوص منشأ اعتبار للمجوعول الخاص فلا يأبى العقل بعدم^(١) المنتزع عن منشأ إنتزاعه^(٢) كما أنه ربّما يتأخّر عنه^(٣) كما في العقود التعليقية^(٤) ومن هذه الجهة^(٥)

المتأخّرة أو المتقدّمة فإذا كان المحكوم به هو الملكية من حين العقد ولو من جهة إقتضاء الإطلاق لا جرم يلزمه إعتباره الملكية من الحين بمعنى الحكم في ظرف الإجازة بتحقق الملكية حقيقة من حين العقد ولا يكون فيه محذور من جهة أن غاية ما في الباب حينئذٍ إنّما هو إختلاف ظرف منشأ الإعتبار وهو الجعل مع ظرف المعتر وهو الملكية زماناً ومثلاً ذلك ممّا لاضير فيه بعد عدم جريان المؤثرية والمتأثرية في الأمور الإعتبارية بالنسبة إلى مناشئها... إلى آخره.

(١) الصحيح - تقدّم المنتزع - وهو الملكية عن منشأ إنتزاعه بقريته الجملة

الثانية فراجع.

(٢) لعدم تحقّق منشأ إنتزاعه بالفعل وهو القيد وإنّما يتحقّق في موطنه.

(٣) أي يتأخّر المنتزع عن منشأ إنتزاعه كالمليكة المتأخّرة عن جعله.

(٤) كالوصية التمليلية والتدبير فيجعل الحرية في حال الحياة لما بعد الوفاة

فيكون المجعول متأخراً كما يجعل الملكية المتأخّرة لما بعد الوفاة للموصى له ولا محذور فيه في الأمور الإعتبارية وكذا بيع الصرف والسلم كتبعية الملك فيهما للقبض دون العقد.

(٥) أي من جهة كون الأحكام الوضعية باعتبار كونها من الإعتبارات الجعلية

ربّما يكون أمره أهون^(١) من الشرائط في الأمور الواقعية نعم^(٢)

لا يكون أمر تصوير الشرط المتأخّر فيها أوضح ممّا في باب التكاليف والواقعات كما عرفت.

(١) أهونيته بإعتبار أنّه ربّما يجعل وينشأ إعتبار الملكيةّ للسابق على جعله

وربّما للمقارن على جعله وربّما للمتأخّر عن جعله ولا محدود فيه لسهّل المؤنة.

(٢) ثمّ قال المحقّق الماتن في بيان أنّه على جميع المسالك في الإجازة في

باب الفضولي لا يكون من الشرط المتأخّر بل على بعض المسالك هو الشرط

المقارن. ومن ذلك قال في «الفصول: ص ٨١» وهذا وصف إعتباري ينتزع من

المكلف بإعتبار ما يطرء في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متأخّر عن

زمن الوجوب وإن تأخّرت عنه الصفة التي تنتزع عنه بإعتبارها - إلى أن قال: -

ومن هذا القليل كلّ شيء يكون وقوعه مراعاةً بحصول شيء آخر كصحة المراعات

بالإجازة في الفضولي فإنّ شرط الصحة فيه كون العقد فيه بحيث يتعقبه الإجازة

وليست مشروطة بنفس الإجازة وإلّا لإمتعت قبلها ... إلى آخره. وأجاب عنه

شيخنا الأعظم في «المكاسب: ص ١٣٢» وغيره بقوله: وفيه ما لا يخفى من

المخالفة للأدلة ... إلى آخره. فإنّ الأدلة تصرح بعدم جواز التصرف في مال الغير

إلّا بطيب نفسه وطيب النفس إنّما يحصل بعد رضا المالك الأصيل الحاصل

بالإجازة منه، وذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٣١» في كلام له قال

فلا يخفى أن مثل هذا التكليف ليس منشأه إلّا تخيل إنحصار ملاك المقدّمية بما في

المقتضى من المؤثرية مع الغفلة عن أن في البين ملاكاً آخر للمقدّمية وهو كون

الشيء طرفاً للإضافة والتحديد كما هو شأن عدم المانع الذي يستحيل دخله

ما هو (١) منها (٢)

لا يملك المؤثرية على أن في الإلتزام بكون الشرط هو التعقب بالأمر المتأخّر لانفس الأمر المتأخّر في موطنه ما لا يخفى، فإنّه يرد عليه أولاً: أن ذلك مناف لما يراه القائل المزبور من كون التقييدات بإعتبار كونها أموراً إعتبارية غير قابلة للتأثير في الغرض ولتعلق الأمر بها وأن الأمر والتكليف لا بدّ من تعلقه بما هو منشأ إنتزاعها وهو الأمر المتأخّر. وثانياً: أن دخل ذلك الأمر المتأخّر في التقييد المزبور المعبر عنه بالتعقب هل هو بنحو التأثير أو بنحو دخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري فعلى الأوّل يعود محذور إنخرام القاعدة العقلية من لزوم تأثير المتأخّر في المتقدّم وعلى الثاني نقول: إنّه لا داعى حينئذٍ إلى إرتكاب خلاف الظاهر في تلك القضايا بل بعد ما أمكن أن يكون الشيء بوجوده المتأخّر في موطنه منشأً لتحقق الإضافة والتقييد المزبور يجعل الشرط هو نفس الأمر المتأخّر في موطنه وتبقى ظواهر الأدلة على حالها في إقتضائها لكون المنوط به للأمر الفعلي هو الشيء بوجوده المتأخّر... إلى آخره. وقال في «ص ٣٣٢» وبذلك يظهر وجه إندفاع إشكال الشرط المتأخّر في العقد الفضولي بالنسبة إلى الإجازة المتأخّر عنه على القول بالكشف الحقيقي وهو الإلتزام بكشف الإجازة عن تحقّق الملك وإعتبار الملكيّة حين صدور العقد لما عرفت من أنّه لا شأن للشرط إلاّ لكونه طرف إضافة للمقتضى بحيث توجب تحصنه بحصة خاصة بها يكون مؤثراً وما هو كذلك لا مانع من تقدّمه على المشروط أو تأخّره عنه... إلى آخره.

(١) أي ما يكون الأحكام الوضعية.

(٢) أي من قبيل الأمور الواقعية في الشرائط.

هو^(١) إناطة الجعل بإجازة المالك ولو من جهة دخلها في مصلحة الجعل وفي هذا المقام^(٢) ربّما كان الشرط مقارناً مع مشروطه لا متأخراً^(٣) وحينئذٍ فإبتناء هذه المسألة^(٤) على تصحيح الشرائط المتأخّرة في الواقعيّات لا يخلو عن خلط^(٥) كما لا يخفى وحينئذٍ فالكشف المشهورى^(٦)

(١) أي من جهة كون الجعل منوطاً بالإجازة ولو يكون بالفعل بجعل الملكيّة السابقة لكن تكون الإجازة دخيلة في مصلحة جعل الملكيّة.

(٢) أي مقام جعل الملكيّة عند الرضا والإذن والإجازة ربّما متقارنان كما لو وقع العقد مقترناً للإجازة من الأوّل.

(٣) أي وأخرى متأخراً بأن يكون جعل الملكيّة للعقد السابق متأخراً عن العقد عند الإجازة لكن المجعول الملكيّة السابقة ولا محذور فيه بعد ما كان من حدوده ولا يكون مؤثراً وإنّما المقتضى وهو العقد هو المؤثر.

(٤) أي كون مسألة الإجازة في باب الفضولي من باب الشرائط المتأخّرة.

(٥) أي في غير محله بل يختلف على المسالك في الكشف.

(٦) أمّا الكشف المشهورى قال شيخنا الأعظم الأنصارى في «المكاسب:

ص ١٣٣» وقد تحصل ممّا ذكرنا أن كاشفية الإجازة على وجوه ثلاثة قال بكلّ منها قائل أحدها وهو المشهور الكشف الحقيقي وإلتزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخراً ولذا إعتراضهم جمال المحقّقين في حاشيته على الروضة بأن الشرط لا يتأخّر... إلى آخره.

في باب الإجازة غير مرتبط بمرحلة الشرائط المتأخّرة في الأمور الواقعية^(١)

(١) وذكر المحقّق العراقيّ في كتاب «البيع: ص ٤٣» أن الذي يقتضيه التحقيق كون الإجازة كاشفة عن صحة العقد حين وجوده أو من حين صلاحيته للتأثير من مثل حين القبض كما في الصرف والسلم وهكذا في كلّ عقد يعتبر القبض في صحته ومرجع كشفه أيضاً إلى الحكم من حين الإجازة بالملكيّة من حين وجود العقد أو القبض وهو المنسوب إلى المشهور المستلزم لعدم الانتقال قبل مجيء الإجازة حتّى مع العلم بمجيئها - إلى أن قال: - مجرد كون الشرط من أجزاء العلة لا يقتضى كونه من المؤثر في الوجود بل المعطى له في ظرف قابلية المحل من حيث وجدان الشرائط ورفع الموانع هو المقتضى فالشرائط طرّاً وجودية أو عدمية راجعة إلى معطيات القابلية الراجعة إلى محدد دائرة الهيئات المنوط بها القابلية ومن المعلوم أن دخلها في حدودها ليس دخلاً تأثيرياً بل هي من قبيل دخل طرف الإضافة في ثبوتها وحينئذٍ فكما يمكن أن يكون طرف الإضافة المزبورة حالياً يمكن أن يكون إستقبالياً فشرائط الشرعية وموانعها طرّاً كغيرها عبارة عما به قوام الإضافات والحدود التي بها يصلح الشيء ويقبل للمؤثرية أو المتأثرية، ثمّ إن ذلك كلّه في الأمور الواقعية من الحقائق الخارجية وإلاّ ففي الإعتباريات التي لا وعاء لها إلاّ الذهن وأن الخارج ظرف لمناسئها فالأمر في خروج شرائطها عن حيز المؤثرية أوضح - إلى أن قال: - ومن هذا الباب دخل الرضى في تحقّق التجارة ومرجعه إلى دخله في إعتبار المبادلة على وفق مضمون عقده وهذا المعنى مستتبع لعدم الحكم بثبوتها قبل الرضى وإن علم بمجئ

الإجازة في موطنه - إلى أن قال: - نعم في المورد مطلب آخر وهو أن هذا المقدار من الدخل لا يقتضي إلا كون الرضى شرطاً مقارناً للحكم بثبوت التجارة التي هو مضمون عقده وأما أن المحكوم به هو الملكيّة في هذا الحين فلا إقتضاء فيه بل هو تابع إقتضاء العقد أي شيء فإن اقتضى ثبوتها من حينه ولو من جهة إعتبار العقد علة لوجوده المستتبع لتوجّه قصده إلى الملكيّة من الحين أو من جهة إطلاقه ذلك فلازمه ليس إلا إعتبار الملكيّة المزبورة من حين عقده بمعنى أن في ظرف الرضى يحكم بالملكيّة من حين العقد فيكون المقام حينئذٍ من قبل إختلاف ظرف منشأ الإعتبار مع ظرف المعتبر وهي الملكيّة التي كانت مضمون تجارته وهذا هو الوجه في مصير المشهور إلى الكشف بهذا المعنى بلا ورود إشكال عليه إلا بتوهم المؤثرية والمتأثرية في الأمور الإعتبارية بالإضافة إلى مناشئها وهو بمعزل عن التحقيق... إلى آخره ولعل هذا هو المعبر عنه بالكشف الانقلابي بكون الإجازة موجبة لحكم الشارع من حين الإجازة بحصول المضمون حقيقة من حين العقد على وجه الانقلاب لكن قال المحقق العراقي في «البدائع: ١٣٢» نعم يتوجّه إشكال آخر على مسلك المشهور في الكشف وهو عدم تحقّق الملك إلى زمان الإجازة وإنما تعتبر من حين الإجازة الملكيّة من حين العقد وحيث أن الملكيّة معلولة لإعتبارها يلزم الانقلاب وإن شئت فعبّر بتقدم المعلول على العلة ولكن بالتأمل فيما ذكرنا في حقيقه الأحكام الوضعية يندفع هذا الإشكال أيضاً إذ الملكيّة كسائر الأحكام الوضعية مجعولة إعتبارية ولا شبهة في أن كلّ أمر إعتباري تابع في خصوصيّات تفرره إلى كيفية إعتباره ومن الواضح أنّه لا مانع من أن يعتبر المعتبر حين الإجازة الملكيّة من زمان العقد لأن الإعتبار خفيف المؤنة فليست نسبته إلى متعلقه نسبة المؤثر إلى المتأثر ليستحيل إيجاد الملكيّة

السابقة بالإعتبار المقارن للإجازة المتأخّر لإستلزامه الإنقلاب ... إلى آخره. وهذا هو الذي إختاره الأساتذة منهم أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢٢٧» أنّه لا بدّ من الإلتزام بالكشف الحقيقي بمعنى آخر بأن يقال إن الإجازة بما أنّها تتعلّق بالملكيّة أو الزوجية السابقة والمفروض إمضاء الشارع لها يكون متعلق حكم الشارع هي الملكيّة أو الزوجية السابقة أيضاً فالمال مثلاً قبل الإجازة كان محكوماً بكونه مملوكاً لمالكة الأوّل وبعد الإجازة يحكم بكونه ملكاً للمجيز من حال صدور العقد ولا مضادة بين الحكم بملكيّة شيء لأحد في زمان والحكم بعده بملكيّة ذلك الشيء في ذلك الزمان لشخص آخر فوحدة زمان الملكيتين مع تغيّر زمان الإعتبارين لا محذور فيها أصلاً... إلى آخره. والذيل أيضاً مأخوذ من المحقّق العراقيّ كما سيجيء عبارته فإنتنظر، وظاهر الكشف الحقيقي كما سيأتي أيضاً كون العقد تمام السبب المؤثر وتمامه في الفضولي إنّما يعلم بالإجازة فاذا أجاز تبين كونه تاماً كما عن جامع المقاصد وغيره، وعلى هذا يصح الشرط المتأخّر فالملكيّة من حين العقد مشروطاً بالإجازة المتأخّرة ولا مانع منه لأن الشرائط حدود وإضافات على ما تقدّم قال أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ٢٢٦» قد ذكرنا في محله أن الكشف الحقيقي وكون الإجازة المتأخّرة كاشفة عن تحقّق الملكيّة في زمان العقد وإن كان أمراً معقولاً إلاّ أنّه خلاف ظواهر الأدلّة لأن إستناد العقد إلى المالك وكونه عقده إنّما يتحقّق في زمان الإجازة لا قبله ... إلى آخره. وعلى أي ذلك في قبال الكاشفية ما عليه صاحب الفصول من وصف التعقب وكاشفية ما عليه صاحب الجواهر من أنّه لا مانع من تأخّر الشرط في العلل الشرعية أو كون الشرط هو الأمر المتأخّر لكن بوجوده الدهري دون الزماني والإلتزام بأن تلك المنفرقات بحسب الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ڪ

نعم ما هو من بابها^(١)

لأنما هو المنسوب إلى العلامة الشيرازيِّ وإن كان نفي هذه النسبة عنه المحقق النائيني وغيره مدعيّاً بأنّي كنت سألته عن هذه النسبة شفاهاً فأنكرها وبالغ في الإنكار ثمّ قال بأنّي إنّما ذكرت ذلك في أثناء البحث إجمالاً لا مختاراً وما عليه المحقق الرشتي في إجارته من كفاية الرضا التقديري في صحة العقد نظير الإذن المستفاد من شاهد الحال وتفصيله في محله وفي قبال ذلك كلّ الكشف الحكمي الذي إختاره شيخنا الأعظم الأنصاري ونسب إلى أستاذه شريف العلماء قال في «المكاسب: ص ١٣٣» وهو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقّق الملك في الواقع إلّا بعد الإجازة - وقال: - فإذا أجاز المالك حكماً بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري وإن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك ووقع النماء في ملكه ... إلى آخره. فتكون الإجازة موجبة لحكم الشارع من حينها بحصول المضمون من حين العقد حكماً لا حقيقة كما على قول المحقق الماتن - قدس الله أسرارهم - وما ذكر المحقق الماتن توجيهه وجيه لكشف الحقيق الذي عليه المشهور المنصور قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٨» الفرق بين ما ذكرنا وبين الكشف الحكمي الذي هو مسلك الشيخ فإنّه على الكشف الحكمي يكون كلّ من الجعل والمجوعول وهو الملكيّة من حين الإجازة كما على النقل إلّا أنّه تعبداً يترتب عليه أحكام الملكيّة من حين العقد بخلافه على ما ذكرنا فإنّه عليه يكون ترتيب آثار الملكيّة من حين العقد من جهة تحقّق الملكيّة حقيقة بهذا الجعل المتأخّر من حينه لا من جهة التعبد الشرعي وتنزيل ما لا يكون ملكاً بمنزلة الملك ... إلى آخره وهو الصحيح.

(١) أي من باب الشرائط المتأخّرة.

هو الكشف المنسوب إلى صاحب الفصول^(١) من كون الإجازة شرطاً متأخراً لجعل الملكية من حين العقد بحيث يكون ظرف الجعل هو حين العقد السابق على الإجازة^(٢)

(١) قال شيخنا الأعظم الأنصاري في «المكاسب: ص ١٢٣» والثاني الكشف الحقيقي والتزام كون الشرط تعقب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة فراراً عن لزوم تأخر الشرط عن الشروط ... إلى آخره.

(٢) باعتبار كون الشرط هو وصف التعقب وهو حاصل حين العقد فجعل الملكية يكون حين العقد قبل الإجازة الفعلية قال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٨» فيمكن لنا الالتزام بالكشف الحقيقي المشهورى من دون دخل الشرائط دخلاً تأثيراً ورجوعها إلى مقام الدخل في القابلية فلا مجال للإنخام القاعدة خصوصاً في الإعتباريات الجعلية التي عرفت خروج شرائطها وأسبابها عن حيز المؤثرية وإمكان إختلاف ظرف الجعل زماناً مع ظرف المَجْعول كما في المقام. ثم إن هذا المعنى من الكشف غير مرتبط بالكشف على مذاق الفصول الذاهب إلى شرطية التعقب بالإجازة المتأخرة إذ على ما ذكرنا يكون أصل الجعل حسب إقتضاء إناطة التجارة بالرضا في ظرف الإجازة ولكن المَجْعول والمحكوم به إنما هو الملكية من حين العقد فيتحقق من حين الرضا حقيقة الملكية من حين العقد وإلا فقبل الإجازة حينما لا تحقق للجعل كان المال باقياً على ملك البايح حقيقة فكان الإجازة من حين وجودها موجبة لقلب الملكية السابقة التي كان للبايح إلى ملكية أخرى للمشتري لكن ذلك بخلافه على مشرب الفصول إذ على مسلكه كان أصل الجعل وإعتبار التجارة والمَجْعول الذي هو الملكية متحققاً

وهذا المعنى بمعزل عن كلمات المشهور في باب الكشف والنقل للإجازة^(١) فراجع إليه ولقد اختاره شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه^(٢) -

للمشتري من حين العقد على تقدير تحقق الإجازة فيما بعد ومن ذلك على مسلكه لو علم بتحقق الإجازة من المالك في ما بعد يجوز للمشتري التصرف في المبيع باعتبار كونه ملكاً له حقيقة دون الباع بخلافه على ما ذكرنا فإنه لا يجوز له ذلك ولو مع القطع بتحقق الإجازة من المالك في الموطن المتأخر نظراً إلى كونه يعد ملكاً للبايع. نعم على ما ذكرنا ربّما يتوجه إشكال وحاصله وهو لزوم ملكية العين المبيعة في الأزمنة المتخللة بين العقد والإجازة على هذا المعنى من الكشف الحقيقي لمالكين وهما الباع والمشتري بخلافه على الكشف الحكمي أو الكشف الحقيقي بمذاق الفصول حيث لا يلزم منه هذا المحذور ولكنه يندفع هذا المحذور أيضاً باختلاف الرتبة بين الملكيتين حيث كان ملكية الباع للمبيع في رتبة قبل الإجازة وملكية المشتري لها في الرتبة المتأخرة عنها ومع هذا الاختلاف بحسب الرتبة لا مانع من ذلك كما لا يخفى... إلى آخره. فالمتحصل أن على الكشف المشهور الذي فسره المحقق العراقي ليس من الشرط المتأخر أصلاً لأنه حين الإجازة ينشأ ويجعل الملكية لكن ملكية سابقة على الجعل وعلى ما أفاده الفصول يكون من الشرط المتأخر لأن الملكية مجعولة حين العقد والشرط هو التعقب للإجازة الخارجية وعلى الكشف الحكمي أيضاً ليس من الشرط المتأخر أصلاً لأن الجعل والمجعول حين الإجازة كالوجود الدهري كما على النقل أيضاً.

(١) من كون جعل الملكية حين العقد كذلك لا يظهر من كلمات المشهور.

(٢) أي من الكشف الحكمي وقد تقدّم.

في مكاسبه حيث أبطل كشف الفصول^(١) وأرجع الكلمات إلى الكشف بالمعنى الأوّل المنسوب إلى المشهور ولكن في إيرادهِ عليه^(٢) يزعم كون أمثال هذه الأمور الجعلية بالنسبة إلى مناشئها من باب التأثير والتأثر كمال المناقشة^(٣) ولا ضير فيه نعم لا بأس ببناءً على كون أمثال الملكيّة من قبيل الملازمات الواقعية^(٤)

(١) لمخالفته الأدلّة كما عرفت.

(٢) قال شيخنا الأعظم في «المكاسب: ص ١٣٢» غاية الأمر أن لازم صحة عقد الفضولي كونها قائمة مقام الرضا المقارن فيكون لها مدخل في تماميّة السبب كالرضا المقارن فلا معنى لحصول الأثر قبلها - إلى أن قال: - فإنّه إذا إعترف أن رضا المالك من جملة الشروط فكيف يكون كاشفاً عن وجود المشروط قبله - إلى أن قال في رد الفصول - لمخالفته الأدلّة - اللهم إلا أن يكون مراده بالشرط ما يتوقّف تأثير السبب المتقدّم في زمانه على لحوقه وهذا مع أنّه لا يستحق إطلاق الشرط عليه غير صادق على الرضا لأنّ المستفاد من العقل والنقل إعتبار رضا المالك في إنتقال ماله لأنّه لا يحل لغيره بدون طيب النفس وأنّه لا ينفع لحوقه في حل تصرف الغير وإنقطاع سلطنة المالك... إلى آخره.

(٣) لما عرفت مفصلاً أنّ من باب الحد والإضافات.

(٤) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٨٦» إعلم أن الأحكام الوضعية كالملكيّة والزوجية وإن كانت من سنخ الإضافات والإعتبارات ولكنها لا تكون من سنخ الإضافات الخارجية المقولية المحدثه لهيئة في الخارج التي قيل بأن لها حظاً من الوجود وأن الخارج ظرف بوجودها كالفوقية والتحتية والتقابل

ونحوها من الإضافات والهيئات القائمة بالأمر الخارجية كالإضافة الخاصة بين ذوات أخشاب السرير المحدثه للهيئة السريرية في الخارج وذلك لما نرى بالعيان والوجدان من عدم كون الملكية كذلك وأنه لا يوجب ملكية شيء لشخص إحداث هيئة خارجية بينه وبين الشخص كما يوجب الإضافات الخارجية إذ يرى أن المال المشتري بعد صيرورته ملكاً للمشتري بواسطة البيع كان على ماله الإضافة الخارجية بينه وبين البايع قبل ورود الشراء عليه من دون أن يكون صيرورته ملكاً للمشتري منشأ لتغير وضع أو هيئة بينهما في الخارج أصلاً نعم لا تكون أيضاً من سنخ الإعتباريات المحضة التي لا تقع لها إلاّ الذهن ولا كان لها واقعية في الخارج كالنسب بين الأجزاء التحليلية في المركبات العقلية كالإنسان والحيوان الناطق والكلية والجزئية والوجودات الإدعائية التنزيلية التي لا واقعية لها في الخارج وكان واقعتها بلحاظها وإعتبارها، بل وإيماً تلك الأحكام نسخها متوسط بين هاتين فكانت من الإضافات التي لها واقعية في نفسها مع قطع النظر عن لحاظ لاحظ وإعتبار معتبر في العالم وكان الخارج تبعاً لطرفها ظرفاً لنفسها ولو لوجودها نظير كلية الملازمات فكما أن الملازمات بين النار والحرارة ممالها واقعية في نفسها بحيث كان اللحاظ طريقاً إليها لا مقوماً لها كما في الإعتباريات المحضة ولذا لو لم يكن في العالم لاحظ كانت الملازمة المزبورة متحققّة كذلك الملكية والزوجية ونحوهما أيضاً فإنّها أيضاً بعد تحقّق منشأ إعتبارها الذي هو جعل ممالها واقعية في نفسها حيث كانت ممّا يعتبرها العقل عند تحقّق منشأ إعتبارها بنحو كان اللحاظ طريقاً محضاً إليها لا مقوماً لها كما هو الشأن في العلقه الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى من جهة تخصيص الواضع أو كثرة الإستعمال فإنّها أيضاً ممالها واقعية في نفسها غير منوطة بلحاظ لاحظ

لا وإعتبار معتبر بل كان اللحاظ والإعتبار بعد تحقّق منشأ إعتبارها الذي هو الوضع طريقاً إليها ومع إياك عن تسميتك هذه بالإضافة وتقول بأن المصطلح منها هي الإضافات الخارجية فسمها بالإضافة النحوية أو غيرها ممّا شئت حيث لا مشاحة في الإسم بعد وضوح المعنى... إلى آخره. وتقدّم الإشارة إليه أيضاً وقد خرج عن المسألة الأصولية، بقي الكلام في مرحلة الإثبات قال المحقّق العراقيّ في البدائع فنقول إذا كانت في الكلام دلالة على نحو الشرط من كونه مقارناً أو متأخراً فهي المتبعة وأما إذا لم تكن هناك دلالة خاصة. يمكن أن يقال إن هيئة الكلام لها ظهور بكون الشرط معتبراً بنحو المقارنة لأن تعليق أمر على آخر أو تقييده به ظاهر في إتحاد ظرف المعلق مع ظرف المعلق عليه وظرف المقيد مع ظرف القيد كما هو الشأن في جميع العناوين الإشتقاقية المجعولة موضوعة لحكم من الأحكام مثلاً إذ أورد في الشرع أنّه يكره البول تحت الشجرة المثمرة يفهم العرف أن موضوع الكراهة هي الشجرة في حال تلبسها بالإثمار وإن كان المشتق موضوعاً للأعم عندهم، وأما كون الشرط شرطاً للحكم أو لمتعلق الحكم فإستفادة ذلك تتبع خصوصيّة التعليق والتقييد ففي مثل القضية الشرطية كقوله إذا إستطعت فحج إستفاد منها كون الشرط المعلق عليه شرطاً للحكم بناءً على جواز تعليق مفاد الهيئة وإلّا رجع التقييد إلى المادّة وفي مثل صل متطهراً ومتسترّاً إستفاد منه كون القيد شرطاً لمتعلق الحكم وهكذا الكلام في الوضع وعلى كلّ حال فليس في المقام ضابطة كليّة لإستفادة كون الشرط شرطاً للحكم أو لمتعلقه، وإنّما أمكن أن نقول بالضابط في خصوص إستفادة كون الشرط بنحو المقارنة وعليه فاذا إفاد الدليل كون الشرط شرطاً للحكم الوضعي وظاهر الكلام يفيد المقارنة صح الكشف على مذهب المشهور في بيع الفضولي المتبوع بالإجازة لأنّه عليه إعتبار

الملكيّة يكون مقارناً للإجازة والملك حين صدور العقد بخلافه على الكشف الحقيقي إذ عليه يتحقّق إعتبار الملكيّة من حين العقد من جهة الإجازة المتأخّرة ولازمه عدم إقتران الشرط والمشروط خلافاً لظاهر الدليل هذا كلّّه إذا كان الشرط شرطاً للحكم ... إلى آخره. وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٩٠» نعم لو كان القيد وهو الرضا في قوله تعالى تجارة عن تراض راجعاً إلى المحكوم به وهو الملكيّة لا إلى أصل إعتبار المبادلة والحكم بثبوت التجارة يتعين بمقتضي الظهور المزبور في الجملة الكلامية القول بالنقل إذا لم يكن في البين دليل على التنزيل في لزوم ترتب آثار الملكيّة من حين العقد وإلاّ فالقول بالكشف حكماً بمقتضي دليل التعبد ولكنك عرفت عدم رجوعه إلّا إلى أصل الجعل وأنّ المجعول هو الملكيّة كان عارياً عن القيد المزبور كما هو شأن جميع الواجبات المشروطة ومعه لا بدّ من القول بالكشف الحقيقي عند المشهور لا غير ... إلى آخره. ويوضح ذلك كلّّه ما ذكره أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣١٦» مقام الإثبات أن الشرط المتأخّر خلاف ظواهر الأدلّة فإنّ الظاهر منها هو كون الشرط المأخوذ في موضوعاتها مقارناً للحكم - فإرادة كون وجوبه - أي الحجج - سابقاً على وجودها - أي الإستطاعة خارجاً تحتاح إلى مؤنة زائدة - نعم شرطية الإجازة بوجودها المتأخّر في العقد الفضولي كالبيع والإجارة والنكاح وما شاكل ذلك وشرطية القدرة كذلك في الواجبات التدريجية كالصلاة والصوم ونحوهما لا تحتاجان إلى دليل خاص بل كانتا على طبق القاعدة أمّا الأولى فلاجل أن العقد قبل تحقّق الإجازة لم يكن منتسباً إلى المالك حتّى يكون مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها فاذا تعلقّت الإجازة به إنتسب إلى المالك من حين وقوعه وحكم بصحته من هذا الحين والسبب في ذلك هو أن الإجازة من الأمور التعليقية

لا الإعتبارية المحضة كما أشرنا إليه في باب الوضع فتدبر. تتميم فيه تحقيق^(١)

فكما يمكن تعلقها بأمر مقارن لها أو متأخّر عنها فكذلك يمكن تعلقها بأمر متقدّم عليها هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن المالك بما أنه أجاز العقد السابق الصادر من الفضولي فبطبيعة الحال قد أمضى الشارع ذلك العقد بمقتضى تلك العمومات والإطلاقات ومن ناحية ثالثة أن ظرف الإجازة وإن كان متأخراً إلا أن متعلقها وهو العقد أمر سابق فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي صحة العقد من حينه وحصول الملكية من هذا الحين وهذا معنى كون الإجازة بوجودها المتأخّر شرطاً للملكية السابقة كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعدة وموافقاً للإرتكاز فلا تحتاج إلى دليل ومن هنا قد إلترزنا في مسألة الفضولي بالكشف الحقيقي بهذا المعنى وقلنا هناك أن هذا لا يحتاج إلى دليل خاص. وأمّا الثانية وهي شرطية القدرة بوجودها المتأخّر في الواجبات التدريجية فلأن فعلية وجوب كلّ جزء سابق منها مشروطة ببقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وماشاكلهما إلى زمان الإتيان بالجزء اللاحق - لفرض أن وجوبها إرتباطي فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر فلو جن في الأثناء - أي الصلاة - أو عجز عن إتمامها - أي الصلاة - كشف ذلك عن عدم وجوبها من الأوّل - فالإلتزام بالشرط المتأخّر في أمثال الموارد ممّا لا مناص عنه ولا يحتاج إلى دليل خاص فيكفي فيه نفس ما دل على إشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط ... إلى آخره. ونعم ما أفادوا وأمّا ما ذكره من أنه خلاف ظاهر الأدلة فتابع للإستظهار من الأدلة.

(١) بقي شيء يرجع إلى هذا التقسيم للمقدّمة من المقتضي والشرط والمانع ❧

وهو أنه بعد ما عرفت إختلاف أنحاء الدخل في المقدمات^(١) لك أن تقول بإختلاف مناط ترشح الطلب الغيري^(٢) ولازمه إعتبار نحو إختلاف وميز في الوجوبات الغيرية بملاحظة إختلاف مناطها وحينئذٍ يلحظ كل واحد من هذه المناطق من حيث قيامها بواحد أو بمتعدد وبتبعه يعتبر في وجوبه أيضاً كذلك^(٣) وحينئذٍ يرفع^(٤)

والمتأخر والمتقدم والمقارن.

(١) وقد عرفت إختلاف المقدمات في كيفية دخلها في المطلوب من حيث كونها مؤثرات ومعطيات الوجود تارة كما في المقتضى ومعطيات القابلية أخرى بإعتبار محدديتها للماهية المنوط بها القابلية المزبورة كما في الشرائط والموانع طراً.

(٢) أي لا محالة إختلافها في مناط ترشح الوجوب الغيري إليها أيضاً.

(٣) فإذا كان للمطلوب حينئذٍ مقدمات عديدة راجعة بعضها إلى مقام الدخل في التأثير وبعضها إلى مقام الدخل في حدود الماهية والمطلوب على إختلاف أنحاء الحدود والإضافات التي بها يكون المطلوب قابلاً للتحقق فلا جرم يلزمها حينئذٍ إختلافها بحسب مناط الوجوب الغيري الملازم لإختلافها بحسب الوجوب الغيري المترشح إليها أيضاً فيكون من تعلق الوجوب النفسي بالمطلوب ترشح وجوبات غيرية متعددة بالنسبة إلى كل مقدمة وجوب مستقل بلحاظ ما فيها من المناطق في قبال المقدمة الأخرى.

(٤) وتوضيح الجواب عن الإشكال الآتي أن وجوب كل واحد من هذه

المقدمات بوجوب غيري مستقل إنما هو بإعتبار ما يخصه من الملاك الخاص

بهذا البيان إشكال مشهور آخر^(١)

المغاير مع الملاك الخاص في المقدمة الأخرى لأنه باختلاف تلك المناطق يختلف تلك الوجوبات الترشيحية أيضاً فيتعلق بكل مقدمة وجوب مغاير مع الوجوب المتعلق بالمقدمة الأخرى. وقد تقدم أن كل غسل في رفع الخبث يرتفع مرتبة من النجاسة. وأما عدم وجوب أجزاء المقدمة إلا بوجوب ضمني غيري فإثما هو باعتبار قيام مناط خاص وحداني بالمجموع وعدم تصور نحو دخل على حدة للأجزاء يوجب ترشح الوجوب الغيري المستقل إليها فإن الغسلتان والمسحتان في الوضوء بمجموعهما يوجب الطهارة دون أن يثبت كل جزء مرتبة من الطهارة والشاهد على ذلك لو غسل الثوب المتنجس بالبول مرة واحدة فقد حصل مرتبة من الطهارة والمرة الثانية ولو كان بعد مدة يرتفع معه النجاسة وهذا بخلاف الوضوء لو غسل يده أوّل الظهر ثم مضى عليه ساعة وجف لا بدّ له من الإعادة للوضوء لو أراد دون الغسل فإن لكل جزء منه وجوب غيري مستقل وكذا غسل الميت الثلاث.

(١) تقريب الإشكال أن مناط ترشح الوجوب الغيري على المقدمة إن كان هو ترتب الوجود عليه مستقلاً يلزمه في فرض تعدد المقدمة عدم وجوب شيء منها باعتبار عدم كون هذه المقدمات شيء منها مما يترتب عليه الوجود، وإن كان مناط الوجوب الغيري هو ترتب الوجود ولو على مجموع المقدمات في صورة تعددها فحينئذٍ يلزمه تعلق وجوب واحد بمجموع المقدمات ولازمه هو إتصاف كل واحد منها بوجوب ضمني غيري لا بوجوب غيري مستقل وهو ممّا لا يمكن الإلتزام به لأن كل من قال بوجوب المقدمة قال بوجوب كل مقدمة في

في جعلهم في باب المقدمة بعضها واجباً واحداً مركباً^(١) وبعضها غير مركب^(٢) كما ترى في غسل الأحداث والأخبار بناءً على إعتبار التعدد^(٣)، وملخص الإشكال^(٤) هو أن مناط المقدمة إن كان يترتب وجود المعلول عليه مستقلاً فهذا المعنى غير صادق على الغسلين^(٥)

لا صورة تعددها مستقلاً لا ضمناً، وإن كان مناط الوجوب الغيري من جهة لزوم الانتفاء عند الانتفاء فعليه وإن كان يصحح هذا اللازم ولكنه يترتب عليه محذور آخر وهو لزوم وجوب كل واحد من أجزاء المقدمة بوجوب غيري مستقل لأن الأجزاء كل واحد منها ممّا فيه المناط المزبور وهو الانتفاء عند الانتفاء مع أن ذلك أيضاً كما ترى فإنه مضافاً إلى عدم إلتزامهم به لعله يكون من المستحيل بإعتبار إستلزامه حينئذٍ لإجتماع المثليين أحدهما الوجوب الضمني الغيري بإعتبار تعلق الوجوب الغيري بالمجموع والآخر الوجوب الغيري المستقل بإعتبار ما في كل واحد منها من الملاك المزبور.

(١) أي وجوب واحد غيري تعلق بالمجموع وكل جزء من المركب له وجوب

ضمني غيري كغسل الأعضاء في الوضوء والغسل.

(٢) أي وجوب غيري تعلق على كل جزء من المقدمة مستقلاً وهو تعدد

الغسل في رفع الخبث فكل واحد يرتفع الخبث في الجملة.

(٣) والثمرّة المترتبة عليها كغسل الوجه واليدين في الوضوء فإنه واحد

مركب وكذا غسل الرأس واليمين والشمال وأما غسل الخبث متعدّد مستقلاً.

(٤) تقدّم مفصلاً بيانه.

(٥) لعدم ترتب الوجود على شيء منهما مستقلاً.

وإن كان المناط بترتّب العدم على العدم^(١) فهذا المعنى^(٢) صادق على واحد من أجزاء الوضوء أيضاً فما وجه التفكيك بين هذه الأجزاء^(٣) مع غسل الأخباث^(٤)، وحل ذلك ليس إلا بما ذكرنا من البيان، وربّما أجابوا^(٥) عن هذه الشبهات بأن إختلاف نحوى الوجوب بكيفية النظر إلى الجميع منضمّاً أو منفرداً، ولقد عرفت^(٦)

(١) أي الإنتفاء عند الإنتفاء كما عرفت.

(٢) أي الإنتفاء عند الإنتفاء يترتّب على كلّ واحد من أجزاء المقدّمة وترك

أحد الغسلين.

(٣) في الوضوء والغسل.

(٤) وغسل الخبث ممّا إعتبر فيه التعدد.

(٥) نقل المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٩٢» عن تقريرات شيخنا

الأعظم الأنصاريّ من دعوى المغايرة بإعتبار لحاظ الأجزاء منضمّاً تارة ومستقلاً أخرى.

(٦) ووجهه - أي لا يكاد يجدى - يظهر ممّا قدمناه سابقاً في بيان إمتناع

إتصاف الأجزاء في الواجبات النفسية بالوجوب الغيري ولو مع تسليم ملاك المقدّمية فيها... إلى آخره فإنّه لا يصلح تغييراً في الواجب كما هو واضح.

النوع الخامس: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٤» منها تقسيمها إلى مقدّمة

الوجود - أي ما يتوقّف عليه وجود الشيء كالماء في الوضوء والغسل ورفع

الخبث - ومقدّمة الصحة - أي ما يتوقّف عليه صحة الشيء بنحو إستحليل إتصاف

الذات بهادونها كقصد القربة في العبادات - ومقدّمة الوجوب - أي يتوقّف أصل

التكليف والوجوب عليه كالشرائط العامة كالبلوغ والعقل والقدرة والإستطاعة لوجوب الحج - ومقدّمة العلم - أي ما يتوقّف عليه العلم بالشيء كالصلاة إلى أربع جهات عند إشتباه القبلة - لا يخفى رجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود ولو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم ضرورة أن الكلام في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمّى بأحدها كما لا يخفى ... إلى آخره - وتوضيحه أن مرجع صحة الشيء إلى وجوده لأن فقد الشرط أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصية المأخوذة فيه التي عبرنا عنها بالتقيد بوجود ذلك الشيء أو بعدمه فما يوجب فقد الصحة يوجب فقد الوجود أيضاً ومحال أن يوجد شيء بجميع خصوصياته المأخوذة فيه ولا يكون صحيحاً قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٣٤» وكذلك المقدّمة العلمية - أي خارج عن محل النزاع لأنّه ليس لنا مورد يكون تحصيل العلم واجباً شرعاً حتّى ينازع في وجوب مقدّماته - وإن إستقل العقل بوجوبها إلاّ أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشاد المؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولوياً من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدّمة ... إلى آخره. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٧١» وهو كذلك في غير المعارف الاعتقادية المطلوب فيها المعرفة نفسياً كالعلم بوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية ومعرفة النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام وعقد القلب والإتقياد لهم وأمّا في الأحكام الشرعية فالأمر كما ذكر من خروج مقدّمات العلم عن حريم النزاع بناءً على التحقيق من عدم وجوب قصد الوجه والتمييز شرعاً في الواجبات إذ حينئذٍ لا يكون لنا مورد في الأحكام الشرعية كان العلم واجباً شرعاً حتّى ينازع في وجوب مقدّماته وذلك أمّا في مقام فراغ الذمّة عند العلم الإجمالي بالتكليف فواضح لأن وجوبه حينئذٍ لا يكون إلاّ عقلياً محضاً إرشاداً منه إلى عدم

لا الوقوع في محذور مخالفة التكليف الثابت المنجز بمقتضي العلم الإجمالي وأمّا وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكيمة فكذلك أيضاً فإنّ وجوبه أيضاً لا يكون إلاّ عقلياً محضاً إمّا من جهة عدم تحقّق موضوع حكمه بالفتح لإختصاصه بالشكّ المستقر غير الزائل بالفحص عن وجود التكليف أو من جهة منجزية احتمال التكليف للواقع على تقدير وجوده وعدم معذورية المكلف لولا الفحص في رجوعه إلى الأصول النافية بل حينئذٍ لو ورد من الشارع حكم فيه بالوجوب لا يكون حكمه إلاّ إرشاداً محضاً كما هو واضح، ومن ذلك أيضاً يظهر الحال فيما ورد من الأمر بوجوب التعلم كقوله هلا تعلّمت فإنّه أيضاً لا يكون إلاّ إرشادياً محضاً إلى ما يحكم به العقل من وجوب التعرّض للأحكام الصادرة من الشارع والفحص عنها بالمقدار اللازم وعدم جواز الرجوع إلى البرائة وإلاّ يتوجّه الجواب عنه أيضاً بأنّه ما علمت بوجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية كما أُجيب عن عدم العمل بالأحكام الشرعية فإنّ انقطاع الجواب حينئذٍ كاشف عن أن وجوب تحصيل العلم من الإرتكازات العقلية وعليه فلا يكون الأمر به إلاّ إرشادياً محضاً لاشريعياً مولوياً. وهكذا الكلام في بعض الشبهات الموضوعية الواجب فيها الفحص كما في باب الزكاة ومسألة الإختبار عند إشتباه الدم وتردده بين العذرة والحيض فإنّ الفحص في الثاني إنّما هو من جهة العلم الإجمالي حينئذٍ بإحدى الوظيفتين إمّا وجوب الصلاة والصوم عليها أو حرمتها وحرمة الدخول في المسجد إذ حينئذٍ يكون وجوب الفحص أيضاً واجباً إرشادياً لا مولوياً، وأمّا الفحص في الأوّل فهو وإن كان على خلاف القواعد الجارية في كلّية الشبهات الموضوعية ولكن نقول بأن الأمر بالتسيب حينئذٍ إنّما هو من جهة رفع احتمال التكليف نظراً إلى منجزية الإحتمال المزبور حينئذٍ للواقع وعدم معذورية المكلف ❧

أن النظر باختلافه لا يصلح لتغيير الواجب عما هو عليه من الوجوب فراجع إلى بحث أجزاء المركب فتدبر. ومنها تقسيمها إلى مقدمة وجوب^(١)

لا حينئذٍ لولاه في الرجوع إلى الأصول النافية. وعليه أيضاً لا يكون وجوب الفحص إلا إرشادياً محضاً وهكذا الكلام في الأوامر الواردة في الفحص عن الماء غلوة أو غلوتين في جواز التيمم فإن ذلك أيضاً لا يكون إلا إرشادياً محضاً إلى حكم العقل باعتبار حكمه بمقتضى قاعدة الإشتغال بلزوم الفحص لرفع احتمال وجود الماء في الانتقال إلى التيمم وحينئذٍ فبعد ما لا يكون في الشرعيات مورد يكون العلم واجباً شرعياً بالوجوب المولوي فلا جرم لا يبقى مجال للنزاع في مقدمة العلم والبحث عن وجوبها شرعاً نعم لو بنينا على وجوب نية الوجه والتمييز في الواجبات فباعتبار توقّف الوجه والتمييز على العلم بوجه الأمور به ربّما يدخل مقدّماته حينئذٍ في حريم النزاع ولكن بعد أن كان التحقيق هو عدم وجوبها شرعاً فلا محالة يخرج مقدّمات العلم بقول مطلق عن حريم النزاع كما لا يخفى ... إلى آخره. لكن فيه أن المعارف الإلهية أولى من الأحكام الشرعية في وجوب العلم والمعرفة لا شرعياً وإلا كان دورياً ومحالاً نعم في الإمامة قيل إنه شرعي لكن هو أيضاً عقلي ولا بدّ للحجّة البالغة عليها السلام من المعجزة الباهرة لإثبات إمامته كما كان لهم - صلوات الله عليهم - فلا يوجد مورد للمقدّمة العلمية شرعاً لثبوت الملازمة، وأمّا في خصوصيّة المعاد من كيفية الصراط ونحوه فيكتفي الاعتقاد الإجمالي بما هو ثابت في الواقع فلا ندري لماذا قال في غير المعارف.

(١) النوع السادس قال صاحب «الكفاية»: ج ١ ص ١٤٤ ولا إشكال في

ومقدّمة واجب وحيث^(١) أن الوجوب في الأوّل^(٢) منوط بوجودها^(٣) يستحيل تأثيره^(٤) في إيجادها^(٥) إذ نتيجة التأثير^(٦) كون الوجود^(٧)

لا خروج مقدّمة الوجوب عن محل النزاع وبداهة عدم إتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها... إلى آخره. فإنّه على المشهور يحدث الوجوب بعد وجودها فلا يمكن أن يترشح منه وجوب لها لأنّه تحصيل للحاصل، وقال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٣٤» أمّا مقدّمة الوجوب فلا إشكال في خروجها عن حريم النزاع وعدم وجوبها غيرياً وذلك وإن كان ضرورياً إلاّ أنّه يمكن أن يوجه ذلك بوجوه الأوّل.

(١) أنّه يلزم الخلف من ترشح الوجوب الغيري على مقدّمة الوجوب من الوجوب المتوقّف عليها وذلك أن مقدّمة الوجوب متقدّمة عليه بالطبع والوجوب الغيري بما أنّه مترشح من الوجوب النفسي يكون متأخراً عنه فيكون متأخراً عن مقدّمة الوجوب بمرتبتين وبما أن وجوب الشيء يقع في سلسلة وجوده لزم أن يتقدّم الوجوب الغيري على الوجوب النفسي بمرتبتين وقد فرض متأخراً عنه وهذا خلف.

(٢) أي في مقدّمة الوجوب.

(٣) أي وجود المقدّمة.

(٤) أي الوجوب.

(٥) أي إيجاد المقدّمة.

(٦) أي تأثير الوجوب.

(٧) أي وجود المتأثر.

للتأثر مرئياً في الرتبة المتأخرة عنه^(١) وهذا المعنى^(٢) لا يناسب
مقدميته^(٣) للوجوب المرئي في الرتبة السابقة على الوجوب^(٤)

(١) أي عن المؤثر.

(٢) أي تأخر المتأثر عن المؤثر.

(٣) أي المتأثر.

(٤) أي لكونه مقدّمة للوجوب الثاني: لا إشكال في أن الوجوب النفسي لا يتحقّق في الخارج إلاّ عند تحقّق مقدّمته في الخارج فلو فرضنا أنّه يترشح الوجوب الغيري عليها من الوجوب النفسي لزم تحصيل الحاصل لفرض تحقّقها في الخارج حين تعلق الوجوب الغيري بها - أي هذا ما أفاده في الكفاية كامر - .
الثالث: أنّه يلزم التهافت في لحاظ الأمر حين ما ينشيء الوجوب النفسي معلقاً إيّاه على وجود شيء في الخارج وباعتبار هذا الوجوب النفسي ينشيء وجوباً غيرياً متعلقاً بذلك الشيء الذي علق عليه الوجوب النفسي بيان ذلك أن الطالب لشيء حين ما يرى أن المصلحة التي تدعوه إلى الأمر بذلك الشيء لا تتحقّق فيه إلاّ إذا وجد الشيء الفلاني يرى أن أمره متأخّر عن وجود ذلك الشيء فإذا رأى أن وجود الشيء الموقوف عليه معلول للأمر لأن الأمر بالشيء ولو غيرياً واقع في سلسلة علل وجوده وجد لحاظه لذلك الشيء متهافتاً بملاحظته متقدّماً تارة ومتأخراً أخرى. الرابع: لا يخفى أن القيود على نحوين أحدهما ما يتوقّف إتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله في الخارج كالزوال والإستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحج فإنّ الصلاة لا تكون ذات مصلحة إلاّ بعد تحقّق الزوال وكذلك الحج بالإضافة إلى الإستطاعة وأمّا قبل تحقّق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة

لا في الصلاة والحج ولهذا يأمر بهما معلقاً أمره على تحقق هذين القيدين في الخارج و ثانيهما: القيود التي تتوقف فعلية المصلحة وحصولهما في الخارج على تحققها فلا تكاد تحصل تلك المصلحة في الخارج إلا إذا إقترن الفعل بتلك القيود والشروط كالطهارة والسترو والإستقبال ونحوها بالإضافة إلى الصلاة وبلحاظ هذا الفرق بين النحويين من القيود صح أن يقال للنحو الأول شروط الأمر والوجوب وللنحو الثاني شروط الأمور به والواجب ويمكن تقريب كلا النحويين من القيود الشرعية ببعض الأمور الطبيعية العرفية مثلاً شرب المسهل قبل أن يعتري الإنسان مرض يستدعيه لا مصلحة فيه تدعوا الإنسان إليه أو الطبيب إلى الأمر به مطلقاً نعم يمكن أن يأمر به معلقاً على الإبتلاء بالمرض فيقول للإنسان إذا مرضت بالحمي مثلاً فاشرب المسهل فالمرض يكون شرطاً لتحقيق المصلحة في شرب المسهل وأما المنضج فهو شرط فعلية أثر المسهل ومصلحته ولهذا يترشح عليه أمر غيري من الأمر النفسي المتعلق بالمسهل فيقول الطبيب للمريض اشرب المنضج أولاً ثم اشرب المسهل أي وحينئذٍ فكل واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلاً في مصلحة الإسهال إلا أن دخل كل على نحو يغير دخل الآخر من حيث كون دخل أحدهما في أصل الإحتياج وإتصاف الأثر بكونه صلاحاً ومصلحة مع قطع النظر عن تحققه في الخارج وكون دخل الآخر في وجود ما هو المتصف بالمصلحة والصلاح وتحقيقه فارغاً عن أصل إتصافه بالوصف العنواني المزبور ومن ذلك البيان ظهر إختلاف مثل هذين القيدين بحسب المرتبة أيضاً باعتبار دخل الأول في إتصاف الذات الوصف العنواني والثاني في تحقق ما هو المتصف خارجاً - أي فارغاً عن أصل الإتصاف - فإن في مثل ذلك لا محالة ما هو من قبيل الأول يكون في رتبة سابقة على ما كان من قبيل الثاني من جهة أنه

لابدونه لا يكاد يتحقق موضوع المتصف كي ينتهي إلى مقام دخل قيود وجود المتصف ولذلك أيضاً بدون قيود الإتيان لا يكاد يصدق الانتفاء إلا بنحو السلب بانتفاء الموضوع بخلافه في فرض تحقق قيود الإتيان إذ حينئذ يكون إنتفاء المصلحة بانتفاء قيود المحتاج إليه من قبيل السلب بانتفاء المحمول نظراً إلى تحقق الإتيان بالوصف العنواني بمجرد تحقق قيود الإتيان كما هو واضح. إذا عرفت هذه المقدمة إتضح لك وجه إستحالة ترشح الأمر الغيري من الوجوب النفسي على مقدمته وشرطه وذلك لأن متعلق الوجوب النفسي قبل تحقق شرطه في الخارج لا مصلحة فيه تستدعي وجوبه والأمر به وإذا كان نفس الوجوب النفسي لا ملاك له قبل تحقق شرطه يستحيل أن يتحقق الوجوب الغيري المترشح منه في مقدمته لإستحالة تحقق المعلول قبل تحقق علته، فإن قيل هذا التقريب يستلزم عدم فعلية الوجوب النفسي قبل تحقق شرطه وهو خلاف مختاركم قلنا لا إشكال في إمكان إشتياق النفس إلى شيء وحبها إياه على تقدير دون تقدير وكذلك إرادتها فقد تريد أمراً على تقدير حصول أمر بحيث يكون تحققها منوطاً بنفس الفرض والتقدير فتكون فعليته في فرض حصول ذلك الأمر وإن لم يتحقق بعد في الخارج فاذا صح هذا تكويناً صح تشريعاً أيضاً وأما شرط إرادة ذلك الشيء فلا يعقل أن يريده تبعاً لإرادة الشيء المعلق إرادته عليه لما تقدم في توجيه الإستحالة فلا ملازمة بين عدم تحقق ما يكون دخيلاً في الإتيان بالمصلحة وعدم تحقق الإرادة ومما يؤيد عدم وجوب مقدمة الوجوب أنها ربّما تكون محرمة بالفعل كشرط وجوب الكفارة ووجوب فعل المهم على تقدير عصيان الأهم بناءً على صحة الترتب وقد تكون مكروهة كالنذر المعلق عليه وجوب الوفاء به ونظائر ذلك كثيرة ... إلى آخره. كالمرض وتوضيحه أن الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه وتحصيله.

كما لا يخفى ولذا اشتهر بأن الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه^(١) وحينئذٍ فما هو داخل في حريم النزاع هو القسم الثاني من مقدّمة الواجب^(٢)

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٩٣»: «يلزمه عدم وجوب تحصيلها أيضاً نظراً إلى خروجها حينئذٍ عن حيّز الطلب والإرادة بل وعن مبادئها من الإشتياق والمحبوبية أيضاً وضرورة الإرادة بمبادئها منوطة بفرض تحقّقها من باب الإتفاق نظراً إلى ما يقتضيه حينئذٍ جبلة النفس وفطرته من عدم كون الإنسان بصدد تحصيل الإحتياج إلى الشيء وجعل نفسه محتاجاً إليه بل وعدم إشتياقه إليه أيضاً إلّا لأجل رفع إحتياج أعظم وصورته من مقدّمات وجود محتاج إليه آخر... إلى آخره.

(٢) أمّا مقدّمة الواجب النفسي فهي مستعدة لترشح الوجوب الغيري عليها من وجوب الواجب النفسي المتوقّف عليها لتحقّق ملاك الوجوب الغيري فيها وهذا في قيود المحتاج إليه فارغاً عن أصل تحقّق الإحتياج وإتصاف الذات بكونها صلاحاً ومصلحة فإنّ الإنسان بمقتضى جبلته كان بصدد تحصيلها إلّا إذا كان القيد من القيود غير الإختيارية أو من القيود التي إعتبر في مقدّميتها وجودها من باب الإتفاق فإنّ مثل تلك القيود حينئذٍ وإن كانت خارجة عن حيّز الإرادة إلّا أنّها غير خارجة بالنسبة إلى مبادي الإرادة من الإشتياق والميل والمحبة كما هو واضح والحاصل قد يمتنع ترشح الوجوب الغيري عليها لكونها غير مقدّرة وإن كان الإتيان بالواجب النفسي متقيداً بها مقدوراً كالإستقبال في الصلاة وأداء مناسك الحج في أوقاتها المخصوصة بها وقد تعتبر مقدّمة حيث تتحقّق إتّفاقاً بلا قصد من

من دون فرق في ذلك أيضاً بين أنحاء المقدّمة من المقتضي أم غيره نعم لو كان المقتضي من سنخ الإرادة^(١) ربّما يكون خارجاً عن دائرة الوجوب الشرعي وإن كان تحت إلزام العقل بإيجاده وعمدة النكتة في ذلك هو أن إرادة المكلف يرى من شؤون الخطاب^(٢) نفسياً أم غيرياً^(٣) نظير دعوته^(٤)

وأحد إلى إيجادها أو لإعتبارها مقدّمة حيث يتحقّق من غير المكلف بإرادة وقصد أو لإعتبارها مقدّمة حيث تتحقّق من نفس المكلف بقصد إياها لكن لا بقصد التوصل بها إلى الواجب المتوقّف عليها المتقيد بها ففيها لا إرادة لكن مباديها الشوق موجودة بخلاف مقدّمة الوجوب لا إرادة ولا مباديها بل يبغضه كما مر.

(١) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٣٧» ومن أنحاء مقدّمة الواجب التي يمتنع ترشح الواجب عليها إرادة المكلف للفعل الواجب فإنّها أيضاً ممّا يمتنع تعلق الوجوب الغيري بها وذلك لأنّ التقريب الذي قدمناه في بيان إمتناع تعلق الأمر بفعل شيء بدعوة نفسه يأتي في المقام فإنّ ملاك ذلك التقريب هو التهافت في اللحاظ وهو يتحقّق على القول بتعلق الوجوب الغيري بالإرادة.

(٢) لأنّ من يأمر بشيء يرى أن إرادة ذلك الشيء عند إمتثال أمره ناشئة من ذلك الأمر ومتأخّرة عنه تحقّقاً أي خطاب ذلك الأمر ومبرزة والإرادة في الرتبة المتأخّرة عنه.

(٣) أي إرادة نفسية أو إرادة غيرية متأخّرة عن الخطاب للنفسي والغيري وناشئة منه.

(٤) أي دعوة الأمر.

فلا يعقل أن يقع موضوع نفسه^(١) كما أوضحناه في بحث الدواعي القريبّة وبعبارة أخرى^(٢) أن شأن الخطابات نفسيّة^(٣) أو غيريّة^(٤) إحداهن الدواعي والإرادة^(٥) نحو متعلقاتها فلا جرم يكون مثل هذه الشئون^(٦)

(١) فإذا أخذها في متعلق ذلك الأمر وجدها متقدّمة عليه لأنّها تكون حينئذٍ بمنزلة الموضوع وعليه يلزم التهافت في نظره. فإن قلت: قد تقدّم في مبحث التبدي والتوصلي أنّه إذا امتنع تعلق الأمر الواحد بفعل شيء بدعوة ذلك الأمر نفسه فلا يمتنع تعلق أمرين به كذلك أحدهما يتعلّق بفعل الشيء نفسه وثانيهما يتعلّق بفعله بداعي الأمر الأوّل وبهذا يرتفع محذور التهافت المزبور فليكن مانحن فيه كذلك لأن الأمر النفسي تعلق بفعل الشيء نفسه والأمر الغيري تعلق بإرادته فيرتفع التهافت. قلت: لا ريب في أن الأمر الغيري مترشح من الأمر النفسي فكلمّا يكون في الأمر النفسي من قصور أو محذور لا محالة يكون للأمر الغيري قسط منه... إلى آخره.

(٢) وحاصله أن الخطابات علة لإحداث الإرادة نحو متعلقاتها فيكون من شئون الخطاب ومعلولة للخطاب فيلزم بحكم العقل بإحداث الإرادة مقدّمة لإطاعة الخطابات.

(٣) أي الأوامر النفسية على ذي المقدّمة.

(٤) أي الأوامر الغيرية المتعلقة على المقدّمة.

(٥) أي للمكلّف.

(٦) أي الإرادة في الرتبة المتأخّرة عن الخطاب والأمر.

من معاليلها وتبعاتها وخارجة عن موضوعاتها^(١) فلا مجال في مثلها إلا إبقائها^(٢) تحت إلزام العقل بإحداثها مقدّمة لإطاعة الخطابات من دون^(٣) أن يكون موضوعاً لها وحيث ظهر مثل هذه الجهة فنقول إنّه لا إشكال^(٤) في بقيّة مقدّمات الواجب المطلق إذ جيمعها قابلة لتوجّه الخطاب إليها ولو غيرياً ولذا كانت داخلة تحت حريم النزاع في وجوبها غيرياً نعم على القول^(٥) بعدم وجوبها الغيري لا مجال لتوهم توجّه الخطاب النفسي نحوها^(٦)

(١) أي من دون أن تؤخذ الإرادة في موضوع الأمر والخطاب وإلا فإنه يلزم تقدّمه على الأمر والخطاب فهذا خلف ومحال.

(٢) أي تكون هذا في مرحلة الإمتثال والطاعة والإرادة مقدّمة لها فالحاكم فيها هو العقل لا غير.

(٣) أي لا تكون في مرحلة العلل والموضوعات حتّى يكون الحاكم هو الشرع بمولويته.

(٤) لكن سائر مقدّمات الواجب المطلق يتعلّق بها الوجوب الغيري وداخلة في محل النزاع أيضاً.

(٥) هذا لو قلنا بوجوب المقدّمة غيرياً أمّا لو لم نقل بوجوبها غيرياً فلا يتوجّه إليها الوجوب النفسي لأن الوجوب النفسي إنّما يتعلّق بأجزاء المركب دون ما هو خارج عن المركب وممّا يتوقّف عليه الواجب والمركب وإلا يلزم أن يصير جزءاً وهو خلف كما هو واضح.

(٦) أي نحو المقدّمة فتكون الإرادة واجباً نفسياً ضمناً.

أيضاً إذ الخطابات طراً لا يتوجّه إلا إلى موضوعاتها^(١) ومن المعلوم أن مقدّمات الموضوعات طراً خارجة عنها^(٢) وإلا فيصير جزءاً لها^(٣) وهو خلاف مقدّميتها^(٤) الناشئة عن ترتّب أحد الوجودين على الآخر^(٥) ولقد أوضحنا شطراً منها في باب أجزاء المركب عند دفع توهم وجوبها بمناط المقدّمية فراجع^(٦). ثمّ^(٧) إنّ بعد وضوح هذه الجهات^(٨).

(١) أي الخطاب النفسي يتعلّق بالموضوع والمتعلّق كالصلاة والعقود والإيقاعات ونحوها.

(٢) أي إرادة الفعل مقدّمة للفعل خارجة عن الموضوع المزبور.

(٣) أي لو تعلق بها الأمر النفسي ينقلب جزءاً.

(٤) أي خلاف ما فرضته قيماً ومقدّمة.

(٥) أي أنّه ممّا يتوقّف عليها ويترتّب عليها.

(٦) المقدّمات الداخلية تقدّمت مفصلاً.

(٧) ثمّ إن محقق الماتن قام في بيان أقسام الواجب.

(٨) قال المحقق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٣٨» ثمّ إنّ بعد ما إتضح إمتناع

تعلّق الوجوب الغيريّ بشروط الوجوب النفسي ينبغي أن نبين كيفية تعلق الإرادة بالواجب على تقدير أعنى به الواجب المشروط فنقول هل الإرادة تتعلّق بالمراد على تقدير خاص عند حصول ذلك التقدير وتحقّقه في الخارج لا يكون ذلك الفعل مراداً قبل تحقّق ذلك التقدير - أي في الخارج - أو أن الإرادة تتعلّق به فعلاً ولكن على تقدير حصول أمر خاص - أي بوجودها لحاظاً بنحو الطريقة إلى

ينبغي طيّ الكلام في شرح الوجوب المطلق والمشروط^(١)

والخارج وإن لم تكن متحقّقة في الخارج في الواقع - والفرق بين هذا النحو من الواجب المشروط والمعلق هو أن الوجوب المطلق يتعلق بأمر خاص في الواجب المعلق والوجوب الخاص أعنى به الوجوب على تقدير يتعلق بأمر مطلق وهذا هو المختار عندنا في الواجب المشروط وإن كان المشهور هو الأوّل وتحقيق المقام يتوقّف على تنقيح الكلام في مرحلة الثبوت ثمّ في مرحلة الإثبات أمّا في مرحلة الثبوت فيحتاج إلى تمهيد مقدّمات ... إلى آخره كما سيأتي.

(١) هذا هو التقسيم الأوّل للواجب وهو محل الكلام من أن الواجب إمّا مطلق أو مشروط قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٥١» والظاهر أنّه ليس لهم إصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفي - أي اللغوي فالمطلق عبارة عن المرسل وعدم التقييد بشيء ومنه طلاق المرأة بمعنى إرسالها عن قيد الزوجية والمشروط عبارة عن المقيد بقيد والمشدود به ومنه وجوب الحج بالإضافة إلى الإ استطاعة فإنّه مقيد بها ومربوط كما أن الظاهر أن وصفى الإطلاق والإشتراط وصفان إضافيان للاحقيين وإلّا لم يكدهم يوجد واجب مطلق ضرورة إشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل - أي ينحصر مصداقهما في الإضافيين في الشرع ولا مصداق لهما الحقيقيين وهو ما لا يكون وجوبه مشروطاً بشيء أصلاً وهو المطلق وما يكون وجوبه مشروطاً بكلّ شيء وهو المشروط بل يكون كلّ واجب بالنسبة إلى شيء مشروط به كالصلاة بالنسبة إلى الوقت مثلاً فوجوبه مشروطاً بالنسبة إلى شيء غير مشروط به وجوبه مطلقاً كما بالنسبة إلى لون الساتر أبيضاً أو أسوداً أو

لا غيرهما. فالحرى أن يقال إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه - أي لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالصلاة فإنه واجبة مطلقة لأن وجوبها لا يتوقف على مقدماتها كالطهارة ونحوها التي يتوقف عليها وجودها - وإلا فمشروطة كذلك - أي ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج فإنه واجب إلا أن وجوبه مشروط ويتوقف على المقدمات التي يتوقف عليها وجوده غالباً وكالاستطاعة وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ... إلى آخره. وتبع في ذلك صاحب «الفصول: ص ٨٠» قال فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة - ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج ... إلى آخره. وذكر أستاذنا الزنجاني في «تقريراتنا: ص ١٠٣» لنا شرائط الوجوب وشرائط الواجب والفرق بينهما لو كان شرط الوجوب لا يكون القيد في حيز التكليف ولا تكليف قبل وجود الشرط ولا تكون مقدمته واجبة لعدم وجوب ذي المقدّمة بعد ذلك إلا على نحو متمم الخطاب إن كانت ذا مصلحة وأما مقدّمة الواجب وهو ما كان الوجوب فعلياً مرسلًا والواجب معلقاً ومقيداً بوجود الشرط فيكون في حيز التكليف وحينئذ هل لنا مقدّمة وجوبية أم لا فقد نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاري محكياً عنه في تقريرات برجوع المقدمات الوجوبية إلى مقدمات الواجب ... إلى آخره. وقال المحقق العراقي في كلام له في «البدائع: ص ٣٤٧» بجعل الشرط قيداً للواجب فيكون المكلف به هو الفعل المقيد بوجود الشرط المعلق عليه التكليف في ظاهر

وتوضيح المقال في هذا المجال يقتضي طي مقامات^(١) كي به يرتفع الظلام عن وجه الأوهام فنقول وعليه التكلان المقام الأوّل^(٢) في أنّه لا شبهة في تبعيّة الأحكام التكليفية بمبادئها للمصلحة في المتعلق^(٣) إذ^(٤) المصلحة من الأغراض الداعية إلى جعل الأحكام فيكون من مقتضياتها بحيث يكون الحكم بمبادئها من الإرادة والإشتياق ناشئاً منها^(٥)

والقضية الشرطية كما هو رأي العلامة الأنصاريّ فيما نسب إليه ... إلى آخره. وسيجيء التوضيح إن شاء الله في الفرق بين مسلكتنا ومسلك الشيخ الأعظم الأنصاريّ أيضاً فانتظر.

(١) وتوضيح هذا القسم من الواجب وهو المشروط يتوقّف على بيان أمور الأمر الأوّل.

(٢) قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٣٩» الأولى قد أشرنا إلى أن حقيقة الحكم هي الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بأحد مظهراتها من القول أو الفعل.

(٣) ولا يخفى أن الحكم بهذا المعنى لا يعقل أن يتحقّق في الخارج بسبب مصلحة كامنة فيه بل لا بدّ أن يكون الداعي إلى إيجادها هي المصلحة التي يشتمل عليها متعلقه - أي هي الداعية إلى جعل الأحكام ومقتضياتها - .

(٤) أي - التعليل لكون المصلحة في المتعلق لا الحكم - .

(٥) وكذلك أيضاً مبادي الحكم المزبور من التصور والرغبة والعزم فإنّها

لا يعقل أن تنشأ في النفس بسبب مصلحة نفسها بل لا بدّ أن يكون الداعي إلى

وتوهم^(١) نشوها عن المصلحة في نفس الحكم بمباده خلاف الوجدان^(٢) إذ الوجدان شاهد عدم توجه الإشتياق إلى شيء بلا لحاظ خصوصية فيه^(٣) على وجه يرى في رتبة سابقة عن إشتياقه لا لاحقة عنه^(٤)

لإنشائها في النفس حيث تكون إختيارية شيئاً آخر والشاهد على ذلك هو الوجدان والبرهان أعنى لزوم الترجيح بلا مرجح إذا تعلق بشيء دون آخر مع أنها قد نشأت عن مصلحة في نفسها... إلى آخره. وتوضيحه إن لم تكن المتعلق فيه المصلحة والمصلحة في الإرادة والحكم فلماذا تعلق الإرادة بهذا الفعل ولم يتعلق بفعل آخر بأن تعلق بالصلاة لا الرقص مثلاً فهذا ترجيح بلا مرجح فيكشف أن في هذا الفعل خصوصية ومصلحة لذا تعلق به الإرادة به ومبديها.

(١) بيان التوهم أنه أي محذور يلزم إن كانت المصلحة في نفس الحكم.

(٢) فأجاب عنه بالوجدان على خلافه فإن مبدي الإرادة ناش عن المصلحة

التي في الرتبة السابقة لا اللاحقة مضافاً إلى البرهان المتقدم.

(٣) وبعبارة أخرى أن العقلاء يلاحظون أن المتعلق ذات حسن ومصلحة

في الرتبة السابقة فيحصل لهم العزم والجزم والإشتياق والإرادة عليه في

الرتبة اللاحقة بلا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية وهو الحكم ويكون

الحكم من المرتبة اللاحقة عن لحاظ المصلحة في المتعلق ومبدي الإرادة

وهذا أمر وجداني عقلائي.

(٤) أي لا تكون الفعل غير واجد للحسن والمصلحة فيه وإنما يتعلق الشوق

بمثل هذا الفعل الذي لا مصلحة فيه وسائر مبدي الإرادة أيضاً كذلك وإنما

كما لا يخفى وتوضيحه بأزيد من ذلك موكول إلى محل آخر. المقام الثاني^(١) أن المصلحة^(٢) القائمة بشيء تارة يقوم بوجود العمل على الإطلاق^(٣) وأخرى^(٤) يقوم به مقيداً بشيء آخر وفي الأخير تارة^(٥) يكون القيد سبباً لإتصاف الخصوصية القائمة بالعمل بكونه مصلحة وأخرى^(٦)

الإرادة والحكم فيها المصلحة في الرتبة المتأخرة هذا يأباه الوجدان كما لا يخفى ولا يقدر العقل على مثل ذلك أبداً.

(١) الأمر الثاني: تقدم مفصلاً بيان شرط الوجوب والواجب ونشير إليه هنا إجمالاً.

(٢) في بيان إختلاف القيود في كيفية دخلها في المصلحة وعدم دخلها وهو على أقسام.

(٣) القسم الأول: أن تكون المصلحة قائمة بذات العمل فقط من دون قيد أصلاً وهو الواجب المطلق من جميع الجهات والظاهر لا مصداق له في الشرع وإن كان بالنسبة إلى الشرائط العامة.

(٤) القسم الثاني ما كان القيد دخيلاً في المصلحة.

(٥) وهو تارة يكون القيد دخيلاً في إتصاف الذات بكونها صلاحاً بحيث لولاه لما كاد إتصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحاً.

(٦) وأخرى وهو القسم الثالث أن يكون القيد دخيلاً في تحقق ما هو المتصف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل إتصافه بالوصف العنواني - أي في مرحلة فعلية المصلحة والتطبيق - .

يكون موجباً لوجودها فارغاً عن الإِتصاف بكونه مصلحة وبعبارة أخرى تارة^(١) يكون القيد سبباً للإحتياج إلى الشيء وأخرى^(٢) موجب لوجود المحتاج إليه ولانعنى^(٣) من المصلحة إلا ما يحتاج إليه الإنسان ولئن شئت توضيح الفرق بينهما^(٤) فإنظر إلى المرض والمنضج بالنسبة إلى شرب المسهل أو دواء آخر^(٥) فإنّ الأوّل^(٦) سبب للإحتياج إليه والآخِر^(٧)

- (١) وبتعبير آخر القسم الثاني ما يكون القيد راجعاً إلى مقام الدخل في أصل الإحتياج إلى الشيء وإِتصاف الذات بكونها محتاجاً إليها.
- (٢) وبتعبير آخر في القسم الثالث أن يكون القيد راجعاً إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه وتحققه - أي بعد الفراغ عن أصل الإحتياج - .
- (٣) والمراد من الإحتياج إليه هو المصلحة.
- (٤) ثمّ مثل لدخل كلا النحويين من القيود الشرعية ببعض الأمور الطبيعية العرفية وقد أشرنا إليها سابقاً.
- (٥) فكلّ واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلاً في مصلحة الإسهال إلا أن دخل كلّ على نحو يغير دخل الآخر.
- (٦) وهو المرض حيث ترى أن دخله فيه إنّما هو في أصل إِتصاف الإسهال بكونه صلاحاً ومصلحة بملاحظة أن إِتصافه بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه إنّما هو في ظرف تحقّق المرض وفوران الأخطا وإلا ففي ظرف صحة المزاج وتعادل الأخطا لا يكاد يكون فيه المصلحة بل ربّما كان فيه كمال المفسدة من جهة أوله إلى تلف النفس.
- (٧) وهو شرب الدواء والمسهل فإنّ دخله في ظرف المرض لا يكون إلا في

سبب لوجوده فارقاً^(١) عن الإحتياج إليه وحينئذٍ ظهر لك وضوح إختلاف أنحاء دخل القيود في المصلحة من دون أن يكون دخلها فيها على منوال واحد كما هو ظاهر^(٢).

وجود ما هو المتصف بكونه مصلحة ومحتاجاً إليه فارغاً عن أصل الإِتصاف بالوصف العنواني.

(١) ولعل الصحيح - فارغاً - كما هو الموجود في تقريراته.

(٢) والحاصل إختلاف القيود في الدخل في المصلحة من كونها في أصل الإحتياج مع قطع النظر عن تحقّقه في الخارج أو دخله في وجود ما هو المتصف بالمصلحة كما هو أوضح من أن يخفى. قال المحقّق العراقي رحمته في «النهاية: ج ١ ص ٢٩٤» ومن هذا البيان ظهر أيضاً فساد توهم رجوع جميع القيود إلى المتعلق وإرجاع جميع المشروطات إلى المعلقات كما عن التقريرات ... إلى آخره. قال صاحب التقريرات في الهداية التي تبحث عن الموارد التي إتفق فيها الحكم بوجوب المقدّمة ... إلى آخره. قال: إن الموجود في نفس الأمر والطالب شيء واحد لا إختلاف فيه على الوجهين وإنما الإختلاف راجع في الحقيقة إلى التعبير - إلى أن قال: - وكيف كان، فلا فرق فيما ينقدح في نفس الأمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيماً للفعل كما إذا قيل إفعل في وقت كذا أو للحكم كما إذا قيل إذا جاء وقت كذا إفعل كذا - إلى أن قال: - ولعل إتحاد المعنى على الوجهين ظاهر بناءً على ما ذهب إليه الإمامية من تسبعية الأحكام للمصالح والمفاسد إذ الفعل يختلف مصالحه ومفاسده بإعتبار قيوده الطارئة عليه - إلى أن قال: - ولا يعقل أن يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل

المطلوب فإن تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معنى له إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتّى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه فكلما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة - إلى أن قال: - بل التحقيق أن ذلك غير مبني على مذهب العدلية إذ على القول بإنتفاء المصلحة والمفسدة أيضاً يتم ما ذكرنا فإن العاقل إذا توجّه إلى أمر وإنتفت إليه فيما أن يتعلق طلبه بذلك الشيء أو لا يتعلق طلبه به لا كلام على الثاني وعلى الأوّل فإما أن يكون ذلك الأمر مورداً لأمره وطلبه مطلقاً على جميع إختلاف طواريه أو على تقدير خاص وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئاً من الأمور الإختيارية كما في قولك إن دخلت الدار فإفعل كذا - إلى أن قال: - ما حاصله وقد يكون من الأمور الغير الإختيارية كالزمان كما أن الإختياري قد يكون مأخوذاً على نحو يكون مورداً للتكليف كما إذا قال مثلاً صل عن طهارة وأخرى يكون على نحو لا يكون مورداً للتكليف كما إذا قال حج عند الإستطاعة ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٩٤» بقوله: توضيح الفساد يظهر ممّا قدمنا من إختلاف أنحاء القيود في كيفية دخلها في الغرض والمصلحة من حيث رجوع بعضها إلى الدخل في أصل الإحتياج وإتصاف الذات بكونها مصلحة وصلاً ورجوع بعضها وهو قيود الواجب إلى الدخل في تحقّق المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل إتصاف الذات بالوصف العنواني إذ في مثله يكون قيود الواجب بإعتبار دخلها في وجود المحتاج إليه وتحقّق ما هو المتصف بالوصف العنواني في رتبة متأخّرة عن قيود أصل الإِتصاف ومعه كيف يمكن أخذ ما هو راجع إلى أصل الإِتصاف في ناحية الموضوع في عرض قيود المحتاج إليه ... إلى آخره. وبالجملة أن إنكار إختلاف دخالة القيود في المصلحة مكابرة ❧

المقام الثالث^(١): في أن الإنسان بمجرد علمه بوجود المصلحة في شيء بلا مزاحم لمفسدة أخرى فيه يتوجّه إليه إشتياقه^(٢)

لا جزماً فلا يمكن إرجاعها إلى أمر واحد.

(١) الأمر الثالث في الفرق بين القيد الدخيل في المصلحة والقيد الدخيل في الإرادة بيانه قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٣٩» قد عرفت أن تحقّق المصلحة في متعلق الحكم متوقّف على تحقّق شرطها وهو شرط الوجوب في الخارج - أي قيود الإتيان - دخلها بالنسبة إلى المصلحة بوجودها الخارجي حيث يستحيل إتيان الذات بها إلا في ظرف تحقّق هذه القيود في الخارج.

(٢) وأمّا تحقّق الإرادة التشريعية فهو يتوقّف على تصور ذلك الشرط وملاحظته بما هو عليه من التأثير بحدوث المصلحة في متعلق الحكم - أي دخل المصلحة بالنسبة إلى الإرادة ومبادئها من الميل والمحبة والإشتياق لا يكون إلا بوجودها العلمي للخاصة لا بوجودها الخارجي فكم فرق بين المصلحة وبين الإرادة والإشتياق فإنّ المصلحة باعتبار كونها من الأعراض التي ظرف عروضها وإتيانها هو الخارج تحتاج في عروضها إلى تحقّق قيود الإتيان في الخارج بخلاف الإشتياق والإرادة ونحوهما ممّا كان ظرف عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها إلا بوجودها للخاصة دون الخارجي كما كان ذلك هو الشأن أيضاً بالنسبة إلى معروض الإرادة حيث لا يكون المعروض لها أيضاً إلاّ العناوين والصور الذهنية دون الخارج نظراً إلى أن الخارج إنّما كان ظرفاً لسقوط الإرادة لا لثبوتها غايته أنّه لا بنحو يلتفت إلى ذهنية تلك الصورة ومغايرتها مع الخارج بل بنحو يرى كونها في لحاظها ذلك عين الخارج بلحاظ طريقة لحاظها

ولازمه ملاحظة ما قام به المصلحة بجميع حدوده وقيوده وحينئذٍ^(١) فبأي نحو يكون القيد دخيلاً في المصلحة بذاك النحو يكون لحاظه دخيلاً في توجه الإشتياق نحوه^(٢)

لا إلى الخارج من دون سرايتها منه إلى الخارج وبهذه الجهة من الإتحاد والعينية بين تلك الصورة الذهنية وبين الخارج أيضاً ربّما تكتسب تلك الصورة الذهنية لون المصلحة من الخارج فتتصف بكونها ذات مصلحة فيتعلق بها الإرادة والشوق وكذا بالعكس فيكتسب الخارج لون المطلوبة والمرادية من تلك الصورة فيتصف بكونه مراداً ومطلوباً وإلا فالمصلحة لا يكاد تقوم إلا بالخارج وكذا الإرادة لا تكاد تتعلق إلا بالصور الذهنية.

(١) فاذا التفت العاقل إلى فعل ما فإما أن يجده ذا مصلحة مطلقاً أو على تقدير دون تقدير فعلى الأوّل يكون تصوره لذلك الفعل كذلك وإعتقاده بكونه ذا مصلحة مطلقاً موجباً لهيجان شوقه إليه حتّى يصير ذلك الشوق إرادة إما تكوينية تحرك المرید على فعل متعلقها وإما تشريعية تبعث صاحبها على إنشاء طلب متعلقها وعلى الثاني فإما أن يجد ذلك التقدير حاصلًا في الخارج أو لا وعلى الأوّل يكون حاله حال القسم الأوّل في فعلية الإرادة تكوينية كانت أم تشريعية إذ كون الفعل ذا مصلحة وإن كان مشروطاً بأمر خاص وعلى تقدير دون تقدير إلا أن العاقل لما التفت إليه وجد التقدير المزبور حاصلًا في الخارج ووجد الفعل ذا مصلحة بالفعل لحصول شرطه كما هو الفرض وعلى الثاني أعنى به كون الملتفت إلى التقدير الخاص يجده غير حاصل في الخارج فلا محالة يريد ذلك الفعل على تقدير حصول الشرط المتوقف على حصوله في الخارج إتصاف ذلك الفعل بالمصلحة... إلى آخره.

(٢) أي بعد أن كان شأن الإشتياق والإرادة من كونها تابعة للعلم بالمصلحة

ولازمه^(١) حينئذٍ أن يلاحظ قيود الإحتياج^(٢) خارجة^(٣) عن حيز إشتياقه وتوجّه الشوق^(٤) نحو العمل منوطاً بفرض وجوده الطريق إلى خارجه^(٥) كما هو الشأن في دخله في المصلحة وإتصافها بها^(٦) حفظاً^(٧) لتبعية الإشتياق بشيء لنحو مصلحته فقيودها^(٨) علاوة^(٩)

وفي المتعلق وكونه ذا صلاح لا تابعة لكونه كذلك في نفس الأمر فكان العلم واللاحظ مع كونه طريقاً إلى الخارج له موضوعية بالنسبة إلى مرحلة تعلق الإشتياق والإرادة نقول بأنه لا بدّ من لحاظ كيفية العلم بالمصلحة من حيث الإناطة والإطلاق.

(١) أي من لوازم تبعية الإرادة والإشتياق للعلم بالمصلحة.

(٢) أي ما هو الدخيل في أصل الإحتياج إلى الشيء وإتصاف الذات بكونها صلاحاً.

(٣) أي هذه القيود خارجة عن حيز الطلب والإرادة بل وعن مبادئها من الإشتياق والمحبوية أيضاً.

(٤) أي صيرورة الإرادة والشوق منوطة بفرض تحقّقها ووجودها.

(٥) أي تحقّقه في الخارج.

(٦) أي أن قيود الإتصاف دخلها بالنسبة إلى المصلحة بوجودها الخارجي حيث يستحيل إتصاف الذات بالمصلحة إلّا في ظرف تحقّق هذه القيود في الخارج.

(٧) أي لتبعية الإرادة والإشتياق ومبادئها لإطوار المصلحة وكيفيةها.

(٨) أي قيود الإحتياج.

(٩) أي ما يقتضيه جبلة النفس وفطرته من عدم كون الإنسان بصدد تحصيل

عن أن الإنسان مهما أمكن لا يصير في مقام الإحتياج فما^(١) هو
 علة للإحتياج لا يشتاق إليه جزماً نعم^(٢) لا بدّ وأن يلاحظ القيد
 المزبور ويجعل فرض وجوده ممّا أنيط به إشتياقه تبعاً لكيفية دخله
 في قيام المصلحة في المتعلق نعم^(٣) قيود وجود المحتاج إليه
 لامحيص في صيرورتها في طبيّ إشتياقه ولو غيرياً، ومن هذا
 البيان^(٤) ظهر^(٥)

الإحتياج إلى الشيء وجعل نفسه محتاجاً إليه هذا أولاً.

(١) وثانياً أن قيود الإحتياج يكون في الرتبة السابقة على الإرادة ومبادئها
 وعلّة له فلا إشتياق ولا ميل إليه جزماً كالميل إلى المرض.

(٢) أي في ظرف تحقّق القيد كالمرض له الإشتياق والميل تبعاً للمصلحة في
 المتعلق وهو شرب الدواء مثلاً وبدونه لا ميل بل مبعوض عنده بل ربّما فيه مفسدة
 كتلف النفس هذا في قيود الإحتياج.

(٣) أمّا قيود المحتاج إليه وهو ظرف ما كان متصفاً بالمصلحة نحو
 ظرف وجود المرض حيث أن شرب الدواء مثلاً حينئذٍ دخيل في وجود
 ما هو المتصف بالمصلحة والصالح ومتعلق الإرادة ومبادئها فتكون متعلقاً
 للإرادة الغيرية.

(٤) يبين الثمرة لهذا التقسيم وإختلاف دخل القيود.

(٥) وهي أن إختلاف أنحاء القيود إنّما في كيفية دخلها في المصلحة والغرض
 من حيث رجوع بعضها في الدخل أصل الإحتياج ورجوع بعضها إلى الدخل في
 تحقّق المحتاج إليه.

أن وجه إناطة الإشتياق بقيد وعدمه ليس إلا مستنداً إلى إختلاف أنحاء دخله في المصلحة لا^(١) أنه مستند إلى إختلاف في كيفية نفس القيد من أخذ وجوده مطلقاً أو من باب الإتفاق وأن قيود الوجوب طرّاً من قبيل الثاني^(٢) كيف^(٣) وهذا المقدار لا يوجب فرقاً في توجّه الإشتياق نحوه ولازمه^(٤) الإشتياق إلى حصول شرط الوجوب أيضاً وإن لم يكن واجباً وكان خارجاً عن حيّز الإرادة كغير المقدور وهو^(٥)

(١) أي ممّا ذكرنا يظهر فساد ما توهم من أن منشأ الإختلاف في القيود في الخروج عن حيّز الإرادة إختلاف أنحاء وجودها من أخذ بعضها بنحو يترشح إليها الإرادة وأخذ بعضها بنحو لا يترشح إليها الإرادة إمّا لخروجها عن تحت الإختيار أو من جهة دخلها بوجودها من باب الإتفاق أو وجودها الناشي عن سائر الدواعي غير دعوة الأمر مع إتحاد الجميع في كيفية الدخل في الغرض ولذا إرجعوا جميع القيود إلى المتعلق وإرجعوا جميع الشروط إلى المعلقة كما مر عن التقريرات.
(٢) أي من باب الإتفاق.

(٣) فأجاب عنه بأن مجرد أخذ القيد من باب الإتفاق لا يوجب الفرق في عدم تعلق الميل والإشتياق إليه وفي قيود المحتاج إليه يكون متعلق الإرادة ومباذيتها.
(٤) أي على ذلك يلزم أن تتعلق بقيود الوجوب الإشتياق أيضاً لكن ليس بواجب بأن كان خارجاً عن حيّز القدرة كغير المقدور مع أن الأمر ليس كذلك بل لا يتعلق به الإشتياق أصلاً.

(٥) وذلك باطل جزماً أمّا أولاً: فلأن ظاهر الواجبات المشروطة أن الشرائط

خلاف ظاهر الخطابات المشروطة بشروطها الخارجة عن حيّزها بجميع مبادئها مع^(١) أنه كيف يلتزم في مثل الكفارة المنوطة العصيان إذ مقتضاه توجّه الإشتياق نحو العصيان وهو كما ترى^(٢).
المقام الرابع^(٣): أن الحاكم بعد إشتياقه إلى فعل عبده^(٤) فمع عدم وجود مزاحم في البين^(٥) يوجب هذا الإشتياق تحريكاً للحاكم بإبراز إشتياقه بإنشائه على وفق مرامه^(٦)

لاخارجة عن حيّز الخطاب وأن وجود الشرط علة للإرادة ومبادئها كما مر.
(١) وثانياً: أنه لو تعلق الإشتياق على القيد وكان القيد من باب الإتفاق والاختلاف في أنحاء وجود القيود فيلزم تعلق الإشتياق بالعصيان ليرتّب عليه وجوب الكفارة مع أنه مبغوض جزماً وله عقوبة.
(٢) أي فلا إشتياق للمبغوض أصلاً وإلا لم يكن مبغوضاً كما هو واضح.
(٣) الأمر الرابع: في حقيقة الحكم وهي الإرادة وجعله ومبرزه وهو فعليته.
(٤) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٠» إن من له الأمر - أي الحاكم والمولى - إذا التفت إلى كون فعل غيره ذا مصلحة على تقدير خاص لا مطلقاً - أي بل ستعرف إن كان مطلقاً أيضاً كذلك لكن الكلام في المشروط - إرادة منه على ذلك التقدير.

(٥) فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته المذكورة أظهرها بما يجده مظهرها لها من قول أو فعل.
(٦) كأن يقول إفعل كذا إن كان كذا أو يقول أريد منك أن تفعل كذا إذا تحقّق كذا أو يشير إلى هذا المعنى ببعض حرركاته.

