

مختار

في

أصول الفقه

مَحْدُّ سَخَّافٍ لِفَيْضٍ

Faizad

مَحَاضِرَات

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ الاعظم
فقيه الطائفة مرجع الامة زعيم
الحوزة العلمية سماحة آية الله
العظمى الورع التقى السيد
ابو القاسم الموسوي الخوئي
دام ظله الوارف

شبكة كتب الشيعة

الجزء الثاني

طبع على نفقة الحاج محمد حسين ملاناجي الناروي افرى الشرقية
بمعاي العلامة الشيخ يوسف النفسى الافريقى

انتشارات امام موسى صدر

shiaabooks.net

رابط بديل < mktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(بحث الاوامر)

الكلام فيها يقع في مقامين : (الاول) في مادة الامر (ا م ر)
(الثاني) في هيئة (افعل) وما شاكلها من الهيئات ، كهيئة فعل الماضي
والمضارع ، ونحوهما .

اما الاول فالكلام فيه من جهات :

(الاولى) - ذكر جماعة ان مادة الامر موضوعة لعدة معان : الطلب :
الشيء . الحادثة . الشأن . الغرض : الفعل . وغير ذلك ، وقد انهاها بعضهم
الى خمسة عشر معنى :

واختار صاحب الفصول (قده) انها موضوعة للمعنيين من هذه المعاني
أي الطلب والشأن .

وذكر صاحب الكفاية (قده) ان عد بعض هذه المعاني من معاني
الامر من اشتباه المصداق بالمفهوم فان الامر لم يستعمل في نفس هذه المعاني ،
وانما استعمل في معناه ، ولكنه قد يكون مصداقاً لها ثم قال : ولا يبعد
دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء .

وذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى ان لفظ الامر موضوع لمعنى واحد
وهو الواقعة التي لها اهمية في الجملة ، وجميع ما ذكر من المعاني يرجع الى هذا المعنى
الواحد حتى الطلب المنشأ باحدى الصيغ الموضوعة له ، وهذا المعنى قد ينطبق
على الحادثة ، وقد ينطبق على الشأن ، وقد ينطبق على الغرض ، وهكذا . نعم لا بد
ان يكون المستعمل فيه من قبيل الافعال والصفات ، فلا يطلق على الجواهر

بل يمكن أن يقال ان الامر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد ، فانه ايضا من الامور التي لها أهمية ، فلا يكون للفظ الامر الا معنى واحد يندرج الكل فيه ، وتصور الجامع القريب بين الجميع وان كان صعباً الا انا نرى وجداناً ان استعمال الامر في جميع الموارد بمعنى واحد وعليه فالقول بالاشتراك اللفظي بعيد .

ما أفاده (قده) يحتوي على نقطتين : (الاولى) ان لفظ الامر موضوع لمعنى واحد يندرج فيه جميع المعاني المزبورة حتى الطلب المنشأ بالصيغة . (الثانية) ان الاهمية في الجملة مأخوذة في معناه . ولناخذ بالنقد على كلتا النقطتين :

اما الاولى فلان الجامع الذاتي بين الطلب وغيره من المعاني المذكورة غير معقول : والسبب في ذلك ان معنى الطلب معنى حدثي قابل للتصريف والاشتقاق ، دون غيره من المعاني ، فانها من الجوامد ، وهي غير قابلة لذلك ، ومن الواضح ان الجامع الذاتي بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد غير متصور .

وبكلمة اخرى ان الجامع بينهما لا يخلو من ان يكون معنى حدثياً أو جامداً ، ولا ثالث لهما ، وعلى كلا التقديرين لا يكون الجامع المزبور جامعاً ذاتياً إذ على الاول لا ينطبق على الجوامد ، وعلى الثاني لا ينطبق على المعنى الحدثي وهذا معنى عدم تصور جامع ذاتي بينهما .

ومما يشهد على ذلك اختلافهما (اى الامر بمعنى الطلب والامر بمعنى غيره) في الجمع ، فان الاول يجمع على اوامر ، والثاني على امور ، وهذا شاهد صدق على اختلافهما في المعنى ، ولهذا لا يصح استعمال احدهما في موضع الآخر ، فلا يقال بقي اوامر ، او ينبغي التنبيه على اوامر ، وهكذا . فالنتيجة بطلان هذه النقطة :

وأما الثانية فلأنه لادليل على أخذ الأهمية في معنى الامر بحيث يكون استعماله فيما لا أهمية له مجازاً ، وذلك لوضوح ان استعماله فيه كاستعماله فيما له أهمية في الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً .
وان شئت قلت ان الأهمية لو كانت مأخوذة في معناه لكانت متبادرة منه عرفاً عند اطلاقه ، وعدم نصب قرينة على الخلاف ، مع انها غير متبادرة منه كذلك ، ومن هنا صح توصيفه بما لا أهمية له ، وبطبيعة الحال انها لو كانت داخلية في معناه لكان هذا تناقضاً ظاهراً ، فالنتيجة ان نظرية المحقق النائيني (قدّه) في موضوع بحثنا نظرية خاطئة ولا واقع موضوعي لها .

ويمكن أن نقول : ان مادة الامر موضوعة لغة لمعنيين ، على سبيل الاشتراك اللفظي :

أحدهما - الطلب في اطار خاص ، وهو الطلب المتعلق بفعل الغير ، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلق بفعل غيره وما يتعلق بفعل نفسه ، كطالب العلم ، وطالب الضالة ، وطالب الحق ، وما شاكل ذلك . والسبب فيه ان مادة الامر - بما لها من معنى - لاتصدق على الحصة الثانية وهي المتعلقة بفعل نفس الانسان ، وهذا قرينة قاطعة على أنها لم توضع للجامع بينهما . ومن هنا يظهر ان النسبة بين الامر والطلب عموم مطلق .

وثانيهما - الشيء الخاص وهو الذي يقوم بالشخص من الفصل او الصفة أو نحوهما في مقابل الجواهر وبعض اقسام الاعراض وهي بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثة ، وقد تنطبق على الشان ، وقد تنطبق على الغرض وهكذا .

الدليل على ما ذكرناه امران : أحدهما - ان لفظ الامر بمعناه الاول قابل للتصريف والاشتقاق ، فتشتق منه الهيئات والاوزان المختلفة ، كهيئة

الماضي ، والمضارع ، والفاعل ، والمفعول ، وما شاكلها ، وهذا بخلاف الامر بمعناه الثاني حيث انه جامد فلا يكون قابلاً لذلك .

وثانيهما - ان الامر بمعناه الاول يجمع على اوامر ، وبمعناه الثاني يجمع على امور ، ومن الطبيعي ان اختلافهما في ذلك شاهد صدق على اختلافهما في المعنى .

وعلى ضوء هذا قد اتضح فساد كلا القولين السابقين : (الاشتراك اللفظي) (الاشتراك المعنوي) (اما الاول) فقد عرفت ان جميع المعاني المشار اليها آنفاً ليست من معاني الامر على سبيل الاشتراك اللفظي ، كيف فان استعماله فيها غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم ، فضلاً عن كونه موضوعاً بازائها ، ومن هنا لا يكون المتبادر منه عند الاطلاق ، وعدم نصب قرينة على ارادة الخلاف الا احد المعنيين السابقين لا غير . وأما (الثاني) فلهدم تصور جامع ماهوى بينها ليكون موضوعاً له . فالنتيجة انه موضوع بازاء المعنيين الماضيين على نحو الاشتراك اللفظي : (الحصة الخاصة من الطلب) (الحصة الخاصة من مفهوم الشيء) وهي ما يتقوم بالشخص في قبال الجواهر وبعض اقسام الاعراض ، ولاجل ذلك لا يصح ان يقال رأيت امرأ عجباً إذا رأى فرساً عجباً ، او انساناً كذلك ، ولكن يصح ان يقال رأيت شيئاً عجباً إذا رأى فرساً او انساناً كذلك . والسبب في هذا ظاهر وهو ان الشيء بمفهومه العام ينطبق على الافعال والاعيان والصفات بشئ الوانها واشكالها ، ولذلك قالوا انه عرض عام لجميع الاشياء :

وعلى اثر هذا البيان يظهر نقد ما افاده شيخنا المحقق (قدس) من ان الامر وضع لمعنى جامع وحداني على نحو الاشتراك المعنوي ، وهو الجامع بين ما يصح ان يتعلق الطلب به تكويناً وما يتعلق الطلب به تشريعاً مع عدم ملاحظة شيء من الخصوصيتين في المعنى الموضوع له ، والاصل فيه

ان يجمع على اوامر .

وجه الظهور ما عرفت من انه لا جامع ذاتي بين المعنى الحدتي والمعنى الجامد ليكون الامر موضوعاً بازائه ، واما الجامع الانتراعي فهو وان كان امراً ممكننا وقابلًا للتصوير ، الا أنه لم يوضع بازائه يقيناً ، على انه خلاف مفروض كلامه (قدّه) . واما الوضع العام والموضوع له الخاص يرده - مضافاً الى ذلك - ما حققناه في مبحث الصحيح والاعم من ان نتيجة الوضع العام والموضوع له الخاص كنتيجة الاشتراك اللفظي ، فلاحظ : هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ان اختلاف لفظ الامر في الجمع قرينة قطعية على اختلافه في المعنى ، ضرورة ان معناه لو كان واحداً لن يعقل اختلافه في الجمع .

هذا على ما بيناه في الدورات السابقة .

ولكن الصحيح في المقام ان يقال ان مادة الامر لم توضع للدلالة على حصة خاصة من الطلب ، وهي الحصة المتعلقة بفعل الغير ، بل وضعت للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج . والسبب في ذلك ما حققناه في بحث الانشاء من انه عبارة عن اعتبار الامر النفساني ، وابرازه في الخارج بجزء من قول أو فعل أو ما شاكله . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ما ذكرناه في بحث الوضع من انه عبارة عن التمسك والالتزام النفساني . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي وضع مادة الامر أو ما شاكلها بطبيعة الحال لا ذكرناه أي للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني ، لا لالطلب والتصدي ، ولا للبحث والتحريك . نعم انها كصيفتها مصداق للطلب والتصدي ، والبحث والتحريك ، لانها معناها .

وبكلمة اخرى اننا إذا حللنا الامر المتعلق بشيء تحليلاً موضوعياً فلا نعقل فيه سوى شيئين : احدهما - اعتبار المولى ذلك الشيء في ذمة

المكلف من جهة اشتماله على مصالحة داعية إلى ذلك . وثانيهما - ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج ببرز كدادة الامر أو نحوها ، فالمادة أو ماشاكلها وضعت للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري النفساني ، لا للطلب ، ولا للبعث والتحريك .

نعم قد عرفت ان المادة أو ماشاكلها مصداق للطلب والبعث ، ونحو تصد إلى الفعل ، فان الطلب والبعث قد يكونان خارجيين ، وقد يكونان اعتباريين . فمادة الامر أو ماشابهها مصداق للطلب والبعث الاعتباري ، لا الخارجي ، لوضوح انها تصد في اعتبار المولى إلى إيجاد المادة في الخارج ، وبعث نحوه ، لا تكوينا وخارجاً ، كما هو ظاهر :

ونتيجة ما ذكرناه امران : (الاول) - ان مادة الامر ، أو ماشاكلها موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، وهو اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف ، ولا تدل على أمر آخر ماعدا ذلك الثاني انها مصداق للطلب والبعث ، لانها معناها .

الى هنا قد تبين ان القول بالاشتراك اللفظي بين جميع المعاني المتقدمة باطل ، لاواقع موضوعي له ، وكذلك القول بالاشتراك المعنوي ، فالصحيح هو القول بالاشتراك اللفظي بين المعنيين المتقدمين .

ثم لا يخفى انه لا ثمرة عملية لذلك البحث اصلاً ، والسبب فيه ان الثمرة هنا ترتكز على ما إذا لم يكن المراد الاستعمالي من الاوامر الواردة في الكتاب والسنة معلوماً ، وحيث ان المراد الاستعمالي منها معلوم ، فاذن لا اثر له .

المعنى الاصطلاحي للامر

حكى المحقق صاحب الكفاية (قدّه) ان الامر قد نقل عن معناه الاصلي إلى القول المخصوص ، وهو هيئة (افعّل) .
وبرد عليه أنه ان كان هذا مجرد اصطلاح ، فلا مشاحة فيه ، والا فلا وجه له اصلاً ، وذلك لان الظاهر ان الاشتقاق منه بحسب معناه الاصطلاحي ؛ وعليه فلو كان معناه الاصطلاحي القول المخصوص لم يمكن الاشتقاق منه لانه جامد ، ومن الطبيعي ان مبدأ المشتقات لابد ان يكون معنى حدثياً قابلاً للتصريف والتغيير ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان يكون المبدأ خالياً عن جميع الخصوصيات ، ليقبل كل خصوصية ترد عليه ، ومن ثمة قلنا في بحث المشتق ان المصدر لا يصلح ان يكون مبدأ له ، لعدم توفر الشرط الاساسي للمبدأ فيه ، وهو خلوه عن جميع الاشكال والصور المعنوية ، واللفظية ، حتى يقبل اية صورة ترد عليه ، نظير الهوى في الاجسام ، حيث انها فاقدة لكل صورة افترضت ، ولذا تقبل كل صورة ترد عليها بشتى انواعها واشكالها ، وبطبيعة الحال انها لو لم تكن فاقدة لها فلا تقبل صورة اخرى ، لوضوح اباء كل صورة عن صورة اخرى ، وكل فعلية عن فعلية ثانية .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين : هي ان القول المخصوص لا يصلح ان يكون مبدأ للمشتقات ، وان يجعله شقة شقة ، لاستحالة تصريفه وورود هيئة اخرى عليه ، فيكون نظير الجملة ، والمفرد ، والكلمة ، والكلام ، وما شاكل ذلك مما هو اسم لنفس اللفظ ، فانها غير قابلة لان تشتق منها المشتقات ، لعدم توفر الركنين الاساسيتين للمبدأ فيها (المعنى الحدّي) (الخلو من الخصوصيات) .

نعم التاليف بالقول المخصوص قابل لان نشق منه المشتقات ، وتر-
 عليه الهيئات والصور ، وذلك لان التاليف ان لوحظ بنفسه ، مع عدم
 ملاحظة شيء معه من الخصوصيات الخارجة عن حدود ذاته ، فهو مبدأ
 وان لوحظ قائماً بغيره فحسب ، فهو مصدر . وان لوحظ زائداً على
 هذا وذاك وجوده وتحققه في الخارج قبل زمان التكلم فهو ماض ، وفي
 زمانه وما بعده فمضارع ، وهكذا . ولكن من المعلوم انه لا صلة لذلك بما
 ذكرناه اصلاً .

ولكن لشيخنا المحقق (قده) في هذا الموضوع كلام ، وهو ان الامر
 بهذا المعنى ايضاً قابل للاشتقاق والتصرف . وقد افاد في وجه ذلك ما اليك
 نصه : « وان كان وجه الاشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حدثياً
 ففيه ان لفظ اضرب صنف من اصناف طبيعة الكيف المسموع ، وهو من
 الاعراض القائمة بالمتلفظ به ، فقد يلاحظ نفسه ، من دون لحاظ قيامه
 وصدوره عن الغير ، فهو المبدأ الحقيقي الساري في جميع مراتب الاشتقاق
 وقد يلاحظ قيامه فقط ، فهو المعنى المصدري المشتمل على نسبة ناقصة .
 وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الحال ، أو الاستقبال ، فهو المعنى المضارعي
 وهكذا ، فليس هيئة اضرب كالايمان الخارجية ، والامور غير القائمة
 بشيء ، حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط ، اوهى احد الازمنة ، وعليه فالامر
 موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلاً أو للصيغة القائمة بالشخص
 وأمر موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الماضي ويامر موضوع
 للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال ، أو الاستقبال . »
 ولناخذ بالنقد على ما افاده (قده) وحاصله . ان ما ذكره في اطاره
 وان كان في غاية الصحة والمتانة ، إلا انه لا صلة له بما ذكرناه :
 والسبب في ذلك ان لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين :

(الأولى - حيثية صدوره من الالافظ خارجاً وقيامه به ، كصدور غيره من الافعال كذلك .

(الثانية) - حيثية تحمقه ووجوده في الخارج ، فاللفظ من الحيثية الاولى وان كان قابلاً للتصريف والاشتقاق ، الا ان لفظ الامر لم يوضع بازاء القول المخصوص من هذه الحيثية ، والا لم يكن مجال لتوهم عدم امكان الاشتقاق والصرف منه ، بل هو موضوع بازائه من الحيثية الثانية ، ومن الطبيعي انه بهذه الحيثية غير قابل لذلك ، كما عرفت . فما افاده (قدّه) مبني على الخلط بين هاتين الحيثيتين .

(الجهة الثانية) - هل ان العلو معتبر في معنى الامرام لا ؟ الظاهر اعتباره اذ لا يصدق الامر عرفاً على الطلب الصادر من غير العالي ، وان كان بنحو الاستعلاء واطهار العلو .

وعلى الجملة فصدوره من العالي منشأ لانتزاع عنوان الامر والبحث والتحريك والتكليف وما شاكل ذلك ، دون صدوره عن غيره ، بل ربما يوجب توبيخه باستعماله الامر . ويدلنا على ذلك - مضافاً الى مطابقة هذا للوجدان - صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من غير العالي ، بل يستحق التوبيخ عليه بقوله اتأمر الامير مثلاً ومن المعلوم ان التوبيخ لا يكون على امره بعد استعلائه ، وانما يكون على استعلائه واستعماله الامر :

(الجهة الثالثة) - لا اشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الامر عند الاطلاق ، وانما الاشكال والكلام في منشأ هذا التبادر ، هل هو وضعه للدلالة عليه أو الاطلاق ومقدمات الحكمة أو حكم العقل به ؟ وجوه بل اقوال : المعروف والمشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً هو القول الاول . واختار جماعة القول الثاني ، ولكن الصحيح هو الثالث ، فلنا دعويان : (الاولى) - بطلان القول الاول والثاني . (الثانية) صحة القول الثالث

اما الدعوى الاولى فلانها تبتي على ركيزتين : احدهما ما حققناه في بحث الوضع من انه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني . وثانيتهما ما حققناه في بحث الانشاء من انه عبارة عن اعتبار الامر النفساني ، وابرازه في الخارج ببرز من قول أو فعل أو ما شاكله :

وعلى ضوء هاتين الركيزتين يظهر ان مادة الامر وضعت للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً ولا اطلاقاً . اما الاول فظاهر . واما الثاني فلانه يركز على كونها موضوعة للجامع بين الوجوب والندب ، ليكون اطلاقها معيناً للوجوب ، دون الندب باعتبار ان بيان الندب يحتاج إلى مؤنة زائدة والاطلاق غير واف به . ولكن قد عرفت انها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو الندب ، كذلك لم توضع للجامع بينهما ، بل وضعت لما ذكرناه هذا مضافاً الى عدم الفرق بين الوجوب والندب من هذه الناحية ، واذن فلا يكون الاطلاق معيناً للاول ، دون الثاني ، فحاله حال الوجوب من هذه الناحية من دون فرق بينهما اصلاً .

وأما الدعوى الثانية : فلان العقل يدرك - بمقتضى قضية العبودية والرفية - 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 انيائه في الخارج ، قضاء لحق العبودية ، واداء لوظيفة المولوية ، وتحصيلاً للامن من العقوبة ، ولا نعني بالوجوب الا ادراك العقل لابدية الخروج عن عهده فيما اذا لم يحرز من الداخل او من الخارج ما يدل على جواز تركه (الجهة الرابعة) - في الطلب والارادة - قد سبق منا في الجهة الثالثة ان الامر موضوع للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، فلا يدل على شيء ماعداه . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى تعرض المحقق صاحب الكفاية (قده) في المقام للبحث عن جهة أخرى ، وهي ان الطلب هل يتحد مع الارادة اولا فيه وجوه واقوال : قد اختار (قده) القول بالاتحاد ، واليك نص مقولته .

« فاعلم ان الحق كما عليه اهله ، وفاقاً للمعتزلة ، وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة بمعنى ان لفظيهما موضوعان بازاء مفهوم واحد ، وما بازاء احدهما في الخارج يكون بازاء الآخر ، والطلب المنشأ بلفظه أوغيره عين الارادة الانشائية . وبالجمله هما متحدان مفهوماً وانشاءً وخارجاً ، لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه ، كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها أيضاً ، ضرورة ان المقابلة بينهما اظهر من الشمس ، وابين من الامس ، فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة كفاية ، فلا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان ، فان الانسان لا يجسد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها ، سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء ، والميل ، وهيجان الرغبة اليه ، والتصديق لفائدته ، والجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طابه لاجلها ، وبالجمله لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة ، والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلا محيص الا عن اتحاد الارادة والطلب ، وان يكون ذاك الشوق المؤكد المستتب لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة ، والمستتب لامر عبيده به فيما لو اراده ، لا كذلك مسمى بالطلب والارادة ، كما يعبر به تارة ، وبها أخرى كما لا يخفى . »

- ما أفاده (قده) يحتوي على عدة نقاط : ١ - اتحاد الارادة الحقيقية مع الطلب الحقيقي . ٢ - اتحاد الارادة الانشائية مع الطلب الانشائي : ٣ - مغايرة الطلب الانشائي للطلب الحقيقي ، والارادة الانشائية للارادة

الحقيقية ولم يبرهن (قده) على هذه النقاط ، بل أحالها الى الوجدان .
ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط :

أما الأولى فهي خاطئة جداً والسبب في ذلك ان الارادة بواقعها الموضوعي من الصفات النفسانية ، ومن مقولة الكيف القائم بالانفس .
وأما الطلب فقد سبق أنه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن الانسان بالارادة والاختيار ، حيث أنه عبارة عن التصدي نحو تحصيل شيء في الخارج . ومن هنا لا يقال طالب الضالة ، أو طالب العلم الا لمن تصدى خارجاً لتحصيلها ، وأما من اشتاق اليها فحسب وأراد فلا يصدق عليه ذلك ، ولذا لا يقال طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق وأرادها في أفق النفس ، ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل .

وبكلمة أخرى ان الطلب عنوان للفعل سواء أكان الفعل نفسانياً أم خارجياً ، فلا يصدق على مجرد الشوق والارادة النفسانية ، ويظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا طلبت زبداً ، فما وجدته ، أو طلبت من فلان كتاباً مثلاً ، فلم يعطني ، وهكذا ، ضرورة أن الطلب في أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجي ، وليس لإخباراً عن الارادة والشوق النفساني فحسب ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الطلب متعلقاً بفعل نفس الانسان وعنواناً له كطالب الضالة وطالب العلم وماشاكلها وان يكون متعلقاً بفعل غيره وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الارادة . وقد نحصل من ذلك أن الطلب مبين للارادة مفهوماً ومصادقاً ، فما أفاده (قده) من أن الوجدان يشهد باتحادها خطأ جداً .

وأما النقطة الثانية فقد ظهر نقدها مما أوردناه على النقطة الأولى ، وذلك لما عرفت من أن الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني ، وليس منشأ مادة الأمر ، أو بصيغتها ، أو ماشاكلها . فاذن لا موضوع لما

افاده (قدہ) من ان الطلب الانشائي عين الارادة الانشائية .

ومن هنا يظهر حال النقطة الثالثة ، فانها انما تتم اذا كانت متوفرة
لامرين : (الاول) القول بان الطلب منشأ بالصيغة ، أو نحوها . (الثاني)
القول بالارادة الانشائية في مقابل الارادة الحقيقية ، ولكن كلا القولين
خاطيء جداً .

واما النقطة الرابعة فالامر وان كان كما افاده (قدہ) ، الا ان علم
تحقق الطلب حقيقة ليس بملاك عدم تحقق الارادة كذلك في امثال الموارد
بل بملاك ما عرفت من ان الطلب عنوان لمبرز الارادة ، ومظهرها من قول
أو فعل ، وحيث لا ارادة هاهنا فلا مظهر لها ، حتى يتصف بعنوان الطلب .
وعلى ضوء هذا البيان يظهر فساد ما قيل : من ان الطلب والارادة
متباينان مفهوماً ، ومتحدان مصداقاً وخارجاً ، ووجه الظهور ما عرفت من
تباينهما مفهوماً ومصداقاً ، فلا يمكن صدقهما في الخارج على شيء واحد
كما مر بشكل واضح .

ثم لا يخفى ان غرض صاحب الكفاية (قدہ) من هذه المحاولة نفي
الكلام النفسي الذي يقول به الاشاعرة ، بتخييل ان القول بتغاير الطالب
والارادة يستلزم القول بشبوت صفة اخرى غير الصفات المعروفة المشهورة
وبطبيعة الحال ان مرد ذلك هو التصديق بما يقوله الاشاعرة من الكلام النفسي .
ولكن قد عرفت ان هذه المحاولة غير ناجحة . هذا من ناحية .
ومن ناحية اخرى انا سنذكره بعد قليل ان نفي الكلام النفسي لا يرتكز على
القول باتحاد الطلب والارادة ، حيث انا نقول بتغايرهما ، فمع ذلك نبرهن
بصورة قاطعة بطلان محاولة الاشاعرة لاثبات ان كلامه تعالى نفسي لا لفظي :

بحث ونقد حول عدة نقاط

- (الاولى) - نظرية الاشاعرة : الكلام النفسي ، ونقدها .
- (الثانية) - نظرية الفلاسفة : ارادته تعالى من الصفات الذاتية ونقدها .
- (الثالثة) - نظرية الاشاعرة : مسألة الجبر ، ونقدها .
- (الرابعة) - نظرية المعتزلة : مسألة التفويض ، ونقدها .
- (الخامسة) - نظرية الامامية : مسألة الأمر بين الأمرين .
- (السادسة) - نظرية العلماء : مسألة العقاب .

(١) نظرية الاشاعرة

الكلام النفسي ونقدها

ذهب الاشاعرة إلى ان كلامه تعالى من الصفات الذاتية العليا ، وهو قائم بذاته الواجبة ، قديم كبقية صفاته العليا ، من العلم ، والقدرة ، والحياة ، وليس من صفاته الفعلية كالخلق ، والرزق ، والرحمة ، وما شاكلها ولاجل ذلك قد اضطروا إلى الالتزام بان كلامه تعالى نفسي ، ما وراء الكلام اللفظي ، وهو قديم قائم بذاته تعالى ، فان الكلام اللفظي حادث فلا يعقل قدمه ، وقد صرحوا (١) به في ضمن محاولتهم ، واستدلواهم على الكلام النفسي ، والبيكم نص مقولتهم .

وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن ، بل نقوله ، ونسميه كلاماً لفظياً ، ونعترف بمحدوثه ، وعدم قيامه بذاته تعالى ، ولكننا ثبتت أمراً وراء ذلك ، وهو المعنى القائم بالنفس ، الذي يعبر عنه بالالفاظ ، ونقول

(١) شرح المواقف بمبحث الالهيات ص ٧٧ .

هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته تعالى ، ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة ، والامكنة ، والاقوام ، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي ، بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ ، اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارة ، والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ، ولا يختلف باختلاف الدلالات ، وغير المتغير اي ما ليس متغيراً وهو المعنى مغاير للمتغير الذي هو العبارات ، ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم ، اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة ، لانه يأمر الرجل بما لا يريد كالتحيز لعبده هل يطيعه ام لا ؟ فان مقصوده مجرد الاختيار ، دون الاتيان بالمأمور به وكالمتملذ من ضرب عبده بعصيانه ، فانه قد يأمره ، وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ، ليظهر عذره عند من يلومه : واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر ، لاحقيقته ، اذ لا طلب فيها اصلاً ، كما لا إرادة قطعاً ، فاذاً هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة التحيز والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة ، قائمة بالنفس ، ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

ومن الغريب جداً ما نسب إلى الخطابلة في شرح المواقف (١) وهذا نصه : « قال الخطابلة : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعض جهلاً الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف » .

تتضمن هذا النص عدة خطوط : ١ - ان لله تعالى سنخين من الكلام : النفسي واللفظي ، والاول من صفاته تعالى ، وهو قديم قائم بذاته الواجبة

دون الثاني . ٢ - ان الكلام النفسي عبارة عن المعنى القائم بالنفس ، ويبرزه في الخارج بالالفاظ والعبارات بشق الوانها واشكالها ، ولا يختلف ذلك المعنى باختلافها ، كما لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة . ٣ - انهم عبروا عن ذلك المعنى تارة بالطلب ، واخرى بالامر ، وثالثاً بالخبر ، ورابعاً بصيغة الخبر . ٤ - ان هذا المعنى غير العلم إذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه ، أو يعلم خلافه ، وغير الارادة ، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كاختبر لعبده ، فان مقصوده الامتحان والاختبار ، والاتيان بالمأمور به في الخارج .

ولنأخذ بالنقد على هذه الخطوط جميعاً .

اما الاول فسنبينه بشكل واضح في وقت قريب انشاء الله تعالى ان كلامه منحصر بالكلام اللفظي ، وان القرآن المنزل على النبي الاكرم (ص) هو كلامه تعالى ، بنام سورة وآياته وكلماته ، لانه حاك عن كلامه ، لوضوح ان ما يحكي القرآن عنه ليس من سنخ الكلام ، كما سيأتي بيانه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان السبب الذي دعا الاشاعرة إلى الالتزام بالكلام النفسي هو تخيل ان التكلم من صفاته الذاتية ، ولكن هذا الخيال خاطيء جداً ، وذلك لما سيحيي انشاء الله تعالى بصورة واضحة ان التكلم ليس من الصفات الذاتية ، بل هو من الصفات الفعلية .

واما الثاني فيتوقف نقده على تحقيق حال الجمل الخبرية والانشائية . اما الاولى فقد حققنا في بحث الانشاء والاخبار ان الجمل الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية والاخبار عن الثبوت ، أو النفي في الواقع ، هذا بناء على نظريتنا : واما بناءً على نظرية المشهور ، فلانها موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع ، أو نفيها عنه . ومن الطبيعي ان مدلولها على ضوء كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام ، ليقال إنه

كلام نفسي ، ضرورة ان الكلام النفسي عند القائلين به وان كان موجوداً نفسانياً إلا أن كل موجود نفساني ليس بكلام نفسي ، بل لابد ان يكون سنخ وجوده سنخ وجود الكلام ، لفرض أنه ليس من سنخ وجود الصفات المعروفة الموجودة في النفس . ومن المعلوم ان قصد الحكاية على رأينا وثبوت النسبة على رأي المشهور ليس من ذلك .

وبكلمة واضحة : إذا حللنا الجمل الخبرية تحليلاً موضوعياً وفحصنا مداليلها في اطاراتها الخاصة فلانجد فيها سوى عدة امور : (الاول) تصور معاني مفرداتها بموادها . وهيئاتها . (الثاني) تصور معاني هيئاتها التركيبية . (الثالث) تصور مفردات الجملة . (الرابع) تصور هيئاتها . (الخامس) تصور مجموع الجملة . (السادس) تصور معنى الجملة . (السابع) التصديق بمطابقتها للواقع أو بعدم مطابقتها له . (الثامن) ارادة ايجادها في الخارج . (التاسع) الشك في ذلك . وبعد ذلك نقول ان شيئاً من هذه الامور ليس من سنخ الكلام النفسي عند القائلين به .

اما الاول فواضح ، إذ الكلام النفسي عند القائلين به ليس من سنخ المعنى اولاً على ما سيأتي بيانه . وليس من سنخ المعنى المفرد ثانياً . واما الثاني فلان الكلام النفسي - كما ذكره - صفة قائمة بالنفس كسائر الصفات النفسانية ، ومن الطبيعي ان المعنى ليس كذلك ، فانه - مع قطع النظر عن وجوده وتحققه في الذهن ليس قائماً بها ، ومع لحاظ وجوده وتحققه فيه وان كان قائماً بها ، إلا انه بهذا الحاظ علم ، وليس بكلام نفسي على الفرض د

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال جميع الامور الباقية ، فان الثالث ، والرابع ، والخامس ، والسادس ، والتاسع من مقولة العلم للتصوري ، والسابع من مقولة العلم التصديقي ، والثامن من مقولة الارادة . فالنتيجة ان الكلام

النفسي بهذا الاطار الخاص عند القائلين به غير متصور في موارد الجمل
الخبرية ، وحينئذٍ فلا يخرج عن مجرد افتراض ، ولقائقة اللسان ، بسلا
واقع موضوعي له .

واما الجمل الانشائية فقد سبق الكلام فيها بشكل مفصل ، وقلنا
هناك ان نظريتنا فيها تختلف عن نظرية المشهور ، حيث ان المشهور قد
فسروا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ :

ولكن قد حققنا هناك انا لانعقل لذلك معنى صحيحاً معقولاً .
والسبب في ذلك هو انهم لو ارادوا بالايجاد الابداعي التكويني ، كايجاد
الجوهر والعرض فبطالانه من البديهيات التي لا تقبل الشك ، ضرورة ان
الموجودات الخارجية - بشتى اشكالها - وانواعها - ليست مما توجد بالالفاظ ،
كيف والالفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها واسبابها كي توجد بها . وان
ارادوا به الايجاد الاعتباري كايجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية
وغير ذلك فيرده أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني ، من دون حاجة
إلى اللفظ والتكلم به ، ضرورة ان اللفظ في الجملة الانشائية لا يكون علّة
لايجاد الامر الاعتباري ، ولا واقعا في سلسلة علته ، لوضوح أنه يتحقق
بنفس اعتبار المعبر في افق النفس ، سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به ام
لم يكن .

ودعوى - ان مرادهم بذلك : الايجاد التنزيلي ، ببيان ان وجود اللفظ
في الخارج وجود للمعنى فيه تنزيلاً ، ومن هنا يسري اليه قبس المعنى
وحسنه ، وعلى هذا صح ان يفسروا الانشاء بايجاد المعنى - خاطئة جداً ،
وذلك لان تمامية هذه الدعوى ترتكز على نظرية من يرى كون الوضع
عبارة عن الهوية ، وجمل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، ولكن
قد ذكرنا في محله ان هذه النظرية باطلة ، وقلنا هناك ان حقيقة الوضع

عبارة عن التعهد والالتزام النفساني ، وعليه فلا اتحاد بينهما لا حقيقة وواقعاً ولا غناية ومجازاً ، ليكون اللفظ وجوداً تنزيلياً له ، واما مسألة مراية القبح والحسن فهي لا تركز على النظرية المذبذبة ، بل هي من ناحية كون اللفظ كاشفاً عنه ودالاً عليه ، ومن الطبيعي أنه يكفي لذلك وجود العلاقة الكاشفية بينهما ، ولا فرق في وجود هذه العلاقة بين نظرية دون اخرى في مسألة الوضع .

وبعد ذلك نقول : ان مدلول الجمل الانشائية على كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام النفسي عند القائلين به . اما على نظرية المشهور فواضح ، لما عرفت من ان الكلام النفسي عندهم عبارة عن صفة قائمة بالنفس في مقابل سائر الصفات النفسانية ، وقديم كغيرها من الصفات الازلية وبطبيعة الحال ان ايجاد المعنى باللفظ فاقد لهاتين الركيزتين معاً : اما الركيزة الاولى فلانه ليس من الامور النفسانية ، ليكون قائماً بها . واما الثانية فلمفرض انه حادث بحدوث اللفظ ، وليس بقديم . واما على نظريتنا فايضا الامر كذلك ، فان ابراز الامر الاعتباري ليس من الامور النفسانية ايضاً . فالنتيجة لحد الآن أنه لا يعقل في موارد الجمل الخبرية ، والانشائية ما يصلح ان يكون من سنخ الكلام النفسي ، ومن هنا قلنا أنه لا يخرج عن مجرد وهم وخيال ، فلا واقع موضوعي له .

ثم أنه قد يتوهم ان صورة الكلام اللفظي المتمثلة في افق النفس هي كلام نفسي ، ولكن هذا التوهم خاطيء ، لسببين : (الأول) ان هذه الصورة وان كانت موجودة في افق النفس ، ومتمثلة فيه ، إلا انها ليست بكلام نفسي ، ضرورة ان الكلام النفسي عند القائلين به مدلول للكلام اللفظي ، والمفروض ان تلك الصورة بهذا الاطار الخاص ليست كذلك ، لما عرفت من ان مدلول الكلام سواء أكان اخبارياً ام انشائياً اجنبي عنها

اضف إلى ذلك ما ذكرناه في محله من ان الموجود بما هو موجود لا يعقل ان يكون مدلولاً لللفظ ، من دون فرق في ذلك بين الموجود الخارجي والذهني ، فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصورة مدلولاً له ، لتكون كلاماً نفسياً . على أنها لا تختص بخصوص الكلام الصادر عن المتكلم بالاختيار ، بل تعم جميع الافعال الاختيارية بهي انواعها واشكالها ، حيث ان صورة كل فعل اختياري متمثلة في افق النفس قبل وجوده الخارجي .

(الثاني) : ان هذه الصورة نوع من العلم والتصور ، وهو التصور الساذج وقد تقدم ان الكلام النفسي عندهم صفة اخرى في مقابل صفة العلم ، والارادة ، ونحوهما .

وقد تخيل بعضهم ان الكلام النفسي عبارة عن الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر . ولكن هذا الخيال فاسد جداً ، والسبب في ذلك ما حققناه سابقاً من ان الطلب وإن كان غير الارادة مفهوماً ومصدقاً ، إلا أنه ليس بكلام نفسي ، لما عرفت من أنه عبارة عن التصدي نحو المقصود خارجاً وهو من الافعال الخارجية ، وليس من المفاهيم اللفظية في شيء حتى يدعي أنه كلام نفسي ومن هنا قلنا ان الصيغة مصداق للطلب ، لانها وضعت بازائه .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان امران : (الاول) فساد توهم كون الطلب منشأ بالصيغة أو ما شاكلها . (الثاني) ان الاشاعة قد اخطأوا هنا في نقطة واصابوا في نقطة اخرى . اما النقطة الخاطئة فهي أنهم جعلوا الطلب من الصفات النفسانية ، وقد عرفت خطأ ذلك . واما النقطة الثانية فهي أنهم جعلوا الطلب مغايراً للارادة ذاتاً وعيناً وقد سبق صحة ذلك .

واما الثالث فنفس اختلاف كلماتهم في تفسيره يعني مرة بالطلب ، واخرى بالخبر ، وثالثة بالأمر ، ورابعة بصيغة الأمر شاهد صدق على أنهم أيضاً لم يتصوروا له معنى محصلاً ، إلا ان يقال ان ذلك منهم مجرد

اختلاف في التعبير واللفظ والمقصود واحد ، ولكن ننقل الكلام الى ذلك المقصود الواحد وقد عرفت أنه لا واقع موضوعي له اصلاً ، ولا يخرج عن حد الفرض والخيال .

واما الرابع فقد ظهر جوابه بما ذكرناه بصورة مفصلة من أنه ليس في الجمل الخبرية ، والانشائية شيء يصلح أن يكون كلاماً نفسياً :
وقد استدل على الكلام النفسي بعدة وجوه آخر :

الاول - ان الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم في الكتاب الكريم بقوله (وكلم الله موسى تكليماً) ومن المعلوم ان التكلم صفة له كالعلم والقدرة والحياة وما شاكلها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان صفاته تعالى قديمة قائمة بذاته ، ولا يمكن ان تكون حادثة ، لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالحل ، والصفة بالموصوف . نعم يجوز قيام الحادث بها كقيام الفعل بالفاعل . ومن ناحية ثالثة ان الكلام اللفظي حيث أنه مؤلف من حروف واجزاء متدرجة متصرفة في الوجود لا يعقل ان يكون قديماً ، وعليه فلا يمكن ان يكون المراد من الكلام في الآبة الكريمة الكلام اللفظي ، ضرورة استحالة كون ذاته المقدسة محلاً للحادث . ومن ناحية رابعة ان الكلام النفسي حيث أنه ليس من مقولة الالفاظ فلا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بالقديم .

فالتنتيجة على ضوء هذه النواحي هي ان كلامه تعالى نفسي ، لا لفظي :
ولنأخذ بالنقد على هذا الدليل : ان صفاته تعالى على نوعين :

(الاول) الصفات الذاتية : كالعلم ، والقدرة ، والحياة ، وما يؤل اليها ، فان هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج ، فلا اثنية فيه ولا مغايرة ، وان قيامها بها قيام عيني ، وهو من اعلى مراتب القيام واطهر مصاديقه ، لقيام صفة بموصوفها ، أو قيام الحال بمحطه . ومن هنا ورد

في الروايات ان الله تعالى وجود كله ، وعلم كله ، وقدرة كله ، وحياء كله ، وإلى هذا المعنى يرجع قول أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة كمال الاخلاص به نفى الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف .

(الثاني) الصفات الفعلية كالخلق ، والرزق ، والرحمة ، وما شاكلها فان هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى ، حيث ان قيامها بها ليس قياما عينياً كالصفات الذاتية : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحله ، والوجه في ذلك ان هذه الصفات لا تتخلو من ان تكون حادثة ، أو تكون قديمة ، ولا ثالث لها : فعلى الاول لزم قيام الحادث بذاته تعالى ، وهو مستحيل ، وعلى الثاني لزم تعدد القدماء وقد برهن في محله استحالة ذلك .

فالنتيجة على ضوءها امران : (الاول) ان مبادئ هذه الصفات افعاله تعالى الاختيارية . (الثاني) انها تمايز عن الصفات الذاتية في نقطة واحدة وهي ان الصفات الذاتية عين ذاته تعالى ، فيستحيل انصاف ذاته بعد مها بان لا يكون ذاته في مرتبة ذاته عالماً ، ولا قادراً ، ولا حياً ، وهذا بخلاف تلك الصفات ، حيث انها افعاله تعالى الاختيارية فتتفك عن ذاته ، وتتصف ذاته بعدمها يعني يصبح ان يقال : أنه تعالى لم يكن خالقاً للارض مثلاً ثم خلقها ، ولم يكن رازقاً لزيد - مثلاً - ثم رزقه ، وهكذا ومن ثمة تدخل عليها أدوات الشرط ، وما شاكلها ، ولم تدخل على الصفات العليا الذاتية . وان شئت قلتم : ان القدرة تتعلق بالصفات الفعلية وجوداً وعدمًا ، فان له تعالى ان يخلق شيئاً ، وله ان لا يخلق ، وله ان يرزق ، وله ان لا يرزق ، وهكذا ، ولم تتعلق بالصفات الذاتية ابداً .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان التكلم من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية ، وذلك لوجود ملاك الصفات الفعلية فيه ، حيث يصبح

ان يقال : أنه تعالى كلم موسى (ع) ولم يكلم غيره ، أو كلم في الوقت الفلاني ، ولم يكلم في وقت آخر ، وهكذا . ولا يصح ان يقال أنه تعالى ليس عالماً بالشيء فلاني ، أو في الوقت الفلاني : فذكره الاشاعرة من ان التكلم صفة له تعالى ، وكل صفة له قديم نشأ من الخلط بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية .

(الثاني) ان كل كلام صادر من المتكلم بارادته واختياره مسبوق بتصوره في افق النفس على الشكل الصادر منه ، ولا سيما إذا كان للمتكلم عناية خاصة به ، كما إذا كان في مقام القاء خطابة ، أو شعر ، أو نحو ذلك ، وهذا المرتب الموجود في افق النفس هو الكلام النفسي ، وقد دل عليه الكلام اللفظي ، وإلى ذلك اشار قول الشاعر : ان للكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلاً .

وبرده : أولاً أن هذه الدلالة ليست دلالة لفظية ، وانما هي دلالة عقلية كدلالة وجود المعلول على وجود علته ، ومن هنا لا تختص بخصوص الالفاظ ، بل تعم كافة الافعال الاختيارية .

وبكلمة اخرى بعدما ذكرنا - في بحث الحروف ان الالفاظ لم توضع للموجودات الخارجية ، ولا للموجودات الذهنية - فلا يعقل ان تكون تلك الصورة معنى لها ، لتكون دلالتها عليها دلالة وضعية ، بل هي من ناحية ان صدور الالفاظ عن لفظها حيث كان بالاختيار والارادة فبطبيعة الحال تدل على تصورهما في افق النفس دلالة المعلول على علته ، بقانون ان كل فعل صادر عن الانسان بالاختيار لا يسد ان يكون مسبوقاً بالتصور والاتفات ، وإلا فلا يكون اختيارياً ، وعلى هذا فكل فعل اختياري ينقسم إلى نوعين : (الاول) الفعل النفسي (الثاني) الفعل الخارجي فلا يختص ذلك بالكلام فحسب ولا أظن أن الاشاعرة يلتزمون بذلك . وثانياً - ان تلك

الصورة نوع من العلم ، وقد عرفت ان الاشاعرة قد اعترفت بان الكلام النفسي صفة اخرى ، في مقابل صفة العلم .

(الثالث) لا ريب في ان الله تعالى متكلم ، وقد دلت على ذلك عدة من الآيات ، ولازم ذلك قيام المبدأ على ذاته قياماً وصفياً ، لا قيام الفعل بالفاعل ، وإلا لم يصح اطلاق المتكلم عليه ، ومن هنا لا يصح اطلاق النائم والقائم ، والمتحرك ، والساكن ، والذائق ، وما شاكل ذلك عليه تعالى ، مع ان مبادئ هذه الاوصاف قائمة بذاته قيام الفعل بالفاعل .

وان شئت قلت : إن هذه الهيئات وما شاكلها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل ، وإنما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفة بالموصوف . هذا من جهة . ومن جهة اخرى أن الذي دعا الاشاعرة إلى الالتزام بالكلام النفسي هو تصحيح متكلميته تعالى في مقابل بقیة صفاته ، فان الكلام اللفظي حيث انه حادث لا يعقل قيامه بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف ، لاستحالة كون ذاته تعالى محلاً للحوادث .
فالتنتيجة على ضوءها هي أن كلامه تعالى نفسي ، لا لفظي .
واناخذ بالمناقشة في هذا الدليل نقضاً وحلاً .

اما الاول : فلا ريب في أن الله تعالى متكلم بكلام لفظي وقد دلت على ذلك عدة من الآيات والروايات منها قوله تعالى : (إنما أمره إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فان قوله كن فيكون كلامه تعالى : ومن هنا لا نظن أن الاشاعرة ينكرون ذلك ، بل قد تقدم أنهم معترفون به . وعليه فما هو المبرر لهم في اطلاق المتكلم بالكلام اللفظي عليه تعالى هو المبرر لنا :

واما الثاني : فلان المتكلم ليس مشتقاً اصطلاحياً ، لفرض عدم المبدأ له ، بل هو نظير هيئة اللابن ، والتامر ، والمتحصص ، والمتنعل ، والبقال ،

وما شاكل ذلك ، فإن المبدأ فيها من اسماء الاعدان ، والدوات ، وهو اللبن ، والتمر ، والقميص ، والنمل ، والبقل ، ولكن باعتبار اتخاذ الشخص هذه الامور حرفة وشغلا ولازماً له صارت مربوطه به ، ولاجل هذا الارتباط صح اطلاق هذه الهيئات عليه . نعم أنها مشتقات جعلية باعتبار جعلية مبادئها ومصادرهما . والسبب في ذلك أن الكلام ليس مصدراً للتكلم ، لفرض أن معناه الجرح لا الكلام ، وكلم ليس فعلاً ثلاثياً مجرداً له ، ليزاد عليه حرف فيصبح مزيداً فيه . وعليه فبطبيعة الحال يكون التكلم مصدراً جعلياً ، والكلام اسم مصدر كذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أن المبدأ الجعلي للتكلم في هذا الحال لا يخلو من أحد امرين : إما التكلم أو الكلام ، ولا ثالث لهما .

أما على الاول فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم ، والقائم ، والمتحرك ، وما شابه ذلك عليه تعالى ، مع أنه موجد لمبادئها ، وذلك لان التكلم من قبيل الافعال دون الاوصاف . والمبادئ في الهيئات المذكورة من قبيل الاوصاف دون الافعال ، ولاجل الاختلاف في هذه النقطة تمتاز هيئة المتكلم عن هذه الهيئات ، حيث انها لا تصدق إلا على من تقوم به مبادئها قيام الصفة بالموصوف ، والحال بالحل ، ومن ثمة لا تصدق عليه تعالى ، وهذا بخلاف هيئة المتكلم ، فانها تصدق على من يقوم به التكلم قيام الفعل بالفاعل ، ولا يعتبر في صدقها الانصاف والحلول ، ولذلك صح اطلاقها عليه تعالى من دون محذور .

وأما على الثاني : فالامر أيضاً كذلك . والوجه فيه أن الكلام عبارة عن الكيف المسموع الحاصل من تموج الهواء ، واصطكاكه ، ومن الطبيعي أن المتكلم بالكلام والمتصف به إنما هو الهواء ، دون غيره ، فلا يعقل قيامه بغيره قيام الصفة بالموصوف ، والحال بالحل ، ولا فرق في ذلك بين

ذاته تعالى وغيره ،

ونتيجة ذلك ان اطلاق المتكلم عليه تعالى ، كاطلاقه على غيره باعتبار
ايجاده الكلام ، بل الامر كذلك في بعض المشتقات المصطلجة أيضاً ،
كالقابض ، والباسط ، وما شاكلها ، فان صدقه عليه تعالى بملك أنه
موجد للقبض ، والبسط ونحوهما ، لا بملك قيامها به قيام وصف ، أو
حلول . وأما عدم صحة اطلاق النائم ، والقاتم ، والساكن ، وما شاكل
ذلك عليه تعالى ، مع أنه موجد لمبادئها فيمكن تبريره باحد وجهين :

(الاول) أن ذلك ليس امراً قياسياً ، بحيث إذا صح الاطلاق
بهذا الاعتبار في مورد صح اطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار
وليس لذلك ضابط كلي ، بل هو تابع للاستعمال والاطلاق ، وهو يختلف
 باختلاف الموارد ، فيصح في بعض الموارد ، دون بعض كما عرفت .

ودعوى أن هيئة الفاعل موضوعة لافادة قيام المبدأ بالذات قيام حلول
خاطئة جداً ، وذلك لما ذكرناه في بحث المشتق من ان الهيئة موضوعة
للدلالة على قيام المبدأ بالذات بنحو من انحاء القيام ، واما خصوصية كون
القيام بنحو الحلول ، أو الایجاد ، أو الوقوع ، أو غير ذلك فهي خارجة
عن مفاد الهيئة :

وقد نحصل من ذلك أنه ليس لما ذكرناه ضابط كلي ، بل يختلف
 باختلاف الموارد . ومن هنا لا يصح اطلاق المشتق في بعض الموارد على
من يقوم به المبدأ قيام حلول . كاطلاق المتكلم على الهواء فانه لا يصح ،
وكذا اطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب ، وهكذا . مع ان قيام
المبدأ فيها قيام الحال بالحل .

(الثاني) يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعي الفعل ؛ اعني
المتعمدي ، واللازم .

بيان ذلك : ان الفعل إذا كان متعدياً كفى في اتصاف فاعله به قيامه به قيام صدور وإيجاد ، وأما الزائد على هذا فغير معتبر فيه ، وذلك كالتقابض والباسط ، والخاص ، والرازق ، والمتكلم ، والضارب ، وما شاكلها . وأما إذا كان لازماً فلا يكفي في اتصافه به صدوره منه ، بل لابد في ذلك من قيام المبدأ به ، قيام الصفة بالموصوف ، والحال بالحل ، وذلك كالعالم والنائم ، والقائم ، وما شاكله .

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر وجه عدم صحة اطلاق النائم ، والقائم عليه تعالى ، كما يظهر وجه صحة اطلاق - العالم ، والخاص ، والتقابض . والباسط ، والمتكلم ، وما شابه ذلك - عليه سبحانه وتعالى . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يظهر وجه عدم صحة اطلاق المتكلم على الهواء ، واطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب ، وهكذا .

(الرابع) ان الكلام كما يصح اطلاقه على الكلام اللفظي الموجود في الخارج ، كذلك يصح اطلاقه على الكلام النفسي الموجود في الذهن ، من دون لحاظ عناية في البين . ومن هنا يصح ان يقول القائل : إن في نفسي كلاماً لا اريد أن ابدية . وشهد على ذلك قوله تعالى : (واسروا قلوبكم أو جهروا به لانه علم بذات الصدور) وقوله تعالى (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) ونحوهما مما يدلنا على ذلك ، وهذا الموجود المرتب في النفس هو الكلام النفسي ، ويدل عليه الكلام اللفظي : وجوابه يظهر مما ذكرناه آنفاً من أن هذا الموجود المرتب في النفس ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسياً عند القائلين به ، بل هو صورة للكلام اللفظي . ومن هنا قلنا ان ذلك لا يختص بالكلام ، بل يعم كافة انواع الافعال الاختيارية .

ويكلمة واضحة ان ارادوا به أن يكون لكل فعل فردان : فرد

خارجي ، وفرد ذهني ، ومنه الكلام فهو غير معقول ، وذلك لان قيام الاشياء بالنفس إنما هو بصورها - قياماً علمياً - لا بواقعها الموضوعي ، وإلا لتداخلت المقولات بعضها في بعض ، وهو مستحيل . نعم الكيفيات النفسانية كالعلم ، والارادة ، ونحوهما قائمة بها بأنفسها ، وبواقعها الموضوعي وإلا لذهب إلى ما لا نهاية له . وعليه فلا يكون ما هو الموجود في النفس كلاماً حقيقة ، بل هو صورة ووجود علمي له . وإن أرادوا به صورة الكلام اللفظي فقد عرفت أنها من مقولة العلم ، وليست بكلام نفسي في شيء ، على انك عرفت أن الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي وتلك الصورة ليست مدلوله ، كما تقدم .

ومن هنا يظهر أن اطلاق الكلام على هذا المرتب الموجود في النفس مجاز ، إما بعلاقة الأول ، أو بعلاقة المشابهة في الصورة :
وأما الايتان الكریمتان فلا تدلان بوجه على أن هذا الموجود في النفس كلام نفسي . أما الآية الأولى فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السر هو القول الموجود في النفس ، فالآية تكون عندئذ في مقام بيان أن الله تعالى عالم به سواء أظهره في الخارج ام لم يظهره ، واطلاق القول عليه يكون بالعناية ، ويحتمل أن يكون المراد منه القول السري ، وهذا هو الظاهر من الآية الكریمية ، فاذا الآية اجنبية عن الدلالة على الكلام النفسي بالكلية وأما الآية الثانية فيحتمل أن يكون المراد مما في الانفس صورة الكلام ، ويحتمل أن يكون المراد منه نية السوء وهذا الاحتمال هو الظاهر منها ، وكيف كان فلا صلة للآية بالكلام النفسي اصلاً .

نتائج البحث لحد الان عدة نقاط :

(الأولى) أن ما ذكر من المعاني المتعددة لمادة الامر لا واقع موضوعي له وقد عرفت أنها موضوعة لمعنيين : ابراز الامر الاعتبار النفساني في الخارج

وحصة خاصة من الشيء . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أن ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن الاهمية في الجملة مأخوذة في معنى الامر لا اصل له . ومن هنا قلنا بصحة توصيف الامر بما لا اهمية له بدون عناية كما أنه لا اصل لجعل معناه واحداً ، لما ذكرناه من أن اختلافه في الجمع شاهد على تعدد معناه . ومن ناحية ثالثة أن ما افاده شيخنا المحقق (قده) من أنه موضوع للمعنى الجامع بينهما خاطيء جداً ، لما سبق من أن الجامع الذاتي بينهما غير معقول .

(الثانية) لا ثمرة للبحث عن أن معنى الامر واحد أو متعدد .

(الثالثة) لا يمكن أن يكون القول المخصوص (هيئة افعال) معنى الامر لعدم امكان الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى وما ذكره شيخنا المحقق (قده) في تصحيح ذلك قد عرفت فساداه .

(الرابعة) ان العلو معتبر في معنى الامر ، ولا يكفي الاستعلاء .

(الخامسة) ان الوجوب ليس مقام الامر لا وضماً ، ولا اطلاقاً .

بل هو بحكم العقل ، فينتزعه عند عدم نصب قرينة على الترخيص .

(السادسة) ان الطلب مغاير للارادة مفهوماً وواقعاً ، حيث ان الطلب

فعل اختياري للانسان ، والارادة من الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار ومن ثمة ذكرنا أنه لا وجه لما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من اتعاده مع الارادة مفهوماً وخارجاً .

(السابعة) أنه لا واقع موضوعي للكلام النفسي اصلاً ، ولا يخرج

عن مجرد الفرض والخيال .

(الثامنة) ان ما ذكره الاشاعرة من الادلة لاثبات الكلام النفسي

قد عرفت فسادها جميعاً .

نظرية الفلاسفة

ارادته تعالى ذاتية ، ونقدتها

المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً هو أن ارادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كصفة العلم ، والقدرة ، والحياة . ومال إلى ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية وشيخنا المحقق - قدما - قال في الكفاية : ان ارادته التكوينية هو العلم بالنظام الكامل التام . ولكن اورد عليه شيخنا المحقق (قده) بان هذا التفسير غير صحيح . وقد افاد في وجه ذلك بما اليك نصه :

« لا ريب في ان مفاهيم صفاته تعالى الذاتية متخالفة ، لا متوافقة مترادفة ، وان كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات ، ومن جميع الجهات مثلاً مفهوم العلم غير مفهوم الذات ، ومفهوم بقية الصفات ، وان كان مطابق الجميع ذاته بذاته ، لاشيء آخر متضمناً إلى ذاته ، فانه تعالى صرف الوجود ، وصرف القدرة ، وصرف العلم ، وصرف الحياة ، وصرف الارادة ولذا قالوا وجود كله ، وقدرة كله ، وعلم كله ، وارادة كله ، مع أن مفهوم الارادة مغاير لمفهوم العلم ، ومفهوم الذات ، وسائر الصفات ، وليس مفهوم الارادة العلم بالنظام الاصلاح الكامل التام كما فسرنا بذلك المحقق صاحب الكفاية (قده) ضرورة أن رجوع صفة ذاتية إلى ذاته تعالى وتقدس وإلى صفة اخرى كذلك لنا هو في المصادق ، لا في المفهوم ، لما عرفت من ان مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر . ومن هنا قال الاكابر من الفلاسفة أن مفهوم الارادة هو الابتهاج ، والرضا ، أو ما يقاربهما معنى ، لا العلم بالصلاح والنظام ، ويعبر عنه بالشوق الاكيد فينا ، والسر في التعبير عن الارادة فينا بالشوق المؤكد ، وبصرف الابتهاج والرضا

فيه تعالى ، هو انا لمكان امكاننا ناقصون في الفاعلية ، وفاعليتنا لكل شيء بالقوة ، فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى مقدمات زائدة على ذواتنا من تصور الفعل ، والتصديق بفائدته ، والشوق الأكيد ، فيكون الجميع محركاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات ، وهذا بخلاف الواجب تعالى فإنه لتقدسه عن شوائب الامكان ، وجهات القوة والنقصان فاعل بنفس ذاته العلمية المريدة ، وحيث أنه صرف الوجود ، وصرف الخبر مبتهج بذاته أتم الابتهاج ، وذاته مرضى لذاته أتم الرضا ، وينبعث من هذا الابتهاج الذاتي - وهو الارادة الذاتية - ابتهاج في مرحلة الفعل ، فإن من أحب شيئاً أحب آثاره ، وهذه المحبة الفعلية هي الارادة في مرحلة الفعل ، وهي التي وردت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام بحدوثها .

يحتوي ما افاده (قده) على عدة نقاط :

(الاولى) ان مفهوم الارادة غير مفهوم العلم ، فان مفهوم الارادة الابتهاج والرضا ، ومفهوم العلم الانكشاف ، فلا يصح تفسير احدهما بالآخر ، وإن كان مطابقاً واحداً ، وهو ذاته تعالى .

(الثانية) ان ارادته تعالى من الصفات الذاتية العليا كالعلم ، والقدرة وما شاكلهما ، وليست من الصفات الفعلية :

(الثالثة) ان الارادة فينا عبارة عن الشوق الأكيد المحرك للقوة العاملة المحركة للعضلات نحو المراد ، وتحقيقها ووجودها في النفس يتوقف على مقدمات كالتصور ، والتصديق بالفائدة ، ونحوهما ، ومن الواضح ان الارادة بهذا المعنى لا تتصور في حقه سبحانه وتعالى ، فان فاعليته تامة ، لا نقصان فيها ابداً ، وأنه فاعل بنفس ذاته العلمية المريدة ، ولا تتوقف فاعليته على أية مقدمة خارجة عن ذاته تعالى .

(الرابعة) ان الابتهاج في مرحلة الفعل هو الارادة الفعلية المنبعث

من الابتهاج الذاتي الذي هو الارادة الذاتية ، والروايات الدالة على حدوث الارادة انما يراد بها الارادة الفعلية التي هي من آثار ارادته الذاتية . ولناخذ بالنظر في هذه النقاط :

اما النقطة الاولى : فهي تامة من ناحية . وهي أن مفهوم الارادة غير مفهوم العلم ، وخاطئة من ناحية اخرى ، وهي ان مفهوم الارادة الابتهاج والرضا .

اما تماميتها من الناحية الاولى ، فلما ذكرناه في بحث المشتق من ان مفاهيم الصفات العليا الذاتية مختلفة ومتباينة ، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدرة ، وهكذا ، ولا فرق في ذلك بين الواجب والممكن . نعم يفرق الواجب عن الممكن في نقطة اخرى ، وهي ان مطابق هذه الصفات في الواجب واحد عيناً وذاتاً وجهة . وفي الممكن متعدد كذلك :

واما عدم تماميتها من الناحية الثانية فلان من الواضح ان مفهوم الارادة ليس هو الابتهاج والرضا ، لا لغة ، ولا عرفاً ، وانما ذلك اصطلاح خاص من الفلاسفة ، حيث أنهم فسروا الارادة الازلية بهذا التفسير . ولعل السبب فيه التزامهم بعدة عوامل تالية : (الاول) ان ارادته تعالى عين ذاته خارجاً وعيناً (الثاني) انها ليست بمعنى الشوق الأكيد المحرك للعضلات ، كما عرفت (الثالث) انها مغايرة للعلم ، والقدرة واعلوية ، وما شاكلها من الصفات العليا بحسب المنهزم (الرابع) أنه لم يوجد معنى مناسباً للارادة غير المعنى المذكور ، وبطبيعة الحال ان النتيجة على ضوء هذه العوامل هي ما عرفت :

ولكن هذا التفسير خاطيء جداً ، وذلك : لان الارادة لا تخلو من ان تكون بمعنى اعمال القدرة ، أو بمعنى الشوق الأكيد ، ولا ثالث لهما . وحيث ان الارادة بالمعنى الثاني لا تعقل لذاته تعالى تتعين الارادة بالمعنى

الاول له سبحانه وهو المشيئة واعمال القدرة :

وأضف إلى ذلك ان الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى ، وليس من الصفات الذاتية كالعلم ، والقدرة ، ونحوهما ، وذلك لصحة سلبه عن ذاته تعالى ، فلو كان من الصفات العليا لم يصح السلب ابداً :

على انا لو فرضنا ان الرضا من الصفات الذاتية فما هو الدليل على ان ارادته أيضاً كذلك ، بعد ما عرفت من ان صفة الارادة غير صفة الرضا ، وكيف كان فما افاده (قدّه) لا يمكن المساعدة عليه بوجه .

واما النقطة الثانية (ارادته تعالى صفة ذاتية له) فهي خاطئة جداً . والسبب في ذلك : اولاً ما تقدم من أن الارادة بمعنى الشوق المؤكد لا تعقل في ذاته تعالى . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد سبق ان تفسير الارادة بصفة الرضا والابتهاج تفسير خاطيء لا واقع له . ومن ناحية ثالثة انا لا نتصور لارادته تعالى معنى غير اعمال القدرة والسلطنة : وثانياً قد دلت الروايات الكثيرة على ان ارادته تعالى فعله ، كما نص به قوله : سبحانه « إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » وليس في شيء من هذه الروايات إيماء فضلاً عن الدلالة على ان له تعالى ارادة ذاتية أيضاً بل فيها ما يدل على نفي كون ارادته سبحانه ذاتية كصحيفة عاصم بن حميد عن أبي عبدالله (ع) قال : قلت « لم يزل الله مريداً قال ان المرید لا يكون إلا المراد معه لم يزل الله عالماً قادراً ثم اراده (١) ورواية الجعفري قال قال الرضا (ع) : « المشيئة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد » فهاتان الروايتان تنصان على نفي الارادة الذاتية عنه سبحانه .

ثم ان سلطنته تعالى حيث كانت تامة من كافة الجهات والنواحي ولا

يتصور النقص فيها ابداً فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج ويوجد بصرف إعمالها من دون توقفه على أية مقدمة اخرى خارجة عن ذاته تعالى كما هو مقتضى قوله سبحانه « إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » . وقد عتبر عن هذا المعنى في الروايات تارة بالمشيئة ، وتارة اخرى بالاحداث والفعل . اما الاول كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال : « المشيئة محدثة » . وصحيحة عمر بن اذينة عن أبي عبد الله (ع) قال : « خلق الله المشيئة بنفسها ، ثم خلق الاشياء بالمشيئة » (١) ومن الطبيعي ان المراد بالمشيئة هو اعمال القدرة والسلطنة ، حيث انها مخلوقة بنفسها ، لا باعمال قدرة اخرى ، وإلا لذهب إلى مالا نهاية له .

واما الثاني كما في صحيحة صفوان بن يحيى قال (ع) : « الارادة من الخلق الضمير ، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ، واما من الله تعالى ، فارادته احداثه ، لا غير ذلك ، لانه لا يروي ، ولا بهم ، ولا يتفكر ، وهذه الصفات منفية عنه ، وهي صفات الخلق ، فارادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون ، بلا لفظ ، ولا نطق بلسان ، ولا همة ، ولا تفكر ، ولا كيف ، كما أنه لا كيف له » فهذه الصحيحة تنص على ان ارادته تعالى هي امره للتكوين .

واما النقطة الثالثة فهي تامة ، ولوضوح ان ارادتنا هي الشوق المؤكد الداعي إلى اعمال القدرة والسلطنة نحو إيجاد المراد ، وسبب انشاء الله تعالى ان ملاك كون الافعال في اطار الاختيار هو صدورهما باعمال القدرة والمشيئة لا كونها مسبوقه بالارادة ، بداهة ان الارادة بكافة مقدماتها غير اختيارية فلا يعقل ان تكون ملاكاً لاختياريتها ، على انا نرى وجداناً وبشكل قاطع ان الارادة ليست علة تامة للافعال ، وسيأتي توضيح هذه النقاط بصورة

مفصلة انشاء الله تعالى .

واما النقطة الرابعة فيرد عليها ان الروايات قد دلت على ان ارادته تعالى ليست كعلمه وقدرته ، ونحوهما من الصفات الذاتية العليا ، بل هي فعله وإعمال قدرته كما عرفت . وان شتم قلم لو كانت لله تعالى ارادتان : ذاتية وفعلية لأشارت الروايات بذلك لا محالة ، مع انها تشير الى خلاف ذلك : ثم ان قوله (ع) في الصحيحة المتقدمة ان المرید لا يكون إلا المراد معه اشارة إلى ان الارادة الالهية لو كانت ذاتية لزم قدم العالم ، وهو باطل ويؤيد هذا رواية الجعفري عن الرضا (ع) « فن زعم ان الله لم يزل مریداً شائباً فليس بموحد » فانه صريح في ان ارادته ليست عين ذاته كالعلم ، والقدرة ، والحياة .

لحد الآن قد ظهر امران :

(الاول) انه لا مقتضى لما ألزم به الفلاسفة وجاعة من الاصوليين منهم صاحب الكفاية وشيخنا المحقق قدس سرهما من كون ارادته تعالى صفة ذاتية له ، بل قد تقدم عدم تعقل معنى محصل لذلك .

(الثاني) ان محاولتهم لحمل الروايات الواردة في هذا الموضوع على ارادته الفعلية ، دون الذاتية خاطئة ولا واقع موضوعي لها ، فانها في مقام بيان انحصار ارادته تعالى بها .

ولشيخنا المحقق الاصفهاني (قدس) في المقام كلام ، وحاصله : ان مشيئته تعالى على قسمين : مشيئة ذاتية ، وهي عين ذاته المقدسة ، كبقية صفاته الذاتية ، فهو تعالى صرف المشيئة ، وصرف القدرة ، وصرف العلم ، وصرف الوجود ، وهكذا ، فالمشيئة الواجبة عين الواجب تعالى . ومشيئة فعلية ، وهي عين الوجود الاطلاقى المنبسط على الماهيات ، والمراد من المشيئة الواردة في الروايات من انه تعالى خلق الاشياء بالمشيئة ، والمشيئة بنفسها

هو المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود المنبسط ، والوجود الاطلاقي ، والمراد من الاشياء هو الموجودات المحدودة الخاصة ، فوجودية هذه الاشياء بالوجود المنبسط ، وموجودية الوجود المنبسط بنفسها ، لا بوجود آخر ، وهذا معنى قوله (ع) خلق الله الاشياء بالمشيئة أي بالوجود المنبسط الذي هو فعله الاطلاقي ، وخلق المشيئة بنفسها ، ضرورة انه ليس للوجود المنبسط ما به الوجود. ولا يخفى انه (قده) قد تبع في ذلك نظرية الفلاسفة القائلة بتوحيد الفعل ، وبطبيعة الحال ان هذه النظرية ترتكز على ضوء عليّة ذاته الازلية للاشياء ، وعلى هذا الضوء فلا محالة يكون الصادر الأول منه تعالى واحداً ذاتاً ووجوداً ، لاقتضاء قانون السنخية والتناسب (بين العلة والمعلول) ذلك وهذا الصادر الواحد هو الوجود الاطلاقي المعبر عنه بالوجود المنبسط تارة وبالمشيئة الفعلية تارة اخرى ، وهو الموجود بنفسه لا بوجود آخر يعني انه لا واسطة بينه وبين وجوده الازلي فهو معلوله الاول ، والاشياء معلوله بواسطته ، وهذا المعنى هو مدلول صحيحة عمر بن اذينة المتقدمة .

واناخذ بالتبّد عليه من وجهين :

(الاول) ان القول بالوجود المنبسط في اطاره الفلسفي يرتكز على نقطة واحدة وهي ان نسبة الاشياء بشق انواعها واشكالها الى ذاته تعالى نسبة المعلول الى العلة القائمة ويترتب على هذا امران : (الاول) التجانس والتساخ بين ذاته تعالى وبين معلوله (الثاني) التعاصر بينهما ، وعليه حيث انه لا تجانس بين موجودات عالم المادة بكافة انواعها وبين ذاته تعالى فلا بد من الالتزام بالنظام الجملي السلسلي ، وهو عبارة عن ترتب مسببات على اسباب متسلسلة ، فالاسباب والمسببات جميعاً منتهيتان في نظامها الخاص واطارهما المعين بحسب الطولية والعرضية معاً الى مبدأ واحد ، وهو الحق سبحانه ، وهو مبدأ الكل ، فالكل ينال منه ، وهو مسبب الاسباب على

الاطلاق . ونتيجة هذا ان المصادر الاول من الله تعالى لا بد ان يكون مسانحاً لذاته ومعاصراً معها ، وإلا استحال صدره منه . ومن الطبيعي ان ذلك لا يكون إلا الوجود المنبسط في اطاره الخاص :

وغير خفي انه لا شبهة في بطلان النقطة المذكورة وانه لا واقع موضوعي لها اصلاً . والسبب في ذلك واضح وهو ان سلطنته تعالى وان كانت تامة من كافة الجهات ولا يتصور النقص فيها ابداً ، إلا ان مرّد هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه ، كوجوب صدور المعلول عن العلة التامة ، بل مرّده إلى ان الاشياء بكافة اشكالها وانواعها تحت قدرته وسلطنته التامة ، وانه تعالى متى شاء ايجاد شيء اوجده بلا توقف على اية مقدمة خارجة عن ذاته واعمال قدرته حتى يحتاج في ايجاده إلى تهيئة تلك المقدمة ، وهذا معنى السلطنة المطابقة التي لا يشذ شيء عن اطارها . ومن البديهي ان وجوب وجوده تعالى ، ووجوب قدرته ، وانه تعالى وجود كله ، ووجوب كله ، وقدرة كله لا يستدعي ضرورة صدور الفعل منه في الخارج . وذلك لان الضرورة ترتكز على ان يكون اسناد الفعل اليه تعالى كاسناد المعاول إلى العلة التامة ، لاسناد الفعل إلى الفاعل المختار فلنا دعويان : (الاولى) ان اسناد الفعل اليه ليس كاسناد المعلول إلى العلة التامة (الثانية) ان اسناده اليه كاسناد الفعل إلى الفاعل المختار . اما الدعوى الاولى فهي خاطئة عقلاً ونقلاً .

اما الاول : فلان القول بذلك يستلزم في واقعه الموضوعي نفى القدرة والسلطنة عنه تعالى ، فان مرّد هذا القول إلى ان الوجودات بكافة مراتبها الطولية والعرضية موجودة في وجوده تعالى بنحو اعلى وأتم ، وتتولد منه على سلسلتها الطولية تولد المعاول عن علته التامة ، فان المعلول من مراتب وجود العلة النازلة ، وليس شيئاً اجنبياً عنه . مثلاً - الحرارة من مراتب

وجود النار وتولد منها ، وليست اجنبية عنها ، وهكذا . وعلى هذا الضوء فعنى علية ذاته تعالى للاشياء ضرورة تولدها منها وتعاصرها معها ، كضرورة تولد الحرارة من النار وتعاصرها معها ، ويستحيل انفكاكها عنها غاية الامر ان النار علّة طبيعية غير شاعرة ، ومن الواضح ان الشعور والانتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلية وحقيقتها الموضوعية ، فاذا كانت الاشياء متولدة من وجوده تعالى بنحو الجسم والوجوب ، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يتمتع انفكاكها عنه ، فاذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامة . على ان لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شيء من هذه الاشياء في سلسلته الطولية ، لاستحالة انتفاء المعلول بدون انتفاء علته .

واما الثاني فقد تقدم ما يدل من الكتاب والسنة على ان صدور الفعل منه تعالى بارادته ومشيئته .

ومن هنا يظهر ان ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري وهو ان يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور ، وحيث انه تعالى عالم بالنظام الاصلح فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع الى معنى محصل ، بداهة ان علم العلة بالمعلول وشعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العلية وتأثيرها ، فان العلة سواء اكانت شاعرة ام كانت غير شاعرة فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم والوجوب ، ومجرد الشعور والعلم بذلك لا يوجب التفسير في تأثيرها والامر بيدها ، والالزم الخلف . فاقبل من ان الفرق بين الفاعل الموجب والفاعل المختار هو ان الاول غير شاعر وملتفت الى فعله دون الثاني ، فلاجل ذلك قالوا ان ماصدر من الاول غير اختياري وما صدر من الثاني اختياري لاواقم موضوعي له اصلاً ، لما عرفت من ان مجرد العلم والانتفات لا يوجبان التفسير في واقع العلية بعد فرض ان نسبة الفعل الى كليهما على حد نسبة

المعلول الى العلة التامة :

واما الدعوى الثانية فقد ظهر وجهها مما عرفت من ان اسناد الفعل اليه تعالى اسناد الى الفاعل المختار ، وقد تقدم ان صدوره باعمال القدرة والسلطنة ، وبطبيعة الحال ان سلطنة الفاعل مهما تمت وكملت زاد استقلاله واستغناؤه عن الغير ، وحيث ان سلطنة الباري عز وجل تامة من كافة الجهات والحشيات ، ولا يتصور فيها النقص ابداً ، فهو سلطان مطلق ، وفاعل ما يشاء ، وهذا بخلاف سلطنة العبد ، حيث انها ناقصة بالذات فيستمدّها في كل آن من الغير ، فهو من هذه الناحية مضطر فلا اختيار ولا سلطنة له ، وان كان له اختيار وسلطنة من ناحية اخرى ، وهي ناحية اعمال قدرته وسلطنته ، واما سلطنته تعالى فهي تامة وبالذات من كلتا الناحيتين لحد الآن قد تبين ان القول بالوجود المنبسط باطاره الفلاسفي الخاص وبواقعه الموضوعي يستلزم الجبر في فعله تعالى ، ونفى القدرة والسلطنة عنه اعاذنا الله من ذلك .

(الثاني) ان ما افاده (قده) من المعنى للحديث المذكور خلاف الظاهر جداً ، فان الظاهر منه بقريته تعلق الخلق بكل من المشيئة والاشياء تعدد المخلوق ، غاية الامر ان احدهما مخلوق له تعالى بنفسه وهو المشيئة والآخر مخلوق له بواسطتها .

وان شئت قلت ان تعدد الخلق بطبيعة الحال يستلزم تعدد المخلوق ، والمفروض انه لا تعدد على المعنى الذي ذكره (قده) تبعاً لبعض الفلاسفة فان المخلوق على ضوء هذا المعنى هو الوجود المنبسط فحسب دون غيره من الاشياء ، لان موجوديتها بنفس الوجود المنبسط لا بايجاد آخر مع ان ظاهر الرواية بقريته تعدد الخلق ان موجوديتها بايجاد آخر .

وقد نحصل من ذلك ان ما افاده (قده) لا يمكن الالتزام به ثبوتاً ولا اثباتاً :

(٣) نظرية الاشاعرة

مسألة الجبر ونقدها

استدلوا على الجبر بوجوه :

(الاول) ما اليكم نصه : « لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل ، وأما انشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن ، اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ، فوقع ذلك المعين منه دونها لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعاقب به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البداهة ، فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة ، وأما بطلان اللازم فلان النائم وكذلك الساهي قد يفعل باختياره كانهقلابه من جنب الى جنب آخر ، ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفيته . »

والجواب عنه ان دخل العلم والاتفات في صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار أمر لايعتبره شك ولم يختلف فيه اثنان ، وبدون ذلك لا يكون اختيارياً هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان العلم المعبر في ذلك انما هو العلم بعنوان الفعل والاتفات اليه حين صدوره بان يعلم الانسان ان مايصدر منه في الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلاً او الصلاة أو الصوم أو الحج او قراءة القرآن أو السفر الى بلد او التكلم أو ماشابه ذلك ومن الواضح انه لايعتبر في صدور هذه الافعال بالاختيار ازيد من ذلك فاذا علم الانسان بالصلاة بما لها من الاجزاء والشرائط واتى بها كذلك فقد

صدرت منه بالاختيار وان كان لا يعلم حقيقة اجزائها ودخولها تحت اية مقولة من المقولات .

فالنتيجة ان ملاك صدور الفعل بالاختيار هو سبقه بالالتفات والتصور على نحو الاجمال في مقابل صدوره غفلة وسهواً .

وبعد ذلك نقول : ان اراد الاشعري من العلم بتفاصيل الافعال العلم بكنهها وحقيقتها الموضوعية فيرده : اولاً ان ذلك لا يتيسر لغير علام الغيوب فان حقائق الاشياء بكافة انواعها واشكالها مستورة عنا ، ولا طريق لنا اليها ، لان افكارنا لاتملك قوة ادراكها ، والوصول الى واقعها ومغزاها وثانياً - ان هذا العلم لا يكون ملاكالاتصاف الفعل بالاختيار ، كما عرفت ، وان اراد منه العلم بما يوجب تمييز الافعال بعضها عن بعضها الآخر كأن يعلم بان مايفعله خارجاً ويأتي به شرب ماء مثلاً لاشرب خل ، وهكذا وان لم يعلم كنهه وحقيقته فهو صحيح ، كما مر ، إلا ان اللازم على هذا ليس بباطل ، لفرض ان كل فاعل مختار يعلم افعاله في اطار عناوينها الخاصة وان اراد منه العلم بمجدها التام المشهورى او برسمها التام او الناقص فيرد عليه : اولاً - ان ذلك العلم لا يتيسر لاغلب الناس ، بداهة ان العامي لايعرف جنس الاشياء ولا فصلها ولا خواصها حتى يغرف حدها التام او الناقص او رسمها التام او الناقص . وثانياً - قد سبق ان هذا العلم لا يكون مناطاً لصدور الفعل بالاختيار .

ومن هنا يظهر ان ماذكره لبيان بطلان اللازم من ان النائم وكذا الساهي قد يفعله باختياره غريب جداً ، بداهة ان مايصدر منها من الحركة كالقلب من جنب الى جنب آخر او نحو ذلك غير اختياري ، ولذا لا يستحقان عليه المدح والذم والعقاب والثواب . وقد تقدم ان الالتفات الى الفعل على نحو الاجمال ركيزة اساسية لاختياره ، وبدونه لا يعقل صدوره بالاختيار .

(الثاني) ما اليك نصه : « ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه ، والا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه ، وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، اذ لو لم يتوقف عايه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً ، لا اختيارياً ، ويلزم ايضاً ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب ، فينسب باب اثبات الصانع ، وذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره ، والا لزم التسلسل ، لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجباً اي واجب الصدور عنه بحيث يمنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح ، لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل نارة . ويعدم اخرى ، مع وجود ذلك المرجح فيهما ، فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت ، فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً ، هذا خلف ، واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه . »

يتضمن هذا النص عدة نقاط :

(الاولى) ان العبد لو كان مستقلاً في فعله ومختاراً فلازمه ان يكون متمكناً من تركه وفعله .

(الثانية) ان ترجيح وجود الفعل على عدمه في الخارج يتوقف على وجود مرجح ، اذ لو وجد بدونه لكان اتفاقياً لا اختيارياً .

(الثالثة) ان وقوع احد الجائزين (الوجود والعدم) في الخارج لو كان ممكناً من دون وجود مرجح وسبب لانسد باب اثبات الصانع ولا يمكن وجود العالم بلا سبب وعلة .

(الرابعة) ان المرجح لا يمكن ان يكون تحت اختيار العبد ، والا

لنوم التسلسل .

(الخامسة) ان وجود الفعل واجب عند تحقق المرجح ، ولناخذ بالمناقشة في هذه النقاط .

اما النقطة الاولى فالصحيح على ماسياتي بيانه بشكل واضح ان يقال : ان ملاك صدور الفعل عن الانسان بالاختيار هو ان يكون باعمال القدرة والسلطنة ويعبر عن هذا المعنى بقوله : له ان يفعل وله ان لايفعل ولا يثافي ذلك ماسنحققه انشاء الله تعالى في المبحث الآتي وهو بحث الامر بين الامرين ان العبد لا يستقل في فعله تمام الاستقلال حيث ان كافة مبادي الافعال كالحياة والقدرة والعلم والاختيار مفاضة من الله تعالى آناً فآناً وخارجة عن اختياره بحيث لو انقطعت الافاضة اذما لانتفت تلك المبادي بأسرها وعلى هذا الضوء فان اريد من استقلال العبد استقلاله من كافة النواحي فهو باطل ، لاما هو لازمه ، فانه صحيح على تقدير ثبوته . وان اريد منه استقلاله في فرض تحقق تلك المبادي وافاضتها فهو صحيح ، وكذا لازمه . وعلى كلا التقديرين فالتالى صادق :

وأما النقطة الثانية فهي خاطئة جداً ، وذلك لانها ترتكز على ركيزة لواقع لها ، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجح والسبب في ذلك ان المحال انما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب وفاعل ، واما صدور الفعل الاختيارى عن الفاعل من دون وجود مرجح له ليس بمحال ، لما عرفت من ان وجوده خارجاً يدور مدار اختياره وإعمال قدرته من دون توقفه على شىء آخر كوجود المرجح او نحوه . نعم بدونه يكون لغواً وعبثاً .

وقد تحصل من ذلك انه لا دخل لوجود المرجح في إمكان الفعل اصلاً ولا صلة لاحدهما بالآخر . على ان وجود المرجح لاختيار طبيعي الفعل كاف وان كانت افرادة

متساوية من دون ان يكون لبعضها مرجح بالاضافة الى بعضها الآخر ، ولا يلزم وجوده في كل فعل شخصي اختاره المكلف : ودعوى ان الاختيار هو المرجح في فرض التساوي ساقطة بان الاختيار لا يمكن ان يكون مرجحاً لوضوح ان المرجح ما يدعو الانسان الى اختيار احده فردين متساويين او افراد متساوية ، فلا يعقل ان يكون هو المرجح ، على انه لو كان مرجحاً لم يبق موضوع لما ذكر من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح ، لفرض انه موجود وهو الاختيار . ومن هنا يظهر بطلان ما ذكر من ان الفعل الصادر من دون وجود مرجح اتفاقي لا اختياري :
وأما النقطة الثالثة فقد ظهر فسادها مما اشرنا اليه في النقطة الثانية من ان المحال انما هو وجود الفعل بلا سبب وفاعل ، لا وجوده بدون وجود مرجح . وقد وقع الخلط في كلامه بين هذا الامرين ، وذلك لان ما يوجب سد باب اثبات الصانع انما هو وجود الممكن بدونه حيث قد برهن في موطنه استحالة ترجيح الممكن ووجوده من دون سبب وفاعل ، لان حاجة الممكن اليه داخلية في كونه ذاته وواقع مغزاه ، لفرض انه عين الفقر والحاجة لا ذات له للفقر والحاجة ، فلا يمكن تحققه ووجوده بدونه :

وأما وجوده بدون وجود مرجح كما هو محل الكلام فلا محذور فيه اصلاً وأما النقطة الرابعة فقد عرفت ان الفعل الاختياري لا يتوقف على وجود مرجح له : وعلى تقدير توقيفه عليه وافترضه فلا يلزم ان يكون اختياريّاً دائماً ، لوضوح ان المرجح قد يكون اختياريّاً ، وقد لا يكون اختياريّاً . وعلى تقدير ان يكون اختياريّاً فلا يلزم التسلسل ، وذلك لان الفعل في وجوده يحتاج الى وجود مرجح ، واما المرجح فلا يحتاج في وجوده الى مرجح آخر ، بل هو ذاتي له ، فلا يحتاج الى سبب ، كما هو ظاهر :
وأما النقطة الخامسة فيظهر خطأها مما ذكرناه من انه لا دخل للمرجح

في صدور الفعل بالاختيار ، فيمكن صدوره عن اختيار مع عدم وجود المرجح له اصلاً ، كما انه يظهر بذلك ان وجوده لا يوجب وجوب صدور الفعل وضرورة وجوده في الخارج ، وذلك لان الفعل الاختياري ما يصدر بالاختيار واعمال القدرة ، سواء أكان هناك مرجح ام لم يكن ، بداهة أن المرجح مهما كان نوعه لا يوجب خروج الفعل عن الاختيار ، ولو كان ذلك المرجح هو الارادة ، لما سنشير اليه انشاء الله تعالى من ان الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة لا توجب سلب الاختيار عن الانسان .