ومثل هذه الحركة كاشف عن مرتبة من إرادة المولى^(١) لوجود العمل وحفظه بمقدار إستعداد إنشائه وخطابه^(٢) بلا كونه مريداً له من سائر الجهات^(٣) ومن هذا المقام^(٤) أيضاً ينتزع مقام جعل الأحكام إذ لانعنى من جعل الأحكام التكليفية إلا مجرد إبراز^(٥) إشتياقه الكاشف عن مرتبة من الإرادة^(٦) المنتزع عن حملة نفس المشتاق إلى حفظ وجود المقصود ولو من ناحية مقدّمة من مقدّماته فلا جرم^(٧)

(١) أي الإنشاء والخطاب كاشف عن الإرادة التشريعية المتعلقة بالعمل.

(٢) أي من كونه على تقدير دون تقدير.

(٣) أي يكون خطابه تبعاً لإرادته لحفظ العمل لا على وجه الإطلاق.

(٤) فإذا أظهر إرادته التشريعية بهذا النحو من الإظهار إعتبر العرف هذا الإظهار

حكماً وطلباً وقالوا حكم الشارع مثلاً على كذا بكذا أو طلب الشارع هذا الفعل ونحو ذلك من التعبير بالعناوين المنتزعة عن إظهار الأمر لإرادته بالنحو المزبور.

(٥) أي جعل الأحكام عبارة عن الإنشاء والخطاب الكاشف عن الإرادة.

(٦) أي حقيقة الأحكام عبارة عن الإرادة المبرزة بالخطاب.

(٧) وهذا هو الحكم الفعلي الذي يشترك فيه العالم والجاهل لأن جميع

ما يمكن أن يصدر ويتأتى من الأمر قد حصل منه بشوقه وإرادته وإظهاره لإرادته المتعلقة بالفعل الذي علم بإشتماله على المصلحة إما مطلقاً أو على تقدير دون تقدير فالوجوب مثلاً سواء كان مطلقاً أم مشروطاً إذا أنشأه المولى بالنحو المزبور صار حكماً فعلياً علم به المكلف أم لم يعلم حصل شرطه فيما لو كان مشروطاً أم

يصير مثل هذه الخطابات حاكياً عن مرتبة من فعليّة الحكم المحفوظ في حقّ العالم والجاهل وهو^(١) أيضاً بنفسه^(٢) قابل للتحقق ولو كان منفكاً عن مقام محركيّة عبده^(٣) ولذا يصلح^(٤) أن ينشأ الأمر ويبرز إشتياقه منوطاً بفرض وجود الموضوع ولحاظه بحدوده وقيوده بلا إحتياج إلى وجوده خارجاً أصلاً، ثمّ^(٥) إن الغرض من الخطاب^(٦) وإبراز الإشتياق^(٧)

للم يحصل ولا يعقل أن يكون للحكم بالمعنى الذي قررناه نحوان من الوجود وإن كان مشروطاً ليكون الحكم المشروط حكماً إنشائياً قبل تحقق شرطه وحكماً فعلياً بعد تحقق شرطه ... إلى آخره. وذلك لما عرفت أن القيد بوجوده العلمي اللحاظي دخل في الإرادة والحكم لا بوجود الخارجي.

(١) أي الحكم يتحقق.

(٢) أي بنفس الخطاب المبرز عن الإرادة.

(٣) أي ولو لم يعلم به المكلف ويكون محركيته للعبد في الزمن المتأخر.

(٤) أي على ذلك كله يكون الحكم الفعلي هو شوقه وإرادته وإظهاره لإرادته

المتعلقة بالفعل الذي علم بإشتماله على المصلحة منوطاً بفرض وجود الموضوع ودخل المصلحة في الإرادة ومبايها بوجودها العلمي اللحاظي لا بوجودها الخارجي كما مر مراراً.

(٥) ثمّ بين الفرق بين ظرف ثبوت التكليف والإرادة وإبرازها وظرف

سقوط التكليف.

(٦) فقد عرفت أن معروض الإرادة هي الصور الذهنية دون الخارج.

(٧) وأن غرض إبراز الإرادة والإشتياق بالخطاب لدعوة المكلف نحو الفعل

لما كان هو دعوة الخطاب لعبده فلا شبهة في أن شأن الخطابات ليس إلا مجرد صلاحيتها للدعوة وعدم قصور فيها من ناحيتها وإلا فمن البديهي أن الدعوة الفعلية^(١) المساوق لمحركية الخطاب^(٢) عقلاً منوط بتطبيق العبد لجميع القيود المأخوذة في الخطاب^(٣) حتى قيد القدرة المأخوذة فيه عقلاً على المورد ومن البديهي أن هذه المرحلة خارجة عن مضمون الخطاب ومتأخر عنه رتبة^(٤) وحينئذ^(٥) فما هو مأخوذ فيه هي هذه الأمور بوجوداتها للحاظية لا الخارجية كيف^(٦)

وعدم قصور الخطاب صلاحية الدعوة كذلك.

(١) وأما محركية الخطاب للدعوة الفعلية يتوقف على علم المكلف بالحكم والقدرة عليه وغير ذلك من وجود الشرائط خارجاً حتى يصدر منه الفعل والخارج ظرف سقوط التكليف ولا ربط له بالثبوت.

(٢) أي محركيته نحو الفعل عقلاً ومنبعثاً إليه.

(٣) أي يوجد جميع القيود في الخارج حتى القدرة والعلم.

(١) وهذا في الرتبة المتأخرة عن الخطاب فظرف الخطاب ظرف ثبوت

التكليف وأما ظرف سقوط التكليف في الرتبة المتأخرة عنه.

(٢) فالقيود دخلها في الإرادة ومباذرها من الميل والمحبة والإشتياق يكون

بوجودها للحاظي لا بوجودها الخارجي.

(٣) أي كيف يمكن أن يعتبر فيها بوجودها الخارجي مع أنه يشترط العلم

بالتكليف بتلك القيود حتى يتحقق ذلك من المكلف في الخارج فإن لم يعلم بالقيود

فلا يمكن تحقّقه خارجاً فلم يتعلق إشتياق المولى بالمقيد بأي قيد بل تعلق بقيد ❦

ووجودها خارجاً إنّما كان ضم العلم بها دخیلاً في تطبيق الخطاب على المورد الخارج عن مضمونه وإلا^(١).

ففي توجّه اشتیاق المولى نحو العمل المقيد بأي قيد لا يحتاج إلى وجودها خارجاً بل يكفي مجرد وجودها في لحاظ المولى فلا يكون للوجودات الخارجية المزبورة مدخلية إلا في تحريك العبد المنوط بتطبيق العبد إياها على المحل^(٢) ولقد عرفت أن هذه المرحلة خارجة عن مضمون الخطاب ومتأخّرة عن مضمونه رتبة ومن هذا البيان ظهر^(٣)

لا خاص ويلزم منه في التطبيق العلم به ولا يعلم به إلا بوصول الخطاب إليه وهو في الرتبة المتأخّرة عن الخطاب وإيراز الإرادة فإن اعتبر بوجوده الخارجي يلزم الخلف وتقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

(١) أي لا يحتاج توجّه اشتیاق المولى إلى العمل المقيد إلى وجود القيد خارجاً بل يكفي وجوده اللحظي الحاكي عن الخارج.

(٢) فالوجود الخارجي للقيد محرك نحو العمل للعبد في الرتبة المتأخّرة عن الخطاب ومتوقّف على العلم به كما مرّ مراراً.

(٣) بيان ذلك قال المحقّق العراقيّ في «البدایع: ص ٣٤٢» إن شرائط الوجوب جميعاً تكون بوجودها اللحظي شروطاً لتحقّق الوجوب في الخارج وبوجودها الخارجي توجب إستعداد الوجوب لتأثيره الإنبعث والحركة في نفس المكلف نحو الواجب ولا فرق في ذلك بين أن يكون شرط التكليف شرطاً قد اعتبره الشارع مثلاً كالشروط التي يعلق عليها الشارع تكليفه في خطابه وأن

أن دخل قيد القدرة أيضاً في الخطابات نظير دخل سائر القيود فيه من كونه بوجوده اللحاظي مأخوذاً في مضمون الخطاب وبوجوده الخارجي مأخوذاً في مقام تطبيق العبد المنوط به محرّكة خطاب المولى. وأن توهم من توهم^(١) في أخذ القدرة الخارجية من قيود الخطاب وشروطه كتوهمه^(٢)

لا يكون شرطاً قد اعتبره العقل في حصة التكليف كالقدرة فهي إذاً كسائر شروط التكليف تكون بوجودها اللحاظي شرطاً في فعالية التكليف في الخارج وبوجودها الخارجي توجب إستعداد التكليف للتأثير في نفس المكلف الإنبعث والحركة نحو المكلف به ... إلى آخره. فعليه تكون القدرة شرطاً لتنجز التكليف للأصل ثبوت التكليف وفعليته.

(١) قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٥٠» الثاني أن القدرة قد تكون شرطاً عقلياً للتكليف وغير دخيلة في ملاك الفعل أصلاً فيكون إعتبارها في فعالية التكليف من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز ... إلى آخره. وإتضح ممّا تقدّم فساده وسيأتي أيضاً أنه ليس القدرة شرط حسن الخطاب عقلاً أصلاً.

(٢) قال المحقق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ١٧٣» وأما في القضية الحقيقية فيعتبر فيها تحقّق الموضوع خارجاً إذ الشرط في القضية الحقيقية هو وجود الموضوع عيناً ولا عبرة بوجوده العلمي لأن الحكم في القضية الحقيقية على الأفراد المفروض وجودها فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الأفراد ولا حكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الأمر بوجودها - وبذلك يظهر إمتناع الشرط المتأخّر لأنّه بعد ما كان الشيء شرطاً وقيداً للموضوع فلا يعقل ثبوت الحكم قبل وجوده

ولا يزال يلزم الخلف ... إلى آخره. وقد عرفت فساده، وقال في «ص ١٧٥»: وأما في القضية الحقيقية فالجعل والإنشاء إنما يكون أزلياً والفعلية إنما تكون بتحقق الموضوع خارجاً فإن إنشائه إنما كان على الموضوع المقدر وجوده فلا يعقل تقدّم الحكم على الموضوع لأنه إنما إنشاء حكم ذلك الموضوع وليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتى يسمّى بالحكم الإنشائي في قبال الحكم الفعلي في بعض الكلمات والحاصل أنه فرق بين إنشاء الحكم وبين الحكم الإنشائي والذي تكفله القضايا الحقيقية الشرعية إنما هو إنشاء الحكم نظير الوصية حيث أن الوصية إنما هي تملك بعد الموت ولا يعقل تقدّمه على الموت لأن الذي أنشأ بصيغة الوصية هو هذا أي ملكية الموصي له بعد موته فلو تقدّمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما أنشأ ولا معنى لأن يقال الملكية بعد الموت الآن موجودة لأن هذا تناقض فكذا الحال في الأحكام الشرعية فإن إنشائها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده فما لم يتحقق الموضوع لا يكون شيء أصلاً وإذا تحقّق الموضوع يتحقّق الحكم لا محالة ولا يمكن أن يتخلف فتحصل أنه ليس قبل تحقّق الموضوع شيء أصلاً حتى يسمّى بالحكم الإنشائي في قبال الحكم الفعلي إذ ليس الإنشاء إلا عبارة عن جعل الحكم في موطن وجود موضوعه فقبل تحقّق موطن الوجود لا شيء أصلاً ومع تحقّقه يثبت الحكم ويكون ثبوته عين فعليته وليس لفعليّة الحكم معنى آخر غير ذلك وحاصل الكلام أنه ليس للحكم نحوان من الوجود يسمّى بالإنشاء تارة وبالفعليّة أخرى بل الحكم هو عبارة عما يتحقّق بتحقق موضوعه وهذا هو الذي إنشاء أزلًا قبل خلق عالم وآدم فلو فرض أنه لم يتحقّق في الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقّق حكم أيضاً أصلاً فالحكم الفعلي عبارة عن الذي أنشأ وليس وراء ذلك شيء آخر ❧

دخل بقيّة القيود بوجودها الخارجي في مضمون الخطاب ليس^(١)

«فلو أنشأ الحكم على العاقل البالغ المستطيع فلا محيص من ثبوت الحكم بمجرد تحقّق العاقل البالغ المستطيع ولا يعقل أن يتخلف عنه ... إلى آخره.

(١) فأجاب عنه المحقّق الماتن رحمته في «النهاية: ج ١ ص ٣٠٠» (بما وضح المقام) بأن القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح الذي يلزم من فرض وجود الموضوع فرض الحكم ومن فعلية الموضوع خارجاً فعليه الحكم أجنبية عن القضايا الظلية حيث نقول بأن القضية بالمعنى المصطلح إنّما تتصور بالنسبة إلى الأعراض الخارجية التي كان الخارج ظرفاً لعروضها وإتصافها كما في النار حارة وكما في الأحكام الوضعية كالملكية ونحوها فإنّها باعتبار كونها من الأمور التي كان الخارج ظرفاً لعروضها لا محالة فرض وجود الموضوع فيها فرض محموله وفعلية الموضوع فعلية محموله وأما بالنسبة إلى الإرادة ونحوها من الصفات الذهنية التي كان ظرف عروضها الذهن والخارج ظرف إتصافها فلا يتصور فيها القضية الحقيقية بوجه أصلاً حتّى ينافى فعلية الإرادة فيها بفعلية موضوعها من جهة أن المنوط به والموضوع كما ذكرنا لا يكون إلاّ لحاظ الموضوع وفرضه لا وجوده الخارجي غايته أنّه لا بدّ وأن يكون الملحوظ الذهني بنحويري خارجياً على وجه لا يلتفت إلى ذهنيته كما هو الشأن أيضاً في مثل القطع والظن في تعلقهما بالموضوع وما أنيط به وحينئذٍ فبعد أن كان الموضوع للإرادة والإشتياق هو فرض وجود الموضوع ولحاظه طريقاً إلى الخارج فلا جرم في فرض وجود الموضوع وفرض وجود المنوط به يتحقّق حقيقة الإشتياق والإرادة لا أنّه يتحقّق من فرضه فرض الإشتياق وفرض الإرادة كما هو الشأن

إلا لأجل خياله أخذ فعلية الإرادة المساوقة للمحركية للعبد في مضمون الخطاب^(١) وإلا فلو فتح البصر ودقق النظر^(٢) في أن مقام محركية الخطاب^(٣) ودعوته الفعلية للعبيد إنما هو من شئون تطبق العبد خطاب مولاه بجميع قيوده حتى القدرة على المورد^(٤) لا يبقى^(٥)

لا أيضاً في العلم بالمصلحة على ما بيناه ... إلى آخره. ويكون ما ذكره خلط بين قيود الحكم والإرادة وبين قيود فعلية المصلحة كما مر مراراً وإن شئت قلت الفرق بين قيود الداعوية وبين قيود المحركية الفعلية أو الخلط بين مرحلة الثبوت ومرحلة السقوط.

(١) أي يتخيل أخذ فعلية الإرادة المساوية لمحركيتها للعبد نحو الفعل في مضمون الخطاب.

(٢) أي وهذا خطأ محض فإن الإرادة ومبادئها شيء ومحركية الخطاب للعبد أمر آخر.

(٣) فإن محركية الخطاب وداعوية الحكم لمحركية العبد إنما يتوقف على علم المكلف بالحكم ووجود القيود في الخارج وهو في الرتبة المتأخرة عن الإرادة والخطاب.

(٤) فلذا يعتبر أن يكون جميع القيود متحققاً في الخارج وينطبق الخطاب على نفسه بجميع قيوده حتى القدرة.

(٥) أي منها إتضح أن وجود القدرة متأخر عن الخطاب فلا يمكن أخذها في الخطاب للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

مجال شبهة^(١) في أخذ وجود القدرة وأمثالها خارجاً في مضمون الخطاب لبدهة^(٢) أن مقام التطبيق المزبور متأخر عن مضمون الخطاب رتبة ويستحيل أخذها فيه نعم^(٣) كلما له بوجوده الخارجي دخل في التطبيق لا بد وأن يكون بوجوده للحاظي مأخوذاً في مضمون الخطاب لإستحالة أوسعية مضمون الخطاب عن مرحلة تطبيقه^(٤).
فإن قلت^(٥): إن غاية ما يستقل به العقل أن لتطبيق القدرة أيضاً دخل في المحرّكية في عرض تطبق سائر القيود المأخوذة في الخطاب^(٦)

(١) والشبهة من المحقق النائيني وقد تقدّم من إعتبارها في التكليف من جهة قبح تكليف العاجز عقلاً.

(٢) تعليل لبطلان كون القدرة شرط الخطاب لكونها في الرتبة المتأخّرة عن الخطاب فكيف يؤخذ فيه.

(٣) أي كلّ قيد دخيل بالنسبة إلى فعلية المصلحة بوجودها الخارجي ودخيل بوجوده الخارجي في التطبيق ومحرّكته للبعد لا بد وأن يكون دخيلاً في مضمون الخطاب والإرادة بوجوده العلمي للحاظي.

(٤) للزوم تطابق مضمون الخطاب مع تطبيق العبد من دون أن يكون أوسع أو أضيق.

(٥) إشكال ودفع أمّا الإشكال هو أن القيود فلنفرض وجودها للحاظي دخيلاً في تحقّق الإرادة ومبداً لها أمّا تصور القدرة فلا يكون دخيلاً فيه بيان ذلك.

(٦) قال المحقق الماتن في البدائع لا ريب في كون تصور مصلحة الفعل أو

وذلك لا يقتضي دخل القدرة^(١) ولو بوجودها اللحاظي في مضمون الخطاب كى يكون حال القدرة أيضاً حال سائر القيود المأخوذة في مضمون الخطاب، قلت إن دخل القدرة في المحركية لا يكون إلا من جهة دخلها في وجود المرام عقلاً^(٢)

لا مفسدته التي تترتب عليه في الخارج دخیلاً في فعلية إرادته أو كراهته أي مع العلم بكونه ذا صلاح ولو من جهة العلم بوجود قيود الإتيان في الخارج لامحالة يتوجه نحوه الميل والإشتياق والإرادة فيحدث في النفس تلك الحالة الإنقداحية الموجبة لطلبه وبعثه وإن لم يكن كذلك في الواقع ونفس الأمر ولا يكون ذلك الشيء إلا ذا مفسدة محضة كما أنه في صورة العكس والعلم بكونه غير ذي المصلحة أو ذا مفسدة محضة لا محالة لا يكاد يتعلق به الميل والمحبة والشوق والإرادة وإن فرض كونه في الواقع ذا مصلحة محضة.

(١) ولكن أي دخل لتصور كون المكلف قادراً على الفعل أو الترك في ظرفه في فعلية التكليف ليكون تصور القدرة من شروطه مع أن القدرة ليست من الشروط التي يتوقف على تحققها في الخارج إتيان الفعل بالمصلحة أو المفسدة - وأما الجواب عنه - .

(٢) لا ريب في أن تصور كون الفعل ذا مصلحة أو ذا مفسدة من الدواعي لإرادته أو كراهته تشريعاً ولا يعقل أن يؤثر تصور مصلحة الشيء أو مفسدته في إرادة فعل أو تركه تشريعاً إلا أن يتصور المرید قدرة المكلف على فعل ذلك الشيء أو تركه فيكون تصور كونه قادراً على العمل المكلف به في ظرفه شرطاً لفعلية تأثير تصور المصلحة أو المفسدة في الإرادة أو الكراهة في نفس المولى ك

وإن لم يكن دخيلاً في مصلحته ومن البديهي أن ما له الدخل في وجود مرام المولى^(١) لابدّ في مقام إبراز إشتياقه المقصود به التوصل به إلى مرامه أن يلاحظه في مقام توجيه إشتياقه نحو مقصوده لجزمه بعدم وصوله بمقصده بدونه^(٢) غاية الأمر^(٣) منشأ هذا الدخل هو العقل قبال سائر القيود المنشأ دخلها مدخليتها في المصلحة. ومن هذا البيان أيضاً ظهر^(٤) معنى حكم العقل بشرطية القدرة في الخطابات بأن مرجع هذا الحكم^(٥) إلى دخل تطبيقه^(٦) في محرّكة الخطابات لادخله^(٧)

لا... إلى آخره. فيكون دخيلاً في وجود مرام المولى عقلاً ولولا يكون دخيلاً في المصلحة.

(١) أي الداعي لإرادته ومبادئها.

(٢) أي فلا بدّ من لحاظ كلّ ما هو دخيل في مقصوده ومرامه عقلاً أو شرعاً.

(٣) أي إنّما الفرق بين هذا القيد وسائر القيود أن سائر القيود يكون دخيلاً في

المصلحة وهذا القيد دخيل عقلاً في فعلية الإرادة ومبادئها أي القدرة.

(٤) تبين معنى أن القدرة قد إعتبره العقل في صحة التكليف والخطاب من

جهة المحركة.

(٥) أي مرجع حكم العقل بذلك.

(٦) هو دخالة القدرة عند تطبيق ما حكم به في موطنه في محرّكة

الخطاب وفعليته.

(٧) أي لا دخل ما حكم به العقل بشرطية القدرة بوجودها الخارجي

بوجوده فيه بمضمونه كيف^(١) ولا يعقل^(٢) دخله^(٣) في صرف إبراز الإشتياق بحكم الوجدان ولا تكفل^(٤) الخطاب لفعلية الإرادة البالغة إلى محركية لعده إذ^(٥) هذه المرتبة^(٦) من شئون تطبيق العبد الأجنبي عن مضمون الخطاب^(٧)

❦ في مضمون الخطاب.

(١) والوجه لعدم كون القدرة الخارجية دخيلاً في فعلية الإرادة والخطاب.

(٢) هو عدم المعقولية بالوجدان لحسن الخطاب.

(٣) أي وجه عدم دخله فإن الإرادة ومبادئها يتعلق بالشيء وجداناً من دون

وجود القدرة خارجاً بالفعل.

(٤) وكون الخطاب إنما إبراز لتلك الإرادة الفعلية ومحرك للعبد نحو العمل

من دون إعتبار وجود القدرة الخارجية حين الخطاب - أي فعلية الإرادة

والخطاب أجنبيان عن وجود القدرة الخارجية بل القدرة الخارجية في الرتبة

المتأخرة عن الخطاب وهي المحركة الفعلية فلا يمكن أن يكون في الرتبة

المتقدمة وإلا يلزم الخلف -.

(٥) لما عرفت من أن القدرة الخارجية توجب استعداد التكليف للتأثير في

نفس المكلف الإنبعث والحركة نحو المكلف به.

(٦) فتكون الرتبة الثالثة فالرتبة الأولى تعلق الإرادة والإشتياق بالفعل

والرتبة الثانية تعلق الخطاب بها وإبرازها بالخطاب وفي شيء منهما لا تعتبر

القدرة بوجودها الخارجي الرتبة الثالثة تطبيق العبد الخطاب على نفسه والحركة

نحو المكلف به فهذا يعتبر فيه القدرة بوجودها الخارجي.

(٧) - أي أجنبي عن الخطاب - وهو الرتبة الثانية المتقدمة.

كما عرفت والمفروض أيضاً أن العقل لا يحكم بدخل القدرة في أزيد من هذه المرتبة^(١) نعم لازم دخلها في مرحلة التطبيق والمحركة^(٢) دخلها^(٣) بوجودها للحاظي كسائر القيود في مضمون الخطاب وبذلك^(٤) ربّما يفرق^(٥) بين القدرة والعلم مع أن كلاهما من مقومات التطبيق ومع ذلك مثل القدرة مأخوذة في مضمون الخطاب ولو بوجودها للحاظي كسائر القيود الشرعية بخلاف العلم فإنّه لم يكن مأخوذاً في الخطاب ولو بوجوده للحاظي ولا يحسب أيضاً من قيود الخطاب بوجه أصلاً وتوضيح وجه الفرق^(٦)

(١) والعقل لا يحكم بدخل القدرة بوجودها الخارجي إلا في الرتبة الثالثة المتقدّمة دون الرتبة الأولى والثانية.

(٢) أي كلّ قيد دخيل بوجوده الخارجي في الموضوع لإنبعاث المكلف نحو الفعل سواء كان قيدياً شرعياً أم عقلياً.

(٣) يلزم ذلك دخله بوجودها للحاظي في الإرادة والإشتياق والخطاب.

(٤) أي بكون القدرة في عرض سائر القيود الشرعية قابل أن يكون بوجودها العلمي للحاظي دخيلاً في تحقّق الإرادة وفعالية الخطاب وبوجودها الخارجي دخيل في محركة العبد للمكلف به.

(٥) إشارة إلى توهمّ وهو أن القدرة والعلم كلاهما دخيل في محركة العبد نحو المكلف به والتطبيق كيف أن القدرة بوجودها العلمي للحاظي مأخوذ في الخطاب دون العلم بالتكليف فلم يكن من قيود الخطاب كذلك.

(٦) فأجاب عنه المحقّق الماتن ببيانين أحدهما في «البدائع: ص ٣٤٣» قال: ❦

هو أن العلم^(١) بالخطاب لما كان في رتبة متأخرة عن الخطاب فيستحيل أخذه ولو في عالم اللحاظ في مضمون خطابه إذ يرى^(٢) العلم بالخطاب خارجاً عنه وطريقاً إليه وكيف يرى دخيلاً فيه^(٣)

ولا يخفى أن علم المكلف بالتكليف وإن كان دخيلاً في إمكان إنبعاته وحركته على طبق التكليف لإستحالة إنبعث الغافل عن التكليف وتحريكه إياه فيستلزم ذلك أن يكون تصور المولى كون العبد ملتفتاً إلى تكليفه شرطاً في فعلية تكليفه كالقدرة إلا أنه لما كان جعل تصور كون المكلف ملتفتاً إلى التكليف شرطاً في فعلية التكليف يستلزم التهافت في اللحاظ في نظر العقلاء إمتنع جعله شرطاً من شروط فعلية التكليف وذلك لأنهم يرون أن إلتفات المكلف إلى التكليف وعلمه به فرع وجود التكليف فكيف يكون تصور الإلتفات إلى التكليف والعلم به شرطاً لوجوده فيكون متفرعاً على الإلتفات إليه والعلم وهذا هو التهافت في اللحاظ ... إلى آخره. كما كان يلزم لو كانت القدرة الخارجية دخيلة في الإرادة والخطاب من لزوم التهافت على مامر.

(١) وثانيهما أن العلم بالشيء متأخر عن المعلوم لا محالة فالعلم بالخطاب متأخر عن الخطاب وهو متعلق العلم فلا يمكن أخذه في الرتبة المتقدمة ولو في عالم اللحاظ في مضمون الخطاب.

(٢) والوجه في ذلك أن العلم بالخطاب خارج عن الخطاب ومتأخر منه وطريق إلى الخطاب وكاشف عنه فكيف يأخذ ما هو متأخر عنه رتبة في السابق فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولو في عالم اللحاظ والتصور.

(٣) أي ما هو طريق إلى الخطاب لا يكون دخيلاً في الخطاب في لحاظه

في لحاظه الطريق إلى الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيته وهذا بخلاف نفس القدرة^(١) فإنها بملاحظة دخلها في وجود المرام إنما كان في عرض سائر القيود فلا قصور في أخذها بوجودها للحاظي في مضمون الخطاب. نعم^(٢) للقدرة^(٣) جهة فرق مع سائر القيود المأخوذة في الخطاب علاوة عن عدم دخلها في المصلحة^(٤) دون سائر القيود الشرعية^(٥) أن الدليل^(٦)

الطريق إلى الخارج فلا يمكن ذلك أصلاً.

(١) أمّا القدرة كما عرفت في عرض سائر القيود الشرعية فبوجودها

الخارجي دخيل في إنبعاث العبد وبوجودها للحاظي دخيل في الطريق إلى الخارج في فعلية الإرادة والخطاب ولا مانع منها أصلاً فإنّ القدرة دخيل في وجود المرام وتحقق الإرادة دون أن يكون طريقاً إلى شيء وكاشفاً عنه أصلاً.

(٢) ثمّ بين قديراً فرقان بين القدرة وسائر القيود ونعم الفارق بينهما الفرق الأوّل.

(٣) أي القدرة العقلية لا الشرعية كما ستعرف.

(٤) فإنّ القدرة العقلية غير دخيلة في المصلحة وإنّما هي دخيلة في محرّكية

الإرادة والإشتياق والخطاب.

(٥) والقيود الشرعية دخيلة في المصلحة هذا هو الفارق بينهما.

(٦) قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٤» ثمّ إن القدرة إمّا أن يأخذها

المولى في خطابه ويجعلها قيداً لأمره كما لو قال إن إستطعت فحج حالها حينئذٍ حال سائر الشروط التي يعلق عليها أمره من حيث دلالتها على كونها دخيلة في إتصاف الأمور به بالمصلحة وإمّا أن يهمل ذكرها في خطابه وينشأ مطلقاً من

على الدخل المزبور لما كان هو العقل المنفصل عن الخطاب^(١) فلا
يوجب مثل هذا الدليل إلا رفع اليد عن حجية الخطاب في فعلية
المحركية في ظرف تطبيقه وأما حجية الخطاب في ثبوت المصلحة
حتى في حال العجز فلا قصور للخطاب عنه^(٢)،

لأنهايتها ظاهراً فيستفاد من هذا الإطلاق أنها غير دخيلة في إتصاف الأمور به
بالمصلحة بل هو متصف بالمصلحة ولو مع قطع النظر عن كونه مقدوراً.

(١) أي أن أمثال هذه القيود كالقدرة بما أنه بحكم العقل يكون بمنزلة دليل لبي
منفصل عن الخطاب وأصل الخطاب باق على إطلاقه وإنما يرفع حجية بعض
إطلاقاته.

(٢) فالتحقيق في وجه استفادة ذلك - أي وجود المصلحة حال العجز -
التمسك بظهور الخطاب لأن كل خطاب يشتمل على ظهورات متعددة بلحاظ
تعدد الأمور المستفادة منه مثلاً إذا قال المولى صل فهذا الخطاب يكون ظاهراً في
أمر منها كون طلب الصلاة فعلياً ومنها كون الصلاة محبوبة للمولى ومرادة له
ومنها كونها ذات مصلحة تستدعي الأمر بها إلى غير ذلك فإذا سقط بعض هذه
الظهورات عن الحجية بدليل عقلي أو لفظي أقوى منه تبقى سائر الظهورات
الأخرى على حجيتها لعدم المزاحم فإن قلت هذا صحيح في نفسه ولكن لا ريب
في أن هذه الظهورات ليست عرضية ليستقل كل منها بنفسه ولا يكون سقوط
أحدها عن الحجية موجباً لسقوط الآخر بل هذه الظهورات طويلة فإن ظهور
الخطاب بالصلاة في كونها محبوبة للمولى ومرادة له وأنها ذات مصلحة تابع
لظهوره في فعلية الطلب فإذا سقط هذا الظهور عن الحجية فلامحالة يسقط جميع

وبمثل هذا البيان^(١) نتمسك بإطلاقات الخطابات لإحراز المصلحة حتى في حال العجز^(٢) لا^(٣) بما يتوهم^(٤) من التمسك بإطلاق المادة دون الهيئة^(٥) إذ^(٦)

لما يتفرع عليه من الظهورات المزبورة عن الحجية كما لا يخفى، قلت لاريب في أن الأمور الطولية متلازمة في التحقق والسقوط في ما تكون طولية فيه وأما أحكامها إذا كانت عرضية فلا ملازمة بينها في التحقق والسقوط كما هو الشأن فيما نحن فيه فإنّ الأمور الطولية هي الظهورات المزبورة وهي لا تسقط عن الظهور بقيام الدليل المنفصل العقلي على عدم حجية بعضها أعنى به ظهور الخطاب في فعلية الطلب مطلقاً وحجية هذه الظهورات ليست بطولية بل هي عرضية فسقوط بعضها عن الحجية لا يستلزم سقوط الآخر عن الحجية كما لا يخفى.

(١) أي ظهور الخطاب في ثبوت المصلحة وإنّما ليس له المحركية للعبد.
(٢) أي نتمسك بإطلاق الخطاب وهذا الظهور لثبوت المصلحة حتى في

حال العجز.

(٣) وأما إسفاده أن طبيعة الأمور به ذات مصلحة مطلقاً حتى في حال

سقوط أمرها للعجز - أي غير ما تقدّم منه من ظهور الخطاب - .

(٤) فقد يستدلّ - أي المتوهم - لها بإطلاق المادة وهو يستلزم كون المصلحة

من لوازم المادة فتكون مطلقة بإطلاقها.

(٥) أي دون إطلاق الهيئة من جهة إقتضاء فعلية التكليف فقاصرة عن الشمول

حال العجز.

(٦) - هذا هو الجواب عنه - إذ لا يتحقّق الإطلاق في المادة لا بالخطاب

التفكيك بين الهيئة والمادة في ظهور الإطلاق وعدمه مع إتصالهما في الكلام في غاية البعد والإشكال وسيجيء توضيح ذلك أيضاً في بحث خطاب المشافهة^(١) إن شاء الله نعم^(٢) مع انفصال القرينة العقلية^(٣) في التمسك بإطلاق الخطاب عند الشك في القدرة وإحرازها به مبنى على جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق المخصص اللبي وإلا كما هو المختار ففي التمسك بإطلاق الخطاب إشكال^(٤)

المتعلق بها ومع سقوطه بالعجز ونحوه يبقى نفس اللفظ - أي المادة - بلا خطاب أي بلا تكليف فلا يكون مستعملاً في معنى ليقع التردد في كونه مطلقاً أو غير مطلق ... إلى آخره. وإن شئت قلت فإذا كانت الهيئة المزبورة قاصرة عن الدلالة على السعة فمع إقترانها بالمادة كانت من باب إتصال المادة بما يصلح للقرينة وإن لم يكن بقرينة وهذا المقدار يكفي لمنع ظهور المادة في الإطلاق.

(١) في باب العام والخاص أن الخطاب يشتمل الغائبين والمعدومين أم لا سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) ثم أشار إلى التمسك بالإطلاق في الشك في القدرة واليك توضيحه وهو الفارق الثاني بين القدرة وسائر القيود الشرعية.

(٣) ففي القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور الخطاب نظير حكم العقل بإشتراط القدرة في صحة توجيه التكليف والشك في القدرة يؤخذ بظهور الخطاب في الإطلاق لمجرد قابلية المحل من جهة القدرة ما لم تقم قرينة خارجية على عدم القدرة.

(٤) ولكن هذا مبنى على جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق

نعم الذي يسهل الخطب^(١) هو أن الشك في القدرة^(٢) في كلفة التكليف^(٣) حتى^(٤) الثابتة بأدلة لبيّة^(٥) كحكم العقل بالملازمة^(٦) وأمثاله محكوم عند العقل بالإحتياط^(٧) بل^(٨) وبإلغاء احتمال عدمها قبال^(٩) سائر قيود التكليف شرعاً فإنّها تجري البرائة عند الشك وذلك هو الوجه^(١٠)

المخصص اللبيّ وعند المحقق الماتن وعندنا غير جازيز فلا مجال للتمسك بإطلاق الخطاب لذلك ولكن هناك طريق آخر.

(١) وهو أنّه في مورد الشك في القدرة لا بدّ من الإحتياط لأجل التمسك بإطلاق الخطاب بل لوجه آخر وبه تفترق مع سائر القيود حيث أن المرجع في سائر القيود إلى البرائة.

(٢) وملخص الوجه أن القدرة العقلية.

(٣) الثابتة في مطلق التكليف الشرعية.

(٤) سواء كانت بأدلة لفظية كالكتاب والسنة.

(٥) أم الدليل اللبي كالإجماع وحكم العقل المستقل.

(٦) أو غير المستقل كباب الملازمات العقلية.

(٧) في جميع ذلك يحكم العقل بوجوب الإحتياط عند الشك في القدرة.

(٨) بل يحكم بلزوم إلغاء احتمال عدمها وعدم الإعثناء به.

(٩) في قبال سائر القيود التي يرجع إلى البرائة عند الشك في وجوده.

(١٠) فوجوب الإحتياط عقلاً والذهاب إلى إتيان المكلف به حتى يحرز أنّه غير

مقدور هو الوجه للزوم إحراز القدرة ولو لم يكن للدليل إطلاق يشمل حال الشك.

في إحراز القدرة مع الشكّ بها حتّى في مورد لم يكن للتكليف إطلاقاً لا^(١) بالإطلاق في الخطاب كما توهم وكيف كان، ظهر^(٢) ممّا ذكرنا أن حال القدرة^(٣) من سائر الجهات^(٤) حال سائر القيود كانت بوجودها اللحاطي دخيلاً في مضمون الخطاب وبوجودها الخارجي دخيلة في مقام تطبيق العبد ومحركيته. وبالجملة^(٥) نقول إن ملخص الكلام في كليّة المرام حرصاً لتوضيح المرام أن شأن الخطابات ليس إلا مجرد إبراز الإشتياق^(٦)

(١) وليس الوجه هو التمسك بإطلاق المادّة كما توهم ولعل المراد هو ما نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاريّ كما سيأتي مفصلاً من أنّه أرجع القيود إلى المادّة حتّى ما أرجع بحسب القواعد إلى الهيئة وعليه لا تكون الهيئة قابلة للإطلاق أيضاً فيتمسكون بإطلاق المادّة وقد عرفت تلازمهما.

(٢) أي ظهر من جميع ما تقدّم أن شروط الوجوب بوجودها الذهني اللحاطي لها دخل في فعليّة التكليف وبوجودها الخارجي لها دخل في فعليّة تأثير التكليف في الإنبعاث والتحرك في نفس المكلف.

(٣) والقدرة من هذا القبيل أيضاً.

(٤) أي غير مورد الشكّ فيها فإنّه مجرى أصالة الإحتياط لا البرائة.

(٥) ثمّ قام في توضيح أن الخطابات توطئة للدعوة والمحركة لا أنّه

بنفسه داع.

(٦) وملخصه أن الخطابات الشرعية إبراز للإرادة والإشتياق إلى المكلف به

من المولى للعبد.

توطئة^(١) لدعوة المأمور وإنبعائه في طرف^(٢) تطبيق المأمور هذا الخطاب على مورده وحينئذٍ من الواضح^(٣) أن ما هو لازم من وجود الموضوع وقيوده خارجاً إنما هو في طرف تطبيق المأمور الذي هو أيضاً طرف محركية خطابه وبعثه الذي هو^(٤) من آثار الخطاب وأما^(٥) في نفس الخطاب فلا يحتاج إلى إحراز شيء من الموضوع بنفسه أو بقيده وإنما المحتاج إليه^(٦) في هذا المقام ليس إلا لحاظ الموضوع بنفسه أو بقيده وإنما المحتاج إليه في هذا المقام ليس إلا لحاظ الموضوع وفرض وجوده خارجاً بقيوده المشتاق إليه فعلاً^(٧) ويريدها^(٨)

(١) ويكون توطئة ومقدمة لمحركية العبد وإنبعائه في ظرف العمل والتطبيق.

(٢) الصحيح لعله فيه وفيما بعده كلمة - ظرف - وهو المناسب.

(٣) فما هو المعتبر من وجود القيد في الخارج هو ظرف محركية العبد

وإنبعائه وهو ظرف تطبيق العبد هذا الخطاب على نفسه لوجود قيوده.

(٤) أي المحركية من آثار الخطاب.

(٥) ولا يحتاج إلى ذلك - أي وجود الموضوع والقيد في الخارج - في نفس

الخطاب.

(٦) وإنما المحتاج إليه في ظرف الخطاب مجرد لحاظ القيود في الموضوع

في عالم اللحاظ والتصور لا الخارج.

(٧) بل فرض وجوده خارجاً في عالم اللحاظ.

(٨) فيتعلق به الإرادة والإشتياق.

بمرتبة منها^(١) الموجب له^(٢) إبراز إشتياقه وحينئذٍ فمرتبة^(٣) محركية الخطاب للعبيد أجنبية عن مدلول الخطاب بل هو من شئون التطبيق المتأخر عن الخطاب ولذا نقول بأن لفعلية الخطاب مقام^(٤) غير مقام فاعليته^(٥)، وإنما مرحلة الفاعلية المساوق لتأثير الخطاب في حركة العبد منوط بتطبيق العبد إياه على المورد الذي هو في رتبة متأخرة عن مضمون الخطاب ويستحيل^(٦)

(١) بهذه المرتبة المتحققة في عالم اللحاظ فإن الإرادة والإشتياق ونحوهما ممّا كان ظرف عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها إلا بوجودها للحاظي دون الخارجي.

(٢) أي الموجب لإبراز الإرادة والإشتياق بالخطاب.

(٣) وقد مر مراراً أن مرتبة التطبيق ومحركية العبد وإنبعائه وإن شئت قلت الإطاعة والإمثال متأخرة عن مرتبة أصل فعلية الخطاب وإبراز الإرادة والإشتياق. (٤) - أي فعلية الإرادة والخطاب يغير مقام فاعليتهما - لكون فعلية الإرادة والإشتياق المبرز بالخطاب الفعلي منوط بفرض القيد ولحاظه في الذهن بوجود المصلحة في المتعلق فقهاً يتوجّه نحوه الإرادة ومبادهها ويبرزها بالخطاب.

(٥) وأمّا فاعلية الإرادة ومحركيتها نحو المراد لا تكون إلا في ظرف تحقّق القيد خارجاً الذي هو ظرف إتصاف المتعلق بالمصلحة فيفكك بين فعلية الإرادة وفاعليتها بجعل فعليتها في ظرف الإنشاء وفاعليتها في ظرف تحقّق القيد في الخارج.

(٦) ولا يمكن أن يكون فعلية الخطاب عند فاعلية الإرادة ومحال لأن

بلوغ نفس الخطاب إلى هذه المرتبة لإستحالة شموله مرتبة متأخرة عن نفسه، وحينئذٍ فما توهمه^(١) بعض بأن الخطابات حيث كانت في مقام إنشاء البعث فلا تكاد تتحقق حقيقة المنشأ إلا بوجود شرطه خارجاً وأن روح الحكم هو البعث وأنه لا مجال للتفكيك بين فعلية الحكم وفاعله^(٢)،

والفاعلية في المرتبة المتأخرة وفعلية الخطاب في الرتبة السابقة عليها كيف يتأخر ما هو متقدم وبالعكس فهل هذا إلا تقدّم الشيء على نفسه وهو محال. (١) المتوهم هو المحقق النائيني رحمته وقد تقدّم كلامه والجواب عنه وكرره حرصاً على الإنكار عليه وتوضيح بطلانه.

(٢) قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٢٧»: إن موضوع الحكم في القضية الحقيقية لا بد وأن يكون عنواناً عاماً يشاربه إلى الموضوعات الخارجية ومأخوذاً في القضية على نحو الفرض والتقدير حتى يحكم بمعرفيته على ذات المفروض مثلاً إذا قلنا الخمر مسكر - فمعناه أنه إذا فرض شيء في الخارج وصدق عليه أنه خمر فهو مسكر - وكذلك الحال في الإنشاءات فإن الحاكم بوجود الحج على المستطيع مثلاً لا بد وأن يفرض وجود المستطيع ويحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده بأنه يجب عليه الحج فما لم يوجد في الخارج هذا الموضوع وكل قيد أخذ مفروض الوجود معه يستحيل فعلية الحكم بل هو باق بمرتبته الإنشائية وإذا وجد في الخارج فيخرج المفروض عن حد الفرض والتقدير إلى مرتبة الفعلية والتحقيق ويثبت له الحكم بنفس ذلك الإنشاء لا بإنشاء آخر إذ المفروض أن الحكم كان ثابتاً للموضوع على تقدير وجوده فبعد وجوده **ك**

فاسد جداً^(١) إذ لنا أن نسأل أن الغرض^(٢) من البعث المساوق للمحركية ما هو محفوظ في مرتبة نفس الخطاب بلا دخل لمرحلة التطبيق المتأخر عنه رتبة فيه فهو^(٣) من الأغلاط لما عرفت أن محركية الخطاب من شئون تطبيق العبد لا من شئونه ولو قبل التطبيق^(٤)

لا يكون هو بنفسه موضوع الحكم لا شيء آخر إذ المنشأ هو الحكم لهذا الموضوع لا لأمر آخر غيره فالقول بأن الحكم أنشأ بمفهومه لا بواقعه وأن الحكم بعد وجود موضوعه يمكن أن يكون فعلياً ويمكن أن لا يكون كذلك ممّا لا يعقل إذ ليس حال الأحكام الشرعية الثابتة للموضوعات إلّا كحال سائر الأحكام الثابتة للموضوعات المقدر وجوداتها ويستحيل تخلفها عن وجود موضوعها... إلى آخره.

(١) فأجاب عنه المحقق الماتن أوّلاً ذوشقين.

(٢) الشق الأوّل أنّه هل المراد أن البعث ومحركية العبد نحو المراد يتحقّق في رتبة نفس الخطاب من دون دخل تطبيق العبد الخطاب على نفسه الذي هو في الرتبة المتأخّرة عن الخطاب.

(٣) فأجاب عنه قده أنّه من الأغلاط.

(٤) وذلك لأنّ إنبعاث العبد ومحركيته من شئون التطبيق وعلم المكلف في الرتبة المتأخّرة عن الخطاب دون أن يكون من شئون نفس الخطاب قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٦» وممّا يؤيد ما ذكرنا من كون التكليف المشروط فعلياً قبل تحقّق شرطه أنّه لا إشكال في إنشاء الشارع للتكليف المشروط قبل

وإن كان الغرض^(١) أنّ البعث من شئون الخطاب ولو بشرط تحقق مقدمات التطبيق، ففيه^(٢) أن مثل هذه المرحلة إذا كان دخیلاً في البعث يستحيل أن يكون البعث من شئون الخطاب ومأخوذاً فيه لإستحالة^(٣) سعة الخطاب للمرتبة المتأخرة عن نفسه فكيف يكون الأمر المترتب في المرتبة المتأخرة^(٤)

لا تحقق شرطه ولا ريب في أن إنشاء التكليف من المقدمات التي يتوصل بها المولى إلى تحصيل المكلف به في الخارج والواجب المشروط على المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقق شرطه في الخارج فكيف يتصور أن يتوصل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فلا بد أن يلتزم المشهور في دفع هذا الإشكال بوجود غرض نفسي في نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقق شرطه وهو كما ترى ولكن من إنتم بما ذهبنا إليه في الواجب المشروط لا يرد عليه هذا الإشكال لفعلية الإرادة قبل تحقق الشرط فالمولى يتوصل بإنشائه إلى ما يريده فعلاً وإن كان على تقدير... إلى آخره. وبذلك يخرج عن عويصة المقدمات المفوتة كما سيأتي.

(١) الشق الثاني أنه يكون البعث والتحريك من شئون الخطاب ولو بشرط تطبيق المكلف به على نفسه.

(٢) فأجاب المحقق الماتن قده نعم أن المحركية والبعث والفاعلية في مرحلة التطبيق لكن حينئذ لا يكون البعث من شئون الخطاب بل من شئون التطبيق وفعلية الخطاب تكون في المرتبة المتقدمة على التطبيق.

(٣) وذلك لإستحالة سعة الخطاب للمرتبة المتأخرة عن نفسه وإلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

(٤) فلا يمكن أن يكون ما هو في الرتبة المتأخرة وهو التطبيق.

من شئون الخطاب ومضمونه^(١)، ومما ذكرنا^(٢) ظهر أيضاً أن مفاد نفس الخطابات التكليفية أجنبيّة^(٣)

(١) من شئون الرتبة المتقدّمة وهو الخطاب.

(٢) من كون رتبة البعث والتحريك من شئون التطبيق وفي الرتبة المتأخّرة عن الخطاب كما تقدّم مراراً.

(٣) بيانه قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٥» إنّه لم يصح جعل الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية بل الذي صح عندنا كما تقدّم بيانه هو كون الأحكام الشرعية فعلية قبل تحقّق شروطها وموضوعاتها سواء كانت مشروطة أم مطلقة منجزة أم معلقة لأن الحكم كما شرحنا حقيقته هي الإرادة التشريعية التي أظهرها صاحبها بقوله أو فعله ولكن فعلية هذه الإرادة في نفس المريد تتوقّف على جملة تصورات منها تصور كون المراد ذا مصلحة ومنها تصور ما يتوقّف عليه حصول تلك المصلحة في الخارج ومنها تصور كون إظهار هذه الإرادة التشريعية لا مانع منه إلى غير ذلك من التصورات وعند اجتماعها في نفس المولى تتعلق إرادته بفعل العبد ثمّ يظهر تلك الإرادة بما يكشف عنها من قوله أو فعله سواء كانت إرادته لذلك الفعل على تقدير دون تقدير أم على كلّ تقدير وعلى ذلك يكون الحكم فعلياً قبل تحقّق شرطه سواء كان الشرط من بعض قيود موضوع الحكم أم كان من قيود النسبة وقد تقدّم شرح ذلك مفصلاً نعم لو كان الوجوب ونحوه مجعولاً إعتبارياً كالملكية لأمكن القول بجعل الأحكام بنحو القضية الحقيقية كما أمكن جعل الملكيّة وإعتبارها قبل الموت مع أن ظرف تحقّقها هو ما بعد الموت كما هو الشأن في الوصيّة التملكيّة ولكن قد عرفت أن حقيقة الحكم الشرعي ❧

عن القضايا الحقيقية المستلزم فيها^(١) تبعية فعلية المحمول لفعلية موضوعه وفرضه لفرضه إذ^(٢) في المقام فعلية مضمون الخطاب الذي هو المحمول تابع فرض وجود الموضوع ولحاظه طريقاً إلى خارجه وإنما تخيل من تخيل كونها من القضايا الحقيقية^(٣) من جهة توهمه^(٤) في أخذ حيثية المحركة الفعلية في مضمون الخطاب وعبر عنها بمرتبة الإرادة والإيجاب غافلاً^(٥) عن أن هذه المرتبة من لوازم تطبيق العبد خطابه على المورد وبديهي أن مرحلة التطبيق المزبور أجنبي من مفاد الخطاب ومتأخر عنه رتبة كما هو واضح كما أن من توهم^(٦)

لا ليست كذلك بل هي عبارة عن الإرادة التشريعية التي أظهرها صاحبها بقوله أو فعله فاتتزع منها عنوان الوجوب أو الاستحباب مثلاً... إلى آخره.

(١) أي في القضايا الحقيقية يتبع الخطاب للموضوع فإن كان فعلياً فعلى وإن كان فرضياً فرضي.

(٢) وهذا هو الجواب عنه بأن فعلية الخطاب يتبع فرض وجود الموضوع وقيوده ولحاظه طريقاً إلى الخارج.

(٣) أي منشأ توهم كونها من القضية الحقيقية.

(٤) هو تخيل كون المحركة مأخوذاً في مضمون الخطاب وكونها في مرتبة الإرادة والإيجاب.

(٥) وقد عرفت أنها مرتبة التطبيق والإنعاث وهي مرتبة متأخرة عن الخطاب.

(٦) أيضاً المتوهم هو المحقق النائبي وقد مر آنفاً.

توقّف فعلية الوجوب بوجود الشرط خارجاً أيضاً^(١) مبني^(٢) على أخذ المحركية في مضمون الخطاب وإلا لو ترى^(٣) كما أشرنا سابقاً أيضاً أن شأن الخطاب^(٤) ليس إلا بروز مجرد الإشتياق الملازم^(٥) لمرتبة من الإرادة من الأمر المتعلق بحفظ وجود مرامه^(٦) بصرف خطابه مع^(٧) جعل مقدّمات التطبيق في عهدة عبده لكان يصدّق^(٨)

(١) من توقّف فعلية الوجوب والإرادة بوجود الموضوع خارجاً مع قيوده.

(٢) ذلك على تخيّل أخذ المحركية في مضمون الخطاب.

(٣) وكلّ ذلك توهم باطل لما مر سابقاً.

(٤) من كون الخطاب هي الإرادة المبرزة بمباديها.

(٥) وتكشف عن مرتبة من الإرادة في نفس المولى.

(٦) المتعلقة بما إشتاق إليه من المكلف به وبين بهذا الخطاب، غاية ما هناك

أنّه لا يكون الإشتياق والإرادة على نحو الإطلاق كما في الواجبات المطلقة بل كان الإشتياق منوطاً بالفرض المزبور.

(٧) أمّا مقدّمات التطبيق يكون بيد العبد وليس من شئون الخطاب.

(٨) وهذا المقدار من فعلية الخطاب بإبراز الإشتياق لو كان يتفكر فيه الخصم

لكان يصدّق بعدم إستلزام وجود الموضوع والقيّد خارجاً في فعليته بل يكفي وجوده اللحاظي والفرضي في الإشتياق والإرادة الفعلية وإبراز الخطاب فإنّه في ظرف فرض وجود الموضوع ولحاظه حيثما يعلم بوجود المصلحة فيه يتحقّق حقيقة الإشتياق والإرادة لا فرضه.

أن هذا المقدار لا يقتضي فعليّة وجود الشرط أو الموضوع بقيوده خارجاً بل شأنه إبراز الإشتياق المنوط بوجود الموضوع بحدوده وقبوده في لحاظه الطريق إلى خارجه فيكتفي^(١) بقوله لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً من دون إحتياج مضمون الخطاب الحاصل فعلاً إلى وجود مستطيع أو إستطاعة^(٢) وإنّما يحتاج إليه^(٣) في مقام تطبيق العبد إياه على المورد وعليه فلبّ الواجبات^(٤)

(١) بيان ذلك إذا لاحظ الشارع الحج في ظرف لحاظ الإستطاعة طريقاً إلى الخارج يقطع منوطاً بالفرض المزبور بكونه ذا مصلحة محضة ومع قطعه ذلك بمقتضى تبعية الإرادة للعلم بالمصلحة يتوجّه نحوه الميل والمحبة والإشتياق فعلاً فيطلبه ويريده منوطاً بالفرض المزبور.

(٢) بل المنوط به والموضوع هو الملحوظ الذهني بنحو يرى خارجياً على وجه لا يلتفت إلى ذهنيته فالموضوع للإرادة والإشتياق هو فرض وجود الموضوع ولحاظه طريقاً إلى الخارج فلا جرم في ظرف فرض وجود الموضوع وفرض وجود المنوط به يتحقّق حقيقة الإشتياق والإرادة.

(٣) وإنّما وجود الموضوع وقبوده خارجاً يعتبر في محركية العبد وإنبعاثه.

(٤) وحاصل الكلام أن التكاليف والواجبات هي الإرادة والإشتياق وإنّما الخطاب لإبراز الإرادة ومباديهما ويكون داعوية الخطاب ومحركته عند تطبيق العبد فإنبعاثه من شؤون التطبيق لا الخطاب فإنّ الخطاب فعلى عند إبرازه الإرادة والإشتياق وهي مرتبة من الإرادة.

ومضمون الخطابات ليس إلا إرادة المولى الموجب لإبراز إشتياقه لمحض الدعوة بمبادئها في ظرف تطبيق العبد وهذه المرتبة^(١) من الإرادة تارة مطلقة^(٢) حسب إطلاق إشتياقه وأخرى منوطة^(٣) بوجود موضوعه أو شرط من شروطه في لحاظ الأمر حسب إناطة إشتياقه بها وصالحة للمحركية في طرف تحقق مقدمات تطبيق المأمور هذه الكبريات على المورد بلا محركيتها للعبد فعلاً^(٤)، ولعمري إنه لا يكاد ينقضي تعجبي في أخذهم المحركية المزبورة في مضمون الخطاب وجعل الإيجاب الذي هو مضمونه بزعمهم منوطاً بوجود الموضوع والشرط خارجاً بحيث يوجب فرض الموضوع فرض محموله وأدخلوا مثل هذه الخطابات أيضاً في القضايا الحقيقية مع أن مضمين الخطابات التكليفية على ما عرفت بما لا مزيد عليه أجنبية عن هذه المرتبة بمراحل^(٥).

(١) وهذه المرتبة من الإرادة الفعلية المبرزة عند لحاظ الموضوع على نحوين.

(٢) النحو الأول كون الإرادة مطلقة عند لحاظ الموضوع من دون إناطته بقيد

أو شرط فيكون واجباً مطلقاً.

(٣) النحو الثاني كونها تابعة فرض وجود تلك القيود في لحاظه وتصوره على

نحو الطريقة إلى الخارج بنحو يلزمه فعلية الطلب وتحققه قبل تحقق المنوط به في

الخارج غايته لا مطلقاً بل منوطاً بفرض وجوده ولحاظه لا تابعه وجود تلك القيود

في الخارج حتى لا يكون للطلب وجود إلا في ظرف وجود القيود في الخارج.

(٤) ولا يكون الخطاب محرراً للعبد إلا عند التطبيق وهي المرتبة المتأخرة عنها.

(٥) وذلك فإن مضمون الخطاب وهي الإرادة والإشتياق يكون عند فرض

ثم إن للعلامة الأستاذ كلام في تصويره إناطة فعلية البعث في المشروطات بوجود الشرط خارجاً مع التزامه بكفاية وجوده اللحاظي^(١) في توجهه إشتياقه^(٢) وملخصه أنه من الممكن قيام مفسد في بعثه قبل وجود شرطه فلا جرم يصير بعثه منوطاً بانتفاء المفسدة الملازم لوجود شرطه خارجاً^(٣)،

الموضوع وقيوده في اللحاظ والذهن في الرتبة المتقدمة وإيرازها متأخر عنها برتبة وعلم المكلف وتطبيقه في الرتبة الثالثة حتى يوجب محركية الخطاب فكيف يؤخذ ما هو في الرتبة الثالثة وهو وجود الخارجي الموضوع وقيوده في الرتبة السابقة عليه بمراحل فليس إلا تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

(١) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٣» لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فلا حظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه ... إلى آخره.

(٢) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٥١» فالحرى أن يقال إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه وإلا فمشروط كذلك وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط ... إلى آخره.

(٣) قال صاحب الكفاية في «ج ١ ص ١٥٤» المنشأ إذا كان هو الطلب على

ولكن لا يخفى ما فيه مضافاً^(١) إلى أن الظاهر^(٢)

لا تقدير حصوله فلا بدّ وأن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلا لتخلف عن إنشائه وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الإمكان - إلى أن قال: - كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً ويطلبه إستقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله - إلى أن قال: - أن يصير بعثاً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه وتقديراً بالنسبة إلى الفاقده ... إلى آخره. وعليه إذا تحقّق الشرط خارجاً إرتفع المانع عن الطلب فيصير الطلب فعلياً.

(١) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٧» وفيه أولاً - أي عليه - أن المعلق عليه وجود التكليف خارجاً حينئذٍ هو عدم المانع لا وجود الشرط وعليه يلزم المتكلم أن ينشئ خطابه هكذا إذا لم يكن كذا فإفعل كذا.

(٢) أي هذا خلاف ظاهر الخطابات الواجب المشروط من إناطة الوجوب والإرادة بجميع مبادئها على الشرط لا المانع والمفسدة كما قاله صاحب الكفاية ولو سلم. فإن قلت: إن ما ذكرته مستقيم في الخطابات العرفية التي يمكن للمكلف معرفة المانع فيصح للمولى العرفي أن ينشأها معلقة على عدم المانع فيقول أكرم زيداً إذا لم يتهاون بحقك وأما التكليف الشرعية المبنية على المصالح والمفاسد الخفية التي لا يهتدي إليها عامّة الناس فلا يمكن تعليق التكليف المنشأة بلحاظها على وجودها أو عدمها نعم يمكن أن ينشأها الشارع معلقاً لها على عناوين

الخطابات المشروطة إناطة الوجوب بجميع مبادئه على الشرط كما أن الظاهر^(١)

لا عرفية يلزم وجودها وجود تلك المصالح أو عدم تلك المفساد فإذا علق خطاباً على وجود أمر في الخارج وثبت بالدليل استحالة كونه بوجوده الخارجي شرطاً لوجود الحكم فلا بد أن نصرف التعليق عن ظاهر القضية ونقول إن المعلق عليه في الواقع هو عدم المانع وإنما علق الحكم على العنوان الوجودي لملازمته لعدم المانع في الواقع وإمكان إطلاع المكلف على هذا العنوان الوجودي دون عدم المانع.

(١) قلت: أي أن الظاهر من الخطابات المشروطة أن الحكم بفعليته منوط بنفس الشرط لا بلآزمه وهو الملازم لوجود شرطه خارجاً كما قال في الكفاية ولو سلم على هذا ثبت أن القضية الشرطية لا يمكن الأخذ بظاهاها كما هو مذهب المشهور بل لا بد من التصرف فيها إما بجعل الشرط قيداً للواجب فيكون المكلف به هو الفعل المقيد بوجود الشرط المعلق عليه التكليف في ظاهر القضية الشرطية كما هو رأي العلامة الأنصاري في ما نسب إليه عليه السلام وإما بجعل الشرط قيداً للحكم بالطور الذي رأيناه وشرحناه فيما سبق وهو أنه كما يمكن أن تتعلق الإرادة التشريعية بفعل العبد على كل تقدير لكونه ذا مصلحة على كل تقدير كذلك يمكن أن تتعلق بفعل العبد على تقدير دون تقدير فإذا لاحظ الأمر الفعل على هذا التقدير الخاص فوجده ذا مصلحة تعلقت به إرادته فعلاً على ذلك التقدير وأظهر تلك الإرادة الخاصة بطور التعليق كاشفاً عن نحوها الخاص ليكون تأثيرها في تحريك العبد نحو المكلف به عند حصول ذلك التقدير المقيد للإرادة التشريعية والتصرف في ظاهر القضية الشرطية بأحد هذين النحويين أولى من التصرف المزبور لقرب

منها أيضاً أن الحكم بفعليته منوط بنفس الشرط^(١) لا بلازمه^(٢)، أنه^(٣) ما المراد من البعث المانع عنه المفسد فإن أريد^(٤) مرتبة محركية الإشتياق للمولى في عالم جعل أحكامه الفعلية على العباد^(٥)،

لا ظاهر القضية إليهما دونه لكون ظاهرها تعليق وجود على وجود لا تعليق وجود على وجود ملازمته لعدم شيء... إلى آخره. فإنه خلاف ظاهر القضية كما عرفت ويتعين الوجه المختار أيضاً لما عليه الوجدان بل سيأتي أنه لا وجه لرجوع القيود إلى المادّة دون الهيئة.

(١) وهو وجود الشرط خارجاً الملازم لعدم المانع.

(٢) أي الشرط المعلق عليه في القضية.

(٣) قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٨» وثانياً ما المراد بالمانع عن

فعلية التكليف قبل تحقّق شرطه.

(٤) فإن كان المراد به ما يكون مانعاً عن حدوث الإرادة التشريعية في نفس

الشارع كما إذا علم المولى أن إرادته التشريعية تستلزم بعض المفسد التي يبغض

وجودها فكما أن تصور كون الفعل على تقدير ذا مصلحة يوجب تعلق الإرادة

التشريعية بذلك الفعل على ذلك التقدير كذلك تصور أن فعلية الإرادة التشريعية

قبل تحقّق التقدير المزبور تستلزم بعض المفسد يكون مانعاً من حدوث الإرادة

التشريعية قبل تحقّق شرط التكليف.

(٥) فهو توهم مردود بأن المفسدة التي تنشأ من فعلية الإرادة أو تلزمها إنما

هي في طولها - أي في المرتبة المتأخّرة عن الإرادة بأنه يلزم من الإرادة التالي

فاسد - وما يكون في طول الشيء لا يعقل أن يمنع من وجوده فالمفسدة لا يعقل

ففيه^(١) أن هذه المرتبة كما تقدّم منتزعة عن مجرد إبراز إشتياقه بإنشائه وخطابه ليدعو عبّيده عند تطبيقه إلى العمل وبديهي أن هذا المعنى قد تحقّق إذ بخطابه أبرز إشتياقه الغير المنوط لوجود شيء خارجاً حسب إقراره، وإن أريد^(٢) مرتبة محرّكته للعبد فقد تقدّم أنّه من تبعات تطبيق العبد مفاد الخطاب على المورد^(٣)

لأن تمنع من وجود الإرادة فكذلك لا يعقل أن يكون العلم بوجودها مانعاً عن وجود الإرادة إذ كما أن الإرادة لا تتحقّق بتصور مصلحة فيها كما تقدّم فكذلك لا يتصور عدم تحقّقها لتصور مفسدة فيها مع أنّه لو أغضينا عن ذلك لكفي في فساد هذا التوهّم إستلزامه لإختيارية الإرادة إذ ما يكون عدمه بإختيار الإنسان كان وجوده بإختياره أيضاً وكون الإرادة أمراً إختيارياً خلاف ما يظهر منه، وإن كان المراد بالمانع هو المانع عن إظهار الإرادة التشريعية قبل تحقّق شرط التكليف - أي بالخطاب والإبراز - .

- (١) - أي أيضاً لا يتم - فهو خلاف الوجدان - أي إبراز الإشتياق بالخطاب -
فإنّا نعلم من نفس إنشاء الوجوب المشروط عدم المانع المزبور إذ لو كان مانع من إظهاره الإرادة التشريعية المعلقة على شرط ما لما أنشأ الشارع هذا التكليف بنحو القضية الشرطية فبدليل الإن نستكشف عدم المانع عن إظهار الإرادة التشريعية.
(٢) وإن كان المراد بالمانع هو المانع عن إظهار الإرادة التشريعية قبل تحقّق شرط التكليف على نحو البعث والتحرّيك الفعلي كي يوجب حركة المكلف فعلاً.
(٣) ففيه ما عرفت من أن باعثية الحكم ومحرّكته غير قابل لأن يؤخذ في قوام نفس الحكم لكي يصح أن يقال بأن الحكم مشروط ومعلق على وجوده

والشرط لملازمته لإرتفاع المانع عنه بل هي ممّا يحصل بعد تطبيق المكلف حكم المولي بتمام حدوده وقبوده المعتبرة فيه على نفسه والمفروض عدم تمامية ذلك إلا في ظرف وجود الشرط - أي خارجاً - الملازم لإرتفاع المانع فالذي هو مشروط ليس هو الحكم - أي المشروط محركيته وهو لا يلزم وجود المفسدة بل يلزم وجود الشرط خارجاً تطبيق العبد على نفسه كان هناك مفسدة إرتفع به أم لا. وأما نفس الحكم فلم يفرض إشتراطه وتعليقه ومرجعه حينئذٍ إلى ما اخترناه في تفسير الواجب المشروط... إلى آخره. وأما أستاذنا الخوئي قال في بيان الواجب المطلق والمشروط في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٢٩» التحقيق أن يقال إنه بعد ما ظهر من أن حقيقة الإنشاء إنما هو إيراز أمر نفساني الذي هو في موارد الجمل الطلبية عبارة عن إعتبار كون الفعل على ذمة المكلف وليس في موارد الإنشاء من إيجاد المعنى باللفظ عين ولا أثر وبعد وضوح أن في موارد الجمل الشرطية لامعنى لرجوع القيد إلى نفس المادّة ضرورة أن إستعمال قضية إذا توضأت فصل في مقام طلب الصلاة المقيدة بالطهارة يعد من الأغلاط وبعد ما ستعرف من أن إرجاع القيد إلى المادّة المنتسبة لا محصل له لا مناص من رجوع القيد في القضايا الشرطية إلى ما هو المستفاد من الهيئة وهو إعتبار كون الفعل على ذمة المكلف بيان ذلك أن الإعتبار النفساني قد يتعلق بكون شيء على ذمة المكلف على الإطلاق وقد يتعلق به على تقدير دون تقدير والمبرز لإطلاقه وتقييده في مقام الثبوت هو إطلاق الخطاب وتقييده في مقام الإثبات وعلى ذلك فالفرق بين الواجب المشروط والمطلق هو الفرق بين بابي الوصية والإجارة فإن الإنشاء في كليهما وإن كان فعلياً إلا أن المعتبر في باب الوصية هي الملكية على تقدير الموت بخلاف باب الإجارة فإن المعتبر فيه هي الملكية المطلقة غير المعلقة على شيء ٨

وهو حينئذٍ أجنبي عن مضمون الخطابات طرّاً وكان منوطاً بوجود الشرط خارجاً بلا إحتياج إلى قيام مفسدة في نفسه كما لا يخفى. ثم^(١)

ولو كانت المنفعة متأخرة أيضاً - إلى أن قال: - إن الإيجاب إن أريد به إبراز المولى لإعتباره النفساني فالإبراز والبروز والمبرز كلّها فعلية من دون أن يكون شيء منها متوقفاً على حصول أمر في الخارج وإن أريد به الإعتبار النفساني فيما أنّه من الصفات ذات الإضافة كالعلم والشوق ونحوهما فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر فكما أنّه يمكن إعتبار الملكيّة أو الوجوب الفعليين يمكن إعتبار الملكيّة أو الوجوب على تقدير... إلى آخره. فلا يكون الوجوب قبله كما لم يمكن الملكيّة في الوصية قبل الموت وهو يرى الحكم حقيقته من الأمور الإعتبارية وجعل الإعتبار ولو يكون أزلاً لكن العبرة بوجود الموضوع وقيوده في فعلية الحكم تبعاً لأستاده المحقّق النائيّ وقد مر مفصلاً فساده مراراً ويكون كالمملكيّة فالصحيح ما عليه المحقّق العراقي^{رحمته}.

(١) بقي الكلام في ثمرة الفرق بين المختار والمشهور في الواجب المشروط وتختلف عل المسالك المسلك الأوّل وهو المختار من فعلية الوجوب قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٤٩» تظهر ثمرة الفرق بين المختار والمشهور في الواجب المشروط في المقدمات المفوتة وهي المقدمات التي إذا لم يفعلها المكلف قبل تحقّق شرط التكليف لا يمكنه فعلها بعد تحقّقه فإنّها على المختار تجب وجوباً غيرياً تعيينياً إذ منشأ وجوبها الغيري وهو الوجوب النفسي المشروط متحقّق بالفعل على الفرض وبما أنّه لا بد لها بعد تحقّق الشرط فيتعين

إِنَّ مِنْ شُؤْنِ كَوْنِ الْمَحْرُكِيَّةِ (١)

والإتيان بها قبله كما هو شأن الواجب التخييري إذا إنحصر وجوده في بعض مصاديقه وأفراده وكذلك تجب المقدمات الغير المفوتة تخييراً لإقتضاء فعلية الوجوب ذلك أيضاً وقال في «ص ٣٦٦» قد ظهر ممّا تقدّم أن مقدمات وجود الواجب تكون على الملازمة واجبة بالفعل وإن كان الواجب المتوقّف عليها مشروطاً أو معلقاً ولم يحصل شرطه أو قيده لأن الوجوب النفسي على المختار دائماً متحقّق وإن لم يتحقّق موضوعه أو شرطه وحينئذٍ يكون وجوب المقدمات المفوتة أو حرمة تفويتها على طبق القاعدة ولا نحتاج في إثباته إلى دليل آخر غايته أن وجوب المقدمات غير المفوتة في الواجب المشروط والمعلق قبل حصول شرطه أو قيده يكون تخييراً وفي المفوتة يكون تعيينياً وعليه لا إشكال فيما ورد من وجوب مقدمات بعض الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطه ولو ورد من الشارع المقدّس خطاب غيري بفعل بعض مقدمات الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه أمكن إستكشاف كون تلك المقدّمة من المقدمات المفوتة بدليل الإين كما أنّه يحتمل كونها من غير المفوتة فوجوبها الغيري لا محالة يكون تخييراً وإنّما عين الشارع الإتيان بها قبل حصول شرط الواجب النفسي لمصلحة نفسية في تقديمها هذا كلّ على المختار... إلى آخره من الإلتزام في جميع الواجبات المشروطة بفعلية الطلب فيها قبل حصول شرطها غايته أنّه ينفك فيها كما ذكرنا بين الفعلية وبين الفاعلية فيجعل فاعلية الطلب في ظرف حصول المنوط به في الخارج الذي هو ظرف إتصاف الذات بالمصلحة.

(١) أي فاعلية الخطاب إنّما يكون عند تطبيق العبد.

من شؤون تطبيق العبيد كبراه على مورده أن العبد بمحض علمه بحصول الشرط في موطنه^(١) يقطع باحتياج حفظ مرام مولاه بحفظ مقدّماته فعلاً^(٢) فيطبق^(٣) الإشتياق الغيري على المقدّمة الناشي عن الإشتياق الفعلي الحاصل في طرف لحاظ القيد في موطنه إذ لا يرى حينئذٍ قصوراً في ترشّح الإشتياق الغيري من الإشتياق الفعلي المنوط بوجود الشيء المحرز في موطنه فيتحرك^(٤) العبد حينئذٍ نحو المقدّمات قبل حركته نحوذيها وحينئذٍ^(٥)

(١) وعلم العبد بحصول الشرط في موطنه والإرادة فعلية.

(٢) ويتوقّف على مقدّمات فعلية.

(٣) فلا محالة يترشح الإرادة الغيرية إلى مقدّماته لحفظ مرام مولاه من

الإرادة الفعلية المنوطة بالشرط.

(٤) وبها تتحرك نحو المقدّمات قبل تحركه نحو ذيها.

(٥) وهذه إشارة إلى الإشكال على ما عليه المشهور قال المحقّق الماتن في

«البدائع: ص ٣٦٧» وأما على المشهور فيشكل الأمر في وجوب المقدّمات

المفوتة قبل حصول شرط الواجب النفسي وفي وجه الوجوب الغيري الصادر من

الشارع في بعض المقدّمات المفوتة قبل تحقّق وقت الواجب النفسي كالغسل قبل

الفجر على من وجب عليه صوم ذلك اليوم وحاصل الإشكال أنّه كيف يعقل

وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها مع أن وجوبها من آثار وجوب ذيها ومن توابعه

... إلى آخره. بناءً على عدم فعلية الإرادة والتكليف بهما قبل حصول القيد

في الخارج وقد فر صاحب الكفاية من الإشكال بالوجوب التهيّأي والمحقّق ❦

لنا أيضاً نقول إنه لو كانت المحركية الفعلية للمأمور مأخوذاً في فعلية الإرادة ومضمون الخطاب فيلزم الإلتزام بتقدّم إرادة المقدّمة في غالب المقامات عن إرادة ذبيها وهو خلاف ديدنهم من تبعية إرادة المقدّمة عن إرادة ذبيها كما لا يخفى، ومن التأمّل في ما ذكرنا^(١) ظهر أيضاً أن الخطابات^(٢) بنفسها كافية في إحداث الإرادة الغيرية نحو المقدّمات المفوتة بمحض تطبيق العبد الخطاب في المورد حتّى في الموقّعات قبل وقتها من دون إحتياج إلى خطاب آخر مسمّى بتمتم الإيجاب أو بالوجوب التهيئي^(٣)

والنائبيّ بتمتم الخطاب والصحيح ما تقدّم منا.

(١) كما مر مفصلاً من أن الإرادة فعلية والخطاب مبرزها ومحركيتها فيما بعد وتترشح الإرادة على مقدّماتها.

(٢) أي يرتفع الإشكال في الواجبات الموقّعة قبل وقتها أيضاً لفعلية الطلب والإرادة قبل الوقت وتترشح الوجوب إلى المقدّمات عند العلم بحصوله الشرائط في موطنه.

(٣) المسلك الثاني وهو عدم فعلية الوجوب إلا بعد تحقّق الموضوع فذهب إلى الواجب التهيأي هو الذي ذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٦٦» فإنقدح بذلك أنّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره ممّا وجب عليه الصوم في الغد إذ يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب - أي الواجب المعلق - وإتّما المتأخّر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه أصلاً ولو فرض العلم بعدم سبقه لإستحالة

إِتصاف مقدّمته بالوجوب الغيري فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهيّأ لتهيّأ بإتيانها وإستعد لإيجاب ذي المقدّمة عليه ولا محذور أيضاً... إلى آخره. وهذا له موارد عديدة بوجوب المقدّمة من قبل وجوب ذي المقدّمة منها ما تقدّم حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالأكبر في الليل من قبل أن يطلع الفجر مقدّمة للصوم المتعين في الغدو منها حكمهم بوجوب السعي إلى الحج على المستطيع النائي من قبل هلال ذي الحجّة ومنها حكمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاة إذا علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت ومنها حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة إلى البلدان النائية إلى غير ذلك فنسب إلى المحقّق التقي صاحب الحاشية المعالم من الإلتزام بالوجوب النفسي التهيّأي يعني يكون وجوب المقدّمة قبل وقتها وجوباً نفسياً لا غيرياً ويمكن أن تكون المصلحة النفسية فيه التّهوّء والإستعداد لورود الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدّمة بعد الوقت لكن إرادة التّهوّء إرادة غيرية فالوجوب الناشي منها غيري فيرجع الإشكال لإمتناع إنفكاك الإرادة الغيرية عن الإرادة النفسية إلاّ أن هذا التقريب مبنى على لزوم التفكيك بينهما في مثل الفرض لكن عليه يلزم أن تكون جميع الواجبات الغيرية المتقدّمة على الواجب النفسي زماناً واجبات تهيّئية، وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣١٨» وهو أيضاً ممّا يحتاج إلى قيام دليل عليه بالخصوص من إجماع أو غيره يقتضي وجوب تحصيلها بوجوب نفسي تهيّئي وحينئذٍ فإن قام في البين نص أو إجماع على وجوب تحصيل تلك المقدّمات تعبداً فهو وإلاّ فمقتضى القاعدة بعد عدم فعلية الوجوب والتكليف بالنسبة إلى ذهابها هو عدم وجوبها وإن كان أدّى تركها في الحال إلى ترك الواجب في ظرفه عند حصول قيده وشرطه من جهة إمتناع تحقّقه في ظرفه حينئذٍ بعد ٣

لا ترك المقدمات في الحال... إلى آخره. هذا ما ذكره من وجوب النفسي التهيأى وقد عرفت ما فيه ولذا جعلوا من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى النفسي والتهيأى قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٣١» والمراد من الواجب التهيأى هو ما كان المقصود من إيجابه التوصل به إلى إيجاب شيء آخر وعمدة الغرض من هذا التقسيم إنما هو الفرار عن شبهة المقدمات المفوتة للواجبات الموقته قبل وقتها فإنهم بعد أن بنوا على عدم فعلية التكليف بالموقت قبل حصول وقته أشكل عليهم وجوب مقدماته الوجودية قبل حصول الوقت فمن ذلك إلتزموا بوجوبها وجوباً تهيأياً فراراً عن محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها فصاروا في مقام هذا التقسيم وإلا فعلى ما ذكرنا من فعلية الوجوب في الموققات والمشروطات قبل حصول وقتها وشرائطها لا يحتاج إلى مثل هذا التقسيم ومن ذلك أيضاً لم يكن لهذا القسم من الواجب عين ولا أثر في كلمات القدماء وإنما حدث ذلك في زمان المتأخرين من جهة شبهة وجوب المقدمات المفوتة في الموققات والمشروطات قبل حصول وقتها وشرائطها وعلى كل حال نقول بأن هذا التقسيم أيضاً كسابقه كان بلحاظ مقام التحميل والإيجاب المنتزع عن مرحلة إبراز الإرادة وإظهارها لابلحاظ لب الإرادة والإشتياق وإلا فبحسب لب الإرادة لا تخلوا إرادة الشيء عن النفسية والغيرية كما لا يخفى... إلى آخره.

وتوضيح ذلك أن حقيقة الحكم وهي الإرادة لا تختلف من جهة كونه نفسياً أو تهيأياً كما كان تختلف من جهة كونها نفسياً أو غيرياً لأجل التوصل إلى وجود واجب آخر وإنما كان ذلك من شوؤن الخطاب وإبراز الإرادة فالخصوصية في الخطاب بأنه لأجل إيجاب شيء آخر وعدمه ولذا تقدم أنه يحتاج إلى دليل خاص - فراجع إلى ما كنا فيه من بيان الطرق لوجوب المقدمات المفوتة ڪ

للواجب قبل وجود شرطه - والمسلك الثالث أيضاً بناءً على عدم فعالية الوجوب وهو مذهب متمم الإيجاب والجعل قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٥٦» الملاك الملزم إذا فرض كونه تاماً في ظرفه ولم يمكن إستيفائه بخطاب واحد إذ المفروض عدم التمكن من إمتثاله في ظرفه على تقدير عدم الإتيان بالمقدمة قبله فلا بد للمولى من إستيفائه بخطاب نفسي آخر يتعلق بالمقدمة حتى يكون متمماً للجعل الأوّل وبما أن الجعل الثاني نشأ من شخص الملاك الناشي منه الجعل الأوّل فيكون هو والجعل الأوّل في حكم خطاب واحد ويكون عصيانه موجباً لإستحقاق العقاب على ترك ما وجب بالجعل الأوّل في ظرفه فإن الإمتناع بالإختيار لا ينافي صحة العقاب كما عرفت فعدم كون الواجب مقدوراً في ظرفه لا ينافي العقاب على تركه المنتهى إلى الإختيار مع فرض خطاب آخر نفسي ناش من نفس ذاك الملاك بحيث يكون عصيانه عصياناً لذلك الخطاب من الآن نعم لو فرضنا أن الملاك بحسب ظاهر الخطاب يكون تابعاً للقدرة الخاصة وهي القدرة في زمان الواجب فلا يمكن إستكشاف خطاب آخر إلى آخر كلامه.

وقال في «ص ١٥١» وإن أردت توضيح ذلك فأرجع إلى نفسك في إرادتك التكوينية وقس عليها الإرادة التشريعية فإنك لا تشكّ في أن من يعلم بإبتلائه في السفر بالعطش أو يطمئن به أو هو في معرض الإبتلاء به عادة لو ترك تحصيل المقدمات من الأوّل ولم يحصل الماء قبل إبتلائه يكون مذموماً عند العقلاء لإنتهاء الإمتناع إلى الإختيار فلا محالة تتعلق إرادة تكوينية بإيجاد القدرة أو حفظها قبل بلوغه إلى وقت العطش وكون شرب الماء ذا مصلحة ملزمة فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية يعرف منه حال الإرادة التشريعية أيضاً للملازمة بينهما ... إلى آخره. وأورد عليه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٦٨» أن القاعدة ٣

المزبورة لا شبهة في صحتها في موردها وهو ما إذا تحقّق التكليف في حقّ المكلف لإجتماع شرائطه ولكن المكلف يقصر في تهيئة مقدّمات إمتثاله حتّى يمتنع عليه إمتثاله في ثاني الأحوال والأزمنة فإمتناع إمتثاله في ثاني الأزمنة وإنّما هو واجب سقوط الخطاب فيه ولكنّه لا ينافي كون عصيانه لذلك الخطاب إنّما هو بالإختيار فيستحق عليه العقاب وأمّا لو قصر قبل دخول الوقت في تحصيل مقدّمات الواجب التي لو فعلها قبل تحقّق وقت الخطاب لتمكّن من إمتثاله فيه ولكن تساهل في تحصيل تلك المقدّمات حتّى حضر وقت التكليف وهو عاجز عن إمتثاله فلم يتوجّه إليه خطابه لعدم قدرته على إمتثاله فلا يكون المكلف بتقصيره في تحصيله هذه المقدّمات مقصراً في إمتثال تكليف ما أصلاً أمّا بذي المقدّمة فلأنّه على الفرض لم يتوجّه إليه في ظرفه لفرض عدم قدرته على إمتثاله وأمّا المقدّمة فلم يتحقّق تكليف بها لا عقلاً لعدم وجود ملاكه فيها ولا نقلاً لعدم دليله وبالجملة تفويت المقدّمة قبل توجّه الخطاب بذيها لا يكون تقصيراً ومن المسلم أن مورد القاعدة المزبورة هو ما إذا كان التفويت عن تقصير وإثبات كون التفويت المذكور تقصير بتلك القاعدة دور واضح والشاهد على أن مورد تلك القاعدة هو ما إذا كان التفويت عن تقصير عدم شمول القاعدة لصورة الجهل عن قصور مطلقاً وبهذا الملاك أيضاً لا تشتمل القاعدة صورة العلم بتوجّه الخطاب فيما يأتي وذلك لأنّ ملاك عدم شمولها لصورة الجهل هو قبح عقاب بلا بيان وهذا الملاك بنفسه متحقّق في صورة العلم بتوجّه الخطاب فيما يأتي أيضاً لأنّ علم المكلف بأنّه سيخاطب في المستقبل لا يكون بياناً لخطاب فعلى أصلاً لا في المقدّمة لعدم التكليف بها قبل حضور وقت الخطاب بذيها ولا في ذي المقدّمة لعدم تحقّق شرط الخطاب به وأمّا دعوى حكم العقل بوجوب حفظ المقدّمة قبل

ووجوب ذبيها لأن العقل يستقل بحفظ القدرة ولزوم تحصيل المقدمات إذ
 إعتبار القدرة إنما هو لمكان قبح تكليف العاجز ومثل هذا الشخص لا يكون
 عاجزاً بل يكون قادراً ولو بحفظ قدرته، فغير تامة إذ لنا أن نسئل هذا المدعى هل
 يلتزم بأن العقل يحكم أيضاً بوجوب حفظ ذي المقدمة قبل وجود الشرط وقبح
 تفويته من ذلك الزمان أو لا يلتزم أمّا على الثاني فما وجه حكم العقل بوجوب
 حفظ المقدمة وحرمة تفويتها مع أنه ليس فيها مصلحة سوى التوصل إلى ذبيها
 والمفروض عدم وجوب حفظ ذبيها في ذلك الزمان - أي إذا كان المدار في البيان
 والالبيان على البيان في ظرف التكليف فلا جرم بعد فرض عدم التكليف الفعلي
 بذبيها قبل حصول الشرط والمنوط به خارجاً لا يكاد يجدي مجرد العلم بحصول
 المنوط به والشرط وفعلية التكليف والغرض بذبيها بعد ذلك في تحصيل مقدماته
 الوجودية وإستحقاق العقوبة على تفويت الواجب بوجه أصلاً - وأمّا على الأوّل
 فمرجه إلى القول بفعلية الإرادة والبعث إلى ذي المقدمة وفعاليتها ومحركيتها إليه
 بحفظ وجوده من ناحية تلك المقدمة إذ لا معنى من فعلية الوجوب إلاّ باعثيته إلى
 العمل لكونه مقدوراً بالواسطة ولو بجهة من جهاته على الفرض كما هو الشأن في
 الواجب المنجز فاتضح ممّا تقدّم أنه لا حكم للعقل بحفظ وجود المقدمة إلاّ من
 جهة حكمه بلزوم حفظ ذبيها ولو ناحيتها ... إلى آخره. فيكون مكلفاً من الحين
 بحفظ الواجب فيما بعد من قبل مقدماته الوجودية الإختيارية فيكون الوجوب
 فعلياً قبل حصول الشرط بهذا المقدار من قبل مقدماته كذلك فيكون وجوباً غيرياً
 ترشحياً لا نفسياً تهيبياً وممّا تقدّم ظهر فساد ما أجاب عن المحقّق النائيني أستاذنا
 الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٥١» ما أفاده في المقام وإن كان صحيحاً
 لا ينبغي الريب فيه ضرورة أن العقل لا يفرق في حكمه بقبح مخالفة المولى بين ٣

لا مخالفة تكليفه ومخالفة غرضه الملزم الذي هو ملاك الحكم وما به قوامه فاذا علم العبد بوقوع ابن المولى في البحر وهو قادر على إنقاذه فلا ريب في إستحقاق العقاب على تركه ولو كان المولى غافلاً عنه أو عن حضور العبد عنده إلا أنه لا مجال معه لا إستكشاف حكم شرعي مولوي متمم للجعل الأول أصلاً فإن حكم العقل بإستحقاق العقاب على تقدير المخالفة يكفي في لزوم حركة العبد وإنبعائه كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بقبح المعصية وحسن الإطاعة وإنما يمكن إستكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي فيما إذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة وأين ذلك من إدراكه إستحقاق العقاب كما في المقام وبالجملة حكم العقل بقبح تفويت الغرض الملزم وإستحقاق العقاب عليه وإن كان ثابتاً إلا أنه لا يلازم حكم الشارع بوجود المقدمة شرعاً بل يكون ذلك من اللغو الواضح نعم يحكم الشارع به إرشاداً إلى حكم العقل لكنّه خارج عما هو محل الكلام... إلى آخره.

وأجاب عنه أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ١٨٠» وأنت خيرير بأن حكم العقل في هذا المقام ناشي عن نفس الملاك والمصلحة التي في الواجب فكما أن المقصود من الأمر النفسي هو وجود المصلحة المترتبة على الأمور به وحفظ تلك المصلحة - الجعل الآخر أيضاً ناشي عن تلك المصلحة وذلك الملاك فليس من قبيل أطيعوا الله لأنه إرشاد محض... إلى آخره. وهذا على مسلك أستاذه متمم الجعل والجواب عن اللغوية قال «ص ١٨١» أولاً متحد الورد في جميع موارد حكم العقل بوجود المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة مثلاً وثانياً تبعية الإرادة لما لا يمكن تحصيل المناط بدونه قهريه بمعنى - كل ما يتوقّف عليه هذا الذي له المصلحة الملزمة تترشح عليه الإرادة من تلك الإرادة النفسية وأما إذا لم يمكن

الترشح لتقدم زمان وجوده على زمان وجود الإرادة النفسية فقهاً تتعلق به إرادة نفسية ناشئة من نفس ذلك الملاك القائم بالواجب النفسي... إلى آخره. وفيه أن لازمه الوجوب النفسي لا الغيري كما إعترف به والعمدة في الجواب عنه أن قبح تفويت الغرض عقلاً من الأحكام العقلية في مرحلة العلل لا الطاعة لأنّه لا أمر ولا تكليف - وأما اللغوية فيرتفع بأن في موطن ولا يكون حكم العقل محرراً للعبد نحو العمل فلا بدّ من الشرع حتّى يحركه ويستحقّ العقوبة مضافاً إلى أنّه يرجع إلى عدم وجوب المقدّمة شرعاً وهو أمر آخر سيأتي - مضافاً إلى أن العلم بوقوع ولد المولى في البحر من المصلحة الفعلية دون المقام لعدم الملاك الفعلي بل الفرضي وهنا مسلك رابع للمحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٩٢» وهو أن الإنسان بالجبلة والقطرة يحب ذاته ويحب كلّ ما يعود فائدته إلى جوهر ذاته أو إلى قوّة من قواه فما يلائم ذاته وقواه محبوب بذاته. وكذا ما هو مقدّمة لما يلائم ذاته وقواه محبوب بالتبع فالتوصل بما هو توصل محبوب لكونه توصلاً إلى ما يلائمه بنفسه فهو ملائم بالتبع فهو محبوب كذلك بينهما التقدّم والتأخّر الطبيعيان لأنّ الحبّ التبعي لا يمكن إلاّ عند الحبّ الذاتي ولا عكس والمحبوب إذا لم يكن له مزاحم ومانع عن إيجاده في نظر الفاعل لا محالة يقوم الإنسان بصدده فالحب مع الجزم علة معدة لفيضان صورة الإرادة في النفس وإذا كان المحبوب الذاتي والتبعي فعل الغير فلا محالة يجب التسيب إلى إيجادهما من الغير بجعل الداعي إليهما وإذا فرض أن المقدّمة متقدّمة بالوجود الزماني على ذبيها فكما أن إرادة الفاعل للمقدّمة متقدّمة على إرادته لذبيها كذلك يجب أن يتقدّم البعث إليها قبل البعث إلى ذبيها فإنّ إيجادهما من الغير كوجودها من الغير مقدّم على إيجاد ذبيها كوجود ذبيها من الغير وإنما يتصف البعث المقدّم بالتبعية لا من حيث التأخّر في الوجود بل ڪ

لا من حيث أن الغاية المتأصلة الداعية إلى التسيب إلى إيجاد المقدمة من الغير إيجاد ذبها بأسبابه من الغير ومن جملة أسبابه البعث إليه فذوا المقدمة بأسبابه كالعلة الغائية للبعث المقدمي فاتضح أن لاتبعية في الوجود للبعث المقدمي بمباديه للبعث إلى ذي المقدمة حتى يرد المحذور وهو تقدّم المعلول على علته بالوجود، وأما محذور عدم إستحقاق العقاب على ذي المقدمة بترك المقدمة حيث لا بعث إليه في ظرفه لعدم القدرة عليه، فيندفع بأن دفع التكليف مع تمامية إقتضائه تفويت للغرض المعلوم غرضيته وهو خروج عن ذي الرقية فيستحق العقوبة عليه ولو لم يكن مخالفة التكليف الفعلي بخلاف دفع مقتضي التكليف كعدم تحصيل الإستطاعة ... إلى آخره. وفيه: أن الإرادة التبعية لو سلم تابع للإرادة الذاتية فلو فرض أن الإرادة الذاتية غير فعلية كيف تكون الإرادة التبعية فعلية ولا يقاس بما يعود إلى قواه وجوهر ذاته فإن الحب فيهما فعليان وإستحقاق العقوبة عليه فقد عرفت من كلام المحقق العراقيّ بعدم ثبوته مع عدم كون الأمر فعلياً ولا حكم للعقل بذلك كما عرفت ومجرد كون في ظرفه يصير فعلياً لا يوجب فعلية مقدّماته ذكر المحقق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٧٠» ثمّ أنّه قد يتوجّه على المختار إشكال وهو أنّه يلزم عليه وجوب الوضوء قبل دخول وقت الصلاة لأدائها في وقتها إمّا تعييناً فيما لو علم بعجزه عن الوضوء في الوقت لأنّه حينئذٍ يكون من المقدّمات المفوتة وإمّا تخبيراً فيما لو علم بإستمرار تمكنه من الوضوء إلى ما بعد الوقت مع أنّه لا يقول بذلك أحد بل الإجماع منعقد على عدم وجوب الوضوء للصلاة الواجبة قبل دخول وقتها بل عدم مشروعيته كذلك ولو علم بعدم قدرته على الوضوء فيما بعد الوقت والجواب عنه أنّا نستكشف من هذا الإتفاق أن الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة ومقدّمة لوجودها لا يتصف بالمصلحة الغيرية التي بها

لا قوام مقدّميته إلاّ بدخول وقت الصلاة كنفس الصلاة فكما أنّها لا تتصف بالمصلحة النفسية إلاّ بدخول وقتها كذلك بعض مقدّماتها أعنى الوضوء ولهذا لا يجب بل لا يكون مشروعاً قبل دخول الوقت إن قلت يلزم على هذا أنّه لو توضأ المكلف لغاية أخرى ولم ينفض هذا الوضوء حتّى دخل الوقت لما كان يصح منه أداء الصلاة في وقتها بهذا الوضوء مع أنّه يصح منه ذلك بالاتّفاق قلت أيضاً نستكشف من ضم هذا الاتّفاق إلى الاتّفاق السابق أن الوضوء الذي لا يكون واجداً للمصلحة الغيرية وملاك المقدّمية هو الوضوء الذي يؤتي به قبل وقت الصلاة لأداء الصلاة في وقتها أمّا الوضوء الذي يؤتي به لغاية مشروطة به فهو إذا استمر إلى دخول وقت الصلاة يتصف بالمصلحة الغيرية وملاك المقدّمية أمّا قبل دخول الوقت فهو كسائر أقسام الوضوء غير متصف بالمصلحة الغيرية وملاك المقدّمية للصلاة الواجبة في وقتها ولهذا يجوز نقضه قبل الوقت كما يجوز نقض غيره من أقسام الطهارات وربّما يتصف بالمصلحة الغيرية وملاك المقدّمية للصلاة بدخول وقتها فإذا كان هذا التقرير في مرحلة الثبوت صحيحاً كان ضم أحد الإجماعين إلى الآخر دليلاً على وقوعه في مرحلة الإثبات إن قلت إذا كان الوضوء للصلاة في الوقت قبل دخوله غير واجب بل غير مشروع لزم أن يكون متعلقاته ومقدّماته مثله في عدم وجوب تحصيل شيء منها قبل الوقت أو الاحتفاظ به إذا كان فلا يجب حفظ الماء الحاصل قبل الوقت الوضوء في الوقت ولا تحصيله إذا لم يكن حاصلًا والحكم عند جملة من الفقهاء في ذلك غير ذلك فإنّهم يفتنون بوجوب حفظ الماء الحاصل قبل الوقت للوضوء فيه ووجوب تحصيله إذا لم يكن حاصلًا قلت نعم الأمر كذلك مع عدم وجوب الوضوء بل عدم مشروعيته قبل الوقت ووجه جميع ذلك بالنظر إلى ما قررناه قبلاً واضح جداً فإنّا

لقد بينا أن وجوب الواجب المشروط على المختار متحقق قبل تحقق شرطه وعلى ذلك بنينا وجوب تحصيل المقدمات المفوتة تعييناً وجوب غيرها تخييراً قبل تحقق شرط الوجوب النفسي ومن جملة المقدمات للوضوء الواجب بعد الوقت حفظ الماء إذا كان حاصلًا ووجوب تحصيله إذا لم يكن حاصلًا وأما عدم وجوب الوضوء قبله فللدليل الدال على عدم إتصافه بالمصلحة الغيرية أو بملاك المقدمية قبل الوقت ومعه كيف يعقل أن يتعلق الوجوب الغيرى بما ليس مقدمًا وإنما يكون الوضوء مقدمًا للصلاة بدخول وقتها فيتعلق الوجوب الغيرى به فيه وهذا بخلاف حفظ الماء وتحصيله فإن مقدمية ذلك للوضوء والواجب بعد الوقت غير مشروطة بالوقت مثلاً لهذا يتعلق به الوجوب الغيرى قبله هذا كله في المقدمات غير التعلم، وأما الكلام فيه فالتحقيق أن حاله حال سائر المقدمات الأخرى فتارة يكون من المقدمات المفوتة فيجب تعييناً وأخرى يكون من المقدمات غير المفوتة فيجب تخييراً بيان ذلك أن ترك التعلم قبل الوقت إما أن يوجب الغفلة عن التكليف في ظرف إمتثاله أو لا يوجب فعلى الأول يكون ترك التعلم موجباً للعجز عن الإمتثال فيكون التعلم من المقدمات المفوتة وعلى الثاني فإما أن نقول إن الشك في التكليف في ظرف إمتثاله بسبب ترك التعلم قبل الوقت يكون مورداً للإحتياط في حال إمكانه مع القول بصحة الإمتثال عن طريق الإحتياط حتى مع إمكان الإمتثال بغير طريقه فيكون التعلم من المقدمات غير المفوتة فيجب تخييراً وأما إن قلنا بعدم صحة الإمتثال بطريق الإحتياط أو كان الإحتياط غير مقدور فيكون ترك التعلم موجباً للعجز عن الإمتثال ويكون التعلم من المقدمات المفوتة وبالجملة التعلم إما أن ينحصر الإمتثال به فيكون من المقدمات المفوتة فيجب تعييناً لفعلية وجوب ذي المقدمية على المختار ولقاعدة

الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار على المشهور وإما أن لا ينحصر الإمتثال به فيجب تخييراً على المختار فقط ... إلى آخره.

قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٥٤» أما المعرفة أعنى بها تعلم الأحكام الشرعية ومتعلقاتها فلاوجه للإستدلال على لزومها بقاعدة عدم منافاة الإمتناع بالإختيار للعقاب بداهة أن الواجب لا يكون غير مقدور بعدم تعلم حكم - إلى أن قال: ص ١٥٧ - فوجوب التعلم ليس بملاك وجوب المقدمات المعدة التي يستلزم تركها عدم القدرة على الواجب في ظرفه بل هو بملاك آخر لا يبتني على قاعدة عدم منافاة الإمتناع بالإختيار للعقاب أصلاً وهو لزوم دفع الضرر المحتمل حيث أن المفروض مقدورية الواجب مثلاً في ظرفه لعدم دخل معرفة الحكم في القدرة على فعله بالبداهة فيكون تركه عصيانياً للتكليف الفعلي مع وجود البيان ولا إشكال في إستتباعه للعقاب فإحتمال تكليف تمت الحجة عليه يوجب إحتمال الضرر وجداناً فيجب دفعه عقلاً ... إلى آخره.

فأجاب عنه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٧٢» عرفت من أن التعلم في بعض الصور يكون من المقدمات المفوتة فيصح التمسك لوجوبه بقاعدة الإمتناع بالإختيار على المشهور كما أنه في بعض الصور لا يكون من المقدمات المفوتة فلا يجب أصلاً على المشهور ولا يكون حينئذ وجه للإستدلال على وجوبه بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أيضاً ... إلى آخره. ومنهنا ظهر فساد ما أفاده أستاذنا الخوئي في ذلك في «حاشية الأجود: ص ١٥٤ ج ١» التحقيق في هذا المقام هو أن تارك التعلم قبل الوقت قد يكون متمكناً من الإمتثال وإحرازه بعد الوقت وفي ظرف الواجب ولو كان ذلك بالإحتياط وقد يكون متمكناً من نفس الإمتثال والإتيان بالواجب إلا أنه لا يكون متمكناً من إحرازه - أي إحراز

لا التفصيلي والإجمالي كما لو كان الوقت ضيقاً لا يتمكن إلا بإتيان فعل واحد كالقصر والتمام لا الإحتياط وقد لا يكون متمكناً من الإمتثال أيضاً أمّا الشق الأولي فلا يجب فيه التعلم قبل الوقت لفرض تمكن المكلف من الإتيان بالواجب وإحرازه في ظرفه ولو بالإحتياط، وأمّا الشق الثاني فيجب فيه التعلم قبل مجيء ظرف الواجب لكنّه لا بملاك عدم منافاة الإمتناع بالإختيار للإختيار إذ المفروض عدم إمتناع الواجب بترك تعلم حكمه بل بملاك حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ضرورة أنّه مع إحتمال ترتب ترك الواجب الفعلي المنجز على تقدير وجوده على ترك التعلم يحتمل العقاب فيستقل العقل بوجوب دفعه ولا يفرق في ذلك بين موارد دخل القدرة في ملاك التكليف بأقسامه وعدم دخلها فيه كما هو ظاهر. وأمّا الشقّ الثالث وهو ما إذا كان ترك التعلم موجباً لإمتناع الواجب في ظرفه إمّا لغفلة المكلف عنه أو لتوقّف القدرة عليه على التعلم كما في الصلاة ونحوها ممّا يمتنع صدورها عن غير من يتعلمها ولا سيّما إذا لم يكن عارفاً باللغة العربية فيجري فيه ما يجري في غيره من المقدمات التي يترتب على تركها فوت الواجب في ظرفه فيكون وجوبه بملاك قاعدة عدم منافاة الإمتناع بالإختيار للإختيار ولازم ذلك أن لا يجب التعلم قبل الوقت في هذا الشقّ فيما إذا كانت القدرة في ظرف الواجب شرطاً للوجوب ودخيلة في ملاكه وعليه فلا مناص في إثبات وجوبه في هذا الفرض من الإلتزام بوجوبه النفسي كما إلتزم به المحقّق الأردبيلي رحمته وإلا فلا مقتضي لوجوبه أصلاً... إلى آخره. وفيه: أمّا الوجوب النفسي التهياى قد عرفت ما فيه وأمّا وجوب دفع الضرر المحتمل يختص بإحتمال التكليف المنجز قبل الفحص عن الأدلة دون معرفة الأحكام التي لاربط لها بالتكاليف بل إذا لم يكن التكليف فعلياً لا يكون إحتمال الضرر أصلاً فلا

مقدّمية لترك التعلم بالنسبة إليه ولذا يكون المرجع فيها البرائة على قول المشهور. قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٦٨» والذي يسهل الخطب في هذا المورد أنّه بعد ورود التكليف من الشارع بفعل شيء من هذه المقدّمات المفوتة لا يبقى مجال للتشكيك بلزوم الإتيان بهذه المقدّمات سواء كان وجوبها غيرياً أم كان نفسياً لكن الخطب المهم هو تحصيل الدليل على وجوب بقيّة المقدّمات المفوتة التي لم ينص الشارع المقدس على وجوبها وأفتي الفقهاء بوجوبها... إلى آخره. وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٥٨» وأمّا المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتّى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة بل من باب إستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام إحتتمالها إلاّ مع الفحص واليأس على الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبرائة وأن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذه عليها بلا برهان... إلى آخره. وفيه: أن وجوب الفحص بالروايات والآيات لثبوت التكاليف يكون صحيحاً يعتمد عليه في هذا الباب وأمّا في المقام مع عدم فعلية التكاليف على المشهور كيف يجب التعلم فمن لا يكون عليه الوجوب الفعلي بالنسبة إلى التعلم فلاي جهة يؤخذ بتركه ويعاقب عليه ومنهنا يظهر فساد التمسك بالإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار عقاباً وبعبارة أخرى أن الكلام في المعرفة التي هي من المقدّمات الوجودية وحكم العقل بتنجز الأحكام بمجرد إحتتمالها إلاّ بعد الفحص واليأس لا يقتضي وجوبها وإنّما يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البرائة بل يجب الإحتياط وأين هذا من وجوب المعرفة قبل حصول الشرط وبالجملة أن العقل لا يحكم بوجوب حفظ أغراض المولى بأن نعمل شيئاً حتّى يحفظ أغراض الآمرين حين أمرهم ولا يكون هذا من إقتضاء العبودية بشيء فإنّ إقتضاءها بعد

إذ^(١) هذه التكلّفات إنّما هو من تبعات أخذ المحركية الفعلية في مضمون الخطاب ولقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه وبالجملة نقول إن الواجبات والخطابات المطلقة مع المشروطة منها^(٢)

بفعله التكليف هو ذلك وأمّا قبل ذلك فلا مولوية حتّى يقتضي العبودية إتيان العمل لحفظ الغرض.

(١) فيقول المحقّق الماتن إن هذا التكلّفات من القول بالوجوب التهيأى وتمتم الجعل والخطاب والواجب المعلق الآتي وغير ذلك ينشأ من جعل المحركية الفعلية في الإرادة ومبرزها وهو الخطاب وقد عرفت أنّهما في رتبتان ولا ربط لأحدهما بالآخر.

(٢) وإنّ الواجبات المطلقة والمشروط سيان في الإرادة الفعلية ومباديها والخطاب وإنّما المشروطة أنيط الإشتياق الفعلي بلحاظ وجود الشرط دون المطلق فلم أنيط بشيء كما هو واضح وكذا الموقت أنيط بلحاظ وجود الوقت فالإرادة والإشتياق فعليان وإنّما المحركية والبعثية بعد وجود الشرط ولذا ترشح الإرادة الغيرية على المقدّمات وهي أيضاً إن أنيطت بالشرط والوقت فلا محركية إلاّ بعد الشرط والوقت وإن كانت المصلحة الغيرية فيها مطلقة فيكون محرراً فعلياً إمّا تعيينياً أو تخييرياً. بقى الكلام في غير البالغ هل يجب عليه تعلم الأحكام قبل البلوغ لثلا يفوته بعض التكاليف بعد البلوغ بواسطة العجز أم لا ووجوبه عقلى أو شرعى فيه كلام بينهم يحتمل أن يكون وجوبه شرعى كالبالغين وأجيب عنه برفعه قلم التشريع عنه والقول بتخصيصه بما عدا التعلم بعيد غايته. وقال المحقّق النائيني في «الفوائد: ج ١ ص ٢٠٥» وبالجملة العقل كما يستقل بوجوب النظر في معجزة ❧

لا مدعى النبوة كذلك يستقل بوجوب تعلم أحكام الشريعة والفحص عن الأدلة والمقيدات والمخصصات إذ المناط في الجميع واحد وهو استقلال العقل بأن ذلك من وظيفة العبد ومن هنا لا يختص وجوب التعلم بالبالغ كما لا يختص وجوب النظر إلى المعجزة به بل يجب ذلك قبل البلوغ إذا كان مميزاً مراهقاً ليكون أول بلوغه مؤمناً ومصداقاً بالنبوة وإلا يلزم أن لا يكون الإيمان واجباً عليه في أول البلوغ هذا بالنسبة إلى الإيمان وكذلك بالنسبة إلى سائر أحكام الشريعة يجب على الصبي تعلمها إذا لم يتمكن منه بعد البلوغ أو نفرض الكلام في الأحكام المتوجهة عليه في أن أول البلوغ فإنه يلزمه تعلم تلك الأحكام قبل البلوغ كما لو فرض أنه سيبلغ في آخر وقت إدراك الصلاة فإنه لا إشكال في وجوب الصلاة عليه حينئذ ويلزمه تعلم مسائلها قبل ذلك وما قيل من أن الأحكام مشروطة بالبلوغ ليس المراد أن جميع الأحكام مشروطة به حتى مثل هذا الحكم العقلي المستقل فإن هذا غير مشروط بالبلوغ بل مشروط بالتمييز والانتفاق مع العلم بعدم التمكن من التعلم عند حضور وقت الواجب نعم حكم العقل بوجوب التعلم ليس نفسياً بل حكم العقل في المقام إنما يكون على وجه الطريقة ويدور العقاب مدار مخالفة الواقع ... إلى آخره. وأجاب عنه أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٧٥» وذلك لأن وجوبه عقلي وحديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي خاطي جداً والوجه في ذلك أن حكم العقل في المقام وإن كان يعم الصبي وغيره إلا أنه معلق على عدم ورود التعبد من الشارع على خلافه ومعه لا محالة يرتفع بإرتفاع موضوعه والمفروض أن التعبد الشرعي قد ورد على خلاف في خصوص الصبي وهو حديث رفع القلم فإن مفاده أن فعل الصبي كالفعل فلا يترتب عليه أي أثر من إستحقاق عقاب أو نحوه وعلى هذا فلا يعقل إستحقاق الصبي العقاب على ٣

لا تفويت الملاك بعد البلوغ إستناداً إلى تركه التعلّم قبله وإن شئت قلت إن مقتضي حديث رفع القلم أو ماشاكلة هو أن ملاك الواجب في ظرفه غير تام في حقه من ناحية التعلّم والمعرفة لكي يكون تركه موجباً لتفويته وإستحقاق العقاب عليه كما هو الحال أيضاً بالإضافة إلى سائر مقدّمات الواجب وقال في «ص ٣٧٤» والسبب في ذلك هو أن البالغ إذا ترك التعلّم وفات الواجب منه في زمنه لم يستحق العقاب على فوت الواجب لفرض عدم قدرته عليه وإنما إستحق العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحية تفويت مقدّمته إختياراً وقد تقدّم أن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار ومن الطبيعي أن هذا المعنى لا يتأتى في حقّ الصبي وذلك لأن الشارع قد رفع القلم عنه ومقتضاه هو أن بتركه التعلّم قبل البلوغ كلا ترك فلا يترتب عليه أي أثر وبعد البلوغ لا يقدر على الواجب فأذن لا يفوت منه شيء لا الواجب الفعلي ولا الملاك الملزم حتّى يستحق العقاب ... إلى آخره لكن فيه أنّه لو ثبت حكم العقل كان مستقلاً كوجوب المعرفة ووجوب الفحص قبل الرجوع إلى الأدلة وغير معلق على شيء وحديث رفع القلم إنّما يرفع الآثار الشرعية والتكاليف الشرعية والوضعية لاحكم العقل فهل يمكن التعبد بجواز إجتماع التقيضين أو الضدين أو جواز إرتكاب الضرر وهو العقاب نحو ذلك والصحيح عدم وجوب التعلّم للصبي لا شرعاً ولا عقلاً أمّا الأوّل فلو كنا نحن والواجب المشروط على المختار كان الوجوب فعلياً لكون الإرادة أزلية ويتشرح الإرادة الغيرية إلى المقدّمات منها القلم لكن حكم شرعي يرفعه حديث رفع القلم اللهمّ إلا أن يقال إن حديث رفع القلم يرفع التكاليف الإلزامية المستتبع لإستحقاق العقاب لا مطلقاً والواجب الغيري لا يستحق عليه العقاب لكن فيه أن ذلك خالف إطلاق رفع قلم الإلزام عن الصبي فلا تجب شرعاً وأمّا حكم العقل فليس ❧

للصبي من الأوّل فإنّ حكم العقل بوجوب المعرفة للمميز غير معلق على البلوغ فيجب تنجيهاً والإعتقاد في نفس الوقت بخلاف تعلم الأحكام للبلوغ فإنّ المصالح والملاكات والتكاليف بعد البلوغ غير فعلي للمميز قبل البلوغ بأي نحو فاذا لم يكن فعلياً فكيف يحكم العقل بوجوب التعلم مقدّمة لعدم تفويت الملاكات والتكاليف وإنّما يحكم العقل بالتقصير إن كان التكليف فعلياً لا مطلقاً فلا يجب عليه التعلم وأما ما ورد مروهم بالصلاة أبناء سبع سنين إنّما لمجرد مشروعية أعمالهم بأمر الأولياء من دون أن يدلّ على وجوب التعلم وعند البلوغ يجب عليه ذلك «ص ٧١٩» ثمّ إنّ يجب القلم على البالغين مع العلم أو الإطمينان بالإبتلاء أو كان في معرض الإبتلاء كمسائل الشكّ والسهو في الصلاة ونحوها وفي غير ذلك لو شكّ يستصحب عدم الإبتلاء ولا يجب تعلمه فتفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

في الموقت وغير الموقت

(١) ثمّ أشار هنا إلى تقسيم ثالث للواجب قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٩» لا يخفى أنّه وإن كان الزمان ممّا لا بدّ منه عقلاً - أي لكونه زمانياً - في الواجب إلّا أنّه تارة ممّا له دخل فيه شرعاً فيكون موقتماً وأخرى لا دخل له فيه أصلاً فهو غير موقت - أي كغسل الميت والصلاة عليه - والموقت إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق - أي كالصوم - وإمّا أن يكون أوسع منه فموسع - أي كالصلاة اليومية - ... إلى آخره. قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٦» ثمّ إن قضية دخله فيه شرعاً تارة تكون من جهة كونه قيداً للهيئة

والطلب وأخرى من جهة كونه قيداً للمادة والمتعلق الراجع إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه والمتصف فارغاً عن أصل الإتيان والإحتياج حيث أنه يجري فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود الآخر نعم لو بنينا على عدم إمكان المعلق وإستحالتة في نفسه لكان المتعين في المقام هو إرجاعه عقلاً بقول مطلق إلى الهيئة والطلب ولو كان بحسب ظاهر القضية راجعاً إلى المتعلق والمادة حتى في ما لو كان دخله في المصلحة من قبيل الدخل في وجود المتصف والمحتاج إليه غير أن الفرق حينئذٍ بينه وبين سائر المشروطات من جهة الإناطة حيث كان إناطة الطلب به في المقام عقلية وفي سائر المشروطات شرعية وأما بناءً على المختار - أي على ما سيأتي - من إمكان المعلق أيضاً كالمشروط فيجري فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود فيكون قيداً للهيئة وللطلب تارة وللمتعلق أخرى، ثم إن الزمان المأخوذ في الواجب ظرفاً إن كان بقدر الواجب لأوسع فمضيق كالصوم مثلاً وإن كان أوسع منه فموسع وأمثله كثيرة كالصلوات اليومية وصلاة الكسوف والخسوف ونحوها. وأما كونه أضيّق من الواجب فغير ممكن من جهة إمتناع التكليف بما لا يسعه وقته وظرفه مع إرادة إيجاد الواجب بتمامه في ذلك الوقت وهو واضح نعم لا بأس به لو أريد إيجاداه فيه ولو ببعض أجزائه لابتتمامه ولكن ذلك حينئذٍ خارج عن الفرض نظراً إلى أن الموقت حينئذٍ إنما هو الواجب ببعض أجزائه لابتتمامه ومن أوله إلى آخره. كما في من أدرك ركعة من الوقت بناءً على كون خارج الوقت ليس وقتاً لباقي الفعل لعدم التلازم بين التنزيّلين كما ذكر في محله ويمكن أن يمثل بأضيّق من الواجب بالترتب كما لو وجبت صلاة الآيات واليومية وضاق وقتها فإنّ الوقت لا يسع إلا لأحدهما كقريب الغروب أو نصف الليل في الكسوف والخسوف أو الزلزلة بناءً على كونها

لاموقتاً والمفروض أن اليومية أهم فعلى الترتب يجب كليهما طويلاً فإن تركهما فيعاقب عليهما مع أن الوقت لا يسعهما معاً (إشكال في الموسع ودفعه).

أما الإشكال أنه يلزم جواز الترك من وقت إلى آخر فيلزم جواز ترك الواجب وأنه ينافي وجوبه ولذا أحالوه عقلاً ومنعوا من وقوعه شرعاً كما حكى عن جماعة من القدماء، وقد يقرب بأنه مستلزم لترك الواجب في أول الوقت لجواز تأخيره إلى آخر وقت إمكان أدائه في الوقت وهذا دليل عدم وجوبه إلا في ذلك الوقت الأخير أما الدفع فقد أجاب عنه المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٩٠» أن الغرض إذا كان مترتباً على صرف وجود الطبيعة من دون أي خصوصية فيها فكما أنه لا يفرق بين أفرادها العرضية في جواز الإتيان ببعض الأفراد وتلك الآخر كذلك لا يفرق بين أفرادها الطولية والملك في كلا المقامين واحد وهو قيام الغرض بالطبيعة من دون خصوصية في بعض الأفراد... إلى آخره. وأجاب أيضاً عنه المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٧» بما عرفت من وقوعه الذي هو أدل على إمكانه كالأمثلة المزبورة ومرجهه إلى مطلوبة الكلّي الجامع بين الأفراد التدريجية للتخير بين الأفراد المزبورة... إلى آخره.

إشكال في المضيق ودفعه، أما الإشكال فبأن الإنبعاث بما أنه لا بدّ وأن يتأخّر عن البعث ولو أنّاً ما فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والإنبعاث أعنى بهما الوجوب وفعل الواجب ولازم ذلك زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب فاذا فرض تحقّق وجوب الصوم مثلاً قبل الفجر مع فرض أنه مشروط به فيلزم تقدّم المشروط على شرطه المستلزم لتقدّم المعلول على علته وإذا فرض تحقّقه حين الفجر فلا بدّ وأن يتأخّر الإنبعاث عنه أنّاً ما وهو خلاف المطلوب إذ لازمه خلو بعض الزمان من الواجب فيه فلا بدّ وأن يلتزم بتحقّق الوجوب قبل الفجر أنّاً

لما ليكون الإنبعث أوّل وقت الواجب وبعد إشتراط الوجوب بدخوله لثلا يلزم تقدّم المعلول على علته وذلك يستلزم عدم وجود المضيق، وأجاب عنه المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٩٠» أن لزوم تقدّم البعث على الإنبعث وإن كان بديهياً إلا أن تقدّمه عليه ليس بالزمان بل بالرتبة بدهاة أنّه لا يزيد على تقدّم العلل التكوينية على معلولاتها فإنّه أيضاً بالرتبة لا بالزمان - أي تحركت اليد فنحرك المفتاح مع أن تحركهما في زمان واحد - فلا مانع من كون أوّل آن الفجر زمان الوجوب والإنبعث كليهما نعم لا بدّ من أن يكون علم المكلف بحدوث الوجوب عند الفجر متقدّماً على الفجر زماناً ليتمكن من الإنبعث حينه ولعل المستشكل خلط بين تقدّم العلم على الإنبعث وتقدّم البعث عليه وقد عرفت أن اللازم هو الأوّل دون الثاني هذا في العلم بالحكم وأمّا العلم بالموضوع وهو العلم بالفجر في المثال فلا يعتبر تقدّمه على الموضوع زماناً كما هو ظاهر... إلى آخره. وذكر أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٩٠» لا يخفى أن العلم بحدوث الحكم عند تحقّق موضوعه كالعلم بوجوب الصوم عند تحقّق الفجر في المثال وإن كان متقدّماً زماناً على تحقّق الموضوع وحكمه غالباً إلا أنّه ليس ممّا لا بدّ منه من جهة توقّف الإنبعث عند تحقّق الموضوع على تقدير العلم بالبعث عقلاً ضرورة أن الترتّب بين العلم بالحكم والعلم بترتّب العقاب على مخالفته وإختيار الفعل خارجاً فراراً عن العقاب طبعي لا زماني فحال العلم بالحكم حال العلم بالموضوع في عدم إعتبار تقدّمه على معلومه زماناً... إلى آخره. قلت: إن العلم بالحكم لا بدّ وأن يكون متقدّماً زماناً على العلم بالموضوع وإلا يلزم الآن الأوّل من الواجب وهو أن العلم بالحكم غير منبعث وهو مستلزم للنقص في الإمتثال ويعود المحذور والعمدة أن الإشكال على مسلك المشهور من عدم تقدّم الحكم

لا على الوقت وهو قد عرفت مفصلاً عدم تماميته ثم أشار صاحب الكفاية إلى بحث آخر فقال «ج ١ ص ٢٣٠» ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم تقل بدلالته على عدم الأمر به ... إلى آخره. فالفروض ثلاثة الفرض الأول قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٠» وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب ... إلى آخره. قال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٧» إن قضية دليل الموقت إما أن تكون على نحو وحدة المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد بالوقت بلحاظ أصل المطلوب لا بلحاظ تمامه - إلى أن قال: - فلا إشكال في عدم إقتضاء الأمر بالموقت لوجوب الإتيان به في خارج الوقت مع الإخلال به في الوقت لو لا دعوى إقتضائه لعدم وجوبه ... إلى آخره. والوجه في ذلك واضح فإن الزمان المعين بعد ما كان دخيلاً في تمام مراتب مصلحة الواجب بحيث تفوت المصلحة من أصلها بفوات الزمان ويعبر عنه بوحدة المطلوب كما تقدّم فلا يجب الفعل في خارج الوقت لعدم المصلحة فيه ولو دل دليل على وجوبه كان من قبيل التدارك والجبران لمافات نظير بعض الكفارات المترتبة على بعض الواجبات خطأً. الفرض الثاني قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٠» كذلك ربّما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب إلا أنه لا بدّ في إثباته بهذا النحو من دلالة ولا يكفي الدليل على الوقت إلا في ما عرفت ... إلى آخره. وقال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٧» وإما أن تكون على نحو تعدد المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد به بلحاظ تمام المطلوب لا أصله. أيضاً لا إشكال في إقتضائه وجوب الإتيان به في خارج الوقت بعكس القسم الأول من غير فرق في ذلك بين أن يكون التوقيت بدليل متصل أو منفصل ... إلى ٣

لا آخره. والوجه في ذلك أن الزمان يكون دخيلاً في بعض مراتب المصلحة دون بعض بحيث يترتب على الفعل في الخارج بعض المصلحة فلا محالة يجب الفعل في خارج الوقت إن كان الباقي من المصلحة ممّا يجب تداركه ويستحب إن كان ممّا يستحب تداركه. الفرض الثالث: قال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٧» وإما أن لا يستفاد منه شيء من الوجهين بل كان مجملاً من هذه الجهة ومردداً بين التقييد في أصل المطلوب أو تمامه - أي فيه تفصيل - فإن كان بدليل متصل بالكلام فلا إشكال أيضاً في عدم إقتضاء دليل الواجب لوجوبه في خارج الوقت من جهة أنه يتصل به بوجوب إجماله إجمالاً لدليل الموقت أيضاً ومعه لا يبقى له ظهور حتى يصح التمسك به لإثبات الوجوب بعد إقتضاء الوقت ... إلى آخره كما تقدّم عبارة صاحب الكفاية وذلك لأنه لا دلالة للدليل كإغتسل للجمعة على كون الوقت دخيلاً في تمام مراتب مصلحة الواجب أو بعضها فالمرجع في وجوب الفعل خارج الوقت هو الأصل العملي إن لم يقدّم دليل على وجوبه وإلا كان عليه المعول، قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٠» نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت - أي الإطلاق الدال على تقييد جميع مراتب المصلحة بالوقت - وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد إقتضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله ... إلى آخره. مثلاً لقوله تعالى: أقيموا الصلاة. وقوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل بيان ذلك تارة يكون لدليل وجوب الفعل إطلاق يقتضي وجوبه بعد الوقت ولدليل التقييد إطلاق يقتضي دخل الوقت في تمام مراتب المصلحة وتارة يكون لأحدهما إطلاق دون الآخر وثالثة لا يكون لأحدهما أصلاً لإطلاق فعلى الأوّل يؤخذ بإطلاق دليل التقييد وعلى الثاني يؤخذ بالإطلاق الثابت لأحدهما

و على الثالث يرجع إلى الأصل العملي هذا لو لم يتم دليل على القضاء وإلا فعليه المعول، وتبعه المحقق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٧» نعم لو كان التوقيت حينئذٍ بدليل منفصل وكان لدليل الواجب أيضاً إطلاقاً بأن فرض كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا في مقام أصل المشروعية لكان قضية إطلاقه حينئذٍ هو ثبوت الوجوب في خارج الوقت أيضاً، ولكن ذلك أيضاً مجرد فرض إذ نقول أولاً بظهور دليل التوقيت في وحدة المطلوب وفي كون التقييد به بلحاظ أصل المطلوب لا بلحاظ تمامه، وعلى فرض عدم ظهوره وإجماله من تلك الجهة لا يكون لدليل العبادة في تلك الموقنات من نحو قوله: أقيموا الصلاة إطلاقاً يخص التمسك به لإثبات الوجوب في خارج الوقت لإثباتها طراً على ما حقق في محله في مبحث الصحيح والأعم كانت واردة في مقام أصل المشروعية لا في مقام البيان من تلك الجهات وعليه فلا يبقى مجال التمسك بدليل الموقنات في العبادات لإثبات الوجوب في خارج الوقت بل لابد حينئذٍ من قيام دليل عليه بالخصوص وإلا فلو كنا نحن ونفس تلك الأدلة لا يمكننا إثبات الوجوب به بعد إقضاء الوقت كما هو واضح... إلى آخره. ولكن قد تقدّم في محله أن بعض تلك الأدلة ليست في مقام المشروعية فقط بل في مقام البيان وعلى أي وتبع صاحب الكفاية في هذا التفصيل أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٩١» قال وهناك تفصيل آخر ذكره صاحب الكفاية وهو متين جداً وحاصله أن التقييد إذا كان لأجل القرينة المتصلة أو لأجل القرينة المنفصلة فيما كان لها إطلاقاً لحائتي الإختيار والإضطرار فلا محالة يسقط الأمر بخروج الوقت إذ لا معنى للأمر بالمقيد بعده عدم التمكن من إمتثاله وأما إذا لم يكن لها إطلاقاً وكان القدر المتيقن هو التقييد بالوقت مع التمكن وفي حال الإختيار وكان لدليل الواجب إطلاقاً بالقياس إلى

الإتيان به في الوقت وفي خارجه فبعد خروج الوقت يؤخذ بإطلاق دليل الواجب لفرض عدم المعارض له في هذا الحال ويثبت الوجوب في خارج الوقت أيضاً وهذا التفصيل يجري في مطلق موارد ثبوت التقييد بالقرينة المنفصلة من دون فرق بين كون القيد زماناً وكونه زمانياً... إلى آخره. ولكن المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٩١» قال والحق هو السقوط مطلقاً أمّا في القرينة المتصلة فظاهر وأمّا في المنفصلة فلأن القائل بعدم السقوط بدعوى أن التقييد بالمنفصل لا يفيد إلا كون المقيّد مطلوباً على نحو التعدد في المطلوب فاذا سقط أحدهما بقي الآخر على حاله إن ادعى أن ذلك هو مقتضى القاعدة في تمام التقييدات سواء كان القيد زماناً أم زمانياً فهو سد لباب حمل المطلق على المقيّد ولا يمكن الإلتزام به وإن ادعى إختصاص ذلك بخصوص الزمان دون الزماني فهي دعوى بلا بينة ولا برهان مع وحدة الملاك في كلا المقامين وهو ظهور القيد في الركنية وتضييق دائرة المطلوب الأوّل نعم إذا قام دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت - يكون الأمر بالقضاء أمراً جديداً حادثاً بفوت الواجب الأوّل. فإن ظاهر لفظ القضاء هو تدارك مافات في وقته ولا معنى للتدارك على كلّ من الوجهين - أي تعدد المطلوب وطلبان أو كون القيد ركناً في حال الإختيار فقط وطلب واحد بالمقيّد حال التمكن وبالفارق عند عدمه - فإنه بناءً عليهما يكون الفعل في خارج الوقت مأموراً به بنفس الأمر الأوّل إلى آخر كلامه. وفيه: أنه لا يقال بكونه أمراً به في خارج الوقت ثبوتاً مطلقاً في القيد المنفصل حتّى يدعى على خلافه الوجدان والبرهان بل في فرض واحد وهو عدم إطلاق لدليل القيد وثبوت الإطلاق لدليل أصل المكلف به وهذا لا محذور فيه أصلاً وإن شئت قلت إنه لو قلنا بكون القيد دخيلاً في المرتبة الأعلى فقط وهو الوقت لا يلزم سد باب الإطلاق والتقييد

لا مطلقاً بل يلزم في صورة كون المطلق والمقيد مثبتين وعدم العلم بوحدة المطلوب ولا إشكال في عدم التقييد فيه بخصوصه مثل أكرم العالم وأكرم العالم العادل والمقام أيضاً يكون من المثبتين مثل صل وصل في الوقت فكما يقال إن العدالة لا تكون دخيلة في أصل وجوب الإكرام بل في المرتبة الأعلى منه كذلك نقول في المقام، إن قلت إن الإرادة بسيطة فإن تعلقت بالإكرام المقيد بالعدالة والصلاة المقيدة بالوقت لا تتعلق بشيء آخر غير المركب من القيد والمقيد فكيف تستفاد إرادتان بالنسبة إلى المرتبة الأعلى والأدنى وهو خارج الوقت، قلت إن لها مراتب فالإرادة الشديدة متعلقة بالمقيد والضعيفة بغيره والزمان مفرد فكل فرد يكون متعلق إرادة بحسبه كما لا يخفى، إشكال ودفع.

ذكر المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٨» ولكن الذي يسهل الخطب هو ما عرفت من ظهور الأدلة في وحدة المطلوب وفي كون التقييد بالوقت بلحاظ أصل المطلوب لاتمامه وحينئذٍ فلا بد في إثبات وجوب القضاء في خارج الوقت وفاقاً للمحققين من قيام دليل عليه بالخصوص وإلا فلا يكفيه نفس الأمر الأوّل كما هو واضح، نعم ربّما ينافي ما ذكرنا ظهور مادة القضاء في التدارك المقتضي لوفاء المأتي به في خارج الوقت ببعض مراتب مصلحة الوقت حيث أن لازمه هو قيام المصلحة من الأوّل بالجامع بين الفرد الواقع في الوقت والفرد الواقع في خارجه ولازمه هو تعلق الأمر الأوّل أيضاً من الأوّل بالجامع بين الفردين لا بخصوص الفرد الواقع في الوقت ولازمه أيضاً أن يكون وجوب الإتيان به في خارج الوقت بنفس الأمر الأوّل لا بأمر جديد، ولكنّه يندفع ذلك بأنّه وإن كان الأمر كذلك إلا أنّه نقول بأن فردية المأتي به في خارج الوقت للجامع لما كانت في طول الأفراد الواقعة في الوقت وفي رتبة متأخرة عن سقوط الأمر والتكليف

لا عنها فقهرماً مثل هذه الطولية توجب تضيقاً في دائرة الطبيعة الأمور بها بالأمر الأوّل بنحو يخرج عنها مثل هذا الفرد فمن ذلك يحتاج في إثبات وجوبه بعد عدم شمول الأمر الأوّل له إلى أمر آخر يقتضي وجوبه في خارج الوقت وعليه فلا تنافي بين القول بأن القضاء بأمر جديد وبين ما يقتضيه ظهور مادة القضاء في الوفاء ببعض مراتب مصلحة الموقت كما لا يخفى... إلى آخره. ونعم ما أفاد بقي الكلام في الأصل الجاري في المسألة وموضوعه قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٠» ومع عدم الدلالة... إلى آخره. قال المحقق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٨» نعم لو شكّ ولم يعلم من دليل الموقت بأن التقييد بالوقت كان بلحاظ أصل المطلوب أو بلحاظ تمام المطلوب... إلى آخره. فالموضوع هو ما كان قاطعاً بعدم إتيانه فهل يجب في خارج الوقت قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٣٠» فقضية أصالة البرائة عدم وجوبها في خارج الوقت ولا مجال لإستصحاب وجوب الموقت بعد إنتضاء الوقت... إلى آخره. والوجه فيه من أن الزمان إذا أخذ قيلاً للفعل كان الفعل المقيد به غير الفعل الواقع في خارجه فتسرية الحكم من الأوّل إلى الثاني من قبيل تسرية الحكم من موضوع إلى آخر. فيكون من القياس لا من الإستصحاب لأنّه يعتبر في صحة الإستصحاب وحدة الموضوع ليتحقّق الإبقاء الذي هو قوام الإستصحاب مثلاً الصوم يوم الجمعة غير الصوم يوم السبت فإذا ثبت الوجوب للأوّل وشكّ في وجوب الثاني لا يكون رفع اليد عن وجوبه نقضاً لليقين السابق فيرجع في وجوب الثاني إلى أصالة البرائة لكن ذكر المحقق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٨» ربّما كان مقتضي الأصل وهو الإستصحاب بقائه في خارج الوقت أيضاً إذ حينئذٍ يشكّ عند ذهاب الوقت في ذهاب أصل المطلوبة أو ذهاب مرتبة منع مع بقائه ببعض مراتبه الآخر فيستصحب حينئذٍ

لإبقائه ولو ببعض مراتبه نظير الإستصحاب الجاري في اللون الخاص إذا شكَّ في ذهابه من رأسه أو ذهابه ببعض مراتبه مع بقاءه ببعض مراتبه الآخر ومعه فلا يجري فيه أصالة البرائة عن الوجوب ... إلى آخره. وبالجملة فالمرجع في إتحاد موضوع الإستصحاب ليس لسان الدليل بل العرف والموضوع في نظره واحد كما عرفت، وعلى فرض عدم الجريان فالأصل يقتضي البرائة لأن الشكَّ يكون في الجعل فإنَّه لا يعلم أن التكليف هل يكون مجعولاً في خارج الوقت أم لا فالمرجع البرائة ولا يكون الأصل في المقام الإشتغال بتوهم أن الشكَّ يكون في الفراغ لأن التكليف في الوقت لا يوجب الإشتغال في خارج الوقت، ولكن من المعلوم أن الإستصحاب يجري إن كان نفس الإرادة باقية لكن بمرتبة ضعيفة لكن لو تبدلت بإرادة أخرى ضعيفة كان من تبدل الموضوع ولا يجري الإستصحاب ثمَّ إن محقق النائيني جعل موضوع البحث في الأصل أمراً آخر وهو ما إذا كان شاكاً في إتيان العمل في الوقت قال في «الأجود: ج ١ ص ١٩٢» ثمَّ إنَّه فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلاة والصوم إذا خرج الوقت وشكَّ المكلف في الإتيان بالفعل في وقته وقطع النظر عن قاعدة أن الشكَّ بعد الوقت لا إعتبار به أو فرض الكلام في غير مورد القاعدة فهل يجري إستصحاب عدم الإتيان بالفعل في الوقت لإثبات وجوب القضاء أو لا ومنشأ الإشكال هو أن الفوت الذي علق عليه وجوب القضاء في الأدلة هل هو عنوان وجودي يعبر عنه بخلو الوقت عن الفعل ويلازم عدم الإتيان به في الوقت أو هو عين عدم الإتيان بالواجب في الوقت فعلى الثاني لا إشكال في وجوب القضاء لأن موضوعه وهو عدم الإتيان به في الوقت يحرز بالأصل المزبور بخلاف الأوّل فإنَّ وجوب القضاء بناءً عليه ليس من آثار نفس المستصحب بل هو من آثار ما هو لازم له عقلاً فيكون إجراء الأصل المزبور ٣

قبل شرطيتها سيان في فعلية الإشتياق الذي هو مضمون الخطاب البالغ إلى مرتبة من الإرادة بإبرازها بها وإنما الفرق بينهما في صرف إناطة الإشتياق بوجود الوقت أو المشروط في لحاظه في الثاني دون الأوّل. نعم في المقام صورة أخرى من الإشتياق المتعلّق بالمقيّد لكن لا به بجميع شئونه بل كان متعلقاً به ببعض شئونه على وجه يكون مانعاً عن بعض أنحاء تروكه نظير ما تصورنا هذا النحو من الوجوب في الواجبات التخييرية^(١)

لا لإثبات أثر اللازم مبنياً على القول بحجية الأصول المثبتة ولا نقول بها، ثمّ إنّه لو شكّ في ذلك ولم يعلم أن عنوان الفوت أمر وجودي يلزم عدم الفعل في الوقت أو أنّه نفس عدم الفعل لما أمكن إجراء الإستصحاب أيضاً لأنّه متوقّف على إحراز كون المستصحب ذا أثر شرعي فالشكّ فيه يكون شكاً في صحة جريان الإستصحاب وأن المورد هل هو قابل للتعبّد أو لا فلا يمكن الحكم بشمول أدلته لكون الشبهة مصداقية فيكون الفعل بعد سقوط الإستصحاب مجري للبرائة... إلى آخره. ولكن فيه أن البحث الأصولي في الشبهة الحكمية لا المصدقية فموضوع الشكّ هو ما تقدّم ثمّ نرجع إلى ما كنا فيه من الواجب المطلق والمشروط والموقت من إناطة الوجوب بالشرط أو الوقت والقيّد فيكون الخطاب والإشتياق فعلياً والمحركية الفعلية في الرتبة المتأخّرة عن ذلك كما لا يخفى وقبل ذلك نعرض لتقسيم آخر للوجوب.

تقسيم الواجب إلى التعيني والتخييري

(١) التقسيم الرابع للواجب فإنّه ينقسم إلى التعيني والتخييري قال المحقّق

«النائبي في «الأجود: ج ١ ص ١٨١» فالأول ما لا بدل له فلا يسقط أمره بإتيان غيره بخلاف الثاني فإنه يسقط أمره بإتيان بدله ولا إشكال في وقوعه في الشرعيات والعرفيات إنما الإشكال في تعقل كنهه وشرح حقيقته من جهة أن الإرادة التي هي من الصفات النفسانية لا بد وأن يكون متعلقها أمراً معيناً غير مبهم فلا يعقل تعلقها بما له بدل وما هو مردّد بين الأمرين والوجه التي يتفصّل بها عن الإشكال أمور... إلى آخره. قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٥» إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء ففي وجوب كلّ واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل - أي يكون الإلتزام بالفعل والمنع من تركه إلى غير بدل فيكون كلّ واحد من عدلي الوجوب التخييري واجباً على النحو المذكور - أو وجوب الواحد لابعينه - أي يكون الواجب واحداً لا غير أما وجوب الجامع بين الأمرين كما عليه صاحب الكفاية فيكون التخيير بينهما في الحقيقة تخييراً عقلياً أو وجوب الواحد لابعينه المصدقي وهو الفرد المنتشر والفرد المردد في الخارج هذا أو ذاك أو وجوب الواحد لابعينه المفهومي وهو مفهوم أحدهما لابعينه - أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما - أي يكون الوجوب تعييني بالنسبة إلى كلّ من الأفراد غايته أن إمتثال واحد منها مسقط لغيره كما يسقط الواجب بالواجب وبغير الواجب مثل قراءة الإمام المسقطة لقراءة المأموم - أو وجوب المعين عند الله أقوال... إلى آخره. أي الذي يعلم الله تبارك وتعالى أن العبد يختاره وأما ما قبل الأخير من القول بوجوب كلّ منهما تعييناً وأن إتيان أحدهما مسقط لغيره قال المحقق النائبي في «الأجود: ج ١ ص ١٨٢» هذا الوجه بظاهره لا يمكن التفوه به إلا أن الظاهر أن مراد القائل به هو أن هناك غرضين متزاحمين لا يمكن جمعهما في الوجود الخارجي ولأجله تقع المزاحمة بين الأمرين فيكون كلّ منهما

لامشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر والتزام في المقام وإن كان يغير التزام في مقام الإمتثال في أن التزام في المقام إنما نشأ من عدم إمكان اجتماع الملاكين وجوداً وإلا فالمكلف قادر على إيجاد كلا الفعلين في الخارج وأما التزام في مقام الإمتثال فهو إنما نشأ عن عجز المكلف عن إمتثال التكليفين من دون أن يكون هناك التزام في الملاك أصلاً إلا أن نتيجة التزام في كلا المقامين هو اشتراط خطاب كل منهما بعدم وجود متعلق الآخر... إلى آخره. واختار هذا القول المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٤» لوجهين الأول قال - نعم يمكن أن يفرض غرضان - أي في الصوم والعق مثلاً متباينة لا متقابلة بحيث لا يمكن الجمع بينهما - لكل منهما إقتضاء إيجاب محصله - أي إيجاب كل واحد من الخصال لزومياً تعيينياً - إلا أن مصلحة الإرفاق والتسهيل يقتضي الترخيص في ترك أحدهما فيوجب كليهما لما في كل منهما من الغرض الملزم في نفسه ويرخص في ترك كل منهما إلى بدل فيكون الإيجاب التخييري شرعياً محضاً من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع... إلى آخره. ونتيجة ذلك هي أنه إذا ترك الكل فلا يعاقب إلا على ترك ما لا يجوز تركه وهو ليس إلا الواحد منها وإذا فعل الكل دفعة واحدة كل ممتثلاً بالإضافة إلى الجميع. الثاني: قال في «ص ٢٥٤» نعم لا يتأثر الذائقة بالحلاوة من كل شيء بل مما هو حلو بالذات ومما ينتهي إلى ما بالذات - أي كالكسكجيين المنتهي إلى السكر - إلا أن هذه السنخية والمناسبة قد عرفت أن منشأها لزوم الحلاوة لأشياء خاصة - أي كالعسل والتمر والسكر - بحيث لا يكون إستلزامها لها عن جهة أخرى غير ذاتها حتى يجب الإنتهاء إلى جامع يكون ذلك الجامع هو السبب بالذات فليكن الفرض اللازم لوجود الصوم والعق والإطعام كذلك وإن كان تأثر النفس مثلاً أو محل آخر بذلك الأثر القائم بها قيام العرض

بموضوعه مثلاً بلحاظ قيام الأثر الخاص بمؤثرات مخصوصة إلا أن هذا المعنى لا يستدعى إنتهاء الأثر القائم بالصوم والعتق والإطعام إلى جامع بين الأفعال الثلاثة وإن كان تأثر المحل بذلك الأثر من تلك الأفعال بالسنخية والمناسبة بين الأثر القائم لمحل والغرض القائم بتلك الأفعال ... إلى آخره. إلا أن الإلزامي من ذلك الغرض وجود واحد منه وبما أن نسبة كل منها إلى ذلك الوجود الواحد على السوية فلذا يجب الجميع وحيث أن وجود واحد منها يحصل بها الغرض فيجوز ترك كل منها عند الإتيان بالآخر وأجاب عنه في «المحاضرات: ج ٤ ص ٢٩» أما عن الأوّل أوّلاً أنّه مخالف لظاهر الدليل حيث أن ظاهر العطف فيه بكلمة أو هو وجوب أحدهما أو أحدها لا وجوب الجميع، وثانياً: إنّنا لا طريق لنا إلى إحراز الملاك في شيء ما عدا تعلق الأمر به وحيث أن الأمر فيما نحن فيه تعلق بأحد الطرفين أو الأطراف فلا محالة لانستكشف إلا قيام الغرض به فإذن لا طريق لنا إلى كشف تعدد الملاك أصلاً. وثالثاً: أنّه لا طريق لنا إلى أن مصلحة التسهيل والإرفاق على حد توجب جواز ترك الواجب وعلى فرض تسليم أنّها تكون بهذا الحد فهي عندئذٍ تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع ضرورة أن مصلحة ما عدا واحد منها مزاحمة بتلك المصلحة أعنى مصلحة التسهيل والإرفاق ومن الواضح جداً أن المصلحة المزاحمة بمصلحة أخرى لا تدعوا إلى جعل حكم شرعي أصلاً وغير قابلة لأن تكون منشأ له فإذن إيجاب الجميع بلا مقتض ثمّ إنّ على فرض إيجاب الجميع وعدم كون مصلحة التسهيل والإرفاق مانعة منه فلا موجب لسقوط وجوب بعضها بفعل الآخر ضرورة أنّه بلا مقتض وسبب فإن سقطت وجوب الواجب بأحد أمور إمتتاله والعجز عن إمتتاله والنسخ والمفروض أن الإتيان بالواجب الآخر ليس شيئاً من هذا الأمور ودعوى أنّه إذا فرض أن وجوب كل ٣

لا منها مشروط بعدم الإتيان بالآخر فلا محالة يكون إتيانه مسقطاً له مدفوعة عدم الدليل عليها حيث أن الظاهر منها وجوب أحد الأطراف لا وجوب الجميع بنحو الإشتراط. ورابعاً: لو سلمنا أن مصلحة التسهيل إلزامية وسلمنا أيضاً أنها لا تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع وإنما توجب تقييد وجوب كلٍّ منها بعدم الإتيان بالآخر ولكن لازم ذلك هو التزام في صورة المخالفة وعدم الإتيان بشيء منها بإستحقاق العقاب على ترك كلٍّ منها ضرورة أنه لا يجوز ترك الواجب بدون الإتيان ببدله وإنما يجوز الترك إلى بدل لا مطلقاً فإذا فرض أن المكلف ترك الصوم بلا بدل وترك العتق والإطعام كذلك فلا محالة يستحق العقاب على ترك كلٍّ منها - أي لا عقاباً واحداً كما أفاده - وأما الثاني فيرده أولاً أنه خلاف ظاهر الدليل - أي كما مر - وثانياً أنه لا طريق لنا إلى إحراز أن الغرض المترتب على الخصال واحد بالسنخ والنوع وأن الإلزامي منه وجود واحد وثالثاً على تقدير تسليم ذلك إلا أن لازمه وجوب أحد تلك الخصال لا وجوب الجميع إلى آخر كلامه. ويمكن الجواب عنه أما عن الوجه الأول أما عن الإيراد أن يكون ظاهراً في وجوب أحدهما ممنوع وعن الثاني مصادرة ويمكن أن يدعى أن الأمر تعلق على جميع الأطراف على نحو التخيير لا أحدها فيمكن كشف الملاك به وعن الثالث أن مصلحة التسهيل في مرحلة الإمتثال في طول الملاك الوجود في الشيء فلا تراحم ذلك وإنما هو ترخيص للمكلف في مرحلة الإمتثال بتركه عند إتيان الآخر نظير بلى قد ركع في قاعدة التجاوز ولو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك ونحو ذلك من الأجزاء في مقام الإمتثال - وما قيل من عدم الدليل على الإشتراط فيه - أولاً لم يذكر الإشتراط في كلامه وثانياً نفس دليل التخيير قرينة على التسهيل بزعمه. وعن الرابع بعد ورود الترخيص في مرحلة الإمتثال فلم يترك إلا واجب ❧

واحد لاجوبات متعدّدة حتّى يعاقب عليه. وأمّا عن الوجه الثاني أمّا الإيراد الأوّل فواضح رده كما مر لعدم الظهور كذلك. وعن الثاني أن لنا القرينة على أنّه سنخ واحد وهو جعل هذه الأشياء في عداد أطراف التخيير وإلّا لجعل كلّ شيء عداده فيعرف أن له سنخ أثر كذلك. وعن الثالث أن ما ذكره من اللازم باطل لأن الوجوب يتبع الملاك وفي الجميع ملاك موجود فيجب الجميع لكن العمدة في الجواب ثبوت الدليل على الترخيص والتسهيل ومجرد الدليل على التخيير لا يلازم ذلك مضافاً إلى أن وجوب كلّ واحد من الأطراف إذا كان عن ملاك وغرض تام يتعين الجميع لا على وجه التخيير، أجب عن هذا القول بأن يكون على وجه الإشتراط أستاذنا الزنجانيّ في «تقريراتنا: ص ١٩٠ دفتر ٣» بأنّه هل يكون وجوب كلّ منها مشروطاً بعدم الآخر وتركه هو الترك الأزليّ الذي قبل فعلية التكليف أو الترك الذي بعد تعلق الأمر وفعلية التكليف وهو الترك الذي يكون تركاً لمأمور به فإن كان المراد هو الأوّل وأنّه مشروط بالترك المطلق وهو الأزليّ فيكون حين فعلية التكليف فعلياً ذلك والشرط حاصلًا أي الترك المطلق فلا بدّ وأن يكون الحكمان فعليان لفعلية موضوعهما مع أنّه لا يكون الحكمان فعلياً معاً، لا امتناع اجتماعهما في التحقّق، وإن قلت بأن شرط عدم المسبوق وتركه كعدم العتق لا العدم المطلق الأزليّ بل الشرط ترك العتق الذي مأمور به كما أن الأمر بالعتق أيضاً يتوقّف على ترك الصيام لا المطلق بل بعنوان أنّه مأمور به فيلزم ما هو الواقع في رتبة الموضوع والعلة واقعاً في رتبة المعلول وهذا هو تقدّم الشيء على نفسه وهو محال ... إلى آخره. وبعبارة واضحة وجوب كلّ منهما متأخّر عن عدم الآخر لكونه مشروط به وعدم كلّ واحد في رتبة وجود نفسه لأنّ النقيضين في رتبة واحدة فينتج أن وجوب كلّ واحد منهما متأخّر عن وجود الآخر فيكون ٣

لاموقوفاً على وجود الآخر والحال أنه موقوف على عدمه فيلزم إجتماع النقيضين وكان ينقل هذا الإشكال أستاذنا البجنوردي عن المحقق العراقي وذكر ذلك في الواجب الكفائي. ولكن فيه قال أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٢١٩» بأن هذه مغالطة واضحة لأن ما في رتبة علة الشيء وأجزاء علة الشيء ليس علة ولا جزء علة للشيء فما في رتبة الشرط ليس بشرط ولا ممّا يتوقف عليه الشيء من حيث أنه في رتبته بل لو كان لا بدّ وأن يكون لجهة وخصوصية في نفسه، ووجوب كلّ منهما ليس متوقفاً على عصيان الآخر بل على عدم الإتيان بالآخر... إلى آخره فلا دور بأن وجوب كلّ واحد يتوقف على عصيان الآخر والعصيان لا يتحقق إلا بعد وجود الأمر والوجوب فيكون وجوب كلّ منهما متوقفاً على وجوب الآخر وقد عرفت فساده أمّا القول بالفرد المردد ومصدق أحدهما واقعاً هو الذي إختاره المحقق النائيني بخلاف أستاذنا الخوئي فإختار مفهوم أحدهما كما سيأتي قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٨١» الأوّل أن إمتناع الإبهام وعدم التردد في متعلق الإرادة يختص بالإرادة التكوينية ولا يعم التشريعية - إلى أن قال: - إن كلّ ما فرض إعتبره في الإرادة التكوينية فإن كان معتبراً فيها لا لخصوصية كونها تكوينية بل لكونها إرادة فهو معتبر في التشريعية أيضاً لا محالة - أي كمبادي الإرادة - بخلاف ما إذا كان إعتبره فيها لأجل خصوصية كونها تكوينية فلا يعم التشريعية قطعاً ولا بأس في إفتراقهما في بعض الأمور مثلاً تنقسم الإرادة التشريعية إلى تعبدية وتوصيلية بإعتبار أنها إن سقطت بفعل المأمور به وإن لم يقصد به التقرب فهي توصيلية وإلا فتعبدية وهذا الإنقسام من خواص الإرادة التشريعية التي تتعلق بفعل الغير ولا يعم التكوينية بالضرورة وكذا يمكن تعلق الإرادة التشريعية بالكلّي الملغي عنه الخصوصيات الفردية ❧

والصنفة بل هي كذلك دائماً غاية الأمر أنه يختلف دائرة الكلّي المتعلق به الإرادة سعة وضيقاً وهذا بخلاف الإرادة التكوينية فإنها لكونها علة لإيجاد المراد لا تتعلق إلا بالشخص لإمتناع إيجاد الكلّي في الخارج إلا في ضمن فرده والذي يترجح في النظر أن يكون إمتناع تعلق الإرادة التكوينية بالمردد وما له بدل من لوازمها خاصة ولا يعم التشريعية فإن الغرض المترتب على كل من الفعلين إذا كان أمراً واحداً كما هو ظاهر العطف بكلمة أو ولو كان عطف جملة على جملة كما هو الغالب أو عطف مفرد على مفرد فإنه بحسب مقام الإثبات الموافق لمقام الثبوت يدل على أن هناك غرضاً واحداً يترتب على واحد من الفعلين على البديل فلا بد وأن يتعلق طلب المولى بأحدهما على البديل أيضاً لعدم الترجيح بينهما وليس هنا ما يتوهم كونه مانعاً عن تعلق الطلب بشيئين كذلك لا ثبوتاً ولا إثباتاً إلا ما تقدم من دعوى إمتناع تعلقه بالمبهم والمردد وقد عرفت أنه يختص بالتكوينية التي لا ينفك المراد عنها ويوجد بها فلا بد وأن يكون متعلقها أمراً معيناً شخصياً فيوجد بها في الخارج ... إلى آخره. وقال أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٨٣» قد عرفت فيما تقدم أنه لا موجب لتسرية أحكام الإرادة التكوينية إلى الحكم المجعول أصلاً وأما إمكان تعلق الطلب بأحد الفعلين أو الأفعال على البديل كما أفيد فهو الصحيح الذي لا ينبغي الريب فيه ضرورة أنه لا يعتبر في متعلق الوجوب الذي قد عرفت أنه أمر إعتباري أن يكون من الكلّيات المتأصلة بل يجوز أن يكون من الكلّيات الإنتراعية فإذا فرض ترتب غرض واحد على أحد الفعلين أو الأفعال على البديل فلا بد وأن يكون متعلق الإيجاب أيضاً كذلك هذا مع أنه يمكن تعلق الصفة الحقيقية بأحد الأمرين أو الأمور أيضاً فإذا علمنا إجمالاً بعدالة أحد الرجلين مع احتمال عدالة الآخر أيضاً وفرضنا في الواقع عدالة كل ٣

لا منهما فيما أن المعلوم بالإجمال لا تعين له في الواقع بالضرورة لأن نسبة العلم الإجمالي إلى كلٍّ منهما على حد سواء وليست كلتا العدالتين المتحققتين في الواقع معلومتين على الفرض وليست العدالة الكلية الجامعة متعلقة العلم إذ المفروض كون أحد الخصوصيتين معلومة على الإجمال فلا مناص من الإلتزام بكون متعلق العلم إحدى العدالتين على نحو الإبهام والتردد فإذا أمكن ذلك في الصفات الحقيقية ففي الاعتبارية بطريق أولى ... إلى آخره. وأجاب عن هذا القول المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٥» والتحقيق كما أشرنا إليه سابقاً أن المردد بما هو مردد لا وجود له خارجاً وذلك لأن كلَّ موجود له ماهية ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ما هوى وله وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويّات فلا مجال للتردد في الموجود بما هو موجود وإنما يوصف بالتردد بلحاظ علم الشخص وجهله فهو وصف له بحال ما يضاف إليه لا بحال نفسه وأمّا حديث تعلق العلم الإجمالي بأحد الشئيين فقد أشرنا إليه سابقاً إلى أن العلم يتشخص بمتعلقه ولا يعقل التشخص بالمردد مصداقاً بما هو كذلك إذ الوحدة والتشخص رفيق الوجود يدوران معه حيثما دار فمتعلق العلم مفصّل دائماً غاية الأمر أن متعلق متعلقه مجهول أي غير معلوم وضم الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الإسم والإلّام يلزم قيام صفة حقيقية بالمردد بدهاءة أن المعين لا يتحد مع المبهم والمردد وإلّا لم يمتدح الداعي إلى البعث بل لأن البعث لا يتعلق بالمردد حيث أن تشخص هذا الأمر الانتزاعي أيضاً بمتعلقه وإلّا فالبعث بما هو لا يوجد فلا يتعلق إلّا بالمعين والمشخص ولو كان بمفهوم المردد فإن المردد بالحمل الأولى معيّن بالحمل الشائع والكلام في المردد

بالحمل الشايح وهكذا الإرادة التكوينية والتشريعية لا تشخص لهما إلا بتشخص متعلقهما إذ الشوق المطلق لا يوجد... إلى آخره. وأما التعبدية ليست لونا للإرادة بل التعبدية تحصل بإرادتين بالعمل وبداعي أمره أو العمل التوأم مع التقرب ولا يوجب الفرق بين التشريعية والتكوينية وأجاب عنه أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٤ ص ٣١» بل نقول بوجوب أحدهما لا بعينه وهو غير أحدهما المردد في الواقع المعبر عنه بأحدهما المصداقي ضرورة أن الأول قابل لتعلق التكليف به دون هذا فهينا دعويان الأولى أن أحدهما لا بعينه المعبر عنه بالجامع الإنتراعي قابل لتعلق التكليف به الثانية أن أحدهما المردد في الواقع غير قابل له أما الدعوى الأولى فلائنه لا يعتبر في متعلق التكليف الذي هو أمر إعتباري أن يكون جامعاً ذاتياً بل يجوز أن يكون جامعاً إنتراعياً وهو عنوان أحد الفعلين أو الأفعال. وأما الدعوى الثانية فلأن المردد في الواقع والخارج محال في ذاته ضرورة أنه لا ثبوت ولا وجود له فيه فإذن كيف يتعلق الأمر به... إلى آخره. وفيه أن مصداق أحدهما لا بعينه كمفهوم أحدهما لا بعينه لا خارجية له ليكون موضوعاً للغرض فيمتنع أن يتعلق به الأمر مضافاً إلى أن مفهوم الوحدة من الأمور الإعتبارية التي لا تكون موضوعاً للتكليف ولأجل ذلك يمتنع التكليف بمفهوم الواحد بعينه وإن جاز التكليف بمصداقه أما الإحتمال الرابع فيه أولاً قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٨٢» إن الواجب هو الجامع الإنتراعي وهو مفهوم أحدهما الصادق على كل منهما - وإن كان لا مانع من الإلتزام به ضرورة أن مفهوم أحد الشيين وإن لم يكن من العناوين الإنتراعية التي يكون منشأ إنتراعها موجوداً فعلاً كمفهوم المتقدم والمتأخر لكنّه ليس من العناوين الإنتراعية الفرضية غير القابلة لتعلق التكليف بها أيضاً بل هو من العناوين التي يمكن فرض منشأ

لا إلتزاعها ليكون التكليف المتعلق بها متعلقاً بمنشأ إلتزاعها وعليه فيمكن فرض منشأ إلتزاع له بفرض شيئين أو أشياء وتوجيه التكليف إليه إلا أنك بعد ما عرفت إمكان تعلق التكليف بواقع أحدهما تعرف أن توسط العنوان الإلتزاعي في تعلق الخطاب يكون لغواً وغير محتاج إليه... إلى آخره. وأورد عليه أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٨٤» لا يخفى أن ما ذكرناه من إمكان تعلق الطلب بأحد الفعلين أو الأفعال على البديل متحد مع هذا الوجه بعينه وأما ما أفيد في المتن من إمكان تعلقه بواقع أحد الفعلين أو الأفعال فإن أريد منه الواقع المعين الذي يختاره المكلف خارجاً فالإلتزام بتعلق التكليف به متحد مع الإلتزام بالوجه الخامس - أي الآتي الآن - الواضح بطلانه وإن أريد منه غيره فلا واقع لعنوان أحدهما ليلتزم بجواز تعلق التكليف به دون نفس العنوان... إلى آخره. وثانياً قال أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٣٧٧» فلأن عنوان الأحد على الترديد لا يكون له وعاء في الخارج - أي ليكون موضوعاً للغرض فيمتنع أن يتعلق به الأمر - فإنه لا شبهة في أن الإلتزام إذا ذهب بواسطة فعل الأحد لا يذهب أصل المطلوبة فيمكن الجمع مع البعض الآخر... إلى آخره. مضافاً إلى هذا خلاف ظاهراً للدليل من كون كل واحد منهما واجب لأن الواجب أحدهما لبعينه، ومما ذكرنا كله ظهر فساد ما أفاده أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٤ ص ٤٠» من الإصرار على إثبات هذا القول منها أن الأحكام الشرعية أمور إعتبارية ومن المعلوم أن الأمر الإعتباري كما يصح تعلقه بالجامع الذاتي كذلك يصح تعلقه بالجامع الإلتزاعي فلا مانع من إعتبار الشارع ملكية أحد المالكين للمشتري كما في باب الوصية فإنه إذا وصى الميت بملكية أحد المالكين لشخص بعد موته تكون وصيته نافذة وكذا لا مانع من إعتبار الشارع أحد الفعلين أو الأفعال في ذمة

المكلف ... إلى آخره. وفيه: أن العنوان الإنتزاعي ليس شيء حتى يتعلق به التكليف ولا الملكية والتنظير الذي أتى به كل ذلك محل إشكال ولا مصلحة في المفهوم الإنتزاعي والمصلحة في فعل المكلف الصادر منه في الخارج لا العنوان، مضافاً إلى أن الأحكام الوضعية لو تم لا يقاس عليه لفعلية موردهما دون المقام وهو أحدهما من دون أن يكون منشأ إنتزاعه فعلياً وقال في «ص ٤١» في الجواب عما ذكرنا وذلك لعدم الطريق لنا إلى معرفة سنخ الغرض الداعي إلى إيجاب شيء أو تحريمه نعم نعلم في الأول مصلحة وفي الثاني مفسدة لكن لا نعلم سنخ تلك المصلحة وسنخ تلك المفسدة، ويجب علينا التحفظ على ظواهر الأدلة وتعيين الحكم ومتعلقه بها، ونعلم أن الإتيان بمتعلق الوجوب في الخارج محصل للمصلحة الداعية إلى إيجابه، فالنتيجة على ضوء هذه النواحي لا بد من الإلتزام بأن متعلق الوجوب هو العنوان الإنتزاعي ... إلى آخره. وفيه: أنه ولو لم نعلم سنخ المصلحة والمصلحة في الفعل لكن لا يلزم تعلق الوجوب على أحدهما لا بعينه بل بوجه آخر سيأتي وظاهر الأدلة وجوب الجميع لا واحد لا بعينه. وقال في «ص ٤٢» مرادنا من تعلق الأمر بالجامع الإنتزاعي ليس تعلقه به بما هو موجود في النفس ضرورة أنه غير قابل لأن يتعلق به الأمر والغرض بل مرادنا من تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال في الخارج ويكون تطبيقه على ما في الخارج بيد المكلف ... إلى آخره. وفيه أن ما في الخارج هو واحد بعينه لا لا بعينه فلا يمكن ما في النفس إنطباقه على الخارج أصلاً إلى غير ذلك من الإشكالات عليه وظاهر الدليل لو سلم لا بد من تأويله لكونه غير ممكن تعلق التكليف بالمررد وأحدهما أمّا احتمال كون الواجب ما هو المعين عندالله وهو ما يختاره المكلف في مقام الإمتثال مثلاً ففي موارد التخيير بين القصر

والإتمام لو إختار المكلف القصر مثلاً فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس، فقد أجاب عنه أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٨٢»، إذ يرد عليه أولاً أن التكليف بالمعين خلاف ظواهر الأدلة الدالة على الوجوب التخييري. وثانياً: أنه ينافي الإشتراك في التكليف المقطوع به من الأدلة - أي لازم هذا القول أن الواجب يختلف باختلاف المكلفين بل باختلاف حالاتهم فلو إختار أحدهم القصر هو الواجب عليه والآخر التمام هو الواجب عليه واقعاً. وثالثاً: أنه إذا فرض عصيان المكلف وعدم إتيانه بشيء من الفعلين فماذا يكون متعلق التكليف التخييري وبما أنه لا تعين له في هذا الفرض لا يكون له تعين في فرض الإمتثال أيضاً ضرورة أن الإمتثال والعصيان إنما يتعلقان بشيء واحد... إلى آخره. وما ذكره الأستاذ يمكن المناقشة فيه أمّا عن الأول فظاهر الأدلة خلافه فإن ظاهر قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة... إلى آخره. كون كل واحد منها واجباً لأنه يجب واحد منها أمّا كيفية الوجوب فسيأتي إن شاء الله. وأمّا عن الثاني فلا أرى وجهاً لتنافيته مع الإشتراك في التكليف فإن الإشتراك إنما يكون في أصل وجوب الكفارة كوجوب الصلاة أمّا متعلق الوجوب أي شيء وخصوصية لا ينافي تباينهما كما في إختلاف الموضوعات من القصر والإتمام والقيام والجلوس ونحوهما. وأمّا عن الثالث فيأتي في ذمته بعين مافات منه وهو ما يعيّنه ويختاره واقعاً هو الواجب عليه قضاء لو كان له القضاء وهو المعاقب عليه كذلك هذا لو كان التخيير واقعاً وأمّا لو كان الواجب هو القصر كما في موارد التخيير محتمل والإتمام في مقام الأجزاء والتسهيل وخصوصية المكانية فحينئذ لا بد من قضاء القصر لأنه الأصل الذي فات دون الآخر سيما يؤيده أن الركعتين الأخيرتين سنة ٨

والأوليتين فريضة وقال أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٧٧» في الجواب عن هذا القول فلأن التكليف لا يكون منوطاً بإرادة العبد حتّى يكون الله تعالى لا يريد المعين إلّا إذا أَرادَه العبد لأنّه تصويب محال ... إلى آخره. وأمّا القول الثاني وهو ما عليه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٥» والتحقيق أن يقال إنّه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الأمر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من إثنين بما هما إثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين لإعتبار نحو من السخية بين العلية والمعلول وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الإثنين، وإن كان بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر مع إتيانه كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر وترتّب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٣» لا يخفى عليك أن قاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد وعدم صدور الواحد من الكثير مختصة بالواحد الشخصي لا الواحد النوعي كما تقتضيه برهانها في الطرفين فإنّ تعيّن كلّ معلول - أي تشخص كلّ معلول لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد - في مرتبة ذات علته لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص - أي لخصوصيّة في العلة - وكون الخصوصيّة الموجبة لتعيّنه ذاتية للعلة إذ الكلام في العلة بالذات ولزوم الخلف من تعيّن معلولين في مرتبة ذات علة واحدة من جميع الجهات للزوم خصوصيتين فيها - أي العلة واحدة شخصية من جميع الجهات إمتنع تعيّن ٣

لا معلولين متباينين في مرتبة ذاتها ووجودها فالحرارة إذا كانت من مراتب وجود النار فلا يعقل أن تكون البرودة من مراتب وجودها لارتباط له بعدم صدور الكثير عن الواحد النوعي كما أن كل ممكن ليس له إلا وجود واحد ووجوب واحد فهو لا يقتضي أن لا يكون له وجوبان في مرتبة ذات علتين مورده صدور الواحد الشخصي عن علتين شخصيتين - أي مراده إلى تعدد الواحد الشخصي لفرض أن وجوده في مرتبة ذات العلة يباين وجوده في مرتبة ذات العلة الأخرى - وكذا كون إستقلال كل من العلتين في التأثير مع دخل كل من الخصوصيتين في وجود شيء واحد موجباً لعدم عليّة كل منهما مستقلاً وعدم دخل الخصوصيتين موجباً لكون الجامع علة لارتباط له أيضاً بإستناد الواحد النوعي إلى المتعدّد بل مفاد كلا البرهانين عدم صدور الواحد الشخصي عن الكثير وعدم صدور الكثير بالشخص عن الواحد الحقيقي ولذا قيل بإستناد الواحد النوعي إلى المتعدد كالحرارة المستندة إلى الحركة تارة وإلى النار أخرى وإلى شعاع الشمس ثالثة وإلى القصب أيضاً وكالأجناس فإنّها لوازم الفصول والفصل كالعلة المفيدة لطبيعة الجنس فيستند الواحد الجنسي إلى فصول متعدّدة مع تبائن الفصول بتمام ذواتها - إلى أن قال: - والفرض أن القاعدة المزبورة مختصة بالواحد الشخصي والكلام في الواحد النوعي، وأمّا مسألة المناسبة والسنخية بين العلة والمعلول فلا يقتضي الإلتهاء إلى جامع ما هوى ضرورة أن المؤثر هو الوجود ومناسبة الأثر لمؤثره لا تقتضي أن يكون هذا المقتضي والمقتضي الآخر مندرجين بحسب الماهية تحت ماهية أخرى ألا ترى أن وجودات الأعراض - أي المقولية كالكم والكيف ونحوهما - مع تبائن ماهياتها لكونها أجناساً عالية أو منتهية إليها مشتركة في لازم واحد وهو الحلول في الموضوعات وكذا الحلاوة مثل لازم واحد سنخاً للعسل ❧

والسكر وغيرهما من دون لزوم إندراج الحلاوة وموضوعها تحت جامع ما هوى ولا إندراج موضوعاتها تحت جامع ما هوى بل إقتضاء كلٍّ من الموضوعات لها بذاتها - إلى أن قال في الجواب أن يكون في كلٍّ واحد غرض - عدم حصول الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر إن كان لمجرد أن إستيفاء أحدهما لا يبقى مجالاً لإستيفاء الآخر مع كون كلٍّ من الغرضين لازم الحصول في نفسه فلا محالة يجب الأمر بهما دفعة تحصيلاً للغرضين ولو فرض عدم حصولهما إلاّ تدريجاً لعدم إمكان إجتماعهما في زمان واحد كانا كالمتراحمين فإن التزاحم قد يكون في الأمر وقد يكون في ملاكه وكما أن التخيير في المتراحمين من حيث الأمر تخيير عقلي لا مولوي كذا التخيير هنا وإن كان تضاد الغرضين على الإطلاق لا من حيث أن إجتماع المحصلين في زمان واحد غير ممكن وسبق كلٍّ منهما لا يوجب مجالاً لإستيفاء الآخر بل من حيث أن ترتّب الغرض على أحدهما مقيد في نفسه بعدم ترتّب الغرض على الآخر ولازمه عدم حصول شيء من الغرضين عند الجمع بين المحصلين فهذا مع عدم إنطباقه على الواجبات التخيرية الشرعية خارج عن محل الكلام لأن التخيير حينئذٍ عقلي أيضاً لا مولوي شرعي كما أن فرض إستقلال كلٍّ من الفعلين في أثر خاص بحيث لا يجتمعان معاً من حيث ذلك الأثر لتضاد الأثرين وترتّب أحد الأثرين بخصوصه عند الإجتماع لينطبق على الواجبات التخيرية التي لا بأس بالجمع بينها خروج أيضاً عن محل الكلام لما عرفت مضافاً إلى أن لازمه التخيير بين كلٍّ منهما على إنفراده وبين كليهما معاً... إلى آخره. وأجاب عن صاحب الكفاية المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٨٤» أن وحدة الغرض وإن كانت كاشفة عن وحدة المؤثر لا محالة لإمتناع صدور الواحد عن الكثير إلاّ أنّها لا توجب كون التخيير عقلياً ❦

و تعلق الطلب بالجامع الملاكي المستكشف تحقّقه بالبرهان لا يكفي في جواز تعلق التكليف به بل لا بدّ فيه من أن يكون الجامع جامعاً عرفياً يمكن أن يقع في حيز الخطاب حتّى يخيّر العقل بين أفرادهِ فالتخيير العقلي يحتاج إلى مقدّمة ثالثة وهي وجود الجامع العرفي والمفروض أنّه غير متحقّق في المقام ... إلى آخره. وأجاب عنه أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣٧٧» أن إمكان الجمع يضاده فلا يكون الجامع هو المكلف به ... إلى آخره فبإمكان الجمع بين أطراف التخيير يضاد الوحدة وكون الجامع هو المكلف به بل ظاهر في أن كلّ واحد مأمور به وإلّا لو أتى بطرف يسقط الواجب ويتحقّق الجامع ولا مجال لإتيان البقية وكان أستاذنا الزنجانيّ على ما في «تقريراتنا: دفتر ٣ ص ١٩١» يفسر عبارة الكفاية بنحو من الوجوب ... إلى آخره. بقوله ... إلى آخره. التخيير الشرعي هو الواجب على البدل بأن يكون كلّ من الطرفين أو الأطراف واجباً لكن شيئاً بحيث لو أتى بواحد منها صار ذلك الواجب فعلياً بدلاً عن الآخر ولا مجال لإتيان الآخر بعد إتيانه الأوّل لأنّه لا يكون حينئذٍ وجوده بدلاً عن الآخر فالواجب التخييري على ما اختاره من أن الوجوب لا يكون قبل وجود الواجب فعلياً ولكن كذلك حين وجوده يصير فعلياً بديلاً فيما نحن فيه ويسقط الآخر بإتيان العدل ويرتفع شأنه وهذا ما قاله الآخوند أنّه نحو وجوب ... إلى آخره. وفيه: أنّه على مسلكه أن حقيقة الأحكام هي الأمور الإعتبارية دون الإرادة والكراهة، وأن فعلية الحكم عنده وإتصافه بالوجوب عند الإشتغال بالفعل، وكلاهما محل منع عندنا وقد مرّ الأوّل مراراً بل الثاني وأن الخارج مرحلة السقوط لا الثبوت، مضافاً إلى أن العدل الثاني ربّما يكون مستحباً بعد ذلك كيف يسقط من رأس، أنّه لو كان واجباً شيئاً مجرداً كيف بإتيان المكلف في الخارج يصير فعلياً فإنّ الشأنيّة لا داعوية لها للمكلف نحو

والفعل وإثما الداعوية عند الفعلية والتنجز فكيف مجرد الشأنية لها البعث والتحرك والصحيح ما أفاده المحقق العراقي وقد تقدّم أيضاً وهو القول الأوّل قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٩١» إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء على وجه التخيير فالمرجع فيه كما عرفت إلى وجوب كلّ واحد منها لكن بإيجاب ناقص بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية من غير فرق في ذلك بين أن يكون هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع بينهما أو أغراض متعدّدة بحيث كان كلّ واحد منهما تحت غرض مستقل وتكليف مستقل وكان التخيير بينهما من جهة عدم إمكان الجمع بين الغرضين إمّا من جهة التضاد بين متعلقيهما كما في المتزاحمين أو من جهة التضاد بين نفس الغرضين في عالم الوجود بحيث مع إستيفاء أحد الغرضين في الخارج لا يبقى مجال لإستيفاء الآخر أو في مرحلة أصل الإتصاف بحيث مع تحقّق أحد الوجودات وإتصافه بالمصلحة لا تتصف البقية بالغرض والمصلحة حيث أن مرجع الجميع إلى تعلق وجوب ناقص بكلّ واحد من الوجودات بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية لا تعلق الوجوب التام بكلّ واحد منها مشروطاً بعدم الآخر ولا وجوب أحد الوجودات لابعينه أو أحدها المعين عند الله نعم غاية ما هناك من الفرق بين الصور المزبورة - أي هي الثمرة المترتبة على الإحتمالات - إنّما هو من جهة وحدة العقوبة وتعددها عند ترك الجميع حيث أنّه في بعضها كالصورة الأولى والأخيرة لا يترتّب على ترك الجميع إلّا عقوبة واحدة، وفي بعضها الآخر كالصورة الثانية والثالثة تترتّب عقوبات متعدّدة حسب وحدة الغرض وتعدده، لا يقال بأنّه مع المضادة المزبورة لا يكاد يستند إلى المكلف عند تركه للجميع إلّا

لا فوت أحد الأغراض من جهة فوات البقية عليه على كل تقدير ومع ذلك يمكن إستحقاقه للعقوبات المتعددة وبعبارة أخرى أن إستحقاق العقوبة لا بد وأن يكون على ما هو تحت قدرة المكلف وإختياره فاذا لم يكن للمكلف حينئذ بمقتضى المضادة المزبورة بين المتعلقين أو الغرضين في عالم الوجود إلا القدرة على تحصيل أحد الغرضين لاجرم لا يترتب على تركه للجميع إلا عقوبة واحدة، فإنه يقال نعم وإن كان لا قدرة للمكلف على الجمع بين الغرضين ولكن مجرد ذلك لا يمنع عن إستحقاقه للعقوبات المتعددة عند ترك الجميع من جهة تمكنه حينئذ الإتيان بأحد الوجودين وإخراج البقية عن حيز الوجوب الفعلي فتأمل. لا يقال على ذلك في الصورة الأخيرة أيضاً لا بد من الإلتزام بتعدد العقوبة فما وجه التفرقة بينها وبين غيرها، إذ يقال بأن عدم الإلتزام فيها بتعدد العقوبة إنما هو من جهة عدم صدق ترك المتصف بالمصلحة إلا على أحد التروك نظراً إلى ما كان بينها من المضادة في أصل الإلتصاف بالمصلحة وبالجملة إن يترتب العقوبة إنما هو على ترك الشيء في ظرف الفراغ عن اتصافه بكونه تركاً لما فيه الغرض والمصلحة ومثل هذا المعنى إنما يصدق في الصورة الثانية والثالثة وأما في الصورة الأخيرة فلا يكاد صدق ترك المتصف إلا على أحد التروك فمن ذلك لا يكاد يترتب على تركه للجميع إلا عقوبة واحدة فتأمل... إلى آخره. ولعل الأمر بالتأمل إشارة إلى أنه عقوبة واحدة في جميع الفروض لكونها إرادة ناقصة لكل واحد من الأطراف والإرادة والشوق والوجوب لافرق فيها بين التام والناقص وإنما السعة والضيق في متعلقها من تعلقها بالشيء سواء ترك غيره أم لا أو يتعلق عند ترك الآخر.

ثم إن هنا ثمرة قال أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٣٧٨» وأما مقام الإثبات ففي إرتكاز الفقهاء هو أن الخطابات التخييرية في الشرع يكون معناها

لا يمنع الخلولاً منع الجمع والشاهد عليه أنه يمكن قصد القرية بخصوصية كل مثل خصوصية الإطعام والصوم ولذا نقول يكون التخيير شرعياً بخلاف مثل الصلاة في المسجد وفي الدار مثلاً فإنَّ قصد المكان بخصوصه ممنوع لعدم خطاب عن الشرع به هذا إذا جمع بين الخصالين في أن واحد مثل الإطعام والعق وواضح وأما في التدريجين مثل الصوم وأخويه فالقائل بمنع الجمع يقول بأن الثاني إتيانه لغو ونحن نقول بأن الإلزام لا يكون فيه كما يقول المولى لبعده إمّا يكون الواجب عليك الكس في الدار أو إشراب الأشجار فإنه يعلم أن أحدهما إلزامي والآخر مطلوب ... إلى آخره. وأما على قول صاحب الكفاية من تعلق الأمر بالجامع وكون التخيير عقلياً أيضاً لا يمكن التقرب بكل واحد منها كما هو واضح، وعلى أي فما قاله أستاذنا الزنجاني من أنه يكون البحث علمياً ففي غير محله كما عرفت.

قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٦» بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر ربّما يقال بأنه محال فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ولو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب - أي كيف يتخير بينهما ويتعلق الوجوب به ففي التخيير بين التسيحة والتسيحات الثلاث مثلاً بمجرد إن أتى بتسيحة واحدة حصل بها الغرض الباعث للأمر وسقط الوجوب فكيف تقع التسيحات الثلاث بعده على صفة المأمور به - لكنّه ليس كذلك فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه أي الأقل بشرط شيء - بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل في حصوله وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وفاقاً به - أي الأقل المأخوذ بشرط لا بحيث كان لحدّه أيضاً دخل في الواجب وفي حصول الغرض - فلا محيص من التخيير بينهما إذ تخصيص

والأقل بالوجوب حينئذٍ كان بلا مخصص فإن الأكثر بحده يكون مثله على
 الفرض - أي الآتي بالأكثر لا يكون آتياً بالأقل بحده في ضمنه من غير فرق في
 ذلك بين أن يكون للأقل الكائن في ضمن الأكثر وجود مستقل بحيث كان هناك
 تخلل سكون في البين كما في التسييحات أم لا - مثل أن يكون الغرض الحاصل
 من رسم الخط مرتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد لا على القصير في ضمنه
 ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من
 الإمكان إن قلت هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد - أي متصل كمفهوم
 الورد الصادق على القليل والكثير بنحو واحد والقصر والإتمام في مواضع التخيير
 - لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حده كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا
 تخلل سكون في البين لكنه ممنوع في ما كان له في ضمنه وجود كنسيحة في
 ضمن تسييحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه فإن الأقل قد
 وجد في حده وبه يحصل الغرض على الفرض ومعه لا محالة يكون الزائد عليه
 ممّا لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب لا من أجزائه قلت لا يكاد
 يختلف الحال بذلك فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن
 الأكثر وإنما يترتب عليه بشرط عدم الإنضمام ومعه كان مترتباً على الأكثر بالإتمام
 وبالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده ممّا يترتب عليه الغرض فلا
 محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك
 غرض واحد وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت نعم لو كان
 الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له
 بل كان فيه إجتماع الواجب وغيره مستحباً كان أو غيره حسب اختلاف الموارد
 ... إلى آخره. نعم قد يشكل على ما ذكر أيضاً بأن الأكثر بعد أن أخذ لا بشرط من

لا طرف الزيادة وقد وجب الإتيان بذات الأقل أيضاً على كلِّ تقدير فلا جرم لا يبقى طرف التخيير إلا نفس الحدين وهما الوقوف على الأقل أو التعدي والتجاوز عنه وحينئذٍ فحيث أنه مع الإتيان بذات الأقل لا محيص له من أحد الحدين ولا يمكنه ترك كليهما يندرج لا محالة في التخيير العملي العقلي بمناط اللاحرجية نظير التخيير بين النقيضين أو الضدين اللذين ليس لهما ثالث لا في التخيير الشرعي من جهة عدم المجال حينئذٍ لإعمال المولية بالأمر التخييري نحو الحدين لما ذكرنا غير مرة بأن مرجع الأمر التخييري بأحد الأمرين إنما هو إلى النهي عن تركهما معاً وهو إنما يصح في مورد يتمكن المكلف من ترك كلا الأمرين وإلا فمع عدم تمكنه من ذلك ولا بدية إتيانه بأحد الأمرين عقلاً يكون الأمر بإتيان أحد الفردين لغواً محضاً فعلى ذلك حينئذٍ يتسجل الإشكال بأنه كيف المجال للتخيير الشرعي بين الأقل والأكثر مع كون ذات الأقل واجبة الإتيان على كلِّ تقدير وكون التخيير بين الحدين أيضاً عقلياً محضاً بمناط اللاحرجية، فأجاب عنه المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٤» ولكن يمكن التفصي عن هذا الإشكال أيضاً بأن ما هو طرف التخيير حينئذٍ إنما كان هو الأقل بما هو متقيد بحد الأقلية فكان لحيث التقيد أيضاً دخل في موضوع الوجوب وفي مثله معلوم بدهاة كمال المجال لتعلق الأمر المولوي التخييري بأحد الأمرين إما الأقل أو الأكثر وحينئذٍ فتمام الخلط إنما هو من جهة إلغاء حيث التقيد بحد الأقلية عن موضوع الوجوب ولحاظ ذات الأقل عارية عن التقيد المزبور فمن ذلك إستشكل بأن ذات الأقل حينئذٍ بعد أن كانت واجبة الإتيان على كلِّ تقدير لا على تقدير دون تقدير فلا جرم لا يبقى في البين إلا نفس الحدين اللذين عرفت بأنه لا يكون التخيير فيهما إلا تخييراً عقلياً بمناط اللاحرجية وإلا فبناء على ملاحظة مجموع

والذات مع التقييد المزبور لا يبقى مجال للإشكال المزبور أصلاً من جهة وضوح أن الأقل حينئذٍ بوصفه لا يكون واجب الإتيان على كلِّ تقدير كما هو واضح وعلى ذلك فمن أخذ الأقل بشرط لا ومحددأً بحد الأقلية يرتفع تلك الإشكالات بأجمعها على التخيير بين الأقل والأكثر نعم على ذلك يكون مرجع التخيير المزبور إلى التخيير بين المتباينين نظراً إلى مباينة الأقل حينئذٍ ولو بحدده مع الأكثر ... إلى آخره. وأمّا مقتضى الأصل عند الشكِّ في التخيير فله فرضين - الفرض الأول في الخصال إذا شكَّ في أنه هل يكون أحدها وافيأً بالمصلحة عن الآخر أو يكون مشروطاً بوجوده للوفاء بالمصلحة كالإفطار بالمحرم في نهار شهر رمضان فالأصل يقتضي الإشتغال بالجميع ووجوب الأكثر من واحد لمعلومية أصل الخطاب والظاهر عدم الفرق في ذلك على جميع المسالك من أن الواجب كلُّ واحد منهما بوجوب ناقص كما هو المختار أو الواجب أحدهما فيكون الشكُّ في أن الواجب كلُّ واحد منهما معيناً أو مخيراً، الفرض الثاني شكَّ في أنه هل يكون ضم بقية الخصال مضراً بما هو أحد فردي التخيير فإطلاق الخطاب يقتضي عدم كونه مانعاً لأن الشكَّ يرجع إلى الشكِّ في طور التكليف، ولكن الظاهر من الخطاب التخييري هو كفاية أحد الأفراد وعدم قيام المصلحة بالجميع فإنَّه لو كان مطلوبه أكثر من واحد لبينه، وعند عدم الإطلاق فالأصل عدم كونه مضراً بما هو المطلوب لأنَّه يحرز المصلحة بواسطة الوجود الأوَّل هذا تمام الكلام في الواجب التخييري.

تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي

التقسيم الخامس للواجب ينقسم إلى الواجب العيني والكفائي والواجب العيني هو ما يكون الخطاب والتكليف متوجهاً إلى آحاد المكلفين بحيث

لا يكون الإتيان من بعضهم موجباً لسقوطه عن آخرين كالصلاة والصوم وغيرهما من أغلب الواجبات العبادية وغير العبادية وأما الكفائي فهو الواجب الذي يسقط بفعل بعض عن الآخرين ولو تركوا جميعاً يستحقون كلهم العقاب. وحال الواجب الكفائي في التردد والدوران هو بعينه حال الواجب التخييري غاية الأمر التردد والتخير في التخييري كان في المكلف به وهيهنا في المكلف. قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٢٨» والتحقيق أنه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد - أي المكلفين - بحيث لو أخل بأمثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض كما أن الظاهر هو إمتثال الجميع لو أتوا به دفعة وإستحقاقهم للمثوبة وسقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد... إلى آخره. قال المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٤» ومرجه كما في الواجب التخييري إلى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين بنحو لا يقتضي إلا المنع عن بعض أنحاء تروكه وهو تركه في حال ترك بقية المكلفين غير أن الفرق بينهما هو توجه التكليف هناك إلى المكلف بكلا شقي التخيير من جهة كونه نتيجة التكليف التعيني بالجامع بخلافه في المقام حيث أنه بعد عدم قدرة شخص مكلف واحد على كلا الشقين لا يكاد يصح توجيه التكليف التعيني إليه بالجامع بمعناه الإطلاقي القابل للإنطباق على فعل نفسه وفعل غيره ومن ذلك لا يكون التكليف المتوجه إلى كل مكلف إلا تكليفاً ناقصاً متعلقاً بشق واحد ولا يكون أمره الناقص إلا أمراً واحداً بجعل التكليف المتوجه إلى كل مكلف تكليفاً ناقصاً على نحو لا يقتضي إلا المنع عن الترك في حال ترك بقية المكلفين ونتيجة ذلك كما عرفت إنما هو سقوط التكليف عن الجميع بفعل ٣

والبعض منهم مع إستحقاق الجميع للعقوبة عن إخلالهم جميعاً بالواجب والمأمور به ... إلى آخره. ويجرى الوجوه السابقة وأجوبتها فيه، وأورد على صاحب الكفاية المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢٥٧» هذا أي توارد العلل المتعددة ... إلى آخره. إنّما يتم بالنسبة إلى الفعل الواحد الشخصي القائم بجماعة كما إذا إشتراكوا في تغسيل الميت وتكفينه ودفنه لا فيما إذا صلوا عليه دفعة فإن هناك وجودات من الفعل ومن الغرض المترتب عليه إلا أن اللازم تحصيله وجود واحد من الغرض وحيث أنه لا مخصص لأحد وجودات الفعل والغرض فلا يستقر الإمتثال على وجود خاص منها ومعنى إستقراره على الجميع سقوط الأمر والغرض الباعث عليه قهراً بفعل الجميع ولا عليّة لوجود الفعل والغرض بالإضافة إلى سقوط الأمر والداعي حتى تنتهي الأمر أيضاً إلى توارد العلل المتعددة على معلول واحد بل بقاء الأمر ببقاء الداعي الباقي بقاء عدم وجود الغاية الداعية في الخارج على حاله فاذا إنقلب العدم إلى الوجود سقط الداعي أعنى تصور الغاية عن الدعوة لتمامية إقتضائه لا لعلية وجودها خارجاً لعدم وجودها بصفة الدعوة بداهة أن ما كان علة لوجود شيء لا يكون ذلك الوجود علة لعدمه وإلا كان الشيء علة لعدم نفسه وبتقريب آخر عدم الأمر ولو كان طارياً لا أزلياً لا يحتاج إلى مقتض يترشح العدم من مقام ذاته لأنه هو بنفسه محال وإذا لم يكن له فاعل ولاقابل لأن اللاشيء لا يحتاج إلى مادة قابلة له فلا يحتاج إلى شرط لأنه مصحح الفاعلية أو متمم القابلية فوجود الفعل ليس مقتضياً لعدم الأمر ولا بشرط له بل الأمر علة بوجوده العلمي لا نقداً حينئذٍ الداعي إلى إرادة الفعل فيسقط عن التأثير بعد تأثير أثره ولا يخفى أن الأمر وإن كان شرطاً لتحقق الإطاعة والعصيان بعنوانهما ولا بأس بأن يكون المشروط موجباً لإنعدام شرطه إلا أن الكلام في

لاعلية ذات الفعل لسقوط الأمر الذي علة بوجوده العلمي لذات الفعل بالواسطة ... إلى آخره. أي الفعل يستلزم كون الأمر بلا أثر فيسقط لا كونه علة لسقوط الأمر والجواب عنه واضح أن الفرض الأوّل الإشتراك في العلة والفرض الثاني توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد عرفاً كما في غسل واحد لأسباب متعدّدة كالجنابة والحيض والزيارة والجمعة.

بقي إشكال ودفع أمّا الإشكال وهو أنّه لو أتى به الجميع دفعة واحدة فلا يحصل الإمتثال لأن الأمر تعلق على حصة خاصة وهو ترك الآخر وقد أتى به الآخر في الفرض. أمّا الدفع أمّا أولاً فقد حصل الفرض كما تقدّم بواحد منها وبقي الآخر مستحباً. وأمّا ثانياً فقد حصلت الحصة الخاصة للجميع لأن الجميع أتى دفعة واحدة ومسبوق بترك الآخر ولذا ينوى الوجوب الجميع ولكل منهم إرادة ناقصة. وثالثاً قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٩٥» ففي جميع الصور كان المكلفون كلّ واحد منهم مكلفاً بالإيجاد ولكن بتكليف ناقص بنحو لا يقتضي إلّا المنع عن الترك في حال ترك البقية. مع إمتثال الجميع أيضاً وإستحقاقهم للمثوبة لو أتوا بالمأمور به دفعة واحدة نعم هذا الأخير مخصوص بالفرض الأوّل وهو فرض قيام الغرض الوحداني بالجامع فإن قضيته حينئذٍ هو تحقّق الإمتثال بفعل الجميع فلا يجرى في بقية الفروض لأنّه فيها حسب مضادة تلك الأغراض القائمة بأفعالهم إمّا بحسب الوجود أو الإلتصاف لا يكاد إنتهاء النوبة إلى إمتثال الجميع مع إتيانهم دفعة واحدة حتّى يترتّب عليه إستحقاقهم أجمع أيضاً للمثوبة بل ومقتضي بطلان الترجيح بلا مرجح حينئذٍ هو عدم حصول الغرض وعدم تحقّق الإمتثال من واحد منهم أيضاً ولكن الذي يسهل الخطب هو أن ما ذكره من الفروض الآخر في الواجب الكفائي مجرد فرض وبيان إمكان جريان فروض الواجب التخييري ٣

لا في الكفائي أيضاً وإلا فما هو الواقع في الواجبات الكفائية طراً إنما هو خصوص
 الفرض الأوّل وعليه فكما أنّه بإخلالهم بالإمتثال يستحق الجميع العقوبة كذلك
 بإتيانهم جميعاً للمأمور به دفعة واحدة يتحقّق الإمتثال من الجميع ويستحق
 الجميع للمثوبة. ورابعاً ذكر المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٨٧» أن
 موضوع التكليف هو صرف وجود المكلف فيامتثال أحد المكلفين يتحقّق الفعل
 من صرف وجود الطبيعة فيسقط الغرض فلا يبقى مجال لإمتثال الباقي ومنه ظهر
 أنّه لو حصل الفعل من الجميع في عرض واحد لإستحق كل واحد منهم ثواب
 إمتثال ذلك الأمر كما لو كان منفرداً به لصدق صرف الوجود عليه كما أنّه عند
 مخالفة الجميع يستحق كل واحد منهم العقاب لتحقق مناطه فيه وهذا الوجه الذي
 ذكرنا هو التحقيق في تصوير الوجوب الكفائي، وأمّا ما قيل من أن الخطاب متعلق
 بكل واحد منهم عيناً غاية الأمر أنّه مشروط بعدم فعل الآخر ففي الحقيقة هناك
 خطابات متعدّدة بعدد أشخاص المكلفين كل منها مشروط بعدم صدور الفعل من
 الآخر. فهو وإن كان ممكناً في حد ذاته ويترتب عليه النتيجة التي رميناها وهي
 إستحقاق إلا أن الغرض حيث أنّه واحد ومرتّب على صرف الوجود فلا بدّ وأن
 يكون الخطاب أيضاً كذلك لأنّه يتبعه ويستحيل تخلفه عنه وإلا لكان بلا داع
 وغرض وهو محال ... إلى آخره. ولكن يرد عليه بما ذكره المحقّق العراقي في
 «النهاية: ج ١ ص ٣٩٥» فقال: فإنّه إن أُريد من الإناطة إناطة كل واحد من
 التكاليف بعصيان البقية فعدم إمكانه واضح من جهة ما يلزمه حينئذٍ من تأخر كل
 واحد من هذه التكاليف عن الآخر برتبتين وهو من المستحيل كما عرفت وإن
 أُريد إناطة كل واحد منها بعدم البقية أي العدم السابق على الأمر والتكليف وكذلك
 أيضاً إذ حينئذٍ وإن لم يرد عليه المحذور المتقدّم من جهة وقوع التكاليف حينئذٍ

لا في رتبة واحدة إلا أنه بعد تحقق المنوط به بالنسبة إلى الجميع يلزمه أن يكون كل واحد منهم مكلفاً بتكليف فعلي تام بالإيجاد ومثل هذا المعنى بعد فرض مضادة بتلك المصالح والأغراض وإمتناع إجتماعهما في الوجود والتحقق يكون من المستحيل لإستحالة البعث الفعلي التام نحو أمور يمتنع إجتماعها في التحقق فمن ذلك لامحيص في المقام أيضاً كما في الواجب التخيري من إرجاع تلك التكاليف إلى التكليف الناقص ... إلى آخره. فالصحيح أنه يحصل الفرض بإتيان الجميع دفعة ولازمه سقوط الأمر لعدم الأثر له وذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٨٨» فإذا فرضنا شخصين فاقدى الماء وجدا في وقت الصلاة ماءً لا يكفي إلا لو ضوء أحدهما فبما أن ملاك وجوب الحيابة في كل منهما تام بلا نقصان والمفروض أنه لا يمكن إستيفاء الملاكين معاً لفرض عدم وفاء الماء إلا بوضوء واحد فلا محالة يكون الزام كل منهما بالحيابة مشروطاً بعدم سبق الآخر فإن سبق أحدهما سقط التكليف عن الآخر كما أنه إذا تركاها معاً إستحق كل منهما العقاب. فرع إذا كان كل من واجدى الماء في الفرض المزبور متيماً فهل يبطل تيمم كل منهما أو لا يبطل شيء منهما أو يبطل واحد منهما على البدل الأقوى هو الأول بيانه أن في المقام أمور ثلاثة الأول الأمر بالوضوء الثاني الأمر بالحيابة الثالث القدرة على الحيابة لا إشكال في أن الأمر بالوضوء مترتب على الحيابة الخارجية وكون الماء في تصرف المكلف وأما الأمر بالحيابة فقد عرفت أنه مشروط بعدم سبق الآخر وحيابته وأما القدرة على الحيابة فهي بالقياس إلى كلا الشخصين المفروضين فعلية إذ المفروض تمكن كل منهما على حيابة الماء في نفسه وعدم كفاية الماء المفروض إلا لو ضوء واحد إنما يكون منشأً لتحقيق التزام في مقام فعلية الحيابة منهما خارجاً وأما فعلية قدرة كل منهما على الحيابة فلا

لا تراحم فيها أصلاً وبما أن بطلان التيمم لم يترتب في لسان الدليل على الأمر بالوضوء بل هو مترتب على وجدان الماء المحقق في ظرف القدرة على الحياة فيبطل التيممان معاً ومن الضروري أن تراحم الخطابين في ناحية الوضوء لا يستلزم التراحم في ناحية الحكم ببطلان التيممين وبالجملة الحكم ببطلان كلا التيممين إذا لم يترتب عليه محذور عقلي فلا مناص من الإلتزام به لإطلاق ما دل على بطلان التيمم بوجود الماء المفروض تحقّقه في مفروض الكلام كما عرفت ... إلى آخره. وأجيبوا عنه الأساتذة ونعم ما أجابوا منهم أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٨٩» بل الأقوى هو التفصيل بين صورتي سبق أحدهما إلى الحياة وعدمه ففي الأولى يبطل تيمم السابق فقط ويستكشف به عدم قدرة الآخر على الوضوء وبقائه على ما كان عليه من عدم وجدانه الماء وأمّا في الصورة الثانية فبما أن كلا من الشخصين المفروضين قادر على حياة الماء وإستعماله من دون مزاحم فيبطل كلّ من التيممين والوجه في ما ذكرناه هو أن الأمر بالوضوء وبطلان التيمم مترتبان في لسان الدليل على وجدان الماء فاذا تحقّق يترتب عليه كلّ من الأثرين كما أنّه إذا لم يتحقّق فلا يتحقّق شيء منهما فالتفصيل بين بطلان التيمم وعدم الأمر بالوضوء كما أفيد في المتن لا وجه له ... إلى آخره. ودخول الفرع في الواجب الكفائي من باب الأمر بالحياة التي هي مقدّمة للوضوء مع عدم إمكان كون المأمور كليهما بالفعل بل أحدهما في ظرف عدم سبق الآخر فحياة الماء واجبة كدفن الميت ومن قبيل الواجب الكفائي أيضاً تعاقب أيادي متعدّدة على العين وبدله فضولياً وغصباً من أن المالك له الرجوع إلى كلّ واحد منها على البدل على ما ذكر في محله وعند الرجوع إلى أحدها ليس له الرجوع إلى غيره ثانياً كما لو قام الجميع فلا يجوز له الأخذ إلاّ من أحدهم وذلك لا يوجب الفرق بينه وبين الواجب الكفائي فنُدبر.

ونقول (١)

في الواجب المعلق والمنجز

(١) التقسيم السادس: ينقسم الواجب إلى المنجز والمعلق قال في «الفصول: ص ٨٠» وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليس منجزاً وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليس معلقاً كالحج فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول أزم من الإستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل - إلى أن قال: - فلا تكليف في الأول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني... إلى آخره. قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٦٠» لا يخفى أن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث إختار في الواجب المشروط ذلك المعنى - أي أن الواجب فيه يكون مقيداً به بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً وإنما الواجب يكون خاصاً ومقيداً وهو الإكرام على تقدير المجيء - وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً حيث إدعى إمتناع كونه من قيود الهيئة كذلك أي إثباتاً وثبوتاً على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم أنفاً عن البهائي، أنكر عن الفصول هذا التقسيم ضرورة أن المعلق بما فسر له يكون من المشروط بما إختاره له من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث لا يكون حينئذٍ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط ومن هنا إنقذ أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربية لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور وحيث قد

إن المطلوب والمشتاق إليه^(١) هو المقيّد من حيث ذاته التوئم مع قيده بلا توجّهه إلى قيده بل القيد خارج عن حيّز الإشتباه^(٢) فهذه الصورة^(٣) من حيث عدم محرّكته نحو المقيّد إلا في ظرف وجود القيد شريك^(٤)

لا عرفت بما لا مزيد عليه إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد فلا يكون مجالاً لإنكاره عليه... إلى آخره. وتبعه المحقّق النائيني من إنكار الواجب المعلق كما سيأتي.

(١) ويبيّن لنا محقّق الماتن الواجب المعلق والإمّتياز بينه وبين المطلق والمشروط قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٥١» جميع هذه الأقسام تشترك على المختار في فعلية الوجوب وعلى المشهور يشترك المنجز والمعلق فقط فيها وعلى المختار ينفرد المشروط عن المنجز والمعلق بكون قيده دخيلاً في إتصاف متعلق خطابه بالمصلحة دون المنجز والمعلق فإن قيد الواجب فيهما يكون دخيلاً في فعلية وجود المصلحة الكامنة فيهما.

(٢) لعل الصحيح الإشتياق.

(٣) أي المعلق.

(٤) وينفرد المنجز عن المشروط والمعلق بفعلية تحريك خطابه وبعثه إلى نفس الواجب بالأصالة وإلى جميع مقدّماته التي منها قيد به المتعلق في الخطاب دون المشروط والمعلق فإن خطابهما وإن كان فعلياً في البعث والتحريك فيما لو علم المكلف بتحقّق الشرط والقيد فيما يأتي إلا أنّه بالنسبة إلى ما عدا شرط الواجب وقيده.

مع الواجب المشروط^(١) كما^(٢) أن في عدم إناطة الإشتياق بوجود القيد شبيهة بالواجب المطلق فهو^(٣) حينئذٍ نحو من الوجوب ووسيط بين المطلق والمشروط ومرجعه إلى وجوب الذات الملازم مع وجوب قيده من باب الإتفاق^(٤)

(١) أي يشتركان في كون تحريكه عند تحقق القيد.

(٢) أي ويفترقان ويشبه المعلق للمطلق بعدم إناطة الوجوب والإرادة بالقيد كما في الواجب المشروط فإنه إنيط بالقيد والشرط.

(٣) إن الواجب المعلق برزخ بين المنجز والمشروط على المختار أما جهة شبهه بالمشروط فلأن الشرط في كلٍّ منهما لا تتعلق به الإرادة التشريعية لا بالأصالة ولا بالتبع وأما جهة شبهه بالمنجز فلأن الشرط في كلٍّ منهما مما تتوقف عليه فعلية أثر الواجب ومصالحته في الخارج وأن كلاً من الشرطين تتعلق به مبادي الإرادة من الرغبة بوجوده والشوق إليه وغير ذلك مما يقع في صراط خروج الإرادة من القوة إلى الفعل... إلى آخره.

(٤) قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٠٣» الواجب المعلق هو الذي يكون الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشيء ولكن الواجب فيه مقيد بأمر إستقبالي غير إختياري حتى في ظرفه ولو لكونه قهري الحصول والتحقق في موطنه كالوقت مثلاً كما في الحج في الموسم أو مقيداً بأمر إختياري لكن لا بمطلق وجوده بل بوجوده الإتفاقي الناشي من جهة غير إختيار المكلف أو وجوده الناشي من قبل سائر الدواعي غير دعوة الأمر والتكليف إذ نقول حينئذٍ بأن مثل هذه القيود بعد أن كانت راجعة إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه

كما هو الشأن في وجوب كلّ طرف من الوجوب التخيري بالنسبة إلى وجود الطرف الآخر بلا إناطة كلّ منهما به^(١)

والمتصف بالصلاح والمفسدة لا في أصل الإحتياج وإتصاف الذات بالمصلحة والصلاح كما في قيود التكليف كالإستطاعة بالنسبة إلى الحج فلا جرم تبعاً للعلم الفعلي بقيام المصلحة التامة المطلقة بالمقيد المزبور يتعلق به الإشتياق الفعلي المطلق البالغ إلى حد الإنداح حينئذٍ المعبر عنه بالإرادة أيضاً بلا حالة منتظرة في البين ولا إناطة لها في فعليتها بحصول القيود المزبورة في الخارج بل ولا يفرضها ولحاظها أيضاً بوجه. نعم جميع مبادي الإرادة من الميل والمحبة والإشتياق متحققة بالنسبة إليها ولكنها من جهة عدم قابليتها لتعلق الإرادة بها كانت خارجة عن حيز التكليف بالإيجاد ولكن مجرد خروجها عن حيز التكليف أيضاً غير مقتض لإناطة أصل التكليف في فعليته بحصولها في الخارج كما في قيود الوجوب في المشروطات على مسلك المشهور بل ولا يفرضها ولحاظها - أي كما على المختار فالواجب المعلق - هو الذي يكون الواجب أمراً إستقبالياً مقيداً بزمان الإستقبال وكان الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشيء حتى في الفرض واللحاظ في قبال المشروط المشهور الذي يكون الوجوب فيه منوطاً بوجوب الشرط والمنوط به في موطن الخارج الملازم لعدم فعليته أيضاً قبل حصول شرطه في الخارج وفي قبال المشروط لذي المختار الذي يكون الوجوب فيه فعلياً لكن منوطاً بفرض الشيء ولحاظه لا مطلقاً كما هو واضح... إلى آخره. وتطويل الكلام لأجل وضوح الفرق بين الجميع.

(١) ثمّ ينظر المقام بالواجبات التخيرية التي تقدّمت بأن كلّ واحد

ولذا ليست^(١) الواجبات التخيرية من سنخ المشروطات بل^(٢) هي إيجابيات مطلقة ناقصة حافظة لبعض جهات وجود المتعلق^(٣) الملازم لمنعها عن بعض تروكها^(٤) لا مطلقاً^(٥) ففي ما نحن فيه أيضاً قد يكون طلب المولى^(٦) بالمقيد بهذا المنوال لا مطلق^(٧)

لا من الأطراف وجوبه غير منوط بوجود الآخر وغير مشروط به كما هو أحد الأقوال فيها.

(١) ولا تكون الواجبات التخيرية من قبيل المشروطات.

(٢) بل الواجبات التخيرية يكون الوجوب على كل واحد من الأطراف

وجوب مطلق لكن ناقص وإرادة ناقصة على كل واحد من الأطراف بمعنى أن الإرادة المتعلقة على كل واحد من الأطراف لا توجب سد جميع أبواب عدم متعلقه بل تسد أبواب عدمه إلا باب عدمه في ظرف وجود الطرف الآخر.

(٣) وهو عند عدم الطرف الآخر.

(٤) وهو سد باب عدمه في ظرف عدم الآخر فإنه ممنوع الترك فيما لو كان له

طرفين مثلاً.

(٥) أي ليس إيجاب على نحو الإطلاق والتام حتى في ظرف وجود الطرف

الآخر ولا الإيجاب التام مشروطاً بعدم الآخر كما مر.

(٦) ففي الواجب المعلق أيضاً كذلك تحريكها نحو الفعل ليس تحريكاً تاماً

بحيث يحركه نحوه في جميع الظروف والحالات.

(٧) أي لا يطلب ولا يحرك نحو الفعل في الحال بأن يأتي بالحج في غير

موسمه فلا إطلاق له لسد باب عدمه في جميع الحالات.

حافظ لجميع أنحاء وجوده ولا^(١) مشروط بقيوده ففي هذه الصورة^(٢) أيضاً إذ أطبق المأمور^(٣) مثل هذه الكبرى على المورد ولو بإحرازه وجود القيد من باب الإتفاق في موطنه يتحرك فعلاً من قبل إرادته الحاصلة بإبراز المولى إشتياقه نحو مقدماته المفوتة^(٤)

(١) أي ولا أنيط الوجوب بالقيد والشرط كما في المشروط.

(٢) أي ففي الواجب المعلق إنتظار حصول القيد المقيد به لدخالته في فعلية إمتثال هذا التكليف لا في فعلية نفس التكليف.

(٣) أي القيد دخيل في التطبيق عند وجوده من باب الإتفاق وإنما الإرادة فعلية من الأوّل قبل وجود القيد خارجاً ولحاظاً.

(٤) فيترشح إلى المقدمات المفوتة قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣١٨» القيود الوجودية للواجب في المعلق ممّا أخذ وجودها فيه من باب الإتفاق فإنّها أيضاً غير واجبة التحصيل ولو كانت مقدورة للمكلف - فلما تقدّم من خروجها عن حيز الإرادة والطلب - وإن كانت غير خارجة عن حيز مبادي الإرادة من المحبوبة والإشتياق ولكن قضية أخذها بوجودها من باب الإتفاق توجب خروجها حينئذٍ عن حيز الطلب بنحو يستحيل ترشح التكليف إليها وأمّا سائر القيود الوجودية للواجب من المقدمات المفوتة التي لا يقدر على تحصيلها فيما بعد في زمان الواجب المعلق وفي ظرف حصول المنوط به والشرط في المشروط فلا إشكال فيها أيضاً في ثبوت الوجوب لها في الحال قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج لأن مقتضي فعلية الوجوب والتكليف فيهما حينئذٍ هو ترشح الوجوب الغيري إلى تلك المقدمات فتصير حينئذٍ واجبة بالوجوب

من دون فرق فيه أيضاً بين كون القيد الخارج عن حيِّز الإشتياق^(١) حالياً^(٢) أم إستقبالياً^(٣)

والغيري المقدّمي ... إلى آخره. وتقدّم الكلام فيه مفصلاً.

(١) أي القيد الخارج عن التكليف والإرادة.

(٢) كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة كما في الواجب المطلق.

(٣) كالموسم في الحج كما في الواجب المعلق ويمكن الإشارة إلى ما في

«الكفاية: ج ١ ص ١٦١» نعم يمكن أن يقال: إنّه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصيّة كونه حالياً وإستقبالياً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهم وإلّا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيّات ولا إختلاف فيه فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدّمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالتيه لا من إستقبالية الواجب ... إلى آخره. لكن عرفت تغيّره مع الواجب المطلق وتغيّره مع الواجب المشروط بيان ذلك أن الواجب المطلق يكون وجوبه فعلياً على كلّ حال كما أن الأمر فيه متوجه إليه بدون قيد أو شرط دخيل في مصلحته أو في وقوع مصلحته في الخارج مثل إشتير اللحم الآن فيكون الواجب أيضاً غير مقيد بشيء ومطلوب على كلّ حال بخلاف الواجب المشروط فإن وجوبه فعلى لكن منوط بوجود اللحاظي والفرضي الشرط والقيد الحاكي عن الخارج فيكون أصل مصلحة الحكم فيه متوقّفاً على أمر يكون وقوعه إتفاقاً أو طبعاً شرطاً فيها مثل الدلوك والإستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحج ولذا يكون محرّكيتها بعد تحقّق القيد خارجاً بخلاف الواجب المعلق فوجوبه مطلق غير منوط بشيء لكن إرادة ناقصة فإن الواجب والفعل مقيد بالقيد فتعلق الوجوب بالفعل ❦

ولئن شئت فسم مثل هذه الصورة بالواجب المعلق الراجع إلى فعلية الإيجاب والإرادة بمحض إبراز المولى هذا النحو من الإشتياق لعبده متعلقاً بأمر إستقبالي المستلزم لتحريك العبد عند تطبيقه نحو مقدّماته المفوّتة من قبل فعلية إرادة مولاه من جهة إبراز إرادته كما هو الشأن في المشروطات الموقّعات قبل وقتها^(١) وبعد مثل هذه البيانات لا يبقى لك مجال حوصة وصيحة في إنكار الواجب المعلق^(٢) قبال المطلق والمشروط نعم إنّما المجال لإنكاره^(٣).

لا على حصة خاصة فأصل المصلحة فيه لا يكون متوقّفاً على شيء بل وقوعه خارجاً يكون متوقّفاً على زمان مخصوص يأتي طبعاً مثل الحج للمستطيع بالنسبة إلى الموسم فإن الموسم يكون ظرف وقوع مصلحة الحج.

(١) فتشترك الثلاثة على مختار المحقّق الماتن وهو الصحيح في فعلية الإرادة والتكليف قبل حصول الشرط والوقت لكون فاعلية الإرادة ومحركيتها يمكن أن تتأخّر عن وجودها وفعليتها فإنّ الإرادة في مرحلة الإنشاء فعلية لأنّها تتعلق بالصورة الذهنية وليس وجودها منوط بوجود موضوعها في الخارج كما أنّها وجود ليست منوطة بوجود موضوعها في الخارج كما أنّها وجود ليست منوطة بوجود متعلقها وإلا يلزم طلب الحاصل كما هو واضح.

(٢) قد عرفت أن صاحب الكفاية والمحقّق العراقيّ تبعاً للفصول قد ذهبوا إلى صحة تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز وفي قبالة قد أنكر المحقّق النائينيّ الواجب المعلق.

(٣) هو المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ١٣٦» قال وفساده يظهر ممّا

ذكرناه من أن كلَّ قيد غير إختياري لابدَّ وأن يكون ممَّا يتوقَّف عليه فعلية الوجوب ويستحيل أخذه في الواجب بلا توقُّف فعلية الوجوب عليه - إلى أن قال: - إن الفعل الذي لم يقيد بأمر غير مقدور كالزمان مثلاً إذا إنفت العاقل إليه ورأي فيه مصلحة ملزمة فلا بدَّ وأن يتعلق به إرادته فعلاً المحركة له نحوه إذ لا شبهة في كونه مقدوراً ولو بواسطة القدرة على مقدّمته فمن إشتاق إلى الصلاة في المسجد مثلاً فحيث أنّها مقدورة فلا محالة يتحرك نحوها ويوجد مقدّمته بنفس إنفاته إلى المقدّمية ولا يحتاج إلى شيء آخر غير الإنفاته إلى المقدّمية والمحرك الحقيقي هو إرادة الصلاة وإلا فلا غرض له من إيجاد المقدّمة وكون ذي المقدّمة أمراً متأخراً لا يوجب عدم إمكان تعلق الإرادة به بعد إمكان التحرك نحوه بإيجاد مقدّمته وإذا كان تعلق الإرادة التكوينية به ممكناً فيمكن تعلق التشريعية به أيضاً للملازمة بينهما كما ذكر وأما إذا كان مقيداً بقيد غير إختياري فلا شبهة في تعلق الإرادة التكوينية به أيضاً لكن لا بوصف الفعلية والتحريك بل بوصف التقديرية والإناطة نظير القضايا الحقيقية والوجدان أقوى شاهد بأن إرادة شرب الماء على تقدير العطش موجودة لكلّ ملتفت إلى مصلحة الشرب ولو في حال عدم العطش لكن تلك الإرادة التقديرية إنّما تكون فعلية ومحركة إلى شرب الماء عند فعلية العطش فهي قبل وجود العطش ليست بفعلية وبعده تكون فعلية فالإرادة التقديرية موجودة من الأوّل بنحو القضايا الحقيقية وإن لم تكن متصفة بوصف الفعلية والتحريك فليس هناك إنشاءات عديدة بل إنشاء واحد وإرادة واحدة غاية الأمر أنّها تقديرية لا فعلية وبالجملة فإننا وإن سلّمنا وجود الإرادة التقديرية من أوّل الأمر إلا أن فعليتها ومحركيتها غير معقولة فإن المقيد بأمر غير إختياري بما هو مقيد لا يكون إختيارياً وذات المقيد وإن كانت مقدورة إلا أنّها ليست ممَّا

لا يترتب عليه الغرض بل المترتب عليه هو المقيد وحينئذٍ فإن لم تكن له مقدّمة مقدورة أصلاً كما في الصلاة المقيدة بأول الفجر بالإضافة إلى من هو واجد لتمام الشرائط قبل الفجر فإنه حيث يستحيل فعلية الإرادة قبل الفجر لكون المقيد غير مقدور وليست له مقدّمة إختيارية فلا بدّ وأن ينتظر الصبح حتّى تكون الإرادة فعلية، وأمّا إذا كانت له مقدّمة مقدورة كالمثال المذكور بالإضافة إلى فاقد الطهارة فيستحيل تحريك إرادة الصلاة نحو المقدّمة بمجرد الالتفات إلى المقدّمة لما عرفت أنّها غير فعلية ولا محرّكة بل لا بدّ أن يكون المحرك نحو المقدّمة هو الالتفات المكلف إلى أنّه لو لم يأت بالمقدّمة فعلاً لفاته الغرض المترتب على الفعل المقيد فإستلزام ترك المقدّمة لفوت الغرض هو الذي يوجب تعلق إرادة فعلية بإيجاد المقدّمة. لا من ناحية المقدّمة وإستلزام إرادة الصلاة لإرادة مقدّماتها هذا حال الإرادة التكوينية وتتبعها الإرادة التشريعية حدو القذة بالقذة وعليه فيمكن تعلق الإرادة الفعلية التشريعية بفعل متأخّر مقدور بالقدره على مقدّمته فتكون محرّكة نحو مقدّمته قهراً ولا يمكن تعلقها بالفعل المقيد بقيد غير مقدور لعدم إمكان تعلق التكوينية به نعم إذا كان في هذا الفرض مقدّمة يستلزم تركها فعلاً فوت الغرض في ظرف الواجب كالغسل قبل الفجر فلا بدّ من تعلق إرادة تشريعية مستقلة بها لمصلحة التهيأ لئلا يلزم الفوت كما هو الحال في الإرادة التكوينية والحاصل أن الشبهة إنّما نشأت من تخيل أن إنكار الواجب المعلق مبنى على دعوى إستحالة تأخّر الواجب عن وقت الوجوب مع الغفلة عن أن منشأه هي إستحالة تعلق التكليف بغير المقدور فيختص الإنكار بما إذا تقيد الواجب بقيد غير إختيارى ثم لا يخفى أن هذه الشبهة موردها هو خصوص القضايا الخارجية ... إلى آخره. وعليه يلزم تأويل كلّما دل بظاهره على تعلق الإرادة التشريعية بفعل مقيد بأمر

لا غير مقدور قبل حصول القيد و صرف عن ظهوره إلى ما يناسب القواعد وهو تعليق نفس الإرادة التشريعية على حصول ذلك الشرط فيكون التكليف مشروطاً به لا المكلف به وأجاب عنه المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٥٣» أما نقضاً فبالواجب المركب المتدرج في الوجود لكون أجزائه تدريجية الحصول فإنه لا إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرجة قبل الإتيان بها لفرض أنها أجزاء واجب واحد تنجز وجوبه على المكلف أول أزمنة الإمكان فالوجوب المتعلق بها فعلى مع أن الواجب وهي أجزاء المركب إستقبالي وخارج عن الإختيار حين تنجز وجوبه لفرض كونه إستقبالياً والإلتزام بأن التكليف في الواجبات التدريجية يصير فعلياً تدريجياً فراراً عن الإلتزام بالواجب التعلقي - أي كما يقال كذلك أستاذنا الزنجاني وأنه كالعرض، خلاف الوجدان والضرورة بلا ضرورة تقتضيه لما سيأتي من دفع المحاذير المتوهمة فيه مضافاً إلى ما تقدم من إثبات إمكانه ووقوعه، وأيضاً بالواجب المنجز ذي المقدمات العديدة فإنه لا إشكال في وجوبه قبل الشروع بفعل مقدماته فيكون وجوبه فعلياً مع كون الواجب إستقبالياً وخارجاً عن الإختيار حين تنجز وجوبه لإستقبال زمانه وعدم الإتيان بشيء من مقدماته، فإن قلت - فرق واضح بين الواجب المنجز ذي المقدمات العديدة - جميعها مقدورة وهو بتوسطها يكون مقدوراً بالواسطة - والمعلق - بسبب تقييده بما ليس مقدوراً - غير مقدور بالواسطة، قلت: لا ريب في أن الواجب المنجز ذي المقدمات الكثيرة مقيد ببقاء القدرة عليه إلى إنتهاء المقدمات المتدرجة في الوجود وبقاء القدرة عليه إلى ذلك الوقت ليس مقدوراً للمكلف فهو أيضاً مقيد بأمر غير مقدور ومعه لا فرق بين المنجز والمعلق من حيث التقييد بما ليس بمقدور فما يجاب به عن هذه الشبهة في صحة الخطاب فعلاً بالمنجز يصح ك

لأن يكون جواباً عن الشبهة المزبورة في صحة الخطاب فعلاً بالمعلق، وأما حلاً فالجواب عن الإشكال بأمرين الأوّل أنّه لا يشترط في صحة التكليف بشيء ما إلا القدرة عليه في ظرف الإتيان به وإيجاده والمفروض أن الواجب المعلق كالمنجز مقدور عليه في ظرف إيجاده، الثاني لاريب في أن المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب تشترك في تحصيل وجوده فيكون لكل واحد منها نصيب في وجوده فإذا كان بعضها مقدوراً كان وجود ذلك الواجب من ناحية تلك المقدمّة مقدوراً وإذا أوجد المكلف بعض مقدماته فقد نقض عدمه بالوجود من ناحية تلك المقدمّة وعليه فيصح التكليف بالأمر الذي بعض مقدماته مقدورة وإن كان بعضها الآخر غير مقدور لأن المكلف يتمكن بتوسط بعض مقدماته المقدورة أن يحصله بعض التحصيل ولو بنقض عدمه من ناحية تلك المقدمّة التي يأتي بها وعليه فيمكن إمتثال خطاب المعلق قبل تحقّق قيده بتحصيل ناحية من نواحي وجوده بفعل بعض مقدماته المفوتة وغيرها كما أن المنجز كذلك إذا شرع المكلف بفعل مقدماته فكلّ مقدمّة يتوقف عليها وجوده إذا حصلها فقد نقض شرطاً من عدمه بوجود تلك المقدمّة التي تشترك مع بقيّة المقدمات في وجود الواجب المتوقف عليها... إلى آخره. وأمّا أستاذنا الخوئيّ يعترف بالواجب المعلق ولكن يرجعه إلى الشرط المتأخّر لا المعلق المصطلح عليه قال في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٣٦» التحقيق أن الواجب المعلق ليس قسيماً للواجب المشروط بل هو قسم منه فإن الوجوب المشروط بشرط متأخّر قد يكون متعلقه أمراً حالياً مقارناً له وقد يكون أمراً استقبالياً والقسم الثاني هو الذي سماه صاحب الفصول بالوجوب التعليقي فهو وإن أخطأ في جعل المعلق قسيماً للواجب المشروط إلا أنّه أصاب في القول بجواز تعلق التكليف بالأمر المتأخّر المقيد بقيد غير مقدور. وقال في «ص ١٤٢» ❧

لا قد تقدّم أنّه لا فرق بين الزمان وغيره في هذه الجهة أصلاً وأن الميزان الكلّي هو أن القيد المتأخّر الخارج عن تحت القدرة إذا كان دخیلاً في تمامية الملاك الداعي إلى الإيجاب فلا بدّ من تأخّر الوجوب عن تحقّقه خارجاً وأمّا إذا كان دخیلاً في تحقّقه الخارجي مع كون الملاك تاماً قبله فلا بدّ فيه من جعل الوجوب قبل حصول القيد مشروطاً بحصوله في ظرفه ومتعلقاً بالفعل المقيد به قال أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٤٨» لاشبهه في أن ذات الفعل وهو الحج مقدور للمكلّف فلا مانع من تعلق التكليف به وكذا إيقاعه في زمان خاص يوم عرفة وأمّا نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف وبما أن التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق وإنّما تعلق بإيقاعه في زمان خاص فعلم من ذلك أن للزمان دخلاً في ملاكه وإلا فلا مقتضي لأخذه في موضوعه وعليه فبطبيعة الحال يكون مشروطاً به غاية الأمر على نحو الشرط المتأخّر... إلى آخره. والجواب عنه قال أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ١٧٠» إن المقام لا يكون من الشرط المتأخّر في شيء بل طور التكليف يكون بنحو أن المولى إذا أذعن أن العمل الفلاني يصير المكلّف قادراً عليه في ظرفه يبعثه نحو ذلك العمل ويقدر على بعض أنحاء وجوده مثل الإقدام على المقدمات في هذا الحين وعلى ذي المقدّمة فيما سيأتي فإنّه لو كان هذا إشكالاً فيجب أن يقال بأن الشخص في أوّل آتات شروعه في الصلاة مثلاً لا يكون له القدرة على إتيان السلام في الآن الآخر لأن الزماني يتوقّف على مجيء زمانه فحيث لم يمكن أن يأتي الآن الثاني في الآن الأوّل فيلزم أن يقال لا قدرة عليها من أصلها مع أنّه كما ترى لا وجه له أصلاً وأمّا القول بأن الأمر بكلّ جزء يكون عند القدرة عليه فأيضاً لا وجه له لأن الأمر يكون على المجموع من الأوّل... إلى آخره. لما مرّ أن الخارج ظرف السقوط ٣

ولا الثبوت وكفاية القدرة في ظرفه فالوجوب غير مشروط بشيء لا المتأخر ولا المقارن بل الفعل مفيد به ودخيل في فعلية المصلحة لا أصل الملاك كما في الشرط المتأخر فإن الشرط ولو من جهة الإضافة دخيل في أصل الإلتصاف بالمصلحة، قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٦١» ثم إنه ربّما حكى عن بعض أهل النظر من أهل العصر - أي المحقق النهاوندي في «تشریح الأصول» - إشكال في الواجب المعلق وهو أن الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد فكما لا يكاد يكون الإرادة منفكة عن المراد - أي في الإرادة التكوينية - فليكن الإيجاب غير منفك عما تتعلق به - أي في الإرادة التشريعية - فكيف يتعلق بأمر إستقبالي فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر، فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر إستقبالي كما تتعلق بأمر حالي وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ضرورة أن تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة ليس إلا لأجل تعلق إرادته به وكونه مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد وتوهم أن تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد وقد غفل عن أن كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا مؤنة له كحركة نفس العضلات أو ممّا له مؤنة ومقدمات قليلة أو كثيرة فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له والجامع أن يكون نحو المقصود بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك لكون المراد وما إشتاق إليه كمال الإشتياق أمراً إستقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤنة أو تهديد مقدّمة ضرورة أن شوقه إليه ربّما يكون أشد من

الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي أو إستقبالي محتاج إلى ذلك هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث ضرورة أن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الإستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ... إلى آخره. قال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٨٤» لا يخفى عليك أن إنفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحح لوجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها لا مجرد فعلية الوجوب ولو مع إتحاد زمانه وزمان الواجب فيصح تقسيم الواجب إلى ما يتحد زمانه مع زمان وجوبه فلا تكون مقدّمته واجبة قبل زمانه وإلى ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه فيمكن وجوب مقدّمته قبله ... إلى آخره. أي فيما لم يعتبر فيها وجودها الإتفاقي أو كان مقدوراً وإلا فلا تجب وأجاب أيضاً عن أصل الإشكال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٠٦» كيف وأن لازم البيان المزبور من إعتبار القدرة بلا واسطة على العمل في صحة البعث الفعلي هو الإلتزام بعدم فعلية التكليف في الواجبات المطلقة أيضاً فيما كان منها يحتاج إلى مقدّمات عديدة لأنها أيضاً غير مقدورة قبل حصول مقدّماتها في الخارج فلا بدّ وأن يكون فعلية التكليف فيها أيضاً في ظرف حصول مقدّماتها الذي هو ظرف القدرة عليه ولازمه هو إنكار الإرادة الغيرية رأساً في كلفة الواجبات بالنسبة إلى المقدّمات الوجودية لأنه في ظرف عدم حصول المقدّمات إذا لم تكن الإرادة النفسية متحقّقة بالنسبة إلى ذبيها بملاحظة عدم إمكان الإنبعاث نحوه فلا جرم يمتنع تصور الإرادة الغيرية أيضاً بالنسبة إلى مقدّماته الوجودية وحينئذٍ فلا بدّ من الإلتزام بكونها واجبة ٣

لا بالوجوب النفسي التهيئي - أي كصاحب تشريح الأصول - وكما ترى لا يمكن المصير إليه وذلك لما فيه من مخالفته لما عليه إطباق العقلاء بل وبداهة الوجدان القاضي بغيرية تلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية - وعليه فيتوجه عليهم الإشكال بأنه إذا كانت تلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية إرادة غيرية توصلية بالوجدان لانفسية و لو تهيئية فيستحيل إنفكاكها عن فعلية الإرادة بذاتها لأن تبعية الإرادة الغيرية للإرادة النفسية في الفعلية والشأنية في الوضوح كالنار على المنار وعلى ذلك إذا كان ذلك شأن الإرادة في الواجبات المطلقة المنجزة وفي الإرادات التكوينية فأمكن فعلية الإرادة فيها قبل حصول المقدمات الوجودية فليكن كذلك في الواجبات المعلقة أيضاً فأمكن فيها تعلق الإرادة الفعلية حالاً بالمقيد بالقيّد الإستقبالي كالزمان قبل حصوله فلا تحتاج إلى كونها في ظرف الإشراف على الواجب الذي هو ظرف حصول قيده، كما يشهد لذلك أيضاً نفس الإنشاء الصادر من المولى حيث أنه بعد أن كان ذلك لأجل التوصل به إلى وجود المراد البعدي لا من جهة مطلوبية الإنشاء نفساً فلا محالة تكون الإرادة المتعلقة به إرادة غيرية توصلية ومعه بمقتضى عدم إنفكاكها عن إرادة ذبها لا بد من الإلتزام بكون الإرادة المتعلقة بالفعل البعدي فعلية حال الإنشاء كي منها تترشح إرادة غيرية إلى الإنشاء المزبور، نعم غاية ما في الباب أن محركية هذه الإرادة لنفس المطلوب كانت في ظرف الإشراف عليه الذي هو ظرف حصول قيده وأما قبل ذلك فلا يكون محركيتها إلاّ لمقدماتها الوجودية كما في الواجبات المطلقة المنجزة ... إلى آخره. وممن يصر عدم إنفكاك الإرادة عن المراد المحقق الإصفهانيّ وكلامه طويل قال في جواب صاحب الكفاية في «النهاية: ج ١ ص ١٨٦» من لزوم تعلق الإرادة بأمر إستقبالي إذا كان المراد ذا مقدمات كثيرة ڪ

فإن أراد مقدماته قطعاً منبعثاً عن إرادة ذبيها فتوضيح الحال فيه أن الشوق إلى المقدّمة بما هي مقدّمة لا بدّ من إنبعائه من الشوق إلى ذبيها لكن الشوق إلى ذبيها لما لم يكن وصوله إلى حد يتحرك القوة العاملة به لتوقّف الفعل المراد على مقدمات فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول وهو بعد طي المقدمات فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حد الباعثية الفعلية بخلاف الشوق إلى ذبيها وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر فإن الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادة وما هو المسلم في باب التبعية تبعية الشوق للشوق لاتبعية الجزء الأخير من العلة فإنّه محال وإلا لزم إمّا إنفكاك العلة عن المعلول أو تقدّم المعلول على العلة ... إلى آخره. الجواب هل الشوق هي الإرادة أو مبادئها علمنا هو بأنّه مبادئها قال في «ص ١٨٦» فاتضح أن مجرد الشوق المتعلق بأمر إستقبالي ليس عين الإرادة الباعثة للقوة المنبثّة في العضلات نحو تحريكها وممّا يشهد له أن الشوق المتقدّم ربّما يتعلّق بأمر كليّ كما هو كذلك غالباً مع أنّه غير قابل لتحرك العضلات نحو المراد بدهاءه إستواء نسبته إلى الأفراد المتصورة لهذا الكليّ فعليته لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصص وهو محال ... إلى آخره. فإذا كانت الإرادة متعلّقة بالمقدمات دون ذي المقدّمة كيف يكون وجوبها غيرياً وتعلّق الإرادة بالكليّ يكون بالقدر المشترك بين الأفراد ولا محذور فيه ولا يلزم المحال وأجاب عنه أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٢٦٩» أن الشوق لو صار موجباً لحكم العقل بوجوب الإمتثال لا فرق بينه وبين الإرادة فإنّها أيضاً تكون موجبة لحكم العقل بوجوب الإمتثال ثمّ إنّ كيف يصير الشوق إلى ذي المقدّمة موجباً للإرادة على المقدّمة لو كانت غيره فإن المؤثر يجب أن يكون له الأثر الذي يترشح منه بنحو أكمل حتّى يؤثر في المؤثر بالفتح فالصحيح أن يقال إن البعث يكون لإحداث

الداعي في المكلف نحو العمل وهو تدريجي فإنه في الواجب المطلق أيضاً يأتي الفاعل ببعض الأجزاء مقدّماً على بعض مثل أجزاء الصلاة ولا يمكن الإشكال بأنّه لو كان تحريك للأمر بها يجب أن يؤتى بميم السلام عليكم في أول آتات التكليف فالبعث يكون لازمه الإنبعاث لكن تدريجاً لا دفعاً... إلى آخره، وكان يقول أستاذنا الزنجاني كثيراً منها «ص ١٣٩ دفتر ١ تقريراتنا» بعد ما أنكر أشد الإنكار أن حقيقة الأحكام هي الإرادة والكرهه وأن الأحكام الشرعية أمور إنشائية قابل لأن ينشأ قبل الفعل لأنّه سهل المؤنة وأن بإنشاء ينشأه وجود إعتباري ذلك الحكم الكلّي وهو غير فعلية الموضوعات وأن بفعلية الموضوعات للمكلفين يكون وجود إعتباري الحكم الجزئي، ولا يمكن تحقّق الوجوب وهو الصفة قبل الموصوف وأن الإرادة لا تنفك عن المراد وإنّما يكون ما يتوهّم هو العزم فينفك عما عزم عليه قال، بأن وجوب المقدّمة ليس من باب السراية والترشح والتوليد من وجوب ذي المقدّمة حتّى يلزم فعلية وجوب ذيها حتّى يترشح إليها بل على ما عرفت مفصلاً أن الأحكام الشرعية من إعتبرات الشارع سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل فلو قلنا فإنّه يكون من باب التلازم بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة وهذا التلازم كما يكون موجوداً في المقدّمة المقارنة كالإستقبال المعتبر في الصلاة كذلك موجود في المقدّمة المتقدّمة كالوضوء والمتأخّرة كالأغسال الليلية للمستحاضة ولا يعتبر أن يكون وجوب ذي المقدّمة فعلياً حتّى يولد وجوب المقدّمات فكلّ ذلك من المعلق والمشروط والشرط المتأخّر جاء من تخيل أن وجوب المقدّمات سراية وترشح... إلى آخره. وفيه هل هذا التلازم كسائر التلازمات لا بدّ أن يكون فعلياً وفعليته بفعلية طرفيه فكيف يكون بعض الأطراف فعلياً وبعضه ليس بموجود أصلاً بعد ما كان الطرف

والذي غير موجود وهو وجوب ذي المقدّمة هو العلة لا غيره يكون هو الموضوع لوجوب المقدّمة مضافاً إلى المناقشات الواردة في أصل مبناه من الأمور تقدّم وسيأتي وكذا سائر الأساتذة منهم أستاذنا الخوئي أنكر على أستاذه النائيني من تعلق الإرادة بأمر مقدور مع الوساطة في «هامش الأجود: ج ١ ص ١٣٧» وأما الإرادة بمعنى الإختيار أعنى به إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك فيستحيل تعلقها بالأمر المتأخّر مطلقاً سواء كان مقيداً بقيد غير مقدور أو لم يكن فإن إعمال القدرة إنّما يمكن في ظرف إمكان صدور الفعل ومن البديهي أن الأمر المتأخّر ولو كان له مقدّمات مقدورة يستحيل صدوره بالفعل فلا معنى لإعمال النفس قدرتها في وجوده أو عدمه وأن حركة العضلات إنّما تتبع الإختيار الذي هو من أفعال النفس ولا تترتب على مجرد الشوق النفساني فما أفاده شيخنا الأستاذ عليه السلام من إمكان تعلق الإرادة بأمر متأخّر مقدور بالقدرة على مقدّمته في غير محله - إلى أن قال: - وبما أنّك عرفت فيما مر أن المجعول للمولى في موارد بعثه إلى شيء إنّما هو إعتباره كون الفعل على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز تعرف أن تعلقه بما هو مقدور للمكلف في ظرفه بمكان من الإمكان من دون فرق في ذلك بين المقيد بقيد غير إختياري وغيره ضرورة أن العقل لا يعتبر في صحة الإعتبار المزبور إلاّ إمكان صدور الفعل منه في ظرف مطلوبيته ولا فرق في ذلك بين كونه مقدوراً في ظرف الإيجاب وعدمه ودعوى أن تعلق الوجوب بالمقيد يقتضي تعلقه بنفس القيد أيضاً قد عرفت بطلانها فأتضح ممّا ذكرناه صحة القول بالواجب المعلق وإن تعلق الطلب بالأمر المتأخّر سواء كان مقيداً بقيد غير مقدور أو لم يكن يستلزم إشتراط الوجوب بالقدرة المتأخّرة عنه المقارنة للعمل في ظرفه - إلى أن قال في رد أستاذه - لا يخفى أن الإرادة سواء أريد منها الشوق النفساني أو

لا إختيار النفس للفعل أو الترك بما أنّها من الأمور التكوينية الخارجية لا تتصف بالتقديرية تارة وبالفعلية أخرى وإنّما تتصف بالوجود أو بالعدم فإن ما تكون الإرادة منوطة به إن كان موجوداً فالإرادة فعلية وإلا فهي معدومة نعم الإلتصاف بالوجود التقديري إنّما يعقل في الأمور الإعتبارية - أي كما في الوصية - فيصح أن يقال إن وجوب الحج مثلاً ثابت في الشريعة على تقدير حصول الإستطاعة خارجاً وهذا النحو من الوجود الإعتباري يكون ثبوته بنفس الإعتبار ولو لم يكن في الخارج مستطيع بالفعل كما أن رفعه بالنسخ لا بزوال الإستطاعة من المكلف مثلاً... إلى آخره. هذا على مختاره من أن حقيقة الأحكام هي الأمور الإعتبارية دون الإرادة والكرهه من العلم بالمصلحة والمفسدة أولاً أو حلولهما في النفوس النبوية والولوية كما صرح بذلك صاحب الكفاية في كلماته أمّا على المختار من كون حقيقة الأحكام هي الإرادة والكرهه فالإرادة التقديرية غير تامة المعبر عنه بعدم إمكان الوقوعي لا الإمكان الذاتي كما نفوه أساتذتنا من عدم الإمكان الذاتي كما مر بل الإرادة فعلية وتخلفه عن المراد لا محذور فيه قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٥٥» فإن قلت حقيقة التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً للمكلف إلى فعل المكلف به أو ترك المكلف به بتركه ولا ريب في أن المراد بالإمكان هو الإمكان الوقوعي لا الإمكان الذاتي لأن الإمكان الذاتي لا أثر له في مثل المقام - أي ممّا يكون الإنبعاث إلى الفعل والعمل - فإذا كان المراد من التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً فلا ريب في أن التكليف بهذا المعنى لا يعقل أن يكون فعلياً قبل تحقّق القيد الذي قيد به متعلق التكليف مع عدم كون ذلك القيد داخلياً في حيز الإختيار سواء كان القيد المزبور زماناً متأخراً أو زمانياً يأتي عن تعلق الإختيار به لأن التكليف قبل تحقّق القيد المزبور لا يمكن أن

لا يكون داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمكلف به ولو كان المكلف في غاية الإلتقياد والإطاعة والإلزام من فرض وقوعه أن يكون ما فرض مقيداً بشيء غير مقيد به وهذا خلف بخلاف الواجب المنجز ذي المقدمات الكثيرة فإنه يمكن أن يكون التكليف به قبل تحقق مقدماته فعلياً لأن الإمكان الوقوعي محفوظ بالنسبة إلى التكليف وإن كان الإمتناع بالغير متحققاً في حق المكلف به فإنه لو فرض محالاً تمكن المكلف من فعل ذي المقدّمة قبل المقدّمة لما لزم محذور من ذلك، قلت هذا كله لا يجدي شيء منه في إبطال صحة التعليق في التكليف أمّا أولاً فلأن حقيقة التكليف بالمعنى المزبور متحقّقة في الواجب المعلق لأن التكليف المعلق يمكن أن يكون داعياً للمكلف في ظرف العمل وهو الزمان المتأخّر إذا حضر أو الزماني المتعذر إذا حصل وأكثر من هذا الإمكان لا يعتبر في كون التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً. وثانياً: لو سلّمنا أن المراد من الإمكان في كون التكليف هو ما يمكن أن يكون داعياً هو إمكان الدعوة إلى المكلف به في حين التكليف لكان التكليف في الواجب المعلق واجداً لهذا الإمكان أيضاً وذلك فيما لو كانت له مقدمات يمكن الإتيان بها قبل تحقق قيده خصوصاً إذا كان تلك المقدمات من المقدمات المفوتة فإن وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعوا المكلف ويحركه إلى الإتيان به قبل تحقق قيده وذلك بفعل مقدماته التي يتوقّف وجوده بعد تحقق قيده عليها فإن الإتيان ببعض أجزاء علة وجود الشيء تحصيل لناحية من نواحي وجوده ونقض لجانب من جوانب عدمه بإيجاد بعض مقدمات وجوده التي تشترك جميعاً في وجوده كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وثالثاً: أن ما ذكر من الفرق بين الواجب المنجز والمعلق ليس بصحيح بل التحقيق يقضى بأنّه لا فرق بينهما من هذه الناحية أيضاً لأن الواجب المنجز بالنسبة إلى مقدماته التي يتوقّف وجوده

واعليها كالطهارة من الحدث والخبث والسائر وغيرها بالإضافة إلى الصلاة لاريب في أنه مقيد بها بمعنى أن الوجوب تعلق بالصلاة الخاصة - أي الهيئة الخاصة المعهودة - المقيدة بهذه الخصوصيات المزبورة - أي التي يضادها هذا القيود لو وقع أثنائها كسائر المنافيات - ففرض وقوع الصلاة قبل وجود شيء منها كفرض وجود الحج قبل أيام الموسم - أي لا يتصف بالإمكان الوقوعي ويتصف به بعد إتيان المقدمات فالإشكال يجري في الواجب المطلق كما مر - فكما أن فرض وجوده قبلها يلزم منه فرض وجود الشيء قبل وجود ما يكون به تمام أجزاء ماهيته أو فرض وجود ما فرض متأخراً متقدماً وهذا خلف كذلك فرض وجود الصلاة قبل الطهارة أو قبل التستر يلزم منه وجود الشيء قبل وجود خصوصياته المقومة لماهيته... إلى آخره. واسرائه لا مانع من تعلق الإرادة الفعلية بالأمر المتأخر لأن الإرادة من الصفات النفسانية المتعلقة بالصورة الذهنية المنطبعة عن الخارج والحاكية عنه ولا إناطة لها بشيء وقد أطنب المحقق الإصفهاني في هذه الأمور منها في مباهي الإرادة قال في «النهاية: ج ١ ص ١٨٤» إن النفس ذات منازل ودرجات ففي مرتبة القوة العاقلة مثلاً تدرك في الفعل فائدة عائدة إلى جوهر ذاتها أو إلى قوة من قواها وفي مرتبة القوة الشوقية ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل فاذا لم يجد مزاحماً ومانعاً يخرج ذلك الشوق من حد النقصان إلى الكمال الذي عبر عنه تارة بالإجماع وأخرى بتصميم العزم وثالثة بالقصد والإرادة فينبعث من هذا الشوق البالغ حد نصاب الباعثية هيجان في مرتبة القوة العاقلة فيحصل منها حركة في مرتبة العضلات. ومن الواضح أن الشوق وإن أمكن تعلقه بأمر إستقبالي إلا أن الإرادة ليس نفس الشوق بأية مرتبة كان بل الشوق البالغ حد النصاب بحيث صارت القوة الباعثة باعثة بالفعل وحينئذٍ فلا يتخلف

عن إنبعاث القوة العاملة لتحريك العضلات ... إلى آخره. وقد تقدّم الجواب عنها وأجاب عنه السيّد الخميني في «التهذيب: ج ١ ص ١٨٢» أمّا أولاً: فإن مبدئية الشوق الإرادة ليست دائمية وإن كانت غالبية أنك ترى بعين الوجدان أن الشخص ربّما يريد أمر الأجل التخويف والإيعاد الذي يجره إليه بلا شوق منه إلى العمل وقد يشرب الدواء البشيع لتشخيص صلاح فيه مع الإنزجار الشديد - أضف إليه أن القول بأن الشوق شيئاً فشيئاً يصير إرادة يوهم خلاف التحقيق إذ الإرادة فينا ليست شوقاً مؤكداً فإن الشوق يشبه أن يكون من مقولة الإنفعال إذ النفس بعد الجزم بالفائدة تجد في نفسها ميلاً وحباً إليه فلا محالة تتفاعل عنه ولكن الإرادة التي هي عبارة عن إجماع النفس وتجمعها وتصميم الجزم من صفاتها الفعالة ولا يعقل أن يصير ما هو من مقولة الإنفعال باعثاً وإن بلغ ما بلغ في الشدة، وثانياً: أن ما ذكره عليه السلام من أن حصول الإرادة يستلزم تحريك العضلات دائماً غير تام إذ الإرادة تتشخص بالمراد الذي هو متعلقها إذ لا يمكن أن تتحقّق الإرادة بلا متعلقها فحيثُ تعدد المراد في الخارج يستلزم تعدد الإرادة فإن الشئيين بنحو الإستقلال لا يعقل أن يتعلق بهما إرادة واحدة بنعت الوحدة كما أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتعلق به إرادتان مستقلتان ما لم يتطرق إليه رائحة الكثرة والتعدد من ناحية المراد وعليه نقول إن في الأفعال الصادرة بمباشرة العضلات مطلوبين مستقلين ومرادين بنحو التعدد لا يختلط ذات أحدهما وإرادته بذات الآخر وإرادته أحدهما هو إيجاد المطلوب الذي هو مراد بالذات ثانيهما هو تحريك العضلات الذي هو مطلوب ومراد بالتبع لأجل التوصل به إلى غيره لامراد بالذات فإن الإرادة عند تمامية مبادئها تتعلق بنفس بالذات حصول المراد كرفع العطش أو شرب الماء ثمّ تحدث إرادة ثانية لتحريك العضلات نحو الفعل الخارجي الذي هو المحصل

وللإلتزام بإنفاذ الوجوب في المشروطات بوجود الشرط خارجاً وأن القضايا المشروطة والموقتات من قبيل القضايا الحقيقية^(١)

لا لغرضه - أي لتوقّف الشرب على تحريك العضلات - الإرادة المتعلقة بالمراد بالذات تابعة لكيفية تعلقها بالمراد فإن تعلق - فوراً - تحصل إرادة أخرى لتحريك العضلات فعلاً وإن تعلق بإيجاد أمر المستقبل في ما لا تتعلق الإرادة بتحريك في الحال ... إلى آخره. وفيه: أنا لأنرى في أنفسنا إرادتين متعلقاً بشيء واحد في سلسلة مبادي الإرادة إحداهما متعلقة بالذات والآخر بتحريك العضلات بل بعد تحقّق مباديها تتحقّق إرادة واحدة على الشيء وهي المحرك للعضلات أيضاً وتفصيله في محله.

(١) هذا هو الذي ذهب إليه المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٤١» ثم لا يخفى أن هذه الشبهة موردها هو خصوص القضايا الخارجية وأمّا في القضايا الحقيقية فلا مجال لتوهم جريانها فيها أصلاً فأصل النزاع في تعلق الواجب المعلق مختص بالقضايا الخارجية وتعديته إلى القضايا الحقيقية من باب الخلط بينهما بيان ذلك أن الإنشاء في القضايا الحقيقية لا محالة يكون سابقاً على وجود الموضوع وبقية القيود المعتبرة فيه وهو لا يكون مقيداً بشيء أصلاً إلاّ أنّه لما كان فعلاً زمانياً فلا بدّ وأن يقع في زمان بلا تقيد به أصلاً وأمّا فعلية الحكم فيستحيل أن تكون مساوقة لإنشائه بل لا محالة تتوقّف على فعلية كلّ ما أخذ مفروض الوجود في الخطاب وحينئذٍ فإذا فرضنا أن الواجب من الموقتات فإنّما أن تتوقّف فعلية الحكم على فعلية الزمان كما تتوقّف على فعلية بقية القيود المأخوذة في الخطاب

في إقتضاء فعلية الموضوع فعلية المحمول وفرضه فرضية لو بنينا على أخذ مرتبة المحركة للمأمور في مضمون الخطاب ولقد تقدّم منا أيضاً أن تمام حوصتنا وصيحتنا البالغ إلى السماء في إنكار ذلك^(١)

مفروضة الوجود فهذا عين إنكار الواجب المعلق والالتزام بالإشتراط، وإمّا أن يفرق بين الزمان وغيره من القيود فلا يلتزم بتوقّف فعلية الحكم على تحقّق الزمان خارجاً على خلاف القيود الخارجة عن الإختيار وعليه فيسأل عن الملزم بالقول بتوقّف فعلية الحكم على فعلية بقية القيود من وجود الموضوع وغيره فهل هو أخذها مفروضة الوجود أو شيء آخر لاسبيل إلى الثاني بالضرورة فيتين الأول والمفروض أنّه مشترك فيه بين الزمان وغيره وأمّا توهم أن الزمان لم يؤخذ مفروض الوجود في الخطاب وإنّما هو من قيود الواجب فيدفعه ما عرفت من أن تقيد الواجب بالزمان يستلزم تعلق التكليف به أيضاً وهو محال لعدم القدرة عليه... إلى آخره.

(١) فأجاب عنه المحقّق الماتن بما مرّ مراراً من أن فعلية الإرادة وفعاليتها ومحركيتها في رتبتيها بالخطاب يبرز فعلية الإرادة على نحو الواجب المطلق وإنّما محركيتها وإنبعاثها يكون بأمر متأخّر لا الوجوب قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٧٥» في مقام الجواب وفيه ما عرفت من أن الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب ما هوى تكويني ولا مجال لإرجاع أحدهما إلى الآخر، ومنع كون الأحكام من قبيل القضايا الحقيقية، ومنع رجوع القيد إلى الموضوع، وإن سلّم جميع ذلك فلزوم تقدّم الموضوع على حكمه لا يقتضي لزوم تقدّم ذات ذات

القيد إلا بناء على استحالة الشرط المتأخر وإثبات ذلك بكون الأحكام على نحو القضية الحقيقية دور واضح وقد مر تفصيل ذلك قريباً هذا كله في بيان عدم صحة إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط على المشهور... إلى آخره. مضافاً إلى ما ذكره أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٢٧٠» الجواب بأن قيد الحكم على فرض رجوعه إلى الموضوع وتسليمه لا يكون في المقام هذا القيد قيد الحكم ولا الموضوع بل من قيود المتعلقة وقيدته لا تكون من باب الدخول في مصلحة الحكم بل من باب عدم قدرة المكلف على إتيان الأمور به فإن الموسم لا يمكن تحقّقه قبل وقته وعدم البعث إليه يكون لعدم القدرة عليه... إلى آخره. وممن أنكر الواجب المعلق المحقّق الحائري في «الدر: ج ١ ص ٧٥» قال والمهم بيان كيفية الإرادات اللبية المتعلقة بالأفعال لكي يتضح حال هذا القسم من الواجب المسمّى بالتعليقي فنقول ان الفعل المقيد المتعلق للإرادة تارة على نحو يقتضي تلك الإرادة تحصيل قيده في الخارج لو لم يكن موجوداً أو أخرى على نحو لا يقتضي ذلك كما لو أراه على فرض وجود ذلك القيد - إلى أن قال فتقسيم الواجب إلى الأقسام الثلاثة ممّا لا وجه له - فنقول القيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الأوّل قطعاً لإستحالة تعلق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلف فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من أقسام الطلب المشروط - إلى أن قال: - نلتزم بعدم صيرورة الخطاب مطلقاً ولكن نقول إن الواجب المشروط بعد العلم بتحقّق شرطه في محله يقتضي التأثير في نفس المكلف بإيجاد كلّ شيء منه ومن مقدّماته الخارجية في محله مثلاً لو قال أكرم زيداً إن جئتك فمحل الإكرام بعد مجيئه ومحل مقدّماته إن كان قبل المجيء فمجرد علم المكلف بالمجيء يقتضي إيجادها قبله والحاصل أن طلب الشيء على فرض تحقّق شيء ٥

لا يقتضي إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده ولكن بعد العلم بتحقق ذلك ذلك الشيء يؤثر في المكلف ويقتضي منه أن يوجد كلاً من الفعل ومقدّماته في محله فقد يكون محل الفعل بعد تحقق ذلك الشيء وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له وهكذا محل مقدّماته قد يكون قبله وقد يتسع زمان إتيان المقدّمة كما لو توقّف إكرام زيد غداً على شيء ممكن تحصيله في اليوم وفي الغد والمقصود أن الوجوب المعلق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء يجب بحكم العقل متابعته ... إلى آخره. فإنّه فسر الواجب المعلق بالواجب المشروط عندنا وفيه قد تقدّم أنّه لو لم يكن الطلب إلاّ بعد تحقق القيد الغير المقدور فكيف بمجرد علم المكلف بتحقيقه يوجب إتيان مقدّماته مع أنّه لم يثبت أصل التكليف والعقل يحكم بوجوب المتابعة في مرحلة السقوط لا الثبوت فإنّه لم يثبت التكليف بعد وذكر صاحب الدرر في الواجب المشروط كما هو المشهور «ص ٧٢ ج ١» وقد يلاحظ القيد موجوداً في الخارج أي يفرض في الذهن وجوده في الخارج ثمّ بعد فرض وجوده في الخارج ينفذ حينئذٍ في نفسه الطلب فيطلب المقيد بذلك القيد المفروض وجوده فهذا الطلب المتعلق بمثل هذا المقيد المفروض وجود قيه وإن كان متحققاً فعلاً بنفس الإنشاء لكن تأثيره في المكلف يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة ووجهه أن هذا الطلب إنّما تحقق مبنياً على فرض وجود الشيء وهذا الفرض في لحاظ الفارض حاك عن حقيقة وجود ذلك الشيء فكأنّه طلب بعد حقيقة وجوده فكما أنّه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقة ما أثر الطلب في المكلف إلاّ بعد وجود ذلك الشيء واقعاً لعدم الطلب قبله كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثر إلاّ بعد وجوده الخارجي وإن كان الطلب الإنشائي محققاً قبله أيضاً فهذا الطلب يقع على نحو يشترط تأثيره في

المكلف على شيء في الخارج... إلى آخره. قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٥٧» ومنه يظهر أيضاً وجه عدم رجوعه - أي المعلق إلى المشروط على المختار لما بينا أن الفعل في الواجب المعلق متصف بالمصلحة قبل تحقق قيده فالمقتضى لطلبه وهو إتصافه بالمصلحة قبل القيد موجود بالفعل وما توهم كونه مانعاً تبين فساداً فلا بد من القول بوجوبه فعلاً لا على فرض وجود قيده بخلاف الواجب المشروط على المختار فهو وإن كان الطلب فيه فعلياً قبل تحقق القيد خارجاً إلا أنه فعلي على فرض وجوده بمعنى أن الإرادة الفعلية المنوطة متعلقة بالواجب المطلق فيه وفي المعلق الإرادة الفعلية المطلقة بالواجب المطلق فيه وفي المعلق الإرادة الفعلية المطلقة متعلقه بالواجب الخاص فتحصل من جميع ما تقدم أن الواجب في مرحلة الثبوت لا مانع من أن يكون على ثلاثة أقسام المنجز والمشروط والمعلق ولا موجب بل لا مسوغ لإرجاع بعضها إلى بعض... إلى آخره. قال أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٢٧١» تظهر الثمرة في هذا التقسيم في الوضوء الحرجي والضرري فإن المكلف لو تحمل الضرر وتوضأ فإن قلنا بأن الواجب كان مشروطاً بالقيد حيث يرجع إلى المصلحة بحيث لا مصلحة في صورة الحرج والضرر فلا يكون له ملاك أصلاً فعلى مبنى القائل بكفاية الملاك وهو التحقيق لا يصح الوضوء أيضاً لعدم الأمر وعدم الملاك وأما إذا كان الواجب معلقاً فحيث لا دخل له في المصلحة فيكون له ملاك فيصح... إلى آخره. ولعل الحرج من قبيل المعلق والضرر من قبيل المشروط ولذا يحكم بصحة الأوّل دون الثاني لو تحمل الضرر أو الحرج ولعله سيجيء تتمته في مرحلة الإثبات أيضاً.

وأن هذه المحرّكيّة من شئون تطبيق العبد بمفاد الخطاب على المورد ومن البديهي أن مرحلة التطبيق المزبور كما تقدّم أيضاً متأخّر عن مضمون الخطاب رتبة ولا يعقل أخذها في مضمونه وذلك ظاهر لمن أنصف وأعرض عن الإعتساف هذا كلّ في شرح حقيقة الواجبات بأنحائها^(١).

بقي الكلام في إستظهار كلّ منها من نحو خطابه^(٢)

(١) وبحمدالله والمئة قد إنضح بأحسن توضيح في أقسام الواجبات وحقيقتها زائداً على ما أفاده المحقّق الماتن قَبْلَهُ.

(٢) الكلام في مرحلة الإثبات والإستظهار من الدليل قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٥٨» فينبغي أن نذكر قبل الشروع فيها مقدّمة وهي أنّه تظهر ثمرّة ثبوت أقسام الواجب المذكورة على مذهب المشهور في المشروط والمنجز والمعلق بأن تكون مقدّمة الواجب المنجز والمعلق واجبة قبل تحقّق قيده دون المشروط فإنّ مقدّمة الواجب فيه لا تجب إلّا بعد تحقّق الشرط وأمّا على المختار فلا فرق بين هذه الأقسام الثلاثة بالنسبة إلى وجوب مقدّمة كلّ منها لأن وجوب كلّ واحد من أقسام الواجب المذكورة فعلى ووجوب المقدّمة يتبع وجوب ذيلها في الإطلاق والإشتراط والفعلية وعدمها وإذا كان الوجوب في جميع الأقسام فعلياً فلا محالة يكون وجوب كلّ مقدّمة منها أيضاً فعلياً هذا بالنسبة إلى المقدّمات التي لم يعلق عليها الواجب ولم يشترط بها الوجوب وأمّا بالنسبة إلى المقدّمات التي علق عليها الواجب أو شرط بها الوجوب فلا فرق بين المشهور والمختار في الثمرة والآثار ❦

وحكم الشك في الكيفية عند الإجمال فنقول وعليه التكلان أيضاً أن الخطاب^(١) تارة^(٢) مطلقة غير مشروطة بشيء زائد عن الشرائط العامة^(٣) بمعنى عدم وقوع اللفظ الحاكي عن الإيجاب هيئة أو مادة في حيز أدوات الشرط^(٤) بل القيود المأخوذة فيه مأخوذة في طي متعلق الحكم ومعروضه، وأخرى^(٥) كانت القيود المزبورة واقعة في طي أدوات الشرط مثل المجيء في قوله إن جاء مثلاً ونظيره^(٦)

لذفائه لا يجب تحصيل شيء من هذه المقدمات وإن كانت مقدورة وتحت الاختيار إذا عرفت ذلك فنقول.

(١) إن القضايا المستعملة في المحاورات أصولها على أقسام.

(٢) أحدها - أي الخطاب مطلقة وهو - أن يذكر قيد المتعلق في عرضه حين

تعلق الخطاب به بحيث يتعلق الخطاب بهما في رتبة واحدة مثل قوله صل متطهراً أو مع الطهارة.

(٣) أي هذا القسم لم يشترط فيه زائداً على الشرائط العامة من البلوغ والعقل

والقدرة وأمثالها شيء.

(٤) - أي يكون كصل متطهراً من دون أدوات الشرط فيه لا كقوله إذا قمتم إلى

الصلاة فتطهروا - .

(٥) ثانيها أن يكون القيد مدخولاً لأداة الشرط نحو إن استطعت فحج أو يجب

الحج عليك إن استطعت.

(٦) ثالثها أن يذكر القيد في ناحية الموضوع نحو ليحج المستطيع أول أزمته

الإمكان أو في ناحية متعلق المتعلق مثل أكرم العالم العادل.

ما كان من القيود مأخوذة في طبيّ متعلقات الأفعال المعروضة للطلب في صورة ظهور الخطاب في إناطة الحكم بالمتعلق المزبور، وثالثة^(١) صورة كون القيد مأخوذة في الفعل مع فرض خروجه عن حيّز القدرة، فعلى الأوّل^(٢) فالظاهر^(٣) من إطلاق الخطاب بمحموله وموضوعه كون الوجوب المتعلق بالمقيّد وجوباً مطلقاً حافظاً لوجود موضوعه مطلقاً وساداً لجميع أبواب عدمه^(٤) كما أن الظاهر من الثاني^(٥) في فرض وقوع الحكم المنشأ بمادته في طبيّ الأداة^(٦)

(١) - أي رابعها فرض القيد مأخوذاً في الفعل كصل عند الزوال و - أن يكون غير مقدور - أي القيد - فيبقى متعلقاً لمبادي الإرادة فقط .

(٢) أي المشروط بالشروط العامة فقط ويكون الخطاب مطلقاً .

(٣) وهذا القسم من القضايا يكون ظاهراً في كون التقييد كنفس المتقيد متعلقاً

للإرادة ومباديها ويكون القيد متعلقاً للإرادة الغيرية .

(٤) أي بمقتضي إطلاق الخطاب - أن الوجوب المطلق لما كانت حقيقته إرادة

الفعل من المكلف على كلّ تقدير كان من آثاره إنبعاث المكلف المنقاد إذا علم به نحو الفعل بلا انتظار شيء - والواجب المنشأ بهذا القسم من القضايا - أي كان قيده مقدوراً يسمّى واجباً مطلقاً لأن المتعلق فيه يكون مطلوباً بجميع حدوده .

(٥) أي يذكر القيد مع أداة الشرط .

(٦) والظاهر أن القيد في مثل هذه القضية يكون قيداً للحكم سواء أنشأ ذلك

بمادته أو بهيئته كما ذكرنا في المثالين ونتيجة ذلك هو خروج القيد المزبور عن مصب الحكم ومباديه من الشوق إليه والرغبة بوقوعه كما هو شأن شرائط الحكم ولا وجه لإرجاع القيد المذكور إلى متعلق الحكم فيكون الوجوب مثلاً مطلقاً

كونه من المشروط لظهور أداة الشرط في كون متلوها شرطاً لما أنيط به من الحكم، ومن هذا الباب^(١) أيضاً القيود المأخوذة في طبي المتعلق المعلوم إناطة الحكم بوجوده كما أن الظاهر من إطلاق الهيئة في الفرض الأخير^(٢)

والواجب مقيداً كما توهم وذلك لإقتضاء بعض القيود كون الحكم مقيداً به ومعلقاً عليه في مرحلة الثبوت كما شرحتنا ذلك مفصلاً ولاقتضوا في مرحلة الإثبات فإن ظاهر القضايا الشرطية هو ذلك ولا موجب لصرف هذا الظاهر عن هذا المفاد إلى غيره. (١) أي باب أداة الشرط القسم الآخر المتقدم بأن يذكر القيد في ناحية المتعلق المتعلق - لا إشكال في عدم توجه البعث نحو هذه القيود فإن مثل هذه القيود يلاحظ مفروض الوجود في مقام البعث إلى الفعل المكلف به وإنما الإشكال في أن القضية المشتملة على هذا النحو من القيود هل أنها كما تكون ظاهرة في عدم تعلق الإرادة التشريعية بالقيود المذكورة كذلك تكون ظاهرة في عدم تعلق مبادي الإرادة بها فتكون من سنخ شروط التكليف أو أنها وإن كانت ظاهرة بعدم تعلق الإرادة بها إلا أنها تكون ظاهرة بتعلق مباديها بها من الرغبة بحصولها والشوق إلى وقوعها لكونها موجبة لفعالية الغرض الداعي إلى التكليف فتكون من سنخ قيود الواجب المعلق والتحقيق أن القضية المشتملة على هذا النحو من القيود وإن كانت ظاهرة بعدم تعلق الإرادة بها إلا أنها مجتمعة من الناحية الأخرى وإنما يستفاد كل من الخصوصيتين بسبب القرائن المعنوية أو اللفظية وكيفما كان فلا تكاد تترتب ثمرة على المختار بوجود المقدمة على كلا التقديرين.

(٢) أن يكون غير مقدر - أي القيد فلا يكون متعلقاً للإرادة الغيرية ويكون -

متعلقاً لمبادي الإرادة فقط والواجب المنشأ بهذا القسم من القضايا - يسمى

عدم إناطته بوجوده القيد بل إنّما كان متعلقاً بالقيد ببعض شئونه لا بجميع أنحاء وجوده بحيث يكون القيد المزبور خارجاً عن حيز إرادته كما هو لازم القسم الأخير من الوجوب. نعم قد يبقى الإشكال في صورة كون الحكم المتلو للأدات منشأً بالهيئة فإن في كلماتهم اختلاف عظيم^(١) في إرجاعها إلى الهيئة أو المادة^(٢)

وواجباً معلقاً لأن المتعلق فيه يكون مطلوباً ببعض حدوده.

(١) ثمّ إنّ وقع الكلام في إمكان كون القيد الواقع في حيز الخطاب والحكم المنشأ بالهيئة أنّه من قيود الطلب والهيئة أو قيود المتعلق وعدم إمكانه.

(٢) قال صاحب «الكفاية»: ج ١ ص ١٥٢ «إن ظاهر خطاب إن جائك زيد فأكرمه كون الشرط من قيود الهيئة وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء لأن الواجب فيه يكون مقيداً به بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً وإنّما الواجب يكون خاصاً ومقيداً وهو الإكرام على تقدير المجيء فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - مدّعياً لإمتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً ولزوم كونه من قيود المادة لباً مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنّه من قيود الهيئة ... إلى آخره. والمراد من القواعد العربية ظهور الجملة الشرطية بحسب متفاهم العرف وأهل اللسان من رجوع الشرط إلى الهيئة والطلب دون الفعل والمادة، وعلى أن هنا أقوال وآثار فلو كان الشرط قيداً لما هو مفاد الهيئة وهو الوجوب مثلاً فتكون النتيجة إناطة الوجوب بالشرط ففي مثل إن إستطعت فحج يكون مفاد هيئة الجزء الذي هو وجوب الحج منوطاً بوجود الاستطاعة فما لم تتحقق الاستطاعة لا وجوب في البين وهو الواجب المشروط عند المشهور ولو كان الشرط قيداً للمادة يعني ٣

ومنشأ الإشكال أمران (١) أحدهما (٢) توهم (٣)

لالحج فكان الطلب متعلقاً بالحج الصادر عن المستطيع بحيث يكون الطلب مطلقاً غير مشروط بشيء ولا تقييد فيه وإنما القيد لوحظ في جانب المادة فالحج الصادر عن المستطيع مطلوب بدون تقييد في جانب الطلب وهو الواجب المشروط عند الشيخ الأعظم الأنصاري والواجب المعلق عند صاحب الفصول وأتباعه، وذهب المحقق النائيني إلى تقييد المادة المنتسبة أي المجموع المركب من المادة والهيئة فالقيد راجع إلى المادة بما هي منتسبة إلى الفاعل كإناطة وجوب الإكرام الذي هو مفاد جملة الجزاء بالشرط في قضية إن جائك زيد فأكرمه مثلاً وهذا أيضاً هو عين مفاد تقييد الهيئة الذي تقدم أنه عبارة عن الواجب المشروط عند المشهور.

(١) الإشكال في رجوع القيد إلى الهيئة والطلب ولزوم رجوعه إلى المادة

يكون بوجهين.

(٢) الوجه الأول على ما إختاره صاحب الكفاية من المسلك في الحروف

والهيئات من جعل معانيها معاني آية لمتعلقاتها وجعل الفارق بينها وبين الأسماء من جهة اللحاظ الآلي والإستقلالي.

(٣) والمتوهم هو المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٣١» وأمّا تقييد

النسبة إن أريد منه تقييد الإنشاء فهو غير معقول لأن الإنشاء أمر آني يتصف بالوجود والعدم لا بالإطلاق والإشتراط كما هو واضح وإن أراد منه تقييد المنشأ وهي النسبة الطلية كما هو الظاهر من كلام بعض أهل الأدب فهو على تقدير صحته يرجع إلى الوجه السابق الذي إختارناه فإن النسبة الطلية لا تكون فعلية

كون مفاد الهيئة على حذو المعاني الحرفية معاني آلية غير ملتفت إليها وإرجاع القيد إلى شيء يحتاج إلى الالتفات به، ثانيهما^(١)

والإلا عند وجود الشرط ويستحيل تقدّمها عليه وإلا لم تكن مشروطة به وهو خلف إلا أن التحقيق عدم صحة ذلك فإن النسبة حيث أنّها مدلولة للهيئة فهي ملحوظة آلة ومعنى حرفياً والإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الإسمية الإستقلالية، وأمّا ما أُجيب به عن ذلك - أي في «الكفاية: ج ١ ص ١٥٣» - أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حَقَّقناه سابقاً أن كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها وإنّما الخصوصية من قبل الإستعمال كالأسماء وإنّما الفرق بينهما أنّها وضعت لتستعمل وتقصد بها المعنى بما هو والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة فلحاظ الآلية كالحاظ الإستقلالية ليس من طواري المعنى بل من مشخصات الإستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية والنهي والطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد - من أن المعاني الحرفية معانٍ كَلِيَّةٍ لاجزئية فهي قابلة للتقييد والإطلاق فهو غير صحيح لأن المانع عن الإطلاق والتقييد ليس الجزئية كما توهمه المجيب رحمته بل المانع هو كون المعنى ملحوظاً آلياً وهذا لا يرتفع بكون المعنى كَلِيّاً... إلى آخره. نظراً إلى الإقتضاء التقييد لكونه ملحوظاً إستقلالاً وإستلزام ذلك لإتقلاب المعنى عن كونه معنى حرفياً إلى المعنى الإسمي بل وإستلزامه لإجتماع النظرين أيضاً النظر الآلي والإستقلالي وهو غير ممكن لأن الآلية غير ملتفت إليه إستقلالاً ومغفول عنه والإستقلالي ملتفت إليه فلا يجتمعان.