(الثالث) ما اليكم لفظه : ان فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مرّ من شمول قدرته للممكنات باسرها ، وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة ، والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد « (١) .

والجواب عنه اما ما ذكره من الصغرى والكبرى يعني ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى وان كان صحيحاً ، ضرورة ان الممكنات بشئ انواعها واشكالها مقدورة له تعالى ، فلا يمكن خروج شيء منها عن تحت قدرته وسلطنته ، إلا ان ما فرّعه على ذلك - من انه لا شيء مما هو مقدور لله بواقع تحت قدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد - خاطيء جداً . والسبب في ذلك ما سيأتي بيانه بشكل واضح من ان افعال العباد رغم كونها مقدورة لله تعالى من ناحية ان مباديها بيده سبحانه مقدورة للعباد أيضاً وواقعة تحت اختيارهم وسلطانهم ، فلا منافاة بين الامرين اصلاً :

وبكلمة اخرى ان كل مقدور ليس واجب الوجود في الخارج لتقع المنافاة بينهما ، بداهة انه لا مانع من كون فعل واحد مقدوراً لشخصين لعدم الملازمة بين كون شيء مقدوراً لاحد وبين صدوره منه في الخارج ، فالصدور يحتاج إلى امر زائد عليه وهو اعمال القدرة والمشية : ومن ضوء هذا البيان يظهر وقوع الخلط في هذا الدليل بين كون افعال العباد مقدورة لله تعالى وبين وقوعها خارجاً باعمال قدرته وعليه فما ذكره من الكبرى وهي استحالة اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد خاطيء جداً . نعم لو اراد من القدرة المؤثرة اعمالها خارجاً فالكبرى المزبورة وان كانت تامة إلا انها فاسدة من ناحية اخرى وهي ان افعال العباد لا تقع تحت مشية الله واعمال قدرته على ما سنده انشاء الله تعالى ، وانما تقع مبادئها تحت مشيته واعمال قدرته لانفسها ، فاذن لا يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين على شيء واحد .

لحد الان قد تبين بطلان هذه الوجوه وعدم امكان القول بشيء منها . ثم ان من الغريب ما نسب في شرح المواقيف (١) الى أبي الحسن الاشعري واليك نصه : ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل الله سبحانه اجري عادته بان يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقذور مقارناً لها ، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً واحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه ايابه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري . ووجه الغرابة اما اولاً - فلا دليل على ثبوت هذه العادة لله تعالى : وأما ثانياً - فقد قام البرهان القطعي على عدم واقع موضوعي لها اصلاً ،

توضيح ذلك ان الكلام من هذه الناحية تارة يقع في المعاليل الطبيعية المترتبة على غيرها . واخرى في الافعال الاختيارية .

اما الاولى فلانها تخضع لقوانين طبيعية ونظم خاصة التي اودعها الله تعالى في كبرون ذاتها وطبايعها ضمن اطار معين وهي مبدأ السنخية والتناسب . والسر في ذلك ان العلل تملك معاليلها في واقع ذواتها وكون طبائعها بنحو الآتم والاكمل ، وليست المعاليل موجودات آخر في قبال وجوداتها ، بل هي تتولد منها ومن مراتب وجودها النازلة ، وعليه فبطبيعة الحال تناسب معها مثلاً معنى كون الحرارة معلولة للنار هو ان النار تملك الحرارة في صميم ذاتها وتتولد منها وتكون من مراتب وجودها ، وهذا هو التفسير الصحيح لاعتبار السنخية والتناسب بينهما .

فالتنتيجة ان الكائنات الطبيعية بعلاها ومعاليلها جميعاً خاضعة لقانون التناسب والتساخ ، ولا تتخلف عن السير على طبقه ابدأ وعلى ضوء هذا فلا يمكن القول بان ترتب المعاليل على غيرها بمجرد جريان عادة الله تعالى بذلك من دون علاقة ارتباط ومناسبة بينهما رغم ان العادة لا تحصل الا بالتكرار ، وعليه فما هو المبرر لصدور اول معلول عن علته مع عدم ثبوت العادة هناك ، وما هو الموجب لتأثيرها فيه ووجوده عقيب وجودها . ومن الطبيعي انه ليس ذلك الامن ناحية ارتباطه معه ذاتاً ووجوداً ، فاذا كان المعلول الاول خاضعاً لقانون العلية ، فكذلك المعلول الثاني ، وهكذا بداية عدم الفرق بينهما من هذه الناحية ابدأ ، وكيف يمكن ان يقال ان وجود الحرارة مثلاً عقيب وجود النار في اول سلسلتها الطولية مستند الى مبدأ للسنخية والمناسبة وخاضع له ، وأما بعنده فهو من جهة جريان عادة الله تعالى بذلك ، لامن جهة خضوعه لذلك المبدأ . فالتنتيجة ان مرد هذه المقالة الى انكار واقع مبدأ العلية وهو لا يمكن .

وأما الثانية وهي الافعال الاختيارية فقد تقدم انها تصدر بالاختيار واعمال القدرة ، ففى شاء الفاعل ايجادها او جدها في الخارج ، وليس الفاعل بمنزلة الالة كما سيأتي بيانه بصورة مفصلة . على انه كيف يمكن ان يثبت العادة في اول فعل صادر عن العبد فاذن ماهو المؤثر في وجوده فلا مناص من أن يقول ان المؤثر فيه هو اعمال القدرة والسلطنة ومن الطبيعي انه لافرق بينه وبين غيره من هذه الناحية فالنتيجة ان مانسب الى ابي الحسن الاشعري لا يرجع الى معنى محصل اصلا لهذا تمام الكلام في هذه الوجوه ونقلها .
بقى هنا عدة وجوه آخر قد استدل بها على نظرية الاشعري ايضاً .

(الاول) المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً ان الافعال الاختيارية بشئ انواعها مسبقة بالارادة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انها اذا بلغت حددا تمام تكون علة تامة لها ، وتبعهم في ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية وشيخنا المحقق قدس سرهما . فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب صدور الفعل عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها ، بداهة استحالة تخلف المعلوم عن العلة التامة . وإلى هذا اشار شيخنا المحقق (قدس) بقوله : « الارادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل ، لان معناه صدور المعلوم بلا علة تامة ، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها ، والا لزم تخلف المعلوم عن علة التامة » وقال : صدر المتألهين « ان ارادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لاحد ذنك الطرفين على الآخر ، واما إذا صارت حد الوجوب لزم منه وقوع الفعل » ومراده من التساوي بعض مراتب الارادة كما صرح بصحة اطلاق الارادة عليه ، كما ان مراده من صيرورتها حداً الوجوب بلوغها الى حددا تمام ، فاذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد في الخارج وقد صرح بذلك في غير واحد من الموارد ، وكيف كان

فنتفق كلمات الفلاسفة على ذلك رغم ان الوجدان لا يقبله . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الارادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختيارية وتحصل في افق النفس قهراً من دون ان تنقاد لها . نعم قد يمكن للانسان ان يحدث الارادة والشوق في نفسه الى ايجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد والمصالح ، ولكن ننقل الكلام الى ذلك الشوق المحرك للتأمل فيه ومن الطبيعي ان حصوله للنفس ينتهي بالاخيرة الى ما هو خارج عن اختيارها ، والا لذهب الى ما لانهاية له . وعلى ضوء ذلك ان الارادة لا بد ان تنتهي اما الى ذات المريد الذي هو بذاته وذاتيته وصفاته وافعاله منته الى الذات الواجبة وإما الى الارادة الازلية .

وقد صرح بذلك المحقق الاصفهاني (قده) بقوله : « ان كان المراد من انتهاء الفعل الى ارادة الباري تعالى بملاحظة انتهاء ارادة العبد الى ارادته تعالى ، لفرض امكانها المقتضى للانتهاء الى الواجب ، فهذا غير ضائر بالغاءلية التي هي شأن الممكنات ، فان العبد بذاته وبصفاته وافعاله لوجودها الا بافاضة الوجود من الباري تعالى ، ويستحيل ان يكون الممكن مفيضاً للوجود » .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لامتناس من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان على الافعال الصادرة منه في الخارج . ولناخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين (الاولى) ان الارادة لا تعقل أن تكون علة تامة للفعل (الثانية) ان الافعال الاختيارية بكافة انواعها مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة .

أما النقطة الاولى - فلا ريب في ان كل احد اذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتى الاشعري يدرك الفرق بين حركة يد المرئش

وحركة يد غيره ، وبين حركة النبض وحركة الأصابع ، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنية ويسرة ، وهكذا . ومن الطبيعي انه لا يتمكن احد ولن يتمكن من انكار ذلك الفرق بين هذه الحركات ، كيف حيث ان انكاره بمثابة انكار البديهي كالأول واحد نصف الاثنين ، والكل اعظم من الجزء ، وما شاكلهما ولو كانت الارادة علة تامة وكانت حركة العضلات معلولة لما كان حالها عند وجودها حال حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق ونحوهما ، مع ان ذلك - مضافاً الى انه خلاف الوجدان والضمير - خاطيء جداً ولا واقع له أبداً :

والسبب في ذلك : ان الارادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علته التامة ، بل الفعل على الرغم من وجودها وتحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس وسلطانها ، قلها ان تفعل ولها ان لا تفعل . وان شئت قلت : انه لاشبهة في سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة ، وتلك القوى بكافة انواعها تحت تصرفها واختيارها . وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهي مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها في ذلك ، ولو كانت الارادة علة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها ، وهو خاطيء وجداناً وبرهاناً . اما الاول فلما عرفت من ان الارادة - مهما بلغت من القوة والشدة - لا تترتب عليها حركة العضلات كترتب المعلول على العلة التامة ، ليكون الانسان مقهوراً في حركاته وافعاله :

وأما الثاني فلان الصفات التي توجد في افق النفس غير منحصرة بصفة الارادة بل لها صفات اخرى كصفة الخوف ونحوها هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان صفة الخوف اذا حصلت في النفس تترتب عليها آثار قهراً

وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما ، ومن المعلوم ان تلك الافعال خارجة عن الاختيار حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول على العلة التامة . فلو كانت الارادة ايضاً علة تامة لوجود الافعال فاذن ما هو نقطة الفرق بين الافعال المترتبة على صفة الارادة والافعال المترتبة على صفة الخوف ، اذ على ضوء هذه النظرية فهما في اطار واحد فلا فرق بينهما إلا بالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها اصلاً ، مع ان الفرق بين الطائفتين من الافعال من الواضحات الاولى . ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الاولى بالحسن والتبجح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم ، دون الطائفة الثانية . ومن الطبيعي ان هذا الفرق يرتكز على نقطة موضوعية ، وهي اختيارية الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية لاعلى مجرد تسمية الاولى بالافعال الاختيارية والثانية بالافعال الاضطرارية ، مع عدم واقع موضوعي لها . ومن ذلك يظهر ان الارادة تستحيل أن تكون علة تامة للفعل .

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين : (الاول) اننا اذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين : احدهما مأمون من كل خطر على النفس والمال والعرض وفيه جميع متطلباته الحيوية وما تشتهيه نفسه : والآخر غير مأمون من الخطر ، وفيه ما ينافي طبعه ولا يلائم احدى قواه ، ففى مثل ذلك بطبيعة الحال نحدث في نفسه ارادة واشتياق الى اختيار الطريق الاول واتخاذة مسلماً له دون الطريق الثاني ، ولكن مع ذلك نرى بالوجدان ان اختياره هذا ليس قهراً عليه ، بل حسب اختياره واعمال قدرته ، حيث ان له والحال هذه ان يختار الطريق الثاني .

(الثاني) اذا فرضنا ان شخصاً سقط من شاهق ودار امره بين ان يقع على ولده الاكبر المؤدي الى هلاكه وبين ان يقع على ولده الاصغر

ولا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً ، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الاصغر مثلاً من جهة شدة علاقته بابنه الاكبر حيث انه بلغ حد الرشد والسكالم من جهة وارضى سلوكه من جهة اخرى ومن البديهي ان اختياره السقوط على الاول ليس من جهة شوقه الى هلاكه وموته وارادته له ، بل هو يكره ذلك كراهة شديدة ومع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار واعمال القدرة ولو كانت الارادة علة تامة للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علمته وهي الارادة . ومن المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علمته :

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه امران : (الاول) ان الارادة في اية مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة اخرى لانكون علة تامة للفعل ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره .

(الثاني) على فرض تسليم ان الارادة علة تامة للفعل الا ان من الواضح جداً ان العلة غير منحصرة بها ، بل له علة اخرى ايضاً وهي اعمال القدرة والسلطنة للنفس ، ضرورة انها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالاً عند عدمها وقد عرفت ان الامر ليس كذلك .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره الفلاسفة وجماعة من الاصوليين منهم شيخنا المحقق (قده) من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطيء جداً :

وامل السبب المبرر لالتزامهم بذلك - اى يكون الارادة علة تامة للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرتة للعقل السليم ، واستلزامه التواي الباطلة : منها كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً - هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد ، حيث انهم قد عمموا هذه القاعدة في كافة الممكنات بشئ انواعها واشكالها ، ولم يفرقوا بين الافعال

الارادية والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية ، وقالوا : سر عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتي الى العلة . ومن الطبيعي انه لافرق في ذلك بين ممكن وممكن آخر : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى حيث انهم لم يجدوا في الصفات النفسانية صفة تصلح لان تكون علة للفعل غير الارادة فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العلة التامة .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان كل ممكن مالم يجب وجوده من قبل وجود علته يستحيل تحققه ووجوده في الخارج : ومن هنا يقولون ان كل ممكن مخوف بوجودين : وجوب سابق - وهو الوجوب في مرتبة وجود علته - ووجوب لاحق - وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً . -

ولنبحث هنا عن امرين : (الاول) عن الفرق الاساسي بين المعاليل الطبيعية والافعال الاختيارية (الثاني) عدم جريان القاعدة المذكورة في الافعال الاختيارية اما الامر الأول - فقد سبق بشكل اجمالي ان الافعال الارادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة وهي انها تحتاج في وجودها الى فاعل وقد اشار الى ذلك قوله تعالى : (ام خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) فاثبت عز من قائل بذلك احتياج الفعل الى فاعل وخالق وبدونه محال ، والفاعل لهذه الافعال هو نفس الانسان ، فانها تصدر منها بالاختيار واعمال القدرة والسلطنة ، وليس في اطارها حتم ووجوب ، فلها ان نشاء وتعمل ، ولها ان لانشاء ولا تعمل ، فهذه المشيئة والسلطنة لاتتوقف على شيء آخر كالارادة ونحوها ، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث ان الله تعالى خلق النفس كذلك . وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية ، فانها تحتاج في وجودها الى علل طبيعية تناصرها وتؤثر فيها على ضوء مبدأ السنخية ، في اطار الحتم والوجوب ، ولا يعقل فيها الاختيار .
وان شئت فقل ان الفعل الاختياري حيث كان يخضع لاختيار الانسان

ومشبهته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته ، ليكون سيره وجوده تحت اطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه ، والوجه في هذا واضح وهو ان مشيئة الانسان تختلف باختلاف افراده كما تختلف بحالاته النفسية ودواعيه الداخلية والخارجية ، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصة ، ليكون سيرها الوجودي تحت اطار هذه النظم ، وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية ، فانها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصاً واطاراً معيناً الذي اودعه الله تعالى في كيون ذاتها ، ويستحيل ان تتخلف عنه ، ولذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج ، لعدم خضوعها له واستحالة تخلفها عن نظمها الطبيعية ، وهذا برهان قطعي على ان السلسلة الاولى سلسلة اختيارية ، فامرها وجوداً وعدمياً بيد فاعلها دون السلسلة الثانية ، فانها مقهورة ومجبورة في سيرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعية في صميم ذاتها وكون واقعها .

لحد الان قد تبين افتراق السلسلة الاولى عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية ، فلو كانت السلسلة الاولى كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما .

وأما الامر الثاني فالقاعدة المذكورة وان كانت تامة في الجملة الا انه لاصلة لها بالافعال الاختيارية . والسبب في ذلك ان هذه القاعدة ترتكز على مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الاساسية لمبدأ العلية ، فان وجود المعلول - كما تقدم - مرتبة نازلة من وجود العلة ، وليس شيئاً اجنبياً عنه . وعلى هذا فبطبيعة الحال ان وجود المعلول قد اصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة ، لفرض انه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة : ومن الطبيعي انه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة على ضوء مبدأ العلية الا

في المعاليل الطبيعية ، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية اصلاً ، وذلك لان الأفعال الاختيارية سواء أكانت معلولة للإرادة ام كانت معلولة لأعمال القدرة والسلطنة ، فلا يستند صدورها الى مبدأ السنخية ، بداهة انها لا تتولد من كمون ذات علتها وفاعلها ، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤنه ومراتبه ، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً ، وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة ، فإن معنى هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علته ، وهذا لا يعقل إلا في المعاليل الطبيعية ، ومن هنا يظهر اننا لو قلنا بان الإرادة علة تامة لها فمع ذلك لاصلة لها بالقاعدة المزبورة ، لوضوح انه لا معنى لوجوب وجودها في مرتبة وجود الإرادة ، ثم خروجها من تلك المرتبة الى مرتبتها الخاصة :

وعلى الجملة فإذا كانت العلة مباينة للمعول وجوداً ولم تكن بينها علاقة السنخية فبطبيعة الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علته ، فاذن ليس هنا الا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة ، ومرد هذا بالتحليل العلمي الى عدم قابلية الإرادة للعلية . وقد تحصل من ذلك ان الفعل في وجوده يحتاج الى فاعل ما ، ويصدر منه باختياره وأعمال قدرته ولا تأثير للإرادة فيه بنحو العلة التامة نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء .

فالنتيجة انه لا مجال للقاعدة المتقدمة في اطار سلسلة الأفعال الاختيارية فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية :

وأما النقطة الثانية وهي ان الفعل الاختياري ما أوجده الانسان باختياره وأعمال قدرته فقد تبين وجهها على ضوء ماحققناه في النقطة الاولى من ان الإرادة مها بلغت ذروتها من القوة ان تكون علة تامة للفعل ، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج الى امر آخر ، وهذا الامر هو أعمال

القدرة والسلطنة المعبر عنهما بالاختيار. هذا من فاحية . ومن ناحية اخرى ان الله عز وجل قد خلق النفس للانسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة ، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها ، ولاجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها ، فلا تحتاج النفس في اعمالها لتلك السلطنة والقدرة الى اعمال سلطنة وقدرة اخرى .

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان الاختيار ممكن ، والمفروض ان كل ممكن يفتقر الى علة ، فاذن ما هو علة الاختيار . ووجه الظهور ما عرفت من ان الفعل الاختياري يحتاج الى فاعل وخالق ، لا الى علة ، والفاعل لهذه الصفة أي صفة الاختيار هو النفس غاية الامر انها تصدر منها بنفسها أى بلا توسط مقدمة اخرى وسائر الافعال تصدر منها بواسطة .

وقد نحصل من مجموع ما ذكرناه امران :

(الاول) ان الفعل الاختياري انما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالارادة نعم الارادة قد تكون مرجحة لاختياره .

(الثاني) ان اختيار النفس للفعل وان كان يفتقر غالباً الى وجود مرجح إلا انه ليس من فاحية استحالة صدوره منها بدونه ، بل من ناحية خروجه عن القوية .

ولشيخنا المحقق (قدّه) في هذا الموضوع كلام حيث انه (قدّه) بعدما اصر على ان الارادة علة تامة للفعل اورد على ما ذكرناه من ان الفعل الاختياري ما اوجده الفاعل بالاختيار واعمال القدرة وليس معاولا الارادة بعدة وجوه وقيل بيان هذه الوجوه تعرض (قدّه) للكلام لا بأس بالاشارة اليه ونقده واليكّم نصه :

« ان الالتزام بالفعل النفساني المسمى بالاختيار اما لاجل تحقيق استناد حركة العضلات الى النفس حتى تكون النفس فاعلا ومؤثراً في العضلات

بخلاف ما اذا استندت حركة العضلات الى صفة النفس وهي الارادة ، فان المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس ، ولما لاجل ان الارادة حيث انها صفة قهرية منتهية الى الارادة الازلية توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري ، فلا بد من فرض فعل نفساني وهو عين الاختيار ، لئلا يلزم كون الفعل بواسطة هذه الصفة القهرية قهرياً ، فان كان الاول فقيهان العلة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوى ، والعالم والقدرة . والارادة مصححات لفاعلية النفس ، وبها تكون النفس فاعلاً ، بالفعل ، والفعل مستند الى النفس ، وهي العلة للفاعلية دون شرائط الفاعلية كما في غير المقام ، فان المقتضى يستند الى المقتضي دون الشرائط وان كان له ترتب على المقتضى رشايطه ، فن هذه الحيثية لاحاجة الى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد . وان كان الثاني فقيه ان هذا الامر المسمى بالاختيار ان كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفاعليتها لها فلا محالة لا مطابق له في النفس ، ليكون امراً ما وراء الارادة ، اذ ماله مطابق بالذات ذات العلة والمفعول ، وذات الفاعل والمفعول ، وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية ، ولا يعقل ان يكون لها مطابق ، اذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق الى فاعل ، والمفروض ان لحيثية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابق فيه ، وهكذا الى ما لا نهاية له ، ولاجل ذلك لا يعقل ان يكون لهذه الامور الانتزاعية مطابق بالذات بل هي منزوعة عن مقام الذات ، فلا واقع موضوعي لها اصلاً . وان كان امراً قائماً بالنفس فنقول ان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف فحاله حال الارادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلية في مقولة الكيف النفساني ، فكل ماهو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الارادة وارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار ، فانها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً

فالفعل المترتب عليها كذلك .

وغير خفي انه لاوجه لتشقيقه (قدہ) الاختيار بالشقوق المذكورة ضرورة ان المراد منه معلوم ، وهو كونه فعل النفس وبصدر منها بالذات اى بلا واسطة مقدمة اخرى ، كما عرفت . وبقيّة الافعال تصدر منها بواسطته ، وهو فعل قلبي لاخارجي . ومن هنا يظهر انه ليس من مقولة الكيف ، ولا هو عبارة عن فاعلية النفس ، وعليه فبطبيعة الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل ، لا الكيف بالمتكيف ، ولا الحال بالحل ، ولا الصفة بالموصوف . ولكنّه (قدہ) اورد على ذلك ، على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل بعدة وجوه :

(الاول) ما اليك لفظه : ان النفس بما هي مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة لافعل لها ، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقاً هو ايجادها النورى العقلانى في مرتبة القوة العاقلة ، او الوجود الفرضى في مرتبة الواهمة ، او الوجود الخيالى في مرتبة المتخيلة ، كما ان استناد الابصار والاسماع اليها ايضاً بلحاظ ان هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس اليها . ومن الواضح ان اليجاد النورى المناسب لاحدى القوى المذكورة اجنبى عن الاختيار الذي جعل امراً آخر مما لا بد منه في كل فعل اختياري ، بداهة ان النفس بعد حصول الشوق لاكيد ليس لها الا هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية :

نلخص ما افاده (قدہ) في عدة نقاط :

(الاول) ان النفس تتحد مسع كافة قواها الباطنة والظاهرة ، ولذا قد اشتهر في الالسنه ان النفس في وحدتها كل القوى عليه فبطبيعة الحال ان الافعال التي تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها ، لفرض انها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنعادة لها تمام الانقياد فلا يصدر

منها فعل الا بامرهما :

(الثانية) أنه لا فعل للنفس بالمباشرة ، وإنما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوى ، ومن المعلوم ان شيئاً من الافعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار :

(الثالثة) ان النفس في وحدتها لا تؤثر في شيء من الافعال الخارجية وإنما تؤثر فيها بعد حصول الارادة والشوق الاكيد حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية فتكون الارادة الجزء الأخير من العلة التامة .

ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

أما النقطة الاولى فالامر فيها كما ذكره (قده) لان هذه القوى كلها جنود للنفس وتعمل بقيادتها ، فالافعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس ، وهذا واضح فلا حاجة الى مزيد بيان .

وأما النقطة الثانية فيرد عليها اولاً - ان الامر ليس كما ذكره (قده) اذ لا ريب في ان للنفس افعالا تصدر منها باختيارها وسلطانها مباشرة اى من دون توسيط احدى قواها الباطنة والظاهرة ، ومنها البناء القلبي ، فان لها ان تبني على شيء ، وان لا تبني عليه ، وليس البناء فعلاً يصدر من احدى قوة من قواها كما هو ظاهر . ومنها قصد الاقامة عشرة ايام ، فان لها ان تقصد الاقامة في موضع عشرة ايام ، ولها ان لا تقصد ، فهو تحت يدها وسلطانها مع قطع النظر عن وجود كافة قواها ومنها عقد القلب ، وقد دل عليه قوله تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم) فاثبت سبحانه ان عقد القلب على شيء غير اليقين به ، فان الكفار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوة بمقتضى الآية الكريمة ولم يكونوا عاقلين بها ، وكيف كان فلا شبهة في ان للنفس افعالا في افقها تصدر

منها باختيارها واعمال ساطنتها كالبناء والالتزام والقصد وعقد القاب وما شاكل ذلك .

وثانياً على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط احدى قواها الباطنة والظاهرة ، إلا انك عرفت ان الافعال التي تصدر من قواها في الحقيقة تصدر منها ، وهي الفاعل لها حقيقة وواقعاً .

والسبب في ذلك ان هذه القوى باجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل فان فاعليتها كذلك تتوقف على توفر شروط : منها وجود احدى قواها ، حيث ان فاعليتها في مرتبة القوة العاقلة ادراك "الأمور المعقولة بواسطة" ، وفي مرتبة القوة الواهمة الفرض والتقدير ، وفي مرتبة القوة المتخيلة الخيال ، وفي مرتبة القوة الباصرة الابصار ، وفي مرتبة القوة السامعة الاسماع ، وفي مرتبة القوة العضلانية التحريك نحو إيجاد فعل في الخارج .

وان شئت قلت : ان النفس متى شئت ان تدرك الحقائق الكلية أدركت بالقوة العاقلة ، ومتى شئت ان تفرض الاشياء وتقدرها قدرت بالقوة الواهمة ، ومتى شئت ان تفعل شيئاً فعلت بالقوة العضلانية ، وهكذا . وعلى هذا فبطبيعة الحال ان هذه الافعال التي تصدر منها بواسطة تلك القوى جميعاً مسبوقة باعمال قدرتها واختيارها ، ولا فرق من هذه الناحية بين الافعال الخارجية التي تصدر منها بالقوة العضلانية وبين الافعال الداخلية التي تصدر منها باحدى تلك القوى . فإفاده (قدس) من ان افعال تلك القوى اجنبية عن الاختيار مبنى على جعل الاختيار في عرض تلك الافعال ، ولذلك قال : ما هو فاعله والمؤثر فيه : ولكن قد عرفت بشكل واضح ان الاختيار في طولها وفاعله هو النفس :

فالنسبة ان الاختيار يمتاز عن هذه الافعال في نقطتين (الاولى)

ان الاختيار يصدر من النفس بالذات لأبواسطة اختيار آخر وإلا للذهاب الى مالا نهاية له وتلك الافعال تصدر منها بواسطته لا بالذات (الثانية) ان الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيء من قواها دون تلك الافعال حيث انها تصدر منها بواسطة هذه القوى .

وأما النقطة الثالثة فقد ظهر خطأها مما قدمناه انفاً من ان الارادة ليست علة تامة للفعل ، ولا جزءاً أخيراً لها فلاحظ ولا نعيد .

(الثاني) : ما اليك لفظه : ان هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار اذا حصل في النفس ، فان ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لاتنفك الحركة عنه كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الارادة فما المانع عن كون الصفة علة تامة للفعل دون الفعل النفساني ، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالارادة .

وغير خفي ان ما ذكره (قده) من الغرائب . والسبب في ذلك ان الفعل وان كان مترتباً على الاختيار واعمال القدرة في الخارج الا ان هذا الترتب بالاختيار . ومن المعلوم ان وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لابنائي الاختيار ، بل يؤكد .

وبكلمة اخرى ان النفس باختيارها واعمال قدرتها اوجدت الفعل في الخارج ، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار واعمال القدرة ، ومرده الى الوجوب بشرط المحمول اى بشرط الوجود ، ومن الطبيعي ان مثل هذا الوجوب لايتاني الاختيار حيث ان وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له ، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختياري وهذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحية وجود الارادة ، فانه ينافي كونه اختياريًا ، وذلك لان الارادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية ، فاذا فرضنا ان الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول على العلة

التامة ، فكيف يعقل كونه اختيارياً ، نظير ترتب المسبب على السبب الخارج عن الاختيار . وعلى ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفة الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على صفة الارادة .

(الثالث) ما اليك نص قوله : « ان الاختيار الذي هو فعل نفسي ان كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والارادة فيكون فعلاً قهرياً لكون مبادئه قهرية لا اختيارية وان كان ينفك عنها وان تلك الصفات مرجحات فهي بضعيمة النفس الموجودة في جميع الاحوال علة ناقصة ولا يوجد المعلول الا بعلمته التامة . وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الاول دون الثاني من الغرائب فانه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة الى العلة ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة الى العلة التامة فان الامكان مساوق للافتقار الى العلة واذا وجد ما يكفي في وجود المعلول به كان علة تامة له واذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به خلف فتدبره فانه حقيقى » .

ولا يخفى ان ما أفاده (قده) مبنى على عموم قاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد للافعال الاختيارية أيضاً وانه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية من هذه الناحية . ولكن قد تقدم بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصاصها على ضوء مبدأ السنخية والتناسب بسلسلة المعاليل الطبيعية : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد سبق ان الارادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح ان تكون علة تامة لوجود الفعل في الخارج . ومن ناحية ثالثة ان الصفات الموجودة في النفس كالعلم والقدرة والارادة وما شاكلها ليست من مبادئ وجوده وتحققه في النفس كي يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات ، بل هو مباين لها كيف حيث انه فعل النفس ونحت سلطانها ، وهذا بخلاف تلك الصفات فانها امور خارجة

عن اطار اختيار النفس وسلطانها .

وعلى ضوء هذه النواحي يظهر ان ما افاده (قدّه) من ان الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علة ناقصة لانامة ، مع ان المعلول لا يوجد الا بوجود علته التامة خاطيء جداً والسبب في ذلك اولاً ما تقدم من ان الاختيار ذاتي للنفس فلا يعقل انفكاكه عنها ، وليس حاله من هذه الناحية حال سائر الافعال الاختيارية . وثانياً ما عرفت بشكل واضح من ان الفعل لا يفتقر في وجوده الى وجود علة تامة له ، بل هو يحتاج الى وجود فاعل ، والمفروض ان النفس فاعل له فاذن لامعنى لما افاده (قدّه) من ان الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة تامة :

وان اصررت على ذلك وابتيت الا ان يكون للشيء علة تامة ، ويستحيل وجوده بدونها فنقول : ان العلة التامة للفعل إنما هي اعمال القدرة والسلطنة بتحريك القوة العضلاتية نحوه ومن الطبيعي ان الفعل يتحقق بها ويجب وجوده ، ولكن بما ان وجوب وجوده مستند الى الاختيار ومعلول له فلا ينافي الاختيار . فالنتيجة هي ان الممكن وان كان بكافة انواعه واشكاله يفتقر من صميم ذاته الى علة تامة له الا ان العلة التامة في الافعال الاختيارية حيث انها الاختيار واعمال القدرة فبطبيعة الحال تكون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختيار . ومن الواضح ان مثل هذه الضرورة يؤكد الاختيار .

(الرابع) : اليكم لفظه : ان الفعل المسمى بالاختيار ان كان ملاكاً لاختيارية الافعال ، وان ترتب الفعل على صفة الارادة مانع عن استناد الفعل الى الفاعل لكان الامر في الواجب تعالى كذلك ، فان الملاك عدم صدورهما عن اختياره ، لا انتهاء الصفة الى غيره ، مع ان هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل ان يكون عين ذات الواجب فان الفعل يستحيل ان يكون عين فاعله

فلا محالة يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً ، فان كان قديماً بقدمه كان حال هذا القائل حال الاشعري القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها ، وان كان حادثاً كان محله الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث ، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات وبستمحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل ، فان منخ الاختيار ليس كمنخ الافعال الصادرة عن اختيار من الجوهر والاعراض حتى يكون موجوداً قائماً بنفسه او قائماً بموجود آخر ، بل الاختيار يقوم بالاختار لا بالفعل الاختياري في ظرف وجوده وهو واضح .

يحتوى ما افاده (قدّه) على عدة نقاط :

(الاولى) : انه لافرق بين فاعليته سبحانه وتعالى وفاعلية غيره من ناحية صدور الفعل بالارادة والاختيار نعم فرق بينها من ناحية اخرى وهو ان فاعليته تعالى تامة وبالذات من كافة الجهات كالعلم والقدرة والحياة والارادة وما شاكلها ، دون فاعلية غيره ، فانها ناقصة وبحاجة الى الغير في تمام هذه الجهات ، بل هي عين الفقر والحاجة ، فلا بد من افاضتها انّا فأنّا من قبل الله تعالى .

(الثانية) انه لو كان ملاك الفعل الاختياري صدوره عن الفاعل باعمال القدرة والاختيار لكان الامر في الباري عز وجل ايضاً كذلك ، وعندئذ نسل عن هذا الاختيار هل هو عين ذاته او غيره ، وعلى الثاني فهل هو قديم او حادث ، والكل خاطيء . اما الاول فلا استحالة كون الفعل عين فاعله ومتحداً معه خارجاً وعيناً . وأما الثاني فيلزم تعدد القدماء وهو باطل . واما الثالث فيلزم كون الباري تعالى محلاً للحوادث وهو محال (الثالثة) ان منخ الاختيار ليس كمنخ بقية الافعال الخارجية فانها لا تخلو من ان تكون من مقولة الجوهر او من مقولة العرض . ومن الواضح

ان الاختيار ليس بموجود في الخارج حتى يكون في عرض هذه الافعال وداخلها في احدى المقولين ، بل هو في طولها وموطنه فيه تعالى ذاته وفي غيره نفسه فالجامع هو أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري ، ولا بموجود آخر ولا بنفسه . وعلى هذا فتأتي الشقوق المشار اليها في النقطة الثانية ، وقد عرفت استحالة جميعها . فالنتيجة لحسد الان قد اصبحت ان الاختيار امر غير معقول .

هذا . ولتأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

أما النقطة الاولى فهي وان كانت تامة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالى وبين غيره في ملاك الفعل الاختياري ، إلا ان ما أفاده (قده) من ان ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطيء جداً : وذلك لان نسبة الارادة الى الفعل لو كانت كنسبة العلة التامة الى المعلول استحال كونه اختيارياً حيث ان وجوب وجوده بالارادة منافي للاختيار ، ولا فرق في ذلك بين الباري عز وجل وغيره ، ومن هنا صححت نسبة الجبر الى الفلاسفة في افعال الباري تعالى ايضاً . بيان ذلك هو ان مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والاتفات في افق النفس هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى الارادة علة تامة للفعل على ضوء مبدأ افتقار كل ممكن الى علة تامة واستحالة وجوده بدونها ، ولا فرق في ذلك بين ارادته تعالى وارادة غيره . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى ، وهي ان ارادته سبحانه عين ذاته ، ومن هنا تكون العلة في الحقيقة هي ذاته ، وحيث انها واجبة من جميع الجهات وكافة الحثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ ان الشيء مالم يجب لم يوجد . ومن ناحية ثالثة انهم قد التزموا بتوحيد افعاله تعالى على ضوء مبدأ ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد واستحالة صدور الكثير منه .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه ، وهذا معنى الجبر وواقعه الموضوعي في أفعاله سبحانه ، وإن شئت قلت : أن الإرادة الازلية لو كانت علة تامة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطنته ، بداهة أن القدرة لا تتعاق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده ، والمفروض أن تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علتها ، حيث أن علتها - وهي الإرادة الازلية على نظريتهم - واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه ، وتامة من كافة الحثيات والنواحي ولا يتصور فيها النقص أبداً ، فإذا كانت العلة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم والوجوب ، ولا يعقل فيها الاختيار ومن الواضح أن مرد هذا إلى إنكار قدرة الله تعالى وسلطنته

ومن هنا قلنا أن أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار وأعمال القدرة وذكرنا أن إرادته تعالى ليست ذاتية بل هي عبارة عن المشيئة وأعمال القدرة ، كما أننا ذكرنا أن معنى تمامية سلطنته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه ، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره وأنه سلطان بالذات دون غيره فإنه فقير بالذات والفقير كامن في صميم ذاته .

وقد تحصل من ذلك أن الضابط لكون الفعل في إطار الاختيار هو صدوره عن المفاعل بالمشيئة وأعمال القدرة ، لا بالإرادة والشوق المؤكد . وأما النقطة الثانية فقد تبين من ضمن البحوث السابقة بصورة موسعة أن صدور الفعل من الباري عز وجل إنما هو بأعمال قدرته وسلطنته ، لا بغيرها : وما ذكره (قده) من الإيراد عليه فغريب جداً ، بل لانتقرب صدوره منه (قده) . والوجه في ذلك هو أن قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالمفاعل ، لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالحل ، وذلك لوضوح

انه لا فرق بينه وبين غيره من الافعال الاختيارية ، وكما ان قيامها بذاته سبحانه قيام صدور وإيجاد ، فكذلك قيامه بها .

وعلى هذا فلا موضوع لما ذكره (قده) من الشقوق والاحتمالات ، فانها جميعاً تقوم على أساس كون قيامه بها قيام الصفة بالموصوف او الحال بالحال فما ذكره (قده) من ان الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى وان كان صحيحاً الا ان مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفة بالموصوف : فالنتيجة ان الاختيار يشترك مع بقية الافعال الاختيارية في نقطة ، ويمتاز عنها في نقطة اخرى . اما نقطة الاشتراك فهي ان قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد ، لاقيام صفة احوال . وأما نقطة الامتياز فهي ان الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر وأما بقية الافعال فهي صادرة عنها بالاختيار لابتنفسها .

وأما النقطة الثالثة فهي خاطئة جداً . والسبب في ذلك ان الافعال الصادرة عن الفاعل بالاختيار واعمال القدرة لا تنحصر بالجواهر والاعراض فان الامور الاعتبارية فعل صادر عن المعتبر بالاختيار ، ومع ذلك ليست بموجودة في الخارج فضلاً عن كونها قائمة بنفسها او بموجود آخر وعلى هذا فلا ملازمة بين عدم قيام فعل بنفسه ولا بموجود آخر وبين قيامه بذات الفاعل قيام الصفة بالموصوف او الحال بالحال ، لما عرفت من ان الامور الاعتبارية فعل للمعتبر على رغم ان قيامها به قيام صدور وإيجاد ، لاقيام صفة او حال ، فليكن الاختيار من هذا القبيل حيث انه فعل اختياري على الرغم من عدم قيامه بنفسه ولا بموجود آخر ، بل يقوم بذات المختار قيام صدور وإيجاد .

فالنتيجة لحد الآن هي ان ما ذكره (قده) من الوجوه غير تام :
(الوجه الثانى) : ان افعال العباد لا تخلو من ان تكون متعلقة لارادة

الله سبحانه وتعالى ومشيتته اولا تكون متعلقة لها ولا ثالث لها ، فعلى الاول لا بد من وقوعها في الخارج ، لاستحالة تخلف ارادته سبحانه عن مراده ، وعلى الثاني يستحيل وقوعها ، فان وقوع الممكن في الخارج بدون ارادته تعالى محال حيث لا مؤثر في الوجود الا الله ونتيجة ذلك ان العبد مقهور في ارادته ولا اختيار له اصلا .

والجواب عن ذلك ان افعال العباد لاتقع تحت ارادته سبحانه وتعالى ومشيتته : والوجه فيه ما تقدم بشكل مفصل من ان ارادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتية ، بل هي من الصفات الفعلية التي هي عبارة عن المشيئة واعمال القدرة ، وعليه فبطبيعة الحال لا يمكن تعلق ارادته تعالى بها لسببين . (الاول) : ان الافعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلها التي قد تصدر من العباد لا يمكن صدورها منه تعالى باعمال قدرته وارادته ، كيف حيث ان صدورها لا ينبغي من العباد فما ظنك بالحكيم تعالى :

(الثاني) : ان الارادة بمعنى اعمال القدرة والسلطنة يستحيل ان تتعلق بفعل الغير ، بداهة انها لاتعقل الا في الافعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة ، وحيث ان افعال العباد تصدر منهم كذلك فلا يعقل كونها متعلقة لارادته تعالى واعمال قدرته . نعم تكون مبادئ هذه الافعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت ارادته سبحانه ومشيتته نعم لو شاء سبحانه وتعالى عدم صدور بعض الافعال من العبيد فيبدي المانع عنه أو يرفع المقتضى له . ولكن هذا غير تعلق مشيئته بافعالهم مباشرة ومن دون واسطة (الوجه الثالث) ان الله تعالى عالم بافعال العباد بكافة خصوصياتها من كمها وكيفها ومتاها واينها ووضعها ونحو ذلك : ومن الطبيعي انه لا بد من وقوعها منهم كذلك في الخارج ، والا لكان علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وعليه فلا بد من الالتزام بوقوعها خارجاً على

وفق اطار علمه سبحانه ، ولا يمكن تخلفه عنه ، فلو كانوا مختارين في افعالهم فلا محالة وقع التخلف في غير مورد وهو محال . وقد صرح بذلك صدر المتألهين بقوله : « ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً امكان ان لا يفعل ، حيث ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني ، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً ، وذلك محال ، والمؤدي الى المحال محال ، فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقوعه واجب ، لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين » :

والجواب عنه ان علمه سبحانه وتعالى بوقوع تلك الافعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معين لا يكون منشأ لاضطرارهم الى ابقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان ، والسبب في ذلك هو ان علمه تعالى قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار واعمال القدرة . ومن الطبيعي ان هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار ، والا لزم التخلف والانقلاب : والسرفيه ان حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ماهو عليه لدى العالم من دون ان يوجب التغيير فيه اصلاً ، ونظير ذلك ما اذا علم الانسان بانه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة اخبار المعصوم (ع) او نحوه فكما انه لا يوجب اضطراره الى ايجاده في ذلك الوقت ، فكذلك علمه سبحانه وبكلمة اخرى ان الاضطرار الناشئ من قبل العلم الازلي يمكن تفسيره باحد تفسيرين : (الاول) تفسيره على ضوء مبدأ العلية ، بدعوى ان العلم الازلي علة تامة للاشياء منها افعال العباد (لثاني) تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب اي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقة العلية والمناسبة بينهما .

ولكن كلا التفسيرين خاطيء جداً .

اما الاول فلا يعقل كون العلم من حيث هو علة تامة لوجود معلومه

بداهة ان واقع العلم وحقيقته هو انكشاف الاشياء على ماهي عليه لدى العالم . ومن الطبيعي ان الانكشاف لا يفتقر الى ان يكون مؤثراً في المنكشف على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة ، ضرورة انتفاء هذا المبدأ بينهما . واضف الى ذلك ان العلم الاولي او كان علة تامة لافعال العباد فبطبيعة الحال ترتبط تلك الافعال به ذاتاً وتعاصره زماناً . وهذا غير معقول .

وأما الثاني فلمفرض ان العلم لا يقتضى ضرورة وجود الفعل في الخارج حيث انه لا علاقة بينهما ماعدا كونه كاشفاً عنه . ومن الطبيعي ان وقوع المنكشف في الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلة ، سواء آ كان هناك انكشاف أم لم يكن ، وعليه فلا موجب لضرورة وقوع الفعل الادعوى الانقلاب ، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعي لها . ونزيد على هذا ان علمه سبحانه بوقوع افعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم اليها وخروجها عن اختيارهم لكان عامه سبحانه بافعاله ايضاً موجباً لذلك . فالنتيجة ان هذا التوهم خاطيء جداً .

(الوجه الرابع) ماعن الفلاسفة من ان الذات الاولية علة تامة للاشياء ، وتصدر منها على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة ، حيث ان الحقيقة الالهية بوحدتها واحديتها جامعة لجميع حقائق تلك الاشياء وطبقاتها الطولية والعرضية ومنها افعال العباد ، فانها داخلة في تلك السلسلة التي لا تملك الاختيار ولا الحرية .

والجواب عنه ان هذه النظرية خاطئة من وجوه :

(الاول) : ماتقدم بشكل موسع من ان هذه للنظرية تستلزم نقي القدرة والسلطنة عن الذات الاولية اعاذنا الله من ذلك :

(الثاني) : انه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشي الواعها واشكالها ذاتاً وسنخاً على ضوء هذه النظرية ، وذلك لان العلة التامة اذا كانت واحدة

ذاتاً ووجوداً وفاردة سسحاً فلا يحقل ان تختلف آثارها وتباين افعالها ،
 ضرورة استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة والافعال المتباينة
 من علة واحدة بسيطة ، فان للعلة الواحدة افعالا ونواميساً معينة تختلف
 ولا تتخلف عن اطارها المعين ، كيف حيث ان في ذلك القضاء الحاسم
 على مبدأ السخية والمناسبة بين العلة والمعلول ، ومن الطبيعي ان القضاء
 على هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم والامس القائمة على ضوئه ، فلا
 يمكن عندئذ تفسير أية ظاهرة كونية ووضع قانون عام لها :

ودعوى الفرق - بين الذات الأزلية والعلة الطبيعية هو ان الذات الازلية
 وان كانت علة تامة الاشياء إلا انها علة بها، دون العلة الطبيعية، فانها فاقد
 للشعور والعلم - وان كانت صحيحة الا ان علم العلة بالمعلول ان كان مانعاً عن
 تأثيرها فيه على شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف ، حيث ان
 في ذلك القضاء الحاسم على علية الذات الازلية وان تأثيرها في الاشياء ليس
 كقائبر العلة التامة في معاولها ، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله ، وان لم
 يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح حيث ان العلم لا يؤثر في واقع العلية واطار
 تأثيرها ، كما درسنا ذلك سابقاً ، فلا فرق بينهما عندئذ اصلاً ، فاذن ما هو
 منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الاشياء ، وما هو المبرر لها : وبطبيعة
 الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي الاعلى ضوء ما درسناه
 سابقاً بشكل موسع من ان صدور الاشياء من الله سبحانه بمشيئته واعمال
 سلطنته وقدرته ، وقد وضعنا هناك الحجر الاساسي للفرق بين زاوية الافعال
 الاختيارية ، وزاوية المعاليل الطبيعية ، وعلى اساس هذا الفرق تحل المشكلة
 (الثالث) : انه لا يمكن على ضوء هذه النظرية اثبات علة اولى
 للعالم التي لم تنبثق عن علة سابقة . والسبب في ذلك ان سلسلة المعاليل
 والحلقات المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من ان تتصاعد

تصاعداً لانهائياً، أو تكون لها نهاية ولا ثالث لها ، فعلى الاول هو التسلسل الباطل ، ضرورة ان هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج في وجودها الى علة ازلية واجبة الوجود ، كي تنبثق منها وإلا استحال تحققها وعلى الثاني ازم وجود المعلول بلا علة ، وذلك لان للسلسلة اذا كانت نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقه بالعدم ومن الطبيعي ان ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون علة للعالم ومبدأ له : هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انه لا علة له . فالنتيجة على ضوءها هي وجود الممكن بلا علة وسبب وهو محال ، كيف حيث ان في ذلك القضاء المبرم على مبدأ العلية ، فاذن على القائلين بهذه النظرية ان يلتزموا باحد امرين : اما بالقضاء على مبدأ العلية أو بالتسلسل وكلاهما محال .

(الرابع) : ان لازم هذه النظرية انتفاء العلة بانتفاء شيء من تلك السلسلة ، ببيان ذلك : ان هذه السلسلة والحلقات حيث انها جميعاً معاليل لعلة واحدة وذواميس خاصة لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً وتنبثق من صميم ذاتها ووجودها فيستحيل ان تتخلف عنها ، كما يستحيل ان تختلف . وعلى هذا الضوء اذا انتفى شيء من تلك للسلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلة ، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علته وتخالفه عنها . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انه لاشبهة في انتفاء الاعراض في هذا الكون ومن الطبيعي أن انتفاءها من ناحية انتفاء علتها وإلا فلا يعقل انتفاؤها ، فالتحليل العلمي في ذلك أدى في نهاية المطاف الى انتفاء علة العلل : وعلى هذا الاساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الاشياء في هذا الكون تفسيراً بلائيم مع هذه النظرية . فالنتيجة في نهاية الشرط هي ان تلك النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلاً .

الى هنا قد استطلعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي بطلان نظرية الجبر

مطلقا يعني في اطارها الاشعري والفلسفي ، وانها نظرية لانتطاق الواقع الموضوعي ، ولا الوجدان ولا البرهان المنطقي .

(٤ - نظرية المعتزلة :)

مسألة التفويض ونقدها

ذهب المعتزلة الى ان الله سبحانه وتعالى قد فوض العباد في افعالهم وحركانهم الى سلطنتهم المطلقة على نحو الاصلالة والاستقلال بلا دخل لارادة وسلطنة اخرى فيها وهم يفعلون مايشاؤون ويعملون مايريدون من دون حاجة الى الاستعانة بقدرة اخرى وسلطنة ثانية ، وبهذه النقطة تمتاز عن نظرية الامر بين الامرين ، فان العبد على ضوء تلك النظرية وان كان له ان يفعل مايشاء ويعمل مايريد الا انه في عين ذلك بحاجة الى استعانة الغير فلا يكون مستقلا فيه :

وغير خفي ان المفوضة وان احتفظت بمسألة الله تعالى الا انهم وقعوا في محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الاشاعرة وهو الاسراف في نفى السلطنة المطلقة عن الباري عز وجل واثبات الشريك له في امر الخلق والايجاد . ومن هنا وردت روايات كثيرة تبلغ حد التواتر في ذم هذه الطائفة ، وقد ورد فيها انهم مجوس هذه الامة حيث ان المجوس يقولون بوجود آلهين احدهما خالق الخير . وثانيهما : خالق الشر ، ويسمون الاول يسزدان ، والثاني اهرمين ، وهذه الطائفة تقول بوجود آلهة متعددة بعدد افراد البشر حيث ان هذا المذهب يقوم على اساس ان كلا منهم خالق وموجد بصورة مستقلة بلا حاجة منه الى الاستعانة بغيره غاية الامر ان الله تعالى خالق الاشياء الكونية كالانسان ونحوه ، والانسان

خالق لافعاله الخارجية من دون افتقاره في ذلك الى خالقه .

وقد استدل على هذه النظرية بان سر حاجة الممكنات وفقرها الى العلة هو حدوثها ، وبعده فلا تحتاج اليها اصلاً ، لاستغناء البقاء عن الحاجة الى المؤثر . وعليه فالانسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقاءه الى افاضة الوجود من خالقه فاذن بطبيعة الحال يستند صدور الافعال اليه استناداً تاماً لا الى العلة المحدثة ومن الواضح ان مرد هذا الى نفي السلطنة عن الله عز وجل على عبده نفيّاً تاماً .

والجواب عن ذلك يظهر على ضوء درس هذه المقتضى (استغناء البقاء عن المؤثر) ونفسها مرة في الافعال الاختيارية ، واخرى في الموجودات التكوينية .

أما في الافعال الاختيارية فهي واضحة البطلان . والسبب في ذلك ما اشرنا اليه آنفاً من ان كل فعل اختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار وهو فعل اختياري للنفس ، وليس من مقولة الذات ، واسطة بين الارادة والافعال الخارجية ، فالفعل في كل آن يحتاج اليه ولا يعقل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه ، فهو تابع لاعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً فان عمل قدرته فيه تحقق في الخارج وان لم يعملها فيه استحالة تحقيقه ، فعلى الاول ان استمر في اعمال القدرة فيه استمر وجوده والا استحالة استمراره .

وعلى الجملة فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة الى السبب والعللة (وهو اعمال القدرة والسلطنة) فان سر الحاجة وامكانه الوجودي وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده من دون فرق بين حدوثه وبقائه ، مع ان البقاء هو الحدوث غاية الامر انه حدوث ثان ووجود آخر في قبال الوجود الاول ، والحدوث هو الوجود الاول غير مسبوق بمثله ، وعليه فبطبيعة الحال اذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل

المختار فهو كما يحتاج الى اعمال القدرة فيه والاختيار ، كذلك يحتاج اليه في الآن الثاني والثالث ، وهكذا ، فلا يمكن ان نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار .

وبكلمة اخرى ان كل فعل اختياري ينحل الى افعال متعددة بتعدد الآتات والازمان ، فيكون في كل آن فعل صادر بالاختيار واعمال القدرة فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه . ومن هنا لافرق بين الدفع والرفع عقلاً الا بالاعتبار ، وهو ان الدفع مانع عن الوجود الاول والرفع مانع عن الوجود الثاني ، فكلاهما في الحقيقة دفع .

فالنتيجة ان احتياج الافعال الاختيارية في كل آن الى الارادة والاختيار من الواضحات الاولى ، فلا يحتاج الى زيادة مؤنة بيان واقامة برهان .
وأما في الموجودات التكوينية فالامر أيضا كذلك ، اذ لا شبهة في حاجة الاشياء الى علل واسباب فيستحيل ان توجد بدونها ، وسر حاجة تلك الاشياء بصورة عامة الى العلة وخضوعها لها بصورة موضوعية هو ان الحاجة كامنة في ذات تلك الاشياء ، لاني امر خارج عن اطار ذاتها فان كل ممكن في ذاته مفتقر الى الغير ومتعاق به سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن ، ضرورة ان فقرها كامن في نفس وجوده ومن الطبيعي ان الامر اذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة الى العلة فان سر الحاجة - وهو الامكان - لا ينفك عنه ، كيف فان ذاته عين الفقر والامكان لا انه ذات لها الفقر .

وعلى ضوء هذا الاساس ، فكما ان الاشياء في حدوثها في امس الحاجة الى وجود سبب وعلة ، فكذلك في بقائها ، فلا يمكن ان نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة ، اذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الاشياء الى مبدأ العلية والايجاد ليست هي حدوثها ، لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجة

الممكن الى العلة من ناحيتين : المبدأ والمنتهى :

أما من الناحية الاولى فلانها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الاشياء الحادثة بعد العدم ، وأما اذا فرض ان للممكن وجوداً مستمراً بصورة ازلية لاتوجد فيه حاجة الى المبدأ ، وهذا لايطابق مع الواقع الموضوعي للممكن حيث يستحيل وجوده من دون علة وسبب ، والا لانقلب الممكن واجباً ، وهذا خلف .

وأما من الناحية الثانية فلان الاشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى في بقائها عن المؤثر . ومن الطبيعي انها نظرية خاطئة لانطابق الواقع الموضوعي ، كيف فان حاجة الاشياء الى ذلك المبدأ كأمينة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت . فالنتيجة ان هذه النظرية بما انها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ وتوجب تحديده في نطاق خاص واطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها .

فالصحيح إذن هو نظرية ثائية وهي ان منشأ حاجة الاشياء الى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو امكانها الوجودي وقررها الذاتي : وعلى هذا الاساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء اصلاً .

ونتيجة ذلك ان المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً وواقعياً ، ويستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة ، كما لايمكن ان تبقى العلة والمعلول غير باق ، وقد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العلة والمعلول زماناً :

وقد يناقش في ذلك الارتباط باذه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعية والصناعية حيث انها باقية بعد انتفاء علتها ، وهذا يكشف عن عدم صحة قانون التعاصر والارتباط وانه لامانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علته ، وذلك كالمهارات التي بناها البنائون وآلاف من

العمال ، فانها تبقى سنين ممتدية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء ، وكالطرق والجسور ووسائل النقل المادية بشتى انواعها ، والمكائن والمصانع وما شاكلها مما شاده المهندسون وذوو الخبرة والفن في شتى ميادينها ، فانها بعد انتهاء عملياتها تبقى الى سنين متطاولة وامد بعيد من دون علة وسبب مباشر لها ، وكالجبال والاحجار والاشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الارض ، فانها باقية من دون حاجة في بقائها الى علة مباشرة لها .

فالنتيجة ان ظواهر تلك الامثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط ، حيث انها بظواهرها تكشف عن ان المعامل لا يحتاج في بقاءه واستمرار وجوده الى علة ، بل هو باق مع انتفاء علته .

ولنأخذ بالنقد على تلك المداخلة ، وحاصله هو انها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العلية فهماً موضوعياً ، وقد تقدم بيان ذلك وقلنا هناك ان حاجة الاشياء الى مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها ، ولا يمكن ان تملك حريتها بعد حدوثها . والوجه في ذلك هو ان علة تلك الاشياء والظواهر حدوثاً غير علتها بقاء ، وبما ان الرجل المناقش لم ينظر الى علة تلك الظواهر لحدوثاً ولا بقاء نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ بيان ذلك ان ماهو معلول للمهندسين والبنائين وآلاف من العمال في بناء العمارات والدور بشتى الوانها ، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الاخرى بمختلف اشكالها من السيارات والطائرات والصواريخ والمكائن وما شاكلها انما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في اطار مخصوص ومن الطبيعي ان تلك العملية نتيجة عدة من حركات أبدي الغنائين والعمال والجهد التي يقومون بها ، ونتيجة تجميع المواد الخام الاولية من الحديد والخشب والاجر وغيرها لتصنيع هذه الصناعات وتعمير تلك العمارات وحن المعطوم ان ماهو معلول للعمال والصادر منهم بالارادة والاختيار انما هو هذه

الحركات لاغيرها ، ولذا تنقطع تلك الحركات بصرف اضراب العمال عن العمل وكف ايديهم عنها .

وأما بقاء تلك الاشياء والظواهر على وضعها الخاص واطارها المعين فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية ، وقوة جويتها ، واثار الجاذبية العامة التي تفرض على تلك الجاذبية المحافظة على وضع الاشياء بنظامها الخاص ، ونسبة الجاذبية الى هذه الاشياء كنسبة الطاقة الكهربائية الى الحديد عند اتصاله بها بقوة جاذبية طبيعية تجره اليها انما فاناً بحيث او انقطعت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لاحتالة .

ومن ذلك يظهر سر بقاء الكرة الارضية وغيرها بما فيها من الجبال والاحجار والاشجار والمياه وما شاكلها من الاشياء الطبيعية على وضعها الخاص ومواقعها المخصوصة ، وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها ، والقوة الجاذبية التي تفرض على جميع الاشياء الكونية والمواد الطبيعية . وقد اصبحت عمومية هذه القوة في يومنا هذا من الواضحات وقد اودعها الله سبحانه وتعالى في صميم هذه الكرة الارضية وغيرها للحفاظ على الكرة وما عليها على وضعها المعين ونظامها الخاص في حين انها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس .

وان شئت فقل ان بقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية من ناحية ، والقوة الجاذبية المحافظة عليها من ناحية اخرى فلا تملك حريرتها بقاء ، كما لا تملك حدوثاً .

ونتيجة ذلك نقطتان متقابلتان : (الاولى) بطلان نظرية ان سر حاجة الاشياء الى العلة هو الحدوث ، لان تلك النظرية ترتكز على اساس تحديد حاجة الاشياء الى العلة في اطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق

الواقع الموضوعي ، وعدم فهم معنى العلية فيها صحيحاً بطابق الواقع (الثانية) صحة نظرية ان سر الحاجة الى العلية هو امكان الوجود ، فان تلك النظرية قد ارتكزت على اساس فهم معنى العلية فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع ، وان حاجة الاشياء الى المبدأ كامن في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود منحصر عن المبدأ .

وقد تحصل من ذلك ان الاشياء بشئ انواعها واشكالها خاضعة للمبدأ الاول خضوعاً ذاتياً ، وهذا لاننا ان يكون تكوينها وابعادها بمشيئة الله تعالى واعمال قدرته من دون ان يحكم عليه قانون التناسب والسنخية ، كما فصلنا الحديث من هذه الناحية . او فقل ان الافعال الاختيارية تشترك مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها ووجودها . ولكنها تفرق عنها في نقطة اخرى وهي ان المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب دون الافعال ، فانها تصدر عن مبادئها على ضوء الاختيار واعمال القدرة .

(٥ - نظرية الامامية) :

مسألة الامر بين الامرين .

ان طائفة الامامية بعد رفض نظرية الاشاعة في افعال العباد ، وقدمها صريحاً . ورفض نظرية المعتزلة فيها ، ونقدتها كذلك اختارت نظرية ثالثة فيها وهي (الامر بين الامرين) وهي نظرية وسطى لا افراط فيها ولا تفريط ، وقد ارشدت الطائفة الى هذه النظرية الروايات الواردة في هذا الموضوع من الائمة الاطهار (ع) (١) الدالة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية وعلى اثبات الامر بين الامرين من ناحية اخرى ، ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الافراط أو التفريط ، كما وقع اصحاب النظريتين الاوليين .

منها صحيحة بونس بن عبدالرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله (ع) قالوا : « ان الله ارحم مخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها ، والله اعز من ان يريد أمراً فلا يكون ، قال : فمثلاً هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالوا : نعم اوسع مما بين السماء والارض ، ومنها : صحيحة الاخرى عن الصادق (ع) قال : « قال له رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي ؟ قال : الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها ، فقال له جعلت فداك ففوض الله الى العباد ؟ قال : فقال : لمو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي ، فقال له جعلت فداك فبينها منزلة ؟ قال : فقال : نعم اوسع مما بين السماء والارض .

ومنها : صحيحة هشام وغيره قالوا : قال أبو عبدالله الصادق (ع) اذا لانقول جبراً ولا تفويضاً .

ومنها : رواية حريز عن الصادق (ع) قال : « الناس في القدر على ثلاثة اوجه : رجل زعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي ، فهذا قد ظلم الله عز وجل في حكمه وهو كافر . ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم ، فهذا ومن الله في سلطانه فهو كافر . ورجل يقول : ان الله عز وجل كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون ، فاذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله ، فهذا مسلم بالغ .

ومنها : رواية صالح عن بعض اصحابه عن الصادق (ع) قال : « مثل عن الجبر والقدر فقال : لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم .

ومنها : مرسله محمد بن يحيى عن الصادق (ع) قال : « لا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين الامرين .

ومنها رواية حفص بن قرط عن الصادق (ع) قال : قال رسول الله (ص)

وعلى ضوء هذه الروايات كان علينا ان نتخذ لك النظرية لكي
نثبت بها العدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى معا بيان ذلك : ان نظرية
الاشاعرة وان تضمنت اثبات السلطنة المطلقة للباري عز وجل الا ان فيها

من زعم ان الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم ان
الحير والشر بغير عيشة الله فقد اخرج الله من سلطانه ، ومن زعم ان
المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار .
ومنها : رواية مهزوم قال : قال : « أبو عبد الله (ع) اخبرني عما اختلف

فيه من خلفت من مواليها قال : فقلت : في الجبر او التفويض ، قال :
فاسألني قلت : اجبر الله العباد على المعاصي ، قال : الله افهرهم من ذلك ، قال :
قلت ففوض اليهم ؟ قال : الله اقدر عليهم من ذلك ، قال قلت فاي شيء هذا
اصلحك الله قال : فقلب يده مرتين او ثلاثاً ثم قال : لو اجبتك فيه لكفرت .

ومنها : رسالة أبي طالب القمي عن أبي عبد الله (ع) قال : قلت :
اجبر الله العباد على المعاصي قال : لا . قال : قلت : ففوض اليهم الأمر ؟
قال : لا ، قال قلت : فاذا لطف من ربك قال : بين ذلك .

ومنها رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (ع) قال : سألته فقلت :
« الله فوض الامر الى العباد قال : الله اعز من ذلك ، قلت : فجبرهم
على المعاصي قال : الله اعدل واحكم من ذلك . قال : ثم قال : قال الله
يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني عملت المعاصي
بقوتي التي جعلتها فيك » .

ومنها : رواية هشام بن سالم عن الصادق (ع) قال : « الله اكرم
من ان يكلف الناس مالا يطيقون ، والله اعز من ان يكون في سلطانه
مالا يريد » .

القضاء الحاسم على عدالته سبحانه تعالى ، وستتكمّل فيها من هذه الناحية في البحث الآتي انشاء الله تعالى . ونظرية المعتزلة على عكسها يعنى انها وان تضمنت اثبات العدالة للباري تعالى الا انها تنفي بشكل قاطع ساطنته المطلقة

ومنها ما روى عن الصادق جعفر بن محمد (ع) انه قال : « لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين الخ .

ومنها رواية عن أبي حمزة الثمالي انه قال : قال « ابو جعفر (ع) للحسن البصري : اياك ان تقول بالتفويض ، فان الله عز وجل لم يفوض الامر الى خلقه وهناً منه وضعفاً ، ولا اجبرهم على معاصيه ظلاماً » .

ومنها رواية المفضل عن أبي عبدالله (ع) قال : « لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين الخ وغيرهما من الروايات الواردة في هذا الموضوع وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحد التواتر (١)

فهذه الروايات المتواترة معنى واجمالاً الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية ، وعلى اثبات نظرية الامر بين الامرين من ناحية اخرى بوحدها كافية لاثبات المطلوب فضلاً عما سلف من اقامة البرهان العقل على بطلان كلتا النظريتين . وعلى هذا الاساس فكلما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلا بد من طرحه بملأك انه مخالف للسنة القطعية وللدليل العلمي العقلي .

نعم قد فسر الامر بين الامرين بتفسيرات اخر وقد تعرضنا لتلك التفسيرات في ضمن رسالة مستقلة ، وناقشناها بصورة موسعة : كما تعرضنا لنظرية الفلاسفة فيها بكافة أسسها التي تقوم نظريتهم على تلك الاسس ونقدنا بشكل موسع .

(١) راجع الباب ١ من ابواب العدل . البحار ج ٥ وباب الجبر والقدر والامر بين الامرين من أبواب كتاب التوحيد ج ١ اصول الكافي

واسرقت في تحديدها . وعلى هذا فبطبيعة الحال يتعين الأخذ بمدلول الروايات لامن ناحية التعبد بها حيث ان المسألة ليست من المسائل التعبدية بل من ناحية ان الطريق الوسط الذي يمكن به حل مشكلة الجبر والتفويض منحصر فيه .

تفصيل ذلك : ان افعال العباد تتوقف على مقدمتين (الاولى) حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك (الثانية) مشيئتهم واعمالهم القدرة نحو ايجادها في الخارج ، والمقدمة الاولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الازلية ارتباطاً ذاتياً ، وخاضعة له بمعنى انها عين الربط والخضوع ، لانه شيء له الربط والخضوع . وعلى هذا الضوء لو انقطعت الافاضة من الله سبحانه وتعالى في آن انقطعت الحياة فيه حتماً . وقد اقامت البرهان على ذلك بصورة مفصلة عند نقد نظرية المعتزلة ، وبيننا هناك ان سر حاجة الممكن الى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده ، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية اصلاً .

والمقدمة الثانية تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمة الاولى ، فهي مرتبطة بها في واقع مغزاها ومتفرعة عليها ذاتاً وعليه فلا يصدر فعل من العبد الا عند افاضة كلتا المقدمتين ، واما اذا انتفت احداهما فلا يعقل تحققه . وعلى اساس ذلك صح اسناد الفعل الى الله تعالى ، كما صح اسناده الى العبد .

ولتوضيح ذلك نضرب مثالا عريضاً لتمييز كل من نظريتي الجبر والتفويض عن نظرية الامامية . بيانه : ان الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة اصناف :

(الأول) : ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده ففى مثله

إذا ربط المولى بيده المرنعة سيفاً قاطعاً ، وفرضنا ان في جنبه شخصاً راقداً وهم يعلم ان السيف المشدود في يده سيقع عليه فيهلكه حتماً . ومن الطبيعي ان مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند اليه ، ولا يبراه العقلاء مسؤولاً عن هذا الحادث ولا يتوجه اليه الذم واللوم اصلاً ، بل المسؤول عنه انما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه اليه اللوم والذم ، وهذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها .

(الثاني) ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة الى غيره اصلاً وذلك كما اذا افترضنا ان المولى اعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حر وقد ملك تنفيذ ارادته وتحريك يده ، ففي مثل ذلك إذا صدر منه قتل في الخارج يستند اليه دون المعطي ، وان كان المعطي يعلم ان اعطاه السيف ينتهي به الى القتل كما انه يستطيع ان يأخذ السيف منه متى شاء ولكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل اليه فان الاستناد بدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً ، والمفروض انه لا مؤثر في وجوده ماعدا تحريك يده الذي كان مستقلاً فيه . وهذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها .

(الثالث) ما يصدر منه باختياره واعمال قدرته على رغم أنه فقير بذااته وبحاجة في كل آن الى غيره بحيث لو انقطع عنه مدد الغير في آن انقطع الفعل فيه حتماً ، وذلك كما إذا افترضنا ان للمولى عبداً مشاؤلاً غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليعت في عضلاته قوة ونشاطاً نحو العمل ، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها ، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده وهو الساعي لايصال القوة في كل آن الى جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آن عن السلك الكهربائي انقطعت القوة عن جسمه فيه واصبح عاجزاً . وعلى هذا فلو اوصل المولى تلك القوة الى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولى يعلم بما فعله ففي مثل ذلك يستند الفعل الى

كل منها ، اما إلى العبد فحيث أنه صار متمكناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد ان اوصل المولى القوة إليه واوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره واعمال قدرته ، وأما إلى المولى فحيث أنه كان معطى القوة والقدرة له حتى حال الفعل والاشتغال بالقتل ، مع أنه متمكن من قطع القوة عنه في كل آن شاء واراد ، وهذا هو واقع نظرية الامر بين الامرين وحقيقتها :

وبعد ذلك نقول : ان الاشاعة تدعى ان افعال العباد من قبيل الاول ، حيث أنها لم تصدر عنهم باختيارهم وارادتهم بل هي جميعاً بارادة الله تعالى التي لا تتخلف عنها ، وهم قد اصبخوا مضطرين اليها ومجبورين في حركاتهم وسكناتهم كالميت في يد الغسال . ومن هنا قلنا ان في ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد تقدم نقد هذه النظرية بشكل موسع وجداناً وبرهاناً ، وقد اثبتنا ان تلك النظرية لا تعدى عن مجرد الافتراض بدون ان يكون لها واقع موضوعي .

والمعتزلة تدعى ان افعال العباد من قبيل الثاني وانهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم ، وانما يفتقرون إلى افاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب ، ولا يفتقرون إلى علّة جديدة بقاء . بل العلة الاولى كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلى نهاية المطاف . ومن هنا قلنا ان هذه النظرية قد اسرفت في تحديد ساطنة الباري سبحانه وتعالى . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد سبق ان تلك النظرية تقوم على اساس نظرية الجذوث وهي النظرية القائلة بان سر حاجة الاشياء إلى اسبابها هو حدوثها ، ولكن قد اثبتنا آنفاً خطأ تلك النظرية بشكل واضح ، وان سر حاجة الاشياء إلى اسبابها هو امكانها الوجودي لحدوثها ، ولا فرق فيه بين الجذوث والبقاء .

والامامية تدعى ان افعال العباد من قبيل الثالث ، وقد عرفت ان النظرية الوسطي هي تلك النظرية (الامر بين الامرين) وتريد الان درس هذه النظرية بصورة اعق منطقياً وموضوعياً . قد تقدم ان سر حاجة الاشياء إلى العلة بصورة عامة - الكامن في جوهر ذاتها وصميم وجودها - هو امكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبـال واجب الوجود والغنى بالذات ، ومعنى امكانها الوجودي بالتحليل العلمي انها عين الربط والتعلق ، لا ذات لها الربط والتعلق وإلا لكانت في ذاتها غنية وغير مفتقرة إلى المبدأ ، وفي ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب وهو مستحيل ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أنه لا فرق في ذلك بين وجودها في اول سلسلتها وحلقاتها التصاعدية وبين وجودها في نهاية تلك السلسلة لاشراكها في هذه النقطة وهي الامكان والفقر الذاتي والالزم كون الممكن واجباً في نهاية المطاف .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الاشياء الخارجية بكافة اشكالها اشياء تعلقية وارتباطية ، وانها عين التعلق والارتباط وهو مقوم لكيانها ووجودها ، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ ، ضرورة استحالة استغنائها عن شيء ترتبط به وتتعلق . ومن نفس هذا البيان يظهر لنا أن الموجود الخارجي إذا لم يكن في ذاته تعلقياً وارتباطياً لا يشمل مبدء العلية بداهة أنه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعلة ذاتاً ، فما لم يكن مرتبطاً بشيء . كذلك لا يعقل ان يكون ذلك الشيء مبدءاً له وعلة ، ومن هنا لا يكون كل مرتبط بشيء معلولاً له .

فبالنتيجة ان الموجود الخارجي لا يخلو أما أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلق والارتباط ، أو يكون واجب الوجود وهو الغنى بالذات ، ولا ثالث لها . وعلى اساس ذلك ان تلك الاشياء كما تفتقر في حدوثها إلى افاضة المبدأ ، كذلك تفتقر في بقائها الذي هو الحدوث في الشوط الثاني،

ولابد في بقائها واستمرارها من استمرار افاضة الوجود من المبدأ عليها ،
فلو انقطعت الافاضة عليها في آن مابت تلك الاشياء فيه حتماً وانعدمت ،
بداهة استحالة بقاء ما هو عين التعلق والارتباط بدون ما يتعلق به ويرتبط
ونظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطة القوة والطاقة الكهربائية التي
تصل اليه بالاسلاك والتيارات من مركز توليدها ، ولا يمكن استغناء وجود
النور بقاءً عن وجود هذه الطاقة ، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول
تلك الطاقة اليه أنا بعد آن ، ولو انعدمت تلك الطاقة عنه في آن انعدم
النور فيه فوراً .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة الدقيقة وهي ان الوجود
الممكن بشئ الوانه واشكاله وجود تعلقي وارتباطي ، فالتعلق والارتباط
مقوم لوجوده وكيانه : وعلى اساس تلك النتيجة فالانسان يقتصر كل آن في
حفظ كيانه ووجوده وقدرته الى الافاضة من المبدأ عليه ولو انقطعت
افاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت افاضة القدرة عنه عجز ه
وقد يناقش في هذه النتيجة بانها مخالفة لظواهر الاشياء الكونية ،
فانها باقية بعد انتفاء علتها ، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلقياً ارتباطياً
لم يعقل بقاؤه بعد انتفاء علته :

والجواب عن هذه المناقشة قد تقدم بصورة مفصلة عند نقد نظرية
المعزلة ، واثبتنا هناك ان المناقش بما أنه لم يصل إلى تحليل مبدأ العلية لتلك
الظواهر حدوثاً وبقاءً وقع في هذا الخطأ والاشتباه فلاحظ :

لا بأس ان نشير في ختام هذا الشوط إلى نقطتين :

(الاولى) ان مرد حديثنا عن ان الاشياء الخارجية بكافة انواعها
اشياء تعلقية وارتباطية تتعلق بالمبدأ الاعلى وترتبط به ليس إلى نفي العلية
بين تلك الاشياء ، بل مرده إلى ان تلك الاشياء بعلمها ومعللها تنصاعد

إلى سبب اعتمق وتنتهي إلى مبدأ أعلى ما وراء حدودها . والسبب في ذلك ان تلك الاشياء بكافة سلسلتها التصاعدية وحلقاتها الطولية والعرضية خاضعة لمبدأ العلية ، ولا يمكن افتراض شيء بينها متحرر عن هذا المبدأ ، ليكون هو السبب الاول لها ، فاذاً لا بد من انتهاء السلسلة جميعاً في نهاية المطاف إلى علة غنية بذاتها ، لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية اولى ، مشعلا بقاء ظواهر الاشياء استند إلى بقاء عللها وهي الخاصية الموجودة في -وادها من ناحية ، والقوة الجاذبية التي تفرض المحافظة عليها من ناحية اخرى ، وترتبط تلك الظواهر بها ارتباطاً ذاتياً ، فلا يعقل بقاؤها على وضعها بدونها ثم ننقل الكلام إلى عللها وهي تواجه نفس مسألة الافتقار إلى مبدأ العلية وهكذا إلى ان تصل الحلقات إلى السبب الاعلى الغني بالذات المتحرر من مبدأ العلية .

(الثانية) ان ارتباط المعلول بالعلة الطبيعية يفرق عن ارتباط المعلول بالعلة الفاعلية في نقطة ، ويشترك معه في نقطة اخرى .

اما نقطة الافتراق فهي ان المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلة وينبثق من صميم كيانها ووجودها . ومن هنا قلنا ان تأثير العلة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب . واما المعلول في الفواعل الارادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلة ولا ينبثق من صميم وجودها . ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على اساس مسألة التناسب . نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل واعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً ، ومتى تحققت المشيئة تحققت الفعل ، ومتى انعدمت انعدم . وعلى ذلك فرد ارتباط الاشياء الكونية بالمبدأ الازلي وتعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الاشياء بمشيئته واعمال قدرته ، وانها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءً ، فمتى تحققت المشيئة الالهية بايجاد شيء وجد ، ومتى

انعدمت انعدم ، فلا يعقل بقاءه مع انعدامها ، ولا تتعاق بالذات الازلية ، ولا تنبثق من صميم كيائها ووجودها ، كما عليه الفلاسفة .

ومن هنا قد استطعنا ان نضع الحجر الاساسي للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة ، فبناء على نظريتنا ارتباط تلك الاشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى واعمال سلطنته وقدرته وبناءاً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيائها بذاته الازلية ، وتنبثق من صميم وجودها ، وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع .

وأما نقطة الاشتراك فهي ان المعلوم كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلة وتعلقه بها تعلقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده ، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا بشكل علاقة العلية بينهما وكذلك الفعل لا واقع موضوعي له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل واعمال قدرته وتعلقه بها تعلقاً في واقع ذاته وكيانه ، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً ، فتي شاء إيجادها وجد ، ومتى لم يشأ لم يوجد .

فالنتيجة أن المعلوم الطبيعي والفعل الاختياري يشتركان في ان وجودهما عين الارتباط والتعلق ، لكن الاول تعلق بذات العلة ، والثاني بمشيئة الفاعل ، لا بذاته ، رغم ان صدور الاول يقوم على اساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب ، وصدور الثاني يقوم على اساس الاختيار وقد تقدم درس هذه النواحي بصورة موسعة في ضمن البحوث السابقة قد انتهينا في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة وهي أن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين : احدهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره واعمال قدرته وثانيتها : نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياة والقدرة له في كل آن وبصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل ، وتلك النتيجة هي المطابقة لواقع الموضوعي والمنطق العقلي

ولا مناص عنها . ومردّها إلى أن مشيئة العبد تنفّرع على مشيئة الله سبحانه وتعالى وأعمال سلطنته . وقد أشار إلى هذه الناحية في عدة من الآيات الكريمة منها قوله تعالى : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) حيث قد اثبت عز وجل أنه لا مشيئة للعباد إلا بمشيئة الله تعالى ، ومذلول ذلك كما مضى في ضمن البحوث السابقة أن مشيئة الله تعالى لم تتعلق بأفعال العباد وانما تتعلق بمباديها كالحياة والقدرة وما شاكلها ، وبطبيعة الحال ان المشيئة للعبد انما تتصور في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة الله سبحانه ، واما في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري عز وجل فلا تتصور ، لانها لا يمكن ان توجد بدون وجود ما تنفّرع عليه . فالآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى . ومنها قوله تعالى : (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً إلا ان يشاء الله) حيث قد عرفت ان العبد لا يكون فاعلاً لفعل إلا ان يشاء الله تعالى حياته وقدرته ونحوها مما يتوقف عليه فعله خارجاً ، وبدون ذلك لا يعقل كونه فاعلاً له ، وعليه فمن الطبيعي أن فعله في الغد يتوقف على تعلق مشيئة الله تعالى بحياته وقدرته فيه ، وإلا استحال صدوره منه ، فالآية تشير إلى هذا المعنى .

ويحتمل أن يكون المراد من الآية معنى آخر وهو انكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا وكذا غداً إلا أن يشأ الله خلافه فنكون جملة إلا أن يشاء الله مقولة القول ، ويعبر عن هذا المعنى في لغة الفرس (اكرخدا بگذاارد) ومرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد وتفويضه في فعله إذا لم يشأ الله خلافه ، ولذا منعت الآية المباركة عن ذلك بقوله ولا تقولن لشيء الخ ، ولعل هذا المعنى اظهر من المعنى الاول كما لا يخفى .

ومنها قوله تعالى (قل لا املك لنفسي نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله) حيث قد ظهر مما تقدم ان الآية الكريمة لا تدل على الجبر ، بل تدل على

واقع الامر بين الامرين ، بتقريب ان المشيئة الالهية لو لم تتعلق بافاضة الحياة للانسان والقدرة له فلا يملك الانسان لنفسه نفعاً ولا ضرراً ، ولا يقدر على شيء ، بداهة أنه لا حياة له عندئذ ولا قدرة كي يكون مالكاً وقادراً ، فملكه النفع أو الضرر لنفسه يتوقف على تعلق مشيئته تعالى بحياته وقدرته أنا فآناً ، ويدور مداره حدوثاً وبقاءً ، وبدونه فلا ملك له اصلاً ولا سلطان :

ومنها قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) حيث قد اسندت الآبة الكريمة الضلالة والهداية إلى الله سبحانه وتعالى ، مع انها من افعال العباد . وسره ما ذكرناه من ان افعال العباد وأن لم تقع تحت مشيئة الباري عز وجل مباشرة إلا ان مبادئ تلك الافعال بيد مشيئته تعالى وتحت ارادته ، وقد تقدم ان هذه الجهة كافية لصحة اسناد هذه الافعال اليه تعالى حقيقة من دون عناية ومجاز :

فالتنتيجة ان هذه الآيات وامثالها تطابق نظرية الامر بين الامرين ولا تخالفها . وتوهم ان امثال تلك الآيات تدل على نظرية الجبر - خاطيء - جداً ، فان هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معنى نظرية الامر بين الامرين فهماً صحيحاً كاملاً ومطابقاً للواقع الموضوعي ، وأما بناءً على ما فسرنا به هذه النظرية فلا يبقى مجال لمثل هذا التخيل والتوهم أبداً .

ثم انه لا بأس بالاشارة في نهاية المطاف الى نقطتين :

(الاولى) ان الفخر الرازي قد اورد شبهة على ضوء الهيئة القديمة وحاصلها هو ان الله تعالى خلق الكائنات على ترتيب خاص وحلقات تصاعدية مخصوصة وهي انه تعالى خلق الكرة الارضية وجعلها نقطة الدائرة ومركزاً لها ، ثم كرة الماء ، ثم كرة الهواء ، ثم كرة النار ، ثم الفلك الاول وهكذا الى ان ينتهي الى الفلك التاسع وهو فلك الافلاك المسمى

بالفلك الاطامس ، وأما ماوراءه فلا خلأ ولا ملأ ولا يعلمه الا الله سبحانه وتعالى ثم انه تعالى جعل لكل من تلك الكرات والاقلاك حركة خاصة من القسرية والطبيعية ، فجعل حركة الشمس مثلاً من المشرق الى المغرب ، ولم يجعلها من الشمال الى الجنوب او من المغرب الى المشرق ، وهكذا . وبعد ذلك قال : ان للسائل ان يسأل عن ان الله تعالى لما لم يجعل العالم على شكل آخر وترتيب ثان بان يجعل حركة الشمس مثلاً من المغرب الى المشرق ، وهكذا ، وبأى مرجح جعل العالم على الشكل الحالى دون غيره ، فيلزم الترجيح من دون المرجح وهو محال .

وحكى صدر المتألمين هذه الشبهة عنه في شاعره واجاب عنها بعدة وجوه . ونقل شيخنا الاستاذ (قده) ان صدر المتألمين قد تعرض لهذه الشبهة في شرح الاصول الكافي ، ولكن لم يأت بالجواب عنها الا باللعن والشتم واعترف بانه اتى بشبهة لاجواب لها .

وغير خفي ان ايراد الفخر هذه الشبهة على ضوء الهيئة القديمة لا من جهة ابتناء الشبهة عليها ، بل من ناحية ان افكارهم عن العالم في ذلك العصر وتصورهم عنه كانت قائمة على اساس تلك الهيئة والا فالشبهة غير مختصة بها ، بل تنجى على ضوء الافكار الجديدة عن العالم في العصر الحاضر ايضاً ، حيث ان للسائل ان يسأل عن ان الله تعالى لماذا جعل حركة الارض حول الشمس دون العكس ، وهكذا .

ولأخذ بالنقد في هذه الشبهة على ضوء كلتا النظريتين يعني (نظريتنا ونظرية الفلاسفة) .

اما على نظريتنا فلانها ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلاً . والسبب في ذلك هو ان الفعل الاختياري انما يفتقر في وجوده الى اعمال قدرة الفاعل واختياره ، ففى عمل قدرته نحو ايجاده وجد والا فلا ، سواء أكان

هناك مرجح خارجي يقتضي وجوده ام لم يكن ، وهذا بخلاف المعلول فان صدوره عن العلة انما هو في اطار قانون التناسب ، ويستحيل صدوره في خارج هذا الاطار . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا في بحث الوضع ان الترجيح بلا مرجح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً وذلك كما اذا تعلق الغرض بصرف وجود الطبيعى في الخارج وافترضنا ان افراده كانت متساوية الاقدام بالاضافة اليه فعندئذ اختيار أى فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً . نعم اختيار فعل من دون تعلق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح ، لا انه محال .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان المشيئة الالهية حيث تعلقت بخلق العالم وابعاده ، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل على الانظمة الخاصة المعينة من بين الاشكال المتعددة المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً . على ان الترجيح بلا مرجح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجح في اختياره والا استحالة صدوره من الحكيم تعالى ، بدهاة انه ليس بامكاننا نفي وجود المرجح فيه ودعوى تساويه مع بقية الافراد والاشكال ، وكيف كان فالشبهة واهية جداً .