(١) الوجه الثاني ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «تقريراته» ❦

إن مفادها معاني خاصة غير قابلة للسعة والضيق ببركة القيد فكيف يرجع القيد الذي شأنه التضيق إليها، ولكن لا يخفى أن الإشكال الأوّل^(١)

لامطرح الأنظار للكلاسترِيّ قال وكيف كان، فلا فرق فيما ينقح في نفس الأمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيد للفعل كما إذا قيل إفعل في وقت كذا أو للحكم كما إذا قيل إذا جاء وقت كذا إفعل كذا - إلى أن قال: - ولا يعقل أن يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فإن تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معنى له إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتّى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه فكلّمًا يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادّة... إلى آخره. وحكى عن التقريرات أنّه قال إن هيئة الأمر موضوعة بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص لخصوصيّات أفراد الطلب والإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الأمر ويوجدها فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاص من الطلب وهو غير قابل للتقييد... إلى آخره مع أن تفرع تقييد الشيء على إطلاقه واضح.

(١) وأجاب المحقّق الماتن عن الوجه الأوّل بإنكار أصل المبني قال في «البدائع: ص ٣٦٠» إن المعنى الحرفي وإن كان لا يستقل بالتصور واللاحظ لكونه متقوماً في حد ذاته وماهيته بإرتباطه بالمعنى الإسمي فضلاً عن وجوده فهو لأجل إرتباطه الذاتي المفهومي لا يمكن تصوره مستقلاً عن المعنى الإسمي إلاّ أنّه لا يخرج بذلك عن كونه خصوصيّة من خصوصيّات المعنى الإسمي وقيداً من قيوده المنظورة إليها في مقام الحكاية عنه والإخبار عنه ومع هذا كيف يعقل أن

مبنى على جعل المعاني الحرفية آلياً مرآتياً بحيث لا يلتفت إليها مستقلاً أصلاً وهو خلاف التحقيق بل لبّ معانيها من سنخ الإضافات والروابط بين متعلقاتها من المعاني الإسمية ومثل هذه الروابط ربّما يلتفت إليها غاية الأمر تبعاً لمتعلقاتها وهذا المقدار كاف في إرجاع القيد إليها كما لا يخفى، وأمّا الشبهة الثانية فإنّما يتوجّه^(١)

لا يكون مغفولاً عنه في حال إستعماله في ضمن المعاني الإسمية نعم لا بأس بكونه ملحوظاً تبعاً لملاحظة غيره من المعاني الإسمية كما هو شأن كلّ قيد مع المعنى المقيد به بل كلّ جزء مع الكل في حال ملاحظة الكل ... إلى آخره. وبالجملة فالهيئات معانيها عبارة عن الإضافات الخاصة والإرتباطات القائمة بالطرفين فكان الفرق بينهما من جهة نفس المعنى والملحوظ لا من جهة اللحاظ الآلي والإستقلالي وهي ملتفت إليها ولو تتبع الطرفين فلا مانع من تقييدها.

(١) وأجاب المحقّق الماتن عن الشبهة الذاتية كماله في «النهاية: ج ١ ص ٣١٣» بوجهين الثاني منهما أنّه لو سلّم كون المعنى فيها جزئياً وخاصاً فإنّما هو بإعتبار الخصوصيّات الذاتية وهذا المقدار لا يقتضي خروج المعنى فيها عن الإطلاق وعن قابلية التقييد بالنظر إلى الطواري والعوارض اللاحقة ولذلك ترى أن زيداً مع كونه جزئياً وخاصاً كان مطلقاً بالنظر إلى الحالات والطواري العارضة عليه من نحو القيام والقعود ونحوهما كما يعبر عنه بالعموم الأحوالي أو الإطلاق الأحوالي ولعل هذا هو ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٨١» أن المعاني الحرفية مع أن وضعها عام والموضوع لها خاص إلا أن معانيها غير جزئية عينية ولا ذهنية بل جزئيتها وخصوصيّتها بتفوقها بطرفها كما أنّها غير كلىة ❦

لو أريد من الخصوصية المأخوذة فيها الخصوصية الناشئة حتى من قبل الحالات الطارئة عليها وإلا فلو لم يؤخذ فيها أزيد من المشخصات الفردية والخصوصيات المفردة مع قطع النظر عن طرؤ الحالات الخاصة على كل فرد فلا شبهة حينئذ أن كل فرد قابل للسعة والضيق من ناحية طرؤ الحالات المخصوصة عليها فلا قصور حينئذ في تضييقها بإرجاع قيد إليه موجب لظرو ضيق حالي على الفرد المخصوص، ثم (١)

لا بمعنى صدقها على كثيرين لأنها لاجماع ذاتي لها حتى يصدق على أفرادها نعم كليتها بمعنى قبولها لوجودات لا محذور فيها لأن القدر المسلم من خصوصيتها هي الخصوصية الناشئة من التقوم بطرفها فقط لكنه مع هذا كله لا مانع من تقييدها بمعنى أن البعث الملحوظ نسبة بين أطرافها من الباعث والمبعوث والمبعوث إليه ربما لا يكون له تخصص آخر غير ما حصل له من أطرافه الثلاثة وربما يكون له تخصص آخر من قبل ما علق عليه وإن لم يكن جامع ذاتي بين النسبة الغير المتخصصة بقيد والمتخصصة به فكون النسبة البعثية في ذاتها خاصة لا ينافي زيادة تخصص لها من ناحية المعلق عليه وإن لم تكن النسبة ذات جامع ذاتي يعقل فيه معنى وسيع يصدق على أزيد مما يصدق عليه مما يندرج تحته ... إلى آخره.

(١) وأجاب المحقق الماتن عن الشبهة الثانية كما في «النهاية: ج ١ ص ٣١٣»
 أولاً قد تقدم أيضاً عموم الموضوع له فيها - أي في الحروف - كالوضع نظراً إلى تحقق القدر المشترك بين الإضافات الخاصة من كل سنخ منها وعليه فلا مانع عن ورود القيد على الهيئة بوجه أصلاً.

إن ذلك بناءً على الإلتزام بخصوصه المستعمل فيه في الحروف والآ
 فبناءً على كونها من باب عموم الموضوع له والمستعمل فيه ولو
 بنحو نحن تصورناه في أمثال المقام بلا قصور أيضاً في إرجاع القيد
 إلى الجامع الملحوظ مع خصوصية فردية و متحد معه في ذهنه كما
 لا يخفى^(١)

(١) وأجاب عن الشبهة الثانية صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٥٤» مع أنه لو
 سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقيّد لو أنشأ أولاً غير مقيد لا ما إذا أنشأ من الأوّل
 مقيداً غاية الأمر قد دلّ عليه بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثمّ تقييده ثانياً فافهم ...
 إلى آخره. وأورد عليه المحقّق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣١٣» أولاً بقوله لو
 أريد من خصوصية المعنى فيه وجزئيته كونه خاصاً وجزئياً بقول مطلق على معنى
 إشماله على جميع ما يفرض من الخصوصيات حتّى الناشئة من الطواري
 الخارجية بحيث كان إنشاء مدلول الهيئة مساوق لإنشاء الطلب المقيد لكان لما ذكر
 - أي المستشكل - عدم قابلية المعنى في الهيئة للتقييد كمال مجال إذ تقول بأنّه
 على هذا الفرض لا محالة يكون القيد المزبور من خصوصيات الطلب المدلول
 بالهيئة حيث كان إنشاء مدلول الهيئة مساوق لإنشاء الطلب المقيد ومعه لا يبقى
 مجال لتقيده بالقيد المزبور كيف وأنّه على فرض عدم كون ذلك من خصوصياته
 لا بدّ وأن يكون المدلول في الهيئة هو الطلب المجامع مع الخصوصية تارة وغير
 المجامع معها أخرى فيلزم كونه مطلقاً من هذه الجهة وهو خلف بالفرض لأن
 المفروض هو كونه جزئياً غير قابل للتقييد، ومن ذلك ظهر عدم المجال لما أفاده
 أيضاً من حديث تعدد الدال والمدلول - أي ثانياً بقوله - لان ذلك إنّما يكون في

لا فرض تجريد الهيئة عن تلك الخصوصية يجعلها عبارة عن الطلب المجامع معها تارة والمفارق عنها أخرى كى يكون الدال على ذات الطلب الهيئة وعلى الخصوصية القيد الخارجي وإلا فمع عدم تجريدها عنها كما هو الفرض من أخذ الخصوصية فيها لا جرم يكون الدال على الذات والخصوصية هو الهيئة فقط كما هو واضح ولكن الذي يسهل الخطب هو بطلان أصل الفرض فإن جزئية المعنى في الحروف والهيئات لو قيل بها فإنما هي باعتبار الخصوصيات الذاتية لا مطلقاً حتى بالنظر إلى الخصوصيات الناشئة من الطواري والعوارض الخارجية خصوصاً الناشئة منها من الجهات التعليلية كالعلة والشرط فإنها ممّا لا يكاد يمكن أخذها في ذات المعنى ومن ذلك ترى الفرق الواضح بين مثل قوله أكرم زيداً لعلمه أو إن كان عالماً وبين قوله أكرم زيداً العالم من حيث كون تمام الموضوع للحكم في الأوّل هو زيداً وفي الثاني زيداً المتقيد بالخصوصية بنحو خروج القيد ودخول التقيد بحيث كان زيد جزء الموضوع والجزء الآخر هو التقيد بالعلم والخصوصية وعليه فلا يمنع مجرد جزئية المعنى في الهيئة عن تقيدها وإرجاع الشرط إليها فأمكن إثباتاً أيضاً كلّ من المعلق والمشروط ... إلى آخره. وأجاب عن الشبهة الثانية المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٨١» بل التحقيق أن المعنى الإنشائي وإن كان جزئياً حقيقياً إلا أنّه يقبل التقيد بمعنى التعليق على أمر مقدر الوجود وإن لم يقبل التقيد بمعنى تضيق دائرة المعنى فالمراد من الإطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شيء ومن البديهي أن المعلق عليه الطلب ليس من شئونه وأطواره كى يكون موجباتاً لتضيق دائرة مفهومه ... إلى آخره. وفيه أن التقدير والإناطة أيضاً يرجع إلى التقيد بحسب الطواري والحالات فيرجع المحذور لأن تعليق وجوب الإكرام على المجيء معناه وجوب الإكرام عند

المجيء فيرجع المحذور وليس الكلام في التعبيرات المختلفة وإنما الكلام في واقع تقييد الهيئة والطلب وأما لزوم كونه من قيود المادة لبأ حكي التقريرات عن الشيخ الأعظم الأنصاري فإن العاقل إذا توجه إلى أمر وإنفت إليه فإما أن يتعلق طلبه بذلك الشيء أو لا يتعلق طلبه به لا كلام على الثاني وعلى الأول فإما أن يكون ذلك الأمر مورداً لأمره وطلبه مطلقاً على جميع إختلاف طواريه أو على تقدير خاص وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئاً من الأمور الإختيارية كما في قولك إن دخلت الدار فافعل كذا - إلى أن قال: ما حاصله - وقد يكون من الأمور الغير الإختيارية كالزمان كما أن الإختياري قد يكون مأخوذاً على نحو يكون مورداً للتكليف كما إذا قال مثلاً صل عن طهارة وأخرى يكون على نحو لا يكون مورداً للتكليف كما إذا قال حج عند الإستطاعة ... إلى آخره. وملخصه أن الطلب المنفرد في نفس الأمر شيء واحد لا إختلاف فيه وإنما الإختلاف راجع إلى القيد الراجع إلى الفعل لبأ إذ الفعل هو الذي يختلف مصالحه ومفاسده بإعتبار قيوده الطارئة عليه بل ولو لم نقل بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فإن العاقل إذا توجه إلى شيء فإما أن لا يريد ... إلى آخره.

وأجاب عنه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٥٤» ففيه أن الشيء إذا توجه إليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً ويطلبه إستقبلاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً ولو متعلقاً بذلك على التقدير فيصح منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحاكي للإكرام المقيد بالمجيء هذا بناءً على تبعية الأحكام لمصالح فيها في ٣

لإغاية الوضوح ... إلى آخره فيكون الطلب منوطاً بالقيّد والشرط وهو الواجب المشروط عند المشهور بأن لا يكون الطلب فعلياً إلاّ عند حصول القيد والشرط وأورد عليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٤» إذ مضافاً إلى منافاته مع ما يقتضيه ظهور القضايا الشرطية في كون المنوط به للطلب هو نفس القيد والشرط - أي الأمر الوجودي - لا أمراً آخر - أي عدمي - ملازماً لوجوده كما يقتضي البيان المزبور من جعل الطلب من تبعات عدم المانع الذي هو ملازم لوجود القيد، نقول بأنّه مع تمامية المصلحة في المتعلق وهو المقيد وعدم مزاحمتها مع مفسدة أهم وجوداً لا محالة يكون مجرد الالتفات إلى تلك المصلحة غير المزاحمة مع المفسدة علة تامّة للإشتياق التام البالغ إلى حد الإرادة وفي مثله لا يكاد يمنع عنه ما ذكر من المانع والمفسدة المزبورة بعد عدم مزاحمتها وجوداً مع مصلحة المطلوب وذلك من جهة أن تلك المفسدة حسب ترتبها على الإرادة والطلب تكون معلولة للطلب وفي رتبة متأخّرة عنه فيستحيل حينئذٍ مانعيتها عن نفس الطلب فضلاً عن ممانعتها عن مصلحة المطلوب والمتعلق، وتوهم أن المانع حينئذٍ عن الطلب حقيقة هو العلم بترتب المفسدة على الطلب لا نفس المفسدة فلا محذور مدفوع بأن مانعيّة العلم إنّما تكون بإعتبار كشفه عن معلومه فكان ما هو المانع بنظر العقل هو نفس المعلوم والمنكشف دون العلم وحينئذٍ يتوجّه المحذور المزبور بأنّه كيف يمكن مانعيّة ما هو معلول الشيء وفي رتبة متأخّرة عنه عن ذلك الشيء، ومن ذلك أيضاً نقول بإمتناع تبعية الأحكام لمصالح في نفسها وأنّها لا بدّ من كونها تابعة لمصالح في متعلقاتها فتصح الكليّة المدعاة بأن الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية وأن كلّ ما حكم به الشرع بوجوبه يحكم العقل بحسنه ... إلى آخره. فعلى ذلك يتم كلام الشيخ الأنصاريّ من رجوع القيد إلى المادّة ❧

والطلب فعلياً والجواب الصحيح ما تقدّم مراراً من الإختلاف في القيود قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٢٩٤» يظهر ممّا قدمنا من إختلاف أنحاء القيود في كيفية دخلها في الغرض والمصلحة من حيث رجوع بعضها إلى الداخل في أصل الإحتياج وإتصاف الذات بكونها مصلحة وصلاً ورجوع بعضها وهو قيود الواجب إلى الدخل في تحقّق المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصالح فارغاً عن أصل إتصاف الذات بالوصف العنواني إذ في مثله يكون قيود الواجب بإعتبار دخلها في وجود المحتاج إليه وتحقّق ما هو المتصف بالوصف العنواني في رتبة متأخّرة عن قيود أصل الإلتصاف ومعه كيف يمكن أخذ ما هو راجع إلى أصل الإلتصاف في ناحية الموضوع في عرض قيود المحتاج إليه مع أنّك عرفت بخروج قيود الإحتياج والإلتصاف عن دائرة الإرادة بمبدايها من الميل والمحبة والإشتياق - بل وصورته مبغوضاً عنده كما في المرض - وهذا بخلافه في قيود المحتاج إليه والمتصف بالمصلحة والصالح فإنّها وإن أمكن خروجها عن تحت الإرادة إمّا لعدم كونها إختيارية أو - الدخيل - وجودها من باب الإلتفاق - أو وجودها الناشيء عن سائر الدواعي غير دعوة الأمر والإرادة إلّا أنّها غير خارجة عن مبادئها من الميل والمحبة والإشتياق نظراً إلى ما هو قضية الوجدان من إشتياق الإنسان بمقتضى جبلته وفطرته بعد إحتياجه إلى الشيء وصورته في حقه ذا مصلحة وصالح إلى مقدّمات وجوده وإن فرض كونها خارجة عن الإختيار... إلى آخره.

قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٥٦» وأمّا بناءً على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهى عنها فكذلك ضرورة أن التبعية كذلك إمّا تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فإن المنع عن فعلية تلك

الأحكام غير عزيز كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها وفي بعض الأحكام في أول البعثة بل إلى يوم قيام القائم - عجل الله فرجه - مع أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة ومع ذلك ربّما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والأيتام إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام... إلى آخره. وأجاب عنه المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣١٥» بأن عدم فعلية تلك الأحكام في الموارد المزبورة يمكن أن يكون من جهة مزاحمة مصالحها لمصالح أخرى أهم ولو كانت هي مصلحة التسهيل أو لمفسدة كذلك بحسب الوجود فلا يرتبط حينئذٍ بالمقام المفروض خلو المتعلق فيه عن المفسدة وحينئذٍ نقول بأن المولى بعد أن لاحظ المقيد وعلم بأن فيه مصلحة غير مزاحمة مع المفسدة لا جرم يحدث في نفسه الإشتياق التام فيريده فعلاً من دون حالة منتظرة أصلاً نعم إبراز تلك الإرادة وإظهارها ربّما يحتاج إلى عدم المانع إذ لا يكفي فيه مجرد العلم بالمصلحة ولا الإشتياق التام نحوه ومن ذلك نرى بالوجدان أن الإنسان ربّما يشنق إلى الشيء بل يريده أيضاً من عبده بإرادة فعلية ولكن مع ذلك لا يتمكن من إبراز الإرادة وإظهارها خوفاً عما يترتب عليه من المفساد في نظره كما لو فرض أنّه كان عدواً له يقتله بمحض إظهاره للإرادة أو يحسد عليه فيضره ونحو ذلك من المفساد كما لعله من هذا القبيل ولاية وليّ الله - أي تأخير إظهارها - لمكان خوفه ﷺ من أن يرتد الناس عن دينهم - نعم إذا كان عدم إظهار الإرادة علة تامّة لعدم تحقق الوجود في الخارج مع فرض قيام المصلحة به فحينئذٍ يستكشف من عدم إظهار الإرادة عدم بلوغها إلى مرتبة الفعلية من جهة كشفه إنّما عن ابتلاء المصلحة المزبورة فيه بمفسدة أخرى أهم وجوداً كما في الأحكام

والتي لم يكشف عنها النبي ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام وكما في موارد الأمارات والأصول المؤدية إلى خلاف الواقع ولكن مثل ذلك كما عرفت غير مرتبط بالمقام المفروض خلو مصلحة المتعلق عن الإبتلاء بالمفسدة وجوداً خصوصاً مع تحقّق الإنشاء الفعلي أيضاً من المولى ... إلى آخره، وأما ما أفاده المحقّق النائيني من المادّة المنتسبة قال قال في «الأجود: ج ١ ص ١٣٠» الحقّ هو رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة بيان ذلك أن المراد من تقييد المادّة ليس ما هو ظاهر تقارير شيخنا الأنصاري قدس سره من كون القيد من قيود الواجب وكون الوجوب مطلقاً فعلياً حتّى يرجع إلى الواجب المعلق بإصطلاح صاحب الفصول قدس سره فإن ذلك باطل لا يمكن المصير إليه بعد فرض كون القضية حقيقية التي يمتنع فيها فعلية الحكم من دون فعلية موضوعه وقد نقل الأستاذ - دام ظله - عن السيّد العلامة الشيرازي عدم صحة هذه النسبة إلى العلامة الأنصاري قدس سره بل المراد منه هو تقييد المادّة المنتسبة فإن الشيء قد يكون متعلقاً للنسبة الظلية مطلقاً من غير تقييد وقد يكون متعلقاً لها حين إتصافه بقيد في الخارج مثلاً الحج المطلق لا يتصف بالوجوب بل المتصف هو الحج المقيد بالإستطاعة الخارجية فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به وكونه طرفاً للنسبة الظلية فالقيد راجع إلى المادّة بما هي منتسبة إلى الفاعل ... إلى آخره. ثمّ إن محقّق النائيني حول إثبات المادّة المنتسبة كلام قال في «الأجود: ج ١ ص ١٣١» وملخص ما ذكرناه هو أن أداة الشرط بما أنّها وضعت لجعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير فهي لا بدّ وأن تكون رابطة بين الجملتين فلا يعقل أن يكون مدخولها قيداً للمادّة قبل النسبة ولا في رتبها لأنّها مفهوم أفرادي وأداة الشرط موضوعة لربط الجملتين وبما أن النسبة مفهوم حرفي وملحوظ تبعي فلا يمكن أن يكون القيد ٣

لا يقيد لها أيضاً لأن الإطلاق والتقييد من شئون المفاهيم الإسمية فلا بد وأن يرجع القيد إلى المادة المنتسبة وهي في الإخبارات نتيجة الحمل فإن نتيجة قضية النهار موجود هو وجود النهار وهو معلق على طلوع الشمس وفي الإنشاءات نتيجة الجملة الإنشائية وهي إتصاف الإكرام بالوجوب مثلاً فالمعلق في الحقيقة هي المادة بعد الإنتساب لا بمعنى البعدية الزمانية حتى يكون ملازماً للنسخ بل بمعنى البعدية الرتبة فإن إتصاف المادة بالوجوب فرع وقوع النسبة الطلبية عليها وتقييد الجملة الإنشائية بأداة الشرط إنما هو بلحاظ هذا الإتصاف فقط ... إلى آخره. وأورد عليه أستاذنا الأملّي في «المجمع: ج ١ ص ٢٦٠»، أمّا القيد فلا يرجع إلّا إلى الهيئة فإنّ الحكم وهو الوجوب يكون في الحج مشروطاً بالإستطاعة ولا يلزم أن يكون الربط بين المفردين بل يكون بين الجملتين لأن معنى حجّ يرجع إلى قول القائل إن إستطعت يجب الحج فإن قوله يجب الحج جملة وإستطعت أيضاً جملة ولفظ إن حرف شرط ... إلى آخره والعمدة ما أورد عليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣١٧» بعدم إجداء مثل هذا الحمل أيضاً لدفع ما أورده من الإشكال على المشروط، فإنّه إن أريد بالمادة المنتسبة المادة المتقيدة بمفهوم الإنتساب الذي هو معنى إسمى لاحرفي فهو كما عرفت خارج عن محل الكلام ومن ذلك خصصنا الإشكال من الأوّل بما إذا كان الطلب منشأً لا بمادة الوجوب والطلب بل منشأً بالهيئة، وإن أريد بها المادة المتقيدة بالنسبة بما هي معنى حرفي ولو بنحو خروج القيد ودخول التقييد فلا شبهة حينئذٍ في أنّه غير واف حينئذٍ بدفع ما ذكر من الإشكال من حيث جزئية المعنى أو مرآتيته فإن النسبة بما هي معنى حرفي حيثما يكون جزئياً ومغفولاً عنه بالفرض تمنع عن جواز إرجاع القيد إلى المادة المنتسبة وإلّا فمن الأوّل أيضاً يجوز إرجاعه إلى نفس الهيئة فلا يحتاج

إلى التجشم المزبور كما هو واضح، وإن أريد بها المادة في حال كونها منسوبة إلى الهيئة لا بما هي متقيدة بالانتساب إليها بنحو دخول التقيد وخروج القيد - أي بما هو مقارن الوجوب والطلب الوارد عليه بنحو المعنى الحرفي فيعلق معنى المادة في حال إقترانه بالوجوب على الشرط وحينئذٍ فلا يكون المعنى الحرفي جزءاً من المعنى المعلق على الشرط فلا يعود المحذور - فهذا غير ما ذكره التقريرات من جهة وضوح أنه ليس المراد من تقييد المادة في كلامه تقييدها بما هي مطلقة وعارية عن ورود النسبة عليها بل المراد هو تقييدها في حال كونها تحت الهيئة لاملقة ولا مقيدة بالانتساب كما لا يخفى - أي نعم وإن كان بهذا النحو من التقييد لا يعود المحذور المزبور إلاً أنه يستلزم المحذور الآخر وهو صيرورة الواجب معلقاً لأن المادة في حال وجوبها إذا عقلت على أمر لا يكون متعلقاً للوجوب الغيري صارت واجبة معلقة وهذا القائل لا يقول له به - وحينئذٍ فعلى التحقيق بعد ما أمكن كل من المعلق والمشروط ثبوتاً وإثباتاً أيضاً برجوع القيد الواقع في القضية إلى الهيئة تارة والمادة أخرى فلا جرم يكون المتبع في إستفادة أنه من أي القبيل هو لسان الدليل وفي مثله يفرق بين مثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه أو يجب إكرامه أو قوله أكرم زيدا إن جاءك الظاهر في إنطاة الوجوب بمادته بالمجيء وبين قوله أكرم زيدا الجائي بنحو القضية الوصفية الظاهر في إطلاق الوجوب وفي كون الموضوع هو الذات المتقيد، والمتصفة بالوصف العنواني فيقابل القضايا الشرطية الظاهرة في أن تمام الموضوع للحكم في القضية هو نفس الذات محضاً... إلى آخره فالمتبع هو الظهور.

وحينئذٍ فلا غرو في إبقاء ظهور اللفظ في رجوع القيد إلى الحكم ولو كان منشأ بالهيئة وحينئذٍ فلا داعي على إرتكاب خلاف الظاهر في أمثالها وإرجاع القيد إلى المادّة ويلتزم برجوع الواجبات المشروطة إلى المطلقة المعلقة وإن كان المعنيين سيّان في عدم لزوم الإمتثال إلا في طرف وجود القيد^(١)، نعم هنا فذلكة أخرى وهو أن من إلتمز بإرجاع الواجبات المعلقة إلى المشروطة^(٢)

(١) قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣١٧» لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب تحصيل مقدّمات الوجوب وقيوده في المشروط وخروجها عن حريم النزاع وهكذا الحال في القيود الوجودية للواجب في المعلق ممّا أخذ وجودها فيه من باب الإتفاق فإنّها أيضاً غير واجبة التحصيل ولو كانت مقدورة للمكلف والسر في ذلك واضح وذلك أمّا بالنسبة إلى قيود الوجوب في المشروط فلما تقدّم من خروجها عن حيز الإرادة والطلب بمباده من الإشتياق والمحبوبية أيضاً وأمّا بالنسبة إلى القيود الوجودية للواجب في المعلق ممّا أخذ وجودها فيه من باب الإتفاق ولو مع مقدوريتها فكذلك أيضاً وذلك أمّا على القول برجوعه أيضاً إلى المشروط فظاهر وأمّا على المختار فلاّنها حسب دخلها في وجود المتصف والمحتاج إليه وإن كانت غير خارجة عن حيزٍ مبادي الإرادة من المحبوبة والإشتياق حتّى مع عدم مقدوريتها ولكن قضية أخذها بوجودها من باب الإتفاق توجب خروجها عن حيزٍ الطلب بنحو يستحيل ترشح التكليف إليها... إلى آخره والأمر كما ذكره.

(٢) كالمحقق النائيني وأتباعه وإنكار الواجب المعلق.

لابدّ له من جوابه عن الشبهتين^(١) في إرجاع القيود إلى الهيئة وإلا^(٢) فكيف^(٣) يمكنه الالتزام بإشتراط الوجوب الذي هو مفاد الهيئة في القضية وحينئذٍ فالجمع بين المسلكين^(٤)

(١) أي المتقدمتين من عدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة والوجوب فلا بدّ من

ردهما.

(٢) أي لو كانتا الشبهتين واردتين ولم ينقضهما.

(٣) أي لا يمكن القول بالواجب المشروط لأن في الواجب المشروط الهيئة

والوجوب مشروط لا المادة.

(٤) من إنكار الواجب المعلق وإرجاعه إلى الواجب المشروط بتقييد الهيئة

كما مر مفصلاً أمران متنافيان وقال أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١

ص ١٢٩» التحقيق أن يقال إنه بعد ما ظهر من أن حقيقة الإنشاء إنما هو إبراز أمر

نفساني الذي هو في موارد الجمل الطليعية عبارة عن إعتبار كون الفعل على ذمة

المكلف وليس في موارد الإنشاء من إيجاد المعنى باللفظ عين ولا أثر وبعد

وضوح أن في موارد الجمل الشرطية لا معنى لرجوع القيد إلى نفس المادة ضرورة

أن إستعمال قضية إذا توضأت فصل في مقام طلب الصلاة المقيدة بالطهارة يعد من

الأغلاط وبعد ما ستعرف من أن إرجاع القيد إلى المادة المنتسبة لا محصل له - أي

لوجهين نفس ما تقدّمنا عن المحقق العراقي وعلى أي الأوّل تقييد إتصاف المادة

بالوجوب عبارة أخرى عن تقييد الهيئة، الثاني أن مفاد الهيئة إذا لم يكن قابلاً

لرجوع القيد إليه لكونه ملحوظاً آلياً فاتصاف المادة بالوجوب الذي هو مفهوم

الجملة يكون كذلك أيضاً والمحذور المتوهم منعه عن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة ❦

لابعينه موجود في رجوعه إلى المادّة المنتسبة - لامناص من رجوع القيد في القضايا الشرطية إلى ما هو المستفاد من الهيئة وهو إعتبار كون الفعل على ذمة المكلف بيان ذلك أن الإعتبار النفساني قد يتعلق بكون شيء على ذمة المكلف على الإطلاق وقد يتعلق به على تقدير دون تقدير والمبرز لإطلاقه وتقييده في مقام الثبوت هو إطلاق الخطاب وتقييده في مقام الإثبات وعلى ذلك فالفرق بين الواجب المشروط والمطلق هو الفرق بين باب الوصيّة والإجارة فإن الإنشاء في كليهما وإن كان فعلياً إلا أن المعتبر في باب الوصيّة هي الملكيّة على تقدير الموت بخلاف باب الإجارة فإن المعتبر فيه هي الملكيّة المطلقة غير المعلقة على شيء ولو كانت المنفعة متأخّرة أيضاً... إلى آخره. قال في «المحاضرات: ج ٢ ص ٣٢٣» فلأن الإعتبار بما أنه من الأمور النفسانية - ذات الإضافة كالعلم - فلا مانع من تعلقه بأمر متأخّر كما يتعلق بأمر حالي نظير العلم - فكما يمكن تأخّر المعلوم عن العلم زمنياً كقيام زيد غداً - حيث أن العلم به حالي والمعلوم أمر إستقبالي فكذلك يمكن تأخّر المعتبر عن الإعتبار بأن يكون الإعتبار حالياً والمعتبر أمراً متأخّراً كإعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك فالتفكيك إنّما هو بين الإعتبار والمعتبر ولا محذور فيه أصلاً... إلى آخره. هذا على مسلكه من كون حقيقة الأحكام هو الإعتبار فالأمر واضح لكن ما المراد من رجوع القيد إلى ما هو المستفاد من الهيئة، فالقيد إنّما يرجع إلى الهيئة أو إلى المادّة فإن كان المراد تقييد الهيئة فلا بدّ من علاج محذور المعنى الحرفي من التقييد، ولكن في المحاضرات قد غير العنوان قال في «ج ٢ ص ٣٢٧» إنّما هو رجوع القيد إلى المعتبر وعدم رجوعه إليه لا إلى الإعتبار نفسه ضرورة أن الإعتبار والإبراز غير قابلين للتقييد والتعليق أصلاً - أي أمر نفساني بسيط جزئي ذهني يدور أمره بين الوجود

والعدم فلا يتصور فيه الإطلاق والتقييد - وإن أراد بالطلب ما تعلق به الإعتبار وهو المعتبر المعبر عنه بالوجوب تارة وبالإلزام تارة أخرى فصريح الوجدان شاهد على أنه قابل للتقييد كما أنه قابل للإطلاق - بيان ذلك أن الفعل الذي هو متعلق للوجوب مرة يكون ذا ملاك ملزم فعلاً فلا يتوقف على شيء من زمان أو زماني - الوجوب المتعلق به فعلي - وإن كان تحقق الفعل في الخارج - يتوقف على مقدمات - ولعل من هذا القبيل - من شهد منكم الشهر فليصمه فإن الظاهر منها هو أن وجوب الصوم فعلي بعد دخول الشهر - بتمامية ملاكه من الليل - والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً هو أن وجوب الحج فعلي بعد فعلية الإستطاعة وإن كان المكلف غير قادر على الإتيان به إلا بعد مجيء زمانه وهو يوم عرفة وهذا لا ينافي كون الملاك فيه تاماً من حين تحقق الإستطاعة، ومرة أخرى يكون ذا ملاك في ظرف متأخر لا فعلاً بمعنى أن ملاكه لا يتم إلا بعد مجيء زمان خاص أو تحقق أمر زماني في ظرف متأخر ففي مثل ذلك لا يعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً بل لا محالة يكون تقديرياً وأضف إلى ذلك ظهور القضايا الشرطية في أنفسها في ذلك أي رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة... إلى آخره. وقد عرفت كون الوجوب فعلياً ومنوطاً بالقيد ولا محذور فيه وهنا صرح بتقييد نفس الهيئة ولعله هو المراد والله العالم. ولكن هو لم يقل بالواجب المعلق على المختار بل يرجع إلى الشرط المتأخر كما تقدم ويختار الواجب المشروط على مسلك المشهور من كون الوجوب يصير فعلياً بعد حصول القيد وتقدم الجواب عن جميع ذلك.

تنبيه: قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٦١» لا إشكال في ما لو علمنا

بتقييد الوجوب أو بتقييد الواجب وإنما الإشكال فيما لو شكنا بتقييد شيء ٣

لامنها وحينئذٍ تكون للشك صور الأولى لو شك في تقييد الوجوب فإن كان لدليله إطلاق أخذنا به وإلا فمقتضي البرائة عدم الوجوب قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به وعدم الإطلاق المستلزم لجريان البرائة يساوق الإشتراط نتيجة كما لا يخفى.

الثانية: إذا شك في تقييد الواجب فمقتضى الإطلاق لو كان ومقتضي الأصل فيما لو لم يكن شيء واحد وهو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل والإجتزاء بفعل غير المقيد في مقام الإمتثال.

الثالثة: إذا علم بتقييد الواجب ولكن شك في أن القيد هل إعتبر قيداً للواجب فيما لو حصل وتحقّق بطبعه فيكون الواجب معلقاً أو إعتبر قيداً له مطلقاً بحيث يجب تحصيله إذا لم يكن حاصلًا فيكون الواجب منجزاً وليكن مورد الشك المزبور في القيد مقدوراً وغير قصد القربة للعلم بكون الواجب المقيد في الغير المقدور معلقاً وفي الثاني منجزاً كما لا يخفى ولا إشكال في عدم صحة التمسك بالإطلاق لو كان أو بالأصل فيما لو لم يكن لنفي التقييد بالقيد المزبور لفرض العلم به وإثما الشك في كيفية أخذ القيد كما أشرنا إليه نعم يمكن التمسك بالبرائة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد - أي نفي الواجب المقيد كذلك وهو أصل سببي حاكم على أصالة البرائة من وجوب تحصيل القيد لآته مسبب عن كيفية الوجوب - .

الصورة الرابعة: ما لو دار الأمر بين كون القيد قيداً للوجوب وكونه قيداً للواجب بنحو التنجيز فالتحقيق أنه لا يصح التمسك بالإطلاق لو كان سواء كان في المادّة أم في الهيئة أمّا في حال إتصال القيد بالكلام فللإجمال وأمّا في حال انفصاله فللتعارض وعليه فالمرجع هي الأصول العملية أمّا على

المشهور في الواجب المشروط فلا ريب في جريان البرائة وأما على المختار فالظاهر أيضاً جريانها.

الصورة الخامسة: ما لودار الأمر بين كون القيد قيداً للوجوب وكونه قيداً للواجب على نحو المعلق لا إشكال بعدم وجوب تحصيل القيد المزبور وأما باقي القيود التي يتوقف عليها تحقق الواجب فعلى المختار لا إشكال أيضاً بوجوب تحصيلها تعييناً في المفوتة منها وتخيراً في غير المفوتة وعلى كل فلا ثمره عملية في هذه الصورة على المختار وأما على المشهور فإن قلنا بوجوب تحصيل المقدمات المفوتة وحرمة توفيتها فلا ثمره عملية أيضاً في هذه الصورة وإذا لم نقل بذلك فإن كان هناك إطلاق دار الأمر بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة فمع إتصال القيد بالكلام لا يصح التمسك بالإطلاق للإجمال ومع إنفصاله للتعارض كما سبق وعلى كل فالمرجع هو الأصل العملي وهي البرائة أو إستصحاب عدم الوجوب بالنسبة إلى المقدمات المفوتة وذلك فيما لو قلنا بجريان البرائة في المقدمات وإلا فالمرجع الإشتغال... الى آخره. وقع الكلام في وجود ما يرجح رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة عند الدوران بينهما أم لا قال أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ١٨٩» أفاد صاحب الحاشية - أي الشيخ محمد تقى في هداية المسترشدين - وجهاً لترجيح رجوع مثل هذا القيد إلى المادة وهو أنه إذا رجع إلى المادة يكون تقييداً واحداً لأن تقييد المادة لا ينافي بقاء الهيئة على إطلاقها مثلاً في المثال المتقدم أي صل متطهراً إن كان القيد راجعاً إلى المادة فيكون معناه يجب عليك الصلاة مع الطهارة فالصلاة مقيدة بالطهارة والوجوب مطلق أي يجب عليك سواء كنت متطهراً أو لم تكن وأما لو كان القيد راجعاً إلى الهيئة فيكون معناه أن وجوب الصلاة يوجد في فرض كونك متطهراً فما لم توجد الطهارة لا يتحقق وجوب

والصلاة لأنّه منوط بها قهراً وتقييد المادّة أيضاً بتقييد الهيئة لأن الصلاة التي هي معروض لهذا الوجوب بعد تقييد الوجوب بالطهارة لا يمكن أن تكون مطلقة بالنسبة إلى هذا القيد وإلا يلزم تحقّق المعروض بوصف معروضيته بدون عرضه وهو محال فتقييد الهيئة يلزم تقييد المادّة ففي تقييد الهيئة ورجوع القيد إليها يكون تقييدان وفي تقييد المادّة تقييد واحد وإذا دار الأمر بين تقييد واحد وبين تقييدين لا شك في أن التقييد الواحد أولى لأن التقييد خلاف الأصل هذا ما ذكره صاحب الحاشية وأجيب عنه بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وفي كلّ مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق لأن الإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد وهي هنا بعد تقييد الهيئة بقيد لا تكون المادّة قابلة للتقييد بذلك القيد لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل لأنّه بتقييد الهيئة حصل ما هو نتيجة التقييد في المادّة فتقييد الهيئة يبطل محل الإطلاق في المادّة فلا ينعقد ظهور إطلاقي في المادّة حتّى يحتاج إلى التقييد... إلى آخره. لأنّه تقييدين ولذا عدلوا إلى وجه آخر وهو أن صاحب التقريرات نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاريّ في الدوران بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة فإنّه وإن إلّزم برجوع الشرط إلى المادّة لباً ولكنّه إعترف برجوع الشرط بحسب القواعد العربية إلى الهيئة وذلك بوجهين أحدهما نقل عنه في «الكفاية: ج ١ ص ١٦٨» أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لأفراده فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له وإطلاق المادّة يكون بديلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة... إلى آخره. وتوضيحه قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٦٢» هو أن إطلاق الهيئة شمولي بمعنى أن مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن

لا يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف - أي إذا وجب إكرام زيد في الجملة وشكّ في أن الطهارة شرط للوجوب أو للواجب فإذا كانت قيداً للواجب وبقي الوجوب على إطلاقه فإطلاقه شمولي لأن مدلوله ثبوت الوجوب في حال الطهارة وفي حال الحدث معاً ولا يختص بأحدهما لا على التعيين ولا على البدل وليس كذلك إطلاق المادة فإنه بدلي بمعنى أن مفاده صلوح أي فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها للإمتثال به - أي إذا كانت قيداً للوجوب وبقي الواجب على إطلاقه فإطلاقه بدلي فإنه يدلّ على كون الواجب صرف الطبيعة الصادق على الإكرام فإذا وجد في حال الطهارة مثلاً صدق عليه وإمتنع صدقه على فرد آخر سواء كان في حال الطهارة أم حال الحدث - وإذا دار الأمر بينهما فالعموم البدلي أولى برفع اليد عنه ويؤخذ بالعموم الشمولي لكونه أقوى في العموم وعليه بنى إطلاق الشمولي في مثل لا تكرم فاسقاً على الإطلاق البدلي في مثل أكرم عالماً... إلى آخره. وأجاب عنه صاحب «الكفاية» في «ج ١ ص ١٦٩» «أما في الأوّل فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً - أي كقوله تعالى أحل الله البيع فإنّها تدلّ على حلية جميع أفراد البيع إلا ما أخرجته الدليل - بخلاف المادة - أي كونه بدلياً كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فإنّه تقتضي شمول الرقبة لكلّ رقبة له بدلياً. إلا أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها لأنّه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة غاية الأمر أنّها تارة تقتضي العموم الشمولي وأخرى البدلي كما ربما تقتضي التعيين أحياناً - أي كما في الموارد المشكوكة بأن صيغته الأمر للوجوب العيني التعيني النفسي أو في قباهم - كما لا يخفى وترجيح عموم العام - أي العموم الشمولي كما في صيغة كلّ ونحوها - على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالاته بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فإنّه بالحكمة فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه - أي كونه صالحاً لأن ٣

لا يكون قرينة على الآخر دون العكس - فلو فرض أنهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي - أي كمن وما وأي - ومطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام... إلى آخره. وذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٦١» والتحقيق أن ما ذهب إليه المحقق الأنصاري من تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي هو الأقوى فإن تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله وهي حرمة إكرام العالم الفاسق في مفروض المثال بخلاف تقديم الإطلاق الشمولي فإنه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلي أصلاً فإن المفروض أنه الواحد على البدل وهو محفوظ لامحالة غاية الأمر أن دائرته كانت واسعة فصارت ضيقة وبيان آخر يحتاج الإطلاق البدلي زائداً على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب القرينة على الخلاف إلى إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض حتى يحكم العقل بالتخيير بخلاف الإطلاق الشمولي فإنه لا يحتاج إلى مزيد من ورود النهي على الطبيعة غير المقيدة فيسرى الحكم إلى الأفراد قهراً فمع وجود الإطلاق الشمولي لا يحرز العقل تساوي الأفراد من حيث الوفاء بالغرض فيكون الإطلاق الشمولي حاكماً على الإطلاق البدلي من حيث دليлите وحجيته وإن كان ظهوره منعقداً في حد نفسه لفرض كون القرينة منفصلة - إلى أن قال: - هذا في القرينة المنفصلة وأما في المتصلة فيكون الإطلاق الشمولي رافعاً للظهور في البدلي ويكون وارداً عليه ولأجل ما ذكرنا يقدم العام الوضعي على الإطلاق الشمولي، مع أن العام من جهة تعيين مدخوله وأنه ليس إلا نفس الماهية من دون أخذ قيد فيه يحتاج إلى مقدمات الحكمة بدهاء أن أفاظ العموم لم توضع إلا لتعميم مدخوله من حيث هو فهي غير متكلفة لبيان حال مدخوله والسرفي التقديم مع أن كلاهما يحتاج إلى

«مقدّمات الحكمة هو أن مقدّمات الحكمة - في طرف الإطلاق بعد جريانها تعطي قابلية السريان للمطلق إلى جميع أفرادها وهذه القابلية المتوقفة على جريان المقدّمات في طرف المطلق فعلية في طرف العام من جهة الوضع فالعام بنفسه يصلح بياناً للمطلق دون العكس وإلا لدار - إلى أن قال: - ولكن لا يخفى أن ذلك وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنّه لا ربط له بالمقام بداهة أنّه لا تعارض في المقام بين الإطلاقين في حد أنفسهما حتّى يقال بكون أحدهما أقوى من الآخر لحكومته عليه بل التعارض لأمر خارجي وهو العلم الإجمالي بعروض التقييد على أحدهما ولا يكون أقوىة أحدهما موجبة لإرجاع القيد إلى الآخر بل لو فرضنا حصول العلم الإجمالي بعروض تقييد لعام وضعي أو مطلق بدلي لما كان هناك مجال للقول برجوع القيد إلى المطلق البدلي لضعفه فالمسألة المبحوث عنها في باب التعادل والتراجع من دوران الأمر بين تقييد المطلق الشمولي أو البدلي أجنبية عما نحن فيه بالكليّة ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٦١» لعدم الفرق بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي من حيث الإطلاق لإتحاد السبب الموجب لكل منهما فما يقتضي الإطلاق الشمولي هو بنفسه يقتضي الإطلاق البدلي من حيث الإطلاق نفسه فما يكون شرطاً في أحدهما لا محالة يكون شرطاً في الآخر وذلك. أنّه ليس في وسع مقدّمات الحكمة إثبات كون المراد هو المطلق البدلي أو السرياني بل وظيفتها إثبات أن مدلول اللفظ يكون تمام موضوع الحكم فقط والبدلية والسريان يستفادان من حكم العقل حسب مناسبة الحكم مع موضوعه وعليه ففيما إذا وضع اللفظ متعلقاً للأمر يحكم العقل في مقام الإمتثال بالإكتفاء بالمرّة الملازم للإطلاق البدلي إذ إمتثال المهمله التي هي مدلول اللفظ يحصل بأول الوجود وأمّا إذا وقع

لامتعلقاً للنهي فالعقل يحكم بلزوم الإنزجار عن جميع الأفراد إذ الإنزجار عن المهمة لا يحصل إلا بترك جميع أفرادها ونتيجة ذلك الإطلاق الشمولي فمقتضي مقدمات الحكمة التي هو الأساس للظهور أمر واحد وهو إثبات كون الموضوع له تمام موضوع الحكم والإختلاف نشأ من جهة خصوصية أخرى أدركها العقل هذا فيما لو كان مورداهما مختلفين من جهة النفي والإثبات وأما المتفقان كالمقام فالأمر أوضح إذ الإطلاق الشمولي في الهيئة يستفاد من عدم إناطة الطلب بشيء فإن من لوازمه العقلية سعة الطلب حتى في ظرف عدم القيد كما أن البدلي يستفاد من عدم تقييد المادة المستلزم عقلاً للسعة في الإنطباق وكون المطلوب صرف الوجود فمقتضى الإطلاق في الجميع أمر واحد وعليه لا مجال لتوهم تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي مع كون منشأهما واحداً بتوهم إحتياج تحقق الإطلاق البدلي في مقامه إلى إحراز تساوي أفراد المطلق في الوفاء بالغرض كيف وإحراز كون كل فرد من أفرادها وافياً بالغرض إنما يستفاد من الإطلاق فلو توقّف الإطلاق على إحراز ذلك لدار، نعم قد يكون الإطلاق الشمولي أظهر في نظر العرف من الإطلاق البدلي فيقدم عليه لذلك وإلا فاللازم هو التساوق كما أشرنا إليه.

وأما ما أشار إليه في ذيل كلامه من إحتياج مدخول أداة العموم في مقام تشخيص معناه إلى مقدمات الحكمة ففيه أن أداة العموم لا يرب في كونها موضوعة للدلالة على الشمول كما أنه لا يرب في أن مدخولها موضوع لمعنى كلي يصدق على كثيرين فاذا دخلت أداة العموم على هذا المعنى القابل للصدق على كثيرين دلت على إرادة جميع ما يصدق عليه مدخولها من أفرادها فاذا أفادت أداة العموم شمول أفراد مدخولها بالدلالة الوضعية لم يبق مجال لإعمال مقدمات الحكمة ❧

لا لاستفادة الشمول بل تكون أداة العموم وإرادة على مقدمات الحكمة كما لا يخفى، فإن قلت لا إشكال في أن مدخول أداة العموم موضوع للطبيعة المهملة والسامع يحتمل أن المتكلم أراد حصة خاصة منها بإضافة قيد إليه يوجب إنقسامه إلى حصص لكل واحد منها أفراد وإحتمال إرادة المتكلم لحصة خاصة من المدخول لا ينافي دلالة أداة العموم على الشمول لفرض أن تلك الحصة المحتمل إرادتها لها أفراد ومن شأن أداة العموم الدلالة على شمول أفراد مدخولها وأما أن معنى المدخول أي شيء هو فلا تدلّ عليه أداة العموم فنحتاج في تعيينه إلى أمر آخر يدلّ عليه وليس هو في المقام إلا مقدمات الحكمة، قلت لو كان وضع أدوات العموم لشمول أفراد ما يراد من المدخول - أي كما عليه صاحب الكفاية - فالأمر كما ذكر ولكن الظاهر أنّها وضعت لسراية الحكم إلى جميع أفراد ما ينطبق عليه المدخول وعليه لانتجاجة إلى جريان مقدمات الحكمة في المدخول كيف ولو جرت مقدمات الحكمة فيه لاستغنيانا عن ذكر أدوات العموم، ثمّ إنّ مع إستغناء مدخول أدوات العموم عن مقدمات الحكمة لاشبهة في تقدّم العموم على الإطلاق الشمولي لأن دلالة العام حينئذٍ تكون وضعية تنجزية ودلالة المطلق الشمولي تعليقية أي أنّها معلقة على عدم البيان ومع الدلالة الوضعية ينتفي موضوع الإطلاق شمولياً كان أم بديلاً فلا تعقل معارضته للعام ولا فرق في تقديم العام على المطلق بين أن يكون التعارض بينهما ذاتياً وأن يكون عرضياً نشأ من العلم الإجمالي بطرو قيد ما على أحدهما إذ على الثاني أيضاً يدور الأمر بين رفع اليد عن أصالة الظهور في طرف المطلق المستندة إلى عدم البيان فأصالة الظهور في طرف العام تنفي مقتضى الظهور في طرف المطلق ولا عكس إذ لا يعقل أن يكون ظهور المطلق في الإطلاق نافياً لظهور العام في العموم لأن تحقّق ظهور المطلق في الإطلاق

لا متوقف على عدم العام ومع وجود العام لا يتحقق ظهور المطلق ليكون نائياً أو مزاحماً لظهور العام وعليه تكون أصالة الظهور في طرف العام مع العلم بطرو قيد ما على أحدهما بمنزلة البيان لرجوع القيد إلى المطلق أي أن الفرد الذي يحتمل خروجه من حكم المطلق لإحتمال رجوع القيد إليه ليس من ناحية المطلق دليل على شمول حكمه إياه فلا يصح الإجتزاء به في مقام الإمتثال ولا يجب ترتيب حكم المطلق عليه هذا فيما لو كان العام والمطلق المعلوم رجوع القيد إلى أحدهما متصلين وواقعيين في كلام واحد كما في ما نحن فيه وأما لو كانا منفصلين فلا يجري فيهما ما ذكر بل التقديم منوط بأقوائية الظهور لفرض تماميته في المطلق المنفصل كما سيحيء... إلى آخره. وعليه كون البحث أجنبياً عن المقام لاوجه له الوجه الثاني نقل صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٦٨» أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده بخلاف العكس وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى أما الصغرى فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه وأما الكبرى فلأن التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا أنه خلاف الأصل ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة - أعلى الله مقامه - ... إلى آخره. وأورد عليه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٦٩» فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وإنتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معناه

لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة ومع إنتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً وكأنّه توهم أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد وأخرى بالعمل المبطل للعمل به وهو فاسد لأنّه لا يكون إطلاق إلاّ فيما جرت هناك المقدّمات نعم إذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث إنعقد للمطلق إطلاق وقد إستقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة ... الى آخره.

وأجاب عن أصل الإستدلال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٦٥» فقال والتحقيق في المقام هو أن يقال إن القيد المزبور إمّا أن يكون متصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه وعلى فرض إتصاله فإمّا أن يكون موجباً لإجمال الكلام أو غير موجب لإجماله فإن كان موجباً لإجماله كما هو الحق فلا مجال لما ذكره الشيخ من الترجيح ولا لما أورد عليه، وإن كان إتصال القيد غير موجب لإجماله فلا يتجه الإيراد المذكور على ما ذكره الشيخ من رجحان رجوع القيد إلى المادّة لكونه أقل مخالفة للأصل العقلاني لأنّه بعد البناء على أن قلة مخالفة الأصل من المرجحات يكون ترك الأخذ بظهور المادّة في الإطلاق ولو لإرجاع القيد إلى الهيئة المستلزم لبطلان إطلاق المادّة مخالفاً للأصل لفرض إنعقاد ظهور المادّة في الإطلاق فإختيار إرجاع القيد إلى الهيئة ترك للأخذ بظهورين وإختيار إرجاعه إلى المادّة ترك للأخذ بظهور واحد ولا ريب في أن الثاني أقل مخالفة للأصل فيلزم الأخذ به، وأمّا إذا كان القيد منفصلاً فلا ريب في دخله في المادّة وعدم

غير معقول كما لا يخفى والله العالم. و^(١)

الإجتزاء بإتيانها قبل تحقّقه في مقام إمتثال التكليف المتعلق بها لأن القيد إن كان راجعاً إليها فهي مقيدة به ذاتاً وإن كان راجعاً إلى الهيئة فالمادّة مقيدة به تبعاً وعلى كلّ نعلم تفصيلاً بتقييدها به ويكون احتمال رجوعه إلى الهيئة وتقييدها به شكاً بدوياً يصح التمسك بإطلاقها لإلغائه وأما وجوب تحصيل القيد لإحتمال رجوعه إلى المادّة فحيث أن تقييد المادّة من هذه الجهة لا يكون متيقناً إذ تقييد الهيئة الذي يوجب تقييد المادّة هو جهة عدم إمكان الإمتثال إلا بعد وجود ذلك القيد وأما حيث وجوب تحصيل ذلك بالقيد فلا يترتب عليه بل هو مترتب على تقييد المادّة أصالة على نحو يسرى الوجوب إليه فإطلاقها ينفيه عنها ويثبت بذلك رجوعه إلى الهيئة للعلم الإجمالي برجوعه إلى إحدهما وأن المثبت من الأصول اللفظية حجة كما أن إطلاق الهيئة ينفيه عنها ويثبت بذلك رجوعه إلى المادّة بالنحو المزبور فالإطلاقان متعارضان وإذا لا مرجح لأحدهما فهما ساقطان ويكون احتمال وجوب تحصيل القيد شكاً بدوياً تجري البرائة فيه ونتيجة ذلك تساوق نتيجة رجوع القيد إلى الهيئة على عكس النتيجة في الأوّل كما لا يخفى ... إلى آخره. هذا ما يرجع إلى رجوع التقييد إلى المادّة دون الهيئة وقد عرفت عدم تاميته وعند الدوران لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي كما مر.

واجب الأصلي والتبعي

(١) التقسيم السابع للواجب ينقسم الواجب إلى أصلي وتبعي والإختلاف بين

الوجوب الأصلي والتبعي تارة يكون لإختلاف خصوصيّة الإرادة من حيث

لاكونها ناشئة تبعاً لإرادة أخرى أو لا وأخرى يكون لإختلاف خصوصية اللحاظ من حيث كون المراد ملحوظاً تفصيلاً أو لا وثالثة لإختلاف خصوصية الدلالة من حيث كونه مدلولاً عليه بالأصالة أو التبعية ذهب إلى الإحتمال الأولي المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢١٢» بل التحقيق ما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمة من أنه للواجب وجوداً ووجوباً بالنسبة إلى مقدمته جهتان من العلية إحداهما العلية الغائية حيث أن المقدمة إنما تراد لمراد آخر لانفسها بخلاف ذبها فإنه مراد لالمراد آخر كما مر مفصلاً والثانية العلية الفاعلية وهي أن إرادة ذي المقدمة علة لإرادة مقدمته ومنها تنشأ وتشرح عليها الإرادة والجهة الأولى مناط الغيرية والجهة الثانية مناط التبعية ووجه الانفكاك بين الجهتين أن ذات الوجوب النفسي حيث أنه مترتب على الواجب الغيري فهي الغاية الحقيقية لكنه ما لم يجب لا يجب المقدمة فوجوب المقدمة معلول خارجاً لوجوب ذبها ومتأخر عنه رتبة إلا أن الغرض منه مترتب ذبها عليها... إلى آخره. ذكر أستاذنا البجنوردي في «المنتهى: ج ١ ص ٢٣٥» فظاهر لفظ الأصلي والتبعي إذا أسند الواجب إليهما يقتضي أن يكون المراد من الأصلي مقابل التبعي بقريته المقابلة هو الواجب الذي ليس وجوبه وإرادته تابعة لإرادة غيره ووجوبه ومثل هذا المعنى ينحصر في الواجب النفسي وأن يكون المراد من التبعي هو الواجب الذي يكون وجوبه تبعاً لوجوب شيء آخر وإرادته ناشئة من إرادة أخرى ومثل هذا المعنى ينحصر في الواجب الغيري وذلك لأن الواجب الغيري مع النفسي الذي يكون ذلك الغيري مقدمة له متعاكسان وجوداً ووجوباً فوجود النفسي مترتب على وجود الغيري لأنه من أجزاء علة وجوده كما أن وجوب الغيري مترتب على وجوب النفسي وهذا هو الظاهر من التبعية ففي الحقيقة بناءً على هذا لا فرق بين أن نقول

الواجب الأصلي والتبعية وبين أن نقول الواجب النفسي والغيري ... الى آخره. وهذا هو الإحتمال الأوّل وغير مراد ظاهراً، والإحتمال الثاني إختاره صاحب الكفاية قال فيها «ج ١ ص ١٩٤» والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت حيث يكون الشيء - أي المراد - تارة متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً للإلتفات إليه - أي بأن يكون ملحوظاً مستقلاً - بما هو عليه - أي من المصلحة مما يوجب طلبه فيطلبه كان نفسياً أو غيرياً وأخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه - أي لم يلحظ المراد مستقلاً - بما يوجب إرادته وعلى ذلك فلا شبهة في إنقسام الواجب الغيري إليهما وإتصافه بالأصالة والتبعية كليهما حيث يكون متعلقاً للإرادة عليحدة عند الإلتفات إليه بما هو مقدّمة وأخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الإلتفات إليه كذلك فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة كما لا شبهة في إتصاف النفسي أيضاً بالأصالة ولكنّه لا يتصف بالتبعية ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم يكن فيه المصلحة النفسية ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى ... الى آخره. وهذا هو الذي نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاريّ صاحب التقريرات من أن الواجب الأصلي هو الذي يكون مراداً بالإلتفات إليه تفصيلاً والواجب التبعية ما يكون مراداً إرتكازاً مع عدم الإلتفات إليه تفصيلاً، وأورد على هذا الإحتمال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢١١» لا مقابلة بين الأصلي والتبعية بهذا المعنى إلا بإرادة الإرادة التفصيلية من الأصلي والإرادة الإجمالية الإرتكازية من التبعية مع أن الإرادة النفسيّة ربّما تكون إرتكازية بمعنى أنّه لو إنتفت إلى موجبها لإرادة كما في إرادة إنقاذ الولد الغريق عند الغفلة عن

لا غرقه والحال أنه لاشبهة في كونها إرادة أصلية لاتبعية، مضافاً إلى أن المناط لو كان التفصيلية والإرتكازية لما كان وجه لعنوان التبعية حيث أن تبعية الإرادة لإرادة أخرى ليس مناط الوجوب التبعي بل إرتكازيتها لعدم الإلتفات إلى موجهها فلا وجه للتعبير عنها بالتبع... إلى آخره. وفيه: أمّا عن الأوّل فإنّ رجاءه إلى الإرادة التفصيلية والإرتكازية لا وجه له أصلاً بل المراد ملحوظ مستقلاً أو تبعاً غير ملتفت إليه بالخصوص فأجنبي عن الإرادة الإرتكازية لإنقاذ الولد فإنّها أصلية لوجود الملاك وأمّا عن الثاني فتبعية الإرادة للإرادة أيضاً موجودة بإعتبار المراد فلا بأس بهذا الإحتمال ثمّ إن هذين الإحتمالين كان في مرحلة الثبوت وأمّا الإحتمال الثالث المراد من الأصلي هو الواجب الذي يكون مقصوداً بالإفادة من الكلام بخلاف التبعي أن لا يكون مقصوداً بالإفادة من الكلام وإن أستفيد تبعاً كما عليه المحقّق القمّي في «القوانين: ج ١ ص ١٠١» السادسة: الأصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصداً - إلى أن قال: - السابعة: ودلالة الآيتين على أقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وإن كان إنّما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك أنّه خطاب تبعي يعني أنّه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وإن كان الحاكم باللزوم هو العقل... إلى آخره. وإليه أشار صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٤» لابلحاط الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات فإنّه يكون في هذا المقام أيضاً تارة مقصوداً بالإفادة وأخرى غير مقصودة بها عليحدة إلاّ أنّه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة ونحوها أي كالمفاهيم - إلى أن قال: - نعم لو كان الإِتصاف بهما بلحاط الدلالة إتصف النفسي بهما أيضاً ضرورة أنّه قد يكون غير مقصود بالإفادة بل أفيد بتبع غير المقصود بها، لكن الظاهر كما مر أن الإِتصاف بهما إنّما هو في نفسه لابلحاط حال الدلالة

لا عليه وإلا لما إتصف بواحد منهما - أي الأصلية والتبعية - إذا لم يكن مفاد دليل وهو كما ترى ... الى آخره. كما لو أستفيد من دليل لبي كإجماع وحكم العقل ونحوهما، ووجه البطلان أنه قابل للإنتقسام إليهما أيضاً فالنفي قد يكون مقصوداً بالإفادة للمتكلم وقد لا يكون مقصوداً بها فإن النفسي إذا جاز أن لا يكون مفاد الدليل لفظي أصلاً بل قد أستفيد من دليل لبي فجواز إستفادته من اللفظ على نحو لا يكون مقصوداً بالإفادة بطريق أولى، وهنا إحتمال رابع وهو ما أفاده في «الفصول: ص ٨٣» فالأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أي غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره والتبعية بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلاً كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعي فيعم للفظي وغيره وزعم بعض المعاصرين - أي صاحب القوانين - أن الواجب الأصلي هو الذي أستفيد وجوبه من اللفظ وقصده المتكلم منه والتبعية بخلافه وهو غير واضح ... الى آخره. وهذا هو الذي إختاره المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٣٢» فالأصلي هو ما كان إيجابه مقصوداً بخطاب مستقل كالصلاة والوضوء في مثل قوله عَلَيْهِ إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والظهور والتبعية ما كان إيجابه لا بخطاب مستقل بل بتبع خطاب منعلق بأمر آخر، والغرض من هذا التقسيم أيضاً إنما هو الفرار عما أورد على القول بوجوب المقدمّة بأنه كيف ذلك مع أنه كثيراً ما تكون المقدمّة غير ملتفت إليها بل وكثيراً ما يكون الأمر قاطعاً من باب الإلتفاق بعدم مقدّمية الشيء لمطلوبه كما نظيره كثيراً في العرفيات في مثل الأمر بشراء اللحم مع الغفلة عن مقدّمية المشي إلى السوق لذلك ومع هذه الغفلة كيف يمكن دعوى وجوب المقدمّة بقول مطلق فمن ذلك صاروا بصدد هذا التقسيم لبيان أنه لا يلزم في وجوب الشيء غيرياً أم نفسياً أن

لا يكون بإيجاب أصلي وخطاب مستقل بل يكفي فيه كونه تبعاً لإيجاب أمر آخر عند ثبوت الملازمة بينهما كما في المتلازمين في الحكم حيث أنه بعد ثبوت الملازمة بين الشئيين في الحكم يكون إيجاب أحدهما كافياً عن إيجاب الآخر وصورته موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإمتثال بلا إحتياجه إلى خطاب على حدة ففي المقام أيضاً نقول بأنه بعد التلازم بين إرادة الشيء وإرادة مقدّماته يكون نفس إيجاب الشيء قهراً مستتبعاً لإيجاب جميع ما يتوقّف عليه الشيء من المقدّمات بنحو الإجمال فتكون كلّ واحدة من المقدّمات حينئذٍ واجبة بعين إيجاب ذبها وإن لم يكن الأمر ملتفتاً إليها بنحو التفصيل ولا أوجبها بخطاب أصلي مستقل وعليه فيرفع الإشكال على وجوب المقدّمات التي لم تقع بالاستقلال تحت خطاب أصلي مستقل، ومن ذلك ظهر أيضاً أن هذا التقسيم كسابقه إنّما كان بلحاظ مقام التحميل ومرحلة الإيجاب المنتزع عن مقام إبراز الإرادة لابلحاط لبّ الإرادة ولذلك يجري القسمان في الواجب النفسي أيضاً من حيث كون إيجابه وطلبه تارة أصلياً كالصلاة والصوم والحج ونحوها وأخرى تبعياً كما في المتلازمين في الحكم وإلا فبحسب لبّ الإرادة لا مجال للتبعية والأصلية بهذا المعنى كما هو واضح ... الى آخره. لكن على هذا التقريب لا يصح أن يقال الواجب أصلي أو تبعي إلاّ مسامحة بل دلالة الدليل أصلي أو تبعي بخلاف الإحتمالين الأوّلين ولا يبعد الإحتمال الثاني فيرجع إلى الواقع والثبوت لالب الإرادة ولا إبراز الخطاب لكن الكاشف عن تعلق الإرادة المستقلة وعدمه هو الخطاب لا محالة، بقي الكلام في أمرين الأمر الأوّل في الشكّ قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٥» ثمّ إنّّه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة فاذا شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعي فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به ۴

لا يثبت أنه تبعي ويترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية، أي مثل الماء القليل إذا قلنا إنه عبارة عن الماء الذي لم يكن كراً وفي المقام جزء محرز بالوجدان وهو الوجوب وبأصالة عدم إرادة تفصيلية تحقق موضوع التبعي - نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً - أي إرادة إجمالية - غير متقوم بعدمي وإن كان يلزمه لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح فإفهم ... إلى آخره. قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢١٢» إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد والإرادة فالتبعية موافقة للأصل للشك في أن الإرادة ملتفتاً إليها أو لا والأصل عدمه وإن كان مناطها نشو الإرادة عن إرادة أخرى وترشحها منها فالأصلية موافقة للأصل إذ الترشح من إرادة أخرى ونشوها منها أمر وجودي مسبق بالعدم وليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجودياً بل هو عدم نشوها عن إرادة أخرى بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها فإنه أمر وجودي كما عرفت ... إلى آخره.

الأمر الثاني: ذكر الأساتذة منهم أستاذنا الخوئي في «المحاضرات: ج ٢ ص ٤٣٣» وكيف كان، فالتعرض لهذا التقسيم هنا إنما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفاية تبريزي وإلا فهو عديم الفائدة والأثر ... إلى آخره. لكن قال أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٣٠٤» أما ثمرة البحث في ذلك فقيل بأنه ربما يقدم الأصلي على التبعي في مقام المعارضة فإذا عارض المنطوق مع المفهوم يقدم الأول لأصالته ويسقط الثاني لتبعيته، وأيضاً تظهر ثمرته في صورة ذهاب الدلالة المطابقة وسقوطها عن الحجية فإن الدلالة الإلزامية في كشف المصلحة من الخطاب باقية على فرض عدم التبعية فيتمسك بها في صورة كون إتيان العمل ك

منها^(١) تقسيمهم الوجوب إلى نفسي وغيري ومرجع^(٢)

لابداعي الملاك على مبني من يقول ببقاء هذه الدلالة كما هو التحقيق وأما على فرض التبعية فهي ساقطة ولا مصلحة بعد سقوط الوجوب الأصلي عن الحجية في التبعية لعدم الكاشف لها ... إلى آخره. والأمر كما ذكره.

في الواجب النفسي والغيري

(١) التقسيم الثامن للواجب أنه ينقسم إلى النفسي والغيري.

(٢) وقد اختلفت الكلمات في تعريفهما قيل الواجب النفسي هو الواجب الذي لا تكون إرادته مترشحة عن إرادة غيره والغيري ما يكون وجوبه وإرادته مترشحة من إرادة أخرى ومعلولاً لها ولكن ليس الترشح في الأحكام الشرعية موضوعاً أصلاً بل الموضوع والحكم وجعل الشارع وإعتباره أو تعلق الإرادة التشريعية به على المسلكين وقيل النفسي ما أمر به لأجل ملاك في نفسه ومقابلته الغيري وهو ما أمر به لا لملاك في نفسه بل لملاك في غيره وذكر صاحب «الفصول: ص ٨٢» فالواجب النفسي ما تعلق الطلب به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للوصلة إلى غيره، وحكى عن التقارير أن الواجب الغيري ما أمر به المتوصل إلى واجب آخر والنفسي ما لم يكن كذلك ... إلى آخره. وتبعه في ذلك غيره قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٧١» وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيري وإلا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات ... إلى آخره.

الوجوب النفسي إلى الإيجاب الصادر عن المولى بدأً بلا تبعية لإيجاب آخر بخلاف الوجوب الغيري فإنه إيجاب ناشي عن إيجاب آخر ثمّ إلّتموا بأن المقدّمة واجبة بالإيجاب الغيري المسبوق بإيجاب شيء آخر نفسى كوجوب الوضوء مثلاً بالنسبة إلى وجوب الصلاة^(١) وفي هذا المقام^(٢)

(١) قال صاحب «الفصول: ص ٨٤» لانزاع في عدم تعلق الخطاب الأصلي بها - أي بالمقدّمة - بحيث يكون الخطاب بالشيء خطاباً بأمرين به وبمقدّمته لظهور أن معنى إفعال ليس إلّا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدّماته ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة أن مطلوبة شيء لنفسه لا توجب مطلوبة ما يتوقّف عليه نفسه أيضاً وإنّما النزاع في وجوبها بالواجب الغيري التبعية. وقال في «ص ٨٣» الحقّ أن الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتم بدونه من المقدّمات الجائزة. وقال في «ص ٨٥» ثمّ أعلم أن مقدّمة الواجب المطلق قد تنحصر في المقدور كالطهارات بالنسبة إلى المتمكن. وقال في «ص ٨٥» إن صريح العقل قاض بأن إتصاف الأمر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب إتصاف ما يتوقّف عليه من مقدّماته التي تقدّم ذكرها بالرجحان له أعنى الرجحان الغيري. وحيث أن رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بدّ أن يكون رجحان مقدّماته أيضاً كذلك وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب ... إلى آخره. فما ذكره المحقّق الماتن من الإلتزام من أن الوجوب الغيري معلول من الوجوب النفسي هو المستفاد من كلماتهم.

(٢) ههنا إشكالين أحدهما ما ذكره في «الكفاية: ج ١ ص ١٧٢» فلا يتوجّه ❧

إشكال مشهور^(١) وهو^(٢) أن الغرض من هذا التقسيم ان كان^(٣) إرجاعه إلى مرتبة لب الإشتياق فروح الإرادة بها غيرى ناشيء عن الأغراض المترتبة عليها من المصالح القائمة بها وإن^(٤)

« عليه الإعتراض بأن جل الواجبات لولا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية فإن المطلوب النفسي قلّ ما يوجد في الأوامر فإن جُلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل ... الى آخره. وهذا الإعتراض من شيخنا الأعظم الأناصريّ في «التقريبات» قال وعلى ما ذكرنا في التمهيد يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو أكثرها أي ما سوى المعرفة بالله الكريم من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسي قلما يوجد في الأوامر فإن جُلّها مطلوب لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها ... الى آخره. وتبعه صاحب «الكفايه: ج ١ ص ١٧١» لكنّه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك أي بماله من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لمادعي إلى إيجاب ذي الفائدة ... الى آخره.

(١) وما تقدّم هو الإشكال المشهور.

(٢) لأن التقسيم إمّا بلحاظ نفس الإرادة أو إبرازها.

(٣) فعلى الأوّل يكون في الحقيقة الإرادة غيرية لترتّب الفوائد

والمصالح عليها.

(٤) وعلى الثاني أي الخطاب يكون نفسياً أو غيرياً فلازمه عدم وجوب

غالب المقدمات غيرياً لعدم وقوعها تحت خطاب أصلاً حتّى يكون للتوصل

إلى واجب آخر.

كان الغرض منه إرجاعها إلى مقام إبرازهما بالخطاب الذي هو في الحقيقة منشأ إنتراع الإيجاب دون المرتبة السابقة عن هذا الإبراز، ففيه أن لازمه عدم وجوب غالب المقدمات غيرياً لعدم وقوعها في حيز خطاب أصلاً وحينئذٍ أين مركز هذا التقسيم وما هو مقسمه، و^(١)

(١) وأجاب عن الإشكال في تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري بقوله إن يكون ما يترتب عليه أمراً لا يكون متعلقاً لطلب في الظاهر فيكون من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت مقدرة المكلف حتى يتعلق الأمر بها بنفسها وبعينه إختاره أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٦٧» أنه إذا بنينا على خروج الأسباب عن حريم النزاع في بحث مقدمة الواجب بدعوى أن الوجوب النفسي المتعلق بالمسبب يتعلق بعينه بالسبب فلا إشكال مرتفع من أصله فإنه بناءً عليه يكون فعل الواجب متعلقاً للوجوب النفسي لا محالة وأما بناءً على عدم تعلق الوجوب النفسي الثابت للمسبب بسببه فالوجه في عدم كون وجوب الواجبات بأجمعها غيرياً هو أن الأغراض المترتبة على الواجبات وإن كانت لزومية ومقدورة للمكلف بالقدرة على أسبابها إلا أنها غير قابلة لتعلق التكليف بها لما عرفت من أن متعلق التكليف لا بد وأن يكون أمراً عرفياً قابلاً لأن يقع في حيز الخطاب حسب أنظار عرف العامة ومن الواضح أن الأغراض المترتبة على الواجبات ليست كذلك فلا مناص عن تعلق الوجوب النفسي بنفس الأفعال دون الأغراض المترتبة عليها فيصدق أنها واجبة للوجوب أمر آخر فلا إشكال... إلى آخره. ويرد على ما أفاده الأستاذ بأنه ربّما أنظار العرف يوافقه كالصوم جنة من النار والصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحو

«ذلك وناقش فيه أي في كلام الشيخ الأنصاري في «الكفاية: ج ١ ص ١٧١» قلت بل هي داخلة تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج والطلاق والعناق إلى غير ذلك من المسببات مورد الحكم من الأحكام التكليفية، فالأولى أن يقال إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أن الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل ويذم تاركة صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيري لتخصّص وجوبه في أنّه لكونه مقدّمة لواجب نفسي وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه إلا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيري ... إلى آخره. وأجاب عن صاحب الكفاية المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٣٠» بقوله فإنّه لو فرض تصوّره في الشرعيّات غير جار في الواجبات العرفية المتداولة بين أنفسنا وذلك من جهة وضوح أن الداعي والباعث في جميع الواجبات العرفية هو حيث مقدّميتها ومن ذلك ترى أنّه لو أمرت عبدك بإتيان الماء فسألك عن أنّك لا يّ غرض أمرت بإتيان الماء تقول بأنّه لغرض الشرب ولو سأل عن ذلك أيضاً تقول بأنّه لو أريد الشرب لغرض رفع العطش وهو لغرض إستراحة النفس التي هي غرض من الأغراض وحيث إنّها فاذا كان لبّ الإرادة في جميع الواجبات العرفية غيريّاً يتوجّه الإشكال المزبور بأنّه كيف الحال لهذا التقسيم ... إلى آخره. وإختار وجهاً آخر المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٩٤» قال لا ريب في أن كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات مثلاً إذا أراد الإنسان إشتراء اللحم فلا محالة يكون لغرض وهو طبخه والغرض من طبخه أكله والغرض منه إقامة البدل لما يتحلّل من البدن والغرض منه إبقاء الحياة والغرض منه إبقاء وجوده وذاته فغاية

لا جميع الغايات للشوق الحيواني ذلك وإذا كان الشوق عقلياً فغاية بقائه إطاعة ربه والتخلق بأخلاقه وينتهي ذلك إلى معرفته تعالى فجميع الغايات الحيوانية ينتهي إلى غاية واحدة وهي ذات الشخص الحيواني وجميع الغايات العقلانية ينتهي إلى غاية الغايات ومبدء المبادي جل شأنه وكون كل غاية من الغايات ملائمة للذات ومقصودة بالعرض أو بالذات لا يتوقّف على الالتفات حتّى يقطع بأنّه ليس في كلّ فعل تصوّرات وتشوّقات متعاقبة فإن الغايات الحيوانية في الحيوان بما هو حيوان والغايات العقلانية في الإنسان بما هو إنسان صارت كالطبيعية لهما فلا يحتاج إلى فكر وروية وقصد تفصيلي هذا كلّ في الإرادة التكوينية، وأمّا الإرادة التشريعية فقد مر مراراً أن حقيقتها إرادة الفعل من الغير ومن الواضح أن الإنسان لو أراد إشتراء اللحم من زيد فالعرض منه وإن كان طبخه لكنّه غير مراد منه بل لعل الطبخ مراد من عمرو وإحضاره في المجلس مراد من بكره وهكذا فلا تنافي بين كون شيء مراداً من أحد والعرض منه غير مراد منه وإن كان مقصوداً من الفعل لترتبّه عليه فلا إشتراء مراد بالذات من زيد ومقدّماته مراده بالعرض منه وإن لم يكن الغرض من إشتراء اللحم نفسه بل ينتهي إلى نفس الأمر مثلاً ومنه يعلم حال الصلاة وسائر الواجبات فإن الغرض من الصلاة وإن كانت مصلحتها إلا أنّها غير مرادة من المكلف لا بالعرض ولا بالذات بل المراد بالذات عن المكلف نفس الصلاة والإرادة التشريعية متقومة بإرادة الفعل من الغير لا أنّها مطلق الشوق حتّى يقال إن الشوق إلى الصلاة منبعت عن الشوق إلى غايتها إلى أن ينتهي إلى غاية الغايات ... إلى آخره. فإذا لم يرد الغايات من المكلف فلا تكون الواجبات غيرياً وأورد عليه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٣٠» أن الإرادة التشريعية ليست إلاّ عبارة عن إرادة وجود العمل بما أنّه فعل

حل الإشكال (١)

لا إختياري للمكلف وأن إضافة نشو كونه منه إنَّما هو من جهة إقتضاء توجيه التكليف بالإيجاد إليه وذلك أيضاً بلحاظ أنه من جهة إقتضاء توجيه التكليف بالإيجاد إليه وذلك أيضاً بلحاظ أنه من جهة كونه فعله الإختياري غير قابل للتحقق إلا من قبله فلا يكون المراد بالإرادة التشريعية إلا نفس فعل الغير وعليه نقول بأنه إذا لا يكون الأمر بشراء اللحم من جهة مطلوبة الشراء نفساً مع قطع النظر عن الطبخ بل كان ذلك من جهة مقدّميته لغرض الطبخ الذي هو لغرض الأكل فلا جرم لا تكون هذه الإرادة إلا غيريّة ومعه يتوجّه الإشكال المزبور من لزوم خروج أكثر الواجبات النفسيّة كما لا يخفى ... الى آخره.

(١) وأجاب عن أصل الإشكال محقق الماتن كما في «النهاية: ج ١ ص ٣٣١»

وحينئذٍ فالأولى في الجواب إنَّما هو جعل التقسيم المزبور بلحاظ مقام التحميل ومرحلة البعث والإلزام لا بلحاظ لب الإرادة وعليه يكون الواجب الغيري هو الذي أمر به لأجل التوصل به إلى وجود واجب آخر ثبت وجوبه بتحميل مستقل والواجب النفسي ما لا يكون كذلك فيرتفع حينئذٍ الإشكال المزبور في الواجبات النفسية في مثل الصوم والصلاة والحج ونحوها في الشرعيات ومثل شراء اللحم وسقى الماء في العرفيات. لأنّه فيها لمّا لم يثبت تحميل وإيجاب على ما يترتب عليها من الأغراض كان إيجابها إيجاباً نفسياً بحسب مقام التحميل وإن كان غيرياً بحسب لبّ الإرادة على ما عرفت ولا منافاة أيضاً بين غيريّة الشيء ومقدّميته بحسب لبّ الإرادة وبين نفسيّته بحسب مرحلة التحميل والإيجاب إذ يمكن أن يكون الشيء مع كونه غيرياً بحسب لبّ الإرادة نفسياً بحسب مقام التحميل.

بأن يقال إن هذه الشبهة إنما يرد^(١) لو كان المراد من الوجوب الغيري القائم بالمقدّمة وجوباً مستقلاً ناشياً عن الخطاب بها مستقلاً وأما^(٢)

لَدائمٌ إِنَّهُ مِمَّا يَشْهَدُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَيْضاً مِنْ كَوْنِ التَّقْسِيمِ بِلِحَازِ التَّحْمِيلِ لِبِلْحَازِ لِبِالإِرَادَةِ تَعْرِيفَهُمُ الْوَاجِبَ الْغَيْرِي بِمَا ذَكَرْنَا بِأَنَّهُ مَا أَمْرٌ بِهِ لِأَجْلِ التَّوَصُّلِ إِلَى وَجُودِ وَاجِبٍ آخَرَ لَا مَا أَمْرٌ بِهِ لِأَجْلِ التَّوَصُّلِ بِهِ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ وَلَوْ لَمْ يَرِدْ تَحْمِيلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ ... إِلَى آخِرِهِ.

ولكن يرد عليه ماورد في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام «وسائل: ج ١٢ ص ٢٧» قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه الحديث فليس الأوامر والنواهي الشرعية لأجل التوصل إلى وجود واجب آخر بتحميل مستقل والعمدة في الجواب أن النظر في الواجبات الشرعية نفسية أو غيرية إلى أفعال المكلفين وما يتوقف عليها لا الأغراض والعلّة الغائية والآثار والتقسيم للباب الإرادة ويشهد له كون الثواب تفضل وكون العمل هو وظيفة العبودية والطاعة للمولى.

(١) أي يبتني الشبهة لو كان بلحاظ لب الإرادة السابق على الإبراز بالخطاب وهي الإرادة المستقلة المنتزعة عن الخطاب المستقل فيكون التقسيم بهذا اللحاظ نفسياً أو غيرياً كما تقدّم مشكلاً.

(٢) أي لو كان التقسيم بحسب مقام الإبراز والخطاب فالنفسى ما كان مبرز الإرادة بخطاب مستقل والغيري ما كان مبرزها بدلالته الإلتزامية.

لو كان الغرض هو وجوب المقدّمة غيريّاً مجرد كونه من لوازم الخطاب لغيره بنحو يكون مدلولاً إلتزامياً له بلاغرض حينئذٍ بدعوى كون مركز التقسيم مقام إبراز الإرادة ولو بكونه مدلوله الإلتزامي فإنّه حينئذٍ أمكن دعوى أن المولى بأي عنوان أبرز إرادة بخطابه بدوّاً^(١) ينتزع عنه عنوان الوجوب النفسي وإن كان لبّ إرادته غيريّة^(٢) وبأيّ عنوان ما^(٣) أبرز بخطابه بدوّاً بل في إبرازه أوكل على ما هو مدلوله الإلتزامي ولو عقلاً إنتزع من مثله الوجوب الغيري التابع لغيره في جميع العوالم من عالم الإشتياق إلى عالم الإبراز بالخطاب، وبذلك^(٤) يجاب^(٥)

(١) أي ابتداءً أو مستقلاً خطابه فهو نفسي.

(٢) أي وإن كان في الواقع حقيقة الإرادة غيرية.

(٣) ما نافية أي لم يبرز بخطابه ابتداءً فهو غيري.

(٤) أي بما تقدّم مفصلاً وحاصله، قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٧٢»

إنّا نختار أن الوجوب هي الإرادة التشريعية التي أظهرها المرید بقوله أو فعله مطابقة أو إلتزاماً وحينئذٍ يكون كلّ من التعريفين مطرداً منعكساً لأن الواجبات الغيرية لم ينص الشارع على وجوبها مطابقة وقد نص على وجوبها الغيري إلتزاماً بناءً على الملازمة... إلى آخره.

(٥) أي يجاب عن النقض وهو ما لو كان وجوبان متلازمان في الوجود

فكيف المصير في النفسية والغيرية فيهما مع أن أحدهما مدلول مطابق والآخر

إلتزامي والجواب عنه أن ما يكون بخطاب ابتدائي هو الواجب النفسي وغيره ❦

عن النقض بصورة يكون الوجوبان النفسيان متلازمين في الوجود وأبرز إرادته بخطابه في أحدهما وأوكل بمدلوله الإلتزامي في الآخر ولازمه تبعية هذا الوجوب للآخر في عالم الإبراز فيلزم أن يكون واجباً غيرياً للآخر وهو كما ترى^(١)، وتوضيح الجواب^(٢) بأن مجرد التبعية في عالم الإبراز غير كاف في غيرية الوجوب بل الوجوب الغيري ما هو تابع غيره في جميع العوالم^(٣) كما أشرنا.

بالبالدالة الإلتزامي هو الواجب الغيري.

(١) لكن المحقق الماتن لم يلتزم بهذا الجواب عن النقض وقال: كما ترى

يعني فيه مناقشة.

(٢) وتوضيح المناقشة أن الواجب الغيري ليس مجرد كون وجوبه مدلول

الخطاب لا بالمطابقة بل بالإلتزام بل يكون وجوبه تابعاً لغيره في جميع العوالم.

(٣) أي حتى في ما قبل الإبراز وهو لب الإرادة فإن الإرادة على المقدّمة

غيرية يترشح من الإرادة على ذي المقدّمة فعليه يبقى الإشكال في المتلازمين

على حاله. وتقدّم لكن لا يرد على أصل الاستدلال لأن كونه مدلولاً للخطاب

بالإلتزامي يكشف عن ترشح إرادة المقدّمة من ذبها بخلاف المتلازمين فإتّهما

معلولان لعلّة ثالثة كالحرارة وضيء العالم معلولان لطلوع الشمس. وأورد على

أصل الشبهة المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٦٧» فلما ذكرنا سابقاً في أن

الأفعال بالإضافة إلى ما يترتب عليها من المصالح من قبيل المعدات التي يتوسط

بينها والمعلول أمور غير إعتبارية فلا يمكن تعلق الإرادة التكوينية بها فكذلك

التشريبية لما بيننا من الملازمة بينهما إمكاناً وإمتناعاً فهي من قبيل الدواعي ❧

نعم، هنا شبهة أخرى^(١)

لا تلتحق الإرادة بالأفعال لأنها بأنفسها تحت التكليف حتى يكون الأمر المتعلق بالأفعال مترشحاً من الأمر المتعلق بها وما قيل من أنها مقدورة بالواسطة ولا فرق في القدرة بين أن تكون بلا واسطة وأن تكون بالواسطة قد عرفت ما فيه من أنه إنما يتم في الأفعال التوليدية لا في العلة المعدة... إلى آخره. وأجاب عنه أستاذنا الخوئي في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٦٧» لا يخفى أن فعل الواجب بالقياس إلى الغرض الأقصى المترتب عليه وإن كان من قبيل العلة المعدة لكون الغرض خارجاً عن تحت إختيار المكلف وقدرته إلا أنه بالقياس إلى ما يترتب عليه بلا تخلف وهي جهة الإعداد لحصول ذلك الغرض من قبيل الأسباب إلى مسبباتها مثلاً الغرض الأقصى الداعي إلى الأمر بزرع الحب وهو تحصيل النتاج وإن كان خارجاً عن إختيار المكلف إلا أن الغرض المترتب على الزرع من غير تخلف وهو إعداد المحل للإنتاج مقدور للمكلف بالقدرة على سببه لا محالة وبما أن المفروض كون هذا الغرض المترتب على الفعل لزومياً فأشكال دخول جميع الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري قد بقي على حاله... إلى آخره. ولا بأس به فإن في المقام أن العمل وإن لم يكن علة تامة لحصول المصلحة ولكن يكون معداً لذلك وكفى له أن يكون غيرياً فالعمدة ما ذكرنا.

(١) الإشكال الثاني على وجوب المقدمّة بالوجوب الغيري وهو ما كان مبرز الإرادة لازم الخطاب، أن كثيراً ما تكون المقدمّة غير ملتفت إليها في الشرعيات بل العرفيات وتقدّم ذلك مفصلاً في الواجب الأصلي والتبعي ومع الغفلة عن الدلالة الإلتزامية كيف يمكن دعوى وجوب المقدمّة بقول مطلق وأنها متعلق الإرادة

وهو أن إبراز الإرادة لشيء ولو بالمدلول الإلزامي فرع الإلتفات بموضوعه فمع الغفلة يستحيل كون المغفول عنه تحت إرادته كى يتكل في إبرازه بمدلول خطابه ولو إلتزاماً وحينئذ^(١) فيخرج المقدمات المغفول عنها عن حيز الوجوب الغيري بأي مرتبة عنه، ودفع الشبهة^(٢) مضافاً إلى عدم وروده في الشرعيات الآبي مواليه عن الغفلة عن مقدمات مطلوبه، أنه^(٣) يكفي فيه إلتفاته الإجمالي نحو المقدمة ولو بهذا العنوان في سراية الوجوب إلى المعنون كما هو الشأن^(٤) في كثير من الموارد الساري فيه الحكم إلى موضوعه بعنوانه الإجمالي كالأحكام السارية إلى كل فرد ملحوظ بعنوانه الإجمالي^(٥)

ولا ويتكل في الإبراز بالدلالة الإلتزامية للخطاب.

- (١) وعلى ذلك يخرج المقدمات المغفولة عنها عن الوجوب الغيري.
- (٢) وأجاب عنه الماتن أولاً لاغفلة في موالينا - صلوات الله عليهم أجمعين - في المقدمات وذبيها أصلاً حتى يتوجه الإشكال في المقدمات الشرعية.
- (٣) وثانياً أنه بعد تعلق الإرادة على ذي المقدمة يكفي توجه الإجمالي الإرتكازي إلى المقدمات فإرادة الشيء يلزم إرادة ما يتوقف عليه الشيء قهراً وإن لم يكن الأمر ملتفتاً إليها تفصيلاً.
- (٤) كقوله تعالى الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً فإنه يسرى ويتعلق الحكم وهو الوجوب إلى موضوعه وهو المستطيع وهو العنوان الإجمالي للأفراد وهو البالغ العاقل المستطيع.
- (٥) أي في القضايا الخارجية كمن في الصحن الشريف ومن في المدرسة

لا التفصيلي^(١)، وهذه الجهة من الشبهة^(٢)

الوسطى ونحو ذلك مما يكون عنواناً إجمالياً لهذه الأفراد بالخصوص بل القضايا الطبيعية أيضاً كالفقراء والسادات ونحوهما.

(١) أي غير ملحوظ كل واحد من الأفراد تفصيلاً.

(٢) تقدّم هذه الشبهة في كلماتهم في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي

وبيانهما فراجع، قال أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٢٧٨» الصحيح هو أن يرجع البحث - أي النفسي والغيري - إلى ثمرة فقهية وهي تكون في صورة البحث عن أن هذا الواجب هل يكون مقدّمة للغير فلا يجب إلا بوجوبه فما دام لم يحصل العلم بوجوبه لا يكون هذا واجباً أو يكون الأمر به نفسه ولا ربط له بالغير فيجب الإتيان به فالواجب النفسي هو الذي لا ينشأ وجوبه من الغير والغيري بالعكس فما عن المحقق الخراساني من أن النفسي ما يكون حسنة ذاتياً والغيري ما يكون حسنة غير ذاتي ممنوع لعدم رجوعه إلى ثمرة فقهية ... إلى آخره. والأمر كما ذكره الأستاذ.

بقي الكلام في فرض الشك في واجب أنه نفسي أو غيري قال أستاذنا الآملي

في «المجمع: ج ١ ص ٢٧٩» يجب ملاحظة أن المغايرة بين النفسي والغيري بالتباين أو الأقل والأكثر والحق أنه من قبيل الثاني ويكون لهما اشتراك في أصل البعث وللغيري زيادة وهي أن يكون بعثه ناشياً من بعث آخر بخلاف النفسي فإن البعث إليه يكون لمصلحة في نفسه لا من مصلحة في غيره ... إلى آخره. قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٢» فالتحقيق أن الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمها - أي النسبة الطلبية - إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً فإنه لو كان شرطاً

لاغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم ... الى آخره. وقال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٧٢» فإن كان هناك إطلاق فمقتضي الإطلاق هو كون الوجوب نفسياً وذلك لأن الوجوب النفسي مطلق من حيث التعلق بواجب آخر كما هو مقتضي تعريفه بخلاف الوجوب الغيري فإنه مقيد بواجب آخر يتبعه في جميع شئونه كما هو مقتضي الملازمة بإطلاق الكاشف عن الوجوب أعني الإرادة التشريعية يكشف عن عدم تعلق الإرادة المزبورة بإرادة أخرى وإلا لزم بيان تعلقها وتقيدها بها لكون الإرادة التشريعية الغيرية من شئون الإرادة التشريعية النفسية ... الى آخره. فحيث لم يبين خصوصية نشوه من الغير نعلم عدم دخالته فيه وإلا لأخل بالغرض، نقل صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٣» وأما ما قيل - أي الشيخ الأعظم الأنصاري في التقريرات من أنه لاوجه للإستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد ... الى آخره. أي مفادها معنى حرفي جزئي غير قابل للإطلاق والتقييد ليمسك بإطلاقها لإثبات طور الوجوب من النفسية والغيرية قال في مطروح الأنظار الشيخ الأنصاري «ص ٦٧» والتحقيق هو القول بأن هيئة الأمر موضوعة لخصوصيات الطلب المنقحة في نفس الطالب باعتبار دواعيها التي تدعوا إليها ولا يختلف تلك الأفراد باختلاف الدواعي إختلافاً يرجع إلى إختلاف الطلب نوعاً حتى يقال بالإشتراك المعنوي بين النوعين - إلى أن قال: - بعد شهادة الوجدان بأن الاستفادة من الأمر خصوص أفراد الطلب من غير فرق بين إختلاف الدواعي التي تعتور بإعتوارها النفسية والغيرية فلا وجه للإستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنّه بمراحل عن الواقع إذ لا شك في إتصاف الفعل ك

بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر ولا يعقل إتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها وذلك أمر ظاهر... إلى آخره. وأجاب عنه في «الكفاية: ج ١ ص ١٧٣» أن مفاد الهيئة كما مرت الإشارة إليه ليس الأفراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف - أي كما في الأسماء لا فرق بينهما - ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشائع طلباً - أي حمل الطبيعي على مصداقه وإلا لماصح إنشائه بها - أي لا بد أن يكون كلياً في الإنشائيات فإنها لا تتعلق إلا بالمفاهيم ضرورة أنه - أي الإنشاء - من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب... إلى آخره. وفيه أن هذا يكون على مبناه في المعاني الحرفية من أنه لا فرق بين الحروف والأسماء إلا من حيث الإستعمال لكن تقدّم خلافه وأنها متباينان، لكن مع ذلك لا ينافي عموم الموضوع له وإطلاقه وأجاب عن التوهم المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٧٣» بما مر غير مرة من أن المعاني الحرفية ليست بجزئيات حقيقية بل هي معاني كلية بالنحو الذي يليق بها ولا يستلزم إستقلالها على ما تصورناه وصورناه - أي كونها عاماً وتابعة للطرفين في الكلية والجزئية وموضوعة للنسبة والربط بين المادة والحدث فلا إشكال في أخذ الإطلاق منها عند الدوران بينه وبين التقييد هذا أولاً وثانياً ولو سلم أن معانيها جزئيات حقيقية لكان للتمسك بإطلاقها الأحوالي مجال واسع... إلى آخره. فإن الإطلاق الأفرادي لو كان جزئياً يكون له المانع على فرضه ^{فرضه} وأما الإطلاق الأحوالي فلا إشكال فيه فإن الجزئي أيضاً له أحوال فإذا وجد البعث يمكن أن يوجد مع حاله وهي الإناطة بالغير وبدونها وهو عدم الإناطة فبمقدّمات الإطلاق يلقي القيد ويقال إن الخطاب نفسي لا غيري وقال أستاذنا

«الآمليّ في» «المجمع: ج ١ ص ٢٧٩» وثالثاً أن الإطلاق المقامي أيضاً يجري لأن من شرائطه هو أن يكون المولى بصدد البيان ويكون التقيد مغفولاً لأنّه لو لم يكن مغفولاً يمكن أن يتكل المولى على وضوحه عند العقل فلم يبينه فلا يمكن الأخذ بالإطلاق والمقام حيث يكون قيد الغيرية من المغفول فيمكن أن يؤخذ الإطلاق المقامي أيضاً لينتج نفسية الخطاب ... الى آخره. وذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ١٦٩» وأمّا فساد أصل الاستدلال فلأن مفاد الهيئة وإن لم يكن قابلاً للإطلاق والتقييد حتّى على القول بعموم الموضوع له والمستعمل فيه لأنّه معنى حرفي وملحوظ آلي والإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الإستقلالية ... الى آخره. وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفول عن ملاحظته بخصوصه وعليه فكيف يعقل توجه الإطلاق والتقييد إليه لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه وهذا خلف، وفي الأخير أرجع التقييد إلى المادّة المنتسبة وتقدّم الكلام فيها وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٧٣» وذلك لأننا قد بينا فيما سبق أن المعاني الحرفية سواء كانت كليّة أم جزئية ليست مغفولاً عنها حين الإستعمال ولا ملحوظة تبعاً لمتعلقاتها من المعاني الإسمية بنحو تبعية لحاظ الآلة لملاحظة ذي الآلة بل هي من جملة المعاني التي ينظر إليها بخصوصها في مقام الإفادة والحكاية عنها ولكنها لقصور ذواتها عن الإستقلال حتّى في مقام التصور والخيال إمتنع تصورها ولحاظها بنفسها منفصلة عن متعلقاتها من المعاني الإسمية فاذا أريد الحكاية عنها وإفادتها فلا بدّ من ملاحظتها في ضمن ملاحظة متعلقاتها فهي بهذا المعنى من اللحاظ يقال إنّها غير مستقلة باللحاظ بل ملحوظة تتبع لحاظ متعلقاتها ... الى آخره. قال أستاذنا البجنورديّ في «المنتهى: ج ١ ص ١٩٧» فمقتضي الإطلاق مطلقاً سواء كان إطلاق المادّة في

الغير أو إطلاق الهيئة في مشكوك الغيرية أو إطلاق كليهما كون الواجب واجباً نفسياً بيان ذلك أنه لا شك في أن وجود وجوب الواجب الغيرى منوط بوجود وجوب ذلك الغير إناطة وجود كل معلول بوجود علته فاذا شككنا في أنه منوط أي غيري أو غير منوط أي نفسي فالإطلاق يحكم بعدم الإناطة فينتج كونه نفسياً - هذا بالنسبة إلى إطلاق الهيئة - وأما إطلاق المادة في جانب الواجب الذي يحتمل أن يكون هذا المشكوك الغيرية مقدّمة له فيما إذا كان على تقدير كونه مقدّمة شرطاً شرعياً حتى يكون موجباً لتقييد ذي المقدّمة لا من قبيل المقدّمات الوجودية العقلية حتى لا يكون موجباً لتقييده أيضاً يدفع كونه واجباً غيرياً - وإثبات النفسية بإطلاق المادة في جانب ذلك الغير - ولو كان مثبتاً لأبأس به لأن الإطلاق من الأمارات ... الى آخره. وكلّ ذلك لأبأس به ومتسالم عليه بينهم إجمالاً ولذا يقول المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٦٩» لا إشكال في وجود الواجب الغيري في الأحكام الشرعية وغيرها ولم ينسب أحد إلى الشيخ عليه السلام إنكاره ... الى آخره. مع أنه قال الهيئة معنى حرفي غير قابل للتقييد وعلى أي هذا كله فيما لو كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن هناك إطلاق فلا محالة يكون المرجع هو الأصول العمليّة وهو يختلف باختلاف الموارد بيان ذلك أن الشكّ في كون الواجب نفسياً أو غيرياً يمكن أن يقع على وجهين: الوجه الأوّل: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٧٥» وأما إذا لم يكن - أي الإطلاق - فلا بدّ من الإتيان به - إلى المأمور به - فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه ... الى آخره. بيان ذلك قال المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٧٣» ما إذا علم المكلف بفعلية الخطاب النفسي بالصلاة مثلاً وشكّ بوجوب الطهارة لنفسها أو لغيرها فالأصل يقضي بعدم إشتراط الواجب النفسي ٣

بالبطهارة مثلاً فيجوز الإتيان به بلا طهارة وأما نفس الطهارة فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كل حال إما لنفسها أو لغيرها ... الى آخره. إن قلت: هذا ينافي العلم الإجمالي بوجوبها إما نفسية أو غيرية لأنها على فرض غيرية وجوبها يجب أن تكون قبلاً، قلت: يكون المقدّمية واسطة في التنجيز وهذا غير عزيز في الأصول فإن الكاسين النجسين إذا علمنا بطهارة أحدهما إجمالاً يستصحب النجاسة في كليهما مع أنه مخالف للعلم بطهارة أحدهما فلا إشكال في تفكيك الآثار. الوجه الثاني: قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٧٥» وإلا فلا لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى ... الى آخره. قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٧٣» الثاني ما إذا لم يعلم إلا وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً مع احتمال أن يكون في الواقع واجباً آخر مقيداً بما علم وجوبه في الجملة وهذا على نحوين أحدهما أنه على فرض احتمال كون المشكوك واجباً غيرياً يكون المقيد واجباً فعلياً - أما النحو الأوّل فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل كونه واجباً نفسياً أو غيرياً لجريان البرائة عن وجوبه للشك في وجوب ما يحتمل إشتراطه به فلا يعلم حينئذ بوجوبه على كل حال، ولكنّه غير تام لما قرر في باب الأقل والأكثر من لزوم الإتيان بالأقل المعلوم وجريان البرائة في الزائد المشكوك مع أن وجوب الأقل مردد بين كونه نفسياً أو غيرياً والمقام من هذا القبيل بلافق كما هو واضح، وعليه المحقق النائيني أيضاً في «الأجود: ج ١ ص ١٧١» وقال فالحق فيها أنه يلزم الإتيان بما علم وجوبه فإنه يعلم حينئذ بإستحقاق العقاب على تركه إما لنفسه أو لكونه مقدّمه لواجب فعلى فإن ترك ما يحتمل وجوبه النفسي المستند إلى ترك معلوم الوجوب ممّا يوجب العقاب وأما تركه من غير ناحيته فالمكلف لجهله في سعة منه وتشمله أدلة البرائة وأماما في الكفاية من التمسك بالبرائة في المقام ٤

أيضاً دعاهم إلى تقسيم الوجوب بالأصلي والتبعي وعرضهم من الأصلي ما هو منظور إليه تفصيلاً ومن التبعي ما هو منظور إليه بعنوانه الإجمالي المشير إلى الموضوع بإشارة إجمالية كما لا يخفى. ثم^(١)

لا فغير سديد بعد البناء على صحة التفكيك في التنجز في مبحث الأقل والأكثر وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل فإن إستحقاق العقاب على ترك معلوم الوجوب إمّا لنفسه أو لتوقّف واجب فعلى عليه معلوم تفصيلاً فيكون منجزاً وإن لم يكن ذلك الوجوب المحتمل ثبوته في الواقع منجزاً من جهات آخر فإن عدم تنجزه من جهة لا ينافي تنجزه من جهة وأصالة البرائة لا تنافي فعليته واقعاً وتنجزه بمقدار العلم ... الى آخره. وأورد عليه المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٧٤» ولكنّه ليس كذلك إذ الظاهر منه كما أشرنا إليه إختصاص البرائة بالنحو الثاني فراجع - وقال في «ص ٣٧٣» ثانيهما أن يكون المقيد في ذلك الفرض محتمل الفعلية - وأمّا النحو الثاني فلا يجب إتيان الواجب المردد وجوبه لعدم العلم بواجب فعلى على ذلك الفرض كما لا يخفى وما ذكرنا من التفصيل هو الظاهر من عبارة الكفاية... الى آخره. وتبعه أستاذنا الخوئيّ في هامش «الأجود: ج ١ ص ١٧١» لا يخفى أن ما أفاده في الكفاية من الرجوع إلى البرائة إمّا هو في غير هذه الصورة فإن مورد كلامه هو ما إذا علم وجوب شيء في الشريعة إجمالاً لكن تردد أمره بين أن يكون واجباً نفسياً وأن يكون مقدّمه لواجب غير فعلى كما إذا علمت الحائض غير المكلفة بالصلاة بوجوب الوضوء المردد بين أن يكون نفسياً وأن يكون غيرياً ولا ريب أن المرجع في هذه الصورة هي أصالة البرائة للشكّ في الوجوب الفعليّ ... الى آخره. والصحيح ما ذكره ولا يكون العلم الإجمالي منجزاً في هذه الصورة دون الصورة السابقة.

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٢٤» ثمّ ان وجود هذين ٣

إن المناط^(١)

القسمين - أي النفسي والغيري - في الواجبات وإن كان وجدانياً غير قابل للإنكار ولكن الظاهر هو كون الغرض من ذلك دفع ما يتوهم وروده من الإشكال من لزوم ترتب مثوبات وعقوبات متعدّدة كذلك على فعل واجب واحد له مقدّمات عديدة نظراً إلى تخيل أن المثوبة والعقوبة تابعتان لفعل مطلق الواجب وتركه، إذ يستشكل حينئذٍ بأنّه على الملازمة من وجوب المقدمة أيضاً يلزم ترتب مثوبات متعدّدة على فعل واجب واحد له مقدّمات متعدّدة وعقوبات كذلك على تركه بما له من المقدّمات لأنّه ترك واجبات متعدّدة فمن أجل ذلك صاروا بصدد هذا التقسيم فقسموا الواجب إلى الغيري والنفسي للتنبيه على أنّه ليس مطلق الواجب ممّا يترتب عليه فعلاً وتركاً إستحقاق المثوبة والعقوبة حتّى يتوجّه الإشكال المزبور وأنّ الذي يترتب عليه ذلك إنّما هو خصوص الواجب النفسي وأمّا الواجب الغيري فحيث أنّه كان وجوبه لأجل التوصل به إلى وجود واجب آخر فلا يكاد يترتب عليه فعلاً أو تركاً إستحقاق المثوبة والعقوبة بوجه أصلاً وحينئذٍ فلا ينافي القول بوجوب المقدّمة شرعاً وحدة المثوبة والعقوبة على فعل الواجب وتركه كى يكون مجال للإشكال المزبور هذا أقول ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الجواب والإشكال المزبور حيث أنّه مبني على كون مدار إستحقاق المثوبة والعقوبة على عنوان الإطاعة والمعصية بموافقة الأمر النفسي ومخالفته وإلاّ.

(١) فبناء على كونهما من تبعات عنوان التسليم للمولى وعنوان الطغيان عليه بما أنّه إبراز للجرئة عليه والتمرد عن أمره ونهيه الجامعين بين الإنقياد والإطاعة والتجري والعصيان كما هو التحقيق على ما حقّقناه في مبحث التجري فلامجال ❧

في استحقاق العقوبة في نظر العقل بعد ما كان منحصرًا بتفويت الغرض الأصلي^(١) فلا يرى العقل عقوبة على تفويت كلّ مقدّمة مقدّمة وحينئذٍ فليس الوجوب المتعلق بالمقدّمات موجباً لإستحقاق العقوبة على كلّ مقدّمة مقدّمة وحينئذٍ لامجال لتعبير الوجوب القائم بالمقدّمات بما يستحق فاعله العقاب على متعلقه بل هذا المعنى^(٢) أيضاً لايجري في غالب الواجبات النفسية التي لبّ إرادتها غيريّة وإن كان في عالم الإبراز لم يكن تبع غيره نعم في المقام شيء^(٣)

لهذا الجواب ولا موقع أيضاً للإشكال المزبور نظراً إلى إمكان الحكم حينئذٍ بترتب المثوبة والعقوبة على موافقة الأمر الغيرى ومخالفته أيضاً مع الإلتزام بعدم تعدد المثوبة والعقوبة عند تعدد المقدّمات.

(١) بلحاظ كونهما تابعتين في الوحدة والتعدد التسليم والطغيان ووحديتهما التابعين لوحدة الغرض وتعدده وذلك إنّما هو من جهة وضوح أنّه كما يتحقّق عنوان التسليم والطغيان بموافقة الأوامر النفسيّة ومخالفتها كذلك يتحقّق أيضاً بموافقة الأوامر الغيرية ومخالفتها.

(٢) أي غالب الواجبات النفسية ليس لأجل العقاب على متعلقه بل لأجل تفويت الغرض.

(٣) وهكذا الأمر في طرف الطغيان فإنّه أيضاً ممّا يتحقّق بمجرد شروعه في مقدّمات الحرام أو تركه لما هو مقدّمة الواجب حيث أنّه يصدق عليه بأنّه ممّن أبرز الجرئة على المولى وصار بصدد التمرد عن أمره ونهيه.

وهو أن المقدّمة بتفويتها كما كان علّة لفوت الغرض فالإقدام من الأوّل على هذا التفويت إبراز نحو جرّأته على المولى وربّما يستحق بهذه الجرئة والطغيان عقوبة مولاه ولكن لا بنحو يتعدد العقوبة بتعدد تفويت المقدّمة غرضاً إذ مناط الجرئة والطغيان على وحدة الغرض الأصلي فتفويت ألف مقدّمة إذا لم ينتهي إلّا إلى فوت غرض واحد فلا يكون مثله إلّا تجريباً واحداً فلا يستحق حينئذٍ إلّا عقوبة واحدة وحينئذٍ فلك أن تقول بإستحقاق العبد من حين تفويته لكن لا من جهة تفويته بما هو بل من جهة دخوله به في صراط تفويت غرض المولى وهذا نحو طغيان كان شروعه من حين تفويت المقدّمة وربّما يؤيد^(١) بناء العقلاء على ذمّه بمجرد رفع يده عن الشاهق بلا إنتظارهم في لومهم إلى حين موته كما هو ظاهر لصاحب الوجدان، ثم^(٢)

(١) ومن أجل ذلك يصير مورداً للتوبيخ والذم من العقلاء بلا حالة منتظرة أيضاً في ذلك إلى وقت فوت الواجب النفسي كما في من رمى سهماً لقتل مؤمن مع كون السهم يبلغ إليه بعد ساعة فإنّه من الحين يصير هذا الرامي مورداً للذم عند العقلاء كما هو واضح.

(٢) ومن ذلك بمجرد كونه في صراط الإطاعة وشروعه في مقدّمات الأمور به ترى أنّه يمدحونه العقلاء ويحكمون بإستحقاقه الأجر والثواب من دون إنتظار منهم في المدح حينئذٍ وحكمهم بإستحقاق الأجر والثواب إلى وقت إتيانه بما هو المطلوب النفسي للمولى كما لا يخفى ومعلوم أنّه لا يكون له وجه إلّا ما ذكرنا

لا من تحقّق عنوان التسليم بموافقة الأمر الغيري أيضاً كتحقّقه بموافقة الأمر النفسي وإلاّ لكان اللازم عدم الحكم بإستحقاق الأجر والثواب فعلاً إلاّ بعد إتيانه بما هو المطلوب النفسي ... الى آخره. لكن ذلك محل المناقشة فإنّ التسليم المجرد من دون العمل هل يثاب أو التمرد من دون الترك هل يعاقب كلا لا يمكن المساعدة عليه بالفعل ويتكل إلى محله ورمى السهم كجزء الأخير من العلة التامة في ما لو أصاب فذمه لذلك والمقدّمات القابلة للفصل عن ذي المقدّمة وكذا رفع يده للوقوع من الشاهق وحينئذٍ يقع الكلام في إستحقاق الثواب وعدمه وإستحقاق العقاب وعدمه ومجرد مدح العقلاء على شيء إستحقاق الثواب عليه أم لا بل لأجل القيام بالعبودية قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٥» لاريب في إستحقاق الثواب على إمتثاله الأمر النفسي وموافقته وإستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً ... الى آخره. وذكر المحقّق الماتن في «البداية: ص ٣٧٤» كون الثواب مطلقاً هل هو بالإستحقاق أو بالتفضل لا يخفى أن المعروف عند المتكلمين هو الأوّل والمنقول عن الشيخ المفيد رحمته وأتباعه هو الثاني وربّما يستدلّ للثاني بأن إطاعة المكلف لربه تعالى واجبة عليه بحكم العقل لأنّ الإنسان من أظهر مصاديق العبد لمولى الموالى تعالى وطاعة العبد لمولاه والإلتزام بأداب العبودية من أظهر الواجبات العقلية التي يلزم بها العقل بلا عوض حفظاً للنظام العام وليس المكلف أجيراً للمولى تعالى في تكليفه بالعمل ليستحق عليه العوض بعد الفراغ من العمل المكلف به، ومن ذلك يظهر حال تأثير التوبة في سقوط العقاب الذي إستحقّه العاصي بعصيانه فإنّه أيضاً بالتفضل لأنّ العبد كما يجب عليه عقلاً إمتثال أوامر المولى ونواهيه كذلك يجب عليه العزم على عدم معصيته والندم على ما سبق منها، والتحقيق هو أن يقال إنّ الإستحقاق المتنازع فيه إن كان المراد به هو ٣

لا ثبوت حقّ المكلف على الله تعالى بطاعته إياه كما يثبت حقّ لبعض المكلفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله له ناوياً به أخذ العوض منه فالحقّ مع النافي لأن وجود المكلف وقدرته وتوفيقه للطاعة وجميع ما يستعد به لها هو من الله تعالى فكلّما لا يستحقّ العبد في العرف والشرع عوضاً وأجرأً على مولاه إذا كلفه بعمل فعمله له فبالطريق الأولى أن لا يستحقّ المكلف ذلك على مولى المولى تعالى في الأعمال التي كلفه بها، وإن كان المراد به معنى اللياقة والإستعداد للثواب والنعيم في الدار الآخرة ليكون معنى أن العبد المطيع يستحقّ الثواب هو أنّه لائق وأهل لذلك فالحق مع مدّعى ذلك لأن العبد بطاعته يستعد لدخول دار النعيم وجوار ربه الكريم بخلاف العاصي، ولا يتوهم أن هذا المعنى هو نفس القول بالفضل لوضوح أن العاصي وإن كان مستعداً للفضل عليه بالعمو والغفران والخلود في الجنان ولكن لم يكن مستعداً وأهلاً لنفس الثواب وإلّا لم يبق فرق بين المطيع والعاصي وذلك باطل بالضرورة وأمّا التوبة فهي وإن كانت من الواجبات على العبد العاصي إلّا أنّه يحتمل قريباً أن المعصية لا توجب إستحقاق العاصي للعقاب إلّا إذا تجردت عن التوبة وأمّا المعصية التي تتعقبها التوبة فلا توجب إستحقاق العقاب وعليه لم يكن العفو أو سقوط إستحقاق العقاب عن التائب بالفضل إذ لا إستحقاق للعاصي التائب ليسقط بالفضل بل التوبة تكشف عن عدم إستحقاق العاصي بمعصيته قبل التوبة للعقاب ... الى آخره. وقال المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ١٩٧» والمراد بالإستحقاق ليس إيجاب الثواب بل المدح والثواب على الإطاعة في محله نظير قولهم بإستحقاق المدح والذم على فاعل القبيح والحسن ... الى آخره. فإن كان المراد ما ذكرنا من الإستعداد في محله وإلّا ينافي ذلك لفظ الإستحقاق كما لا يخفى فالإستحقاق بنحو ما يستحقّه الأجير لا يكون أصلاً كيف

إنه كما كان تفويت المقدّمة من حينه شروعاً في الطغيان على المولى وبه يستحق اللوم والعقوبة كذلك إتيانها بقصد التوصل بها إلى ذبيها أيضاً كان شروعاً في تسليمه لمولاه وكونه في صراط طاعته وإنقياده ومن المعلوم أن العقل في هذه الصورة أيضاً يرى إستحقاق المدح والثواب بنفس شروعه بإيجادها بهذا القصد نعم لا يستحق الثواب أيضاً بإيجاده المقدّمة بما هو مقدّمة ولو لم يكن في إيجاده قاصداً للتوصل به إلى غرض مولاه كما عرفت من همّ العقل في حكمه بإستحقاق الثواب والعقاب كونه في مقام التسليم وطغيانه التابعين لكونه في صراط تفويت غرض مولاه وتحصيله وذلك لا يحصل إلاّ بصيرورته في مقام إيجاده المقدّمة قاصداً للتوصل به إلى الغرض وحينئذٍ يستحق الثواب بتسليمه من حين إيجادها ولو لم نقل بوجوب مقدّمة الواجب^(١).

وان العبد وجوده وجميع شئونه لمولاه كما مر مضافاً إلى أنّه لا ربط بالبحث في الثواب والعقاب على المقدّمة بالبحث عن كون الثواب والعقاب تفضلاً أو على نحو الإستحقاق أو التفصيل بينهما كما لا يكون الكلام في ثواب الإنقياد لو لم تصل إلى ذبيها ولا كلام من جهة التجري بتركها لو كان له عقاب والكلام كلّ في الثواب والعقاب على ذات المقدّمة بنفسها والثمره الفقهية هو قصد الأمر الغيري المتوجّه إلى نفس المقدّمة يكفي في العبادية لو كان الثواب مترتباً عليها.

(١) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٥» وأما إستحقاقهما على إمتثال

الغيري ومخالفته ففيه إشكال وإن كان التحقيق عدم الإستحقاق على موافقته ❦

لا ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة ضرورة إستقلال العقل بعدم الإستحقاق إلا لعقاب واحد أو ثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها أو وافقه وأتاه بما له من المقدّمات ... الى آخره. وقال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٧٥» والتحقيق أن إمتثال الأوامر الغيرية لا يستتبع ثواباً بما هو إمتثال للواجب الغيري والوجه في ذلك هو أن الثواب والعقاب الذين ينشئان من موافقة التكليف ومخالفته إنّما جعلاً على ذلك تحصيلاً للغرض النفسي الداعي للمولى إلى التكليف بالواجب النفسي ولا شبهة في أن الواجب الغيري لا غرض نفسي فيه ليرتّب على موافقته ثواب وعلى مخالفته عقاب نعم يمكن تصوير ترتّب الثواب على موافقة الواجب الغيري بوجهين الأوّل أن من يأتي بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذبيها يراه العقل متلبساً بإمتثال الواجب النفسي - كما أنّه لو لم يأت بشيء من مقدّماته في الوقت الذي يلزم الإمتثال فيه يروونه متلبساً بعصيانه - وهذا المدح والثواب والذم والعقاب اللذان يستحقهما المكلف حين الشروع بفعل بعض مقدّمات الواجب أو تركها جميعاً إنّما هما من رشحات ثواب الواجب النفسي وعقاب تركه لا أنّهما شيء آخر ثبت في حقّ المكلف بسبب آخر إذ لا قيمة لشيء من المقدّمات عند العقلاء مع قطع النظر عن ذبيها نعم لا بدّ من قصد التوصل بفعل المقدّمة إلى الواجب النفسي في إستحقاق المدح عند العقلاء والثواب عند الشارع وإن لم يتحقّق بذلك بها الوصول إليه فلو فعل لا بقصد التوصل إلى ذبيها لا يستحق المدح - إذ لا يروونه متلبساً بإمتثال الواجب النفسي بل - نفس الواجب النفسي إذا فعله المكلف لا بقصد إمتثال أمره لا يستحق الثواب وإن سقط به الأمر إذا كان توصلياً الثواب المترتّب على فعل المقدّمات بقصد التوصل هو الثواب المقرر لنفس الواجب النفسي المنبسط عليه بجميع شئونه التي منها

المقدماته لا أنه شيء آخر ليتعدد بتعدد المقدمات - وليس هو ثواب الإنقياد - أي يمتد هذا التسليم الواحد إلى زمان الإتيان بذبيها الذي هو المطلوب النفسي كما أنه كذلك أيضاً في طرف الطغيان حيث أنه يتحقق بمجرد الشروع في المقدمة ويمتد إلى زمان تحقق الحرام في الخارج لا أنه يتعدد التسليم والطغيان بتعدد المقدمات حتى يلزمه تعدد المثوبة والعقوبة أيضاً كما هو واضح كوضوح أن إستحقاقه للمثوبة والعقوبة على التسليم والطغيان بشروعه في مقدمات الواجب أو الحرام أيضاً إنما يكون فيما إذا إستمر على ذلك ولم يحصل له البداء بعد ذلك في العصيان أو الإطاعة وإلا فلو حصل له البداء بعد ذلك وحصل منه الطغيان بترك الواجب يكون طغيانه ذلك بعكس التوبة من الحين رافعاً لما إستحقه على تسليمه السابق بحيث كأنه لم يفعل شيئاً ولم يتحقق منه التسليم أصلاً مع صدور هذا الطغيان منه كما أنه في صورة العكس يكون الأمر بالعكس فاذا كان بصدد ترك الواجب أو فعل الحرام وأتى ببعض المقدمات ثم ندم وأتى بالواجب أو ترك الحرام يكون تسليمه ذلك بإتيان الواجب وترك الحرام رافعاً لما إستحقه على طغيانه من الحين بحيث كأنه لم يتحقق منه الطغيان أبداً نعم لو كان عدم حصول الواجب والمأمور به لامن جهة حصول البداء له وطغيانه بل من جهة عدم تمكنه منه خارجاً لموت أو مرض أو غير ذلك مع كونه بصدد الإمتثال وإتيان المأمور به يدخل ذلك حينئذ في الإنقياد فيستحق المثوبة حينئذ على إنقياده كما أنه في فرض العكس يكون الأمر بالعكس فيندرج في التجري كما هو واضح ولكن المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٧٣» قال فالآتي بالواجب الغيري إن قصد به التوصل إلى الواجب النفسي فهو شارع في إمتثال الأمر النفسي فيثاب على إطاعته وإلا فلا - إلى أن قال: - ثم إن الظاهر أن الثواب المترتب على إتيان الواجب الغيري بقصد

التوصل متحد مع الثواب المترتب على نفس الواجب النفسي غاية الأمر أن الثواب يزيد عند إتيان المقدمة بقصد التوصل وتكون الإطاعة من حين الشروع بالمقدمة ... الى آخره. وهذا تبعاً لصاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٥» نعم لا بأس بإستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة وبزيادة المثوبة على الموافقة لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذٍ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات أو على التفضل ... الى آخره. وبعينها في «تقريرات» شيخ الأنصاري «ص ٦٩» إن عسر المقدمات يوجب إزدیاد ثواب الواجب كان أفضل الأعمال أشقها ... الى آخره. وأورد عليه أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٢٨٥» أن الترك إذا لم يكن بداعي ترك ذي المقدمة بل بداعي شهواني آخر لا منقصة فيه بل المنقصة في ترك الواجب فمن أهرق الماء بقصد التبريد مثلاً لا يكون عاصياً بذلك بل يكون عاصياً من جهة تركه الموضوع ففي صورة الالتفات يكون فاعلاً للحرام لأنه مقدمة لترك الواجب وهو الموضوع - أن كل مورد تكون الرواية على ذلك نستكشف كون العمل بنفسه تحت مصلحة وهو غير مربوط بالمقام الذي نريد أن تثبت الثواب على المقدمة بعنوان أنه كذلك وذكر أستاذنا الخوئي في «هامش الأجود: ج ١ ص ١٧٤» الظاهر أن الإتيان بالمقدمة بداعي التوصل إلى الواجب النفسي يوجب إستحقاق الثواب عليه غير الثواب المترتب على إتيان الواجب النفسي وذلك لأن الإتيان المزبور بنفسه ومع قطع النظر عن ترتب الواجب النفسي عليه مصداق لتعظيم المولى وجرى من العبد على طبق عبوديته نعم ترك المقدمة لا يزيد على الهتك المتحقق بترك الواجب النفسي ولا يفرق فيما ذكرناه بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه ... إلى آخره. وهذا غير ما يظهر من كلمات المحقق ❧

نعم أمكن دعوى إستحقاقه الثواب أيضاً بمحض إتيانها بداعي وجوبها^(١) كما هو الشأن في الواجبات النفسية وإن كانت لئبها غيريّة إذ لا شبهة في إستحقاقه الثواب بإتيانه لمحض محبوبيّة لدي مولاه وإن لم يكن بباله تحصيل غرضه، فإن قلت إنّ ذلك يتم بناءً على وجوب ذات المقدّمة وأما بناءً على وجوب المقدّمة الموصلة كما يأتي إنشاء الله فلا يمكن الإتيان بداعي وجوبه إلا مع قصد التوصل بذيهها فلا جرم يحتاج في التقرب بأمره إلى قصد التوصل به إلى ذيهها إذ بدونه لا يكون واجباً^(٢)،

العراقيّ فراجع من أنّه عند الشروع في المقدّمة كأنّه يأتي بالواجب النفسي ويثاب على ذلك لا المقدّمة ولم يثبت ثواب زائد على الواجب النفسي بإتيان المقدّمة لكن سيأتي عبارة المحقّق العراقيّ ينافي ما ذكرنا هنا.

(١) الوجه الثاني أن الآتي بالمقدّمة بقصد أمرها من دون إلتفات إلى غيريته وإن لم يتحقّق منه قصد التوصل بها إلى ذي المقدّمة بالفعل إلا أنّه بإيجاد المقدّمة بذلك النحو يكون لباً في مقام إمتثال الواجب النفسي - أي لمحبوبيته لدي المولى - فينبسط على المقدّمة ثواب ذي المقدّمة على نحو ما تقدّم في الوجه الأوّل ولكن الفرق بين الوجهين متحقّق من جهتين الأولى إبتناء الوجه الأوّل على قصد التوصل وإبتناء الثاني على عدمه الثانية إبتناء الثاني على القول بالملازمة دون الأوّل ... إلى آخره. وبعبارة أخرى أن قصد الأمر الغيري بما أنّه من شؤون الأمر النفسي الذي هو علة له لا مانع من كونه حافظاً لعبادية المقدّمات العبادية فيجوز فعلها بعد الوقت مثلاً بقصد الأمر الغيري على النحو المذكور.

(٢) وتوضيح إن قلت قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٧٧» إنّ ذلك ❧

ولا يرد في هذا المقام النقض^(١) بالواجبات النفسية التي لب إرادتها غيره إذ^(٢) موصليتها إلى الغرض ذاتي فيها من دون احتياج فيه إلى إرادة وقصد آخر بخلاف بقية المقدمات فإن موصليتها منوطة بإعمال إرادة أخرى نحوذيتها فحينئذ فهذه الإرادة والقصد دخيل في وجوبها، وحينئذ لا يكون دعوة وجوبه إلا في ظرف قصده لذي المقدمة المتلازم لقصد التوصل به إلى ذيتها فاذا كان كذلك فنقول إن قصد التوصل مقدمة لدعوة أمره فمع تحققه يكفي في استحقاقه المثوبة مجرد هذا القصد السابق عن دعوة الأمر فلا يبقى،

إِنَّمَا يتم على القول بوجوب مطلق المقدمة وأما بناءً على وجوب خصوص الموصلة كما هو الحق فلا يعقل الإتيان بها مع عدم قصد التوصل بها إلى ذيتها إذ لا يمكن تحقق القصد إلى متعلق الأمر وهو الحصة الخاصة من المقدمة إلا في ظرف إرادة ذي المقدمة وهي تستلزم قصد التوصل إليه وعليه فلا يمكن الإتيان بالمقدمة بداعي أمرها من دون قصد التوصل بها إلى ذيتها ومن ذلك يتضح أن عبادية المقدمة إنما تتحقق في الرتبة السابقة على الأمر لأن ملاكها وهو قصد التوصل في رتبة متعلق الأمر الغيري فلا تصل النوبة في عبادية المقدمة إلى نشو التقرب من ناحية قصد الأمر.

(١) - أي النقض - بالواجبات النفسية من حيث أن الإرادة المتعلقة بها في لب الواقع غيرية ومع ذلك لا يعتبر قصد التوصل إلى ذلك.

(٢) - أي الجواب عن النقض بذكر العلة - فإن موصليتها إلى الغرض أمر ذاتي فيها ولا يحتاج إلى الإرادة والقصد وهذا بخلاف سائر المقدمات فإن موصليتها تنوِّف على تعلق إرادة أخرى بذيتها وعند ذلك يتحقق قصد التوصل كما تقدّم.

حينئذٍ مجال لصيرورة دعوة الأمر موجباً لإستحقاقه الثواب بعد الجزم بعدم إستحقاق واحد على المقدّمة^(١)، قلت^(٢) إنّ غاية ما يقتضي القول بإيصال المقدّمة عدم الجزم بوجوبها في طرف عدم العلم بالإيصال لا في طرف عدم قصده إليه فعلاً إذ ربّما لا يلتفت الإنسان إلّا إلى ترتّب ذبيها وأمّا كونها منوطاً بقصده لذبيها فعلاً فلا يلزم مع^(٣) أنّه لو فرض لزوم ذلك فلا شبهة في أن هذه الإرادة ملازم للتوصل بالمقدّمة إلى ذبيها لا ملازم لقصده، وحينئذٍ ربّما يلتفت الإنسان إلى الملزوم ولا يلتفت إلى لازمه وعلى فرض الإلتفات إليه أيضاً لا يقتضي الإلتفات إليه قصده،

(١) - أي قصد التوصل هو الذي يوجب المثوبة على المقدّمة لا الأمر غير

المرتّب عليه - .

(٢) - أي الجواب عنه أولاً - أن موصلية المقدّمة لا توقّف لها بوجه على إرادة

ذبي المقدّمة فلا تتوقّف على قصد التوصل بها إليه إذ من الممكن أن يوتّي بالمقدّمة بداعي أمرها مع الغفلة التامة عن وجوب ذبيها ثمّ بعد الفراغ منها والإتيان بذبيها عقيب الإلتفات إليه يتحقّق عنوان الموصلية فيها.

(٣) - أي الجواب عنه ثانياً - إمكان أن يلتفت إلى المقدّمة وإلى ذبيها ويريد

إيجاد كلّ منهما مع الغفلة عن المقدّمية فيتحقّق الإتيان بالمقدّمة الموصلة في الواقع بداعي أمرها من دون أن يتحقّق قصد التوصل بها إليه لفرض الغفلة عن المقدّمية وممّا ذكرنا قد ظهر أن عبادة المقدّمة على القول بوجوب الموصلة لا تتوقّف على قصد التوصل في الرتبة السابقة على الأمر الغيري كما قرر في الإشكال كي لاتصل النوبة إلى التقرب به.

وحيثُ فملازمة وجود ذي المقدّمة لوجوبها أجنبي عن ملازمة وجوبها لقصد التوصل بها إلى ذبيها بمراحل شتّى ففي هذه الصورة لا بأس بدعوة وجوبها بلا خطور قصد التوصل بها إلى البال، وأضعف من ذلك تقريب آخر لإعتبار قصد التوصل في الإمتثال وهو أن إرادته للعمل بعد ما كان تبعاً لإرادة مولاه فلا محيص في كونه في مقام إطاعته مطاوِعاً لمولاه كمطاوعة القابل في عقود المعاملات للموجب ومن الواضح أن روح المطاوعة بتبعيّة قصده لقصده وإذا كان قصد المولى للمقدّمة التوصل به إلى ذبيها فلا جرم يكون قصد المأمور أيضاً كذلك وإلا لم يكن مطاوِعاً له ولا مطيعاً لمثله^(١)، وتوضيح دفعه بأن مرجع ما أفيد إلى أن الإطاعة والمطاوعة لا تكاد تتحقّق إلاّ بكون إرادة العبد للعمل في الكيفية من حيث النفسيّة والغيرية تبعاً لإرادة مولاه وهو أوّل شيء ينكر كيف

(١) - أي بيان ان قلت - لا يعقل أن يؤتّى بالمقدّمة بداعي أمرها الغيري من دون قصد التوصل بها إلى ذبيها وذلك لأن إرادة المكلف الإتيان بالمأمور به إمتثالاً لأمر مولاه لا بدّ أن تكون تابعة لإرادة المولى في الخصوصيّات وصادرة بنحو المطاوعة لتلك الإرادة المولوية ومن الواضح أن الإرادة المولوية المتعلقة بالمقدّمات إرادة غيرية ناشئة من إرادة الواجبات النفسيّة لغرض التوصل بتلك المقدّمات إلى تلك الواجبات فيلزم أن يكون المكلف في مقام الإتيان بالمقدّمة إمتثالاً لأمرها ومطاوعة لإرادة مولاه قاصداً التوصل بها إلى ذبيها لتتحقّق خصوصيّة المطاوعة.

وفي هذا المقام يكفي النقص^(١) بإطاعة الأوامر النفسية التي لب إرادتها غيرية إذ لم يلتزم أحد بلزوم إرادته لمحض التوصل به إلى الغرض إذ بدونه لا يكون إرادة العبد غيرياً ولازم^(٢)

(١) - أي الجواب أولاً - إنتفاض ذلك بالواجبات النفسية فإن إرادة المولى إنما تعلق بها لغرض تحصيل ما فيها من المصالح ومن المعلوم عدم توقّف الإمتثال فيها على قصد التوصل بها إلى ملاكاتها.

(٢) - أي الجواب ثانياً - أن حقيقة الإمتثال هي الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر المولوي المتوجّه إليه - أي المحبوبة - وأما خصوصيات الإرادة المتعلقة به فهي أجنبية عن هذا المقام والحاكم بذلك هو العقل ... الى آخره. وقال المحقّق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٢٥» وعلى ذلك نقول بأنّه إذا كان مدار المثوبة والعقوبة على عنوان التسليم والطغيان أي التابع للغرض لا على عنوان الإطاعة والمعصية بموافقة الأمر النفسي ومخالفته وكان التسليم أيضاً يتحقّق بموافقة الأمر الغيري ومخالفته كتحقّفهما بموافقة الأمر النفسي ومخالفته فلا قصور ترتّب المثوبة والعقوبة على الواجبات الغيرية التوصلية أيضاً بل وترتّب القرب عليها أيضاً فيما لو كان الإتيان بها بداعي أمرها - إلى أن قال: - يظهر لك عدم المجال أيضاً لما أفيد في دفع الإشكال المزبور من تخصيص المثوبة والعقوبة بموافقة الأمر النفسي ومخالفته إذ - لا وجه حينئذٍ لهذا التخصيص بعد صدق عنوان التسليم والطغيان على موافقة الأمر الغيري ومخالفته - لمكان تحقّق عنوان التسليم والإتيان بذلك ... الى آخره. وقد عرفت مناقضته مع ما تقدّم ومع ما في المقالات إن أراد مثوبة أخرى وعلى أي الصحيح ما ذكرنا حتّى أن المحقّق النائيني في «الفوائد: ٣

ما أفيد حينئذٍ عدم تحقق الإطاعة فيها بصرف إتيانها بداعي محبوبيتها لدي المولى وهو كما ترى لا يستأهل رداً. ثم^(١) إنه بعد ما ظهر نحوى التقرب في المقدمات فلا بأس حينئذٍ بأخذ أحد النحويين في المقدمات العبادي كالطهارات الثلاث، وتوهم^(٢)

لا ج ١ ص ٢٢٥» قال لامعنى للبحث عن إستحقاق الثواب على إمتثال الواجب الغيرى لأن إمتثاله إنما يكون بعين إمتثال ذي المقدمة الذي تولد أمره منها وليس له أمر بحيال ذاته حتى يبحث عن إستحقاق الثواب عند إمتثاله من غير فرق في ذلك بين المقدمات الشرعية أو العقلية ... الى آخره. وهذا ينافي مع ما تقدّم من الأجود من أنه يزيد الثواب ويرتفع التنافي بينهما بأن المراد من الفوائد هو ثواب واحد لكن أتى بقصد التوصل يزيده لاثواب آخر على المقدمة.

(١) قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٧٧» إشكال أن الأمر الغيرى لاشبهة في كونه توصلياً وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القرية ... الى آخره. قال المحقق الماتن في «البدائع» هو أنه ربّما يستشكل في الطهارات من وجهين الأول أنه لا ريب في ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث وفي كونها عبادة مع أن الأمر الغيرى المتوجه إلى المقدمة لا يكون إلا توصلياً ولا يترتب على إمتثاله الثواب، ويرده إمكان تحقق الثواب عليها بأحد الوجهين المتقدمين وإن كان الأمر الغيرى بنفسه لا يستتبع الثواب والعقاب ... الى آخره. فيمكن تحقق القرب حينئذٍ بإتيانها بداعي محبوبيتها ومراديتها للمولى ولو بإرادة غيرية كما يتحقق بقصد التوصل كما تقدّم مراراً وصاحب الكفاية أجاب عن الإشكال الأوّل والثاني بوجه واحد وسيأتي.

(٢) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٧» إشكال فهو أنه إذا كان الأمر

إذ^(١) دخلها^(٢) في المقدّمية مستلزم لعدم التقرب بكلّ واحد من النحويين^(٣) إذ^(٤)

الغيري بما هو لا إطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على إمتثاله فكيف حال بعض المقدّمات كالطهارات حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها ... الى آخره. وتوضيح الإشكال ذكر المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٧٩» الثاني أنّه لا إشكال في أن الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدّمة للصلاة بنحو العبادية وليس حالها حال بقية المقدّمات في أن مطلق وجودها في الخارج مقدّمة لذيها وعليه فالعبادية في الطهارات الثلاث مأخوذة في متعلق الأمر الغيري في الرتبة السابقة على تحقّقه وحينئذٍ فمحقّق عباديتها إن كان هو الأمر الغيري لزم الدور، بتقريب أن الأمر الغيري يتوقّف على عباديتها والمفروض أن عباديتها متوقّفة عليه وإن كان هو الأمر النفسي المتعلق بذواتها فهو فاسد لوجوه ثلاثة الأوّل: أنّه لا يتم في خصوص التيمم لعدم إستحبابه النفسي قطعاً. الثاني: أن الأمر النفسي الإستجابي لا بدّ من إنعدامه عند عروض الوجوب الغيري - أي للتضاد بينهما - الثالث: أنّه يصح إتيان الطهارات الثلاث بقصد أمرها الغيري من دون إلتفات إلى رجحانها النفسي ... الى آخره.

(١) ولعل الصحيح إن - مكان - إذ.

(٢) أي الطهارات الثلاث.

(٣) لما عرفت من عدم محبوبيته الذاتية للتضاد وعدم قصد التوصل لعدم

تعلق الأمر الغيري بذات المقدّمة.

(٤) تعليل للإستلزام.

حينئذٍ بدون التقرب لا يمكن إتيانها بقصد التوصل لإبداعي وجوبها فينتهي حينئذٍ استلزام دخل التقرب في المقدمات العبادي إلى توقّف التقرب بها على نفس التقرب^(١)، وهو كما ترى مدفوع^(٢)

(١) وهو الدور كما عرفت.

(٢) فأجابوا عن الإشكال بوجوه منها ما أفاده صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٧» فالتحقيق أن يقال إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات فلا بدّ أن يوئى بها عبادة وإلّا فلم يوئى بما هو مقدّمة لها فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عباديّة ومستحبات نفسيّة لا لكونها مطلوبات غيريّة، والإكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه لا حيث أنّه لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدّمة... إلى آخره. وتوضيحه: أن حصول الطاعة وما يترتّب عليها من القرب والمثوبة ليس بموافقة الأمر الغيري بل هي في أنفسها عبادات مستحبة شرعاً مع قطع النظر عن الوجوب الغيري وتكون الإطاعة بها من جهة الإستحباب النفسي، ومقدّميتها للواجب ليست قائمة بذوات الأفعال مطلقاً حتّى يكون الإتيان بها ولولا على نحو العبادية موجباً للتوصل إلى الواجب ومسقطاً لأمرها بل هي قائمة بذوات الأفعال بما أنّها عبادة فلا بدّ من الإتيان بها كذلك وإلّا فلو لم يوئى بالمقدّمة ولا بما هو الواجب الغيري، وقصد الأمر الغيري ليس لأنّه باعث على ذات العمل الموجب لعباديته بل لأنّه باعث على إطاعة الأمر النفسي الإستحبابي لأن الأمر الغيري قد عرفت أنّه يتعلق بما هو مقدّمة والمقدّمة من هذه الأفعال ما كان في نفسه عبادة فالعبادية مفروضة في رتبة ٤

سابقة على الأمر الغيري وليست آتية من قبله حتى يكون هو المقصود لذات العمل بل هو المقصود للإتيان به بنحو عبادي أي بقصد إمتثال أمره النفسي. وذكر المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٨٠» وهذا الجواب قد تضمن دفع الوجه الثالث من وجوه الإشكالات المتقدمة فقط لسهولة أمر الوجهين الأولين إذ يمكن دفع الوجه الأول بإستظهار الإستحباب النفسي للتيمم من إطلاق قوله عليه السلام: التيمم أحد الطهورين، ودفع الوجه الثاني: بأن إختلاف الوجوب والإستحباب ليس إلا في حد الرجحان والإرادة بمعنى أن مقوم خصوصية الوجوب هو شدة الإرادة ومقوم خصوصية الإستحباب هو ضعفها فأصل الإرادة والرجحان متحقق فيهما وإن اختلف حده وعليه فحد الإستحباب النفسي وان زال بتحقق الوجوب الغيري إلا أن أصل الرجحان لا موجب لإنعدامه هذا، ولكن يرد على جواب المحقق المزبور عليه السلام أولاً حيث أن المقدمة عبادة ويعتبر إتيانها بداعي رجحانها ذاتاً فلا بد من الإلتزام بصدور الوضوء وأخويه بداعي رجحانها بداعي أمرها وليس كذلك جزماً كيف ويكفي إتيانها بداعي واحد وهو دعوة أمرها بلا لزوم تكرر الداعي منه ولو طولاً وثانياً أن مقوم القصد والإرادة هو الإلتفات ومن المعلوم إمكان الإتيان بإحدى الطهارات الثلاث بداعي أمرها الغيري مع الغفلة عن عباديتها بالكليّة وفي مثل ذلك يستحيل إستنباع قصد الأمر الغيري لقصد الأمر النفسي ... الى آخره. قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٢٩» مع ما يرد عليه على مسلكه من عدم إجداء تعدد الرتبة لمحدور إجتماع الحكمين المتماثلين أحدهما الرجحان النفسي القائم بذات المقدمة في رتبة سابقة على الأمر الغيري وثانيهما رجحانه الثابت في ٣

لدرتبة متأخرة عن الأمر الغيري ... إلى آخره.

وأجاب عن الإشكال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٧٥» أنه لاوجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري وفي الأمر النفسي المتعلق بذواتها بل هناك أمر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة بيان ذلك أن الأمر النفسي المتعلق بالصلاة مثلاً كما أن له تعلقاً بأجزائها وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلا بقصد التقرب فكذلك له تعلق بالشرائط المأخوذة فيها فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعباديتها فالموجب للعبادية في الأجزاء والشرائط على نحو واحد ... إلى آخره. وأورد عليه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٨٠» وقال: يرد ما تقدّم في المباحث السابقة من بطلان المبنى المزبور وهو إنسباط الأمر النفسي على الشرائط لإمكان توجّه الأمر إلى المقيد بما هو مقيد بحيث يكون التقيد بنفس المقيد ما تعلق للأمر من دون حاجة إلى تعلقه بمنشأ إنتزاعه، أضف إلى ذلك ما تقدّم من إستلزام المبنى المزبور عدم تحقّق الفرق بين الأجزاء والشرائط، على أنّه لو أغمضنا النظر عن ذلك وسلمنا المبنى لا يترتب عليه دفع الإشكال إذ إنسباط الأمر النفسي على الشرائط ليس لملاك نفسي فيها كما إعترف بذلك هوّةً وإنّما ذلك من جهة التخلص عن عدم إمكان تعلق الأمر بالتقيد فلا محالة يلتزم بتعلقه بأصل القيد الذي هو منشأ إنتزاعه وعليه فلا يترتب على تعلق مثل هذا الأمر بها كونها عبادة ... إلى آخره. وتبعهم أستاذنا الخوئيّ وذكر في «هامش الأجود: ج ١ ص ١٧٦» أن الواجب المشروط بالطهارات الثلاث بما أنّه يتوقّف عليها بما هي عبادة فالأمر المتعلق بها وإن كان يتوقّف على كونها عبادة إلا أن كونها عبادة لا يتوقّف على تعلق الأمر الغيري بها بل هو متوقّف على أحد أمرين على سبيل منع ❧

بأن دخل التقرب في المقدّمية لايخرج ذواتها عمالها من الدخل فيها^(١) كما لاتخرج هذه الذوات عن صلاحية تعلق الوجوب بهذه الذوات في الرتبة السابقة عن التقرب بها^(٢)

والخلو أحدهما قصد الأمر النفسي المتعلق بها مع قطع النظر عن مقدّميتها للواجب وهذا يتوقّف على وجود الأمر النفسي وهو ثابت في الغسل بلا إشكال وفي الوضوء أيضاً على المختار بل لايبعد ثبوته في التيمم أيضاً كما مرّ ثانياً قصد التوصل بها إلى الواجب فإنّه أيضاً كما عرفت موجب لوقوع المقدّمة عبادة ... إلى آخره. وقد عرفت الجواب عنهما وأجاب عن الإشكال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٨١» الصحيح في دفع الشبهة هو أن يقال: إنّنا نختار الشق الأوّل من الشقين المقرّرين في الشبهة أعني به تحقّق عبادية الطهارات الثلاث من ناحية المقدّمية بأن يوتى بها إمّا بقصد التوصل بها إلى ذبيها وإمّا بقصد أمرها الغيري على ما تقدّم تحقيقه في تقريب ترتّب الثواب على فعل المقدّمة إن قلت إن ذلك مستلزم للدور كما قرر في تقريب الشبهة سواء كان الإتيان بداعي الأمر الغيري أم بقصد التوصل أمّا الأوّل فقد قرر إستلزامه الدور في ما تقدّم وأمّا الثاني فلأن قصد التوصل لابدّ من تعلقه بالمقدّمة المفروض أنّها عبادة فاذا كانت عبادتها ناشئة من قصد التوصل بها فذلك هو الدور قلت.

(١) إن المقدّمة في باب الطهارات الثلاث مركبة من ذوات الأفعال الخارجية

وقصد التقرب بها.

(٢) وعليه فتكون ذوات الأفعال في أنفسها مقدّمة للصلاة أيضاً بمعنى أن

كما هو الشأن في دخل التقرب بدعوة الأمر في الواجبات النفسية^(١) وبعد ذلك^(٢) فلا غرو بقصد التوصل بنفس الذوات إلى ذبيها وبمثل^(٣)

لذاتها الدخل في إيجاد الصلاة - أي تعلق الوجوب عليها - في الرتبة السابقة عن قصد القربة.

(١) أي بما تقدّم في مبحث قصد القربة عن كليّة العبادات بالالتزام بأمرين ضمنيّين.

(٢) وحينئذٍ فيمكن أن يوّتى بها بقصد التوصل بها إلى فعل الصلاة فيحصل له قصد القربة بعد ما كان الأمر تعلق بالذوات في الرتبة السابقة.

(٣) وبذلك يتحقّق القيد المأخوذ في المقدّمة وهو التقرب غاية الأمر أن حصول القيد والمقيد المحقّقان للمقدّمة إنّما كان بنحو الطولية لا في عرض واحد ولا ضمير في ذلك أصلاً هذا كلّّه في تقريب الإتيان بها بقصد التوصل، وأمّا معقولية الإتيان بها بداعي الأمر الغيري من دون توجّه محذور الدور فهو أن الأمر الغيري المتوجّه إلى المركب أو المقيد ينسبط على أجزاء متعلّقه الخارجية والعقلية كإنبساط الأمر النفسي على أجزاء الواجب فينحل إلى أوامر ضمنية غيرية وحينئذٍ فتكون ذوات الأفعال في الطهارات مأموراً بها بالأمر الضمني من ذلك الأمر الغيري وإذا أتى بها بداعي ذلك الأمر الضمني يتحقّق ما هو المقدّمة أعني الأفعال الخارجية المتقرب بها وبذلك يسقط الأمر الضمني المتوجّه إلى القيد بعد فرض كونه توصلياً لحصول متعلّقه قهراً بإمتثال الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل.

هذا القصد حينئذٍ يتم المقدمية بضم القربة كما لا غرو بجعل وجوب نفس هذه الذوات داعياً بنفسها وتماماً للمقدمية ولئن شئت قلت إن الإشكال المزبور إنما يتم لو كان التقرب بأحد النحوين دخيلاً في أصل المقدمية وتمامه لا دخيلاً في تتميم المقدمية بعد الفراغ عن وجدان الذات لأصل المقدمية والوجوب^(١)، فإن قلت: إن الذات على الإطلاق لا يكون واجباً بناءً على دخل الإيصال فيه ومع عدم وجوبه كيف يتقرب بأمره^(٢)،

(١) أي بعبارة أخرى يتعلق هذا الأمر الغيري الضمني بذات الوضوء وذات الغسل بإعتبار كونها ممّا لها الدخل في تحقّق ذبيها وممّا يتوقّف عليها وجود الواجب ولو بنحو الضمنية لأنّها أيضاً ممّا يلزم من عدمها العدم مع الكشف أيضاً عن تعلق أمر ضمني غيري آخر بوصفها وهو إتيانها بداعي أمرها المتعلق بها فاذا أتى المكلف حينئذٍ بالوضوء في الخارج بداعي أمره الغيري الضمني يتحقّق الوضوء القربي الذي جعل مقدّمة للوضوء.

(٢) - أي - أن هذا إنما يتم على القول بوجوب ذات المقدّمة وأمّا على القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة فيعود محذور الدور لأن الأمر الغيري إنما يتوجّه على هذا التقدير إلى خصوص الأجزاء الموصلة لا إلى ذوات الأجزاء ومن المعلوم أن إتصاف كلّ من الأجزاء بالموصلية لا يتحقّق إلاّ بإتيانه بقصد القربة فيكون قصد القربة في كلّ جزء مأخوذاً في متعلق حصة ذلك الجزء من الأمر الغيري وعليه فلا يمكن إمتثال الأمر الغيري الضمني المتوجّه إلى ذوات الأفعال الخارجية في الطهارات الثلاث لعدم توجّه الأمر إلى ذواتها بعد أخذ قصد القربة في متعلق أمرها قلت.

قلت ذلك كذلك ولكن لا يقتضي ذلك أيضاً إناطة الذات في وجوبه بالتقرب به بل غاية الأمر ما هو واجب هو الذات التوأم مع التقرب في رتبة سابقة عنه كما هو الشأن في كَلِيَّة العبادات كما لا يخفى^(١) وبعد ما إتضح ما ذكرنا لا تحتاج هذه المسألة إلى القيل والقال والإلزام بما لا يلزم أو المخل بالمقصود فراجع الكلمات ترى أي قدر كثروا الكلام في هذه النقطة^(٢) فتعرف قدر ما قلنا.

(١) إن الواجب على القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة كما هو المختار ليس هو ذات المقدّمة مقيدة بهذا العنوان بل الحصة الخاصة التي يترتب عليها الإيصال خارجاً وعليه فالأمر الغيري ينسبط كما قلنا على كل من الجزئين في المقام وهما ذات الفعل وتقييده بقصد القرية فالمأمور به بالأمر الضمني الغيري في الحقيقة هو ذات الفعل التوأم مع قصد القرية وحينئذٍ فيإتيان ذات الفعل بقصد أمره الضمني المتوجّه إليه تتحقّق توأميته مع قصد القرية كما أنّه بذلك يتحقّق ما هو الدخيل في المقدمية وهو كونها عبادة فلا يتوجّه محذور الدور أصلاً لأن المقدمية وكونها موصلة يتوقّفان على إتيان الأفعال بقصد الأمر وأمّا الأمر فلا يتوجّه إلاّ إلى ذوات الأفعال فلا توقّف له على الموصليّة والعبادية هذا ... إلى آخره.

(٢) ذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٧٨» وقد نصّص عن الإشكال بوجهين آخرين: - أي نسب ذلك إلى شيخنا الأعظم الأنصاري في «التقريرات» أحدهما ما ملخصه أن الحركات الخاصة ربّما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بهذا العنوان مقدّمة وموقوفاً عليها - أي أن إعتبار التقرب في الطهارات الثلاث ليس لأجل عبادية أو امرها بل للضرورة الخارجية وهي ❧

الجهد بعناوين الطهارات التي بها صارت مقدّمة للصلاة وحيث أن تلك العناوين قصدية لا تتحصل في الخارج من دون تعلق القصد بها ولم تكن معلومة لنا بالتفصيل وكان إمتثال الأمر متوقفاً على إيجاد المأمور به بعنوانه - فلا بدّ في إتيانها بذلك العنوان من قصد أمرها - أي أحتيج إلى قصد أو امرها الغيرية للإشارة إلى العناوين المجهولة - لكونه لا يدعو إلّا إلى ما هو الموقوف عليه فيكون عنواناً إجمالياً ومرآتياً لها - أي لأن الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه فقصد الأمر الغيري إنّما إعتبر فيها لكونه طريقاً إلى قصد عنوان المأمور به لا لكونه معتبراً فيها بذاته كي يتوجّه الإشكال بأن الأمر الغيري ليس عبادياً - فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدّمي يقضي بالإتيان كذلك بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي تكون بذلك العنوان موقوفاً عليها، قال في «مطرح الأنظار: ص ٧١» الثاني أن المقدّمة التي تكون عبادة ليست من الأفعال العادية التي تعلم بإرتباط ذيها بها على نحو معلومية إرتباط الصعود على السطح بمقدّماته التي يتوقّف عليها فإن المعلوم عندنا من الصلاة ليس إلّا نفس الحركات والسكنات ونحن لا نعقل توقفاً لهذه الصورة على الأفعال الواقعة عند تحصيل الطهارات كما لا يخفى نعم بعد ما كشف الشارع الحكيم عن توقّف الصلاة عليها لا بدّ من إيجادها للتوصل بها إليها وحيث أن الأفعال الواقعة في الطهارات أيضاً ممّا لا يعرف منها إلّا الحركة الخاصة فلا بدّ أن يكون الداعي إلى إيجادها هو توقّف الصلاة عليها في نظر الأمر كما أنّه لا بدّ من إيجاد هذه الحركات على وجه يكون في الواقع ممّا يترتّب عليها فعل الصلاة ولا سبيل لنا إلى العلم بذلك إلّا أن يقع هذه الحركات على وجه تعلق الأمر بها ولا نغنى بالقربة إلّا ذلك وتوضيحه - إلى أن قال: - فإن ذوات الحركات الخاصة ربّما لا تكون محصلة لما هو المقصود بالأمر ڪ

لابها فلا بدّ من قصد الحركة التي أمر بها لأجل الصلاة تحصيلاً للمقدّمة لأن يلاحظ مطلوبة تلك المقدّمة وتوقّف الأمور به عليها عنوان إجمالي لما هو المتوقّف عليها ومرآة لها إلى آخر كلامه وقال صاحب الكفاية. وفيه: مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها - أي أن الإشارة إلى تلك العناوين يمكن بقصد الأمر بنحو التوصيف لا بنحو الغاية كما هو المفروض وكذلك يمكن قصدها الإجمالي بقصد عنوان المقدّمة إذ عنوان المقدّمة عنوان طار على تلك العناوين الخاصة فيشاربه إليها - غير واف بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها كما لا يخفى - أي أنّه لا يندفع محذور الدور بذلك الوجه لأن قصد الأمر الغيري بنحو الغائية لا يتحقّق إلاّ بقصد عنوان المتعلق فكيف يمكن تحقّق قصد العنوان المزبور من طريق قصد الأمر بنحو الغاية، وثانيهما ما محصّله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة إنّما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا بإقتضاء أمرها الغيري وبالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة إنّما هو لأجل أن الغرض في الغايات لا يحصل إلاّ بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدّماتها أيضاً بقصد الإطاعة - أي أن إعتبار قصد التقرب في الطهارات لأجل أن الغرض من غاياتها لا يتحقّق إلاّ بذلك لا لإقتضاء الأمر الغيري ذلك بنفسه لينافي توصلية الأوامر الغيرية، قال الشيخ الأعظم الأنصاريّ في «مطرح الأنظار: ص ٧١» الثالث أنّك قد عرفت فيما تقدّم أن الأوامر العبادية من حيث تعلقها بمتعلقاتها يغاير الأوامر التوصلية حيث أن نفس الأمر واف بتمام المقصود في

والثاني دون الأوّل فلا بدّ فيه من بيان زائد على أصل الفعل المطلوب بالطلب المستفاد عن الأمر أوّلاً ولا فرق في ذلك بين المقدّمة وذبيها فما هو المصحح لأحدهما مصحح للآخر من غير حاجة إلى القول باستفادة التعبدية من الأمر المقدّمى وتوضيحه أنّه كما يمكن أن يكون الفعل ذا مصلحة على تقدير الإمتثال به فيجب على المرید لا يصال تلك المصلحة إلى المكلف أن يأمره أوّلاً بذلك الفعل ثمّ يبين له أن المقصود هو الإمتثال بذلك الأمر كذلك يمكن أن يكون الفعل موقوفاً على عنوان بشرط أن يكون الداعي إلى إيجاد ذلك العنوان هو توقّف ذلك الفعل عليه فهو بحيث لو وجد في الخارج ولم يكن الداعي إليه ترتّب الغير عليه لا يكون موقوفاً عليه وإذا وجد في الخارج على الوجه المذكور يترتّب عليه الغير فالطالب لوجود ذي المقدّمة له أن يحتال في ذلك بأن يأمر أوّلاً بذبيها ويلزم من ذلك الأمر بما هو مقدّم له في الواقع وهو الفعل المقدّمى على الوجه المذكور إلاّ أنّه حيث لا يمكن له الإكتفاء بذلك الأمر فيحتال بالقول بأن المطلوب موقوف على ذلك الفعل على وجه يكون الداعي إلى إيجاده هو التوقّف المذكور فما يقتضيه الأمر المقدّمى في الحقيقة هو ليس إلاّ التوصل بالموقوف الذي هو الواجب النفسي ... إلى آخره. وذيله وهو الحيلة جعل صاحب الكفاية وجهاً آخر قال «ص ١٧٩» بعد الجواب عن الثالث بقوله وفيه أيضاً أنّه غير واف بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها، وأمّا ربّما قيل في تصحيح إعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الإلتزام بأمرين أحدهما كان متعلقاً بذات العمل والثاني بداعي إمتثال الأوّل لا يكاد يجزي في تصحيح إعتبارها في الطهارات إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمات لغاياتها لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات فمن أين يجيئ طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ليمكن به من المقدّمة في الخارج ... إلى آخره. وهذا غير ٣

لما اخترنا فتدبر جيداً وأجاب عن الإشكال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٨٣» أن التقرب المعتبر إن كان هو التقرب بأمرها الغيري فيعود محذور الدور السابق فإن الغرض من الواجب النفسي كيف يتوقف على حصول المقدّمة المقصود بها الأمر مع تولد الأمر هو من نفس هذا التوقف لا في مرتبة سابقة عليه، وإن كان هو التقرب بالأمر النفسي المتوجّه إلى ذبيها فيرجع إلى تحصيل عبادة المقدّمة بقصد التوصل إلى ذبيها وهو أحد وجهيه الذين بنينا على صحتهما ... إلى آخره.

إشكال ودفع، أمّا الأوّل لا إشكال في صحة الطهارات الثلاث إذا أتى بها قبل وقت وجوب غاياتها بداعي المحبوبة النفسية على ما هو المختار من إستحباب التيمم في نفسه أيضاً كما لا ريب في صحتها إذا أتى بها بعد دخول وقت غاياتها بداعي الأمر الغيري المتعلق بها وإنما الإشكال في صحة الإتيان بها بعد دخول الوقت بداعي الإستحباب النفسي المعروف بتعين نية الوجوب بل حكى عن العلامة في جملة من كتبه لزوم الإستئناف لو دخل الوقت في الأثناء ومرادهم منها بنحو الداعي قال الشيخ الأنصاري في «مطرح الأنظار: ص ٧١» الكلام في ما هي مقدّمة للصلاة الواجب مثلاً وبعد عروض الوجوب على ما هو المفروض يمتنع بقاء المطلوبية النفسية لطريان ما هو أقوى منها تأثيراً وأشدّ مطلوبية فلا يعقل ترتّب الثواب عليها بعد عروض الوجوب إذ لو لم يكن قاصداً إلى الجهة النفسية لم يقع على وجه الإمثال فلا يستحق ثواباً عليها وبعد إرتفاع الأمر النفسي ولو بواسطة طريان الأمر الوجوبي الغيري لا يعقل أن يكون الداعي إليها هو الأمر لإنتفائه فلا إمتثال ... إلى آخره. هذا هو الإشكال، نقل المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٨٣» لما قد يتوهم من أنّها بعد دخول الوقت تكون معروضة للوجوب الغيري ولازم ذلك إندكك الأمر النفسي الإستحبابي في ضمن الأمر

الغيري لأن إجتماعهما في متعلق واحد من قبيل إجتماع الضدين وعليه فيكون قصد الأمر النفسي بعد الوقت متعلقاً بما لا ينطبق عليها، ويرده - أي الثاني وهو الدفع - أن إختلاف الوجوب والاستحباب ليس إلا من قبيل إختلاف الرتبة مع تحقق أصل الرجحان في كليهما ومقتضى ذلك بقاء الرجحان فيها مع تبدل رتبته بعروض الوجوب الغيري وعليه فقصد الرجحان النفسي بعد الوقت متعلق بما هو منطبق على الطهارات ... إلى آخره. ولم يقيم إجماع على نفي الأجزاء إن نوى الرجحان النفسي، وأجاب عن الإشكال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ١٧٧» لا إشكال في صحة الوضوء والغسل بداعي محبوبيتهما وإمثال الأمر النفسي المتعلق بأنفسهما قبل دخول وقت الواجب المشروط بهما - وأما بعد دخول وقت الواجب النفسي المشروط بهما فإن أتى بهما بداعي الأمر النفسي المتعلق بذلك الواجب النفسي المشروط بالطهارة فلا إشكال في الصحة أيضاً وإن أتى بهما لادباع التوصل إلى ذلك الواجب بل بداع آخر ولم يكن له داع إليه فعلاً فالحق صحتهما أيضاً لأن الأمر النفسي الإستجابي المتعلق بهما وإن كان مندكاً في ضمن الأمر النفسي المتعلق بهما في ضمن الأمر بالمقيد بالطهارة إلا أن المعدوم هي المرتبة الإستجابية وأما ذات الطلب فهي باقية عند الإشتداد والتبدل إلى مرتبة أكيدة أيضاً فيصح الإتيان بهما بداعي ذات الطلب الموجود - هذا حال الأمر الإستجابي مع الأمر الوجوبي النفسي الضمني وأما مع الأمر الوجوبي الغيري فلا تبدل أصلاً بل كلاهما موجودان بالفعل ولا تنافي بينهما توضيح ذلك أن في الوضوء والغسل بعد فعلية وجوب ما يتوقّف عليهما ثلاث جهات الأولى كونهما مطلوبين بالطلب الإستجابي النفسي الثانية كونهما مطلوبين بالطلب النفسي الوجوبي الضمني الثالثة كونهما مطلوبين بالطلب الغيري الوجوبي وعند ٣

لا اجتماع الجهات تندك الجهة الأولى في الثانية دون الثالثة والضابط أن الأمر الوجوبي إن كان متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الإستحبابي فلا بدّ وأن يندك أحدهما في الآخر فيتحصل منهما طلب واحد أكيد لا امتناع إجتماع المثليين في موضوع واحد وأما إذا كان أحدهما في طول الآخر ومتعلقاً بالفعل المأتي به بداعي الأمر الأوّل بأن يكون المأمور به في الأمر الثاني هو الفعل المقيد بكون الداعي له هو الأمر الأوّل - أي الأمر الإستحبابي يتعلق بذات الطهارات الثلاث والأمر الغيري متعلق بما يؤتى به بقصد الأمر النفسي - فيتعدد الموضوع فلا إشكال مثال الأوّل تعلق النذر بفعل مستحب في حد ذاته كصلاة الليل - يندك الأمر الإستحبابي في الوجوب ويكتسب الأمر الإستحبابي ما كان فاقده وهو تأكد الطلب كما أن الأمر الوجوبي الناشي من قبل النذر يكتسب من الأمر الإستحبابي ما هو فاقده وهي تعبدية الأمر فتكون - وجوباً واحداً نفسياً تعبدياً ومثال الثاني الإجارة على صلاة الليل عن ميت - فإنّ الأمر الإستحبابي متعلق بإتيان العمل عن الغير وبدلاً عنه بداعي إمتثال الأمر المتعلق به فهو متعلق بذات العمل بخلاف الأمر الوجوبي الناشي من الإجارة فإنّه متعلق بإتيان الصلاة بداعي إمتثال أمرها الأوّل فقد أخذ الأمر الأوّل في موضوع الأمر الثاني فلا يعقل تبدل أحدهما بالآخر لكونه في طوله - إلى أن قال: - والعجب من العلامة الأنصاريّ أنّه خلط الوجوب الغيري بالوجوب الضمني فحكم في المقام بإتحاد الأمر النفسي الإستحبابي مع الأمر الغيري المترشح وإنذكاكه فيه مع أنّهما طوليان ... إلى آخره. وأورد عليه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٨٤» مضافاً إلى ما تقدّم من عدم إنبساط الأمر النفسي على الشرائط - أي ليتكلم في أن الأمر الإستحبابي المتعلق بالشرط كالطهارات هل يندك في ضمن الأمر الوجوبي المتعلق بالواجب المشروط بها أم لا - أي ٣

لا بعد عدم الإنبساط - أن طولية الأمر الغيري بالإضافة إلى الإستجابي النفسي لا يجدى لأن إنبساط الأمر الغيري على ذوات الأفعال يوجب كونها متعلقاً لكل من الأمر النفسي الإستجابي والأمر الغيري فلا محالة يجتمع الأمر الغيري مع الإستجاب النفسي في ذوات الطهارات الثلاث وعليه لامناص من التخلص عن هذا المحذور بما تقدّم في جواب الإشكال ... إلى آخره. وأجاب عن المحقّق النائينيّ أستاذنا الخوئيّ في «هامش الأجد: ج ١ ص ١٧٨» لا يخفى أن الأمر المتعلق بكلّ مكلف إنّما يمكن إمتثاله في الخارج من ذلك المكلف ولا معنى لإمتثال غير المكلف التكليف المتوجّه إلى شخص آخر خصوصاً فيما إذا فرض سقوط ذلك التكليف بموت أو غيره فلا وجه لدعوى أن النائب لا بدّ له أن يقصد إمتثال الأمر المتعلق بالمنوب عنه بل اللازم على النائب أن يقصد في عمله إمتثال الأمر المتوجّه إليه المتعلق بإتيان العمل عن الغير سواء كان ذلك الأمر وجوبياً أو كان إستجابياً، ثمّ إن الأمر الإستجابي المتعلق بالنيابة في العبادات بما أنّه عبادي فهو متعلق بذات العمل الصادر نيابة عن الغير وبصدوره عن داع قربي وبما أن المفروض تعلق الأمر الناشي من قبل الإجارة بذلك أيضاً فمتعلق أحدهما عين متعلق الآخر فيكون الحال في موارد الإستيجار كالحال في موارد تعلق النذر بعبادة مستحبة في نفسها ويترتب على ذلك صحة العبادة الإستيجارية إذا أتى بها بداعي إمتثال الأمر الناشي من قبل الإجارة أيضاً ولو كان الآتي بها غافلاً عن تعلق الأمر الإستجابي بالنيابة في نفسها ... إلى آخره. وفيه: أي الأمر الإيجاري توصلي كيف يحصل منه القرية بل إنّما النيابة والإيجار لزوم جعل النائب نفسه بمنزلة المنوب عنه لا أزيد وإنّما يحصل القرية للنائب بالأمر المتعلق على الفعل للمنوب عنه بعنوان القضاء والنيابة وإنّما مجرد الأمر الإيجاري لا يوجب التقرب ٣

والصلاة أصلاً وبأدلة النيابة ثبت جواز إتيان عمل الواجب على الغير بعد موته من الصلاة والصيام والحج ونحوه وفي بعض الموارد عن الأحياء ولازمه السقوط وإلا فمقتضي القاعدة عدم جواز النيابة - مضافاً إلى أن الأمر الإستحبابي المتعلق بالنيابة ليس عبادياً بل توصلي كيف يحصل معه القرابة فالكلام في إستحباب أصل العمل عبادة وهي صلاة الليل لا إستحبابي النيابة فتدبر جيداً. وإستحبابه إندك في الوجوب الضمني والوجوب الغيري في الرتبة الثانية عن الوجوب الضمني مضافاً إلى أنه هذا يخالف أن الوجوب في ذمة المكلف يجعله المولى وبالموت لا يسقط ما في الذمة كما هو واضح. والتحقيق ما أفاده المحقق العراقي في «كتاب القضاء: ص ١٧» في حل الإشكال أن يقال إن التقرب بالعبادة تارة ذاتي ناشئ عن إتيانه بداعي أمره وأخرى قصدي ناشئ عن قصد مقربة العمل لنفسه أو لغيره ولو من جهة العلم بوفاء العمل بهذا القصد بالغرض العبادي وفي المقام ما لا يمكن صدوره منه هو التقرب بالنحو الأول لعدم توجه أمر الميِّت إليه وعلى فرض التوجه أيضاً لا يفي ذلك بمقربة عمله للميِّت وأما التقرب بالنحو الأخير فلا بأس بصدوره النائب وأنه من جهة علمه بوفاء العمل بغرضه يقصد مقربيته للغير وهو واف بالغرض الراجع إلى غيره - وقال في «ص ١٥» ولذا إلتزم بعض الأعاظم بأن الأجرة في العبادات المستأجرة نيابة عن الميِّت بإزاء النيابة وأن العمل يقع من النائب خالصاً لوجه ربه ولكن لا يخفى أن ما أفيد إنما يصح لو كان قصد الوفاء داعياً بدوياً على العمل في عرض داعي التقرب به وأما لو كان طولياً كطولية داعي الثواب مثلاً فلا ينافي ذلك المقدار مع الخلوص إلى آخر كلامه. بأن يأتي العمل القربى بداع الأجرة.

(بقي في المقام شيء) وهو أن المكلف لو أتى بإحدى الطهارات الثلاث

بإداعي التوصل بها إلى شيء من غاياتها ولكنه بداله بعد إيجادها عن الإتيان بالغاية فهل يمنع ذلك عن حصول الطاعة بها ذكر المحقق النائيني في «الاجود: ج ١ ص ١٨١» أما على القول بالمقدمة الموصلة فلا إشكال في أن عدم الإيصال الخارجي يكشف عن عدم تعلق الوجوب بها من أول الأمر وكان تعلق الأمر بها تخيلاً من الفاعل وأما بناءً على عدم إعتبار الإيصال في الإتيان بالوجوب كما هو الأقوى فيظهر من بعض إعتباره في العبادية وترتب الثواب على المقدمة ولكنه خلاف التحقيق لما عرفت من أن المحرك في فرض قصد التوصل هو الأمر النفسي وبما أن الإتيان بها في هذا الفرض إنما كان بتحريك الأمر النفسي وبداعي إطاعته ولا يعتبر في العبادة أزيد من كونها بداعي الأمر وبتحريكه فلا مناص عن الحكم بالصحة في مفروض الكلام فإن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه والبداء بعد العمل لا يغير ما وقع عبادة عما هو عليه... إلى آخره. وأجاب عنه المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٨٤» والتحقيق في المقام يقضي بالصحة وحصول الطاعة مطلقاً أما على القول بوجوب مطلق المقدمة فواضح وأما على القول بوجوب خصوص الموصلة فلأن الحسن الفاعلي المعتبر إنضمامه إلى الحسن الفعلي في تحقق الطاعة لا يعتبر فيه أن يكون ناشئاً من قبل قصد التقرب بذلك الحسن الفعلي بل يكفي وإن كان ناشئاً من قصد التقرب بجهة أخرى ولو لم تكن منطبقة على ذلك الفعل ففي المقام حيث أن الطهارات راجحة في أنفسها يكفي في تحقق الطاعة بها الإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها وإن انكشف بعد ذلك عدم تعلق الأمر الغيري بها لفرض عدم الإيصال خارجاً فالحسن الفاعلي من ناحية قصد الأمر الغيري إذا انضم إلى محبوبيتها في أنفسها يكفي في تحقق عنوان الطاعة وإن لم يكن عنوان الواجب الغيري منطبقاً عليها... إلى آخره. وقد تبعه أستاذنا الخوئي في «هامش الأجود: ٣

بقي الكلام^(١) في تحرير المبحث فيما هو الواجب^(٢)

لا ج ١ ص ١٨١» وقال عدم ترتّب الواجب النفسي على الطهارات وإن كان يكشف عند عدم إنطباق الواجب الغيري عليها بناءً على ما هو الصحيح من إختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة إلّا أنّه لا يكشف عن فسادها بعد فرض كونها محبوبة من غير جهة توقّف الواجب النفسي عليها أيضاً وحصول التقرب بها خارجاً... إلى آخره. والأمر كما ذكره ولا إشكال.

في كَيْفِيَّةِ وَجوبِ المَقْدَمَةِ

(١) إذا عرفت ذلك كلّه فيقع الكلام في أصل وجوب المقدّمة وكيفيته.

(٢) أمّا الكلام في كيفيته وما هو الواجب ففيه أقوال أحدها قال في «الكفاية:

ج ١ ص ١٨١» لاشبهة في أن وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة يتبع في الإطلاق والإشتراط وجوب ذي المقدّمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا ولا يكون مشروطاً بإرادته كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم - رحمته الله - في بحث الضد قال وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من أعطاهما حقّ النظر وأنت خبير بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة كما لا يخفى... إلى آخره. ووجه وضوحها في الأوّل أنّه لولا التبعية في الإطلاق بأن يكون وجوب ذي المقدّمة مطلقاً ووجوبها مشروطاً يلزم جواز تركها وهو فاسد كما تضمنته الحجّة على الإطلاق وأمّا التبعية في الإشتراط بمعنى أنّه إن كان وجوب ذي

المقدمة مشروطاً كان وجوبها كذلك فالحجة لاتهض عليها إلا بملاحظة عدم صحة الاحتجاج بها على الوجوب حينئذٍ، قال أستاذنا الآملي في «المجمع: ج ١ ص ٢٩٢» ولكن التحقيق عندنا على ما إخترناه من أن الحكم في الواجب المشروط والمعلق فعلى وأن الملازمة بين ذات الوجوبين لاطهورهما لا بد أن نقول بأن إطلاق المقدمة وتقييدها لا يكون تابعاً لذيها فإن السريان يكون في الوجوب فقط فيمكن أن تكون مطلقة ويكون ذوها مشروطاً - أي في المقدمات المفوتة والمقدمات التي يعتبر وجودها من باب الاتفاق فيمكن أن يكون الوضوء مثلاً واجباً مطلقاً مع كون الصلاة مشروطة بالدلوك فطور الوجوب لا يسرى إليها ويكون الملازمة بين أصل الحكمين ... إلى آخره. ونعم ما قال هذا في الإطلاق والإشتراط فلا يتبع المقدمة ذبيها وأماما أفاده صاحب المعالم فقد أجاب عن المعالم المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٣٢» فيرد عليه أولاً أن وجوب المقدمة كما عرفت تابع لوجوب ذبيها إطلاقها وإشتراطاً فإن إختار أن وجوب نفس الواجب أيضاً مشروط بإرادته فهو محال وإن إختار أنه مطلق إلا أن وجوب المقدمة مشروط بها فالتفكيك غير معقول كما عرفت، وثانياً أن مرتبة الإرادة هي مرتبة الإطاعة والإمتثال لا مرتبة البعث والإيجاب فكيف يعقل أن يكون وجوب المقدمة مشروطاً بها ... إلى آخره. والمراد من المحالية ما ذكره المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢٠٤» إذ لا يعقل إشتراط وجوب ذبيها بإرادته للزم إنقلاب الإيجاب إلى الإباحة كذلك لا يعقل إشتراط إيجاب المقدمة بإرادة ذبيها لأنه فرع إشتراط وجوب ذبيها ... إلى آخره. لكن يرد على الأول أن الوجوب مطلق لكن متعلق الوجوب حصة خاصة من المقدمة وهو ما إذا أراد المكلف الإتيان بذبيها ٣

لا فلا يخل ذلك بالمتابعة في الإطلاق والإشتراط لو سلم إعتبارها، وبذلك يجاب عن الثاني بترشح الوجوب على حصة خاصة لاعلى جميع الحصص فلا يكون ما هو في الرتبة المتأخرة قيماً في الوجوب أصلاً، وأجاب عن المعالم المحقق الماتن في «البدایع: ص ٣٨٥» أن إرادة الإتيان بذی المقدمة إن كانت مأخوذة في المقدمة بنحو شرط الوجوب فهو باطل من وجهين الأوّل أن وجوب المقدمة على القول بالملازمة تابع لوجوب ذیها في الإطلاق والتقييد حيث أن وجوب المقدمة وجوب غيري يترشح من وجوب ذی المقدمة فيستحيل تخلفه عنه ومن الواضح بالضرورة أنه يستحيل تقييد وجوب ذی المقدمة بإرادته لكونه من قبيل طلب الحاصل فيستحيل أن يكون وجوب المقدمة منوطاً بإرادته، الثاني أن إشرط وجوب المقدمة بإرادة ذیها يستلزم تقييد وجوب المقدمة بإرادتها لأن إرادة ذی المقدمة يستحيل إنفكاكها عن إرادة مقدّمته فإناطة وجوب المقدمة بإرادة ذیها ترجع في الحقيقة إلى تعليق وجوبها على تعلق إرادة المكلف بها وقد تقدّم في الوجه الأوّل إستحالة أن يكون وجوب الواجب مشروطاً بإرادته، هذا كلّه على تقدير إرجاع إرادة ذی المقدمة في قول صاحب المعالم رحمته إلى شرط الوجوب، وأمّا إذا كانت الإرادة مأخوذة فيها بنحو شرط الواجب فإن كان المراد منه إعتبار قصد التوصل كما ينسب إلى الشيخ رحمته فسيجيء ما فيه، وإن كان المراد منه إعتبار الإرادة في المقدمة الواجبة من دون أن يرجع إلى قصد التوصل فيرده عدم الملاك لهذا التقييد على القول بالملازمة حيث أن ملك القول بالملازمة هو التوقّف ومن المعلوم أن إرادة ذی المقدمة لادخل له في ذلك هذا ... إلى آخره. وأورد عليه أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٢٩٤» هو أن من الممكن أن لاتكون

فإن في هذا المقام أيضاً حوسات وصيحات عظيمة فمنهم ذهب إلى أنّ الواجب منها مطلق المقدّمة ولو لم يوصل ولا قصد به التوصل إلى ذبيها^(١)، ومنهم ذهب إلى أنّ الواجب ما قصد به التوصل ولو لم يوصل^(٢).

المقدّمة تابعة لذيها إطلاقاً وتقيداً فيمكن أن يكون وجوب الصلاة مطلقاً ووجوب الوضوء مشروطاً بإعادة الصلاة فالإنابة تكون بين الإرادتين لا الوجوبين حتّى يلزم الإشكالان. نعم، هذا من الممكن ولكن الإثبات يحتاج إلى دليل أي إثبات إطلاق المقدّمة مع كون ذبيها مشروطاً فلا إشكال على صاحب المعالم إلا إثباتاً لا ثبوتاً.

(١) كما عليه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٨٢» أو لا يعتبر في وقوعه كذلك شيء منهما - أي قصد التوصل والإيصال - الظاهر عدم الإعتبار ... إلى آخره. على تسليم الملازمة وسيأتي مفصلاً.