وأما على نظرية الفلاسفة فالامر ايضاً كذلك ، والوجه فيه ان صدور المعلول عن العلة وان كان يحتاج الى وجود مرجح إلا ان المرجح عبارة عن وجود التناسب بينهما ، وبدونه يستحيل صدوره منها . وعلى هذا الاساس لا محالة يكون وجود العالم بهذا الشكل والترتيب الخاص معلولاً لعلة مناسبة له والاستحالة وجوده كذلك . وبكلمة اخرى قد تقدم ان تأثير العلة في المعلول على ضوء قانون التناسب بينهما ، وعليه فالتناسب الموجود بين العالم وعقله لا يخلو من ان يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل وجود علة أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر وجود علة ولا

ثالث لهما ، فعلى الاول يجب وجوده بالشكل الحالى ويستحيل وجوده بشكل آخر وعلى الثاني عكس ذلك وحيث ان العالم قد وجد بهذا الشكل فلنستكشف عن وجود المرجح فيه لافى غيره .

(الثانية) قد عرفت ان للفعل الصادر من العبد اسنادين حقيقيين (احدهما) الى فاعله مباشرة (وثانيهما) الى معطى مقدماته ومبادئه التى يتوقف الفعل عليها وهو الله سبحانه وتعالى . ولكن قد يكون اسناده الى الله تعالى اولى في نظر العرف من اسناده الى العبد ، وقد يكون بالعكس ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال وهو ان من هيا جميع مقدمات سفر شخص الى زيارة بيت الله الحرام مثلا من الزاد والراحلة وثوبهما وسعى له في انجاز تمام مهماته وقد لنجزها حتى احضر له سيارة خاصة او طائرة فلم يبق الا ان يركب فيها ويذهب بها الى الحج ، فعندئذ اذا ركب فيها وذهب وأدى تمام المناسك ، فالعرف يرى اولوية اسناد هذا العمل الى من هيا له المقدمات دون فاعله . واما لو استغل هذا الشخص الطائرة وذهب بها الى مكان لا يرضى الله ورسوله به وعمل ما عمل هناك ، فالفعل في نظر العرف مستند الى فاعله مباشرة دون من هيا المقدمات له . وكذلك الحال في افعال العباد ، فان كافة مبادئها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالى وارادته كما عرفت سابقاً . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان الله تعالى قد بين طريق الحق والباطل ، والهداية والضلال ، والسعادة والشقاوة ، وما يترتب عليها من دخول الجنة والنار بارسال الرسل وانزال الكتب :

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الله تعالى يعطى تلك المبادئ والمقدمات لهم ليصرفوها في سبل الخير وطرق الهداية والسعادة ويرتكبوا بها الافعال الحسنة ، لافى سبل الشر وطرق الضلالة والشقاوة ، وعندئذ

بطبيعة الحال الأفعال الصادرة منهم ان كانت حسنة ومصدافاً لسبل الخير وطرق الهداية لكان استنادها في نظر العرف الى الله تعالى اولى من استنادها اليهم وان كانت قبيحة ومصدافاً لسبل الشروط طرق الضلالة لكان استنادها اليهم اولى من استنادها اليه سبحانه وتعالى وان كان لا فرق بينهما في نظر العقل : وعلى هذا نحمل ماوود في بعض الروايات بهذا المضمون أنى أولى بحسناتك من نفسك وأنت أولى بسيئاتك منى ، فان النظر فيه الى مذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي . وهذا لاينافي ما حققناه من صحة استناد العمل الى الله تعالى والى فاعله المباشر حقيقة .

٦ - « نظرية العلماء »

مسألة العقاب

لا اشكال في صحة عقاب العبد وحسنه على مخالفة المولى على ضوء نظريتي الامامية والمعتزلة حيث ان العقاب على ضوئهما عقاب على امر اختياري ، ولا يكون عقاباً على امر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً ، ومن الطبيعي ان العقل يستقل بحسن العقاب على امر اختياري : وقد تقدم وان العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع .

وأما على نظرية الاشاعرة فيشكل عقاب العبيد على افعالهم وكذلك على نظرية الفلاسفة ، ضرورة ان العقاب على ضوء كلتا النظريتين عقاب على الامر الخارج عن الاختيار . ومن الطبيعي ان العقل قد استقل بقبح العقاب على ما هو الخارج عن الاختيار ، بل عندئذ لا فائدة لبعث الرسل وانزال الكتب اصلاً ، حيث ان الكل بقضاء الله وقدره فالتعلق بقضاء الله بوجوده وجب وما تعلق بقضاء الله بعدمه امتنع ، فاذن ما فائدة الامر

والنهي . ومن هنا قد تصدوا للجواب عن ذلك بوجوه :

(الاول) ما عن صدر المتألهين واليك نصه : (اما الأمر والهي فوقوعها أيضاً من القضاء والقدر ، واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء ، فان لاغذية الرديئة كما انها اسباب للأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للأمراض النفسانية ، وكذلك في جانب الثواب) .

وهذا الجواب غير مفيد ، والسبب في ذلك اولا ان الثواب والعقاب ليسا من لوازم افعال العباد التي لا تنفك عنها ، بل هما فعلا اختياريان للمولى وإلا فلا معنى للشفاعة والغفران اللذان قد ثبتا بنص من الكتاب والسنة . وثانياً ان افعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله تعالى فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم . ومن هنا قد صرح بان ما تعاق به قضاء الله وجب ولا يعقل تخلفه عنه . وعلى هذا فما فائدة بعث الرسل وانزال الكتب والأمر والنهي :

وبكلمة اخرى بهذا الجواب وان كان تدفع مسألة قبح العقاب على امر خارج عن الاختيار حيث ان تلك المسألة تقوم على أساس ان العقاب فعل اختياري للمولى ، فعندئذ لا محالة يكون قبيحاً . واما لو كان من لوازم الافعال القبيحة والعقائد الفاسدة فلا يعقل قبحه إلا أنه لا بعلاج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وانزال الكتب .

الثاني ما عن أبي الحسن البصري رئيس الاشاعرة والمجبرة من ان الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج ، ليقال أنه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه ، بل انما هما على اكتساب العبد وكسبه بمقتضى الآية الكريمة (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب) .

وهذا الجواب لا يرجع الى معنى محصل اصلا ، وذلك لانه ان اراد بالكسب والاكتساب كون العبد محلا للفعل كالجسم الذي يكون محلا للسواد مثلا تارة وللبياض اخرى فيرده انه لا يعالج مشكلة العقاب على امر غير اختياري ، ضرورة ان كونه محلا له ككون الجسم محلا للسواد او البياض امر خارج عن اختياره فلا يعقل عقابه عليه :

هذا مضافا الى اختلاف الفعل في الخارج فلا يكون على لسبة واحدة حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور وايحاء ، وقد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل ، وهذا الجواب لو تم فانما يتم في خصوص ماكان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لا مطلقا . وان اراد بهما للفعل الصادر من العبد باختياره واعمال قدرته فهو يناقض التزامه بالجبر وان العبد لا اختيار له وان اراد بهما شيء آخر بخلاف الفعل الخارجي فهو مضافا الى انه خلاف الوجدان ، ضرورة انه ليس هنا شيء آخر يصدر من العبد خارجا ماعدى فعله ننقل الكلام فيه ونقول : انه لا يخلو من ان يكون صدوره منه باختياره او لا يكون باختياره ، وعلى الاول فلا موجب للتفرقة بينه وبين الفعل والالتزام بانه اختياري دونه ، وذلك لأن مقتضى الادلة المتقدمة انه لا اختيار للعبد وهو بمنزلة الآلة فكلمة يصدر منه في الخارج يصدر في الحقيقة بارادة الله تعالى ومشيئته سواء اسمى فعلا ام كسبا ، وعليه فكما ان الالتزام بكون الفعل اختياريا يناقض مذهبه ، فكذلك الحال في الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا . وعلى الثاني فما هو المصحح للعقاب اذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار للعبد . ومن ضوء هذا البيان يظهر انه لا وجه للاستشهاد على ذلك بالآية الكريمة ، لوضوح ان المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجي لاشيء آخر في مقابله . ومن هنا قدرتب سبحانه وتعالى في كثير من الآيات الجزاء والعقاب على العمل

(الثالث) ما من الباقلائي من ان الثواب والعقاب الما هما على عنوان الاطاعة والمعصية بدعوى ان الفعل الخارجى وان كان يصدر من العبد بغير اختياره الا ان جعله معنوياً بعنوان الاطاعة والمعصية بيده واختياره ، فاذن العقاب عليها ليس عقاباً على امر غير اختيارى .

وغير خفى ان الاطاعة والمعصية لا تخلوان من ان تكونا عنوانين انتزاعيين من مطابقة الفعل الماتى به في الخارج للمأمور به ومخالفته له او تكونا امرين متأصلين في الخارج . وعلى الاول فلا مناص من الالتزام بعدم كونها اختياريين ، بداهة انها تابعان لمنشأ انتزاعهما ، وحيث فرض عدم اختياريته فبطبيعة الحال يكونان خارجيين عن الاختيار فاذن عاد المحذور وعلى الثاني فيرد عليه اولاً انه خلاف الوجدان والضرورة ، بداهة انا لانعقل شيئاً آخر في الخارج في مقابل الفعل الصادر من العبد المتزع منه تارة عنوان الاطاعة واخرى عنوان المعصية . وثانياً انا ننقل الكلام اليهما ونقل انها لا يخلوان من ان يصدرا عن العبد بالاختيار او يصدرا قهراً وبغير اختيار ، فملى الاول يلزمهم ان يعترفوا بعدم الجبر واختيارية الافعال ، ضرورة عدم الفرق بين فعل وآخر في ذلك فلو امكن صدور فعل عنه بالاختيار لامكن صدور غيره ايضا كذلك ، فان الملاك فيه واحد . وعلى الثاني يعود المحذور .

(الرابع) ان الاشاعرة قد انكرت التحسين والتقبيح العقليين وقالوا : ان التقبيح ما يقبحه الشارع ، والجسـن ما حسنه الشارع ، ومع قطع النظر عن حكمه بذلك لا يدرك العقل حسن الاشياء ولا قبحها في نفسه ، وقد اقاموا على هذا الاساس دعويين : (الاولى) : لا يتصور صدور الظلم من الله سبحانه وتعالى . والسبب في ذلك ان الظلم عبارة عن التصرف في ملك للغير بدون اذنه ، والمفروض ان للعالم بعرضه العريض من العلوى

والسفلى والدينوى والاخرى ملك لله سبحانه وتحت سلطانه وتصرفه ولا سلطان لغيره فيه ولا شريك له في ملكه ومن الطبيعي ان اى تصرف صدر منه تعالى كان في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم ، وعلى هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبيد على افعاله غير الاختيارية ، بل ولا ظلم لو عاقب الله سبحانه وتعالى نبياً من انبيائه وادخله النار وأثاب شقياً من الاشقياء وادخله الجنة ، حيث ان له ان يتصرف في ملكه ماشاء ، ولا يسأل عما يفعل وهم يستلون عما يفعلون . فالنتيجة ان انتفاء الظلم في افعاله تعالى بانتفاء موضوعه وعلى هذا المعنى نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته تعالى وتقدس كقوله (وما ربك بظلام للعبيد) ونحوه يعني ان سلب الظلم عنه لاجل عدم موضوعه واستحالة تحققه ، لا لاجل قبحه .

ومن ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف افعال العباد بالظلم حيث انها افعال لله تعالى حقيقة وتصدر منه واقعاً ، ولا شان للعباد بالاضافة اليها في مقابل شأنه تعالى ، ولا ارادة لهم في مقابل ارادته :

(الثانية) ان الله سبحانه وتعالى هو الحاكم على الاطلاق فلا يتصور حاكم فوقه ، وعليه فلا يعقل ان يكون محكوماً بحكم عبيده ، ولا معنى لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل ، فان مرده الى تعيين الوظيفة له تعالى وهو غير معقول :

ولناخذ بالنقد على كلتا الدعويين : اما الدعوى الاولى فهي ساقطة جداً . والسبب في ذلك ان قضيتى قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الاولى التي يدركها العقل البشرى في ذاته ، ولا يتوقف ادراكه لها على وجود شرع وشريعة ، وتكونان من القضايا التي هي قياساتها معها ، ولن يتمكن احد ولا يتمكن من انكارهما لاني افعال الباري عز وجل ولا في افعال عباده . وأما ما ذكره الاشاعرة في وجه عدم اتصاف افعاله تعالى

بالظلم فهو خاطيء . وذلك لان حقيقة الظلم هي الاعوجاج في الطريق والخروج منه بمنة وبسرة وعدم الاستقامة في العمل وهو المعبر عنه بجعل الشيء في غير موضعه ، كما ان حقيقة العدل عبارة عن الاستواء والاستقامة في جادة الشرع وعدم الخروج منها بمنة تارة وبسرة اخرى وهو المعبر عنه بوضع كل شيء في موضعه ، وبطبيعة الحال ان صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً في ملك الغير وسلطانه . ومن هنا لو قصر احد في حفظ نفسه يقال انه ظلم نفسه ، مع ان نفسه غير مملوكة لغيره ، كما انه لو وضع ماله في غير موضعه عد ذلك ظلماً منه . وعلى ضوء هذا التفسير لو اثناب المولى عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عد ذلك منه ظلماً ووضعاً لها في غير محلها وان كان التصرف تصرفاً في ملكه وسلطانه .

وعلى الجملة كما ان العقل يدرك ان مواخذة المولى عبده على العمل الصادر منه قهراً وبغير اختيار ظلم منه ووضع في غير موضعه وان كان الملك ملك نفسه والتصرف تصرفاً في سلطانه ، كذلك يدرك ان مواخذة المطيع واثابة العاصي ظلم . فالنتيجة ان الظلم لا ينحصر بالتصرف في ملك غيره . نعم عنوان الغصب لا يتحقق في فعله تعالى حيث انه عبارة عن التصرف في ملك الغير من دون اذنه ورضاه ، وقد عرفت ان العالم وما فيه ملك له تعالى .

ونزيد على هذا ان افكار التحسين والتقبيح العقليين يستلزم سد باب اثبات النبوة وهدم اساس الشرايع والاديان . والوجه في ذلك هو ان اثبات النبوة يرتكز على ادراك العقل قببح اعطاء المعجزة بيد الكاذب في دعوى النبوة ، واذا افترضنا ان العقل لا يدرك قببح ذلك وانه لامانع في نظره من ان الله سبحانه وتعالى يعطى المعجزة بيد الكاذب ،

فاذن ماهو الدليل القاطع على كونه نبياً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته . ومن الطبيعي انه لا دافع له ولا مبرر الا ادراك العقل قبح ذلك ومن ذلك يظهر ان الاشاعة لن يتمكنوا ولا يتمكنون من اثبات مسألة النبوة على ضوء مذهبهم . هذا مضافاً الى ان عقاب المطيع لو كان جائزاً ولم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون ارسال الرسل وانزال الكتب لغواً ، فانها للدعوة الناس الى الاطاعة والثواب وتبئيدهم عن المعصية والعقاب ، واذا افترضنا ان كلا من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه فلا داعي له الى الاطاعة ، لجواز ان يثاب سبحانه وتعالى العاصي ويعاقب المطيع .

ودعوى ان عادة الله تعالى قد جرت على اظهار المعجزة بيد الصادق دون الكاذب خاطئة جداً .

اما اولاً فلانه لا طريق لنا الى ثبات هذه الدعوى الا من طريق ادراك العقل ، وذلك لانها ليست من الامور المحسوسة القابلة للادراك باحدى القوى الظاهرة ، ولكن اذا عزلنا العقل عن حكمه وانه لا يدرك الحسن والقبح فما هو المبرر لها والحاكم بهما وكيف يمكن تصديقها والعلم بشيئها له تعالى :

وأما ثانياً فلان اثبات هذه العادة له تعالى تتوقف على تصديق نبوة انبياء السابقين الذين اظهروا المعجزة وجللوا بها ، وأما من الكفر بنبوتهم او اظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة :

وبكلمة اخرى العادة انما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجود ، وعليه فننقل الكلام الى اول نبي يدعى النبوة ويظهر المعجزة فكيف يمكن تصديقه في دعواها وما هو الطريق لذلك والدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته بعد عدم ادراك العقل قبح اظهار المعجزة بيد الكاذب من ناحية ، وعدم ثبوت

العادة المفروضة من ناحية اخرى ، وقد تحصل من ذلك انه لا طريق الى اثبات نبوة من يدعيها الا ادراك العقل قبح اظهاره تعالى المعجزة بيد الكاذب ولولاه لانسد باب اثبات النبوة .

واما ثالثا فلا قالو نزلنا عن ذلك وسلمنا ان عادة الله تعالى قد جرت على ذلك ، ولكن ماهو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال . ومن الطبيعي انه لا دافع له الا ادراك العقل قبح ذلك ، وإذا افترضنا ان العقل لا يدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير فاذن ماهو الدافع له ؟

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مواخذة المعاصي واثابة المطيع ايضاً بعين ما قدمناه فلا نعيد وتوهم ان اثابة المطيع ومواخذة المعاصي مستندة الى وعده تعالى ووعيده في كتابه الكريم من الحسنات والسيئات ، والدخول في الجنة والنار ، والجور والقصور ، والويل والعذاب وما شاكل ذلك من الوان الثواب والعقاب خاطيء جداً والسبب في ذلك انه لا يمكن الوثوق بوعدته تعالى ووعيده بعد الالتزام بعدم ادراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه . فالنتيجة ان في عزل العقل عن ادراك الحسن والقبح وتجويز ارتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على اساس كافة الشرايع والاديان .

وأما الدعوى الثانية فلانها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري ، وذلك لان الله تعالى لا يستقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي ، وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تارة والذم اخرى على الفعل الصادر منه في الخارج ، بداهة انه لا يتصور ان يحكم عليه سبحانه عبيده .

واما العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته

وعلمه وحكمته التي هي من لوازم علمه وقدرته ، كذلك يدرك قبج ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدور منه ، كيف حيث انه مناف لحكمته . ومن الطبيعي ان ما ينافي لما يستحيل صدوره من الحكيم تعالى ، والسبب في ذلك ان صدور الظلم من شخص معلول لاحد امور : الجهل ، التشفى ، العجز ، الخوف . وجميع ذلك مستحيل في حقه تعالى . وكيف كان فادراك العقل استحالة صدور الظلم منه سبحانه وقبحه من القضايا الاولية التي هي قياساتها معها . ومن هنا لولا ادراك العقل قبج الظلم لاحتلت كافة الانظمة البشرية المادية والمعنوية .

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان افعال الله تعالى لاتتصف بالقبح وان كل ما يصدر منه سبحانه حسن الا انه لا ينبغي الشك في ان العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم ويثابون على اطاعتهم ، كما انهم يمدحون الفاعل على فعله ويذمون على فعل آخر ، وهكذا ، ولو كانت الافعال الصادرة منهم غير اختيارية كما هو مختار الاشاعرة ومذهب الفلاسفة فلا معنى لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارة ، والذم والعقاب اخرى : ومن هنا لا يستحقون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار وانهم يفرقون بين الافعال الاختيارية وغيرها ، فلو كانت الافعال بشي انواعها واشكالها غير اختيارية لما هو سبب هذه التفرقة وحكمهم باستحقاق المدح أو الذم في بعضها دون بعضها الآخر . ومن الطبيعي ان كل ذلك يكشف بصورة قاطعة عن بطلان نظرية الجبر وصحة نظرية الاختيار .

الخامس ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدس) واليك نصه « العقاب انما يتبعه الكفر والعصيان التابعان للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها ، فان السعيد سعيد في بطن امه ، والشقي شقي في بطن امه ، والناس معادن كمعان الذهب والفضة

كما في الخبر ، والذاتي لا يعقل ، فانقطع السؤال انه لما جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً ، فان السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ، وانما اوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سربشكست) .

وملخص كلامه (قدہ) هو ان العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يلزم المحذور المتقدم ، بل هو من لوازم الاعمال السيئة التي لا تنفك عنها ، فان نسبة العمل الى العقاب كنسبة الثمر الى البذر . ومن الطبيعي ان البذر اذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً ، واذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان تلك الاعمال تنتهي بالآخرة الى الشقاوة التي هي ذاتية للانسان والذاتي لا يعقل . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا اشكال لامن جانب العقاب حيث انه من لوازم الاعمال وآثارها ، ولامن جانب تلك الاعمال حيث انها تنتهي في نهاية المطاف الى الذات .

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية اولاً انها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنة حيث ان لازمها عدم امكان العفو بالشفاعة ونحوها ، مع انها قد نصت على ذلك وان العقاب بيده تعالى وله ان يعاقب وله ان يعفو ، فهو فعل اختياري له سبحانه . وعلى الجملة فلا يلغي الشك في بطلان هذه النظرية على ضوء الكتاب والسنة . وثانياً انها لا تحل مشكلة العقاب على امر غير اختياري فتبقى تلك المشكلة على حالها ، بل هي تؤكد كما هو واضح . نعم لو كان مراده (قدہ) من تبعية العقاب للكفر والعصيان التبعية على نحو الاقتضاء فلا اشكال فيها من الناحية الاولى ولا تكون مخالفة للكتاب والسنة فيبقى الاشكال فيها من الناحية الثانية وهي ان الاعمال اذا كانت غير اختيارية فكيف يعقل العقاب عليها (١)

(١) لا بأس بالتعرض لما افاده المحقق صاحب الكفاية (قدہ) في المقام

ونقده بشكل موسع . واليك نص قوله :

« وأما الدفع فهو ان استحالة التخلف لما يكون في الارادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام ، دون الارادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف ، ومالا يحصى عنه في التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية ، فاذا توافقنا فلا بد من الاطاعة والايمان ، واذا تخالفنا فلا يحصى عن ان يختار الكفر والعصيان . ان قلت : اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالى التي لا يكاد يتخلف عن المراد فلا يصح ان يتعلق بهما التكليف ، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا .

قلت : انما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية والا فلا بد من صدورها بالاختيار والا لوم تخلف ارادته عن مرادة تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ان قلت : ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما الا انها منتهيان الى مالا بالاختيار ، كيف وقد سبقهما الارادة الازلية والمشيئة الالهية ، ومعه كيف تصح المواخذة على ما يكون بالاخيرة بلا اختيار . قلت : العقاب انما يتبعه الكفر والعصيان التابعان للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها ، فان السعيد سعيد في بطن امه ، والشقي شقي في بطن امه . والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر ، والذاتي لا يعمل ، فانقطع السؤال انه لما جعل السعيد سعيداً ، والشقي شقياً ، فان السعيد سعيد بنفسه ، والشقي شقي كذلك ، وانما اوجدهما الله تعالى ،

نلخص كلامه (قدّه) في عدة نقاط : (الاولى) ان الارادة =

= التكوينية علمة تامة للفعل ويستحيل تخلفها عنه (الثانية) ان ارادة العبد تنتهي الى الارادة الازلية بقانون ان كل ما بالغير ينتهي بالاخرة الى ما بالذات (الثالثة) ان ارادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلها . (الرابعة) ان الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للالسان (الخامسة) ان منشأ العقاب والثواب انما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتين اللازمتين للذات وأما النقطة الاولى والثانية والثالثة فقد تقدم الكلام فيها في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة الى الاعداد .

وأما النقطة الرابعة فان اراد بالذاتي في باب الكليات اعني الجنس والفصل فهو واضح الفساد ، بداهة ان السعادة والشقاوة ليسا جنسين للانسان ولا فصلين له والا لكانت حقيقة الانسان السعيد مباحنة لحقيقة الانسان الشقي وهو كما ترى ، فعندئذ لا محالة يكون مراده منه الذاتي باب البرهان ، وعليه فنقول .

ان اراد به الذاتي بمعنى العلة التامة يعني ان شقاوة الشقي علمة تامة لاختياره الكفر والعصيان ، وسعادة السعيد علمة تامة لاختياره الايمان والاطاعة فيرده البرهان والوجدان من ناحية ، والكتاب والسنة من ناحية اخرى .

أما الاول فمضافاً الى ما تقدم في ضمن البحوث السالفة بصورة مفصلة نقد نظرية الجبر واثبات الاختيار ان الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم اساس كافة الشرائع والأديان واصبح كون بعث الرسل انزال الكتب لغواً محضاً فلا تترتب عليه أية فائدة : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى لزم من ذلك هدم اساس التحسين والتقبيح العقليين الذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وابقاء نوعهم .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا يمكن الالتزام بذلك =

= وأما الثاني فلان الوجدان حاكم بالاختيار ، وانه ليس في كمنون ذات الانسان ما يجبره على اختيار الكفر والعصيان مرة ، واختيار الايمان والاطاعة مرة اخرى واضف الى ذلك ان في المشاهد والمحسوس الخارجي للقضاء الحاسم على تلك الدعوى ، حيث اننا نرى شخصاً واحداً كان شقياً في اول عمره وصار سعيداً في آخره او بالعكس ، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما ، لاستحالة تغيير الذاتي وانقلابه .
وأما الكتاب فضافاً الى انه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضية فقد دلت عدة من الايات الكريمة على نظرية الاختيار والامر بين الامرين ، وبطلان نظرية الجبر ، وان الاعمال الصادرة عن الانسان تصدر بالاختيار ، لا بالقهر والجبر ، كما تقدم التكلم في جملة منها في ضمن البحوث السابقة ، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين له بالمعنى المتقدم لكان مقهوراً في اعماله ومجبوراً فيها .

وأما السنة فقد نصت الروايات المتواترة على خطأ نظريتي الجبر والتفويض ، واثبات نظرية الاختيار والامر بين الامرين : ومن الطبيعي ان فيها القضاء المبرم على هذه الفرضية . واضف الى ذلك ان هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعنى المزبور لكان الامر بالدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى ، وحسن العاقبة ، وان يجعله تعالى الشقي سعيداً لغواً محضاً كان مجرد لقلقة اللسان ، بداهة استحالة انقلاب الذاتي وتغييره عما يقتضيه ، اذن في نفس هذه الادعية شاهد صدق على بطلانها .

فالنتيجة ان الذاتي بهذا المعنى غير معقول .

وان اراد بالذاتي الذاتي بمعنى الاقتضاء فهو وان كان أمراً ممكنناً في نفسه ، وليس فيه القضاء الحاسم على اساس كافة النظم الانسانية : المادية والمعنوية ، السماوية وغيرها ، وكما ليس على خلافه حكم العقل والوجدان =

= الا ان الاستفادة من بعض الادعية انها ليستا بذاتيتين بهذا المعنى ايضاً ، وذلك لما ورد فيها من ان الشقي يطلب من الله تعالى ان يجعله سعيداً ، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها الى صفة اخرى وهي السعادة . ودعوى ان قوله (ص) في صحيحة الكنائي « الشقي من شقى في بطن أمه السعد من سعد في بطن أمه (١) وقوله « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، يدلان على ان السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان خاطئة جداً ، وذلك اما صحيحة الكنائي فلو كنا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف ، لامكن ان يقال بدالاتها على انها صفتان ذاتيتان له ، ولكن حيث لا يمكن كونها ذاتيتين على نحو العلة النامة فبطبيعة الحال نكوفان على نحو الاقتضاء ، ولكن القرينة الخارجية قد منعنا عن الاخذ بظاهرها وهي صحيحة ابن أبي عمير الواردة في بيان المراد منها قال : سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله : الشقى من شقى في بطن أمه السعيد من سعد في بطن أمه فقال : « الشقى من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أمه انه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو في بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء (٢) فانها واضحة الدلالة على بيان المراد من تلك الصحيحة واطار مداولها ، وقد تقدم في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع ان العلم الازلي لا يكون سبباً للجبر ومنشأ له : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان نفس هذه الصحيحة تدل على ان الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان على الانسان بمزاولة الاعمال الخارجية كسائر =

(١) البحار ج ٥ ص ١٥٣

(٢) راجع نفس المصدر

= الملكات النفسانية الطيبة والخبيثة التي تحصل لنفس الانسان من مزاوله الاعمال الحسنة والسيئة ، وليسنا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده في هذا الكون او انعدامه في الرحم .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انها صفتان عارضتان المنزعتان من الاعمال الخارجية .

واضف الى ذلك اننا اذا حللنا الانسان تحليلاً موضوعياً فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة ، والملكات النفسانية ، والقوى الشهوانية ، والقوى العقلية صفة اخرى ذاتية له تسمى بصفة الشقاوة أو السعادة .

وبكلمة اخرى ان الانسان لحظة تكونه في بطن امه اول لحظة وجوده على وجه الارض لا توجد لديه اية صفة من الصفات والملكات النفسانية ، والقوى العقلية والشهوانية ماعدى حياته الحيوانية ، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بمرور الايام وطول الزمن ، وبطبيعة الحال ان صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجسداً لها من تلك اللحظة وهو كما نرى : ومن هنا لا يصح اطلاق الشقي عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد . وعلى هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بانها كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاوله الاعمال الخارجية مثلاً تحصل صفة الشقاوة لها من مزاوله الاعمال السيئة ، وصفة السعادة من مزاوله الاعمال الحسنة ، وليس لها واقع موضوعي غير هذا .

وقد نحصل من ذلك ان هذا البيان التحليلي قريبة على حمل الصحيحة على ما ذكر آنفاً مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها وبيان المراد منها .

وأما رواية الثانية فهي لاتدل بوجه على انها صفتان ذاتيتان للانسان بداهة انها لاتعرض لها لاتصريحاً ولا تلويحاً فكيف تكون ناظرة اليها ودالة على كونها ذاتيتين ، بل هي ناظرة الى اختلاف افراد الانسان بحسب -

(السادس) ان شيخنا المحقق (قدّه) قد اجاب عن هذه المسألة
بجوابين .

(الاول) ان العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي ،
بل هما من تبعات الافعال ولوازم الاعمال ، ونتائج الملكات الرذيلة ،
وآثار الملكات الفاضلة ، ومثل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض
العارض على البدن لنهمه ، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني ، والادوية
العقلانية كالادوية الجسمانية ، ولا استحالة في استلزام الملكات النفسانية
الرذيلة للالام الجسمانية والروحانية في تلك النشأة اى النشأة الاخروية ،
كما انها تستلزم في هذه النشأة الدنيوية ، ضرورة ان تصور المنافرات
كما يوجب الالام النفسانية كذلك يوجب الالام الجسمانية ، فاذن لامانع
من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الحبيثة النفسانية
فالنتيجة ان العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يقال : كيف يمكن
صدور العقاب من الحكيم المختار على مالا يكون بالاخيرة بالاختيار ، وفي
الآيات والروايات نصريحات وتلويحات الى ذلك ، فقد تكرر في القرآن
الملكات والكمالات النفسانية ، ومراتبها الدانية والعالية ، كاختلاف الذهب
والفضة .

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه قد نبين ان القول بكون صفتي السعادة
والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الغرض والخيال :
وأما النقطة الخامسة فقد ظهر خطأؤها من ناحيتين : (الاولى) ان الشقاوة
ليست صفة ذاتية للانسان ليكون في انتهاء العقاب اليها القضاء الجاسم على
على قاعدة قبح العقاب على امر خارج عن الاختيار (الثانية) ان العقاب
لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العلة التامة ، بل هو
من معاقب خارجي كما تقدم بشكل مفصل .

الكریم (انما تجزون بما كنتم تعملون) وقوله (ع) « انما هي اعمالكم
ترد اليكم »

(الثاني) ان المثوبة والعقوبة من مشيب ومعاقب خارجي كما دل
على ذلك ظاهر الكتاب والسنة ، وتصحيحها بعد صحة التكليف بذلك
المقدار من الاختيار في غاية السهولة ، اذ كما ان المولى العرفي يؤاخذ
عبده على مخالفة امره ، كذلك مولى الحقيقي ، لوضوح ان الفعل لو
كان بمجرد استناده الى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحح للمواخذة
لم تصح مواخذة المولى العرفي ايضاً ، واذا كان في حد ذاته قابلاً للمواخذة
عليه فكون المواخذة ممن انتهت اليه سلسلة الارادة والاختيار لا يوجب
انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمواخذة ممن حول امره ولهيبة .
وقد اجاب عن ذلك بجواب آخر وهو ان الحكم باستحقاق العقاب
ليس من اجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا اشكال انتهاء الى مالا بالاختيار
بل نقول بان الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة
اخروية ، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة ان المادة حيث كانت مستعدة فهي
مستعدة لافاضة للصورة من واهب الصور . ومنه تعرف ان نسبة التعذيب
والادخال في النار اليه تعالى بملاحظة ان افاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة
التي تطلع على الافئدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب ، فلا ينافي القول
باللزوم ، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي .
ولناخذ بالنقد على ما افاده (قده) من الاجوبة .

اما الاول فيرد عليه ما اوردها على الجواب الاول حرفاً بحرف فلا
نعيد : وأما الاستشهاد على ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً ، لما سبق
من ان الآيات والروايات قد نصتنا على خلاف ذلك وأما قوله تعالى :
(انما تجزون بما كنتم تعملون) فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلالة

ضرورة ان مدلوله جزاء الناس بسبب الاعمال الصادرة منهم في الخارج ،
واما كونه من اثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها فلا يدل عليه برجه
اصلا . وأما قوله (ع) ، انما هي اعمالكم ترد اليكم ، فظاهر في تجسم
الاعمال ، ولا يدل علي ان العقاب ليس من معاقب خارجي ، بداهة انه
لاتنافي بين الالتزام بتجسم الاعمال في الآخرة وكونه بيد الله تعالى وتحت
اختياره .

واما الثاني فيرد عليه ما تقدم في ضمن البحوث السابقة من ان مجرد
كون الفعل مسبوقا بالارادة لا يصحح مناط اختياريته رغم ان الارادة
بكافة مبادئها غير اختيارية من ناحية ، وكونها علة تامة من ناحية اخرى
ومنتهية الارادة الازلية من ناحية ثالثة ، بداهة ان الفعل والحال هذه كيف
يعقل كونه اختيارياً . وعلى هذا الضوء فلا يمكن للقول باستحقاق العقاب
عليه ، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار ، فاذن
هذا الجواب لا يجدي في دفع المحذور المزبور .

وأما الثالث فهو مبني على تجسم الاعمال وهو وان كان غير بعيد
نظراً الى ما يظهر من بعض الآيات والروايات الا ان مرده ليس الى أن
لكل الاعمال مادة لصورة اخروية المفاضة من واهب الصور على شكل
اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها ، بداهة ان التجسم بهذا المعنى مخالف
صريح للكتاب والسنة حيث انها قد نصا على ان العقاب بيده تعالى ، وله
ان يعاقب وله ان يغفر .

وعلى الجملة فالجيب بهذا الجواب وان كان يدفع مسألة قبح العقاب
على الامر الخارج عن الاختيار ، حيث ان العقاب على اساس ذلك صورة
اخروية للاعمال الخارجية اللازمة لها الخارجية عن اختيار المعاقب الخارجي
فلا يتصف بالقبح ، الا انه لا يهالج مشكلة لزوم لغوية بحث الرسل وانزل الكتب

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه في نهاية المطاف ان الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجي وحسنه لا يمكن الا على ضوء نظريتي الامامية والمعتزلة . واما على ضوء نظريتي الاشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حل هذه المشكلة الا بوجه غير ملائم لاساس الاديان والشرائع .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بعدة نتائج :

(الأولى) ان ارادته تعالى عبارة عن المشيئة واعمال القدرة والسلطنة وهي فعله سبحانه وتعالى . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الشوق المؤكد لا يعقل ان يكون ارادة له تعالى . ومن ناحية ثالثة ان ارادته سبحانه ليست من الصفات العلية الذاتية . ومن ناحية رابعة ان الكتاب والسنة ننصان على ان ارادته تعالى فعله . ومن ناحية خامسة انه لا وجه لحمل الكتاب والسنة على بيان الارادة الفعلية دون الذاتية كما عن الفلاسفة وجماعة من الاصوليين ، وذلك اولا لعدم الدليل على كون ارادته تعالى ذاتية ، بل قد تقدم عدم تعقل معنى صحيح لذلك وثانياً ان في نفس الروايات ما يدل على نفي الارادة الذاتية .

(الثانية) ان تفسير الارادة بالعلم بالنظام للكمال التام من ناحية كما عن المحقق صاحب (الكفاية) (قده) وبالرضا والابتهاج من ناحية اخرى كما عن شيخنا المحقق (قده) تفسير خاطيء لا واقع موضوعي له . (الثالثة) ان تقسيم المشيئة الى مشيئة ذاتية وهي عين ذاته تعالى والى مشيئة فعلية وهي الوجود الاطلاقى المنبسط كما عن الفلاسفة وشيخنا المحقق (قده) قد تقدم نقده بشكل موسع ، وقلنا هناك ان هذا التقسيم يقوم على اساس ان تكون نسبة الاشياء الى ذاته الازلية نسبة المعطول الى العلة التامة من كافة الجهات والنواحي ، لانسبة الفعل الى الفاعل المختار . وقد سبق نقد هذا الاساس بصورة موضوعية ، واقمنا البرهان على انه لا واقع له في أفعاله تعالى .

(الرابعة) ان الاشاعة قد استدلوا على الجبر بعدة وجوه . وقد تقدم المناقشة في تمام تلك الوجوه وبيننا عدم دلالة شيء منها على ذلك ،
 (الخامسة) ان - مانسب الى أبي الحسن الاشعري من ان عادة الله تعالى قد جرت على ان يوجد في العبد فعله مقارناً لاجداد القدرة والاختيار فيه ليكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى ابداعاً واحداثاً - قد تقدم نقده بشكل موسع ، وقلنا هناك انه لا يرجع الى معنى صحيح ، لاني المعاليل الطبيعية ، ولا في الافعال الاختيارية :

(السادسة) المعروف بين الفلاسفة قديماً وحديثاً ان الافعال الاختيارية بشئ أنواعها مسبوقه بالارادة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أنها اذا بلغت حدّها الثام تكون علة تامة لها ، وتبهمهم على ذلك جماعة من الاصوليين . وقد تقدم المناقشة في ذلك بصورة مفصلة ، واقمنا البرهان مضافاً الى الوجدان ان الارادة لا تعقل ان تكون علة تامة للفعل . هذا من جانب . ومن جانب آخر قد أثبتنا ان الافعال الاختيارية بكافة انواعها مسبوقه باعمال القدرة والسلطنة .

(السابعة) ان قاعدة - ان الشيء مالم يجب لم يوجد - تختص بالمعاليل الطبيعية فلا نعم الافعال الاختيارية ، وذلك لما بيناه هناك من ان تلك القاعدة تقوم على اساس مسألة التناسب التي هي الحجر الاساسي لمبدأ تأثير العلة الطبيعية في معلولها ، ولا مجال لها في اطار سلسلة الافعال الاختيارية وقد ذكرنا الفرق الاساسي بين زاوية الافعال الاختيارية وزاوية المعاليل الطبيعية في ضمن البحوث السالفة .

(الثامنة) ان الافعال الاختيارية تصدر عن الانسان بالاختيار واعمال القدرة ، واما الاختيار فهو غير مسبوق باختيار آخر ، بل يصدر عن النفس بالذات اى بلا واسطة .

(التاسعة) ان شيخنا المحقق (قده) قد ناقش في الاختيار بعدة مناقشات ، وقد تعرضنا لتلك المناقشات واحدة بعد اخرى ، مع تقديمها بصورة موسعة :

(العاشرة) ان افعال العباد لا يمكن أن تقع تحت ارادة الله تعالى ومشيتته مباشرة لوجهين قد تقدمنا منا ، وانما الواقع تحت ارادته سبحانه مبادي تلك الأفعال ،

(الحادية عشرة) ان علمه تعالى بوقوع افعال العباد في الخارج لا يوجب الجبر والاضطرار ، بداهة ان حقيقة العلم بالكشاف الاشياء على ماهي عليه ولا يكون من مبادي وقوعها . ومن هنا ذكرنا ان ما افاده صدر المتألهين من ان علمه سبحانه سبب لوجوب وقوعها في الخارج والا لكان علمه جهلا وهو محال خاطيء جدا ولا واقع موضوعي له اصلا .

(الثانية عشرة) ان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الذات الازلية علة زامة للاشياء وانها بكافة أنواعها تصدر منها على ضوء مبدأ التناسب خاطيء جداً ولا واقع له . ومن هنا قد ناقشنا فيه بعدة مناقشات :

(الثالثة عشرة) ان المعتزلة قد استدلوا على اثبات نظريتهم (التفويض) باستغناء البقاء اى بقاء الممكن عن الحاجة الى المؤثر بدعوى ان سر حاجة الممكن وفقره الى العلة انما هو حدوثه ، وبعده فلا يحتاج اليها وقد تقدم نقد هذه النقطة بشكل موسع في الافعال الاختيارية ، والمعاليل الطبيعية معاً ، وقد اثبتنا ان سر حاجة الممكن وفقره للذاتي الى العلة انما هو امكانه لاحدوثه .

(الرابعة عشرة) ان الصحيح المطابق للوجدان والواقع الموضوعي هو نظرية الامر بين الامرين في افعال العباد التي قد اختارت الطائفة الامامية تلك النظرية بعد رفضها نظريتي الاشاعرة والمعتزلة فيها : وقد دلت

على صحة تلك النظرية الروايات الكثيرة التي تبلغ حد التواتر من ناحية ، وعلى بطلان نظريتي الاشاعرة والمعتزلة من ناحية اخرى ، هذا مضافا الى البراهين العقلية التي تقدمت .

(الخامسة عشرة) ان لافعال العباد نسبتين حقيقيتين : احدهما الى فاعلها بالمباشرة وثانيتهما الى الله تعالى باعتبار انه سبحانه معطى مقدماتها ومبادئها آتيا بعد ان بحيث لو انقطع الاعطاء في آن انتفت المقدمات .

(السادسة عشرة) يمتاز ارتباط المعلول بالعلة الطبيعية عن ارتباط الفعل بالفاعل المختار في نقطة ، ويشترك معه في نقطة اخرى . اما نقطة الامتياز فهي ان المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلة ، والمعلول في الفواعل الارادية يرتبط بمشيئة الفاعل واعمال قدرته . واما نقطة الاشتراك فهي ان المعلول كما لواقع موضوعي له ماوراء ارتباطه بذات العلة ويستحيل تخلفه عنها ، كذلك الفعسل لا واقع له ماوراء ارتباطه بمشيئة الفاعل واختياره ويستحيل تخلفه عنها .

(السابعة عشرة) ان الايات الكريمة كقوله تعالى (ومانشأؤون الا ان يشاء الله) وماشاكله تدلنا على نظرية الامر بين الامرين ونصدق تلك النظرية ، ولا تدل على نظرية الجبر ، ولا على التفويض .

(الثامنة عشرة) ان ما اورده الفخر الرازي من الشبهة على خلقه تعالى العالم بالترتيب الموجود والشكل الحالى وعدم خلقه بترتيب آخر وشكل ثان قد تقدم نقده بشكل موسع على ضوء كلتا النظريتين يعني نظرية الفلاسفة ونظرية الاختيار .

(التاسعة عشرة) لا اشكال في صحة استحقاق العبيد للعقاب على مخالفة المولى واستقلال العقل بذلك على ضوء كل من نظريتي : الامامية والمعتزلة ، وانما الاشكال في صحة استحقاقهم له على ضوء نظرية الاشاعرة

وقد تقدم الاشكال في ذلك على ضوء استقلال العقل بقبح العقاب على الامر الخارج عن الاختيار :

(للعشرون) قد اجب عن ذلك الاشكال بعدة اجوبة : وقد ناقشنا في جميع تلك الاجوبة ، وقلنا ان شيئاً منها لا يعالج المشكلة ، فلا يمكن حل هذه المشكلة بصورة صحيحة وبشكل واقعي موضوعي الا على ضوء نظرية الامامية .

(صيغة الامر)

وأما المقام الثاني : هيئة الفعل وما شاكلها من الهيئات فالكلام فيه يقع من جهات :

(الاولى) قد ذكر لصيغة الامر عدة معان : الطلب . التهديد . الانذار . الاحتقار . الامانة . المرجي . وغير ذلك .

ولكن ذكر صاحب الكفاية (قده) ان هذه المعاني ليست من معاني الصيغة ، والها لم تستعمل فيها وانما استعملت في انشاء الطلب فحسب : وقد أفاد في وجه ذلك ما اليك نصه : « ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد منها ، بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب ، الا ان الداعي الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون اخرى احد هذه الامور ، وقصارى ما يمكن ان يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث والتحريك ، لا بداعي آخر منها ، فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة والنشأته بها تهديداً مجازاً ، وهذا خير كونها مستعملة في التهديد وغيره . ثم ذكر بقوله : ولا يخفى ان ما ذكرناه في صيغة الامر جار في سائر الصيغ الانشائية ، فكما يكون للداعي الى انشاء التمني والترجي والاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة ،

يكون الداعي غيرها اخرى ، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها اذا وقعت في كلامه تعالى ، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز والجهل وانه لاوجه له ، فان المستحيل انما هو الحقيقي منها لا الانشائي الابقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة ، كما عرفت ، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الابقاعية الانشائية ايضاً ، لا لظهور ثبوتها حقيقة ، بل لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة والانكار او التقرير الى غير ذلك . ومنه ظهر ان ماذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما يلبس ايضاً .

ملخص ما افاده (قدّه) هو ان صيغة الامر موضوعة لمعنى واحد وهو الطلب الانشائي وتستعمل فيه دائماً نعم يختلف الداعي الى انشائه ، فقد يكون هو الطلب الحقيقي ، وقد يكون التهديد ، وقد يكون الاحتقار وقد يكون امراً آخر ، فبالاخرة يكون المورد من اشتباه الداعي بالمعنى . ثم قال : ان الامر في سائر الصيغ الانشائية ايضاً كذلك .

ولنأخذ بالمناقشة عليه وهي ان افاده (قدّه) يركز على نظرية المشهور في مسألة الانشاء وهي ايجاد المعنى باللفظ في مقابل الاخبار ، اذ على ضوء هذه النظرية يمكن دعوى ان صيغة الامر موضوعة للدلالة على ايجاد الطلب وتستعمل فيه دائماً ، ولكن الداعي الى ايجاده يختلف باختلاف الموارد وخصوصيات المقامات . ولكن قد ذكرنا في مبحث الانشاء ان هذه النظرية ساقطة فلا واقع موضوعي لها ، وقلنا ان اللفظ لا يعقل ان يكون موجداً للمعنى لاحقيقتاً ولا اعتباراً . ومن ذلك فسرنا حقيقة الانشاء هناك بتفسير آخر وحاصله هو ان الانشاء عبارة عن اعتبار الامر النفساني وابرازه في الخارج ببرز من قول او فعل او ما شاكل ذلك ،

وعلى ضوء هذا التفسير لامانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغة الامر

بيان ذلك ان الصيغة على ذات موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، ومن الطبيعي ان ذلك يختلف باختلاف الموارد ويتعدد بتعدد المعاني ، ففي كل مورد تستعمل الصيغة في معنى يختلف عن استعمالها في معنى آخر في المورد الثاني وبغايره ، وهكذا ، فان المتكلم تارة يقصد بها ابراز مافي نفسه من اعتبار المادة على ذمة المخاطب . واخرى ابراز مافي نفسه من التهديد . وثالثة ابراز مافي نفسه من السخرية او التعجيز او ماشاكل ذلك ، فالصيغة على الاول مصداق للطلب والبعث الاعتباريين وعلى الثاني مصداق للتهديد كذلك ، وعلى الثالث مصداق للسخرية ، وهكذا ومن الواضح انها في كل مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز في المورد الثاني وبغايره .

ثم بعد ان كانت الصيغة تستعمل في معان متعددة كما عرفت ، فهل هي موضوعة بازائها على نحو الاشتراك اللفظي ، او موضوعة لواحد منها ويكون استعمالها في غيره مجازاً وجهان : الظاهر هو الثاني ، وذلك لان المتبادر من الصيغة عند اطلاقها هو ابراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف في الخارج ، واما ارادة ابراز التهديد منها او السخرية او الاستهزاء او نحو ذلك فتحتاج الى نصب قرينة وبدونها لادلالة لها على ذلك ومن الطبيعي ان ذلك علامة كونها موضوعة بازاء المعنى الاول ، دون غيره من المعاني :

(الجهة الثانية) لا ينبغي الشك في ان الاوامر الصادرة من المولى منها اوامر الكتاب والسنة على نحوين : احدهما ما يراد منها اللزوم والحتم على نحو يمنع العبد عن مخالفتها . وثانيها ما يراد منها البعث المقرون بالترخيص على نحو يجوز مخالفتها وعدم مانع عنها ، ويسمى الاول بالوجوب ، والثاني بالنadb . وعلى هذا فان قامت قرينة حالية او كلامية على تعيين احدهما لزم اتباعها ، وان لم تقم قرينة على ذلك فهل الصيغة بنفسها ظاهرة في

المعنى الاول بحيث تحتاج ارادة المعنى الثاني منها الى قرينة تدل عليها ،
او ظاهرة في المعنى الثاني وتحتاج ارادة المعنى الاول الى قرينة ، وفي الجامع
بينها وتحتاج ارادة كل منهما الى قرينة او فيها على نحو الاشتراك اللفظي
وجوه واقتوال :

قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قدّه) القول الاول بدعوى أن
صيغة الامر حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره واستدل على ذلك بان المتبادر
منها عرفاً عند اطلاقها وتجردها عن القرينة المقالية والحالية هي الوجوب
ومن الطبيعي ان المتبادر المستند الى نفس اللفظ علامة الحقيقة ، فلو كانت
حقيقة في الندب او مشتركة لفظية او معنوية لم يتبادر الوجوب منها . ثم
أيد ذلك بقيام السيرة العقلية على ذم المولى عبيدهم عند مخالفتهم لامثال
أوامرهم ، وعدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب ،
مع الاعتراف بعدم دلالتها عليه بحال أو مقال .

ثم اورد على نفسه بكثرة استعمال الصيغة في الندب ، وهي مائعة
عن ظهورها في الوجوب وتبادره منها ، لوضوح انها لو لم تكن موجبة
لظهورها فيه فلا شبهة في انها مائعة عن انفعال الوجوب منها ، فاذا لم يمكن
حملها عليه عند اطلاقها مجردة عن القرينة . واجاب عن ذلك اولاً بان
استعمالها في الندب لا يزيد على استعمالها في الوجوب ، لتكون كثرة الاستعمال
فيه مائعة عن ظهورها في الوجوب . وثانياً ان كثرة استعمال اللفظ في
المعنى المجازي مع القرينة لا تمنع عن حمله على المعنى الحقيقي عند اطلاقه
مجرداً عنها ، وما نحن فيه كذلك ، فان كثرة استعمال الصيغة في الندب مع
القرينة لا تمنع عن حملها على الوجوب اذا كانت خالية عنها . ثم استشهد
على ذلك بكثرة استعمال العام في الخاص حتى قيل مامن عام والا وقد
خص ، ومع هذه الكثرة لا ينشمل ظهور العام في العموم اذا ورد في الكتاب

والسنة مالم تقم قرينة بالخصوص على ارادة الخاص .

ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قده) اما مذكروه من ان المتبادر من الصيغة عرفاً الوجوب فيمكن نقسده بانه انما يكون علامة للحقيقة اذا كان مستنداً الى حاق اللفظ ونفسه ، ضرورة ان مجرد الفهم المعنى من اللفظ لا يكون علامة لكونه حقيقة فيه ، وفيما نحن فيه المتبادر لدى العرف من الصيغة وان كان هو للوجوب الا انا لانعلم استناده الى حاق اللفظ ، لاحتمال ان يكون ذلك من جهة الاطلاق ومقدمات الحكمة كما اختاره بعض الاعاظم ويحتمل ان يكون ذلك من جهة حكم العقل كما اخترناه ، ومن الطبيعي ان التبادر مع هذا الاحتمال لا يكون دليلاً على الحقيقة .

ومن هنا يظهر الكلام فيما ذكره من التأييد بقيام السيرة العقلانية على الدم عند المخالفة ، فانه وان كان مسلماً الا انه لا يدل على كون الوجوب مدلولاً وضعياً للصيغة ومتبادراً منها عرفاً ، بل اعلمه لحكم العقل بذلك ، او للاطلاق ومقدمات الحكمة . وعلى الجملة فقيام الحجة انما يدل على كون الوجوب مستفاداً منها ، واما كون ذلك بالوضع ، او بالاطلاق ، او من ناحية حكم العقل فلا يدل على شيء منها .

وأما مذكروه (قده) من ان استعمال الصيغة في النذب اكثر من استعمالها في الوجوب فهو غير بعيد . واما ما افاه (قده) من ان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي اذا كانت مع القرينة لاتمنع عن الحمل على الحقيقة اذا تجرد الكلام عنها وان كان متيناً جداً بحسب الكبرى ، الا ان استشهاده (قده) على تلك الكبرى بالعام والخاص في غير محله ، وذلك لان كثرة الاستعمال في المقام اذا افترضنا انها مانعة عن الحمل على الحقيقة الا انها لاتمنع في العام والخاص . وذلك لان لصيغ العموم اوضاعاً متعددة حسب تعدد تلك الصيغ ، وعليه فلا بد من ملاحظة كثرة الاستعمال في كل صيغة على حدة

وبنفسها . ومن الطبيعي ان كثرة الاستعمال في الخاص في احدى هذه الصيغ لا تمنع عن حمل الصيغة الاخرى على العموم ، مثلاً كثرة استعمال لفظة الكل في الخاص لا تمنع عن ظهور الجمع المحلى باللام في العموم ، وهكذا وبكلمة اخرى ان كثرة استعمال العام في الخاص تمتاز عن كثرة استعمال صيغة الامر في النذب بنقطة : وهي ان القضية الاولى تنحل بالتحلل صيغ العموم وادواته ، فيكون لكل صيغة منها وضع مستقل غير مربوط بوضع صيغة اخرى منها : ولذلك لا بد من ملاحظة الكثرة في كل واحدة منها بنفسها مع قطع النظر عن الاخرى ، وهي تمنع عن الحمل على الحقيقة فيها دون غيرها . وهذا بخلاف صيغة الأمر حيث ان لها وضعاً واحداً فبطبيعة الحال كثرة استعمالها في النذب تمنع عن حملها على الوجوب بناء على الفرضية المتقدمة : هذا مضافاً الى ان ذلك يتنافى ما التزمه (قده) في مبحث العموم والتخصص من ان التخصيص لا يوجب التجوز في العام واستعماله في الخاص ، بل هو دائماً يستعمل في معناه العام سواء أورد عليه التخصيص ام لا على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى .

وذهب الى القول الثاني بعض الاعاظم (قدم) وافاد : ان الصيغة وان لم تدل على الوجوب بالوضع ، ولكنها تدل عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمة : بيان ذلك ان الارادة المتعلقة بفعل الغير تختلف شدة وضعفاً حسب اختلاف المصالح والافراض الداعية الى ذلك ، فرة تكون الارادة شديدة وأكيدة بحيث لا يريد المولى تخلف ارادته عن المراد ، ولا يريد تخلف العبد عن الاطاعة والامتثال : واخرى تكون ضعيفة على نحو لا يمنع المولى العبد من التخلف ، ولا يكون العبد ملزماً بالفعل ، بل له ان يشاء الفعل ، وله ان يشاء الترك : فعلى الاول يطلب المولى الفعل على سبيل الحتم والالزام ، وبعبارة اخرى بالوجوب ، فيكون الوجوب في واقعه الموضوعي

طابعاً مثالياً للإرادة الشديدة الأكيدة ومرأة لها ، فهي روح الوجوب وواقعه الموضوعي . وعلى الثاني يطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل النسيب وعدم الحتم ، ويعبر عنه بالاستحباب ، فيكون الاستحباب ، مثلاً موضوعياً لتلك المرتبة من الإرادة ، وهي روحه وواقعه الموضوعي . وهذا الاختلاف في الإرادة امر وجداني ، حيث افنا نرى بالوجدان أن إرادة العطشان مثلاً باتيان الماء البارد أشد وأكد من إرادته باتيان الفاكهة مثلاً بعد الغذاء هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أن شدة الإرادة ليست بامر زائد على الإرادة ، بل هي عين تلك المرتبة في الخارج ونفسها فما به الاشتراك فيها عين مابه الامتياز نظير السواد والبياض الشديدين ، حيث أن مابه الاشتراك فيها عين مابه الامتياز : ومن ناحية ثالثة أن صفة الضعف في الإرادة حدد عدمي ، وعليه فبطبيعة الحال تكون تلك الصفة امرأ زائداً عليها ، وتحتاج في بيانها الى مؤنة زائدة في مقام الاثبات :

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي أن المولى إذا امر بشيء وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على إرادة الجامع بين الإرادة الشديدة والضعيفة فقضية الاطلاق وعدم نصب قرينة على إرادة المرتبة الضعيفة هي حل الأمر على بيان المرتبة الشديدة ، حيث قد عرفت أن بيانها لا يحتاج الى مؤنة زائدة دون بيان المرتبة الضعيفة ؛ وبذلك تثبت إرادة الوجوب الذي هو طابع مثالي لتلك المرتبة من الإرادة .

وقد تحصل من ذلك أمران : (الأول) أن الوجوب ليس بمدلول وضعي للصفة ، وإنما هو مستفاد من الاطلاق ومقدمت الحكمة (الثاني) أن مدلولها الوضعي إنما هو الطلب الجامع فلا تدل بالدلالة الموضوعية الا عليه . ولنأخذ بالمناقشة عليه من وجوه :

(الاول) أن ما افاده (قدّه) من اختلاف الإرادة باختلاف الاوامر

وجوباً وندباً لا يتم في الاوامر الشرعية ، وانما يتم في الاوامر العرفية فلنا دعويان : (الاولى) عدم تمامية ما افاده (قوله) في الاوامر الشرعية : (الثانية) تماميته في الاوامر العرفية .

أما الدعوى الاولى : فلان الارادة التكوينية التي هي عبارة عن الشوق النفساني المحرك للانسان نحو المراد انما يعقل تعلقها بفعل الغير اذا كانت فيه مصلحة عائدة الى ذات المريد او الى احدى قواه ، ولا يعقل تعلقها بما لا تعود مصلحته اليه ، بداهة ان الشوق النفساني الى شيء بنفسه لا يعقل الا عن فائدة عائدة الى الفاعل ، وذلك غير متحقق في الاحكام الشرعية فان مصالح متعلقاتها تعود الى المكلفين دون الشارع . نظير اوامر الطبيب حيث ان مصالح متعلقاتها تعود الى المرضى دونه . ومن الطبيعي ان اختلاف اوامره الزاماً وندباً لا ينشأ عن اختلاف ارادته شدة وضعفاً ، لما عرفت من عدم تعلقها بما يعود نفعه الى غيره دونه ، الا ان يكون ملائماً لاحدى قواه ، فعندئذ يكون منشأ لحدوث الشوق في نفسه ، ولكنه خلاف الفرض وأضف الى ذلك ان الارادة بمعنى الشوق النفساني لا تعقل في ذاته سبحانه وتعالى والارادة بمعنى المشيئة لا تعقل ان تتعلق بفعل الغير وان افترض ان نفعه يعود اليه :

وبكلمة اخرى ان ملاك شدة الارادة وضعفها تزايد المصلحة في الفعل وعدم تزايدها ، وحيث ان تلك المصلحة بشئ مراتبها من القوية والضعيفة تعود الى العباد دون المولى لاستغنائها عنها تمام الاستغناء فلا يعقل ان تكون منشأ لحدوث الارادة في نفس المولى فضلاً عن ان يكون اختلافها منشأ لاختلافها شدة وضعفاً . على ان اختلاف تلك المصلحة العائدة الى العباد لا يعقل أن يكون سبباً لاختلاف ارادة المولى كذلك ، نظير ارادة الطبيب حيث انها لا تعقل ان تختلف شدة وضعفاً باختلاف المصلحة التي تعود الى

المريض فتأمل . وعلى هذا الضوء فلا يكون اطلاق الصيغة بمعونة مقدمات المحكمة قرينة على ارادة الوجوب .

وأما الدعوى الثانية فحيث ان مصالح متعلقات الأوامر العرفية تعود الى المولى دون العبيد فبطبيعة الحال تكون سبباً لحدوث الارادة في نفسه وبما ان تلك المصالح تختلف شدة وضعفاً فلا محالة تكون منشأ لاختلاف ارادته كذلك . فالنتيجة ان ما أفاده هذا القائل لو تم فانما يتم في الأوامر العرفية دون الأوامر الشرعية .

(الثاني) لو نزلنا عن ذلك وسلمنا ان مرد اختلاف الوجوب والندب الى اختلاف الارادة شدة وضعفاً الا ان دعوى كون الارادة الشديدة لانزید على الارادة بشئ فهي ارادة صرفة ، دون الارادة الضعيفة ، فالها لمكان ضعفها زائدة على الارادة وهي صفة ضعفها ، فانها حد عدمي خاطئة جداً ، وذلك لأن الارادة بشئ الوانها واشكالها محدودة بمحد من دون فرق في ذلك بين الارادة الشديدة والضعيفة ، كيف فانها مرتبتان متضادتان من الارادة ، وعليه فبطبيعة الحال يكون لكل منها حد خاص وان شئت فقل : ان الارادة التي هي واقع الوجوب روحه من الامور الممكنة ، ومن البدهي ان كل ممكن محدود بمحد خاص ، غاية الامر بيزید الوجوب على الندب بشدة الارادة :

وعلى هذا الضوء فكما لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لاثبات الندب فكذلك لا يمكن التمسك باطلاقها لاثبات الوجوب ، بل لابد من التوقف ، لفرض احتياج كل منها الى بيان زائد .

(الثالث) لو نزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا ان الارادة الشديدة غير محدودة بمحد بخلاف الارادة للضعيفة الا انه مع ذلك لا يمكن التمسك باطلاق للصيغة والجمل على الوجوب . والسبب في ذلك ان بساطة الارادة للشديدة

وتركب الارادة الضعيفة انما هما بالنظر الدقي العقلي ، وليستنا من المتفاهم العرفي . ومن الطبيعي ان الاطلاق انما يعين ماهو المتفاهم عرفاً دون غيره وحيث ان بساطة تلك المرتبة وعدم وجود حد لها ، وتركب هذه المرتبة ووجود حد لها امران خارجان عن الفهم العرفي فلا يمكن حمل الاطلاق على بيان المرتبة الاولى دون الثانية . ونظير ذلك ما اذا اطلق المتكلم كلمة الوجود ولم يبين ما يبدل على ارادة سائر الموجودات فهل يمكن حمل اطلاق كلامه على ارادة واجب الوجود نظراً الى عدم تحديده بحد ، وتحديد غيره من الموجودات به كلا ١١٩ . والسر فيه ما عرفت من ان المعنى المذكور خارج عن المتفاهم العرفي والتحقيق في المقام ان يقال : ان تفسير صيغة الامر مرة بالطلب ومرة اخرى بالبعث والتحريك ومرة ثالثة بالارادة لا يرجع بالتحليل العلمي الى معنى محصل ، ضرورة ان هذه مجرد الفاظ لا تمتدى عن مرحلة التعبير واللفظ ، وليس لها واقع موضوعي اصلاً . والسبب في ذلك ما حققناه في بحث الانشاء من انه عبارة عن اعتبار الامر النفساني ، وابرازه في الخارج بمرز من قول او فعل او ماشاكلة هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى انا قد ذكرنا في بحث الوضع ان حقيقته عبارة عن تعهد الواضع والتزامه النفساني بانه متى ما اراد معنى خاصاً يبرزه بلفظ مخصوص .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ضرورة وضع صيغة الامر او ماشاكلها للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، لا للطلب والتصدى ، ولا للبعث والتحريك ، ولا للارادة . نعم ان صيغة الامر مصداق للبعث والتحريك ، لا انها معناها ، كما انها مصداق للطلب والتصدى وأما الارادة فلا يعقل أن تكون معناها ، وذلك لاستحالة تعلق الارادة بمعنى الاختيار واعمال القدرة بفعل الغير ، وكذا الارادة بمعنى الشوق النفساني المحرك للانسان نحو المراد فيها لا تعود مصلحته اليه . هذا من ناحية . ومن

ناحية اخرى انا قد ذكرنا في محله انه لامعنى للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية . ولا نعقل لها معنى محصلا ماعدا الامر الصادر من المولى .

فالنتيجة على ضوءها هي انه لامعنى لتفسير الامر بالارادة : ومن جميع ذلك يظهر ان تفسير النهي بالكراهة ايضا خاطيء ،

وبكلمة اخرى اننا اذا حللنا الامر المتعلق بشيء تحليلاً موضوعياً فلا نعقل فيه ماعدا شيئين : (الاول) اعتبار الشارع ذلك الشيء في ذمة المكلف من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة او غيرها : (الثاني) ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج ببرز كصيغة الامر او ماشاكلها ، فالصيغة او ماشاكلها وضعت للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري النفساني لا للبعث والتحريك ، ولا للطلب . نعم قد عرفت ان الصيغة مصداق للبعث والطلب ونحو تصد الى الفعل ، حيث ان البعث والطلب قد يكونان خارجيين ، وقد يكونان اعتباريين ، فصيغة الامر او ماشابهها مصداق للبعث والطلب الاعتباري ، لا الخارجي ضرورة انها تصد في اعتبار الشارع الى ايجاد المادة في الخارج وبعث نحوه ، لا تكوينها وخارجا ، كما هو ظاهر . ونتيجة ما ذكرناه : امران (الاول) ان صيغة الامر او ماشاكلها موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري للنفساني وهو اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف ولا تدل على امر آخر ماعدا ذلك (الثاني) انها مصداق للطلب والبعث لا انها معناها :

ومن ذلك يظهر ان الصيغة كما لا تدل على الطلب والبعث ، كذلك لا تدل على الحتم والوجوب . نعم يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبودية والمولوية فيما اذا لم ينصب قرينة على الترخيص : لوفقل ان الصيغة كما عرفت موضوعة للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري في الخارج ولا تدل

على ما عدا ذلك ، الا ان العقل يحكم بان وظيفة العبودية والمولوية تقتضي لزوم المبادرة والقيام على العبد نحو امتثال ما امره به المولى واعتباره على ذمته ، وعدم الامن من العقوبة لدى المخالفة الا اذا اقام المولى قرينة على الترخيص وجواز الترك ، وعندئذ لا مانع من تركه ، حيث انه مع وجود هذه القرينة مأمون من العقاب ، وينزع العقل من ذلك الذنب ، كما ينزع في الصورة الاولى الوجوب .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان الحاكم بالوجوب انما هو العقل دون الصيغة لاوضماً ، ولا اطلاقاً . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى انه لافرق بينه وبين الذنب في مقام الالابات الا في الترخيص في الترك وعدمه . نعم فرق بينهما في مقام الثبوت والواقع على اساس نظرية نسمية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها . ومن ناحية ثالثة انه لا بأس بتفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالاته على ثبوت الفعل على ذمة المكلف ، بل هو معناه لغة وعرفاً ، غاية الأمر الثبوت مرة تكويني خارجي ، ومرة اخرى ثبوت تشريعي ، فصيغة الامر او ماشاكلها موضوعة للدلالة على الثبوت التشريعي وابطرازه .

(الجهة الثالثة) وهي الجمل الفعلية التي استعملت في مقام الانشاء دون الاخبار ككلمة اعدا ويعيد او ماشاكلها فهل لها دلالة على الوجوب ام لا ، وليعلم ان استعمال الجمل المضارعية في مقام الانشاء كثير في الروايات وأما استعمال الجمل الماضوية في مقام الانشاء فلم نجد الا فيما اذا وقعت جزاء لشرط كقوله (ع) من تكلم في صلته اعدا، وعحوه ، وكيف كان فاذا استعملت الجمل الفعلية في مقام الانشاء فهل تدل على الوجوب ام لا وجهان :

ذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى الأول : وقد افاد في وجه

ذلك ما اليك لفظه : الظاهر الاول (الوجوب) بل يكون أظهر من الصيغة ، ولكنه لا يخفى انه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام اى الطلب مستعملة في غير معناها ، بل يكون مستعملة فيه ، الا انه ليس بداعي الاعلام بل بداعي البعث بنحو أكد حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهاراً بأنه لا يرضى الا بوقوعه ، فيكون أكد في البعث من الصيغة ، كما هو الحال في الصيغ الانشائية على ما عرفت من انها ابدأ تستعمل في معانيها الابقائية ، لكن بدواع آخر ، كما مر : لا يقال : كيف يلزم الكذب كثيراً ، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً . فانه يقال : انما يلزم الكذب اذا أتى بها بداعي الاخبار والاعلام لا لداعي البعث ، كيف والا يلزم الكذب في غالب الكنايات ، فمثل زيد كثير الرماد او مهزول الفصيل لا يكون كذباً اذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد وفصيل اصلاً ، وانما يكون كذباً اذا لم يكن بجواد ، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ ، فانه مقال بمقتضى الحال . هذا مع انه اذا أتى بها في مقام البيان فقد مات الحكمة مقتضية حملها على الوجوب ، فان تلك النكتة ان لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدد ، فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين ارادته اذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فانهم .

لملخص ما أفاده (قدّه) في عدة نقاط :

(الاولى) ان دلالة الجملة الفعلية التي تستعمل في مقام الانشاء على الوجوب أقوى وأكّد من دلالة الصيغة عليه ، نظراً الى انها تدل على وقوع المطلوب في الخارج في مقام الطلب ، ومن الطبيعي ان حرد ذلك الى اظهار الامر بانه لا يرضى بتركه وعدم وقوعه ابداً ، وبطبيعة الحال لن

هذه النكته تناسب مع اطار الوجوب والحتم وهي توكلده ، وحيث ان تلك النكته منتفية في الصيغة فلاجل ذلك تكون دلالتها على الوجوب أقوى من دلالتها عليه ، وان شئت قلت ان الجمل الفعلية في هذا المقام قد استعملت في معناها ، لا انها لم تستعمل فيه ، ولكن الداعي على هذا الاستعمال لم يكن هو الاخبار والاعلام ، بل هو البعث والطلب . نظير سائر الصيغ الانشائية حيث قد يكون الداعي على استعمالها في معانيها الابقاعية امراً آخر .

(الثانية) انها لا تتصف بالكذب عند عدم وقوع المطلوب في الخارج وذلك لان اتصافها به انما يلزم فيما اذا كان استعمالها في معناها بداعي الاخبار والحكاية واما اذا كان بداعي الانشاء والطلب فلا يعقل اتصافها به ، ضرورة انه لا واقع للانشاء كي يعقل اتصافها به .

(الثالثة) ان الجملة الفعلية لو لم تكن ظاهرة في الوجوب فلا اشكال في تعيينه من بين سائر المحتملات بواسطة مقدمات الحكمة والسبب في ذلك هو ان النكته المتقدمة حيث كانت شديدة المناسبة مع الوجوب فهي قريبة على ارادته وتعيينه عند عدم قيام البيان على خلافه ، وهذا بخلاف غير الوجوب ، فان ارادته من الاطلاق تحتاج الى مؤنة زائدة . ولناخذ بالنظر الى هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهي خاطئة على ضوء كلتا النظريتين في باب الانشاء : يعني نظريتنا ونظرية المشهور ،

اما على ضوء نظريتنا فواضح والسبب في ذلك ما حققناه في بابيه من ان حقيقة الانشاء وواقعه الموضوعي بحسب التحليل العلمي عبارة عن اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف ، وابرازه في الخارج ببرز من قول او فعل او ما شاكل ذلك ، فالجملة الانشائية موضوعة للدلالة على ذلك فحسب

هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انا قد حققنا هناك ان الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والاخبار عن الواقع نفيًا أو اثباتًا : ومن ناحية ثالثة ان المستعمل فيه والموضوع له في الجمل المزبورة اذا استعملت في مقام الانشاء يباين المستعمل فيه والموضوع له في تلك الجمل اذا استعملت في مقام الاخبار ، فان المستعمل فيه على الاول هو ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، وعلى الثاني قصد الحكاية والاخبار عن الواقع .

فالتيجة على ضوءها هي عدم الفرق في الدلالة على الوجوب بين تلك الجمل وبين صيغة الامر ، لفرض ان كليهما قد استعملتا في معنى واحد وهو ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج : هذا من جانب . ومن جانب آخر انتفاء النكته المتقدمة ، فانها تقوم على أساس استعمال الجمل الفعلية في معناها الخبري ولكن بداعي الطلب والبعث : وقد تحصل من ذلك انه لا فرق بين الجمل الفعلية التي تستعمل في مقام الانشاء وبين صيغة الامر اصلاً ، فكما ان الصيغة لا تدل على الوجوب ، ولا على الطلب ولا على البعث والتحريك ، ولا على الارادة ، وانما هي تدل على ابراز اعتبار شيء على ذمة المكلف ، فكذلك الجمل الفعلية ، وكما ان الوجوب مستفاد من الصيغة بحكم العقل بمقتضى قانون العبودية والرقية ، كذلك الحال في الجمل الفعلية حرفاً بحرف . فما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان دلالتها على الوجوب أكد من دلالة الصيغة عليه لا واقع موضوعي له .

واما على نظرية المشهور فالامر ايضاً كذلك : والوجه فيه واضح وهو ان ما تستعمل فيه تلك الجمل في مقام الانشاء غير ما تستعمل فيه في مقام الاخبار ، فلا يكون المستعمل فيه في كلا الموردين واحداً ، ضرورة انها على الاول قد استعملت في الطلب وتدل عليه : وعلى الثاني في ثبوت

النسبة في الواقع أو نفيها : ومن الطبيعي اننا لا نعني بالمستعمل فيه والمطلوب الا ما يفهم من اللفظ عرفاً وبدل عليه في مقام الاثبات . وعلى الجملة فلا ينبغي الشك في ان المتفاهم العرفي من الجملة الفعلية التي تستعمل في مقام الانشاء غير ما هو المتفاهم العرفي منها اذا استعملت في مقام الاخبار ، مثلاً المستفاد عرفاً من مثل قوله (ع) يعيد الصلاة أو يتوضأ أو يقتل للجمعة والجنابة أو ما شاكل ذلك على الاول ليس إلا الطلب والوجوب كما ان المستفاد منها على الثاني ليس إلا ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها ، فاذن كيف يمكن القول بانها تستعمل في كلا المقامين في معنى واحد : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان هذه الجمل على ضوء هذه النظرية لا تدل على الوجوب اصلاً فضلاً عن كون دلالتها عليه أكد من دلالة الصيغة :

والسبب في ذلك هو انها حيث لم تستعمل في معناها الحقيقي بداعي الحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها فقد أصبحت جميع الدواعي محتملة في نفسها ، فكما يحتمل استعمالها في الوجوب والحثم والطلب والبحث فكذلك يحتمل استعمالها في التهديد أو السحرية أو ما شاكل ذلك . ومن الطبيعي ان ارادة كل ذلك تفتقر الى قرينة معينة ، ومع التفائها يتعين التوقف والحكم باجملها . ومن هنا انكر جماعة : منهم صاحب المستند (قده) في عدة مواضع من كلامه دلالة الجملة الخبرية على الوجوب .

وقد تحصل من ذلك ان نظرية المشهور تشترك مع نظريتنا في نقطة وتفتقر في نقطة اخرى : اما نقطة الاشتراك وهي ان هذه الجمل على أساس كلتا النظريتين تستعمل في مقام الانشاء في معنى هو غير المعنى الذي تستعمل فيه في مقام الاخبار ، فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً . واما نقطة الافتراق وهي ان تلك الجمل تدل على الوجوب بحكم العقل على أساس

نظريتنا ولا تدل عليه على اساس نظرية المشهور :

واما ما افاده (قده) من النكتة فهو انما يتم على اساس ان تكون الجملة مستعملة في معناها لكن بداعي الطلب والبعث ، لابداعي الاخبار والحكاية ، وحيث قد عرفت انها لم تستعمل فيه بل استعملت في معنى آخر وهو الوجوب او البعث والطلب فلا موضوع لها عندئذ اصلاً . هذا مضافاً الى انه لا يتم على ضوء الاساس المذكور ايضاً ، وذلك لان النكتة المذكورة لو كانت مقتضية لحمل الجمل الخبرية على ارادة الوجوب وتعيينه لكالت مقتضية لحمل الجمل الخبرية الاسمية كزيد قائم ، والجمل الماضية في غير الجملة الشرطية على الوجوب ايضاً اذا كانتا مستعملتين في مقام الانشاء ، مع ان استعمالها في ذلك المقام لعله من الاغلاط الفاحشة ولذا لم نجد احداً ادعى ذلك لا في اللغة العربية ، ولا في غيرها .

وبكلمة اخرى ان المصحح لاستعمال الجمل الخبرية الفعلية في معناها بداعي الطلب والبعث ان كان تلك النكتة فالمفروض انها مشتركة بين كافة الجمل الخبرية من الاسمية والفعلية ، فلا خصوصية من هذه الناحية للجمل الفعلية فاذن ما هو النكتة لعدم جواز استعمالها في مقام الانشاء دونها ؟ وان كان من جهة ان هذا الاستعمال استعمالاً في معناها الموضوع له والمستعمل فيه غاية الأمر الداعي له قد يكون الاعلام والاخبار ، وقد يكون الطلب والبعث ، فلا تحتاج صحة مثل هذا لاستعمال الى مصحح خارجي ، فان كانت النكتة هذا الجرى ذلك في بقية الجملات الخبرية ايضاً حرفاً بحرف ، مع انك قد عرفت عدم صحة استعمالها في مقام الطلب والانشاء . ومن ذلك يعلم ان المصحح للاستعمال المزبور خصوصية اخرى غير تلك النكتة وهي موجودة في خصوص الجمل الفعلية من المضارع والماضي اذا وقع جزءاً في الجملة الشرطية ، ولم تكن موجودة في غيرها ، ولذا صح استعمالها في مقام

الطلب دون غيرها حتى مجازاً فضلاً عن ان يكون الاستعمال حقيقياً .
 فالنتيجة عدة امور : (الاول) ان النكته المذكورة لم تكن مصححة
 لاستعمال الجمل الفعلية في مقام الانشاء والطلب (الثاني) انها في مقام
 الطلب والبعث لم تستعمل في معناها الموضوع له على رغم اختلاف الداعي كما
 عرفت (الثالث) ان المصحح له خصوصية اخرى ونكته ثائية ، دون
 مذكره من النكته .

وأما النقطة الثانية فهي في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة ان الجملة
 للفعلية اذا استعملت في مقام الانشاء لم يعقل انتصافها بانكذب من دون
 فرق في ذلك بين نظريتنا ونظريته (فده) :
 وأما النقطة الثالثة فقد تبين خطأها في ضمن البحوث السالفة بوضوح
 فلا حاجة الى الاعادة :

ثم ان الثمرة تظهر بين النظريتين في مثل قوله (ع) اغتسل للجمعة
 والجنابة مع العلم بعدم وجوب غسل الجمعة . وذلك اما بناء على نظريتنا
 من ان الدال على الوجوب العقل دون الصيغة فالأمر ظاهر ، فان الصيغة
 إنما تدل على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، ولا تدل على
 ماعدا ذلك ، وهو معنى حقيقي لها ، غاية الامر حيث قام دليل من الخارج
 على جواز ترك غسل الجمعة والترخيص فيه فالعقل لا يلزم العبد باتياناه
 وامتناله خاصة ، ولكنه يلزمه بالاضافة الى امتثال غسل الجنابة بمقتضى
 قانون العبودية والمولوية حيث لم تقم قرينة على جواز تركه . ومن الطبيعي
 ان كلما لم تقم قرينة على جواز تركه فالعقل يستقل بلزوم اتياناه قضاء
 لرسم العبودية ، واداء لحق المولوية وأما بناء على نظرية المشهور فالصيغة
 في امثال المقام لم تستعمل في معناها الحقيقي وهو الوجوب يقيناً ، لفرض
 ان غسل الجمعة غير واجب ، وعليه فلا مناص من الالتزام بان يكون

المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب ، فتحْتَاج ارادة كل منها الى قرينة معينة : ومع عدمها لا بد من التوقف .
وعلى الجملة فالصيغة او ماشاكلها في امثال المقام استعملت في معناها الحقيقي على ضوء نظريتنا من دون حاجة الى عنابة زائدة ولم تستعمل فيه على ضوء نظرية المشهور .

(الجهة الرابعة) يقع الكلام في الواجب التوصلّي والتعبدّي وقبل بيانها نقدم مقدمة وهي ان الواجب التوصلّي يطلق على معنيين :

(الأول) مالا يعتبر فيه قصد القربة ، وذلك كفصل الميت وكفنه ودفنه وما شاكل ذلك حيث انها واجبات في الشريعة الاسلامية ولا يعتبر في صحتها قصد القربة والاتيان بها مضافاً الى الله سبحانه وتعالى ، فلو اتى بها بدون ذلك سقطت عن ذمته نعم استحقاق الثواب عليها يرتكز على الاتيان بها بقصد القربة وبدونه لا يستحق ، وان حصل الاجزاء ، ولا ينافي ذلك اعتبار امور آخر في صحتها ، مثلاً يعتبر في صحة غسله ان يكون الغاسل بالغاً ، وان يكون ممثلاً ولو كان غيره بطل الا في موارد خاصة ، وان يكون الماء مباحاً وان تكون الاغسال الثلاثة مترتبة وغير ذلك وفي مقابله ما يعتبر فيه قصد القربة وهو المعبر عنه بالواجب التعبدّي ، فلو اتى به بدون ذلك لم يسقط عنه وكان كمن لم يأت به اصلاً .

(الثاني) مالا تعتبر فيه المباشرة من المكلف بل يسقط عن ذمته بفعل الغير سواء اكان بالتبرع ام بالاستئانة بل ربما لا يعتبر في سقوطه الالتفات والاختيار ، بل ولا اتيانه في ضمن فرد سايبغ ، فلو تحقق من دون التفات وبغير اختيار ، اوفي ضمن فرد محرم كفى .

وان شئت قلت : ان الواجب التوصلّي مرة يطلق ويراد به مالا تعتبر فيه المباشرة من المكلف : ومرة اخرى يطلق ويراد به مالا يعتبر فيه

الالتفات والاختيار . ومرة ثالثة يطلق ويراد به ما لا يعتبر فيه ان يكون في ضمن فرد سايق . ويقابل القسم الاول ما تعتبر فيه المباشرة . والقسم الثاني ما يعتبر فيه الالتفات والاختيار . والقسم الثالث ما يعتبر فيه ان يكون في ضمن فرد سايق ، فلو اتى به في ضمن فرد محرم لم يسقط .

ثم ان القسم الاول من الواجب التوصلي بالمعنى الثاني قد يجتمع مع الواجب التعبدى بالمعنى الاول - وهو ما يعتبر فيه قصد القرية - في عدة موارد منها الزكاة فانها رغم كونها واجبة تعبدية يعتبر فيها قصد القرية والامثال تسقط عن ذمة المكلف بفعل الغير سواء اكان بالاستئابة ام كان بالتبرع اذا كان مع الاذن ، وأما لو كان بدونه فالسقوط لا يخلو عن اشكال وان نسب الى جماعة . ومنها الصلوات الواجبة على ولي الميت ، فانها تسقط عن ذمته باثبات غيره كان بالاستئابة ام كان بالتبرع رغم كونها واجبات تعبدية . ومنها صلاة الميت فانها تسقط عن ذمة المكلف بفعل الصبي المميز نائبا كان ام متبرعا ، كما ذهب اليه جماعة منهم السيد (قده) في العروة وقرره على ذلك اصحاب الحواشي . ومنها الحج ، فانه واجب على المستطيع ولم يسقط بعبزه عن القيام باعماله اما من ناحية ابتلائه بمرض لا يرجي زواله واما من ناحية كهولته وشيخوخته ، ولكن مع ذلك يسقط عنه بقيام غيره به رغم كونه واجبا تعبديا ومنها غير ذلك :

فالنتيجة هي انه لاملزمة بين كون الواجب تعبديا وعدم سقوطه بفعل الغير ، فان هذه الواجبات باجماعها واجبات تعبدية فع ذلك تسقط بفعل الغير :

ومن هنا يظهر ان النسبة بين هذا القسم من الواجب التوصلي وبين الواجب التعبدى بالمعنى الاول عموم وخصوص من وجه ، حيث ينفرد الاول عن الثاني بمثل تطهير الثياب من الخبث وما شاكله ، فانه يسقط

عن المكلف بقيام غيره به ، ولا يعتبر فيه قصد القرية وينفرد الثاني عن الاول بمثل الصلوات اليومية وصيام شهر رمضان وما شاكلها ، فانها واجبات تعبدية لا تسقط عن المكلف بقيام غيره بها . ويلتقيان في الموارد المتقدمة : كما ان النسبة بينه وبين الواجب التوصل بالمعنى الاول عموم وخصوص من وجه ، حيث يمتاز الاول عن الثاني بمثل وجوب رد السلام ، فانه واجب توصل لا يعتبر فيه قصد القرية ، ولكن يعتبر فيه قيد المباشرة من نفس المسلم عليه ، ولا يسقط بقيام غيره به . ومن هذا القبيل وجوب تخنيط الميت ، حيث قد ذكرنا في بحث الفقه انه لا يسقط عن البالغ بقيام للصبي المميز به . ويمتاز الثاني عن الاول بالموارد المتقدمة ، حيث انها واجبات تعبدية يعتبر فيها قصد القرية ، ومع ذلك تسقط بفعل الغير . ويلتقيان في موارد كثيرة كوجوب ازالة النجاسة وما شاكلها ، فانها واجبة توصيلية بالمعنى الاول والثاني فلا يعتبر فيها قصد القرية ، وتسقط بقيام الغير بها كالصبي ونحوه كما تسقط فيما اذا تحققت بهير التفات واختيار ، بل ولو في ضمن فرد محرم .