(٢) وهو المنسوب إلى شيخ الأعظم الأنصاريّ قال المحقّق الماتن في «البدائع» وربّما يقال إنّ المقدّمة الواجبة هي خصوص ما قصد بها التوصل إلى ذي المقدّمة كما ينسب إلى الشيخ الأنصاريّ وتحقيق الحال في ذلك يتوقّف على بيان احتمالات ما ينسب إليه - أي في التقريرات - فنقول إن عبارات مقرر بحثه في المقام مختلفة فظاهر بعضها إعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة - أي قال في «التقريرات: ص ٧٢» وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيري لأجل التوصل به إلى الغير أو لا وجهان أقواهما الأوّل - وظاهر بعضها الآخر إعتباره بنحو شرط الواجب في خصوص المقدّمات العبادية - أي

لا في خصوص المقدّمات «العبادية» قال «ص ٧١» ما حاصله أن الإمتثال ممّا يتوقّف على قصد عنوان الواجب وقصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدّمية وقصد عنوان المقدّمية ممّا لا يتحقّق بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها وحكى أيضاً عنه بأن الذي يظهر من كلماته في نية الوضوء من كتاب الطهارة أن قصد التوصل شرط في عبادة الواجب الغيري قال قَبِيْرٌ في كلام له فإن الإمتثال بالواجب الغيري والإتيان به لأجل أمر الشارع توصلاً إلى إباحة الصلاة مع عدم قصد التوصل به إلى الغير بل لغرض آخر لا يعد إطاعة وموافقة لذلك الأمر ولا يصلح أن يكون هذا الفعل إطاعة لذلك الأمر الغيري ... إلى آخره. ويظهر من بعضها إعتباره بنحو شرط الواجب في خصوص المقدّمة المحرمة المنحصرة. أي قال «ص ٧٣»: نعم تظهره الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدّمي على حكمه السابق فلو قلنا بعدم إعتبار قصد الغير في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدّمة لإنقاذ غريق بل يقع واجباً سواء ترتّب عليه الغير أو لا وإن قلنا بإعتباره في وقوعها على صفة الوجوب فيحرم الدخول ما لم يكن قاصداً لإنقاذ الغريق - كما أن ظاهر بعضها الآخر إعتباره بنحو شرط الواجب في مطلق المقدّمة - أي بملاحظة الأوامر العرفية المعمولة عند الموالى والعييد. قال «ص ٧٢»: فإن الموالى إذا أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لأجل اللحم لم يكن ممثلاً للأمر الغيري قطعاً وإن كان بعد ما بداله الإمتثال مجزياً - وعليه فينبغي البحث في كلّ من هذه المحتملات ... إلى آخره.

وذكر المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٣٤» ثم إن المقرر قَبِيْرٌ رتب **ك**

لا على إعتبار قصد الإمتثال فروعاً يبعد كونها من المحقق العلامة الأنصاريّ رحمته (ص ٧٢) مطرح الإنظار منها عدم صحة صلاة من كان مكلفاً بالصلاة إلى الجهات الأربع إذا لم يكن من قصده الصلاة إلى جميعها، ولا يخفى عدم إرتباطه بما نحن فيه أصلاً فإن محل الكلام في المقام إنّما هو إعتبار قصد التوصل وعدمه في المقدّمة الوجودية للواجب وأما المقدّمة العلمية فإعتبار قصد الإتيان بتمام أطرافها في صحة العبادة أو عدمه أجنبي عن القول بوجود المقدّمة فضلاً عن إعتبار قصد التوصل فيها ومنها (ص ٧٢) عدم جواز الإتيان بالغايات المشروطة بالطهارة إذا لم يكن المتوضئ قاصداً به لتلك الغايات بل أتى به لغاية أخرى لكنه رحمته أشكل على ذلك بأن الوضوء ليس له إلا ماهية واحدة فلو أتى به بأي غاية مشروعة لترتب عليه الطهارة ويصح الإتيان بكل ما هو مشروط بالطهارة فلا يكون لإعتبار قصد التوصل ثمرة في هذا المقام أصلاً نعم يتم ذلك في باب الأغسال فإنها ماهيات متعدّدة وإن إشتكت جميعها في إسم واحد أقول إن ما أفاده في باب الوضوء من كفاية قصد غاية واحدة في صحة الإتيان بغيرها من الغايات متين جداً لكن عدم تعديه ذلك إلى الأغسال من الغرائب فإنّ الخلاف في أن الأغسال هل هي متعدّدة ماهية أو متحدة إنّما هو بإعتبار أسبابها كالجنابة والحيض ونحوهما لا بإعتبار غاياتها - أي الصوم والصلاة إذ المس أو المكث في المساجد ونحوها المترتبة عليها إذ لم يحتمل أحد فضلاً عن القول به أن تكون الأغسال متعدّدة ماهية بإعتبار غاياتها فهي من جهة الغايات لا فرق بينها وبين الوضوء والكلام فيه هو الكلام فيه فلا تغفل ... إلى آخره.

ومنهم ذهب إلى أن الواجب خصوص الموصل منها ولو لم يقصد به التوصل^(١)، والتحقيق هو الأخير^(٢) ثمّ الأوّل^(٣) وأردء الوجوه هو الوسط^(٤) وذلك^(٥)

(١) وعليه صاحب «الفصول» قال في «ص ٨٧» قد ذكرنا أن وجوب المقدّمة غيري وبيّنا أيضاً أنّه يعتبر في إتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له حتّى أنّه لو إنفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب لابعنى أن وجوبها مشروط بوجوده فيلزم إلّا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه فإن ذلك متضح الفساد كيف وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى أن وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتّى أنّها إذا وقعت مجرّدة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجوبها على الوجه المعتبر فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ... إلى آخره. وإليه ذهب جماعة من المحقّقين قديريّ.

(٢) منهم المحقق الماتن قديريّ.

(٣) فإن أبيت عن وجوب المقدّمة الموصلة فلا بدّ من الإلتزام بوجوب المقدّمة مطلقاً وأنّه المتعين.

(٤) وأضعف الوجوه ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاريّ من قصد التوصل إلى ذبها ثمّ قام في بيان ضعفه وقد عرفت أن هناك احتمالات في كلام الشيخ الأعظم الأنصاريّ.

(٥) قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٨٥» أمّا إشتراط الوجوب بقصد

لان^(١) ما هو تمام الموضوع للإرادة الغيرية ليس إلا ذات المقدمة^(٢)

التوصل فيستحيل من حيث رجوعه إلى إشتراط وجوب المقدمة بإرادتها إذ لا يعقل قصد التوصل بها إلى ذبيها من دون تعلق إرادة المكلف بها وقد تقدّم أن دخل إرادة الواجب في وجوبه غير معقول ووجهه هو أن ظرف تعلق الوجوب بالشيء ظرف ثبوته وظرف تعلق الإرادة به هو ظرف سقوط الوجوب وهو كما ترى متنافيان فكيف يعقل إعتبار أحدهما في تحقّق الآخر، وأمّا دخله في الواجب في خصوص المقدمات العبادية فغاية تقرّبه هو أن يقال إن المقدمة في باب المقدمات العبادية هي خصوص الحصة العبادية منها ومن الواضح أن تحقّق العبادية لا يكون إلا بقصد القرية وحيث لا يمكن تحقّق ذلك بقصد الأمر الغيري لإستلزامه الدور على ما تقدّم ينحصر الأمر في قصد التوصل بالمقدمة فيتحقّق ما هو الواجب وهو العبادية، ويردّه ما تقدّم من إمكان تحقّق عبادية المقدمة بقصد الأمر الغيري من دون لزوم محذور، مضافاً إلى كفاية قصد المحبوبة النفسية في ذلك فلا حاجة إلى قصد التوصل أصلاً... إلى آخره.

(١) وقال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٣٣» أمّا عدم إعتبار قصد التوصل ودخله في إتصافها بالوجوب فظاهر بلحاظ أن ملاك الحكم الغيري إنّما كان ثابتاً لذات المقدمة.

(٢) وحشية القصد المزبور كانت أجنبية عن ذلك بالمرّة ومن ذلك لو أتى بالمقدمة لا بقصد التوصل كان إتيانه ذلك محصلاً لما هو غرض الأمر بلا كلام وحينئذٍ فمع أجنبية القصد المزبور عن ذلك لا يكاد يترشح الواجب الغيري أيضاً

ولذا يترشح الإرادة من الأغراض الأصليّة إلى ذوات الأفعال في كليّة الواجبات النفسيّة التي كانت الإرادة المتعلق بها ناشئة من الغرض المترتب عليها^(١)، كيف^(٢)

لا إلّا على نفس ذات المقدّمة وهو واضح هذا إذا أريد من دخل قصد التوصل في الواجب دخل التقيد في موضوع الوجوب ... إلى آخره. وبمثل ذلك أجاب في «الكفاية: ج ١ ص ١٨٢» أمّا عدم اعتبار قصد التوصل فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلّا لأجل المقدّميّة والتوقّف وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ولذا إعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدّمات العبادية لحصول ذات الواجب فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدّمة بلا مخصص فإفهم نعم إنّما إعتبر ذلك في الإمتثال لما عرفت من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلاً لأمرها ... إلى آخره.

(١) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٨٧» ومما يشهد بعدم دخل قصد التوصل في المقدّمة الواجبة أن الواجبات النفسيّة بأسرها واجبات غيرية لبأبمقتضى ما تتضمنه من المصالح النفسيّة الداعية إلى وجوبها مع أنّه لا يلتزم أحد بلزوم قصد التوصل بالواجبات النفسيّة إلى مصالحها الواقعية في إمتثال أوامرها ... إلى آخره.

(٢) مضافاً إلى أنّه في الواجبات النفسيّة لو إعتبر قصد التوصل لا يكفي إتيان ذات الأفعال مع قصد القرب لحصول العمل بل لا بدّ من إتيان العمل بقصد التوصل بداعي الأمر حتّى يحصل الغرض.

ولو كان لقصده التوصل إلى ذبيها دخيلاً في وجوب المقدّمة يلزم عدم ترشح الإرادة من الغرض إلى ذوات الأفعال بل لا بدّ من دخل قصد التوصل به إلى الغرض دخيلاً في وجوب العمل ولازمه في مقام التقرب في الواجبات النفسيّة عدم كفاية إتيان ذات العمل بداعي محبوبيته ومراديته لدي المولى بل لا محيص من إتيانه بقصد التوصل به إلى الغرض، وهو مضافاً إلى أنّه فاسد جدّاً^(١)

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٣٣» أمّا إن أريد به إناطة موضوع الوجوب بكونه في ظرف القصد إلى ذي المقدّمة نظير إناطة التجارة بكونها عن تراض الملازم ذلك لإعتبار الموضوع في عالم الجعل في رتبة متأخّرة عن القيد والمنوط به ففساده أفحش بلحاظ إستلزامه لكون المقدّمة التي هي موضوع الوجوب الغيري في الرتبة المتأخّرة عن القصد المزبور التي هي رتبة وجود ذبيها وهو كما ترى من المستحيل فإن المقدّمة لا بدّ من كونها في رتبة سابقة عن وجود ذبيها فيستحيل حينئذٍ أخذها في رتبة وجود ذبيها كما هو واضح ... إلى آخره. وأمّا دخله في الواجب بقصد التوصل المقدّمة هو الذي ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢٠٤» قد عرفت أنّها أن الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى التقييدية، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها - أي أن المقدّمة إذا كانت واجبة بحكم العقل فمتعلق الوجوب الغيري إنّما هو عنوان المقدّمة لاذاتها لأن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقييدية ضرورة أن حكم العقل بإستحالة شيء لا إستلزام الدور مثلاً حكم بإستحالة الدور حقيقة وعلى ذلك فحكم العقل بوجوب شيء لكونه مقدّمة

لـ للواجب حكم بوجوب عنوان المقدمة قهراً - فإذا كانت مطلوبة المقدمة لا لذاتها بل لحيشية مقدّميتها والتوصل بها فالمطلوب الجدي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي نفس التوصل ومن البين أن الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصدّقاً للواجب بما هو واجب إلا إذا أتى به عن قصد وعمد حتّى في التوصلات لأن البعث تعبدياً كان أو توصلياً لا يتعلق إلا بالفعل الاختياري - أي وبما أن متعلق الوجوب يلزم أن يكون أمراً اختيارياً لإستحالة جعل الداعي إلى غير المقدور سواء كان الواجب تعبدياً أم توصلياً لا بدّ من أن يكون عنوان المقدمة مقصوداً في وقوع المقدمة في الخارج على صفة الوجوب فما لم يقصد عنوان المقدمة لا تقع المقدمة في الخارج على تلك الصفة. فالغسل الصادر بلا إختيار وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه لكنّه لا يقع على صفة الوجوب أي مصداقاً للواجب بما هو واجب بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له فإعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب مطلقاً من جهة أن المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل وما لم يقع الواجب على وجه المتعلق به الوجوب وهو كونه عن قصد وعمد لا يقع مصداقاً للواجب ... إلى آخره. ومن المعلوم أن قصد عنوان المقدمة هو بنفسه عزم على إتيان الواجب النفسي وحينئذٍ لا يرد على ذلك محذور التفكيك بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدّمته في الإطلاق والإشتراط إذ المفروض أن القيد أعنى قصد التوصل إلى الواجب النفسي قيد للواجب لا للوجوب هذا ما ذكره المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٨٧» لتوجيه هذا القول، وأجاب عنه المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٨٧» بقوله يرد على ذلك أولاً: أنا لا نسلم أن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية

كما تقدّم لازمه^(١)

لا جهات تقييدية لوضوح أن العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّة ولا معنى لإرجاع العلة إلى الموضوع بحيث يصير موضوعاً للحكم نعم قد يتسامح في التعبير بإرجاعها إلى الموضوع. وثانياً: أن ما تقدّم من رجوع الجهات التعليلية في الأحكام العقلية إلى الجهات التقييدية على تقدير ثبوته لا يكاد يتم في مثل المقام ممّا كان الوجوب فيه بحكم الشارع وليس دخل العقل فيه إلاّ بنحو الكاشفية والطريقة فالقاعدة المزبورة على تقدير تسليمها مختصة بما يدركه العقل من الأحكام ولا تكاد تجري فيما يكون ثابتاً من الشارع باستكشاف من العقل... إلى آخره. من باب الملازمة لإدراك العقل الملاك والحكم به ثمّ يتبعه حكم الشرع، وتبع في هذا الجواب الثاني أستاذنا الخوئيّ في «هامش الأجدود: ج ١ ص ٢٣٣» والتحقيق في المقام هو أن ما أفيد وإن كان صحيحاً في الأحكام العقلية إلاّ أن الوجوب المبحوث عنه في المقام شرعي لا عقلي نعم الحاكم بالملازمة بين الوجوب النفسي والغيري هو العقل فالعقل بعد إستقلاله بالملازمة المزبورة يستكشف وجوباً شرعياً متعلقاً بالمقدّمة حين تعلق الوجوب النفسي بما يتوقّف عليها فعنوان المقدّمية متمحضة في كونها جهة تعليلية... إلى آخره. وهو الصحيح أيضاً.

(١) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٨٨» مضافاً إلى أن قصد التوصل لو كان مأخوذاً في الواجب لما أمكن حصول التقرب بقصد الأمر في مورد من الموارد إذ أن قصد التوصل المفروض أخذه في المتعلق محقّق للتقرب فلا يبقى مجال لقصد الأمر للزوم إجتماع تقرّبين في الفعل الواحد وهو مستحيل... إلى آخره. لكن فيه ما تقدّم أن القياس بالواجبات النفسية لا وجه له فإن غايات

عدم التقرب بدعوة أمرها إذ نفس قصد التوصل به إلى الغرض كاف في التقرب بها فلا تنتهي النوبة بحصول التقرب بدعوة أمره الذي هو في الرتبة المتأخّرة عن قصد التوصل المزبور بعد الجزم بأن في عبادة وعمل واحد لا يكون تقرّبان كما لا يخفى ولعمري إن هذا البيان برهان جزمي في عدم دخل قصد التوصل في وجوب المقدّمة وإّما هي من تبعات التقرب بها ولو لم يكن واجبة لا أنّها دخيلة في وجوبها^(١).

نعم، هنا وجه آخر^(٢)

والواجبات النفسيّة ليست بواجبة بل ليس بمقدور كما مر الكلام فيه والعمدة هو الجواب الأوّل.

(١) قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٣٤» وأن حصول القرب بإتيانها عن قصد التوصل بها إلى ذبيها غير موجب لإحصار القرب بذلك بل هو كما يتحقّق بذلك يتحقّق أيضاً بإتيانها بداعي أمرها ومراديتها للمولى ومن ذلك نقول بأن شأن الأوامر الغيرية كلّية إنّما كان هو التوسعة في مقام التقرب بإتيان متعلقه عن دعوته وعلى ذلك فلا مجال أيضاً لإثبات إعتبار قصد التوصل في المقدّمة في وقوعها على صفة الوجوب بمثل هذا البيان أيضاً كما هو واضح... إلى آخره. وفي هذا الجواب قصور ولعل المراد عدم إمكان التقريبين كما مر قريباً.

(٢) وهذا هو الذي ذكره المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٣٥» وقال وإن كان نظره تقرّر - أي الشيخ الأعظم الأنصاريّ - إلى إعتبار قصد التوصل في مقام المزاحمة كما تساعد عليه جملة من عبارات التقريبات ويؤيده ما نقله

والأستاذ - دام ظلّه - عن أستاذه المحقق السيّد العلامة الإصفهانيّ قده من أنّه كان ينسب ذلك إلى الشيخ قده وان كان - دام ظلّه - تردّد في أن النسبة المزبورة كانت مستندة إلى إستظهار نفسه أم إلى سماعه ذلك من المحقق سيّد أساتيدنا العلامة الشيرازيّ قده عن أستاذه المحقق العلامة الأنصاريّ قده فهو وإن كان يمكن تقريبه بأن المقدّمة إذا كانت محرمة وتوقّف عليها واجب فعلى فغاية ما يقتضيه التوقّف المزبور في مقام المزاحمة هو إرتفاع الحرمة عن المقدّمة فيما إذا أتى بها بقصد التوصل وأما مع عدم قصده فلا مقتضي لإرتفاع حرمتها، ولا يرد عليه حينئذٍ ما يقال من أن وجوب ذي المقدّمة إن لم يقتض وجوبها في غير حال قصد التوصل بها فلا بدّ وأن يكون كذلك في المقدّمات المباحة أيضاً فالمقدّمة المباحة التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبيها لا تتصف بالوجوب المقدّمى وعليه فما هو الوجه في تخصيص إعتبار قصد التوصل بالمقدّمات المحرمة وذلك لأن الإباحة لما كانت ناشئة من عدم المقتضى للبعث أو الزجر فلا تراحم الوجوب حتّى يختص الواجب بما قصد به التوصل وهذا بخلاف الحرمة فإنّها مقتضية للترك فلا محالة يقع التراحم بينها وبين الوجوب فلا بدّ من الإلتزام بإعتبار قصد التوصل بالمقدّمة المحرمة في إرتفاع حرمتها إلاّ أنّه يرد عليه أن المزاحمة إنّما هي بين حرمة المقدّمة ووجوب ما يتوقّف عليها ولو لم نقل بوجوب المقدّمة أصلاً فالتراحم إنّما هو بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرف في الأرض المغصوبة مثلاً فلا مناص عن الإلتزام بإرتفاع الحرمة لفرض كون الواجب أهم سواء في ذلك القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه فإعتبار قصد التوصل في متعلق الوجوب المقدّمى أجنبي عما به يرتفع التراحم المذكور بالكلية هذا وقد ذكرنا في محله أن التراحم بين الخطايين إنّما يوجب سقوط إطلاق الخطاب بالمهم دون أصله وعليه يترتّب أن

في عدم تعدّي الوجوب عن صورة قصد التوصل بالمقدّمة إلى ذبيها في بعض الفروض وهو صورة إنحصار المقدّمة بالمحرم وأقوائية وجوب ذبيها عن حرمتها^(١) بدعوى أن مفسدة الحرمة يقتضي مبعوضيّة المقدّمة على الإطلاق ولكن حيث إقترن بها جهة محسنة فقهرأ يصير قوة تأثير المفسدة في مبعوضيّتها أضعف وبعد ذا فاذا فرضنا أن الوجوب متعلق بالجامع بين ما فيه جهة محسنة وعدمه فالعقل يحكم بترجيح ما فيه الجهة المحسنة في ترشح الوجوب إليه على غيره.

لاحرمة المقدّمة في مفروض الكلام إنّما ترتفع بإمتثال الأمر بذبي المقدّمة لابنفسه فلا مانع من فعليّة الخطابين على نحو ترتّب أحدهما على عصيان الآخر ... إلى آخره. وفيه: أنّه على مبناه من إنبساط الأمر النفسي المتعلق على ذبي المقدّمة للمقدّمة أيضاً فلا محالة يتزاحم الوجوب الضمني مع الحرمة مضافاً إلى أن الأمر الغيري يلازم وجوب ذبي المقدّمة فيتزاحم مع الحرمة على المقدّمة نعم إنّما الأمر الغيري المصلحة في ذبيها لانفسها فلا يفرق في ذلك لتزاحم الوجوب مع الحرمة.

(١) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٨٦» فملخص تصويره هو أن ملاك ترشح الأمر الغيري من الوجوب النفسي هو المقدّمية والتوقّف ونتيجة ذلك هي تعلق الأمر الغيري بطبيعي ما يتوقّف عليه الواجب وحينئذٍ فالمكلّف يتخير بحكم العقل بين أفراد ذلك الطبيعي بأسرها عند تساوي تلك الأفراد بنظر العقل وإذا لم تكن متساوية كما إذا كان بعض الأفراد محرماً فالعقل يحكم بلزوم تطبيق الطبيعي المزبور على خصوص الأفراد غير المشتملة على المنقصة.

ففي غيره على إقتضاء حرمة ولازمه حينئذٍ إنحصار الوجوب فيما نحن فيه بصورة إقتزانه بقصد التوصل إذ فيها جهة محسنة حسب صلاحيتها للتقرب بها^(١) دون غيرها ففي غيرها على حرمتها ولا يتعدّي الوجوب حينئذٍ إليها^(٢) وذلك أيضاً لا لعدم المقتضي فيه^(٣) بل لوجود المانع من بقاء تأثير الحرمة فيها بحاله هذا نهاية بيان لمرام بعض الأعظم في وجه إختصاص الوجوب في مثل هذا الفرض بخصوص ما قصد به التوصل، وفرع عليه^(٤) بأن جواز العبور عن الأرض المغصوبة لإيقاد الغريق عند حصر الطريق به إنما هو منحصر في خصوص ما قصد به التوصل لا مطلقاً وهكذا الأمر في نظائره،

(١) وبعين هذا الملاك يخص العقل فيما لو إنحصر المقدّمة في المحرم بما يقصد به التوصل لأن الإتيان بالمقدّمة بداعي إمتثال ذي المقدّمة يوجب تحقّق مزية في نفس المقدّمة وبذلك يضعف ملاك مبغوضيتها إذا كانت محرمة.

(٢) فالعقل يحكم بلزوم تطبيق الطبيعي على ذلك الفرد المتصف بالرجحان فينحصر الواجب الغيري في خصوص ما يقصد به التوصل إلى الواجب من المقدّمة المحرمة المنحصرة... إلى آخره.

(٣) هذه إشارة إلى عدم إعتبار قصد التوصل في مطلق المقدّمة لأن الإباحة لا إقتضاء.

(٤) إشارة إلى ما مثله من المقدّمة المحرمة وهي العبور عن الأرض المغصوب لإيقاد الغريق.

ولكن لنا في المقام كلام وهو أنّ ذلك إنّما يتم لو فرض كون الجهة المحسنة في أحد الفردين^(١) أو الحالين^(٢)

(١) قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٨٦» ويرد عليه أولاً أنّ ما ذكر إنّما يتم إذا كان قصد التوصل في مثل ذلك مفرداً وموجباً لكون المقدّمة المحرمة ذات فردين إذ حينئذٍ يلزم تطبيق ذلك الجامع على فرده الراجح ومن الواضح بالضرورة أن الأمر ليس كذلك لأنّ قصد التوصل وعدمه حالتان متبادلتان على الواحد الشخصي وأجنبيان عما هو الدخيل في مقدّميته فلا موجب أصلاً لإعتبار القصد المزبور في الواجب - أي الذات حينئذٍ في حال عدم وجدانها للخصوصيّة بعينها هي تلك الذات حال فقدانها لها وإنّما لإختلاف محضاً في الوجدان والفقدان وليس من الكلّي المتواطى والطبيعي مع الأفراد كالأباء مع الأفراد الذي يشتمل كلّ فرد حصّة من الطبيعي أصلاً بل جامع التشكيك وعلى ذلك نقول بأنّه إذا اقتضى أهميّة الإنقاذ في المثال مطلوبة شخص هذه الذات المحفوظة بين الحاليتين وهو الغضب ومعلومية مفسدته لا يفرق بين حال وجدانها لخصوصيّة قصد التوصل وحال فقدانها لها ومعه فلا يتعين عليه قصد التوصل بها إلى الواجب - .

(٢) وثانياً أنّ قصد التوصل على تقدير تسليم تأثيره في الرجحان إنّما يتعين إذا كان تأثيره بالغاّ حد اللزوم وإلا فلا يحكم العقل إلاّ برجحان التطبيق عليه ومن المعلوم أنّه لا يوجب الرجحان بحد اللزوم إذ لو كان كذلك لوجب تحقّقه في كلّ مقدّمة وإن لم تكن محرمة وهو خلاف الفرض... إلى آخره. وبالجملة: في المقام الذي لا يوجد فيه فرد مباح ولا بديّة الإتيان بأحد الفردين بمقتضى أهميّة الإنقاذ فقهرأ يكون نتيجة الأمر بالجامع فيهما بعد عدم بلوغ رجحان الخصوصية إلى

جهة محسنة ملزمة إذ حينئذٍ لازم الجمع بين أغراض المولى مهما أمكن تخصيص الوجوب بما فيه تلك الجهة، وأمّا لو فرض كون الجهة المحسنة غير ملزمة كما نحن فيه فلا شبهة في أن العقل أيضاً يحكم بحفظ أغراض المولى بنحو كان المولى بصراط حفظه وإذا فرضنا أن المزية الزائدة لم تكن لدي المولى لازمة التحصيل فالعقل حينئذٍ لا يحكم بلزوم حفظ أغراضه حتّى ما لا يلزم حفظه لديه بل غاية الأمر يحكم بإستحسانه لا بلزومه وهذا المقدار لا يقتضي حتّى فيما فرضت إختصاص ما قصد به التوصل بالوجوب بل كان ذلك مورد إستحسانه في إختياره ولقد شرحنا نظير هذه المقالة في العبادات المكروهة فراجع باب إجتماع الأمر والنهي ترى ما ذكرنا في المقامين حقيقاً بالقبول هذا كلّه في دفع توهم دخل قصد التوصل في وجوب المقدّمة، وأمّا توهم وجوب مطلق المقدّمة^(١)

لا مرتبة المنع عن النقيض هو التخيير بينهما كما هو واضح وعلى فرض أنّه يوجب المزية للمقدّمة فلا محالة لا بدّ من التعدي إلى كلّ مقدّمة ويخرج عن أحد فردي التخيير مع أن المفروض يختص بالحرمة هذا كلّه بالنسبة إلى قصد التوصل.

(١) أمّا القول بوجوب مطلق المقدّمة فالوجه فيه هو إبطال القول بوجوب المقدّمة الموصلة قال المحقّق الماتن في «البدایع: ص ٣٨٨» وربّما يقال إن الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة كما عن صاحب الفصول^{ص ٢٢٢} وبيان صحة هذه الدعوى وسقمها يستدعى بيان ما يتصور عقلاً من الصور في أخذ الإيصال قيداً ثمّ التكلم في كلّ منها فنقول إن ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة إمّا أن

فعمدة النظر فيه أيضاً إلى عدم دخل حيثيّة الإيصال إلى ذبها في وجوبها لأنّه إن كان من باب دخله^(١) في وجوبه^(٢) فيلزم وجوب المقدّمة في ظرف وجوب وجوده^(٣)

لا يعتبر في المقدّمة بنحو شرط الوجوب أو بنحو شرط الواجب وعلى كلّ من التقديرين إمّا أن يكون من قبيل الشرط المقارن أو يكون من قبيل الشرط المتأخّر فالصور أربع.

(١) أمّا الصورة الأولى وهي أن يكون من قبيل الشرط المقارن للوجوب - أي دخل الإيصال إلى ذي المقدّمة شرط مقارن لوجوب المقدّمة - فهي مستحيلة لأن وجود ذي المقدّمة في الخارج لا يعقل إنفكاكه عن وجود مقدّمته فلو كان وجوبها منوطاً بوجوده لكان من قبيل تحصيل الحاصل وهو بديهي الإستحالة، وأمّا الصورة الثانية وهي أن تكون من قبيل الشرط المتأخّر للوجوب فالمحذور المتقدّم وإن لم يكن وارداً عليها كما هو واضح إلا أنّها تستحيل من ناحية إستلزامها التهافت في نظر الأمر لأنّه بلحاظه وجود ذي المقدّمة شرط لوجوبها يراه متقدّماً وبلحاظه وجود ذي المقدّمة بمنزلة المعلول لوجوب المقدّمة يراه متأخراً أو ذلك مستحيل بالوجدان.

(٢) - الصحيح - وجوبها فترجع إلى بيان الصورة الأولى وتوضيحها.

(٣) أي وجود ذي المقدّمة فإنّ حيثيّة الإيصال والترتب نظير عنوان الموضوعية إمّا كانت منتزعة عن رتبة متأخّرة عن وجود ذي المقدّمة وحينئذٍ فإنّاطة الوجوب المتعلق بها أي بالمقدّمة بالوصف المزبور أي الإيصال يكون ملازمة لإناطته أي إيجاب ذي المقدّمة بوجود موضوعه أي ذي المقدّمة وهو

إذ وجود ذبيها يستحيل إنفكاكه منها^(١) وهو كما ترى^(٢) وضح فساد، وإن كان من باب دخله في الواجب^(٣) فمرجه إلى كون الواجب من المقدمة مقيداً بوجود ذبيها فلازمه تقيّد الواجب بشيء يستلزم إستحالة تركه وهو أفحش فساد من الأوّل، فلا محيص من عدم دخل حيثية الإيصال إلى ذبيها في الوجوب أو الواجب مضافاً^(٤)

ومن المستحيل من جهة كونه تحصيل الحاصل.

(١) أي بعد ما لا بدّ في مقام الإيجاب والإناطة من لحاظه أي الإيجاب في ظرف لحاظ قيده أي كالأيصال في المقام بجعل المنوط به هو الشيء بوجوده العلمي اللحاظي طريقاً إلى الخارج فقهاً في ظرف القيد أي الإيصال يرى كون الوجود متحقّقاً إذ يرى كونه ظرفاً لوجود المقدّمة الذي هو ظرف سقوط الأمر عنها.

(٢) - أي ومعه يستحيل كونه ظرفاً لثبوت الأمر بها كي أمكن البعث نحوها

بالإيجاد كما هو واضح -.

(٣) وأما الصورة الثالثة والرابعة أعني أن يكون ترتّب ذي المقدّمة شرطاً في الواجب بأحد النحويين من المقارن والمتأخّر فقد يورد عليهما أولاً: بأن تقييد المقدّمة الواجبة بترتّب ذي المقدّمة عليها يرجع إلى تقييد الواجب بما لا يمكن إنفكاك الواجب عنه على تقدير تحقّقه ومثل ذلك مستحيل لأنّه يؤل إلى إستراط الواجب وتقيده بوجود نفسه أي ذلك لأن وجود ذي المقدّمة لا ينفك قهراً عن وجود المقدّمة فلو كان وجود المقدّمة مقيداً بوجود ذبيها يلزم أن يكون وجود المقدّمة مقيداً بوجود نفسه وهو لغو ومحال.

(٤) وثانياً أن الوجدان أقوى شاهد على عدم دخل ما سوى ذات المقدّمة

إلى حكم الوجدان بأن تمام المناط في الوجوب الغيري هو ذات المقدّمة بلا دخل شيء زائد عن المقدمية في وجوبه كما أسلفنا ذلك سابقاً أيضاً، ثم نقول^(١) أيضاً إن الغرض من كلّ مقدّمة الذي هو الداعي على إيجابه ليس إلا ما يترتب عليه وحينئذٍ ليس وجود ذبها غرضاً لكلّ مقدّمة إذ يستحيل ترتّب ذبها بكلّ واحد منها فلا محيص من كون الغرض من كلّ مقدّمة حفظ وجود ذبها من قبله وسد باب عدمه من ناحيته ولازمه ترتّب مثل هذا الغرض على كلّ مقدّمة ولو لم ينضم إليه غيره ولا يتحقّق وجود ذي المقدّمة ويستتبعه حينئذٍ وجوب ذاته وإن لم يوصل، مضافاً^(٢)

ففيما هو الملاك لوجوبها الغيري.

(١) وثالثاً أن الغرض من أيّ مقدّمة الداعي إلى إيجابها ليس إلا ما يترتب على وجودها ومن الواضح بالضرورة أنّه لا يترتب على كلّ فرد من أفراد المقدّمة وجود ذي المقدّمة في الخارج إلا إذا كانت من قبيل السبب التوليدي لذبها وإنما المترتب على كلّ مقدّمة هو إمكان تحقّق ذي المقدّمة من ناحية تلك المقدّمة المعبر عنه بحفظ وجود ذي المقدّمة من ناحية هذه المقدّمة أو بسد باب عدمه من هذه الجهة وحينئذٍ فلا محيص عن كون الداعي إلى إيجاب المقدّمة هو ذلك ومن البديهي أن تمام الدخيل في تحصيل هذا الغرض هو ذات المقدّمة من دون احتياج إلى ضم باقي المقدمات إليها.

(٢) ورابعاً أن الأمر الغيري المتعلق بكلّ مقدّمة يسقط بمجرد الإتيان بتلك المقدّمة كما يشهد به الوجدان فلو كان المتعلق مقيداً بما هو خارج عن ذات

المقدمة لكان سقوط الأمر من دون أن يتحقق تمام المتعلق بلا سبب يقتضيه، ثم إنه يقرب القول بوجه آخر ذكر المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٤٠» بقي الكلام فيما أفاده المحقق صاحب الحاشية في المقام من أن المقدمة إنما وجبت من حيث الإيصال لا مقيدة بكونها موصلة وقد أصر على ذلك في موضع من كلامه وأنكر وجوب المقدمة الموصلة وهذا الكلام وإن كان مجملاً في بدو النظر إلا أن الظاهر أنه أراد به أن الداعي إلى إيجاب المقدمة هو كونها ممّا يتوصل به إلى الواجب النفسي المتوقف عليها وإلا فلا غرض يترتب على إيجابها الغيري أصلاً فكل واحدة من المقدمات إنما تقع في الخارج على صفة المطلوبة فيما إذا وقعت في سلسلة العلة النائمة لوجود ذي المقدمة وأما إذا كانت منفكة عن ذلك ووقعت مجردة عن بقية أجزاء العلة فيما أنها لم يترتب عليها الغرض الداعي إلى إيجابها فلا تقع في الخارج على صفة الوجوب كما هو الحال في أجزاء الواجب النفسي فإن كان واحد منها إنما يقع على صفة الوجوب النفسي في ضمن تعلقه بالمركب إذا وقع في الخارج منضماً إلى بقية أجزائه لا إذا وقع منفكاً عنها فحال المقدمة في إنطباق الواجب الغيري عليها كحال الأجزاء في إنطباق الواجب النفسي عليها بعينها ولكنه مع ذلك لم يؤخذ الإيصال قيداً في إتصاف المقدمة بالوجوب لا بنحو يكون شرطاً للوجوب ولا بنحو يكون قيداً للواجب فتقيد المقدمة بتحقق الواجب النفسي بعدها كنفس تحققه في الخارج لا يكون شرطاً للوجوب الغيري ولا متعلقاً له فيكون القيد والتقيد كلاهما خارجين - إلى أن قال: - وعلى ما ذكرناه فلا مناص عن الإهمال وأن يكون الواجب الغيري كوجوبه غير مقيد بالإيصال ولا مطلقاً من هذا الجهة كما هو الحال في الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة فإنه يستحيل أن يكون مقيداً بوجوده أو مطلقاً بالقياس إليه وهذا هو الفرق بين ما ذهب إليه

والمدقق صاحب الحاشية من كون المقدّمة واجبة عن حيث الإيصال وما ذهب إليه صاحب الفصول من تقييد الواجب بالإيصال فإن لازم كلام المدقق المذكور عدم إمكان الإطلاق والتقييد في المقام أصلاً إذا عرفت ذلك فأعلم أن المقدّمة المحرمة إذا لم تقع في الخارج على صفة الإيصال فهي تقع على صفة الحرمة بناءً على ما ذهب إليه صاحب الفصول من إختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة بلا احتياج إلى الإلتزام بالترتّب فإن المقدّمة على ذلك تنقسم إلى قسمين قسم منها يكون واجباً والقسم الآخر يبقى على حكمها السابق وأمّا بناءً على ما ذهب إليه المدقق المذكور فيما أن التقييد الموجب لإنقسام المقدّمة إلى قسمين كان محالاً فالحكم بحرمة المقدّمة المحرمة في ظرف عدم إيصالها إلى الواجب يكون على نحو الترتّب - يبان ذلك أنه صحيح إنَّه يُتْرَكُ في مبحث الضد بأن ترك أحد الضدين مقدّمة للآخر فإذا كان ترك الصلاة مقدّمة لواجب أهم كالإزالة فيكون الترك واجباً من حيث الإيصال فإذا فرضنا أن المولى لم يصل إلى غرضه من الإيجاب المذكور فلا محالة يوجب الصلاة في هذه المرتبة لعدم المزاحمة فيكون إيجابها مشروطاً بعصيان خطاب الأمر بتركها ومنه يتضح حال المقدّمة المحرمة بل المباحة في المقام فإن تحريمها أو إباحتها إنّما يكون في مرتبة عصيان الأمر بها وعدم ترتّب غرض المولى على إيجابها وأمّا الأمر بها فهو غير مقيد ولا مطلق فيكون النتيجة هو تعلق خطابين بموضوع واحد لكن مترتباً ونحن وإن صححنا الترتّب في محله إلّا أنّنا قد إشتطنا في ذلك كون أحد الخطابين مترتباً على عصيان الخطاب الآخر المتعلق بموضوع آخر لا في مرتبة عصيان خطاب آخر متعلق بهذا الموضوع بعينه وعليه فتكون الحرمة أو الإباحة في المقدّمة مترتباً على عصيان الأمر بذى المقدّمة كما أن الأمر بالصلاة في مبحث الضد يكون مترتباً ❦

«على عصيان الأمر بالإزالة لاعلى عصيان الأمر بترك الصلاة كما ذكره المحقق المزبور عليه السلام... إلى آخره. وتوضيح ذلك قال المحقق الماتن في «البدايح: ص ٣٨٩» ونتيجة ذلك هو أن الغرض من إيجاب مقدّمة الواجب ليس إلّا حفظ وجود الواجب في الخارج ولازمه ترشح أمر غيري واحد من الوجوب النفسي على مجموع المقدّمات لأن المفروض وحدة الغرض الداعي إلى إيجابها فينبسط ذلك الأمر الغيري على كلّ مقدّمة إنبساط الوجوب على أجزاء الواجب النفسي فتأخذ كلّ مقدّمة حصة من ذلك الأمر الغيري وتكون واجبة بالوجوب الغيري الضمني ويترتب على ذلك أن متعلق كلّ أمر ضمني من تلك الأوامر الغيرية حصة من المقدّمة وهي المقارنة لوجود سائر المقدّمات... إلى آخره.

وأورد عليه المحقق العراقي في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٠» ولكن فيه ما لا يخفى إذ نقول بأن الغرض من الأمر بكلّ مقدّمة ليس إلّا ما يترتب على وجودها من الملاك وحينئذٍ فإذا كان دخل كلّ مقدّمة من حيث كونها سادة لباب من أبواب عدم ذبيها في الخارج - أي نفس وجود ذبيها - فلا جرم لا يكاد يكون الغرض من إيجاب كلّ مقدّمة إلّا ذلك وفي مثله يستحيل كونه هو التوصل إلى الوجود ويترتب الواجب عليها كيف وأنه بعد مدخلية الإرادة أيضاً في تحقّق الواجب يستحيل كون الترتّب المزبور من آثار مجموع المقدّمات فضلاً عن كلّ واحدة منها وحينئذٍ فإذا لم يكن دخل كلّ مقدّمة إلّا كونها سادة لباب من أبواب عدم ذبيها ولا كان الغرض من إيجاب كلّ مقدّمة أيضاً إلّا ما يترتب عليها من الحفظ من جهتها لا ترتّب الوجود فلا محيص بمقتضى البيان المزبور من الإلتزام بأن الواجب هو نفس ذات المقدّمة لا هي بما أنّها موصلة نظراً إلى وضوح ترتّب مثل هذا الغرض حينئذٍ بمحض تحقّق المقدّمة في الخارج وإن لم يتحقّق بقيّة المقدّمات

إلى أن بوجود كلّ مقدّمة يسقط وجوبه ويستحيل بقاء وجوبه ولو لا قيام الوجوب بها على الإطلاق يستحيل سقوط وجوبه حتّى في حال إنفراده عن بقيّة المقدّمات وهذا غاية بيان لمرام القائل بوجوب المقدّمة بذاتها على الإطلاق بلا دخل شيء آخر فيه. ولكن لنا في مقامنا هذا كلام وهو أن هذه البيانات^(١) بعد تماميّتها في نفسها إنّما ينتج المقصود لو كان كلّ سد باب مترتب على مقدّمة مطلوباً مستقلاً^(٢)

ولم يترتب عليها ذوها في الخارج أصلاً كما لا يخفى... إلى آخره. قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٠» ولا يخفى أن هذا التقريب - أي من المحقّق صاحب الحاشية - وإن تم من ناحية إختصاص الوجوب الغيري بحال الإيصال على نحو القضية الحينية لإنحصار ملاك الوجوب بهذا الحال وهو حفظ وجود الواجب في الخارج لكن ما رتب عليه من تعلق أمر غيري واحد بمجموع المقدّمات غير تام... إلى آخره. كما ستعرف، وأجاب المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٠» عن الإهمال الذي ذكره من أن الإطلاق التابع للتقييد إمكاناً وإمتناعاً هو الإطلاق اللحاظي وأمّا الإطلاق الذاتي فلا يكون تابعاً للتقييد فالسر في عدم وجوب مطلق المقدّمة هو ما ذكرنا - أي سيأتي - من قصور المقتضي... إلى آخره. والأمر كما ذكره الأستاذ.

(١) أي الوجوه التي ذكروها لأجل وجوب المقدّمة مطلقاً من دون شرط.

(٢) أي يبتني ما ذكروها على أن كلّ مقدّمة واجب مستقل في قبال سائر

المقدّمات بل في قبال نفس الواجب النفسي وإنّما يترشح منه فقط ويلزمه

وأما لو بنينا^(١) على أن مطلوبية السدود^(٢) إنّما هو من لوازم مطلوية وجود الشيء فلا شبهة في عدم إقتضاء مطلوية الوجود بطلب واحد إلاّ مطلوية مجموع السدود بنحو الإرتباط ومقتضاه حينئذٍ تعلق الطلب الضمني بكلّ واحد بنفس ذاته في حال الإنضمام بسدّ آخر لا مطلقاً ولا مقيّداً^(٣) كما هو الشأن في وجوب كلّ جزء من أجزاء المركب^(٤)

ولا إرتباط بعض المقدمات ببعض أصلاً وهذا باطل بالبداهة.

(١) أي ينشأ في تخصيص الوجوب الغيري بخصوص المقدّمة الموصلة قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٠» لكن من جهة قصور الوجوب الغيري في نفسه عن الشمول للمقدّمة إلاّ في حال الإيصال إليها.

(٢) أي غير خفي أن مطلوية المقدمات من شئون مطلوية ذي المقدّمة والغرض من مطلوية كلّ مقدّمة سد باب عدم من أعدام ذي المقدّمة والمطلوب جميع هذه السدود فكلّ واحد من هذه السدود مطلوب في ضمن المجموع لا مستقلاً.

(٣) أي معروض الوجوب ليس هي الذات المطلقة أو المقيدة بقيد الإيصال بل هي الذات التوأمة مع الإيصال والحصة التوأمة مع وجود ذي المقدّمة من تلك الذات غير سائر الحصص في حد نفسه من دون إحتياج إلى تقييده بشيء.

(٤) نظير ما ذكرناه غير مرة في الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء في المركبات الإرتباطية في إختصاص شمولها لكلّ جزء من المركب بحال إنضمام بقية الأجزاء أيضاً وقصورها بنفسها لضمينتها عن الشمول لجزء ٣

وحينئذٍ من المعلوم أن من هذا النحو من الطلب القائم بالسد المترتب على كلّ مقدّمة لا يترشح إلّا نحوه إلى المقدّمة^(١) لا أقول إن مجموع المقدّمات واجبة بوجوب وحداني إرتباطي^(٢) كيف ولقد أشرنا بأن إختلاف أنحاء دخل المقدّمة أوجب إستقلال كلّ بإرادة^(٣)

لا عند عدم إنضمام بقية الأجزاء.

(١) وذلك إنّما هو بتقريب أن دخل كلّ مقدّمة وإن لم يكن إلّا سد باب عدم ذبها من قبلها - إلّا أن التكليف المتعلق بكلّ واحد من السدود المزبورة حيثما كان تكليفاً إنحلالياً ضمناً - وكان من جهة ضمنيتها في تعلقه بالسد من هذه الجهة وتلك الجهة قاصر الشمول لحال عدم تحقّق بقية السدود وعدم إنحفاظ المطلوب من الجهة الأخرى - فلا جرم نقصها وقصورها ذلك يوجب كون الطلب الغيري المترشح منها إلى المقدّمات الموجبة للسدود المزبورة أيضاً طلباً ناقصاً غير تام بنحو يقصر في تعلقه بكلّ مقدّمة عن حال إنفرادها عن بقية المقدّمات الآخر.

(٢) أي لا أنّه أمر واحد منبسط على جميع تلك المقدّمات نظير إنبساط الوجوب على أجزاء الواجب بل المتعلق بها أوامر متعدّدة مستقلة متلازمة الثبوت والسقوط وذلك لأن التلازم في الثبوت والسقوط لا يقتضي وحدة الحكم بل هو لازم لوحدة الأمر الناشئة من وحدة الغرض والفرض تلازم الأوامر المستقلة الناشئة من الأغراض المتلازمة.

(٣) أي ما نحن فيه كذلك لأن دخل كلّ مقدّمة أعنى به التقييد يكون مختلفاً إذ قد يكون على نحو الإقتضاء وقد يكون على نحو الشرطية وقد يكون على نحو الإعداد فلا محالة تختلف أنحاء التقييد بحيث لا ترجع إلى نحو واحد.

وإنما أقول إن مطلوبة الغرض منها إذا كان طلباً ناقصاً ضمناً لا ينتج ذلك بالنسبة إلى كل مقدمة إلا طلباً مستقلاً غير منفك عن مطلوبة الغرض^(١) وحيث أن المطلوب من كل سد هو ذات السد التوأم مع بقية السدود كذلك الواجب من المقدمة أيضاً هو الذات التوأم مع البقية بلا إطلاق ولا تقيد^(٢)

(١) فإن الغرض من الأمر بكل مقدمة وإن كان هو جهة وفائها مما يخصها من سد باب ذيها من قبلها إلا أنه من جهة ضمنيته بإعتبار تعلقه بمجموع السدود يكون قاصر الشمول في تعلقه بالسد من هذه الجهة عن حال عدم تحقق بقية السدود - أي أن محبوب النفسي للأمر حفظ ذي المقدمة على الإطلاق أما سد باب العدم من ناحيتها لا يكون محبوباً إلا في ظرف سد باب العدم من سائر الجهات فما في «الكفاية: ج ١ ص ١٨٤» لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ماله دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك... إلى آخره. قد عرفت ما فيه فإن كون الغرض من الوجوب الغيري لو كان مجرد التمكن من الواجب النفسي يلزم القول بوجوب فعل المقدمة ولو مع تعذر بقية المقدمات لترتب الغرض على فعلها والوجوب منوط بغرضه وسد باب من أبواب عدمه مع أنه لا يلتزم به أحد ولذا نقول إن الغرض من الواجب الغيري هو نفس الوجود الفعلي للواجب النفسي لا شيء آخر بحكم العقل فيترشح الوجوب إلى هذه الحصة الخاصة التوأمة مع الإيصال.

(٢) أي لازم ذلك أن ينشأ من الأمر الضمني المتوجه إلى كل واحد من ٣

ولئن شئت تقول إن عدم سراية الوجوب من المقدّمة إلى حال إنفراده عن الغير إنّما هو لقصور في وجوبه^(١) لا من جهة تقييد في الواجب بشيء^(٢)

والتقييدات أمر غيري مستقل متوجّه إلى كلّ واحد من المقدّمات وحيث أن الغرض المرتّب على جميع تلك التقييدات على إختلاف أطوارها تحصيل وجود متعلق الأمر فلا محالة تكون الأوامر الغيرية الناشئة من تلك الأوامر الضمنية ناقصة مرتبطة بحيث تكون متلازمة في الثبوت والسقوط ويشهد لك إمكان الإتيان بكلّ مقدّمة بقصد أمرها الإستقلالي كالوضوء في باب الصلاة فلو كان الأمر المتوجّه إلى المقدّمة ضمناً لما جاز ذلك لأنّه حينئذٍ يكون من صغريات التشريع هكذا ذكر المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٠».

(١) إذ لا يمكن حينئذٍ أن يكون هذا الطلب الغيري الناشئ من الطلب الضمني طلباً مستقلاً تاماً في حد نفسه وقابلاً للإمتثال على الإطلاق حتّى في ظرف عدم تحقّق بقية المقدّمات للتالي مع كون الطلب المترشح منه هذا الطلب الغيري طلباً ناقصاً غير تام في نفسه.

(٢) أي يكون الوجه لعدم وجوب مطلق المقدّمة هو قصور الإقتضاء لاتقييد وجوبها بالإيصال - قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٤١» وعلى ذلك نقول: بأنّه إذا كان التكليف المتعلق بكلّ مقدّمة تبعاً للتكليف النفسي الضمني المترشح منه ناقصاً غير تام في حد نفسه بنحو يقصر عن الشمول لحال عدم تحقّق بقية المقدّمات فلا جرم يوجب نقصه وقصوره ذلك تخصيص المطلوب أيضاً بما لا يكاد إنفكاكه عن بقية المقدّمات التي منها الإرادة الملازم مع الإيصال إلى

وبعد ما إتضح ذلك نجيب عن البرهان الأخير^(١) مضافاً بالنقض
بأجزاء الواجب والواجب المشروط بأمر متأخّر عنه^(٢)،

لا وجود ذبها في الخارج ومعه يكون الواجب قهراً عبارة عن خصوص ما هو ملازم مع الإيصال بنحو لا يكاد إنفكاكه في الخارج عن وجود الواجب لا مطلق وجود المقدّمة ولو في حال الإنفكاك عن الإيصال وعن ترتب الواجب عليها فالواجب بما هو واجب وإن لم يكن مقيداً بالإيصال ولكنه لقصور في حكمه عن الشمول لحال الإنفكاك عن بقية المقدّمات لا يكون مطلقاً أيضاً بنحو يشمل حال عدم الإيصال إلى ذبه ... إلى آخره.

(١) ويراد منه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٨٦» ولأنّه لو كان معتبراً فيه الترتّب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون إنتظار لترتّب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلاّ طلبه وإيجابه كما إذا لم يكن هذه بمقدّمة أو كانت حاصلة من الأوّل قبل إيجابه مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلاّ بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بإرتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذا الأمور غير الموافقة ... إلى آخره.

(٢) وأجاب عنه المحقّق الماتن أوّلاً واليك توضيحه قال المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٣» مضافاً بالنقض بأجزاء المركبات الإرتباطية والمشروطات بالشرط المتأخّر المعلوم فيها أيضاً عدم وجوب الإتيان ثانياً بالجزء المأتى به من المركب مادام على صلاحيته للإنضمام بقية الأجزاء مع معلومية عدم سقوط الأمر عنه إلاّ بعد لحوق الجزء الأخير من المركب بلحاظ

أن^(١) في أمثال المقام^(٢) يسقط الوجوب عن الفاعلية ولو في فرض فعليته في الواقع. وعمدة النكتة^(٣)

لا توأمية الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء ثبوتاً وسقوطاً.

(١) أي ثانياً.

(٢) إن عدم وجوب الإتيان بالجزء المأتي به هناك وبالمقدّمة في المقام إنّما هو من جهة سقوط الأمر حينئذٍ عن المحركية والفاعلية لا من جهة سقوطه بالمرّة فحيث أنّه لم يكن قصور في ظرف المأتي به أو جب إتيانه سقوط أمره عن الفاعلية والمحركية نحو الإتيان ثانياً وثالثاً ولكن الأمر والتكليف لقصور فيه قد بقي على فعليته إلى حين لحوق بقية الأجزاء في المركبات وتحقق بقية المقدمات في المقام ومن ذلك لو فرض خروج المأتي به عن القابلية بالمرّة يجب الإتيان به ثانياً بنفس التكليف الأوّل وليس ذلك إلّا من جهة بقاء التكليف به بعد ذلك على فعليته وكون الساقط مع الإتيان هو مرتبة محركيته لا مرتبة فعليته ولا تنافي أيضاً بين فعلية الأمر والتكليف وعدم فاعليته حيث أمكن التفكيك بينهما ومن ذلك أيضاً فككنا نحن بين فعلية التكليف وفاعليته فيما تصورناه من الواجب المشروط وعليه فلا مجال للكشف عن وجوب المقدّمة على الإطلاق بمحض سقوط الأمر بها عن المحركية والفاعلية بإتيان ذي المقدّمة ... إلى آخره. قال المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٩٤» ويظهر ذلك جلياً بالتأمّل في أجزاء الواجب النفسي فإنّ تحقّق كلّ منها لا يوجب سقوط أمره الضمني وإنّما يسقط به تحريكه وبعثه لان الغرض من توجيه الوجوب إلى المركب منه ومن غيره إرتباطي قائم بمجموع الأجزاء ولا يعقل سقوط الأمر الناشئ من غرض قبل تحقّق ذلك الغرض... إلى آخره.

(٣) وبالجملة: أن فعلية الوجوب مع فاعليته ومحركيته غير متلازمين فربّما

فيه أن مؤثرية الوجوب في الإيجاد إنما هو في ظرف عدم وجوده وأما بعد ما وجد فلا مجال لتأثيره، لا يقال إنه مع وجود الموضوع لا يبقى وجوب أصلاً^(١)، لأنه يقال^(٢) إن ذلك كذلك في الواجبات المستقلة وأما في الضمنيات فقهرأ يكون سقوطه توتماً مع سقوط غيره وبعد فرض عدم سقوط الوجوب عن غيره يستحيل سقوط وجوبه غاية الأمر حيث وجد موضوعه يسقط الوجوب عن التأثير وهذا معنى ما ذكرنا من التفكيك بين الفعلية والفاعلية في أمثال هذه الأوامر فتدبر وحينئذٍ نتيجة ما ذكرنا ليس إلا وجوب ذات المقدّمة في حال الإيصال لا بشرطه ولا لا بشرطه ولئن شئت تقول^(٣)

لا يكونان معاً كما في غالب الموارد وربما تكون الفعلية محقّقة كما في الواجب المشروط على المختار والفاعلية والمحركية غير متحقّقة ومنها المقام فعند ما لم تكن المقدّمة محقّقة فالفعلية والفاعلية موجودة وإن كانت المقدّمة محقّقة له الفعلية دون المحركية على النحو الذي تقدّم.

(١) وهذا لعله إشارة إلى ما في «الكفاية: ج ١ ص ١٨٦» أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة... إلى آخره.

(٢) وأجاب عنه المحقّق الماتن بما ملخصه أن ذلك يتم في الواجبات المستقلة كدفن الميت والصلاة والصوم ونحوها وأما الواجبات الضمنية يكون سقوط الوجوب الضمني عن كلّ جزء أو الضمني الغيري عن كلّ مقدّمة يكون توتماً مع سائر الأجزاء أو المقدّمات لا مطلقاً ولا مقيداً به.

(٣) والحاصل قال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٣» لا محيص ٣

لا بمقتضي ما ذكرنا من المصير إلى أن الواجب من المقدّمات هو خصوص ما يلزم خارجاً مع الإيصال وترتبّ ذبها في الخارج عليها فيكون حيثية الإيصال على ذلك حينئذٍ من قبيل العناوين المشيرة إلى ما هو الواجب بأنّه عبارة عن الذات الخاصة التوأمة مع الإيصال بنحو لا يكاد إنفكاكها في ظرف التطبيق على الخارج عن وجود ذبها لا من جهة كونه قيداً له ... إلى آخره. وقال في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٠» وصريح الوجدان إنّما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها - كالإرادة - يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف وإلا - أي لو كان وقوع المقدّمة على صفة المطلوبية الغيرية منوطاً بحصول ذي المقدّمة - يلزم أن يكون وجودها - أي الغاية - من قبوده - أي قيود ما أريد وهو ذي الغاية - و - يكون ذي المقدّمة - مقدّمة لوقوعه - أي ما أريد - على نحو يكون الملازمة بين وجوبه - ما أريد - بذلك النحو - أي غيرياً - ووجوبها - أي الغاية - وهو كما ترى ... إلى آخره. فإن الغاية لا تكون من قيود ذي الغاية وإلا لزم أن يكون الواجب النفسي مطلوباً غيرياً بطلب المقدّمة وأجاب عنه المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٣» عن الثاني فهو ناشئ من تخيل إنتزاع عنوان الموصلية من ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه منتزَع من ذات المقدّمة - وعن الأوّل - أن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمة هو التوصل إلى وجود ذي المقدّمة بالوجدان وحينئذٍ فإن إلترنما برجوع الجهات التعليية في أمثال المقام إلى الجهات التقييدية فلا مناص عن الإلتزام بتقييد المقدّمة بقيد الإيصال وإن لم نلتزم بذلك كما هو الصحيح فلا بدّ من جعل الإيصال ظرفاً لأن غاية ما يحكم به العقل هو الملازمة بين الوجوب النفسي ووجوب المقدّمة في ظرف تحقّق سائر

المقدّمات... إلى آخره. وقال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٤» نعم قد يقال حينئذٍ بعدم انفكاك هذا القول عن القول باعتبار قصد التوصل نظراً إلى دعوى إحتياج إمتثال الأمر الغيري حينئذٍ إلى تطبيق عنوان الواجب على المأتى به وإحتياج التطبيق المزبور إلى قصد التوصل بالمقدّمة إلى ذبيها أو قصد ذبيها من جهة أنه بدون القصد المزبور لا يكاد تطبيق عنوان الواجب على المأتى به حتّى يصح إتيانها بداعي أمرها فمن ذلك لا يكاد انفكاك القول بوجود المقدّمة الموصلة عن القول باعتبار قصد التوصل ولكّنه مدفوع إذ نقول بأن المحتاج إليه في مقام تطبيق عنوان الواجب على المقدّمة إنّما هو العلم بترتّب ذبيها عليها خارجاً فيكفي حينئذٍ مجرد العلم بتحقق الواجب فيما بعد في تطبيق الواجب على المأتى به وإن لم يكن من قصده التوصل بالمقدّمة إلى ذبيها ولا كان أيضاً قاصداً ومريداً لذبيها حال الإتيان بها بوجه أصلاً كما لا يخفى... إلى آخره. قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٨٥» وأما ترتّب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً عن إحديتها في غالب الواجبات فإن الواجب إلّا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل إختياري يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته وأخرى عدم إتيانه فكيف يكون إختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته مع عدم ترتّبه على تمامها فضلاً عن كلّ واحدة منها نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسيببية والتوليدية أي الإحراق والقتل كان مترتباً لامحالة على تمام مقدّماته لعدم تخلف المعلول عن علته - إلى أن قال: - نعم وإن إستحال صدور الممكن بلا علة إلّا أن مبادي إختيار الفعل الإختياري - أي الإرادة - من أجزاء عليّة وهي لا تكاد

لا تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار وإلا لتسلسل ... إلى آخره. فلا وجه لتخصيص الوجوب بالحصّة الخاصة من المقدّمة وأجاب عنه المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٩١» قلت لامحيص عن الإلتزام بأن الغرض الموجب للإلتزام المولى بالمقدّمة هو التوصل إلى وجود ذي المقدّمة في الخارج بعد فرض أن الداعي إلى وجوبها ليس محبوبيتها النفسية وذلك يقتضي أن يتوجّه الوجوب الناشئ عن ذلك الغرض إلى مجموع المقدّمات الدخيلة في تحصيله حتّى الإرادة المتعلقة بذي المقدّمة وتوهم أن الإرادة غير اختيارية في غير محله لما حققناه في محله من أنّها اختيارية ومستندة إلى صفة الاختيار والشاهد لذلك وقوعها في حيّز الأمر في جميع الأوامر التعبدية لأن المطلوب فيها هو الفعل الإرادي ولكن قد عرفت سابقاً خروج الإرادة عن دائرة الأمر الغيري للزوم التهافت في لحاظ الأمر إلاّ أنّه لا مانع من توجّه الوجوب الناشئ عن ذلك الغرض إلى بقية المقدّمات بقيد إيصالها إلى الواجب المتوقّف على تعلق الإرادة به لأن الإرادة من الممكنات وإن لم تكن اختيارية على الفرض أو غير قابلة للأمر الغيري لما ذكرنا وإذا صحّ توجّه الوجوب إلى مجموع المقدّمات ما سوى الإرادة بنحو التقيد بالإيصال يصحّ توجيهه إليها بنحو أخذ الإيصال ظرف بالطريق الأولى ومحصل ذلك هو تعلق الإرادة الغيرية من المولى بمجموع ما سوى الإرادة من المقدّمات في ظرف تحقّق الإرادة بنحو القضية الحينية ... إلى آخره. ولعل التنافي أن شأن التكليف أن يكون داعياً إلى تعلق الإرادة بالموضوع والإرادة بمقدّماته فلو كان التكليف متعلقاً بها لدار ولزم تقدّم الشيء على نفسه.

إن الواجب في باب المقدّمة ما هو الموصل منها بحيث يكون هذا العنوان كعنوان نفس المقدّمية من العناوين المشيرة إلى ما هو واجب لا أنّه بنفس هذا العنوان كان واجباً وأظن أن غرض صاحب الفصول أيضاً ليس بأزيد من ذلك وإن لا يفي به بيانه^(١) فتدبر.

(١) وقال صاحب «الفصول: ص ٨٧» وأيضاً لا يأتي العقل أن يقول الأمر الحكيم أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به إليه وإن كان من شأنه أن يتوصل به إليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك. وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدّمته على تقدير عدم التوصل بها إليه ... إلى آخره. فأجاب عنه في «الكفاية: ج ١ ص ١٨٨» وقد إنقذ منه - أي من العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدّمة - أنّه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح وأن دعوى أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في صورتين بلا تفاوت أصلاً ... إلى آخره. والجواب عنه يظهر من التدبر في نفس عبارة «الفصول: ص ٨٧» أن مقدّمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة إلا إذا ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة لا بمعنى أن وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه فإن ذلك متضح الفساد كيف وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى أن وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتّى أنّها إذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجوبها على الوجه المعبر فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط

ثمّ إنّّه قد يقال (١):

بالوجوب. والذي يدلّ على ذلك أن وجوب المقدّمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور ... إلى آخره. ومنها إتضح فساد ما أفاده في «الكفاية: ج ١ ص ١٩١»، ثمّ إنّّه لا شهادة على الإعتبار في صحّة منع المولى من مقدّماته بأنحائها إلّا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلّم أصلاً ضرورة أنّه وإن لم يكن الواجب منها حينئذٍ غير الموصلة إلّا أنّه ليس لأجل إختصاص الوجوب بها في باب المقدّمة بل لأجل المنع من غيرها المانع من الإتيان بالوجوب ههنا كما لا يخفى مع أن في صحّة أمتع منه كذلك نظراً وجهه أنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذٍ مخالفة وعصياناً لعدم التمكن شرعاً منه لإختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به وبالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان لإختصاص جواز المقدّمة بها وهو محال فإنّه يكون من طلب الحاصل المحال ... إلى آخره. وأوضح بأنّه من قبيل شرط الوجود لا الواجب ولا يلزم طلب الحاصل وهو أن الإيجاب يتوقّف على جواز المقدّمة وهو يتوقّف على إيصالها وهو يتوقّف على إتيان بها وهو يتوقّف على فعل المقدّمة فيلزم توقّف إيجاب المقدّمة على فعلها وهو طلب تحصيل الحاصل وفيه أن موضوع الجواز الذات في حال الإيصال فلا توقّف أصلاً.

في الثمرة على الأقوال في المقدّمة

(١) بقي الكلام في الثمرة المترتبة على القول بوجوب المقدّمة الموصلة

تعرض لها في الفصول والكفاية وغيرهما.

في ثمره المسألة^(١)

(١) قال المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٤» ذكروا أن ثمرته تظهر في العبادة إذا كان تركها مقدّمة لواجب أهم كترك الصلاة الذي هو مقدّمة للإزالة فإن الصلاة في فرض ترك الإزالة تكون فاسدة بناءً على وجوب مطلق المقدّمة إذ يكون تركها حينئذٍ واجباً مقدّمة للإزالة بعد تسليم مقدّمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر فيكون فعلها محرماً والتحرير في العبادة يقتضي الفساد وتكون صحيحة بناءً على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة فإن ترك الصلاة وإن كان مقدّمة للواجب الفعلي إلا أن الواجب منه هو خصوص الموصول إلى ذلك الواجب ومن الواضح أن إيجابه وإن كان مستلزماً لتحرير نقيضه إلا أن نقيضه ليس هو الفعل ليكون محرماً بل هو عدم الترك الخاص وهو قد يكون مقارناً مع الفعل وقد لا يكون كذلك وحرمة الشيء لا تسري إلى لازمه فضلاً عن مقارنه فلا موجب لفساد العبادة من هذه الجهة أصلاً... إلى آخره. وقد تبع في هذا التقريب شيخنا الأعظم الأنصاريّ وصاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٢» وهو أن ثمره القول بالمقدّمة الموصلة هو تصحيح العبادة - أي الصلاة - التي يتوقّف على تركها فعل الواجب - أي الإزالة - بناءً على كون ترك الضد ممّا يتوقّف على فعل ضده فإن تركها - أي ترك الصلاة - على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة بل - أي ترك الصلاة الذي يتوصل إلى الإزالة - فيما يترتب عليه الضد الواجب ومع الإتيان بها - أي الصلاة - لا يكاد يكون هناك يترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً فلا يكون فعلها منهياً عنه فلا تكون فاسدة... إلى آخره. وهناك تقريب آخر في المتن ستعرف إن شاء الله تعالى ونتيجتهما متحد.

بأنه على القول بالإيصال يلزم تصحيح العبادة^(١) حتى بناءً على
المقدّمية لأنه في ظرف إتيان العبادة^(٢) لا يكون عدمها محبوباً^(٣) كي
يستلزم مبعوضية وجوده^(٤) لعدم تصور الإيصال لعدمها حينئذٍ^(٥)

(١) أي فعل الواجب كالإزالة وضدها العبادي كالصلاة.

(٢) أي إتيان الصلاة وترك الإزالة.

(٣) أي لا يكون المحبوب والواجب ترك الصلاة على نحو المطلق وهو الضد

المطلق بل الواجب عبارة عن الترك الخاص أي ترك الصلاة الموصل للإزالة.

(٤) فحينئذٍ نقيضه لا يكون إلا رفعه الذي هو ترك الترك الخاص دون الفعل

المطلق بشهادة إمكان إرتفاع كل من الفعل المطلق والترك الموصل بالترك المجرد

غير الموصل كما كان إرتفاع كل من الترك الموصل والترك المجرد بالفعل المطلق

مع وضوح إمتناع إرتفاع النقيضين كاجتماعهما.

(٥) وحينئذٍ فإذا لم يكن الفعل المطلق نقيضاً للترك الموصل بل كان ممّا يقارن

ما هو النقيض من رفع الترك الخاص المجامع مع تارة ومع الترك المجرد أخرى

فلا جرم لا يحرم أيضاً بمقتضى وجوب الترك الموصل ومعه تقع صحيحة لا محالة

بلحاظ عدم سراية حرمة الشيء إلى ما يلزمه ويقارنه هكذا بيّنه المحقق الماتن

في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٤» فالصلاة المأتمى بها تركها ليس تركاً موصلاً لكون

المفروض ترك الإزالة وإذ لا يكون تركها موصلاً لا يكون فعلها حراماً فلا تكون

فاسدة وهذا الوجه هو الذي أفاده في «الفصول: ص ٩٩» وقد عرفت أن قضية

رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي

رجحانه على بعض الوجوه وقد بينّا أن رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم

نعم، يصح البطلان لو بنى على الإطلاق في وجوب المقدّمة،
وقد يتوهّم^(١)

لا التوصل تركه إلى فعل الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا التقدير لامطلقاً
ومرجعه إلى مرجوحية تركه الغير المتوصل به لأن تقييد الموصوف من حيث
الإتصاف فلا ينافي رجحان الترك المتوصل به فإن دفع المنافاة لأن مبناه على
إجتماع وصفى الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى ما قررنا يغيّر مورد
كلّ واحد لمورد الآخر وإنّما يلزم الإجماع إذا كان ترك الضد راجحاً على
الإطلاق أو راجحية فعله على الإطلاق أو على تقدير التوصل بتركه وقد بيّنا
خلافه أن المقام ليس من باب إجتماع الأمر والنهي الذي نقول بإمتناعه إذ يعتبر
في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الأمر ليلزم منه كون الشيء
الواحد واجباً وحراماً. وهو غير حاصل هنا إذ المطلوب بالنهي الغير المتعلق
بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به لا المطلق وقضية ذلك تحريم هذا الترك
المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه إجتماع
الوجوب والتحريم في شيء منهما... إلى آخره.

(١) المتوهّم هو ما نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاريّ في «التقريرات:

ص ٧٨» قال إن الترك الخاص يعني به الترك الموصّل نقيضه رفع ذلك الترك وهو
أعم من الفعل والترك المجرد لأن نقيض الأخص أعم مطلق كما قرر في محله
فيكون الفعل لازماً لما هو من أفراد النقيض وهذا يكفي في إثبات الحرمة وإلّا
لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً لأن الفعل على
ما عرفت ليس نقيضاً للترك لأنّه أمر وجودي ونقيض الترك إنّما هو رفعه ورفع

الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً وليس عينه كما هو ظاهر عند التأمل فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك في المقام يكفي - غاية الأمر أن ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط وأما النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصده كما لا يخفى ... إلى آخره. فوجوب الترك الخاص يوجب حرمة جميع أفراد نقيضه التي منها الفعل فيقع فاسداً وإن شئت قلت إن الترك، كترك الصلاة يكون مقدّمة لوجود الضد الأهم كالإزالة وشرطاً فيكون فعله الصلاة من مقارنات الترك أي ترك الصلاة ولا تكون موصلة لكن وجود الضد وهو وجود الصلاة علة لعدم الإزالة فتكون مقدّمة موصلة فيكون مبغوضاً لأن ترك الإزالة مبغوض هذا توضيحاً لما في المتن.

وأجاب عنه في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٣» وأنت خير بما بينهما من الفرق فإن الفعل في الأوّل لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارة ومع الترك المجرد أخرى ولا يكاد يسرى حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عما يقارنه أحياناً نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه لأن يكون محكوماً بحكمه وهذا بخلاف الفعل في الثاني فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الإصطلاح مفهومماً لكنّه متحد معه عيناً وخارجاً فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً ... إلى آخره. وقال المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٤٤» وردّه المحقّق صاحب الكفاية مع توضيح منا بأن الفعل بنفسه رافع للعدم المطلق ونقيض له وإن عبر عن النقيض بعدم العدم فهو باعتبار إنطباقه على الوجود خارجاً وإن كان مغايراً معه مفهومماً فترك

الترك عنوان ومرآة للوجود الخارجي الذي هو النقيض بالحقيقة ويستحيل إجتماعه مع العدم وإرتفاعهما معاً فإذا كان أحدهما مطلوباً فالآخر يكون منهياً عنه وأما الترك الخاص فنقيضه عدم الترك الخاص ولو لعدم الخصوصية لا وجود الفعل بداهة أن العدم يستحيل أن يكون له فردان أحدهما الوجود والآخر العدم المحض لعدم تعقل الجامع بينهما فلا محالة يكون الفعل من مقارنات النقيض لا من أفراده نظير مقارنة ترك الصوم للصلاة ضرورة أن كون الصلاة من أفراد ترك الصوم ممّا لا يتوهمه أحد أصلاً ومن المعلوم عدم إقتضاء النهي عن شيء للنهي عن مقارنه ولقد أجاد^١ في التفرقة بين المقامين فالحق صحة ما ذهب إليه صاحب الفصول من إنكار الثمرة على مختاره من إختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة... إلى آخره.

وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٩٥» والحقّ إندفاع ما أورد على الشيخ^٢ في المقام وتوضيحه هو أن المقدّمة الواجبة حيث كانت عند صاحب الفصول هي الذات المقيدة بالإيصال، فلا محالة ينحل الواجب إلى ذات وخصوصيّة وأن وحدتها في عالم الموضوعية ليست إلّا أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحدة الحكم نظير الوحدة الطارية على المركبات الخارجية ولا يعقل أن يكون مورد الحكم في مثل المقام واحداً حقيقياً - أي ذاتياً كوجود الإنسان - مع إختلاف الذات والتقيّد المأخوذ فيها من المقولة ونتيجة الإنحلال هو عروض الحكم على الأمور المتكررة ومن شأن الأمور المتكررة تكسر نقيضها بلا حاجة إلى تصور جامع بينها كي يستشكل في المقام بعدم معقولية كون العدم جامعاً بين الوجود والعدم المحض إلّا أن لازم تعدد النقيض للواجب المتعدّد بالحقيقة هو مبعوضة أول نقيض يتحقّق في الخارج لأنّه بوجوده يتحقّق ٣

بأن (١)

لا عصيان الأمر فيسقط فلا يبقى موضوع لمبغوضية غيره لعدم الأمر على الفرض وتوضيح ذلك في المثال المعروف هو أن المقدمة الموصلة للإزالة الواجبة هي ترك الصلاة وإرادة الإزالة على نحو التركب في متعلق الوجوب الغيري ونقيض هذا المتعلق المركب هو ما يعاند كلا جزئية فنقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة أو ترك تركها المنطبق على فعلها ونقيض إرادة الإزالة عدم إرادتها وليس نقيض هذا المتعلق المركب عنواناً بسيطاً كعنوان ترك الترك الخاص حتى يقال لا يعقل كونه جامعاً بين الترك المجرد وفعل الصلاة وحينئذ إذا كان الشخص الآتي بالصلاة مريداً للإزالة في فرض عدم إتيانه بالصلاة فأول نقيض لمتعلق الوجوب الغيري المفروض تركه هو فعل الصلاة فتصير مبغوضة لصيرورتها نقيضاً لترك الصلاة الموصل للإزالة بعد فرض تعلق الإرادة بالإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة كما تقدم. وأمّا إذا كان الشخص الآتي بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بها فأول نقيض للواجب الغيري المركب هو عدم إرادة الإزالة فيكون هو المبغوض ولا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة لسقوط الأمر الغيري بعصيانه بترك إرادة الإزالة فتبقى الصلاة على محبوبيتها لأن تركها في هذا الفرض لا يكون موصلاً للإزالة لوجود الصارف عن الإزالة كما فرضناه.

(١) إن قلت مقتضى كون فعل الصلاة سبباً لترك الإزالة الواجبة هو حرمتها على الإطلاق فلا وجه لتخصيص الحرمة بما إذا تعلق الإرادة بالإزالة على تقدير ترك الصلاة.

من طرف شرطية عدمه لوجود ضده فالأمر كما ذكرت وأما من جهة عليّة الوجود للعدم فالمقدّمة موصلة فيصير الوجود مبعوضاً ناشئاً من مبعوضيّة ترك ضده ولكن^(١) قد تقدّم سابقاً أنّه مع وجود الضد لا يكون المقتضي للآخر موجوداً فالعدم حينئذٍ مستند إلى عدم المقتضي لا وجود المانع بل المانع في هذه الحالة خارج عن المقدّمية الفعلية وبعد ذا وجوده كيف يجلب المبعوضيّة من عدم ضده هذا، ولكن مع ذلك يمكن دعوى أن هذا الوجود لا يصير محبوباً على الإطلاق إذ لو كان بمثابة لو ترك هذا ليريد إيجاد غيره فلا شبهة حينئذٍ في أن عدم هذا الوجود محبوب لكونه في هذا الفرض موصلاً ولازمه مبعوضيّة وجوده حينئذٍ نعم^(٢)

(١) قلت: إن ترك الإزالة في صورة عدم تعلق الإرادة بها لا يستند إلى وجود الصلاة بل هو مستند إلى عدم المقتضي للإزالة فلا مقتضي لمبعوضيّة الصلاة في هذا الفرض فتحقق أن ثمرة القول بوجود المقدّمة الموصلة في الصلاة المزاحمة للإزالة تختص بما إذا كانت الإزالة مرادة في فرض ترك الصلاة لا مطلقاً... إلى آخره.

(٢) فإذا كان الترك مستنداً إلى الصارف وعدم الإرادة لا موجب في البين حينئذٍ يقتضي حرمة العبادة على القول بالمقدّمة الموصلة حتّى تقع فاسدة هذا وذكر المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٦» ويظهر منه أنّه على مختاره أيضاً كذلك وسيأتي قال: وإن لم يكن للمقيد في الخارج إلّا وجود واحد ولا كان لحيشية التقييد ما يباذء في الخارج إلّا أن تعدد الجهات والحشيات فيه لما كانت توجب إنحلال الأمر به إلى الأوامر المتعدّدة تكون لامحالة كالمتكررات الخارجية ❦

لا فيكون لكلّ حيثية نقيض مستقل غير أنّه كان المتصف بالمبغوضية هو أول نقيض من جهة خروج بقية الحيثيات الآخر بعد ذلك عن دائرة المطلوبة وعليه نقول في المقام أيضاً بأن نقيض ذات الترك الذي هو إحدى الحيثيات المأخوذة في الموضوع بعد أن كان رفعه المساوق للوجود الذي هو الفعل فقهرّاً يصير الفعل بمقتضي النهى عن النقيض مبغوضاً ومنهياً عنه ومعه يقع لا محالة باطلاً إذا كان عبادة فيرتفع حينئذٍ الثمرة المزبورة من جهة بطلان الضد العبادي حينئذٍ على كلّ تقدير، ثم إن هذا كله على مسلك أخذ الإيصال قيلاً للواجب كما عليه ظاهر الفصول فصل وأما على ما سلكناه في تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة من جعل الموضوع عبارة عما لا يكاد إنفكاكه عن بقية المقدمات الآخر الملازم قهراً مع الإيصال وترتب وجود ذبيها في الخارج فلا بأس بإستنتاج النتيجة المزبورة في تصحيح الضد العبادي إذ نقول حينئذٍ بأن الوجوب المتعلق بالمقدمة بعد كونه ناقصاً غير تام بنحو لا يكاد يشمل إلا الترك في حال إرادة الضد الواجب فلا محالة يكون البغض الناشئ من هذا الوجوب الناقص بالنسبة إلى النقيض وهو الفعل أيضاً بغضاً ناقصاً غير تام بحيث لنقصه وقصوره لا يشمل إلا الفعل في حال إرادة الضد لا مطلق وجوده ولو في ظرف الصارف وعدم إرادة الواجب وحينئذٍ فاذا خرج الفعل في ظرف الصارف وعدم الإرادة عن دائرة المبغوضية لإختصاص البغض بالفعل في حال إرادة الواجب ولم يتمكن أيضاً من الفعل إلا في ظرف الصارف وعدم إرادة الضد الواجب من جهة إمتناع إجتماع إرادة الواجب مع فعل ضده وهو الصلاة فلا جرم يقع الفعل منه غير مبغوض فيقع صحيحاً ومعه يتّجه النتيجة المزبورة وحينئذٍ فلا يبقى في البين إلا جهة مقدّمية الوجود لترك الضد الواجب الذي هو مبغوض بالبغض التام وهذا أيضاً ممّا قد

لا عرفت الجواب عنه بإستناد الترك حينئذٍ دائماً إلى الصارف وعدم وجود المقتضي وهو الإرادة لا إلى وجود الفعل وحينئذٍ فحيث أن الفعل مسبوق دائماً بالصارف وعدم إرادة الضد الواجب فلا جرم يكون عدم الضد مستنداً إلى الصارف دون الفعل ومعه يقع الفعل العبادي قهراً غير مبغوض فيقع صحيحاً هذا وقد تظهر الثمرة بين القولين في ضمان الأجرة على المقدّمة فيما لو أمر بالحج أو الزيارة عنه وأخذ المأمور بالمشي فمات قبل الوصول إلى المقصد فإنه على القول بوجود مطلق المقدّمة يستحق المأمور الأجرة على ما أتى به من المقدّمات من جهة أن الأمر بالحج عنه أمر بمقدّماته التي منها المشي وطى الطريق وبذلك يستحق عليه الأجرة على المقدّمة وأما على القول بوجود المقدّمة الموصلة فلا إستحقاق له للأجرة على المقدّمة نظراً إلى عدم كون المأتى به من المقدّمات مأموراً به حتّى يقتضي ذلك تضمين الأمر للأجرة عليه وذلك من جهة فرض إختصاص أمره بخصوص المقدّمة الموصلة ومجرد تخيل المأمور وإعتقاده يكون المقدّمة المأتى بها واجبة ومأموراً به أيضاً غير مقتضي لضمان الأمر والإلتزامي تضمينه في غيره من الموارد الآخر كما لو إعتقد بأن زيدا أمره بكنس داره فكنس داره بموجب هذا الأمر الزعمي مع أنه كما ترى لا يظن من أحد الإلتزام به وتظهر الثمرة أيضاً في فرض إنحصار المقدّمة بالفرد المحرم كالمشي في الأرض المغصوبة لإتخاذ الغريق فإنه على القول بوجود مطلق المقدّمة يكون المشي المزبور واجباً وإن لم يترتب عليه الإتخاذ وأما على المقدّمة الموصلة يقع المشي المزبور حراماً مع عدم الإيصال سواء قصد به الإيصال أيضاً أم لم يقصد غايته أنه مع قصد الإيصال يكون منقاداً كما أنه مع عدم قصد الإيصال يكون واجباً إذا كان ترتّب عليه الإتخاذ الواجب غايته أنه يكون متجربياً حينئذٍ في فعله كما هو ۴

واضح... إلى آخره. ويرد على الثمرة الأولى من الأخيرين أن الإجارة والنذر وشبههما خارجان عن ثمرة المسألة الأصولية فإن الإجارة إن وقعت على الأعمال فقط فلا تستحق الأجرة أصلاً سواء قلنا بوجود المقدمة الموصلة أم المطلقة وإن كانت على المقدمات والأعمال معاً ولعله كذلك غالباً لأجل غلاء الأجرة فتستحق الأجرة حتى في غير الموصلة لأن الحياة وعدم العذر بالضد ونحوه ليس تحت إختياره حتى يشترط عليه ذلك فتكون متعلق الإجارة المشي والأعمال فيسقط الأجرة عليهما كما لا يخفى، وأمّا في المقدمة المحرمة فسيأتي عن قريب، ثم إن أستاذنا الخوئي قد تبع المحقق العراقي في القول بالمقدمة الموصلة على القول بالملازمة. قال في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٣٨» والتحقيق أن القول بإختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة لا يقتضي إعتبار الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري أصلاً فإن الغرض من التقييد بالإيصال ليس إلا الإشارة إلى ذات المقدمة التي تقع في سلسلة علة وجود الواجب النفسي فالقائل بإختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة إنما يدعي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته الملازمة له في الوجود وأمّا المقدمات المفارقة له في الوجود فلا مقتضي لإيجابها أصلاً وستعرف أنه بناءً على ثبوت الملازمة لا مناص عن إختيار هذا القول ومن هذا البيان يظهر الجواب عما أفيد في المتن أيضاً من إستلزام القول بالإختصاص المزبور التسلسل فإنك قد عرفت أن الإيصال لم يعتبر قيداً زائداً في متعلق الوجوب الغيري لتكون ذات المقدمة مقدّمة لتحقق الواجب الغيري في الخارج بل الغرض من التقييد إنما هو الإشارة إلى ذات ما هو متصف بالوجوب الغيري فلا إشكال... إلى آخره. أي رداً على المحقق النائيني رحمته.

يكفي في الثمرة عدم مبعوضية الوجود ولو في فرض عدم إرادة غيره على فرض تركه هذا لأنه حينئذٍ لم يكن تركه موصلاً كما لا يخفى. بقي الكلام^(١) في بيان الوجه في أصل وجوبها موصلة أم غير موصلة^(٢) ويكفي فيه شهادة الوجدان^(٣)

في الدليل على وجوب المقدّمة

(١) في المسألة أقوال قول بوجوب المقدّمة مطلقاً وقول بعدم الوجوب مطلقاً ويكتفي بحكم العقل والثالث التفصيل بين السبب فواجب دون غيره أو الشرط الشرعي فواجب دون غيره وسيأتي.

(٢) أمّا القول بوجوب المقدّمة شرعاً مطلقاً ذكروا له وجوهاً الأوّل من شهادة الوجدان الذي تمسك به الشيخ الأنصاريّ في «التقريبات» وصاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ والمحقّق العراقيّ وغيرهم وكلّ على مسلكه من وجوب المقدّمة مطلقاً أو بشرط التوصل أو حيث الإيصال أو الموصلة.

(٣) قال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٩٩» والحقّ هو الأوّل وهو وجوب المقدّمة بالوجوب القهريّ الترشيحيّ المعلول لوجوب ذي المقدّمة والبرهان على ذلك هو أن الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة إمكانيّاً وإمتناعاً ووجوداً أو عدماً فكلّ ما أمكن تعلق الإرادة التكوينيّة به أمكن تعلق التشريعيّة به وكلّ ما إستحال تعلق التكوينيّة به إستحال أن يكون متعلقاً للتشريعيّة وهكذا كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينيّة عند تحقّقه من نفس المرید يكون مورداً للتشريعيّة عند صدوره من غير المرید ومن الواضح أن المرید لفعل بالإرادة التكوينيّة تتعلق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته إن كان غافلاً عن مقدّميتها ❧

على نشوه الإرادات من ناحية الأغراض المترتب عليها إذ لبّها في كثير من الواجبات النفسية غيرية^(١) ولو لا ترشح الإرادة الغيرية من الشيء إلى مقدّمته لما يترشح الإرادة من الأغراض الأصلية على الأفعال التي كانت مقدّمة لترتب الأغراض^(٢)

لذلك الفعل بمعنى أنّه لو إنّفت إلى توقّفه عليها في مقام وجوده لأرادها ولازم ذلك بمقتضى التبعية المتقدّمة أن يكون تعلق الإرادة التشريعية من الأمر بفعل مستلزماً لتعلق الإرادة التشريعية التبعية بمقدّمات ذلك الفعل ... إلى آخره. وهذا هو الحقّ عندنا لاسترة فيه.

(١) أي قد عرفت سابقاً بأن ذلك مقتضى أكثر الواجبات في العرفيات والشرعيّات حيث كان وجوبها بحسب اللب وجوباً غيرياً من جهة إنتهائها بالأخرة إلى أمر واحد يكون هو المراد والمطلوب النفسي.

(٢) قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٠» والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان حيث أنّه أقوى شاهد على الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو إنّفت إليها بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولوياً أدخل السوق وإشتر اللحم مثلاً بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب أدخل مثل المنشأ بخطاب إشتري في كونه بعناً مولوياً وأنّه حيث تعلقّت إرادته بإيجاد عبده الإشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الإلتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له كما لا يخفى ويؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان ووجود الأوامر الغيرية في الشرعيّات كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾

«إِلَى أَلْمَرَّافِقِ»^(١) وإغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه وغيرهما. والعريفات لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها مناطه وإذا كان فيها كان في مثلها فيصح تعلقه به أيضاً لتحقق ملاكه ومناطه ... إلى آخره. ويظهر من بعضهم على وجه دقيق دعوى الوجدان يصح بالنسبة إلى الإرادة والبعث دون المولوية قال المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢١٥» وقال دعوى الوجدان في مثل الإرادة حيث أنها من الكيفيات النفسانية الحاضرة للنفس بذاتها لا شبهة في صحتها، إنتهى. توضيحه فإن من أراد أن يفعل شيئاً له مقدّمات أراد مقدّماته بإرادة مثل إرادته للشيء غاية الأمر أن إحداها نفسية والأخرى غيرية والإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية كما مر مراراً ثم قال المحقق الإصفهاني وأما بالإضافة إلى البعث والتحرك مع عدم كونهما من الأمور الباطنة المدركة بالحواس الباطنة - أي الكيفيات النفسانية - فبملاحظة أن البعث الحقيقي - أي إنما يكون بالنسبة إلى الأمر النفسي على ذي المقدّمة و - ليس إلا الإنشاء بداعي البعث والإنبعث فهو متقوم بما لا يدرك إلا بالحواس الباطنة فيصح فيها دعوى الوجدان، إنتهى. أي بالنسبة إلى الأمر النفسي وتوضيحه ربّما يقال صحة البعث مولوبياً إلى المقدّمة زائداً على البعث إلى ذبيها وهو باطل فإن البعث إلى ذبيها كاف في البعث إليها في نظر العقل فيكون البعث إليها لغواً إن قلت من أنه يكفي في رفع لغويته صلاحيته للدعوة بنفسه قلت بأنه كيف يصلح لذلك مع ما تقدّم من أنه لا يوجب ثواباً ولا عقاباً فإن ذلك مانعاً عن ثبوت الداعوية له فلا يصلح للبعث والتحرك إلى متعلقه قال المحقق الإصفهاني وأما مولوية الأمر فإنما تتم في خصوص البعث - أي من توابع البعث - دون الإرادة لأن المولوية من صفات

والأمر إذ الإنشاء لو كان بداع البعث جدّاً ولجعل الداعي حقيقة فهو أمر من المولى بما هو مولى وسيّد حيث لا يكون الإنشاء داعياً وباعثاً إلاّ باعتبار ما يترتّب على مخالفته وموافقته من العقاب والثواب والقرب والبعد وهو شأن أمر المولى دون غيره كما أن الأمر الإرشادي ما إذا كان بداعي النصح والإرشاد إلى ما يترتّب على ذات الأمور به من الصلاح والفساد لا لجعل الداعي فهو أمر من الأمر بما هو ناصح ومرشد لا بما هو مولى وسيّد وعليه فالمولوية والإرشادية من شؤون الأمر لا من شؤون الإرادة أيضاً حيث لا يعقل أن يكون الإرادة لجعل الداعي بل هي كفيّة نفسانية معلولة للداعي إليها لا فعل يوجد بداع من الدواعي حتّى يفرض فيها أنّها لجعل الداعي أو لغيره من الدواعي إلاّ أن شهادة الوجدان على إرادة المقدّمة من الغير عند إرادة ذبيها نافعة لكون الأمر بها مولوباً إذ لا إرادة تشريعية في المقدّمة بناءً على الإرشادية إذ لا شأن للناصح والمرشد إلاّ إظهار النصح والإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح والفساد وهذا لا يقتضي إرادة المرشد لذات الأمورية قلباً وإرادة الإرشاد تكوينية لتشريعية - أي أن الوجدان يتم في الإرادة وهي الكيفيات النفسانية والمولوية للزوم كون أمر المقدّمة أراد تشريعية دون التحريك - إلى أن قال: - حيث أن الأمر المقدمي من رشحات الأمر بذبي المقدّمة فيمكن أن يكون داعياً باعتبار ما يترتّب على تركه المستلزم لمخالفة الأمر النفسي المترتّب عليه العقاب وقد مر مراراً أن دعوة الأمر المقدمي كأصله تبعية فكذا شؤونات دعوته نعم حيث أن العقل يدعن بأن ذا المقدّمة المفروض إستحقاق العقاب على تركه لجعل الداعي نحوه لا يوجد إلاّ بإيجاد مقدّمية فلا محالة ينقذح الإرادة في نفس المنقاد للبعث النفسي ولا حاجة إلى جعل داعٍ آخر إلى المقدّمة بنفسها وليس جعل الداعي كالشوق بحيث ينقذح في النفس قهراً بعد

لا حصول مبادئه فلنتزم بإرادة المقدّمة دون جعل الداعي نحوها - أي عليه البعث والتحرك من الأمر على ذي المقدّمة - وقال أيضاً نعم، بناءً على أن أوامر الشارع كلاً خالية عن الإرادة كما يتّناه في مبحث الطلب والإرادة يسقط هذه الشهادة - أي شهادة الوجدان - عن درجة القبول إلاّ أنّه مسلك آخر ليس على ما هو المشتهر عند أهل النظر... إلى آخره. وفيه: أنّه كيف يكون الإرادة والمولوية الأمر محققان دون التحريك والبعث وإنما لتحريك من أمر ذي المقدّمة فيلزم أن يكون لغواً فالتحريك من لوازم الإرادة والمولوية الأمر عقلاً وبترتّب عليه لا محالة وقال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٩٩» إن قلت ما ثمرة هذه الإرادة التشريعية التبعية بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدّمات وهل هو إلاّ من اللغو الواضح، قلت: هذه الإرادة ليست إلاّ إرادة قهرية ترشحية معلولة لإرادة الواجب كما تقدّم في البرهان ومثلها لا يتوقّف على وجود غاية وثمره... إلى آخره. وبمثل ذلك ذكر المحقّق النائينيّ في «الأجود: ج ١ ص ٢٣١» بقوله ان المدّعي هو تعلق الإرادة به قهراً عند إرادة ذي المقدّمة فلا يتمكن المرید لذي المقدّمة من عدم إرادتها ليتوقّف تحقّقها على فائدة وغاية نعم لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الإستقلالي كما يظهر من المحقّق القميّ قَبْرُ لكان إنكاره للزوم اللغوية في محله لكنك قد عرفت أن محل الكلام هو الوجوب القهري... إلى آخره. ثمّ ذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٣٩٩» لا يقال إن تحقّق الإرادة التشريعية التبعية في المقدّمات على تقدير تسليمه لا يستلزم الإلتزام بالوجوب الغيريّ فيها إذ الحكم إمّا أن يكون منتزِعاً من مقام إبراز الإرادة أو يكون مجعولاً بنفسه أو بنحو جعل العهدة وعلى كلّ فهو فعل إختياريّ للأمر ولا ريب في تبعية الفعل الإختياريّ للغرض والفائدة فلا مجال له فيما لا ثمرة مترتبة عليه كالمقام لأنّ

لا نقول الحكم وإن كان فعلاً إختيارياً للآمر إلا أن الحكم المترتب على المقدمة وهو وجوبها الغيري معلول لحكم ذي المقدمة الذي يصدر من الأمر بإختياره فالتبعية للثمرة والغرض تكون في العلة وهو الوجوب النفسي لا في المعلول إن قلت مقتضي تحقّق حكم العقل بلا بديهة الإتيان بالمقدمة هو أن يكون الوجوب الغيري المعلول للوجوب النفسي إرشاداً إليه لا حكماً مولوياً... إلى آخره. وبمثل ذلك ذكر جماعة من الأساتذة منهم أستاذنا الخوئيّ في «المحاضرات: ج ٢ ص ٤٣٨» أن الصحيح في المقام أن يقال: إنّه لا دليل على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً كيف حيث ان العقل بعد أن رأي توقّف الواجب على مقدّمته ورأي أن المكلف لا يستطيع على إمتثال الواجب النفسي إلا بعد الإتيان بها فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة توصلًا إلى الإتيان بالواجب ومع هذا لو أمر الشارع بها فلا محالة يكون إرشاداً إلى حكم العقل بذلك لإستحالة كونه مولوياً... إلى آخره. وقال المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٤٠٠» قلت: يستحيل كونه إرشاداً إليه إلى الحكم العقلي المزبور مع فرض كونه مترشحاً من الوجوب النفسي المولوي ومعلولاً له وقد تحقّق بما ذكرناه صحة القول بوجوب المقدمة وجوباً غيرياً معلولاً لوجوب ذيها ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار من الأمر ببعض المقدمات... إلى آخره. ولعل التأييد كما في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٠» ويؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان... إلى آخره. لأجل ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢١٦» بناءً على ظهورها في الإنشاء بداعي البعث الجدي في نفسها وإلا فبناء على ظهور الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط في الإرشاد إلى شرطيتها وجزئيتها كظهور النواهي في الموانع والقواطع إلى مانعيتها وقاطعيتها نظير ظهور النواهي في باب المعاملات في الإرشاد إلى

ولعمري إن هذا الوجدان أصدق شاهد على المدعى بلا إحتياج فيه على إقامة البرهان بتقريب^(١) أنه لو لم يجب لجاز تركه وحينئذٍ إن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق وإلا يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً كي يرد عليه^(٢)

والفساد فلا يتم المطلوب ويؤيد هذا الإحتمال نفس الأمر المتعلقة بالأجزاء مع أنه لا وجوب مقدّمي فيها ... إلى آخره. هذا هو العمدة في الوجه وهو الوجدان وعدم الإبراد عليه وحكم العقل إنّما في مرحلة الإمتثال وترشح الإرادة القهرية في رتبة العلل والثبوت فلا موطن لحكم العقل حتّى يكون إرشاداً إليه أصلاً.

(١) ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠١» وهو ما ذكره أبو الحسن البصريّ الأشعريّ وهو أنه لو لم يجب المقدّمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه - أي مع فرض توقّف وجوده على المقدّمة - يلزم التكليف بما لا يطاق - أي هو قبيح عقلاً - وإلاّ خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً ... إلى آخره. أي إنقلب إلى المشروط بوجود المقدّمة لا مطلقاً وهو خلاف الفرض من سقوط التكليف حينئذٍ.

(٢) وأجاب عنه في الكفاية وتبعه المحقّق الماتن وغيره قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠١» وفيه: بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي - أي قوله لجاز تركها فيراد منه أنه لم يكن منع شرعي عن تركها - في الشرطية الأولى لا الإباحة الشرعية وإلاّ - أي وان كان المراد الإباحة الشرعية - كانت الملازمة واضحة البطلان - أي إنتفاء وجوبها لا يقتضي ثبوت الإباحة شرعاً بل يتردّد بين الأحكام الأربعة الباقية نعم لا يجوز إتصافها بحكم آخر يضاده - وإرادة الترك

لا - أي تركها خارجاً عما أضيف إليه الظرف - أي إذ المضاف إليه كلمة حين - لانفس الجواز - أي ليس المراد حين أن جاز تركها - وإلاّ فمجرد الجواز بدون الترك - أي الترك خارجاً - لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية - أي لو كان المراد حين أن جاز تركها فيوجب كذب الشرطية الثانية لأن بقاء الواجب على وجوبه على تقدير جواز الترك لا يوجب التكليف بما لا يطاق وإنّما يقتضي ذلك على تقدير الترك الخارجي للمقدّمة ما لا يخفى - أي الجواب عن الاستدلال بعد الإصلاح - فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين - أي القضيتين الشرطيتين كقولك إذا طلعت الشمس وجدت الظلمة فإنّها قضية شرطية كاذبة فالمراد الشرط والجزاء جميعاً - أي الشرط والجزاء معاً - فلا يرد عليه ما أفاده أستاذنا الحكيم في «الحقائق: ج ١ ص ٢٩٨» فيكون محصل الإيراد المنع من بطلان أحد اللازمين أي التكليف ما لا يطاق والخلف مع الإلتزام بصدق الشرطيتين معاً لا بطلان إحدى الشرطيتين كما قد يظهر من العبارة ... إلى آخره. ولا يلزم أحد المحذورين - أي التكليف ما لا يطاق وخروج الواجب المطلق عن كونه واجباً - فإنّه - أي عند تركه فتختار - وإن لم يبق له وجوب معه - أي مع تركها خارجاً ولكن لا يوجب خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً فإن ترك المقدّمة يوجب ترك ذبيها - إلاّ أنّه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكناً من الإطاعة والإتيان وقد إختار تركه بترك مقدّمته بسوء إختياره مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب - أي كما أن التكليف يسقط بالطاعة يسقط بالمعصية - نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً و عقلاً يلزم أحد المحذورين - أي كلا المحذورين من تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً بل يصير مشروطاً بإتيان

بمنع الملازمة بين عدم الوجوب وجواز الترك فعلاً إذ بعد حكم العقل^(١) بلا بدئية إيجابها مقدّمة لإمتثال ذبها لا يبقى مجال لحكم الشرع بجواز تركه فعلاً إذ حكم هذه المقدّمة حكم الغير المقدور تركه الآبي عن تعلق الحكم المولوي إيجاباً أو ترخيصاً نحوه نعم^(٢)

المقدّمة لأنّه إذا جاز ترك المقدّمة عقلاً كان ترك ذبها ليس معصية فيكون خروج الواجب عن كونه واجباً بلاطاعة ولا معصية باطل - إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الأولى - أي أن المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها - ممنوعة بدهاء أنّه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً... إلى آخره.

(١) قال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٤٠٠» إذ بعد حكم العقل بلا بدئية الإتيان بالمقدّمة لإمتثال الأمر بذبها لا يبقى مجال لحكم الشارع بجواز تركها فعلاً لأن شأن المقدّمة بعد تعلق الحكم العقلي المزبور بها شأن غير المقدور تركه في عدم قابليته لتوجّه الترخيص الشرعي إليه.

(٢) نعم، لو سلّمت الملازمة بين عدم وجوبها وجوازها الشرعي بالفعل لم يكن به عن توجّه أحد المحذورين على سبيل منع الخلو لأن توجّه الإلزام الشرعي إلى ذي المقدّمة في فرض ترخيص الشارع بالفعل في تركها الراجع إلى ترخيصه في ترك ذبها يستلزم التكليف بما لا يطاق كما أن عدم توجّه الوجوب إليه في هذا الفرض يستلزم الخلف... إلى آخره. وتقريباً هو عين عبارة المقالات مع إختلاف يسير جداً وأذكر صريح عبارة القوم لئن تعرف أن ما إختاره الأساتذة من المطالب بل بعض العبارات مقتبس من المحقّقين الأعلام كالمحقّق

لئن أغمض عن منع الملازمة المزبورة أمكن تصحيح التالي بلا ورود إشكال عليه لأنّه لو فرض جواز الترك من ناحية الشرع فلو بقى الوجوب لزم التكليف بما رخص في تركه ومن المعلوم أن لازم الترخيص الفعلي أن له إختيار تركه ففي هذا الظرف لو التزم بإيجاد ذيها يلزم التكليف بما لا يطاق وإلاّ يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً وحينئذٍ العمدة في رد البرهان المزبور منع الملازمة المسطورة ولكن قد عرفت أن شهادة الوجدان^(١)

والنائبيّ والمحقّق الإصفهانيّ تبعاً لصاحب الكفاية الذي يقول أستاذنا البجنورديّ إن الكفاية قرآن الأصول - قدس الله أرواحهم جميعاً - .

(١) فعمدة الوجه هو الوجدان والإرتكاز في الواجبات العرفية والشرعية وفي الإيرادات التكوينية للإنسان المتعلقة بماله من المقدّمات وفي ذلك كفاية. قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٢» وأما التفصيل بين السبب - أي العقود والإيقاعات بالنسبة إلى المسببات كعلقة الملكية والزوجية والحرية ونحوها فتجب - وغيره - أي كان من المعدات كدخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للكون على السطح ونحوهما فلا تجب - فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلاّ بالمقدور والمقدور لا يكون إلاّ هو السبب وإّما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه - أي إلى مقدّمته لعدم القدرة على المسبب هذا في الأوّل دون الثاني فإنّه بنفسه مقدور للمكلف فلا ملزم لصرفه عنه إلى مقدّمته فلا تجب مقدّمته - وأجاب عنه صاحب الكفاية والمحقّق العراقيّ ❦

لا وغيرهما قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٢» لا يخفى ما فيه من أنه ليس بدليل على التفصيل بل على أن الأمر النفسي إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب مع وضوح فساد ضرورية أن المسبب مقدور للمكلف وهو متمكن عنه بواسطة السبب ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة كانت بلا واسطة أو معها كما لا يخفى... إلى آخره. وذكر المحقق الماتن في «البدائع: ص ٤٠١» وفيه: أن ذلك ليس دليلاً على التفصيل بين السبب وغيره في الملازمة لأن مرجعه إلى أن الأمر النفسي المتوجه إلى المسبب فمتعلقه بالسبب حقيقة وحيث، انتهى الكلام. بناءً إلى هذا المقام فلا بأس بالتعرض لتحقيق هذا الأمر وهو رجوع الأمر بالمسبب إلى الأمر بالسبب في الحقيقة وعدمه والأقوال في ذلك ثلاثة ثالثها التفصيل بين أن يكون السبب من قبيل الآلة بالنسبة إلى المسبب فلا يرجع الأمر بالمسبب إلى الأمر بالسبب وأن لا يكون كذلك فيرجع الأمر به إلى الأمر بالسبب، حجة القول برجوع الأمر بالمسبب إلى الأمر بالسبب مطلقاً أمران: الأول: أنه يعتبر في متعلق التكليف أن يكون مقدوراً والمسبب ليس مقدوراً للمكلف وإنما الذي تحت إختياره هو السبب. الثاني: أنه يعتبر في متعلق التكليف أن يكون فعلاً صادراً من المكلف والمسبب ليس كذلك لأنه صادر من السبب ولو بالطبع كالإحراق المسبب من النار، ويرد على الأول أن مقدورية متعلق التكليف لا يلزم أن تكون بالباشرة بل هي أعم من الباشرة والتسيب والمسبب مقدور للمكلف بواسطة القدرة على سببه، ويرد على الثاني أن المسبب من أفعال المكلف بنظر العرف على أنه يكفي في متعلق التكليف مجرد الاستناد إلى المكلف وإن لم يكن فعلاً له والمسبب مستند إلى المكلف بالنظر الدقي ومن هنا يظهر وجه القول بالتفصيل والتحقيق عدم الرجوع مطلقاً ويظهر وجهه مما ذكرناه في دفع وجهي القول الأول.

لا يبقى في المقام شيء وهو أن المسبب الذي يكون سببه مركباً من فعل المكلف وفعل غيره كالبيع المتوقّف وجوده على الإيجاب والقبول هل يكون الأمر به راجعاً إلى الأمر بالجزء الإختياري من سببه بالنظر إلى عدم مقدورية تمام السبب للمكلف حتّى يكون المسبب مقدوراً له أو لا يكون الأمر به راجعاً إليه لأن المسبب في هذا الفرض مقدور للمكلف بمقدار حفظ وجوده من ناحيته، الحقّ هو الثاني لأن تعلق الأمر بالمسبب في هذا الفرض كما أنّه ظاهر في أن الأمور به هو المسبب حقيقة له ظهور أيضاً في أنّه لازم التحصيل بتمامه ومن جميع جهاته وحيث أن التحفظ على كلا الظهورين غير ممكن يقع التعارض بينهما فيرفع اليد عن الظهور الثاني لكونه أهون من رفع اليد عن الظهور الأوّل ... إلى آخره. وذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٤» وأمّا ما قيل بأن العلة والمعلول إمّا أن يكون لكل منهما وجود ممتاز عن الآخر في الخارج كما في شرب الماء ورفع العطش حيث كانا أمرين ممتازين وجوداً في الخارج وإمّا أن يكونا عنوانين لفعل واحد غاية طويلاً لا عرضياً كاللقاء والإحراق المتصف بهما فعل المكلف في الخارج حيث كان صدق عنوان الإلقاء متقدّماً على صدق عنوان الإحراق فإن كانا من قبيل الأوّل ففي مثله يتعلق الإرادة الفاعلية بالمعلول أوّلاً لقيام المصلحة به ثمّ تتعلق بعلمته وسببه لتوقّفه عليها ونحوه الإرادة التشريعية الآمرية فإنّها أيضاً تتعلق أوّلاً بالمعلول والمسبب ثمّ بعلمته وسببه فيصير سببه واجباً بالوجوب الغيري المقدّمى وأمّا إن كانا من قبيل الثاني كما في الإلقاء والإحراق وعنوان الغسل والنظهير ونحوهما فيلزمه كون الأمر بالمسبب والمعلول عين الأمر بسببه وعلمته والأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب لأنّه في تعلق الأمر بالمسبب يكون السبب مأخوذاً فيه لا محالة كما أنّه في تعلقه بالسبب يكون معنوياً بالمسبب فعلى كلّ

لا تقدير يكون الأمر بكل منهما أمراً بالآخر وفي مثله لا يكاد إتصاف السبب بالوجوب الغيري بوجه أصلاً كما لا يخفى، فمدفوع بأن مثل عنوان الإلقاء والإحراق عنوانان ممتازان وجوداً كل منهما عن الآخر حيث كان الإلقاء الذي هو فعل المكلف سبباً لملاصقة الخشب مع النار التي هي سبب لتحقق الحرقه في الخارج - أي للخشب - فالحرقه لها وجود مستقل في قبال الإلقاء الذي هو من فعل المكلف نظير حركة اليد وحركة المفتاح اللتين هما وجودان من الحركة إحديهما معلولة للأخرى نعم غاية ما هناك أنه ينتزع من وجود المعلول عنوانان أحدهما عنوان الإحراق بالإضافة إلى الفاعل والآخر عنوان الحرقه بالإضافة إلى نفسه نظير الإيجاد والوجود ولكن مجرد ذلك لا يقتضي صدق عنوان الإحراق وإنطباقه حقيقة على الإلقاء الذي هو فعل المكلف وعليه فإذا كان العنوانان كل منهما ممتاز وجوداً عن الآخر في الخارج فلا محالة يكون حالهما حال شرب الماء ورفع العطش في إتصاف الإلقاء بالوجوب الغيري عند تعلق الأمر بالإحراق وعدم كون الأمر بالإحراق أمراً حقيقة بالإلقاء كما هو واضح. ثم إن هذا كله إذا كان المسبب والمعلول من آثار فعل المكلف خاصة على معنى كون فعله علة تامة لتحققه بحيث لا يكون لفعل الغير أيضاً وإختياره دخل في ترتب المسبب والمعلول وتحققه، وأما إذا كان لفعل الغير وإختياره أيضاً دخل في تحققه كعنوان حقيقة البيع مثلاً الذي هو مترتب على مجموع إيجاب البايع وقبول المشتري فقد يقال حينئذٍ بأن التكليف بالمسبب وهو البيع حقيقة تكليف بسببه وهو الإيجاب من جهة خروج المسبب حينئذٍ بعد مدخلية قبول المشتري عن حيّز قدرة البايع حتى بالواسطة فمن ذلك لو ورد أمر بشخص بيع داره لاجرم لا بدّ بعد خروجه عن حيّز قدرته من صرفه إلى سببه وهو إيجابه الناشي منه من جهة إمتناع بقائه على ٣

لا ظاهره في التعلق بعنوان البيع، ولكنه أيضاً مدفوع بأنّه كذلك إذا كان قضية الأمر بالبيع أمراً بإيجاده على الإطلاق وأما إذا كان أمراً بحفظ وجوده من قبل ما هو تحت قدرته وإختياره فلا يلزم إرجاعه و صرفه عنه إلى سببه بل يجعل الأمر في تعلقه بالمسبب على حاله حينئذٍ ويقال بأن الواجب هو حفظ وجوده من قبل ما هو تحت إختياره كما هو الشأن أيضاً في كلّية المقيدّات ببعض القيود غير الإختيارية إذ كان مرجع للتكليف بها أيضاً إلى التكليف بسد باب عدمه وحفظه من قبل ما هو تحت الإختيار في ظرف إنحفاظه من قبل سائر القيود غير الإختيارية وحينئذٍ فإذا كان الواجب هو حفظ وجود المعلول والمسبب من قبل ما هو فعل إختياري للمكلّف وهو إيجابه وكان هذا المقدار من الحفظ بتوسيط القدرة على الإيجاب تحت قدرته وإختياره فلا جرم يكون الإيجاب الذي هو سبب لهذا المقدار من الحفظ متصفاً بالوجوب الغيري لا بالواجب النفسي كما توهم ... إلى آخره. وذكرناه بطوله لمزيد الفائدة، وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٣» فقد إستدل على الوجوب في الأوّل - أي الشرط الشرعي كالطهارات الثلاث والستر والقبلة ونحوها - بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث أنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادة ... إلى آخره. كالسير إلى الحج أو دخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للصعود على السطح ممّا يتوقّف عليه الواجب عقلاً أو عادة فهو غير واجب شرعاً وبعبارة أخرى قال المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٤٠٢» إن المقدّمة إذا لم تكن من الشروط الشرعيّة فالعقل حاكم بلا بديّة الإتيان بها ومعه لا مجال لتوجيه الحكم المولوي من قبل الشارع بلزوم تحصيلها لكونها لغواً وإذا كانت من قبيل الشروط الشرعيّة فلا بدّ في لزوم تحصيلها من الإلزام المولوي لكون العقل أجنياً عن إدراك

لادخلها في الواجب حتّى يحكم بلابدية الإتيان بها ... إلى آخره. وأجاب عنه صاحب «الكفاية» أولاً «ج ١ ص ٢٠٣» بقوله: وفيه مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي ... إلى آخره. هذا على مسلكه وقد تقدّم وبيننا الخدشة فيه ولذا أجاب عن التفصيل المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٤٠٢» ويرد عليها أولاً أن الشرطية للواجب لا يمكن أن تستفاد من الأمر الغيري الترشيحي بل ينحصر إستفادتها في تعلق الأمر النفسي بما هو مقيد بشيء آخر وحينئذٍ فالمقدّمة الشرعيّة وغيرها سيان في حكم العقل بلابدية الإتيان بها، وثانياً: ما تقدّم من أن حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدّمة لا يمنع من ترشح الأمر الغيري التهرري عليها من قبل الأمر بذاتها ... إلى آخره.

وأجاب صاحب «الكفاية» ثانياً «ج ١ ص ٢٠٣» أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري إلّا بما هو مقدّمة الواجب، ولو كانت مقدّمته متوقّفة على تعلقه بها - أي كون التكليف والأمر من قبيل الوساطة في الثبوت بالنسبة إلى الشرطية والمقدّمية بحيث لولا أمر الشارع لما كان مقدّمة وشرطاً - لدار - أي بدهاة أن الأمر الغيري إنّما يتعلّق بما هو مقدّمة الواجب وشرطه فلو كان مقدّمته متوقّفة على الأمر الغيري بها لدار وصار التوقّف من الطرفين - والشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف إلّا أنّه عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيد بالشرط لا عن الغيري ... إلى آخره. وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٦» وإن أريد كون التكليف والأمر من قبيل الوساطة في الإتيان بالنسبة إلى المقدّمية والشرطية بحيث يكشف أمر الشارع به عن كونه مقدّمة وشرطاً في الواقع، ففيه مع أنّه كثيراً ما يكون دليل الشرطية بغير لسان التكليف كما في قوله لا صلاة إلّا بطهور ولا صلاة إلّا إلى القبلة نقول بأنّه لا يكون ذلك تفصيلاً في المسألة لأن مقتضاه حينئذٍ هو وجوب ٣

لذلك ما يتوقّف عليه الواجب بالوجوب الغيري ولو كان الطريق إلى المقدّمة غير أمر الشارع كما هو واضح... إلى آخره. فعليه يكون التكليف بما هي مقدّمة واقعاً كما ستعرف ولا دور.

وأجاب عن الدور المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢١٧» ومنه تعرف أيضاً عدم ورود الدور لأن الوجوب المقدّمى تعلق بما هي مقدّمة واقعاً لتوقّف مصلحة الواجب عليها - أي في مرحلة الثبوت - وحيث أنّه شرط شرعيّ إنفاقاً فلا منشأ لإنتزاعه إلاّ الوجوب المتعلق به وحيث إنّ الجواب أن منشأ الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة عن طهارة مثلاً - أي إنتزاع عنوان الشرطية إثباتاً يتوقّف على تعلق الوجوب النفسي المتعلق بما قيد - لا الوجوب المقدّمى كما في المتن... إلى آخره. أي الشرطية المتوقّفة عليها الوجوب الغيري غير الشرطية المتوقّفة على الوجوب الغيري هو في مرحلة الثبوت وهذا في مرحلة الإثبات.

بقي الكلام في جهات ثلاث: الجهة الأولى في تأسيس الأصل في باب الملازمة قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٩»: «إعلم أنّه لا أصل في محل البحث في المسألة فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية... إلى آخره. وقال المحقق العراقيّ في «البدایع: ص ٣٩٨» لا ريب في عدم وجود أصل عملي في هذه المسألة من الناحية الأصولية وهي جهة الملازمة لأنّها على تقدير تقررها في الواقع ونفس الأمر ولو لم يتحقّق طرفها ليس لها حالة سابقة معلومة بل هي إمّا ثابتة أزلاً أو معدومة أزلاً وعلى تقدير كونها تابعة في التقرر لتحقّق طرفها ليس لها حالة سابقة معلومة بمفاد ليس الناقصة كى تستصحب كما هو واضح وأمّا حالتها السابقة

لا بمفاد ليس النائمة عند عدم تحقق طرفيها فلا أثر لإستصحابها لعدم كون وجوب المقدمة من آثار الملازمة ... إلى آخره. أي شرعاً وقال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٠» وحديث الرفع أيضاً غير جار فيها لعدم كونه أمراً شرعياً ولا موضوعاً أيضاً لأثر شرعي لان ترتب فعلية الوجوب عليها حينئذٍ ترتب عقلي لا شرعي كما هو واضح ... إلى آخره. وبذلك إعترف المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٣٠» وغيره، مضافاً إلى أن الملازمة عقلية والعقل لا يشك في موضوع حكمه وقال في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٩» نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبقاً بعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة والأصل عدم وجوبها ... إلى آخره. وقال المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٩٨» وأما الجهة الفقهية لهذه المسألة فالظاهر جريان إستصحاب عدم وجوب المقدمة فيها لمعلومية عدم وجوبها في ظرف عدم وجوب ذيها فيستصحب ... إلى آخره. وأورد عليه المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٣٠» فعدم جريان الأصل فيها لعدم ترتب الأثر عليه بعد فرض لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً وما لم يكن لنفي الوجوب أو لإثباته أثر عملاً لا معنى لجريان الأصل العملي في مورده نفيًا وإثباتاً ... إلى آخره. فلا يترتب على نفي وجوبها ثمرة أصلاً من حيث الحركة والسكون، فأجاب عن هذا الإيراد المحقق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٨» وفيه أن وجوب المقدمة وإن لم يكن ذا أثر عملي بنفسه إلا أن ضمه إلى كبريات آخر على ما تقدم يوجب ترتب الأثر عليه فلا مانع من جريان الأصل المزبور ... إلى آخره. وسيأتي في الثمرة وتوضيحه ولكن قال المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥١» بعدم إنحصار الأثر حينئذٍ بحيث الحركة والسكون وأنه يكفي فيه التوسعة في التقرب بإتيان المقدمة بداعي مراديتها حيث أنه بنفي وجوبها حينئذٍ يترتب نفي هذا

والأثر فيتضيق بذلك دائرة التقرب، وأمّا توهم عدم كون مثل هذا الأثر حينئذٍ شرعياً لأنّه من كفيات الإطاعة التي هي من الآثار العقلية فلا يكاد يمكن إثباتها بمثل هذه الأصول التعبدية فمدفوع كنفس الإطاعة من لوازم مطلق وجوب الشيء ولو ظاهراً - أي أثراً شرعياً - ولكن مع ذلك كلّ بشكل الإكتفاء بمثل هذا الأثر في جريان الإستصحاب ينشأ من عدم كونه أثراً للمستصحب حتّى يجري الإستصحاب بلحاظه وكونه من آثار نفس الحكم - أي الوجوب - الإستصحابي إذ حينئذٍ جريان الإستصحاب بلحاظ مثل هذا الأثر لعله من المستحيل فلا بدّ حينئذٍ من إلتماس أثر في البين للمستصحب حتّى يكون جريان الإستصحاب بلحاظه وحيثما لا يكون في البيع أثر عملي يترتب على المستصحب فلا مجال لجريانه بوجه أصلاً... إلى آخره. والجواب عنه يكفي الأثر للنقيض عند عدم جريان الأصل كما ذكر هو وقد في الأصل العدم الأزلي وقال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٩» وتوهم عدم جريانه بأنّه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية - أي بالإضافة إلى وجوب ذي المقدّمة - غير مجعولة - أي شرعاً فالمجعول هو وجوب ذي المقدّمة فقط - ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه - أي ما يتوهم كونه أثراً له ليس بأثر - ولو كان لم يكن بهمهم هيهنا - أي كالنذر ونحوه والمعتبر في جريان الإستصحاب أن يكون المستصحب حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم شرعي مجعول - مدفوع بأنّه - أي وجوب المقدّمة - وإن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة - أي الوجود النفسي وهو وجود الشيء في نفسه ويقال له الوجود المحمولي ووجود الرابط وهو مفاد كان التامة مثل قولنا وجد زيد - ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقص - أي وجوده لا في نفسه مثل قولنا كان زيد قائماً - إلاّ أنّه مجعول ❧

بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدّمة وهو كاف في جريان الأصل ... إلى آخره. أي ينسب إليه الجعل بالعرض والمجاز، وأيضاً دفع التوهم المحقق العراقي في «البدائع: ص ٣٩٨» أن وجوب المقدّمة له تحقّق مستقل منحاز عن وجوب ذي المقدّمة ونسبته إليه نسبة المعلول إلى علته لا نسبة لوازم الماهيّة إلى الماهيّة لأن لازم الماهيّة ليس مجعولاً مستقلاً وإنما هو مجعول بالعرض ... إلى آخره. وتوضيح ذلك ذكر المحقق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢١٤» ظاهر كلامه - أي الكفاية - زيد في علو مقامه تسليم كون المورد من قبيل لوازم الماهيّة إلا أن حالها في عدم قبول الجعل إستقلاً وبالذات وقبول الجعل بالعرض وهو كاف في جريان الأصل، والتحقيق كونه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيّة إذ ليست إرادة المقدّمة بالإضافة إلى إرادة ذبيها كالزوجية بالإضافة إلى الأربعة فإن الزوجية من المعاني الإنتراعية من الأربعة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن الوجودين من الذهن والعين - أي لوازم الماهيّة أمور إنتراعية إعتبارية يكون منشأ إنتراعها وإعتبارها نفس الماهيّة كما عرفت ولأجل ذلك كان جعلها عرضاً بجعل الماهيّة حقيقة - وهو مناط كون الشيء من لوازم الماهيّة فنفس وضع الماهيّة كافية في صحة إنتراعه منها فلذا لا وجود له غير وجودها فلا جعل له غير جعلها والجعل الواحد ينسب إلى الماهيّة بالذات وإلى لازمها بالعرض بخلاف إرادة المقدّمة فإنّها بحسب الوجود غير إرادة ذبيها لأن إرادة واحدة متعلقة بذبيها بالذات وبها بالعرض ومع تعدد الوجود يجب تعدد الجعل فلا يعقل كون الوجوب المقدّمى بالإضافة إلى الوجوب النفسي من قبيل لوازم الماهيّة التي لا إثنينية لها مع الماهيّة وجوداً وجعلاً نعم حيث أن الغرض الأصيل يدعوا إلى إرادة ذي المقدّمة أولاً وبالذات وإلى إرادة المقدّمة ثانياً وبالتبع يطلق على جعل وجوب

المقدّمة أنّه جعل بالتبع وهو غير الجعل بالعرض الذي ينسب إلى لازم الماهيّة في قبال جعل الماهيّة وإلى جعل الماهيّة في قبال الوجود - هذا على ما هو المعروف في لوازم الماهيّة وأمّا على ما هو التحقيق من أن الوجود هو الأصيل وأن الماهيّة إعتبارية فلا يعقل أن ينتزع ماهيّة من ماهيّة أخرى ويستحيل أن تكون ماهيّة مستلزّمة لماهيّة أخرى وإلّا كان الإستلزام والإستتباع جزء ذات الماهيّة بل المراد من لوازم الماهيّة لوازمها سواء كانت موجودة في الذهن أو في العين لا مع قطع النظر عن الوجودين لكن تلك اللوازم حيث أنّها منتزعة عن الماهيّة الموجودة ذهنًا... إلى آخره - هذا إن أريد الإشكال على أصل الجعل - هذا حال الإرادة الغيرية بالإضافة إلى الإرادة النفسية، وذكر الأستاذنا الحكيم في «الحقايق: ج ١ ص ٢٩٥» وأمّا حال الوجوب الغيري بالإضافة إلى الوجوب النفسي فإن أريد من الوجوب نفس إظهار الإرادة بداعي البعث في إظهار الإرادة الغيرية أجنبي عن إظهار الإرادة النفسية فإنّه مثله وهما معاً أمران حقيقيان معلولان للإرادتين اللتين إحداهما معلولة للأخرى وإن أريد من الوجوب الأمر الإعتباري المنتزع عن مقام إظهار الإرادة فهو وإن كان أمراً إعتبارياً لكنّه أجنبي عن الوجوب النفسي بل جعله بجعل منشأ إعتباره كما أن الوجوب النفسي كذلك... إلى آخره. وهنا توهم ثالث لجريان أصالة عدم وجوب المقدّمة ذكر في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٩» ولزوم التفكيك بين الوجوبين - أي الوجوب النفسي لذي المقدّمة والوجوب الغيري للمقدّمة - مع الشكّ - أي إحتمال الملازمة - لا محالة لأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة... إلى آخره. وتوضيح ذلك ذكر المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٩٨» أنّه يعتبر في جريان الإستصحاب أن يكون التبع الشرعي بالمستصحب أو أثره ممكناً عقلاً في حد نفسه ومن

والواضح أنه على تقدير الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته لا يمكن التعبد الشرعي بعدم وجوب المقدّمة في فرض وجوب ذبيها وحيث نشكّ في الملازمة كما هو المفروض نشكّ في إمكان التعبد الشرعي بعدم وجوبها... إلى آخره. فيكون من الشبهة المصدّقية لموضوع الإستصحاب وأورد عليه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٠» لا ينافي الملازمة بين الواقعتين وأما ينافي الملازمة بين الفعلين - أي الأصل يوجب العلم بالإنفكاك ظاهراً وهو لا ينافي احتمال الملازمة بينهما واقعاً - نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتّى في المرحلة الفعلية يصحّ التمسك بذلك - أي احتمال الملازمة بينهما ظاهر أيضاً فيرد الإشكال - في إثبات بطلانها... إلى آخره. وتوضيحه والمناقشة فيه ذكر المحقّق الماتن في «البدائع: ص ٣٩٩» وقد أجاب عنه في الكفاية بأن إستلزام جريان إستصحاب عدم وجوب المقدّمة في فرض وجوب ذبيها التفكيك بين الوجوبين في مقام الفعلية لا ينافي الملازمة بينهما في مرحلة الواقع نعم لو كانت الملازمة المدعاة بين الوجوبين غير مختصة بمرحلة الواقع وثابتة في مرحلة الفعلية أيضاً لما جرى الإستصحاب المزبور، ولا يخفى ما في الجواب المزبور إذ من يدعى الملازمة يثبتها حتّى في مقام الفعلية، والجواب الصحيح عن الشبهة هو ما سيأتي في محله من أنه لا يعتبر في التعبد الشرعي إحراز عدم إمتناع عقلاً بل يكفي عدم ثبوت الإمتناع فلا مانع من جريان الإستصحاب في المقام بعد فرض كون الملازمة بين الوجوبين في مرحلة الفعلية مشكوكة... إلى آخره. وبمثل ذلك أجاب المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢١٥» بل الدعوى في خصوص مرتبة الفعلية فإن الوجدان والبرهان ليس إلّا على إستلزام إرادة ذي المقدّمة لإرادة المقدّمة وعلى إستلزام البعث الحقيقي نحوه للبعث الحقيقي نحوها بلانظر إلى مرتبة الإنشاء بما ٣

لاهي إنشاء بدهاة عدم الوجدان والبرهان في مثلها والجواب حينئذٍ ما ذكرناه في أمثال المقام في أوّل مبحث الظن أن إحراز الإمكان في موارد العمل غير لازم بل إحراز الإستحالة مانع وإلّا فالدليل الظاهر في شمول المورد حجة على التعبدية ما لم تقم حجة على خلافها وإحتمال الإستحالة غير حجة فلا يمنع عن تصديق الحجة ... إلى آخره. ولأجل ذلك كلّه أو بعضها تبع أستاذنا الخوئي المحقق النائيني وقال في «المحاضرات: ج ٢ ص ٤٣٥»، أمّا ما أفاده بالإضافة إلى المسألة الفرعية من وجود الأصل فيها - لا يخلو من أن يكون البرائة أو الإستصحاب والأولى لاتجري بكلا قسميها أمّا العقلية فلائها واردة لنفي المؤاخذة والعقاب والمفروض أنه لا عقاب على ترك المقدّمة وإن قلنا بوجوبها والعقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسي وأمّا الشرعيّة فيما أنّها وردت مورد الإمتنان فيختص موردها بما إذا كانت فيه كلفة على المكلف ليكون في رفعها بها إمتناناً والمفروض أنه لا كلفة في وجوب المقدّمة حيث لا عقاب على تركها على أن العقل يستقل بلزوم الإتيان بها لتوقّف الواجب عليها سواء قلنا بوجوبها أم لم نقل فإنّ أي أثر ومنة في رفع الوجوب عنها - والإستصحاب - لا يجري لأن موضوعه وإن كان تاماً إلاّ أنّه لا أثر له بعد إستقلال العقل بلزوم الإتيان بها ... إلى آخره. ولكن قد عرفت الأثر من توسع دائرة القرية على القول به وأن لا بديته عقلاً غير مانع عن وجوبها شرعاً قهراً كما لا يخفى. وقد تقدّم مفصلاً وذكره المحقق الإصفهاني أيضاً في «النهاية: ج ١ ص ٢١٤» وإن أريد الإشكال على إختيارية الإيجاب المقدّمي حيث أنّه لا يتمكن المولى من عدمه بعد إيجاب ذي المقدّمة فقد أشرنا سابقاً إلى دفعه من أن الإيجاب بالإختيار لا ينافي الإختيار فإن العلة المتأصلة فيهما واحدة - أي الغرض - فإذا تمت تلك العلة وبلغت حد الوجوب وجد معلولها ❧

لا قهراً وهو عين الإيجاد بالإرادة والإختيار وإلّا لم صدور المعلول عن غير علته التامة أو إمكان إنفكاك المعلول عن علته التامة ... إلى آخره. وكلّ ذلك محال فإيجاب ذي المقدّمة بعد ما كان إختياراً فلا محالة يلازم قهراً مع إيجاب المقدّمات وهو يكفي في إختياريته وذلك بعد تحقّق العلة وهي الغرض والملاك.

بقي شيء وينفع للمسألة الآتية أيضاً قال المحقّق الحائريّ في «الدرر: ج ١

ص ١٠١» لو شكّ في كون ترك الضد مقدّمة بعد علمه بوجود مقدّمة الواجب وعلمه بوجود فعل الضد الآخر فهل الأصل يقتضي الحكم بصحة العمل إن كان من العبادات أو الفساد قد يقال بالأوّل لأنّ فعلية الخطاب مرتفعة بواسطة الشكّ خصوصاً في الشبهة الموضوعية التي قطّ أطبقت على إجراء البرائة فيها كلمة العلماء من الأصوليين والأخباريين وإذا لم يكن الوجوب فعلياً لا مانع من صحة العمل لأنّ المانع قد تحقّق في محله أنّه الوجوب الفعلي ولذا أفتى العلماء بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة في صورة نسيان الغصيبة ولو إنكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الإعادة والقضاء وما نحن فيه من هذا القبيل وأوضح من ذلك صورة القطع بعدم المقدّمية وإنكشاف خطأ قطعه بعد ذلك فإنّ الحكم بفساد صلاته موجب لفعلية الخطاب حين القطع بعدمه والحق أنّ الشكّ في المقام ليس مورداً لأصالة البرائة لا عقلاً ولا شرعاً أمّا الأوّل فلأنّ مقتضاها هو الأمن من العقاب على مخالفة التكليف الواقعي على تقدير ثبوته ولا يمكن جريانها هنا لأنّ العقاب لا يترتّب على مخالفة التكليف المقدّمى ولا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسي إذا استند تركه إلى هذه المقدّمة المشكوكة مقدّميتها لأنّ التكليف النفسي معلوم ويعلم أنّ الإتيان به ملازم لهذا الترك الذي يحتمل كونه مقدّمة إنّما الشكّ في أنّ هذا الترك الذي قد علم كونه ملازماً لفعل الواجب

تكفينا لإثبات المدعى بلا إحتياج فيه الى اقامة برهان كما لا يخفى.
خاتمة^(١)

المعلوم هل هو مقدّمة أم لا وهذا لا يوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسي
المعلوم كما هو واضح وأما الثاني فلاّته على تقدير كون الترك مقدّمة فالوجوب
المتعلق به بحكم العقل على حد الوجوب المتعلق بفعل ضده فكما أنّه في هذا
الحال يكون فعلياً منجزاً كذلك مقدّمته وعلى هذا الفرض لا يعقل الترخيص
والمفروض إحتمال تحقّق الفرض في نظر الشاك وإلّا لم يكن شاكاً ومع هذا
الإحتمال يشكّ في إمكان الترخيص وعدمه عقلاً فلا يمكن القطع بالترخيص ولو
في الظاهر لا يقال بعد إحتمال كون الترخيص ممكناً لا مانع من التمسك بعموم
الأدلة الدالة على إباحة جميع المشكوكات وإستكشاف الإمكان بالعموم الدال
على الفعلية لأنّنا نقول فعلى هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه إذ لو بيننا على
إنكشاف الإمكان بعموم الأدلة فاللازم الإلتزام بدلالة العموم على عدم كون ترك
الضد مقدّمة إذ مع بقاء هذا الشكّ لا يمكن إنكشاف الإمكان فلو علم من عموم
الحكم عدم كون ترك الضد مقدّمة فلا مجرى له لأن موضوعه الشكّ وبالجملة فلا
أرى وجهاً لجريان أصالة الإباحة في المقام ... إلى آخره. ولكن فيه أنّه من الأقل
والأكثر الإرتباطي بالنسبة إلى التقيد بالمقدّمة ومجرى البرائة شرعاً وعقلاً لأن
التقيد يترتب عليه العقاب لو كان مقيداً باعتبار القيد.

في ثمرة الفقهية لمقدّمة الواجب

(١) الجهة الثانية في بيان الثمرة لمسألة وجوب المقدّمة.

في بيان ثمرة المسألة وأحسن ثمراتها^(١) التوسعة في دائرة التقرب بالمقدّمة عبادياً كما أشرنا في بحث التقرب بالمقدّمة في طيّ تقسيم الوجوب بالنفسي والغيري فراجع^(٢)

(١) منها ما ذكر في «التقريات: ص ٨٢» لشيخنا الأعظم الأنصاري أن القول بوجوب المقدّمة ممّا يؤثر في صحتها إذا كانت عبادة كما أن القول بعدم الوجوب ممّا يقضي بفسادها حينئذٍ... إلى آخره.

(٢) وهذه الثمرة مرضية عند المحقّق الماتن وغيره وجعلها العمدة قال في «الفصول: ص ٨٨» منها في صحة قصد الإمتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدّمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لأن تعلق الطلب بفعل ولو للغير يوجب صحة قصد الآتي به لتعلق الطلب به أنّه يأتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة إذا كان مشروعيتها كذلك كما في الصلاة إلى الجهات وفي الأثواب المشبهة ولا يصح على القول الآخر لإنتفاء الطلب... إلى آخره. وتبعه المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٩٦» أن ثمرة المسألة الأصولية ليست إلاّ وقوع نيتها في طريق إستنباط الحكم الفرعي كما تقدّم مراراً - أي إستخراج الأحكام الإلهية كما صرح المحقّق الماتن في المتن وذلك لأن يشمل الأصول العمليّة التعريف - وتطبيق ذلك في المقام هو أنّه إذا بنينا على الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدّمته التي هي في الحقيقة عبارة أخرى عن وجوب المقدّمة وضمنا هذه الكبرى إلى كلّ من صغرياتها ففيل مثلاً الوضوء مقدّمة للصلاة ومقدّمة الواجب واجبة تنتج مسألة فرعية وهي وجوب الوضوء في هذا المورد وهذه النتيجة وإن لم تكن بنفسها ذات أثر عملي بعد حكم العقل بلابدية الإتيان ❦

بالمقدّمة إلا أن بتطبيق كبريات آخر مستفادة من محالها عليها كتحقّق التقرب في كلّ واجب بقصد أمره وكضمان الأمر بأمر معاملي بالنسبة إلى المأمور بذلك الأمر تتحقّق الثمرة لتلك النتيجة فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمة يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذي المقدّمة فتتحقّق بذلك التوسعة في التقرب بها وكذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعل له مقدّمات فأتى المأمور بتلك المقدّمات ولم يأت بذلك الفعل يكون ضامناً للشخص المأمور أجره المقدّمات بعد فرض كون الأمر بالفعل أمراً بمقدّماته وقد ظهر بذلك أن الثمرة العمليّة لمسألة وجوب مقدّمة الواجب إنّما تتحقّق بضمّ نتيجتها إلى كبريات آخر منقحة في مواردّها وقد أورد على إثبات الثمرة لمسألة وجوب مقدّمة الواجب بأمر منها أن ثمره المسألة الأصولية هي أن تقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الفرعي وذلك لا يتحقّق في المسألة المزبورة لأنّ نتيجتها إن كانت هي الملازمة بين الوجوبين فضمّ هذه النتيجة إلى كلّ صغرى من صغرياتها لا ينتج حكماً فرعياً وإنّما هو من باب تطبيق الكبرى الأصولية على مواردّها الخاصة وإن كانت هي وجوب المقدّمة فذلك بنفسه حكم فرعي فكيف يقع في طريق إستنباط الحكم الفرعي ويظهر هذا من المحقّق الإصفهانيّ في «النهاية: ج ١ ص ٢١٢» قال لا يخفى عليك أن جعل الوضوء مقدّمة والحكم عليه بأن كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها وهو نتيجة المسألة ينتج أن الوضوء يستلزم وجوب ذبيها وهذا تطبيق النتيجة الكلّيّة الأصوليّة على مصاديقها لا أن القياس المزبور منتج لوجوب المقدّمة لتكون نتيجته حكماً فقهيّاً كما أن جعل الوضوء مقدّمة والحكم على كلّ مقدّمة بالوجوب كذلك فإنّ هذا تطبيق محض يتوقّف على الفراغ عن

وأيضاً ربّما يظهر الثمرة^(١)

لا وجوب كلّ مقدّمة حتّى يصح أن يقال الوضوء مقدّمة وكلّ مقدّمة واجب مع أن هذه الكليّة ليست نتيجة البحث عن المسألة الأصولية بل نتيجة تلك المسألة ثبوت الملازمة فالقياس المنتج للوجوب المناسب للفقّه أن يجعل ثبوت الملازمة كليّة صغرى للقياس المنتج للحكم الشرعي فيقال كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها وكلّ ما كان كذلك فهو واجب فيستنتج منه أن كلّ مقدّمة واجب ثمّ هذا القياس الفقهي ينطبق على موارد... إلى آخره. وعليه فلا ثمره لمسألة الملازمة في الحكم الفرعي قال المحقّق العراقي في «البدائع» ويرد عليه أن نتيجة المسألة المزبورة هي الملازمة وهي عين وجوب المقدّمة ولكن ذلك ليس حكماً فرعياً بل هو كبرى من الكبريات الأصولية لما تقدّم في صدر المبحث من الضابط لتشخيص الكبرى الأصولية عن الكبرى الفرعية وبضم هذه الكبرى الكليّة إلى صغرياتها كقولنا الوضوء مقدّمة للصلاة ومقدّمة الواجب واجبة نستنتج حكماً فرعياً كلياً وهو وجوب الوضوء في المثال، ومنها أن وجوب المقدّمة وإن سلم كونه كبرى أصولية وإن ضمه إلى صغرياتها ينتج حكماً فرعياً كوجوب الوضوء مثلاً إلا أن هذا الحكم الفرعي ليس له أثر عملي لأن العقل حاكم بلا بديهة الإتيان به بعد فرض كونه مقدّمة، ويرده أن الحكم الفرعي المستنتج في المقام وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملي إلا أن تطبيق كبريات آخر مستفادة من محالها عليه يحقّق الثمرة ويوجب ترتّب الأثر العملي عليه على ما تقدّم بيانه في تصوير الثمرة لهذه المسألة... إلى آخره. من تحقّق العبادية بقصد الأمر الغيري.

(١) هذه الثمرة ذكرها للفرق بين المقدّمة الموصلة ومطلق المقدّمة كما في

في ما لو أمر بفعل له مقدّمة فعلى القول بملازمة أمره بالفعل أمره بمقدّمته ربّما يستحق الفاعل المأمور الأجرة على المقدّمة أيضاً لأنّه أيضاً تحت أمره وأمّا لو لم نقل بالملازمة المزبورة فلا يقتضي أمره بالفعل إلاّ إستحقاق الأجرة على ذي المقدّمة لا المقدّمة لأنّه لم يكن بأمر الأمر وإنّما الملزم له لابدية وجوده عقلاً وذلك غير مرتبط بالأمر، ثمّ في هذه الثمرة ربّما يفرّق بين القول بوجود مطلق المقدّمة أو الموصلة منها في فرض إتيانه بالمقدّمة محضاً فيستحق الأجرة عليها على الأوّل دون الثاني كما لا يخفى وأمّا بقيّة الثمرات المذكورة لها من عدم جواز أخذ الأجرة عليه^(١) بناءً على وجوبه وجوازه بناءً على عدمه أو النذر^(٢)

«الفصول: ص ٦٢» وأمّا لو أتى بالواجب الغيري للإمتثال بالغير ولم يترتب عليه إختياراً كما لو نقض عزمه أو إضطراباً كما لو طرء مانع عقلي أو شرعي لم يمثل به من حيث كونه واجباً في الواقع وإلى هذا - أي هذا التفصيل - ينظر قولهم بأن الأجير على الحج من البلدان قطع المسافة وفاته الحج لموت وشبهه إستحق أجرة القطع بالنسبة وإن تركه متعمداً لم يستحق شيئاً... إلى آخره. ونحن تعرضنا له هناك مفصلاً وعن قريب أيضاً فلا نعيد.

(١) ومنها عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات إن كانت المقدّمة واجبة شرعاً وعدمه إن لم تكن واجبة تقدّم في محله عدم تمامية أصل الكبرى على إطلاقه كما ستعرف أيضاً.

(٢) ومنها قال في «الفصول: ص ٨٩» وقد يجعل من ثمرة النزاع براءة ذمة

بإتيان واجب أو واجبين مثلاً في يومه وأمثال ذلك ممّا ذكر في المطولات فلا مجال لإتمامها إذ النذر^(١) لا يصلح أن يقع ثمرة في المسائل الأصولية الواقعة في طريق إستخراج أحكام كَلِّية كما أشرنا إليه في بحث الصحيح والأعم كما أن جواز الأجرة^(٢)

الناذر وعدمها في ما لو نذر أن يأتي بواجب فأتى بمقدّمته فإنّه تبرّء ذمته بفعلها على القول بوجود المقدّمة ولا تبرّء على القول الآخر، وهذا إنمّا يتم إذا نوى مطلق الواجب وإلا فالإطلاق ينصرف إلى الواجب النفسي ... إلى آخره.

(١) وأجاب عنه صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٦» وهي في المسألة الأصولية كما عرفت سلفاً ليست إلا أن يكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الإجتهد وإستنباط حكم فرعي - أي كَلِّ فرعي - ومنه قد إنقذح أنّه ليس منها مثل بر النذر ... إلى آخره. وتوضيح ذلك ما ذكره المحقّق العراقي في «البدائع: ص ٣٤٨» فلمنع كونه ثمرة أصولية إذ هو إنمّا يكون ثمرة لمسألة فرعية لأنّه من تطبيق كبرى فرعية وهي كبرى وجوب الوفاء على المورد وأين ذلك والمسألة الأصولية التي من شأنها وقوع نتيجتها في طريق إستنباط - أي الإستخراج الحكم الفرعي الكلي وبالجملة نقول بأن المسألة الأصولية عبارة عما وقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الفرعي الكلي لا في طريق تطبيق الحكم الشرعي الكلي على المورد ومسألة النذر إنمّا كانت من قبيل الثاني ... إلى آخره.

(٢) وذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٦» وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدّمة ... إلى آخره. بناءً على الملازمة بلحاظ خروجها حينئذٍ عن ملكه وعن حيلة سلطانه من حيث الفعل والترك فكان أخذ الأجرة عليها أكلاً للمال بالباطل.

على المقدّمة وعدمه تابع مجانيّة وجوده لدي الشارع وعدمها من دون دخل وجوبه وعدمه في جهة مجانيّته إذ لا ملازمة بين الجهتين^(١)

(١) والجواب عنه مضافاً إلى ما تقدّم من عدم كونها ثمرة للمسألة الأصولية وإنّما من باب تطبيق الحكم الفرعي المستفاد من الدليل على المورد، ذكر المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٩» فلو ضوح عدم إقتضاء مجرد وجوب شيء على المكلف عيناً أم كفاية لخروجه عن الماليّة بحيث لا يجوز له أخذ الأجرة بإزائه ما لم يعتبر كونه على وجه المجانية ومن ذلك ترى جواز أخذ الأجرة على كثير من الواجبات كالصناعات الواجبة عيناً أم كفاية وكموارد المخصّصة التي أمر فيها ببذل الأموال فإنّ ذلك كلّ شاهد عدم إقتضاء مجرد الأمر ببذل الأعمال والأموال ووجوب إتلافها لخروجها عن الماليّة رأساً بحيث كان أخذ العوض بإزائه من أكل المال بالباطل وحينئذٍ فيحتاج حرمة أخذ الأجرة عليه إلى قيام دليل بالخصوص يقتضي إيجاب بذله على نحو المجان كما ورد في مثل الأذان والقضاء ونحوهما وإلاّ فلو كنّا نحن ومجرد وجوب العمل عليه عيناً أم كفاية فلا يقتضي هذا المقدار خروجه عن الماليّة حتّى يحرم عليه أخذ الأجرة بإزائه كما هو واضح... إلى آخره. وظاهر كلامه بل صريح ذلك بقرينة إستثناء الأذان هو الأعم من الواجب التوصلّي والتعبدي ولكن قال في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٧» وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به إذالم يكن إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد بل ربّما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك

لأى لزوم الإختلال وعدم الإنتظام لو لا أخذها هذا في الواجبات التوصلية وأما الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي إمتثالها لا على نفس الإتيان كى ينافي عباديتها فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي غاية الأمر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر كيلا يكون المعاملة سفهية وأخذ الأجرة عليها أكلاً للمال بالباطل... إلى آخره. وتوضيحه أن الأجرة تارة تبذل بإزاء نفس العمل وأخرى بإزاء صدوره عن داعي إمتثال الأمر والنحو الأول غير جائز لأنه يمنع من تحقق الإطاعة للأمر بل الفعل يكون إطاعة للمستأجر لا غير أما النحو الثاني فلا بأس به لأن المستأجر عليه الفعل عن داعي الأمر فلا بد في مقام الوفاء بالإجارة من قصد الفعل لله سبحانه ويكون الداعي إليه أمره تعالى غاية الأمر يقصد صدور الفعل عن داعي الأمر بداعي أمر المستأجر فيكون من قبيل داعي الداعي ويكون الفعل واجداً لما يعتبر فيه من كونه طاعة وعبادة، وهو الذي عليه المحقق الماتن أيضاً قال في تعليقه الإستدلالية على «العروة: ص ٩٩» في الأجرة على الأذان قال: إذا كان أخذ الأجرة من دواعي نفس العمل وأما لو كان بنحو الداعي على الداعي القربى ففي البطلان تأمل لعدم دليل على إعتبار أزيد من ذلك فالأصل يقتضي خلافه... إلى آخره. إن قلت: قال أستاذنا الحكيم في «الحقايق: ج ١ ص ٢٩٢» إن داعي الأمر المعتبر في صدق الطاعة والعبادة يعتبر أن يكون بنحو يستحق به على الأمر الجزاء وبه يكون متقرباً إليه والفعل الصادر على النحو المذكور ليس كذلك ولذا لو أمر زيد بكرةً بإطاعة عمرو فأطاعه لم يستحق على عمرو ثواباً أصلاً ولا يكون إلا مستحقاً على زيد لا غير لأنه إطاعة له دون عمرو ولأجل هذا ونحوه كانت أوامر الإطاعة إرشادية لا مولوية. وكفى شاهداً بما ذكرنا ما في مرتكز المتشريعة من كون العبادة على ٣

كما لا يخفى وقس عليهما حال بقيّة الثمرات المذكورة^(١) في المقام من دون مساعدة الفرصة لتعرضها ودفعها والله العالم.

والنحو المذكور من أوضح المنكرات الشرعية ... إلى آخره. قلت: أولاً: كما يصدق عرفاً إطاعة زيد يصدق عرفاً إطاعة عمرو أيضاً وإنكاره مكابرة جزماً. وثانياً: أجنبي عن أوامر الإطاعة بأن تكون إرشادية فإن أوامر الإطاعة إرشاد إلى حكم العقل وهنا إرشاد إلى أي شيء فلو كان إرشادياً يكون أمر زيد إرشاداً إلى أوامر العمرو لا أن يكون أوامر العمرو إرشادية مع أن عمرو هل يكون أوامره واجب الإطاعة أم لا وعلى كلا التقديرين إطاعة لهما. وثالثاً: أن ما ذكره من الإرتكاز لا دليل عليه ولذا قال المحقّق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٤٦» وأمّا إذا كان الواجب هو المعنى المعبر عنه بإسم المصدر الموجب لكون العمل مملوكاً لله تبارك وتعالى فإن كان عينياً كالصلاة ونحوها فلا يجوز أخذ الأجرة عليه وإن كان كفايياً وكان ممّا يدخله النيابة بحيث يكون الثواب والإطاعة للمستنيب لا للنائب كما في إستنابة مرید الحج غيره وفي الجهاد الواجب عليه كفاية على القول بجوازها فيجوز أخذ الأجرة عليه أيضاً وإلا فلا ... إلى آخره. فيدفع ذلك ما تقدّم من صاحب الكفاية من لزوم منفعة عائدة إلى المستأجر وليس في هذه الموارد أي الواجبات العينية تلك المنفعة وتام الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

(١) ومنها ما نقل في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٦» وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة لصدق الإصرار على الحرام بذلك - أي الجواب عنه مضافاً إلى أنّها ليست ثمرة للمسألة الأصولية كما مر مراراً - ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدّمات غير عديدة

لحصول العصيان بترك أول مقدّمة لا يتمكن معه من الواجب فلا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً - أي يخرج بقية المقدّمات عن حيز الوجوب فلا يتحقّق الإصرار الموجب للفسق - لسقوط التكليف حينئذٍ كما هو واضح ... إلى آخره. وأجاب أيضاً المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٤٩» مضافاً إلى ذلك، بأن تعدد العصيان إنّما يكون تابِعاً لتعدد الغرض فاذا لا يتحقّق من ترك الواجب بماله من المقدّمات العديدة إلاّ فوت غرض واحد لا يكاد يترتّب عليه إلاّ عصيان واحد ... إلى آخره. ومنها وهي المنسوبة إلى الوحيد البهبهانيّ في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٨» وربّما يجعل من الثمرة إجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة فيما إذا كانت المقدّمة محرمة فيبنتي على جواز إجتماع الأمر والنهي وعدمه - أي على القول بجواز إجتماع الأمر والنهي له الإتيان بالمقدّمة بداعي كونها مرادة للمولى - بخلاف ما لو قيل بعدمها - أي عدم الملازمة فإنّه لا يندرج في باب الإجتماع حتّى يبنتي على الخلاف في تلك المسألة - وفيه: أولاً: أنّه لا يكون من باب الإجتماع - أي على الملازمة - كي يكون مبتنية عليه لما أشرنا إليه غير مرة أن الواجب - أي بعد كون عنوان المقدّمية من الجهات التعليلية لا التقييدية عبارة عن - ما هو بالحمل الشايح مقدّمة - أي الفعل الموقوف عليه - لا بعنوان المقدّمة فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة - أي لا من باب الإجتماع كي يكون مبنياً عليه ... إلى آخره. وأجاب عنه المحقّق العراقيّ في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٠» أن المقدّمية وإن كانت من الجهات التعليلية لا التقييدية ولكن الواجب بعد كونه في المقام عبارة عن الجامع بين الفردين والخصوصيتين فلا محالة يندرج في مسألة الإجتماع حيث يصير الفرد المحرم حينئذٍ مجمع العنواين فكان بأحد العنواين وهو الجامع المنطبق عليه متعلقاً للحكم ٣

والوجوبي وبالعنوان الآخر متعلقاً للحكم التحريمي لا في مسألة النهي في العبادة أو المعاملة الذي ملاكه توارد الحكيم على موضوع واحد من جهة واحدة وهذا واضح بعد معلومية عدم سريانية مصلحة الجامع إلى الخصوصية ولا مفسدة الخصوصية إلى الجامع المزبور ووقوف كلٍّ منهما على نفس متعلقه فإنه في مثله ينحصر التزاحم بين الملاكين في عالم الوجود محضاً وإلا ففي مقام التأثير في الحب والبغض لا يكون بينهما مزاحمة أصلاً... إلى آخره. وذكر صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٨» وثانياً: لا يكاد يلزم الإجتماع أصلاً لإجتماع الوجوب بغير المحرم في غير صورة الإنحصار به وفيها أمّا لا وجوب للمقدّمة لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة وأمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى... إلى آخره. وفيه: أنه تعلق التكليف على الجامع بين الأفراد وفي صورة عدم الإنحصار هذا الفرد مبتلاً بنقص لا يتحقّق معه الإمتثال وفي صورة الإنحصار يكون التزاحم بين الملاكين والمدار على أقوى ملاكاً، ثم قال صاحب «الكفاية: ج ١ ص ١٩٨» وثالثاً أن الإجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدّمة المحرمة وعدمه أصلاً فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية - أي كقطع المسافة - ولو لم نقل بجواز الإجتماع وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالإمتناع قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك أي قيل بالوجوب أو بعدمه وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازه أصلاً بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه كما لا يخفى... إلى آخره. يعني أن مجرد صيرورة المقدّمة من صغريات مسألة الإجتماع على القول بالوجوب لا يصلح أن يكون ثمرة للمسألة الأصولية إلاّ بلحاظ ترتّب الثمرة المترتبة على تلك المسألة عليها مع أنها لا ترتّب عليها لأن الوجوب الغيري لا يصحح عبادة ❧

المقدّمة فلا ينعف القول به في صحتها على القول بالجواز أو الإمتناع وتقديم جانب الأمر وإن قيل بالصحة هناك بناءً على ذلك، وفيه تقدّم أن قصد الأمر الغيري أيضاً محقق لعبادية المقدّمة كما لا يخفى، ومنها ما أفاده في «الكفاية: ج ١ ص ١٩٦» كما لو قيل بالملازمة في المسألة فإنّه بضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمة لواجب يستنتج أنّه واجب... إلى آخره. بمعنى أن كبرى الملازمة قد ثبت في الأصول والوضوء مقدّمة للصلاة على ما ثبت في الفقه وهو الصغرى فيشملة الكبرى فتكون النتيجة هو الملازمة بين وجوب المقدّمة وهو الوضوء ووجوب ذبها وهو الصلاة فالملازمة تتعلق بالحكم الوجوبي إلى هنا تبين أن المقدّمة تكون واجبة لكن لا مطلقاً بل التوأمة مع الإيصال خلافاً لما عليه صاحب الكفاية من وجوب المقدّمة مطلقاً على القول بالملازمة وخلافاً لما عليه الشيخ الأعظم الأنصاريّ من إعتبار قصد التوصل في وجوبها وخلافاً لصاحب الفصول من وجوب المقدّمة بقيد الإيصال كما تقدّم الكلام فيها.

في المقدّمات غير الوجوبية

الجهة الثالثة: في المقدّمات المندوبة والمحرمة والمكروهة والمباحة قال في «الكفاية: ج ١ ص ٢٠٣» لا شبهة في أن مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة... إلى آخره. لإتحاد المناط في المقامين وذلك بناءً على إستقلال العقل بالملازمة بين إرادة الشيء وإرادة ما يتوقّف عليه ذلك لا فرق بين إرادة الشيء إيجاباً وإرادته إستحباباً ففي كليهما تتعلق الإرادة بالمقدّمة غايته أنّه إن كانت إيجابية فإيجابية وإن كانت إستحبابية فإستحبابية والوجدان أقوى شاهد عليه، وأمّا مقدّمة الحرام والمكروهة قال المحقق العراقيّ في «البدائع: ٣

لاص ٤٠٢» فملخص الكلام فيها أنّها إن كانت بالإضافة إلى ذبيها توليدية - أي كالإلقاء في النار والإحتراق وقطع الأوداج وشق البطن المهلك ونحوهما في القتل - فهي محكومة بحكم ذبيها بالتبع سواء كانت أمراً بسيطاً أم مركباً من أجزاء متلازمة في الوجود أو جزءاً أخيراً من العلة المركبة من أجزاء غير متلازمة في الوجود، وإن لم تكن توليدية - أي كالزنا والقمار وشرب الخمر ونحوهم - بحيث يكون المكلف بعد إيجادها مختاراً في إيجاد ذبيها ففي كونها محكومة بحكم ذبيها وعدمه أقوال أحدها عدم الملازمة مطلقاً كما إختاره صاحب الكفاية هَيْدَرُ ثانيها تبعيتها لحكم ذبيها في خصوص مورد الإيصال بنحو القضية الحينية كما هو المختار ثالثها التبعية في خصوص موارد قصد التوصل بها إلى الحرام أو المكروه وقد إستدل للقول الأوّل... إلى آخره. وهو صاحب «الكفاية» في «ج ١ ص ٢٠٣» وأما مقدّمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه إختياراً كما كان متمكناً قبله - أي كالزنا والقمار ونحوهما - فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما، نعم ما لم يتمكّن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة - أي كالقتل والإلقاء في حفيرة النار ونحوهما - فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها إختيار تركه لما إتصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته لا يقال كيف ولا يكاد يكون فعل إلاّ عن مقدّمة لا محالة معها يوجد - ولا تكون معها الإختيار وهي العلة التامّة - ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الإختيارية بل من المقدّمات الغير الإختيارية كمباد

الإختيار التي لا تكون بالإختيار وإلا لتسلسل ... إلى آخره. ومن المعلوم أن ما لا يكون بالإختيار لا تتصف بالحرمة أو الكراهة كسائر المقدمات، وأوضح ذلك المحقق الإصفهاني في «النهاية: ج ١ ص ٢١٨» فقال والسرف في الفرق بين المحبوبة والمبغوضية وسراية الأولى إلى جميع المقدمات دون الثانية أن شيئاً منهما في حد ذاته لا يوجب السراية إلا في مقام تحصيل المقصود وفي هذا المقام يظهر الفرق فإن المحبوب لا يراد إلا وجوده وهو موقوف على تمام المقدمات والمبغوض لا يراد إلا تركه وهو يتحقق بترك إحدى مقدمات الوجود ومنه علم أن مقتضي القاعدة وجوب أحد التروك تخييراً وتعينه في ترك المقدمّة الأخيرة لا وجوب ترك الأخيرة بقول مطلق نعم إذا كانت المقدمّة الأخيرة هي الإرادة التي بنوا على عدم تعلق التكليف بها فلا محالة لا يجب شيء من التروك لا تعييناً ولا تخييراً أمّا تعييناً فواضح - أي لما تقدّم من عدم توقّف ترك الحرام على ترك كلّ واحدة من المقدمات - وأمّا تخييراً فلأن أحد الأطراف - أي الإرادة - ما لا يعقل تعلق التكليف به مطلقاً فكيف يجب التروك تخييراً فتدبر - أي مقتضي ذلك عدم إمكان التخيير بين جميع التروك ... إلى آخره. بيانه أن من جهة أن التروك ليست متساوية الإقدام من ناحية إستناد ترك الحرام إليها لأن عدم المبغوض يستند إلى ما هو السابق من التروك وهو ترك الإرادة كما أن الفعل يستند في وجوده إلى أسبق أجزاء العلة وهو المقتضي فما عدى ترك الإرادة من التروك أجنبي عن إستناد ترك المبغوض إليه فلا ملاك فيه للوجوب التخييري والمفروض أن ترك الإرادة خارج عن الإختيار فلا يكون واجباً حتّى يحرم نقيضه وهو الإرادة فتحصل أن ملاك الوجوب التعيني والتخييري ليس له تحقق في شيء من التروك فلا يحرم شيء من مقدمات الحرام، وأجاب عنه المحقق الماتن في «البدائع: ص ٤٠٣» وقال ويرد عليه أولاً أن الجزء الأخير من العلة المركبة من ٣

لا أجزاء غير متلازمة في الوجود إنّما يسرى إليه الحكم الثابت في المعلول بملاك أنّه من أجزاء العلة فقط فيلزم بمقتضى هذا الملاك سراية الحكم إلى جميع الأجزاء - أي لأن ما يتوقّف عليه ذي المقدّمة هو الجميع - وثانياً أن الاستدلال على عدم سراية الحرمة من الحرام إلى المقدّمات التي ليست بالإضافة إليه توليدية بإرجاع مبغوضية الحرام إلى محبوبية تركه وأن تركه مستند إلى السابق من التروك على ما تقدّم توضيحه ليس بمستقيم لأنّ المبغوضية كالمحبوبية قائمة بوجود الفعل أولاً وبالذات وإتصاف ترك المبغوض بالمحبوبية كإتصاف ترك المحبوب بالمبغوضية يكون ثانياً وبالعرض ولذا لم يكن ترك الواجب حراماً نفسياً فمقوم الحرمة هو مبغوضية الوجود كما أن مقوم الوجوب محبوبيته ومقتضى ذلك سراية البغض إلى علة الفعل المبغوض فيكون كلّ جزء من أجزاء العلة التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضية الحينية مبغوضاً بالبغض التبعي وحراماً بالحرمة الغيرية كما كان الأمر في مقدّمة الواجب من دون فرق بينهما أصلاً وبذلك يتضح إندفاع القول الأوّل ... إلى آخره. وذكر أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣١٦» وثانياً: أن مقدّمات الإرادة تكون تحت الاختيار ولو لم تكن أصل الإرادة إرادية وإختيارية فلا وجه للقول بأن الترك حيث يستند إلى أسبق العلل وهو الإرادة وهي خارجه عن الاختيار لا تكون المقدّمات كلّها محرمة. وثالثاً: لو كان الأمر كذلك يجب ويلزم أن لا يكون الحرام حراماً لأنّه بعد جميع المقدّمات يحصل الحرام فإذا كان بعضها غير محرمة يكون جزئها الأخير أيضاً غير حرام ولازمه عدم حرمة الفعل من أصله ... إلى آخره. والمراد في غير التوليدية ثمّ ذكر المحقّق العراقيّ في «البدائع: ص ٤٠٣» وأما القول الثالث فإن كان المصير إليه من طريق مبغوضية وجود الحرام كما قربناه آنفاً فيرد عليه جميع ما تقدّم في رد القول بوجوب خصوص ما يقصد به التوصل إلى الواجب من مقدّمات الواجب وإن كان إختياره من ناحية ٤

لا محبوبة الترك كما هو مبني المشهور فينحصر المدرك له بانطباق عنوان التجري عليه ومقتضي ذلك عدم عده قولاً ثالثاً في هذه المسألة - أي نفس القول الأوّل - وبما تقدّم كلّه يتضح توجه القول الثاني وهو حرمة خصوص المقدّمة المقارنة لوجود سائر مقدّمات الحرام بنحو القضية الحينية مطلقاً من دون إختصاص ببعض المقدّمات ... إلى آخره. وقال المحقّق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٧» ومن ذلك أيضاً نقول بأنّه لو أتى بمقدّمة الحرام ولو لا بقصد التوصل بها إلى المحرم بل بقصد التوصل بها إلى أمر واجب وإتفق بعد ذلك ترتب الحرام عليها كان ما أتى به حراماً فعلياً في الواقع كما أنّه لو إتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما أتى به حراماً وإن كان من قصده التوصل به إلى الحرام فالمدار حينئذٍ في إتصاف المقدّمة بالحرمة وعدم إتصافها بها على ترتّب الحرام عليها وعدمه ... إلى آخره. نعم، لا يبعد في الفرض الأخير من التجري ومنهنا إتضح أن ما أفاده أستاذنا الخوئي في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٥٠» أن الحرمة الغيرية بناءً على ثبوت الملازمة تختص بالمقدّمة التي لا يتمكن المكلف من ترك الحرام بعدها وأمّا غيرها من المقدّمات فلا موجب لحرمتها الغيرية أصلاً ... إلى آخره. لا يتم على القول بالملازمة والقول بوجوب المقدّمة الموصلة كما عرفت مفصلاً فلا محيص من حرمة المقدّمة عند الإيصال كما لا يخفى وتبعهم في إنكار حرمة جميع مقدّمات الحرام المحقّق الحائري في «هامش الدرر: ج ١ ص ٩٩» قلت: إن المطلوب في جانب النهي إنّما هو عدم الفعل ومبغوضية الفعل من مبادي إنقذاح هذا الطلب في نفس الأمر كما أنّها من مقدّمات إنقذاح الإرادة من نفس الفاعل وبالجملة فالطلب في جانب النهي يتعلق بالعدم كما يتعلق بالفعل في طرف الأمر وعلى هذا فنقول مقدّمة عدم الفعل عبارة عن عدم إحدى مقدّمات الوجود فاللازم من مطلوبة عدم أحدها وهي عبارة أخرى عن حرمة إحدى المقدّمات لا بشخصها ... إلى آخره. ٣

والجواب عنه ما ذكره تبعاً للمحقّق العراقيّ أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣١٥» أن ما توهم من القديم من أن الحرام هو ما كان تركه محبوباً والواجب ما كان تركه حراماً لا وجه له لأنّ الترك يستحيل أن يتعلق به الأمر لأنّه لا يكون شيئاً يؤمر به وينهى عنه فإنّ العدم لا يصير متعلقاً لهما بل الحرام ما يكون فعله مبعوضاً والواجب ما يكون فعله محبوباً فعلى هذا إذا كان شيئاً ما مبعوضاً فعله يكون جميع المقدّمات التي تكون دخيلة في وجوده حراماً فيسرى البغض منه إلى جميع المقدّمات لا إلى خصوص الإرادة فقط ... إلى آخره. كما إختاره صاحب الكفاية ولا إحدى المقدّمات كما لا يخفى.

قال أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣١٥» الظاهر لا إشكال في صورة كون المكلف منصرفاً عن الحرام في عدم كون المقدّمة حراماً نعم إذا كان في طريق الوصول إليه لا يفيد الإنصراف عنه عدم الحرمة مثل من يرى أنّه إذا دخل المجلس الفلاني يصير مجبوراً إلى شرب المسكر فإنّه يحرم عليه دخوله سواء كان منصرفاً عنه أو لم يكن ولو فعل بعض المقدّمات بحيث خرجت البقية عن إختياره تقول أيضاً بحرمتها لأنّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار فالمقدّمة الموصلة إلى الحرام بمعنى كونها في طريق الوصول إليه حرام ويترشح البغض من ذبيها إليها ... إلى آخره. والأمر كما ذكره الأستاذ وذكر المحقّق الحائريّ في «الدرر: ج ١ ص ٩٩» تفصيلاً بين ما كان الفعل تحت الإختيار حرام وبين غيره فتحرم المقدّمة في الثاني دون الأوّل فقال إنّ العناوين المحرمة على ضربين أحدهما أن يكون العنوان بما هو مبعوضاً من دون تقييده بالإختيار وعدمه من حيث المبعوضيّة وإن كان له دخل في إستحقاق العقاب إذ لا عقاب إلّا على الفعل الصادر عن إختيار الفاعل - أي كشريك الباري والسجدة لغير الله ونحوهما - والثاني أن يكون الفعل الصادر عن إرادة وإختيار مبعوضاً بحيث لو صدر عن غير إختياره لم يكن منافياً

لا لغرض المولى - أي كسرب الخمر ونحوه - فعلى الأوّل علة الحرام هي المقدمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة بل هي علة لوجود علة الحرام وعلى الثاني تكون الإرادة من أجزاء العلة النائمة إذا عرفت هذا فنقول نحن إذا رجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة العلة النائمة له من دون سائر المقدمات كما إذا رجعنا الوجدان في طرف إرادة الشيء نجد الملازمة بينها وبين إرادة كلّ واحدة من مقدماته وليس في هذا الباب دليل أمتن وأسد منه وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقي من المناقشة وعلى هذا ففي القسم الأوّل إن كانت العلة النائمة مركبة من أمور يتصف المجموع منها بالحرمة وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرمة إلا إذا وجد باقي الأجزاء وإنحصر إختيار المكلف في واحدة منها فتحرم عليه شخصاً من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض في ما إذا تعذر الباقي فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير فاذا وجد الباقي وإنحصر إختيار المكلف في واحد معين يجب تركه معيناً وأمّا القسم الثاني أعنى فيما إذا كان الفعل المقيد بالإرادة محرماً فلا يتصف الأجزاء الخارجية بالحرمة لأن العلة النائمة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الإرادة ولا يصح إسناد الترك إلا إلى عدم الإرادة لأنه أسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية ... إلى آخره. والإرادة غير إختيارية فلا يتعلق بها التكليف وأجاب عنه أستاذنا الآمليّ في «المجمع: ج ١ ص ٣١٦» أولاً هو أن وجوب المقدّمة وحرمتها إن كان ناشئاً عن وجوب ذبيها وحرمتها لا تتصور القسمين لأن الإرادة على ذي المقدّمة تترشح على مقدّمته فكما أنّه يتعلق النهى به إذا صدر عن إختيار كذلك يتعلق النهى بمقدّمته، وإن كان من الأفعال التوليدية التي تترتب عليها ذو المقدّمة بدون الإرادة فلا شبهة في حرمة بلا كلام، وثانياً أن المبنى الذي إختاره ممّن أن البغض يرجع إلى حب الترك ممنوع كما مر وأن الإرادة إختيارية بمباديها والمقدمات كلّها ۛ

لامبغوضة، وثالثاً إن كان ذو المقدّمة غير مجعول ويكون أصل وجوده من حيث ذاته مبغوضاً فكيف تكون مقدّمته لها الحرمة المجعولة فإن الفعل يتعلق به النهي والأمر إذا صدر عن إختيار لا ما يكون خارجاً عنه، إشكال ودفع، أمّا الإشكال فهو أن مقدّمة الحرام لو كانت حراماً لم يقيم حجر على حجر لأن القصاب الذي يبيع اللحم والخبز الذي يبيع الخبز والمشتري الذي يشتري كلّهم يكونون في مصير تحصيل مقدّمة الحرام لأن هذا اللحم والخبز ربّما يوجب قوّة المرء على الزنا وهو حرام وهكذا يوجب القدرة على القمار وغيره أمّا الدفع فهو أنّه إذا علم أن المشتري يشتري اللحم والخبز ليقوى على ذلك يكون الفعل حراماً وأمّا مع عدم العلم به وإحتماله فقط لا يكون حراماً والأصل يقتضي البرائة - فإن المقدّمة في ظرف الإيصال إلى الحرام حرام وإلا فلا... إلى آخره. وذكر المحقق الماتن في «النهاية: ج ١ ص ٣٥٧» ثمّ إن الثمرة بين المسلكين تظهر في التوضي في المصب الغصبي بالماء المباح مع تمكنه من المنع عن وصول ماء الوضوء إلى المصب ولو جعل كفه مانعاً عنه فإنّه على المشهور من تخصيص الحرمة بالجزء الأخير يقع وضوئه صحيحاً من جهة أن الجزء الأخير من العلة حينئذٍ إنّما هو عدم إيجاد الحائل عن وصول الماء إلى المصب الغصبي الذي هو أمر أجنبي عن وضوئه فيكون هو المحرم والمنهى عنه دون وضوئه فمن ذلك يقع وضوئه صحيحاً من غير فرق بين علمه بذلك من الأوّل وبين صورة عدم علمه به، ولكن ذلك بخلافه على ما إختارناه إذ عليه في ظرف عدم منعه عن وصول الماء إلى المصب يقع أصل وضوئه حراماً ومنهياً عنه فيقع باطلاً إذا كان من نيّته عدم إيجاد المانع عن وصول الماء إلى المصب نعم لو لم يعلم بذلك من الأوّل كما لو كان بانياً من الأوّل على إحداث المانع عن وصول ماء وضوئه إليه فاتفق بعد ذلك وصول الماء إليه ولو من جهة حصول البداء له عن إحداث المانع يقع وضوئه صحيحاً وإن كان حراماً في ڪ

«الواقع نظراً إلى وضوح عدم إقتضاء مجرد وقوع وضوئه على وجه الحرمة في الواقع لفساد وضوئه وبطلانه كما هو واضح... إلى آخره. لحصول نية القرية حينئذٍ قال المحقق النائيني في «الأجود: ج ١ ص ٢٤٩» فإمّا أن يكون عنوان الحرام وعنوان ما هو مقدّمة له منطبقين على شيء واحد كما في الأفعال التوليدية نظير إجراء الماء على أجزاء البدن للوضوء المصب على أرض مغسوبة بلا وساطة جريانه على أرض أخرى مباحة - إلى أن قال: - وعلى الأوّل فالحكم المتعلق بالفعل التوليدي يكون بنفسه متعلقاً بما يتولد منه كما عرفت سابقاً فتكون الحرمة المتعلقة بالغصب متعلقة بإجراء الماء على البدن فيدخل بذلك في باب إجتماع الأمر والنهي وعلى الثاني - أي يكون عنوان الحرام منطبقاً على غير ما ينطبق عليه عنوان المقدّمة - فإمّا أن تكون المقدّمة علة تامّة للحرام بحيث لا يتمكن المكلف من إمتثال تكليف الحرمة بعد الإتيان بها فلا إشكال في حرمتها فإنّها هي التي تتعلق بها القدرة والإرادة بها أولاً وبالذات والمعلول إنّما يكون مقدوراً بتبعها فتسرى إليها الحرمة المتعلقة به مثال ذلك إجراء الماء في الوضوء على الأرض المباحة المشتملة على ميزاب يجري منه الماء على الأرض المغسوبة بحيث لا يتمكن المكلف بعد جريان الماء على الأرض المباحة من منع إنصابه على الأرض المغسوبة نعم لو فرضنا عدم صدق التصرف عرفاً كوقوع قطرات يسيرة على الأرض المغسوبة لما كان المعلول محرماً شرعاً حتّى يترشح منه الحرمة على علته وعلى الثاني أي إن لم تكن علة تامّة - إلى أن قال: - فلا موجب لحرمتها من قبل حرمة ذي المقدّمة... إلى آخره. وهي الثمرة التي تقدّمت في كلام المحقق العراقي ومشي على مسلكه من عدم حرمة المقدّمة وذكر أستاذنا الخوئي في «هامش الأجود: ج ١ ص ٢٥٠» يظهر منه قَدَرُ التسالم على حرمة المقدّمة في هذا الفرض وإمّا الكلام في منشأ الحكم بالحرمة وأنّه التجري والعزم على المعصية ❦

ولأنّه لم يكن عازماً على منع ترتّب الحرام على ذلك من سد الميزاب - أو الملازمة مع أن لمنع حرمتها بناءً على عدم حرمة قصد المعصية كما هو الظاهر مجالاً واسعاً ... إلى آخره. وهو غير بعيد فإنّه قال والحقّ في هذا القسم عدم حرمة المقدّمة من باب السراية فإن إمتثال الحرام لا يتوقّف على تركها على الفرض لتمكّن المكلف من ذلك بعد الإتيان بها أيضاً فعصيانه بعد ذلك بالإختيار لا يوجب حرمة المقدّمة التي لا يتوقّف إمتثال الحرام على تركها... إلى آخره. فإنّه منع حرمة المقدّمة لا غير. وأما المقدّمة المباحة قال المحقّق المشكينيّ في «حاشيته على الكفاية المحشى: ج ١ ص ٢٠٤» أنّه لا إشكال في عدم ترشح الإباحة من المباح إلى مقدّمته نعم ما لا ينفك عنه وجوده من مقدّماته لا يمكن إتصافه بغير الإباحة من الأحكام مع بقائه على إباحته إذ لا يمكن إختلاف المتلازمين في الحكم بل لا بدّ من إرتفاع عدم الحكمين وإن كان الغالب إرتفاع الإباحة لكونها ناشئة غالباً عن اللاإقتضاء وإذا فرض كونها عن إقتضاء فلا بدّ من ملاحظة الأهم في البين فإمّا إن ترتفع الإباحة أو الحكم الآخر... إلى آخره. لكن المباح على قسمين قسم لاإقتضائية كالمباحات الأصلية وهو كلّ شيء مطلق ومباح فالأمر كما ذكر لا ترشح لذيها عليها بل المقدّمة مباحة في عرض إباحة ذيها لكن القسم الثاني الإباحة الإقتضائية كعصير العنبى إذا غلى وذهب ثلثاه يحل شربه فإن ورد الدليل على خلافه يعارضه فلامحالة تسرى الإباحة إلى مقدّماتها كالوجوب كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في مقدّمة الواجب والحمد لله رب العالمين.

فهرس المحتويات

الجزء الثاني من نماذج الأصول

- نموذج ١ في مادة الأمر ٩
- الجهة الأولى في مفهوم الأمر ٩
- الجهة ٢ في مدلول صيغ الإنشاء ٢٢
- الجهة ٣ في إعتبار العلو ٢٩
- الجهة ٤ في حقيقة الأمر الطلب الوجوبي أم لا ٣٢
- الجهة ٥ في الطلب والإرادة ٤٢
- نموذج ٢ في ما يتعلق بصيغة الأمر ١٠١
- نموذج ٣ في التعدي والتوصلي ١٣٢
- نموذج ٤ في إطلاق الصيغة يقتضي النفسية وأخواتها ٢٥٢
- نموذج ٥ في الأمر عقيب الحظر وتوهمه ٢٥٦
- نموذج ٦ في الأمر يدلّ المرة أو التكرار ٢٦٠
- نموذج ٧ في دلالة الأمر على الفور ٢٩٣
- نموذج ٨ في الأجزاء ٣٠٢

- نمذج ٩ في مقدّمة الواجب ٤٥٥
- نوع ١ في تقسيم المقدّمة إلى الداخلية والخارجية ٤٧٧
- نوع ٢ في تقسيم المقدّمة إلى العقلية والشرعية والعادية ٥١١
- نوع ٣ في تقسيم المقدّمة إلى المقتضي والشرط وعدم المانع والمعد ٥١٧
- نوع ٤ في تقسيم المقدّمة إلى المتقدّمة والمتأخّرة والمقارنة ٥٢٥
- نوع ٥ في تقسيم المقدّمة إلى الوجود والصحة والعلم ٥٩٣
- نوع ٦ في تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة الوجوب والواجب ٥٩٦
- ١- في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٦٠٦
- في حقيقة الحكم ٦١٩
- في كيفية دخل القدرة في الحكم ٦٢٣
- في المقدّمات المفوتة ٦٥٦
- ٢- وجوب التهيأى والنفسى ٦٥٩
- وجوب معرفة الأحكام ٦٧٢
- ٣- في الموقت وغير الموقت ٦٧٦
- ٤- في التعينى والتخيبرى ٦٨٧
- ٥- في العينى والكفائى ٧٠٩
- ٦- في المعلق والمنجز ٧١٦
- ٧- فى الأصلى والتبعى ٧٧٧
- ٨- فى النفسى والغبرى ٧٨٤
- فى قصد التقرب فى الطهارات الثلاث ٨١٧
- فى كفىة وجوب المقدّمة ٨٣٥

- ٨٧١ في الثمرة على الأقوال في المقدمة
- ٨٨٢ في الدليل على وجوب المقدمة
- ٨٩٧ الجهة الأولى في تأسيس الأصل في باب الملازمه
- ٩٠٥ الجهة الثانية: في ثمرة الفقهية المقدمة الواجب
- ٩١٦ الجهة الثالثة: في المقدمات غير الوجوبية