وأما النسبة بين الواجب التعبدى بالمعنى الاول والواجب التعبدى بالمعنى الثاني ايضاً عموم من وجه ، حيث يفترق الاول عن الثاني بالواجبات التعبدية التي لا يعتبر فيها قيد المباشرة من نفس المكلف كالامثلة التي تقدمت فانها واجبات تعبدية بالمعنى الاول دون المعنى الثاني : ويفترق الثاني عن الاول بمثل وجوب رد السلام ونحوه ، فانه واجب تعبدى بالمعنى الثاني حيث يعتبر فيه قيد المباشرة دون المعنى الاول حيث لا يعتبر فيه قصد القرية ويلتقيان في كثير من الموارد كالصلوات اليومية ونحوها .

وبعد ذلك نقول : لا كلام ولا اشكال فيما اذا علم كون الواجب توصلياً أو تعبدياً بالمعنى الاول ، او الثاني ، وانما الكلام والاشكال فيما اذا شك

في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً . الكلام فيه تارة يقع في الشك في التوصلي والتعبدى بالمعنى الثاني . وتارة اخرى يقع في الشك فيه بالمعنى الاول : فهنا مقامان :

أما الكلام في المقام الاول فيقع في مسائل ثلاث :

(الاول) ماذا ورد خطاب من المولى متوجهاً الى شخص أو جماعة وشككنا في سقوطه بفعل الغير فقد نسب الى المشهور ان مقتضى الاطلاق سقوطه وكونه واجباً توصلياً من دون فرق في ذلك بين كون فعل الغير بالتسيب ، او بالتبرع ، أو بغير ذلك . وقد اطلال شيخنا الاستاذ (قده) الكلام في بيانها ، ولكننا لا نحتاج الى نقله ، بل هو لا يخلو عن تطويل زائد وبلا اثر حيث نبين الان انشاء الله تعالى ان مقتضى الاطلاق لو كان هو عكس مانسب الى المشهور ، وانه لا يسقط بفعل غيره ، بلا فرق بين كونه بالتسيب أو بالتبرع . والسبب في ذلك ان التكليف هنا بحسب مقام الثبوت يتصور على احد اشكال :

(الاول) ان يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل غيره فيكون مرده الى كون الواجب احد فعلين على سبيل التخيير : وفيه ان هذا الوجه غير معقول ، وذلك لان فعل الغير خارج عن اختيار المكلف وارادته فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه وبين فعل نفسه .

وبكلمة اخرى ان الاطلاق بهذا الشكل في مقام الثبوت والواقع غير معقول ، لفرض انه يبتنى على أساس امكان تعلق التكليف بفعل الغير وهو مستحيل ، فاذن بطبيعة الحال يختص التكليف بفعل المكلف نفسه فلا يعقل اطلاقه . او فقل ان الالهال في الواقع غير معقول فيدور الامر بين الاطلاق وهو تعلق التكليف بالجامع ، والتقييد وهو تعلق التكليف بحصة خاصة ، وحيث ان الاول لا يعقل تعين الثاني : ولو تنزلنا

عن ذلك وسلمنا امكانه بحسب مقام الثبوت الا ان الاطلاق في مقام
الاثبات لا يعينه ، وذلك لان امر التكليف عندئذ يدور بين التعيين
والتخيير . ومن الواضح ان مقتضى الاطلاق هو التعيين ، لان التخيير في
المقام الراجع الى جمل فعل الغير عدلا لفعل المكلف نفسه يحتاج الى عناية
زائدة وقربة خارجة فلا يمكن ارادته من الاطلاق :

(الثاني) ان يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين
استنابته لغيره ، ونتيجة ذلك هي التخيير بين قيام نفس المكلف به وبين
الاستنابة لآخر وهو في نفسه وان كان امراً معقولاً : ولا بأس بالاطلاق
من هذه الناحية وهو له لصورة الاستنابة ، الا انه خاطيء من جهتين
اخرين : (الاولى) ان لازم ذلك الاطلاق كون الاستنابة في نفسها
مسقطاً للتكليف ، وهو خلاف المفروض ، بداهة ان المسقط له انما هو
الاتيان الخارجي فلا يعقل ان تكون الاستنابة مسقطاً والا لكفى مجرد اجازة
الغير في ذلك وهو كما ترى ، وعليه فلا يمكن كونها عدلاً وطرفاً للتكليف
حتى يعقل تعلقه بالجامع بينها وبين غيرها . (الثانية) لو تنزلنا عن ذلك
وأغمضنا النظر عن هذا الا ان الامر هنا يدور بين التعيين والتخيير وقد
عرفت ان قضية الاطلاق في مقام الاثبات اذا كان المتكلم في مقام البيان
ولم ينصب قربة هي التعيين دون التخيير ، حيث ان بيانه يحتاج الى مؤنة
زائدة كالمطوف بكلمة (او) والاطلاق غير واف له ، ونتيجة ذلك عدم
سقوطه عن ذمة المكلف بقيام غيره به .

(الثالث) ان يقال ان امر التكليف في المقام يدور بين كونه
مشروطاً بعدم قيام غير المكلف به وبين كونه مطلقاً اي سواء أقام غيره به
ام لم يقم فهو لا يسقط عنه ، ويمتاز هذا الوجه عن الوجهين الاولين
بنقطة واحدة ، وهي ان في الوجهين الاولين يدور امر الواجب بين كونه

تعييناً او تخييرياً ولا صلة لها بالوجوب . وفي هذا الوجه يدور امر الوجوب بين كونه مطلقاً او مشروطاً ولا صلة له بالواجب : ثم ان هذا الوجه وان كان بحسب الواقع امراً معقولاً ومحملاً ولا محذور فيه اصلاً الا ان الاطلاق في مقام الالبات يقتضي عدم الاشتراط وانه لا يسقط عن ذمة المكلف بقيام غيره به ، ومن الطبيعي ان الاطلاق في هذا المقام يكشف عن الاطلاق في ذاك المقام بقانون التبعية . ومن هنا ذكرنا في بحث الفقه في مسألة تحنيط الميت ان مقتضى اطلاق خطابه المتوجه الى البالغين هو عدم سقوطه بفعل غيرهم وان كانوا مميزين . وقد تحصل من ذلك ان مقتضى اطلاق كل خطاب متوجه الى شخص خاص أو صنف هو عدم سقوطه عنه بقيام غيره به ، فالسقوط يحتاج الى دليل .

فالتنتيجة على ضوء ما ذكرناه نظهر ان ما هو المعقول والمحمّل بحسب الواقع من الوجوه المذكورة هو الوجه الاخير اعنى الشك في الاطلاق والاشتراط ، دون الوجه الاول والثاني . كما عرفت . وعندئذ فلا مناص من ارجاع الشك في أمثال المسألة الى ذلك بعد افتراض عدم معقولية الوجه الاول والثاني . وعلى هذا فلو شككنا في سقوط الواجب عن ولي الميت مثلاً بفعل غيره تبرعاً او استنابة فبطبيعة الحال يرجع الشك في هذا الى الشك في الاطلاق والاشتراط وسيأتي في ضمن البحوث الآتية بشكل موسع ان مقتضى اطلاق الخطاب عدم الاشتراط كما أشرنا اليه آنفاً أيضاً . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان مقتضى الاصل اللفظي في المسألة عدم التوصلية . هذا اذا كان في البين اطلاق .

وأما اذا لم يكن فالاصل العملي يقتضي الاشتغال ، وذلك لان المقام على ما عرفت داخل في كبرى مسألة دوران الامر بين الاطلاق والاشتراط هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا في محله ان فعلية التكليف

أنما هي بفعلية شرائطه ، فإلم يحرز المكلف فعلية تلك الشرائط لم يحرز كون التكليف فعلياً عليه .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الشك في اطلاق التكليف واشترائطه قد يكون مع عدم احراز فعلية التكليف ، وذلك كما اذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الاول ، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يرجع الشك فيه الى الشك في اصل توجه التكليف ، كما اذا احتل اختصاص وجوب ازالة النجاسة عن المسجد مثلاً بالرجل دون المرأة او بالحدود العبد ، فلا محالة يتردد العبد وبشك في اصل توجه التكليف اليه ، وكذلك المرأة وهو مورد لاصالة البرأة . وقد يكون مع احراز فعلية التكليف ، وذلك كما اذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثم ارتفع وزال ولأجله شك المكلف في بقاء التكليف الفعلي وارتفاعه . ومن الواضح انه مورد لقاعدة الاشتغال دون البرأة ، ولا يختص هذا بمورد دون مورد آخر بل يعم كافة الموارد التي شك فيها ببقاء التكليف بعد اليقين بشوته واشتغال ذمة المكلف به . ومقامنا من هذا التقييم ، فان الولي مثلاً يعلم باشتغال ذمته بتكليف الميت ابتداءً ، ولكنه شاك في سقوطه عن ذمته بفعل غيره : وقد عرفت ان المرجع في ذلك هو الاشتغال وعدم السقوط .

وبكلمة اخرى ان التكليف اذا توجه الى شخص وصار فعلياً في حقه فسقوطه عنه يحتاج الى العلم بما يكون مسقطاً له ، فكلمة شك في كون شيء مسقطاً له سواء أكان ذلك فعل الغير او شيئاً آخر فتمتضي القاعدة بعدم السقوط وبقيائه في ذمته ، ومن هذا التقييم ما اذا سلم شخص على احد فرد السلام شخص ثالث فبطبيعة الحال يشك المسلم عليه في بقاء التكليف عليه وهو وجوب رد السلام بعد ان علم باشتغال ذمته به . ومنشأ هذا للشك هو للشك في اشراط هذا التكليف بعدم قيام

به وعدم اشتراطه ، فعلى الاول يسقط بفعله دون الثاني . ومن الطبيعي ان مرد هذا الشك الى الشك في السقوط وهو مورد لقاعدة الاشتغال دون البرأة . والسر في ذلك ما ذكرناه في مبحث البرأة والاشتغال من ان ادلة البرأة لا تشمل امثال المقام ، فتختص بما اذا كان الشك في اصل ثبوت التكليف : واما اذا كان اصل ثبوته معلوماً والشك انما كان في سقوطه كما فيما نحن فيه فهو خارج عن موردها . ومن هنا ذكرنا ان المكلف لو شك في سقوط التكليف عن ذمته من جهة الشك في القدرة واحتمال العجز عن القيام به بعد فرض وصوله اليه وتنجزه كما اذا شك في وجوب اداء الدين عليه بعد اشتغال ذمته به من جهة عدم احراز تمكنه مع فرض مطالبة الدائن فالمرجع في مثل ذلك بطبيعة الحال هو اصالة الاشتغال ووجوب الفحص عليه عن قدرته وتمكنه ، ولا يمكنه التمسك باصالة البرأة ، هذا بناء على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . واما بناء على جريانه فيها فلا تصل النوبة الى اصالة الاشتغال ، ل المرجع هو استصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه في امثال المقام ، وان كانت النتيجة تلك النتيجة فلا فرق بينهما بحسبها . نعم بناء على جريان الاستصحاب فعند جريان البرأة في المقام اوضح كما لا يخفى .

(الثانية) ما اذا شك في سقوط واجب عن ذمة المكلف فيما لو صدر منه بغير اختيار واردة فهل مقتضى الاطلاق عدم السقوط اذا كان اولاً وجهان : ربما قيل بالوجه الاول بدعوى ان الفعل عند الاطلاق ينصرف الى حصة خاصة وهي الحصة المقدورة ، فالسقوط بغيرها يحتاج الى دليل والا فالاطلاق يقتضى عدمه . ولكن هذه الدعوى خاطئة ولا واقع موضوعي لها . والسبب في ذلك ان منشاء هذا الانصراف لا يخلو من ان يكون مواد الافعال ، او هيئاتها . اما المواد فقد ذكرنا في بحث المشتق بشكل موسع

انها موضوعة للطبيعة الملهمة العارية عن كافة الخصوصيات ، وهي مشاركة بين الحصص الاختيارية وغيرها ، مثلاً مادة ضرب وهي (ض ر ب) موضوعة لطبيعي الحدث الصادق على ما يصدر بالاختيار وبغيره من دون عنابة ، وهكذا .

نعم وضع بعض المواد لخصوص الحصة الاختيارية ، وذلك كالتعظيم والتجليل ، والسخرية ، والهتك ، وما شاكل ذلك وأما الهيئات فابيضاً كذلك يعنى انها موضوعة لمعنى جامع بين المواد بشتى اشكالها وانواعها اي سواء أكانت تلك المواد من قبيل الصفات كمادة علم ، وكرم ، وابيض واسود ، واحمر ، وما شاكل ذلك او من قبيل الافعال ، وهي قد تكون اختيارية كما في مثل قولنا ضرب زيد ، وقام عمرو وما شاكلها . وقد تكون غير اختيارية كما في مثل قولنا تحقق موت زيد ، واسرع النبض ، وجرى الدم في العروق ، ونحو ذلك . فالنتيجة انه لا اساس لاختزال الاختيار في في الافعال لامادة ولا هيئة .

ولكن شيخنا الاستاذ (قده) قد ادعى في المقام ان صيغة الامر او ما شاكلها ظاهرة في الاختيار ، لامن ناحية دعوى الانصراف ، فانها ممنوعة ، بل لخصوصية فيها . واستدل على ذلك بوجهين :

(الاول) ان الغرض من الامر الصادر من المولى الى العبد هو بعثه واجباد الداعي له لتحريك عضلاته نحو ايجاد المأمور به . ومن الطبيعي ان هذا يستلزم كون المتعلق مقدوراً له والا لكان طلبه لغواً محضاً ، لعدم ترتب الغرض المذكور عليه ، وصدور الغو من المولى الحكيم مستحيل : وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون المطلوب في باب الاوامر حصة خاصة من الفعل وهي الحصة المقدورة ، وتلك الحصة هي الواجبة على المكلف دون غيرها ، ولا يسقط الواجب عنه الا باثبات تلك الحصة . وعليه فاذا شككنا

في سقوط واجب بمجرد تحققه في الخارج ولو بلا اختيار ولا ارادة فمقتضى اطلاق الامر عدم سقوطه ، لأن اجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج الى دليل . فالنتيجة انا لانقول بان الاختيار جزء مدلول المادة أو الهيشة ، او انها عند الاطلاق منصرفة الى هذا ، وذلك لأن هذه الدعوى ساقطة لا واقع لها اصلا ، بل نقول انه كان من خصوصيات الطلب والبحث المستفاد من الصيغة او شاكلها ومن شأنه ، فاذا تمتاز صيغة الامر او ماشابهها عن بقية الافعال في هذه النقطة والخصوصية :

(الثاني) انه لا يكفي في صحة الواجب حسنه الفعلي واشتماله على مصلحة ملزمة بل يعتبر فيها زائداً على ذلك الحسن الفاعلي بمعنى ان يكون صدور الفعل على وجه حسن ومن هنا التزم (قده) ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة حتى على القول بالجواز نظراً الى ان صدور الصلاة في تلك الدار ليس وجه حسن يستحق ان يمدح عليه ، وان كانت الصلاة في نفسها حسنة . وحيث ان الفعل الصادر من المكلف بلا اختيار و ارادة لا يتصف بالحسن الفاعلي فلا يعقل أن يكون من افراد الواجب ، وعليه فسقوط الواجب به يحتاج الى دليل ، والا فمقتضى الاصل عدم سقوطه . فالنتيجة على ضوء هذين الوجهين هي ان مقتضى اطلاق الامر بعدم سقوط الواجب بما اذا صدر بغير ارادة واختيار ، فالسقوط يحتاج الى دليل . هذا اذا كان هنا اطلاق والا فالاصل العملي ايضا يقتضي ذلك .

ولناخذ بالمناقشة في هذين الوجهين : اما الوجه الاول فهو مورد للمواخذة من جهتين : (الاولى) ان اعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هو بحكم العقل لا بمقتضى الخطاب كما فصلنا الحديث من هذه الناحية في بحث الضد فلا نعيد . (الثانية) ان اعتبار القدرة فيه سواء أكان بحكم العقل او بمقتضى الخطاب ليس الا من ناحية ان التكليف بغير المقدور لغو ، ومن الطبيعي

ان ذلك لا يقتضي الا استحالة تعلق التكليف بغير المقدور خاصة : وأما تعلقه بخصوص الحصة المقدورة فحسب فلا ، ضرورة ان غاية ما يقتضي ذلك كون متعلقه مقدوراً ، ومن المعلوم ان الجامع بين المقدور وغيره مقدور فلا مانع من تعلقه به ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون اعتبار القدرة بحكم العقل او بمقتضى الخطاب ، واما على الاول فواضح : واما على الثاني فابيضاً كذلك ، ضرورة ان الطلب المتعلق بشيء لا يقتضي أزيد من كون ذلك الشيء مقدوراً .

وبكلمة اخرى ان المصلحة في الواقع لا تخلو من ان تقوم بخصوص الحصة المقدورة ، او تقوم بالجامع بينها وبين غير المقدورة ، فعلى الاول لامعنى لاعتبار الجامع ، وعلى الثاني لامناص من اعتباره ولا يكون لغواً بعد امكان تحقق تلك الحصة في الخارج . فالنتيجة ان استحالة تعلق الطلب بالجامع واعتباره انما تقوم على اساس احد امرين : (الاول) ان لا يكون للجامع سلاك يدعو المولى الى اعتباره (الثاني) ان تكون الحصة غير المقدورة مستحيلة الوقوع في الخارج . واما في غير هذين الموردين فلا مانع من اعتباره على ذمة المكلف اصلاً . ولا يقاس هذه المسألة بالمسألة الاولى حيث قلنا في تلك المسألة بعدم امكان تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وبين فعل غيره والوجه في ذلك هو ان اعتبار ذلك الجامع في ذمة المكلف لا يرجع بالتحليل العلمي الى معنى محصل بداهة انه لامعنى لاعتبار فعل غير المكلف في ذمته وهذا بخلاف مسألتنا هذه فان اعتبار فعل المكلف على ذمته الجامع بين المقدورة وغيرها بمكان من الامكان بلا لزوم اى محذور كما عرفت هذا بحسب مقام الثبوت وأما بحسب مقام الاثبات فان كان هناك اطلاق كشف ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت يعنى ان الواجب هو الجامع دون خصوص حصة خاصة ، فنعتقد ان كان المولى

في مقام البيان ولم يبق قرينة على التقييد تعين التمسك بالاطلاق لاثبات صحة للفعل لوجبيء به في ضمن حصة غير مقدورة .

فالنتيجة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق في هذه المسألة ان كان . ومقتضاه سقوط الواجب عن المكلف اذا تحقق في الخارج ولو بلا ارادة واختيار ، وهذا بخلاف المسألة الاولى ، حيث ان الاطلاق فيها غير ممكن في مقام الثبوت فلا اطلاق في مقام الاثبات ليمسك به . ومن ثمة قلنا بالاشتغال هناك وعدم السقوط . هذا بناء على نظريتنا من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد فاستحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق لا استحالاته ، كما سيأتي بيانه في ضمن البحوث الآتية ان شاء الله تعالى : وأما بناء على نظرية شيخنا الاستاذ (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية فاذا امكن احدهما امكن الاخر واذا استحال استحال فلا يعقل الاطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به وذلك لاستحالة التقييد هنا اي تقييد الواجب في الواقع بخصوص الحصة غير المقدورة ، فاذا استحال استحال الاطلاق : وقد نحصل من ذلك نقطة الامتياز بين نظريتنا ونظرية شيخنا الاستاذ (قده) في المسألة وهي امكان التمسك بالاطلاق على الاول وعدم امكانه على الثاني ، هذا اذا كان اطلاق :

واما اذا لم يكن فالاصل العمل يقتضي البراءة ، وذلك لان تعلق الوجوب بالجامع معلوم وانما الشك في تعلقه بخصوص الحصة المقدورة ، ومن الطبيعي ان المرجع في ذلك هو اصالة البراءة عن وجوب خصوص تلك الحصة ، وعليه فلو تحقق للواجب في ضمن فرد غير مقدور سقط : واما للوجوب الثاني فتدرد عليه المناقشة من جهتين : (الاولى) ان اعتبار الحسن للفاعل في الواجب زائداً على الحسن الفعلي والملاك القائم فيه لادليل عليه اصلاً والدليل انما قام على اعتبار الحسن الفعلي وهو المصلحة

القائمة في الفعل التي تدعو المولى الى ايجابه : (الثانية) اننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلي في الواجب اضافة الى الحسن للفعل لزم من ذلك محذور آخر لا اثبات ماهو المقصود هنا ، وذلك المحذور هو عدم كفاية الاثبات بالواجب عندئذ من ارادة واختيار ايضاً في سقوطه ، بل لابد من الاثبات به بقصد القرية بداهة ان الحسن الفاعلي لا يتحقق بدونه . ومن الطبيعي ان الالتزام بهذا المعنى يستلزم الكار الواجبات التوصلية ، وانحصارها بالواجبات للتعبدية ، وذلك لان كل واجب عندئذ يفتقر الى الحسن الفاعلي ولا يصح بدونه ، والمفروض انه يحتاج الى قصد القرية ، وهذا لا يتمشى مع تقسيمه (قده) في بداية البحث الواجب الى تعبدى وتوصلى . فالنتيجة ان اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب رغم انه لا دليل عليه يستلزم محذوراً لا يمكن ان يلتزم به احد حتى هو (قده) فاذا لامناص من الالتزام بعدم اعتباره وكفاية الحسن للفعل . نعم هذا شيء آخر وهو ان لا يكون مصداق الواجب قبيحاً كما اذا اتى به في ضمن فرد محرم ، وذلك لان الجرام لا يعقل ان يقع مصداقاً للواجب .

وقد نحصل من ذلك عدة امور : (الاول) خطأ الوجوه المتقدمة التي اقيمت لاثبات كون الواجب هو خصوص الحصص الاختيارية (الثاني) امكان كون الواجب في الواقع هو الجامع بين الحصص المقدورة وغيرها . (الثالث) ان المولى اذا كان في مقام البيان فلا مانع من التمسك بالاطلاق وان لم يكن فالمرجع هو اصالة البراءة وبهذين الوجهين يعني الوجه الثاني والثالث تمايز هذه المسألة عن المسألة الاولى .

(الثالثة) ما اذا شك في سقوط واجب في ضمن فرد محرم وهذا يتصور على نحوين : (الاول) ان يكون المانع به في الخارج مصداقاً للجرام حقيقة كفسل الثوب المنتجس بالماء المصسوب او نحوه (الثاني) ان

لا يكون المائي به مصداقاً له كذلك ، بل يكون ملازماً له وجوداً ، وذلك كالصلاة في الأرض المفضوبة او نحوها بناء على جواز اجتماع الامر والنهي وعدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه في مورد الاجتماع والتصادق :

واما الكلام في القسم الاول فتارة نعلم بأن الاتيان بالواجب في ضمن فرد محرم مسقط له ، وسقوطه من ناحية سقوط موضوعه وعدم تعقل بقائه حتى يوتى به ثانياً في ضمن فرد غير محرم ، وذلك كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً ، فانها تسقط عن المكلف ولو كانت بالماء المفضوب فلا يبقى موضوع لها وكفيل الثوب المتنجس بالماء المفضوب حيث يسقط عن ذمته بالافتاء موضوعه وحصول غرضه وما شاكل ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان مرد سقوط الواجب في ضمن الفرد المحرم ليس الى ان الواجب هو الجامع بينهما ، بل مرده الى حصول الغرض به الداعي الى ايجابه ، حيث انه مترتب على مطلق وجوده ولو كان في ضمن فرد محرم ، وعدم موضوع لاثباته ثانياً في ضمن فرد آخر ، لا ان الواجب هو الجامع : وتارة اخرى نشك في انه يسقط لوجيء به في ضمن فرد محرم اولاً ، وذلك كفيل الميت ، وتحنيطه ، وتكفينه ، ودفنه ، وما شاكل ذلك فلو غسل الميت بالماء المفضوب ، أو دفن في أرض مفضوبة او حنط بالحنوط المفضوب ، او غير ذلك وشككنا في سقوط التكليف بذلك وعدم سقوطه فنقول :

لا اشكال ولا شبهة في ان مقتضى اطلاق الواجب عدم السقوط ، بداهة ان الفرد المحرم لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب ، لاستحالة انطباق ما هو محبوب للمولى على ما هو مبغوض له : فعدم السقوط من هذه الناحية ، لا من ناحية استحالة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ، وذلك لان هذه الناحية تقوم على أساس ان الامر يسري من الجامع الى أفراد

ولكنه خاطيء لا واقع موضوعي له ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان متعلق الامر هو الطبيعي الجامع ، ولا يسري الامر منه إلى شيء من أفراد العرضية والطولية : هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى بعدما عرفت استحالة انطباق الواجب على الفرد المحرم فبطبيعة الحال يتقيد الواجب بغيره : وعلى ضوء هذا البيان فإذا شككنا في سقوط الواجب في ضمن فرد محرم فلا محالة يرجع الى الشك في الاطلاق والاشتراط بمعنى ان وجوبه مطلق فلا يسقط عن ذمته باتيانه في ضمن فرد محرم او مشروط بعدم اتيانه في ضمنه ، وقد تقدم ان مقتضى الاطلاق عدم الاشتراط ان كان والا فالمرجع هو الاصل العملي وهو في المقام اصالة البرأة ، وذلك لان المسألة على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، وقد اخترنا في تلك المسألة القول بجريان البرأة فيها عقلاً وشرعاً . هذا بناءً على نظرتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وإلا فلا مانع من الرجوع اليه ويأتي بيانه في مورد ان شاء الله تعالى .

واما الكلام في القسم الثاني فلا ينبغي الشك في سقوط الواجب به اذا كان توصلياً ، لان المفروض انه فرد حقيقي للواجب غاية الأمر ان وجوده في الخارج ملازم لوجود الحرام . ومن الطبيعي ان هذا لا يمنع من انطباق الواجب عليه . واما اذا كان تعديلاً فالظاهر أن الامر أيضاً كذلك : والسبب في هذا هو ان المعتبر في صحة العبادة الاتيان بها بكافة أجزائها وشرائطها مع قصد القرية ، ولا دليل على اعتبار شيء زائد على ذلك ، ومن المعلوم ان مجرد مقارنتها خارجاً وملازمتها كذلك لوجود الحرام لا يمنع عن صحتها وقصد القرية بها ، فان المانع منه ما اذا كانت العبادة محرمة ، لا في مثل المقام : ومن هنا قلنا بصحة العبادة في مورد

الاجتماع بناءً على القول بالجواز ، حيث ان ما ينطبق عليه الواجب غير ما هو المحرام فلا يتحدان خارجاً كي يكون مالمأ عن الانطباق وقصد التقرب ، بل يمكن الحكم بالصحة فيه حتى على القول باعتبار الحسن الفاعلي ، وذلك لان صدور العبادة بما هي عبادة حسن منه وانما القبيح صدور المحرام ، ومن الواضح ان قبح هذا لا يرتبط بحسن ذاك ، فهما قعلان صادر ان من الفاعل ، غاية الامر كان صدور احدهما منه حسناً وصدور الآخر قبيحاً .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان الواجب التوصل الى على أنواع : منها ما يسقط عن ذمة المكلف بصرف وجوده في الخارج سواء أكان بفعل نفسه ام كان بفعل غيره ، وسواء أكان في ضمن فرد مباح أم كان في ضمن فرد محرم . ومنها مالا يسقط إلا بفعل المكلف نفسه . ومنها مالا يسقط إلا في ضمن فرد مباح فلا يسقط في ضمن فرد حرام . نعم بهتكم الجميع في نقطة واحدة وهي عدم اعتبار قصد القرابة في صحتها . ومن هنا يظهر انه لا أصل لما اشتهر في الالسنه من ان الواجب التوصل الى ما يسقط عن المكلف ويحصل الغرض منه بمجرد وجوده وتحققه في الخارج . هذا آخر ما أورده في المقام الأول :

واما الكلام في ان المقام الثاني فلا شبهة في ان الواجب في الشريعة المقدسة بل في كافة الشرائع على نوعين تعبدية : وتوصلي ، والاول ما يتوقف حصول الغرض منه على قصد التقرب ، وذلك كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك . والثاني مالا يتوقف حصوله على ذلك كما عرفت ، ومنه وجوب الوفاء بالدين ، ورد السلام ، ونفقة الزوجة ، وهذا القسم هو الكثير في الشريعة المقدسة ، وجعله من الشارع رغم انه لا يعتبر فيه قصد التقرب انما هو لاجل حفظ النظام وابقاء النوع ، ولولاه

لاحتلت نظم الحياة المادية والمعنوية ، وبعد ذلك نقول : مرة يعلم المكلف بان هذا الواجب توسلي وذاك تعبدي ، ولا كلام فيه ، ومرة أخرى لا يعلم به وبشك ، الكلام في المقام انما هو في ذلك ، وهو يقع في موردين : (الاول) في مقتضى الاصل اللفظي من عموم او اطلاق : (الثاني) في مقتضى الاصل العملي :

اما الكلام في المورد الاول فالمشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً هو انه لا اطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به لاثبات كون الواجب توسلياً ، ولكن هذه الدعوى منهم ترتكز على امرين : (الاول) دعوى استحالة تقييد الواجب بقصد القرية وعدم امكانه . (الثاني) دعوى ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فينبغي لنا التكلم عندئذ في هاتين الدعويتين :

اما الدعوى الاولى فقد ذكروا في وجه استحالة التقييد وجوهاً احسنها ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان كل قيد في القضايا الحقيقية اذا اخذ مفروض الوجود في الخارج سواء اكان اختيارياً أم كان غير اختياري يستحيل نعلق التكليف به : والسبب في ذلك ان القضايا الحقيقية ترجع الى قضايا شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، مثلاً قولنا المستطيع يجب عليه الحج قضية حقيقية ترجع الى قضية شرطية ، وهي قولنا اذا وجد في الخارج شخص وصدق عليه انه مستطيع وجب عليه الحج ، فيكون وجوب الحج مشروطاً بوجود الاستطاعة في الخارج فتدور فعليته مدار فعليتها لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه . وعليه فلا يمكن ان يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف ، بداهة ان المشروط لا يقتضى وجود شرطه ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً او غير اختياري (والاول) كالعقد ، والعهد ، والنذر ،

والاستطاعة ، وما شاكل ذلك ، فان مثل قوله تعالى (اوفوا بالعقود)
 اوفوه يرجع الى انه اذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به ،
 لا انه يجب على المكلف ايجاد عقد في الخارج والوفاء به (والثاني)
 كالوقت ، والبلوغ ، والعقل ، حيث انها خارجة عن اختيار المكلف فلا
 تكون مقدورة له ، ومن الطبيعي ان مثل هذه القيود اذا اخذت في مقام
 الجعل فلا محالة اخذت مفروضة الوجود في الخارج : يعني ان المولى فرض
 وجودها اولاً ثم جعل الحكم عليها ، ومرد ذلك الى انه متى تحقق وقت
 الزوال مثلاً فالصلاة واجبة ، ومتى تحقق البلوغ في مادة المكلف فالتكليف
 فعلي في حقه ، وهكذا ، وليس معنى اذا زالت الشمس فصل وجوب
 الصلاة ووجوب تحصيل الوقت ، حيث انه تكليف بغير مقدور ، بل
 معناه ما ذكرناه ، فان ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاة ، وابقاها
 في الوقت عند تحققه . واما تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له فلا
 يعقل تعلق التكليف به . وقد تحصل من ذلك ان كل قيد اذا اخذ في
 مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به سواء اكان اختيارياً
 أم لم يكن ، غاية الامر ان القيد اذا كان غير اختياري فلا بد من اخذه
 مفروض الوجود ، ولا يعقل اخذه في متعلق التكليف بغير ذلك : ومقامنا من
 هذا القبيل ، فان قصد الامر اذا اخذ في متعلقه فلا محالة يكون الامر
 موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الانشاء ، لما عرفت من ان
 كل قيد اذا اخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فبطبيعة الحال كان وجود التكليف
 مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي ، وحيث ان متعلق
 المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الامر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود
 نفسه فرضاً مطابقاً للخارج ، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود
 قبل وجود نفسه وهذا خلف ، ضرورة ان مالا يوجد الا بنفس انشائه كيف

يعقل اخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه ، فان مرجعه الى اتحاد الحكم والموضوع :

وان شئت قلت ان اخذ قصد الامر في متعلقه يستلزم بطبيعة الحال اخذ الامر مفروض الوجود ، لكونه خارجاً عن الاختيار ، وعليه فيلزم محذور الدور ، وذلك لان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه ، وحيث ان الموضوع على الفرض هو نفس الامر وهو متعلق لمنعلقة فطبيعة الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه ، وهو محال .

فالنتيجة ان اخذ داعي الامر في متعلقه كالصلاة مثلاً يستلزم اتحاد الحكم والموضوع في مقام الجعل . وتوقف الشيء على نفسه في مقام الفعلية وكلاهما مستحيل .

وقد خفى على بعض الاساطين حيث قد أورد على شيخنا الاستاذ (قدّه) بما حاصله هو ان ما يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل انما هو موضوعات التكاليف وقيودها ، لا قيود الواجب ، لوضوح ان قيود الواجب كالطهارة في الصلاة - مثلاً - واستقبال القبلة ، وما شاكلها يجب تحصيلها على المكلف ، وذلك لان الامر المتعلق بالصلاة قد تعلق بها مقيدة بهذه القيود فكما يجب على المكلف تحصيل اجزائها يجب عليه تحصيل قيودها وشرائطها أيضاً . وهذا بخلاف موضوعات التكاليف حيث انها قد اخذت مفروضة الوجود في الخارج فلا يجب على المكلف تحصيلها ولو كانت اختيارية كالاستطاعة بالاضافة الى وجوب الحج ، وما شاكلها . وبعد ذلك قال ان قصد الامر ليس من قيود الموضوع حتى يؤخذ مفروض الوجود خارجاً ، بل هو قيد الواجب وكان المكلف قادراً عليه فعندئذ جاله حال بقية قيود الواجب كالطهارة ونحوها فيجب تحصيله ولا معنى لاخله مفروض الوجود .

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قده) امامافاده من حيث الكبرى من ان قيود الواجب يجب تحصيلها دون قيود الموضوع ففي غابة الصحة والمثانة الا ان المناقشة في كلامه انما هي في تطبيق تلك الكبرى على مانحن فيه ، وذلك لان المحقق الثاني (قده) لم يدع ان قصد الامر من قيود الموضوع وانه لا بد من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل حتى يرد عليه الاشكال المزبور ، بل انما يدعي ذلك بالاضافة الى نفس الامر المتعلق للقصد ، والمفروض ان الامر خارج عن اختيار المكلف حيث انه فعل اختياري للمولى ، له ان يأمر بشيء ، وله ان لا يأمر . وقد تقدم ان ماهو خارج عن الاختيار لا يعقل ان يؤخذ قيداً للواجب ، لاستلزامه التكليف بغير المقدور ، فلو أخذ فلا بد من اخذه مفروض الوجود . فاذن عاد المحدث المتقدم : وقد تحصل من ذلك ان الاشكال يقوم على أساس ان يكون قصد الامر مأخوذاً مفروض الوجود ولكن عرفت انه ولا واقع موضوعي له .

فالصحيح في الجواب ان يقال : ان لزوم اخذ القيد مفروض الوجود في القضية في مقام الانشاء انما يقوم على اساس احد امرين : (الاول) الظهور العرفي كما في قوله تعالى (أوفوا بالعقود) فان المستفاد منه عرفاً هو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحققه ووجوده في الخارج رغم كون العقد مقدوراً للمكلف . ومن هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر والشرط ، والعهد واليمين ، ووجوب الانفاق على الزوجة ، وما شاكل ذلك ، حيث ان القيود المأخوذة في موضوعات هذه الاحكام رغم كونها اختيارية اخذت مفروضة الوجود في مقام جعلها بمقتضى المتفاهم العرفي ، فان العرف يفهم ان النذر الذي هو موضوع لوجوب الوفاء قد اخذ مفروض الوجود فلا يجب تحصيله وهكذا الحال في غيره وهذا هو الغالب في القضايا الحقيقية (الثاني) الحكم

العقلی ، ومن الطبيعي ان العقل انما يحكم فيما اذا كان القيد خارجاً عن الاختيار ، حيث ان عدم أخذه مفروض الوجود يستلزم التكليف بالمحال كما في مثل قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » فان دخول الوقت حيث انه خارج عن قدرة المكلف واختياره لامناص من اخذه مفروض الوجود في مقام الانشاء والخطاب ، والالزم التكليف بغير المقدور ، وهو مستحيل :

فالنتيجه ان اخذ القيد مفروض الوجود في مرحلة الجعل والانشاء انما يقوم على اساس احد هذين الامرين فلا ثالث لها واما في غير هذين الموردين فلا موجب لأخذه مفروض الوجود اصلاً ، ولا دليل على أن التكليف لا يكون فعلياً الا بعد فرض وجوده في الخارج . ومن هنا قد التزمنا بفعلية الخطابات التحريمية قبل وجودات موضوعاتها بنام القيد والشرائط فيما اذا كان المكلف قادراً على ايجادها ، مثلاً التحريم الوارد على شرب الخمر فعلى وان لم يوجد الخمر في الخارج اذا كان المكلف قادراً على ايجاده بايجاد مقدماته فلا تتوقف فعليته على وجود موضوعه :

والسر في ذلك ما عرفت من ان الموجب لاخذ القيد مفروض الوجود أما الظهور العرفي ، او الحكم العقلي ، وكلاهما متنف في امثال المقام : اما الاول فلان العرف لا يفهم من مثل لا تشرب الخمر ان الخمر اخذ مفروض الوجود في الخطاب بحيث تتوقف فعلية حرمة شربه على وجوده في الخارج فلا حرمة قبل وجوده ، بل المتفاهم العرفي من امثال هذه القضايا هو فعلية حرمة الشرب مطلقاً وان لم يكن الخمر موجوداً اذا كان المكلف قادراً على ايجاده بما له من المقدمات ، وهذا بخلاف المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى (اوفوا بالعقود) كما عرفت : واما الثاني فلان المفروض يمكن المكلف من ايجاده ، وفي مثله لا يحكم العقل بأخذه مفروض الوجود

فالنتيجة ان المناط في فعلية الخطابات التحريمية انما هو فعلية قدرة المكلف على متعلقاتها ايجاباً وتركاً ولو بالقدرة على موضوعاتها كذلك ، فمن كان متمكناً من شرب الخمر ولو بايجاده كانت حرمة فعلية في حقه ، ومن كان متمكناً من تنجيس المسجد مثلاً ولو بايجاد النجاسة كانت حرمة كذلك فلا تتوقف على وجود موضوعه في الخارج . ومن هنا لا ترجع تلك القضايا في امثال هذه الموارد الى قضايا شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها نبوت الحكم له ، حيث ان ترتب الاحكام فيها على موضوعاتها ليس كترتب الجزاء على الشرط . وعلى ذلك تترتب ثمرة مهمة في عدة موارد وفروع وستأتي الاشارة الى بعضها في ضمن البحوث الآتية

وبعد ذلك نقول : ان القيد فيما نحن فيه - وهو نفس الامر - وان كان خارجاً عن الاختيار ، الا ان مجرد ذلك لا يوجب اخذه مفروض الوجود ، لما عرفت من الملاك الموجب لاخذ قيد كذلك اما الظهور العرفي او الحكم العقلي ، وعندئذ فهل نرى ان الملاك لأخذه كذلك موجود هنا ام لا والتحقيق عدم وجوده أما الظهور العرفي فواضح ، حيث لا موضوع له فيما نحن فيه ، فان الكلام هنا انما هو في امكان اخذ قصد الأمر في متعلقه بدون اخذه مفروض الوجود وعدم امكانه ، ومن الطبيعي انه لاصلة للمعرف بهذه الناحية . واما الحكم العقلي فابيضاً كذلك ، فلان ملاكه هو ان القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الانشاء لزم التكليف بما لا يطاق ، ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم اخذ الامر مفروض الوجود ذلك والسبب فيه ان الامر الذي هو متعلق للداعي والقصد يتحقق بمجرد جعله وانشائه ، ومن الطبيعي ان الامر اذا تحقق ووجد امكن للمكلف الاتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر وبداعيه ، ولا حاجة بعد ذلك الى أخذه مفروض الوجود في مقام الانشاء .

وبكلمة واضحة ان الامر وان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره ، حيث انه فعل اختياري للمولى ، كما انه لا يمكن للمكلف الاتيان بشيء بقصده بدون فرض تحققه ووجوده ، الا ان كل ذلك لا يستدعي اخذه مفروض الوجود . والوجه في ذلك هو ان المعتبر في صحة التكليف انما هو قدرة المكلف على الاتيان بمتعلقاتها بكافة الاجزاء والشرائط في مرحلة الامتثال ، وان كان عاجزاً وغير قادر في مرحلة الجعل . وعلى هذا القصور فالمكلف وان لم يكن قادراً على الاتيان بالصلاة مثلاً بداعي امرها وبقصده قبل الشائه وجعله ، ولكنه قادر على الاتيان بها كذلك بعد جعله والشائه وقد عرفت كفاية ذلك ، وعدم المقتضى لاعتبار القدرة من حين الجعل ، وعليه فلا مانع من تعلق التكليف بالصلاة مع قصد امرها ، لفرض تمكن المكلف من الاتيان بها كذلك في مقام الامتثال ، فاذن لا يلزم لاختذه مفروض الوجود ، فان الملزم لاختذه كذلك هو لزوم التكليف بالاحمال وهو غير لازم في المقام . ومن هنا يظهر ان الامر يمتاز عن بقية القيود غير الاختيارية في نقطة وهي انه يوجد بنفس الانشاء والجعل دون غيره ولأجله لا موجب لاختذه مفروض الوجود . فالنتيجة هي انه لا يلزم من اخذ قصد الامر في متعلقه شيء من المحذورين السابقين حيث ان كليهما يرتكز على نقطة واحدة وهي اخذ الامر مفروض الوجود في مقام الانشاء ، وبانتفاء تلك النقطة تنفى المحذوران .

الوجه الثاني ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) أيضا من ان قصد الامر بالامتثال لو كان مأخوذاً في متعلق نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو مستحيل ، وذلك لان القصد المزبور متأخر رتبة عن اتيان تمام اجزاء المأمور به وقيوده حيث ان قصد الأمر انما يكون بها ، وبما اننا فرضنا من جملة تلك الاجزاء والقيود نفس ذلك القصد الذي هو عبادة عن دعوة

شخص ذاك الأمر فلا بد وان يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه .

وان شئت قلت ان معنى قصد الامتثال هو الاتيان بالمأمور به بهام اجزائه وشرائطه الذي تعلق التكليف به كذلك بقصد امتثال امره ، فلو اخذ قصد الامتثال متعلقاً للتكليف لزم تقدمه على نفسه ، فانه باعتبار اخذه في متعلق التكليف لابد ان يكون في مرتبة سابقة وهي مرتبة الاجزاء وباعتبار انه لابد من الاتيان بهام الأجزاء والشرائط بقصد الامتثال لابد ان يكون في مرتبة متأخرة عنها ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه :

الوجه الثالث ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) واليك نصه :
ان التقرب المعتبر في التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي امره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً ، لئلا أخذ في نفس العبادة شرعاً ، وذلك لاستحالة اخذ مالا يكاد يتأني الا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك مطلقاً شرطاً او شرطاً ، فاما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال امرها . وتوهم امكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة امكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الامر انما هو في حال الامتثال لاحال الأمر واضح الفساد ، ضرورة انه وان كان تصورها كذلك يمكن من الامكان ، الا انه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي امرها ، لعدم الأمر بها ، فان الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر ، ولا يكاد يدعو الأمر الا الى ما تعلق به لا الى غيره : ان قلت : نعم ولكن نفس الصلاة ايضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة : قلت كلا ، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها ، فان الجزء التحليلي لا يتصف بالوجوب

اصلاً ، فانه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتي في باب المقدمة . ان قلت : نعم لكنه اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً : واما اذا اخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب ، اذ المركب ليس الا نفس الأجزاء بالامر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ، وبصح ان يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ، ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب بداعي وجوبه . قلت : مع امتناع اعتباره كذلك ، فانه يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختياري ، فان الفعل وان كان بالارادة اختياريّاً الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى والا لتسلسلت ليست باختيارية ، كما لا يخفى ، فما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه بهذا الداعي ، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال امره .

ملخص ما افاده (قدّه) ان قصد الامر حيث انه يكون متفرعاً على الامر ومتأخراً عنه رتبة فلا يعقل اخذه في متعلقه لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وذلك لأن أخذه في متعلقه مع فرض كونه ناشئاً عن حكمه معناه تقدمه على نفسه وهو مستحيل ، فاذن لا يمكن أخذه فيه شرعاً ، بل لابد ان يكون اعتباره في العبادات بحكم العقل :

لوجه الرابع ما ذكره شيخنا الحق (قدّه) من ان لازم تقييد المأمور به بداعي الامر هو محذور لزوم عدمه من وجوده ، وذلك لان أخذ الاتيان بداعي الامر في متعلق الامر يقتضي اختصاص ماعده بالامر ، لما سمعت من ان الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به وهو مساوق لعدم أخذه فيه ، اذ لا معنى لأخذه فيه الا تعلق الامر بالمجموع من الصلاة والاتيان بداعي الامر فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه ، وما يلزم من وجوده عدمه محال .

(طالوجه الخامس) مذكوره (قده) أيضاً واليك نصه : (ان الاجزاء بالامر ليس لها الا امر واحد ، ولا لامر واحد الا دعوة واحدة فلا يكون الامر داعياً الى الجزء الابعين دعوته الى الكل ، وحيث ان جعل الامر داعياً الى الصلاة مأخوذ في متعلق الامر في عرض الصلاة فجعل الامر المتعلق بالمجموع داعياً الى الصلاة بجعل الامر بالمجموع داعياً الى المجموع ، لينتقل الدعوة الى الصلاة في ضمن الدعوة الى المجموع ، مع ان من المجموع الدعوة الى الصلاة في ضمن الدعوة الى المجموع فيلزم دعوة الامر الى جعل نفسه داعياً ضمناً الى الصلاة ومحركة الامر لمحركة نفسه الى الصلاة عين عايته لعلية نفسه ، ولا فرق بين علمية الشيء لنفسه وعليته لعليته » :

توضيحه هو أن الأمر المتعلق بالمركب حيث أنه واحد فبطبيعة الحال كانت له دعوة واحدة فليست دعوته الى الاتيان بكل جزء الا في ضمن دعوته الى الكل لا على نحو الاستقلال ، وعلى هذا فاذا افترضنا أن دعوة الأمر قد أخذت في متعلق نفسه يعني ان المتعلق مركب من أمرين : الفعل الخارجي كالصلاة مثلاً ، ودعوة أمرها فلا محالة الامر المتعلق بالمجموع يدعوا الى كل جزء في ضمن دعوته الى المجموع ، مثلاً دعوته الى الصلاة في ضمن دعوته الى المجموع وكذا دعوته الى الجزء الآخر ، وبما ان الجزء الآخر هو دعوة شخص ذلك الأمر فيلزم من ذلك دعوة الأمر الى دعوة نفسه الى الصلاة ضمناً اي في ضمن الدعوة الى المجموع وهذا معنى داعوية الامر لداعوية نفسه المساوق لعلية التي لعلية نفسه .

ولكن تندفع تلك الوجوه باجمها ببيان نكتة واحدة : وتفصيل ذلك قد تقدم في صدر المبحث ان الواجب على قسمين : تعبدي وهو ما يعتبر فيه قصد القرية فلا يصح بدونه . وتوصلي وهو مالا يعتبر فيه قصد القرية

فيصح بدونه . هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى يمكن تصوير الواجب التعبدى على انحاء : (الاول) ان يكون تعبدياً بكافة اجزائه وشرائطه : (الثاني) ان يكون تعبدياً باجزائه مع بعض شرائطه : (الثالث) ان يكون تعبدياً ببعض اجزائه دون بعضها الآخر .

اما النحو الاول فالظاهر انه لا مصداق له خارجاً ولا يتعدى عن مرحلة التصور الى الواقع الموضوعي .

واما النحو الثاني فهو واقع كثيراً في الخارج ، حيث ان اغلب العبادات الواقعة في الشريعة المقدسة الاسلامية من هذا النحو منها الصلاة مثلاً ، فان اجزائها بأجمعها اجزاء عبادية : واما شرائطها فجملة كثيرة منها غير عبادية ، وذلك كطهارة البدن والثياب واستقبال القبلة وما شاكل ذلك ، فانها رغم كونها شرائط للصلاة تكون توصيلية وتسقط عن المكلف بدون قصد التقرب : نعم الطهارة الثلاث خاصة تعبدية فلا تصح بدونه . واضف الى ذلك ان تقيد الصلاة بتلك القيود ايضاً لا يكون عبادياً فلو صلى المكلف غافلاً عن طهارة ثوبه او بدنه ثم الكشف كونه طاهراً صحت صلاته مع ان المكلف غير قاصد للتقيد فضلاً عن قصد التقرب به فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً ، لانتفاء القرينة به ، بل الامر في التقيد بالطهورات الثلاث ايضاً كذلك . ومن هنا لو صلى غافلاً عن الطهارة الحديثة ثم بان انه كان واجداً لها صحت صلاته ، مع انه غير قاصد لتقيدها بها فضلاً عن اتيانه بقصد القرينة ، هذا ظاهر :

واما النحو الثالث وهو ما يكون بعض اجزائه تعبدياً وبعضها الآخر توصلياً فهو امر ممكن في نفسه ولا مانع منه ، الا اننا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعبدية الاولى كالصلاة والصوم وما شاكلها حيث انها واجبات تعبدية بكافة اجزائها . ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات

العرضية ، وذلك كما اذا افترضنا ان واحداً مثلاً نذر بصيغة شرعية الصلاة مع اعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموع بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً وكان كل منها جزء الواجب ، فعندئذ بطبيعة الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزئين : احدهما : تعبدى وهو الصلاة . وثانيهما توصلى وهو اعطاء الدرهم . وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بهمد اويمين او شرط في ضمن عقد او نحو ذلك : فالنتيجة انه لامانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبدى اذا ساعدنا الدليل عليه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الامر المتعلق بالمركب من عدة امور فبطبيعة الحال ينحل بحسب التحليل الى الامر باجزائه وينبسط على المجموع فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمنى ومأموراً به بذلك الامر الضمنى مثلاً الامر المتعلق بالصلاة ينحل بحسب الواقع الى الامر بكل جزء منها ويكون لكل منها حصة منه المعبر عنها بالامر الضمنى ، ومرد ذلك الى انحلال الامر الاستقلالى ، الى عدة اوامر ضمنية حسب تعدد الاجزاء .

ولكن هذا الامر الضمنى الثابت للاجزاء لم يثبت لها على نحو الاطلاق مثلاً الامر الضمنى المتعلق بالتكبيرة لم يتعلق بها على نحو الاطلاق ، بل تعلق بحصة خاصة منها وهي ما كانت مسبوقة بالقراءة ، وكذا الامر الضمنى المتعلق بالقراءة فانه انما تعلق بحصة خاصة منها وهي ما كانت مسبوقة بالركوع وملحقة بالتكبيرة ، وكذلك الحال في الركوع والسجود ونحوهما وعلى ضوء ذلك يترتب ان المكلف لا يتمكن من الاتيان بالتكبيرة مثلاً بقصد امرها بدون قصد الاتيان بالاجزاء الباقية ، كما لا يتمكن من الاتيان بركعة مثلاً بدون قصد الاتيان ببقية الركعات : وان شئت قلت : ان الامر الضمنى المتعلق بالاجزاء يتشعب من الامر بالكل ، وليس امراً مستقلاً في مقابله ، ولذا لا يعقل بقاءه مع انتفائه . ومن المعلوم ان

الامر المتعلق بالكل يدعو المكلف الى الاتيان بجميع الاجزاء لا الى الاتيان
بجزء منها مطلقا ولو لم يأت بالاجزاء الباقية ، هذا اذا كان الواجب مركباً
من جزئين أو ازيد وكان كل جزء اجنبياً عن غيره وجوداً وفي عرض الآخر .
وأما إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجي وقصد امره الضمني
كالتكبير مثلاً اذا افترضنا ان الشارع أمر بها مع قصد امرها الضمني فلا
اشكال في تحقق الواجب بكلا جزئيه وسقوط امره اذا أتى المكلف به
بقصد امره كذلك ، اما الفعل الخارجي فواضح ، لفرض ان المكلف أتى
به بقصد الامتثال ، وأما قصد الامر فايضاً كذلك ، لان تحققه وسقوط
امره لا يحتاج الى قصد امتثاله ، لفرض انه توصل : وبكلمة اخرى ان
الواجب في مثل الفرض مركب من جزء خارجي وجزء ذهني وهو قصد
الامر وقد تقدم ان الامر المتعلق بالمركب ينحل الى الامر بكل جزء جزء
منه ، وعليه فكل من الجزء الخارجي والجزء الذهني متعلق ، للامر الضمني
غايتة ان الامر الضمني المتعلق بالجزء الخارجي تعبدى فيحتاج سقوطه الى
قصد امتثاله ، والامر الضمني المتعلق بالجزء الذهني توصل فلا يحتاج
سقوطه الى قصد امتثاله . وهذا من ناحية : ومن ناحية اخرى قد سبق
انه لا محذور في ان يكون الواجب مركباً من جزء تعبدى وجزء توصل :
فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا مانع من أن يكون مثل
الصلاة او ما شاكلها مركباً من هذه الاجزاء الخارجية مع قصد امرها الضمني
وعليه فبطبيعة الحال الامر المتعلق بها ينحل الى الامر بتلك الاجزاء وبقصد
امرها كذلك فيكون كل منها متعلقا لامر ضمني ، فعندئذ اذا أتى المكلف
بها بقصد امرها الضمني فقد تحقق الواجب وسقط . وقد عرفت ان الامر
الضمني المتعلق بقصد الامر توصلي فلا يتوقف سقوطه على الاتيان به بقصد امتثال
امره : ومن هنا يفرق هذا الجزء وهو قصد الامر عن غيره من الاجزاء

الخارجية ، فان قصد الامر الضمني في المقام محقق لتامة المركب فلا حالة منتظرة له بعد ذلك ، وهذا بخلاف غيره من الاجزاء الخارجية . فانه لا يمكن الاتيان بجزء بقصد امره الا مع قصد الاتيان ببقية اجزاء المركب أيضاً بداعي امتثال امره ، مثلاً لا يمكن الاتيان با لأكبيرة بقصد امرها الا مع قصد الاتيان ببقية اجزاء الصلاة ايضاً بداعي امتثال امرها والا لكان الاتيان بها كذلك تشريعاً محرماً ، لفرض عدم الامر بها الا مربطة ببقية الاجزاء ثبوتاً وسقوطاً .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان توهم استحالة اخذ قصد الامر في متعلقه يقوم على اساس احد امرين :

(الاول) اخذ الامر مفروض الوجود في مقام الجعل والانشاء ، ولكن قد تقدم نقده بشكل موسع .

(الثاني) ان يكون المأخوذ في متعلقه قصد الامر الاستقلالى بمعنى ان يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجي وقصد الامر كذلك ، وهذا غير معقول ، وذلك لان الفعل الخارجي مع فرض كونه جزء الواجب لا يعقل له الامر الاستقلالى ، ليكون الامر متعلقاً به مع قصد ذاك الامر له ، ضرورة ان الامر المتعلق به في هذا الفرض لا يمكن الا الامر الضمني بفرض الامر الاستقلالى له خلف يعنى يلزم من فرض تركيب الواجب عدمه . ولكن قد عرفت مما ذكرناه انه لا واقع موضوعى لهذا التوهم اصلاً حيث ان المأخوذ في متعلقه على ما بيناه هو قصد الامر الضمنى المتعلق به ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً منها ، غاية ما يمكن ان يقال ان لازم ذلك هو ان يكون احد الامرين الضمنيين متأخراً عن الآخر رتبة ، فان الامر الضمنى المتعلق بالفعل المزبور مقدم رتبة عن الامر الضمنى المتعلق بقصده ، وهذا لا محذور فيه اصلاً بعد القول بالانحلال .

وعلى ضوء هذا الأساس يظهر اندفاع جميع الوجوه المتقدمة :

أما الوجه الأول فهو يبتنى على أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالي ، وأما إذا كان المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمني كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المزبور ، وذلك لأن قصد الأمر الضمني في كل جزء إنما هو متأخر عن هذا الجزء لاعتبار جميع الأجزاء والشروط هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد تقدم في مبحث الصحيح والأعم أنه لا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين طوليين ، ومن لحاظهما شيئاً واحداً وجعلها متعلقاً لأمر واحد ، وما نحن فيه من هذا القبيل :

فالنتيجة أن هذا الوجه ساقط على ضوء ما قدمناه .

وأما الوجه الثاني فهو أيضاً يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في متعلق الأمر كالصلاة مثلاً هو قصد الأمر النفسي الاستقلالي ، فمعتدلاً لا يتمكن المكلف من الاتيان بها واجدة لتمام الأجزاء والشروط . منها قصد الأمر الاستقلالي الا تشريعاً حيث لا أمر بها كذلك ، افرض انها جزء الواجب والأمر المتعلق بالجزء لا يعقل أن يكون أمراً استقلالياً والالزم الخلف ، بل لابد أن يكون أمراً ضمناً : وأما إذا افترضنا أن المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمني فلا يلزم ذلك المحذور ، لتمكن المكلف وقتئذ من الاتيان بالصلاة مع قصد أمرها الضمني ، وبذلك يتحقق المركب بكلا جزئيه : وبكلمه أخرى أن المكلف وإن لم يتمكن من الاتيان بها بداعي أمرها قبل انشائه وفي ظرفه إلا أنه متمكن منه كذلك في ظرف الامتثال . وقد أشرنا أن المعتبر في باب التكاليف إنما هو المقتضى على

امثالها في هذا الظرف دون ظرف الانشاء فلو افترضنا ان المكلف غير متمكن في ظرف الانشاء ، ولكنه متمكن في ظرف الامتثال صح تكليفه فالنتيجة ان التشريع يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في المتعلق هو داعوية الامر النفسي الاستقلالي . وعدم القدرة يقوم على أساس أن يكون المعبر هو القدرة على متعلقات الاحكام من حين الامر . وقد عرفت انه لا واقع موضوعي لكلا الامرين ، فاذن لا يلزم من أخذه في المتعلق من المحلورين المزبورين كما هو واضح .

واما الوجه الثالث فلانه أيضاً مبني على ان يكون المأخوذ في المتعلق هو قصد الامر النفسي الاستقلالي ، فعندئذ بطبيعة الحال يلزم من فرض وجوده عدمه ، وذلك لان معنى اخذ داعوية الامر بالصلاة في متعلقه هو ان الصلاة جزء الواجب فاذا كانت جزء الواجب فلا محالة الامر المتعلق بها ضمني لا استقلالي ، فاذن يلزم من وجوده عدمه وهو محال . ولكن قد عرفت ان المأخوذ فيه انما هو قصد الامر الضمني ، وعليه فلا موضوع لهذا الوجه كما هو واضح :

واما الوجه الرابع فلانه يقوم على أساس أن يكون ما اخذ داعويته في متعلق الامر كالصلاة مثلاً عين ما يدعو اليه ، فعندئذ بطبيعة الحال يلزم داعوية الامر لداعوية نفسه . ولكن قد ظهر من ضوء ما حققناه ان الامر ليس كذلك ، فان المأخوذ في المتعلق انما هو داعوية الامر الضمني ، وما يدهو الى داعويته انما هو امر ضمني آخر : ومن الطبيعي انه لا مانع من ان يكون احد امرين متعلقاً لآخر ويدعو الى داعويته ، بداهة انه لا يلزم من ذلك داعوية الامر لداعوية نفسه . بيان ذلك ان الامر المتعلق بالصلاة

مثلاً مع داعوية امرها الضمني بطبيعة الحال ينحل ذلك الامر الى امرين
 ضمنين : احدهما : متعلق بذات الصلاة . والاخر متعلق بداعوية هذا الامر
 يعني الامر المتعلق بذات الصلاة ، ولا محذور في ان يكون الامر الضمني
 يدعو الى داعوية الامر الضمني الآخر ، كما انه لا مانع من ان يكون الامر
 النفسي الاستقلالي يدعو الى داعوية الامر النفسي الاخر كذلك . نعم لو كان
 المأخوذ فيه الامر النفسي الاستقلالي لزم داعوية الامر لداعوية نفسه :

قد انتهينا في نهاية المطاف الى هذه النتيجة وهي انه لا محذور في
 أخذ داعوية الامر الضمني في متعلق الامر النفسي الاستقلالي لامن ناحية
 التشريع ، لاقتناؤه على عدم الامر بذات الفعل الخارجي كالصلاة مثلاً ،
 ولكن قد عرفت خلافه وان الامر الاستقلالي بها وان كان منتفياً الا ان
 الأمر الضمني موجود : ولا من ناحية عدم القدرة ، لاقتناؤه على اعتبار
 القدرة على متعلقات التكليف من حين الامر ، وقد عرفت نقده : ولا
 من ناحية الخلف ، لاقتناؤه على أن يكون المأخوذ فيه داعوية الامر الاستقلالي
 ولكن قد سبق خلافه : ولا من ناحية داعوية الامر لداعوية نفسه ،
 لاقتناؤه على ان يكون الامر المتعلق بالصلاة مع داعوية امرها عين ذلك
 الامر ، ولكن قد مر خلافه وان الامر المتعلق بالهجوم حيث انه ينحل الى
 امرين ضمنين فلا مانع من ان يكون احد الأمرين متعلقاً للاخر ، ولا
 يلزم من ذلك المحذور المذكور .

وإن شئت قلت : ان هذا المركب يمتاز عن بقية المركبات في نقطتين
 (الاولى) : ان الاتيان بجزء في بقية المركبات لا يمكن بداعي امره
 الضمني الا في ضمن الاتيان بالهجوم والا لكان تشريعاً محرماً . وأما الاتيان
 به في هذا المركب بقصد امره الضمني فلا مانع منه ، بل هو موجب

لسقوط الامر عنه ، لفرض ان المركب تحقق به بكلأ جزئية ، ولا يتوقف تحقق جزئه الاخر - وهو قصد الامر - الى قصد امتثال امره : لما عرفت من ان الامر المتعلق به توصلى ولا معنى لكونه تمهيداً .

(الثانية) ان الاوامر الضمنية في بقية المركبات اوامر عرضية فلا يكون شيء منها في طول الآخر واما في هذا المركب فهي اوامر طولية ، فان الامر الضمنى المتعلق بذات الصلاة مثلاً في مرتبة متقدمة بالاضافة الى الامر الضمنى المتعلق به وهو في طوله وفي مرتبة متأخرة عنه ، ولذا جعله داعياً الى الصلاة .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه انه لامانع من اخذ قصد الامر في متعلقه في مقام الثبوت . وأما في مقام الاثبات فان كان هنا دليل يدلنا على اخذه فيه فهو والا فمقتضى الاطلاق عدم اخذه وكون الواجب . توصلياً . فالنتيجة في نهاية الشوط عدم تمامية الدعوى الاولى وهي استحالة تقييد الواجب بقصد امره

وأما الدعوى الثانية وهي ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فالكلام فيها يقع في موردين (الاول) ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو من تقابل العدم والملكية او من تقابل التضاد . (الثاني) على فرض ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية . فهل استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ام لا .

اما المورد الاول فقد اختار شيخنا الاستاذ (قدس) ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ، وفرع على ذلك ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس . ومن هنا فرق (قدس) بين الحالات والانقسامات الاولى التي تعرض على الموضوع او المتعلق ، وبين الحالات والانقسامات الثانوية التي تعرض عليه بملاحظة تعلق الحكم به . وقال : ان الاطلاق

والتقييد إنما يتصوران بالإضافة الى الانقسامات والقيود الاولى ، ولا يتصوران بالإضافة الى الانقسامات والقيود الثانوية حيث ان التقييد بها مستحيل فاذا استحال التقييد استحال الاطلاق ايضاً ، ومن تلك القيود الثانوية قصد الامر ، وحيث ان تقييد الواجب به مستحيل فاطلاقه كذلك :

ولكن الصحيح هو التفصيل بين مقامى الاثبات والثبوت .

أما في مقام الاثبات فلا ينبغي الشك في ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية ، وذلك لان الاطلاق في هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالإضافة الى ما هو قابل له ، كما اذا فرض ان المتكلم في مقام البيان وهو متمكن من الاثبات بالقيود ومع ذلك لم يأت به فعندئذ تحقق اطلاق لكلامه ومن الطبيعي ان مرد هذا الاطلاق ليس الا الى عدم بيان المتكلم القيد ، فالاطلاق في هذا المقام ليس امراً وجودياً ، بل هو امر عدمي . وهذا بخلاف التقييد ، فانه امر وجودي وعبارة عن خصوصية زائدة في الموضوع او المتعلق . وعلى الجملة فالمتكلم اذا كان في مقام البيان فان نصب قرينة على اعتبار خصوصية زائدة فيه فلا اطلاق لكلامه من هذه الناحية ، وان لم ينصب قرينة على اعتبارها فله اطلاق ولا مانع من التمسك به ومنه يستكشف الاطلاق في مقام الثبوت ، ومن الواضح ان الاطلاق بهذا المعنى امر عدمي ، كما ان التقييد المقابل له امر وجودي : فالنتيجة ان استحالة التقييد في هذا المقام تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس :

واما في مقام الثبوت فالصحيح ان المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم والملكية ، وذلك لان الاطلاق في هذا المقام عبارة عن رفض القيود والخصوصيات ولحاظ عدم دخل شيء منها في الموضوع او المتعلق ، والتقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخصوصيات في الموضوع او المتعلق ومن الطبيعي ان كل من الاطلاق والتقييد بهذا المعنى امر وجودي

بيان ذلك ان الخصوصيات والانقسامات الطارئة على الموضوع او المتعلق سواء كانت تلك الخصوصيات من الخصوصيات النوعية او الصنفية او الشخصية فلا تخلو من ان يكون لها دخل في الحكم والفرض او لا يكون لها دخل فيه اصلاً ولا ثالث لها ، فعلى الاول بطبيعة الحال يتصور المولى الموضوع او المتعلق مع تلك الخصوصية التي لها دخل فيه ، وهذا هو معنى التقييد وعلى الثاني فلا محالة يتصور الموضوع او المتعلق مع لحاظ عدم خصوصية من هذه الخصوصيات ورفضها تماماً ، وهذا هو معنى الاطلاق : ومن الطبيعي ان النسبة بين الحاظ الاول والحاظ الثاني نسبة التضاد فلا يمكن اجتماعها في شيء واحد من جهة واحدة .

وان شئت فقل : ان الفرض لا يخلو من ان يقوم بالطبيعي الجامع بين كافة خصوصياته او يقوم بحصة خاصة منه ولا ثالث بينهما ، فعلى الاول لا بد من لحاظه على نحو الاطلاق والسريان رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيات الطارئة عليه اثناء وجوده وتخصصه . وعلى الثاني لا بد من لحاظ تلك الحصة الخاصة ولا يعقل لها ثالث ، فان مرد الثالث - وهو لحاظه بلا رفض الخصوصيات وبلا لحاظ خصوصية خاصة - الى الالهام في الواقعات ومن الطبيعي ان الالهام فيها من المولى الملتفت مستحيل ، وعليه فالموضوع او المتعلق في الواقع اما مطلق او مقيد . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاطلاق والتقييد على ضوء هذا البيان امران وجوديان ، فاذن بطبيعة الحال كانت العلاقة بينهما علاقة الضدين .

وأما المورد الثاني وهو ما اذا سلمنا ان المقابلة بين الاطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة لا الضدين وافترضنا ان التقييد في محل الكلام مستحيل لتأمية الوجوه المتقدمة او بعضها فهل نستلزم استحالة التقييد استحالة الاطلاق ام لا قولان : قد اختار شيخنا الاستاذ (قدس) القول الاول

بدعوى ان لازم كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد ، فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للاطلاق ايضاً ، ولكن الصحيح هو ان استحالة التقييد بشيء في مرحلة الثبوت تستلزم ضرورة الاطلاق فيها او ضرورة التقييد بخلافه : فلما دعويان : (الاولى) : بطلان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) (الثانية) صحة ماقلناه .

أما الدعوى الاولى فهي خاطئة نقضاً وحلاً . اما نقضاً فبعدة موارد منها ان الانسان جاهل بحقيقة ذات الواجب تعالى ولا يتمكن من الاحاطة بكنهه ذاته سبحانه حتى نبينا محمد (ص) وذلك لاستحالة احاطة الممكن بالواجب ، فاذا كان علم الانسان بذاته تعالى مستحيلًا لكان جهله بها ضرورياً مع ان التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكية ، فلو كانت استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المقام ، مع انه ضرورى وجداً . ومنها ان الانسان يستحيل ان يكون قادراً على الطيران في السماء مع ان صجزه عنه ضرورى وليس بمستحيل ، فلو كانت استحالة احد المتقابلين بتقابل العدم والملكية تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز ، مع ان الامر ليس كذلك . ومنها ان كل احد يستطيع مثلاً حفظ صفحة او اكثر من اى كتاب شاء واراد ، ولكنه لا يستطيع حفظ جميع الكتب بشئ انواعها وفنونها ، بل لا يستطيع حفظ مجلدات البحار مثلاً اجمع وهذا لا يستلزم خروجه عن القابلية بتاتاً وانه لا يستطيع حفظ صفحة واحدة ايضاً ببيان ان استحالة احد المتقابلين بتقابل العدم والملكية تستلزم استحالة الآخر بداهة ان استطاعته لحفظ صفحة واحدة ضرورية .

وأما حلاً فلان قابلية الحل المتبعة في التقابل المذكور لا يلزم ان تكون

شخصية في جزئيات مواردنا ، بل يجوز أن تكون صنفية او نوعية او جنسية . ومن هنا ذكر الفلاسفة ان القابلية المعتبرة بين الاعدام والملكات ليست القابلية الشخصية بخصوصها في كل مورد ، بل الاعم منها ومن القابلية الصنفية والنوعية والجنسية . حسب اختلاف الموارد والمقامات فلا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على مورد ان يكون ذلك المورد بخصوصه قابلا للاتصاف بالوجود اي الملكة ، بل كما يكفى ذلك بكفى في صدقه عليه ان يكون صنف هذا الفرد او نوعه او جنسه قابلا للاتصاف بالوجود وان لم يكن شخص هذا الفرد قابلا للاتصاف به :

ويتضح ذلك ببيان الامثلة المتقدمة فان الانسان قابل للاتصاف بالعلم والمعرفة ، ولكن قد يستحيل اتصافه به في خصوص مورد لاجل خصوصية فيه ، وذلك كالعالم بلذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتصاف الانسان به مع ان صدق العدم - وهو الجهل - عليه ضروري ، ومن الطبيعي ان هذا ليس الامن لاحية ان القابلية المعتبرة في الاعدام والملكات ليست خصوص القابلية للشخصية . وكذلك الحال في المثال الثاني ، فان اتصاف الانسان بالعجز عن الطيران الى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للاتصاف بالقدرة ، لا بلحاظ امكان اتصافه بها في خصوص هذا المورد ، وقد عرفت انه يكفى في صدق العدم القابلية النوعية وهي موجودة في مفروض المثال : وهكذا الحال في المثال الثالث ، فان استطاعة كل احد لحفظ صفحة او اكثر وعدم استطاعته لحفظ جميع مجلدات البحار مثلا لا يوجب خروجه عن القابلية النوعية او الجنسية .

وقد تحصل من ذلك بوضوح انه لا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على مورد قابلية ذلك المورد بشخصه للاتصاف بتلك الملكة ، بل يكفى في ذلك قابلية صنفه او نوعه او جنسه للاتصاف بها : فالنتيجة

انه لا ملازمة بين الاعداد والملكات في الامكان والاستحالة .
 واهل ما أوقفه شيخنا الاستاذ (قده) في هذا الوهم ماهو المشهور
 في الالسنه من اعتبار قابلية المحل للوجود في التقابل المزبور ومن هنا لا يصح
 اطلاق العمى على الجدار مثلا لعدم كونه قابلا للاتصاف بالبصر ، وكذا
 لا يصح اطلاق الجاهل او العاجز عليه ، لعدم القابلية الشخصية في تمام
 جزئيات مواردنا : ولكن قد عرفت خلافه . واما عدم صحة الاطلاق
 في هذه الامثلة من ناحية فقدان القابلية بتمام اشكالها .

واما الدعوى الثانية - وهي ان استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق
 او ضرورة التقييد بخلافه - فلان الاهمال في الواقعات مستحيل ، وذلك
 لان الغرض الداعي الى جعل الحكم واعتباره لا يخلو من ان يقوم بالطبيعي
 الجامع بين خصوصياته من دون مدخلة شيء منها فيه ، أو يقوم بحصة
 خاصة منه ولا ثالث لهما ، فعلى الاول لا محالة يلاحظه المولى في مقام
 جعل الحكم واعتباره على نحو الاطلاق . وعلى الثاني لا محالة يلاحظ تلك
 الحصة الخاصة منه فحسب ، وعلى كلا التقديرين فالاهمال في الواقع غير
 معقول فالحكم على الاول مطلق ، وعلى الثاني مقيد ، ولا فرق في ذلك
 بين الانقسامات الأولية والثانوية ، بداهة ان المولى الملتفت الى انقسام
 الصلاة مع قصد الامر وبدونه خارجا وفي الواقع بطبيعة الحال أما ان
 يعتبرها في ذمة المكلف على نحو الاطلاق او يعتبرها مقيدة بقصد الامر او
 مقيدة بعدم قصده ، ولا يتصور رابع ، لان مرد الرابع الى الاهمال بالانصاف
 الى هذه الخصوصيات وهو غير معقول ، كيف حيث ان مرجعه الى عدم
 علم المولى بمتعلق حكمه او موضوعه من حيث السعة والضيق وتردده في
 ذلك ، ومن الطبيعي ان تردده فيه يستلزم تردده في نفس حكمه وهو من
 الحاكم غير معقول ، وعندئذ اذا افترضنا استحالة تقييدها بقصد الأمر

فبطبيعة الحال تعين احد الامرين الآخرين هما : الاطلاق او التقييد بخلافه
واذا فرضنا ان التقييد بخلافه أيضاً مستحيل كما هو كذلك حيث ان
الفرض من الامر هو كونه داعياً فلا معنى لتقييد المأمور به بعدم كونه
داعياً فلا محالة يتعين الاطلاق .

وعلى الجملة فلازم ما افاده (قده) من ان استحالة التقييد في مورد
تستلزم استحالة الاطلاق فيه اهمال الواقع وانه لا يكون مقيداً به ولا يكون
مطلقاً ، وقد عرفت ان مرجع هذا الى عدم علم الحاكم بحدود موضوع
حكمه أو متعلقه من حيث السعة والضيق وهو غير معقول ، وعليه حيث
استحال تقييد المأمور به كالمصلاة مثلاً بقصد الامر على مختاره (قده)
للووجه المتقدمة من ناحية ، واستحال تقييده بعدم قصده من ناحية أخرى
حيث انه على خلاف الفرض من الامر فالاطلاق ضروري يعني ان المأمور
به هو الطبيعي الجامع بلا دخل لقصد الامر فيه وجوداً وعدماً . ولا فرق
في ذلك بين قيود الموضوع وقيود المتعلق وكذا لا فرق بين القيودات
الأولية والقيودات الثانوية ضرورة ان الاهمال كما لا يعقل بالاضافة الى
القيودات الأولية كذلك لا يعقل بالاضافة الى القيودات الثانوية فان الحكم
المجعول من قبل المولى الملتفت الى تلك القيودات لا يخلو من أن يكون
مطلقاً باطلاق موضوعه أو متعلقه بالاضافة اليها يعني لا دخل لشيء منها
فيه أو يكون مقيداً بها ولا ثالث في البين وعليه فاذا افترضنا استحالة
التقييد بقيد فلا محالة أحد امرين ضروري اما الاطلاق أو التقييد بغيره
لاستحالة الاهمال في الواقع . والى ذلك أشار شيخنا العلامة الانصارى (قده)
بقوله من انه اذا استحال التقييد وجب الاطلاق نعم الاهمال في مقام
الاثبات والدلالة أمر معقول وذلك لان المولى اذا كان في مقام البيان فان
نصب قرينة على التقييد دل كلامه على ذلك وان لم ينصب قرينة على ذلك

دل على الإطلاق واما اذا لم يكن في مقام البيان وكان في مقام الاهیال والاهیال اما لاجل مصلحة فيه أو لوجود مانع لم يدل كلامه لا على الإطلاق ولا على التقييد واصبح مهملا فلا يمكن التمسك به ولعل من هذا القبیل قوله تعالى (واذا ضربتم في الأرض فلا جناح عليكم ان تقصروا في الصلاة) فان الآية الكريمة تشير الى وجوب القصر عند تحقق الضرب في الأرض ولكنها أهملت التعرض لمقدار الضرب وتحديدہ بمحدوده الخاصة فتكون مهمة من هذه الناحية فلا يمكن التمسك باطلاقها وامثلة ذلك كثيرة في الآيات والروایات الا ان الإطلاق والتقييد في مقام الاثبات خارج عن محل البحث هنا حيث انه في الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت والواقع كما عرفت .

وقد تحصل من ذلك عدة نقاط :

(الأولى) ان التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الضدين لا المدم والمملكة كما اختاره شيخنا الاستاذ (قدہ) ،

(الثانية) اننا لو افترضنا ان التقابل بينها تقابل العدم والمملكة لا التضاد الا ان ما افاده (قدہ) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق خاطيء ، وذلك لانها تقوم على اساس اعتبار القابلية الشخصية في العدم والمملكة ، ولكن قد عرفت ان القابلية المعبرة اعم من أن تكون شخصية أو صنفية أو نوعية أو جنسية .

(الثالثة) ان استحالة التقييد بشيء تستلزم ضرورة الإطلاق أو التقييد بغيره ، لاستحالة الاهیال في الواقع . هذا تمام الكلام في امكان اخذ قصد الامر في متعلقه وعدم امكانه .

يبقى الكلام في بقية الدواعي القرية كقصد المحبوبة ، او قصد المصلحة والاثيان بالعبادة بداعي ان الله سبحانه وتعالى أهلا لها ، او غير ذلك

فهل يمكن اعتبار تلك الدواعي في متعلق الامر ام لا ، وعلى تقدير الامكان فهل يجوز التمسك بالاطلاق لاثبات عدم اعتبارها او لا يجوز ، فالبحث هنا يقع في مقامين : (الاول) في امكان اخذها في متعلق الامر وعدم امكانه (الثاني) في جواز التمسك بالاطلاق وعدم جوازه .

اما المقام الاول فذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى أن اخذ تلك الدواعي في متعلق الامر وان كان يمكن من الامكان الا اننا نعلم قطعاً بعدم اخذها في العبادات ، وذلك لان تلك الدواعي لو كانت مأخوذة في متعلق الامر لم تصح العبادة بدون قصدتها وان كان قاصداً لامتنال الامر . مع انه لا شبهة في صحتها اذا أوتي بها بداعي امرها من دون الانتفات الى احد هذه الدواعي فضلاً عن قصدتها ، وهذا كاشف قطعي عن عدم اعتبارها . فالنتيجة ان الدواعي القريبة بكافة أصنافها لم تؤخذ في متعلق الامر ، غاية الامر عدم اخذ بعضها من ناحية الاستحالة ، وبعضها الآخر من ناحية وجود القطع الخارجي .

ولناخذ بالنقد على ما أفاده (قده) وذلك لان ما ذكره من صحة العبادة مع قصد امرها وبدون قصد تلك الدواعي لا يكشف الا عن عدم اعتبارها بالخصوص . واما اعتبار الجامع بين الجميع وهو اضافة العمل اليه فمال فهو يمكن من الامكان ولا دليل فيما ذكره (قده) على عدم اعتباره فلعل صحة العبادة المأني بها بداعي امرها انما هي من ناحية تحقق الجامع القربي به .

بكلمة واضحة اننا لو افترضنا ان تقييد العبادة بقصد الامر مستحيل وافترضنا أيضاً اليقين الخارجي بعدم تقييدها ببقية الدواعي القريبة أيضاً ، ولكنه لا مانع من تقييدها بالجامع لا من الناحية الاولى لما عرفت من ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ، ولا مانع من تعلق التكليف

به ، وعليه فعدم امكان تقييد العبادة بخصوص قصد الامر لا يستلزم عدم
امكان تقييدها بالجامع بينه وبين غيره من الدواعي ، لعدم الملازمة بينهما
اصلاً ، ولا من الناحية الثانية ، لعدم القطع الخارجي بعدم اعتباره ايضاً
فاذن لا مانع من اخذ الجامع القربي بين هذه الدواعي في العبادة .
وتوهم ان لازم ذلك هو ان يكون الاثنيان بذات الصلاة مثلاً بداعي امرها
تشريعاً - ومحرمأ ، لفرض ان الامر قد تعلق بها مع قصد ذلك الجامع ولا
يتعاق بذات الصلاة وحدها ، مع انه لاشبهة في صحة الاثنيان بها بداعي
امرها ، ومن الطبيعي ان ذلك يكشف عن تعلق الامر بذاتها لا بها مع
قصد التقرب ، وعليه فكيف يحتمل اخذ الجامع القربي فيها خاطئ جداً
لما تقدم بشكل موسع في ضمن البحوث السابقة من ان الاثنيان بالعبادة بداعي
امرها لا يستدعي تعاق الامر النفسى الاستقلالي بذاتها ، بل يمكن الاثنيان بها
بداعي امرها الضمى ، والمفروض ان الأمر الضمنى موجود ، فاذن لا تشريع
في البين اصلاً .

واشيخنا الاستاذ (قدّه) في المقام كلام وهو ان الدواعي للقريبة
حيث كانت باجمعهما في عرض واحد وان الجامع بين الجميع هو كون
العمل لله تعالى كما يستفاد من قوله (ع) « وكان عمله بنية صالحة بقصد بها ربه »
فلا يمكن اخذها في الأمور به ، وذلك لأن الداعي اياً منها فرض فهو في
مرتبة سابقة على الارادة المحركة للعمل فاذا كان كذلك استحال كونه في
عرض للعمل الصادر عن الارادة التكوينية ، فان المفروض سبقه على الارادة
حيث ان الارادة تنبعث منه ، والعمل متأخر عن الارادة على الفرض فاذا
لم يمكن وقوع الداعي في حيز الارادة التكوينية فلا يمكن وقوعه في حيز
الارادة التشريعية ايضاً ، بلادة ان متعلق الارادة التشريعية هو بعينه
ما يوجد العبد في الخارج ونعطق به ارادته التكوينية فالو لم يمكن تعلق

الارادة التكوينية بشيء لم يمكن تعلق الارادة التشريعية به ابضاً. او قل ان الداعي حيث كان علة لحدوث الارادة التكوينية في نفس المكلف كان مقدماً عليها رتبة وهي متأخرة عنه كذلك فلوافترضنا ان الارادة تتعلق به لزم كونها مقدمة عليه رتبة ، ومرد هذا الى تقدم الشيء على نفسه وهو محال ، فاذا لم يمكن اخذ كل واحد من تلك الدواعي في الأمور به لم يمكن اخذ الجامع بينها فيه بعين البيان المذكور .

ولناخذ بالمتافضة عليه اولاً بالنقض . وثانياً بالحل .

أما الاول فلو تم ما أفاده (قدّه) من عدم امكان تعلق الارادة التشريعية والتكوينية بداعي من الدواعي القربية لكان ذلك موجباً لعدم امكان تعلقها به بتمّ الجعل وبالامر الثاني أيضاً ، مع انه (قدّه) قد التزم بإمكان اخذه بالامر الثاني . والسبب في ذلك هو ما عرفت من ان الداعي عبارة عما تنبث الارادة منه في نفس المكلف للقيام بالعمل ، وعليه فبطبيعة الحال تكون الارادة متأخرة عنه ، فاذن كيف يعقل ان تتعلق الارادة به كما تتعلق بالفعل الخارجي . ومن الواضح انه لافرق في استحالة أخذه في متعلق الارادة بين ان يكون بالامر الاول او بالامر الثاني .

وأما الثاني فلان ما أفاده (قدّه) انما يتم في الارادة الشخصية حيث انها لا يعقل أن تتعلق بما تنبث منه ، بداهة استحالة تعلق الارادة الناشئة عن داع بذلك الداعي ، لتأخرها عنه رتبة فكيف تتقدم عليه كذلك . أو قل ان هذه الارادة معطولة لذلك الداعي فكيف يعقل ان تتقدم عليه وتعلق به . وأما تعلق فرد آخر من الارادة به غير الفرد الناشئ منه فلا استحالة فيه اصلاً ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وذلك لان الواجب فيه مركب على الفرض من فعل خارجي كالصلاة مثلاً وفعل نفسي كاحسد الدواعي القربية حيث انه فعل اختيولي للنفس يصدر منها باختيارها وارادتها

وبلا واسطة احدى قواها كقصد الاقامة وما شاكله ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في ضمن البحوث السابقة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل مفصل ان الملاك في كون الفعل اختيارياً ما كان مسبوفاً باعمال القدرة والاختيار سواء أكان من الافعال الخارجية ام كان من الافعال النفسانية . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي كالمصلاة مثلاً غير الاختيار المتعلق بالفعل النفسي ، فان تعدد الفعل بطبيعة الحال يستلزم تعدد الاختيار واعمال القدرة فلا يعقل تعلق اختيار واحد بها معاً ، فاذن لايلزم المحذور المتقدم حيث ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي هو الناشئ عن الفعل النفسي يعني احد الدواعي القريبة ، والاختيار المتعلق به غير ذلك الاختيار ولم ينشأ منه وأما ما افاده (قدّه) من ان الارادة التشريعية تتعلق بما يوجد العبد وتنتقل به ارادته التكوينية فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من انه لا معنى للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية الا ان يكون المراد من الارادة التشريعية الامر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف ، ولكن على هذا الفرض فالارادة التشريعية في المقام واحدة دون الارادة التكوينية ، وذلك لان وحدة الارادة التشريعية وتعددتها تتبع وحدة الغرض وتعددده وحيث ان الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركب منها ، لفرض كون الواجب ارتباطياً بطبيعة الحال الارادة التشريعية المتعلقة به ايضاً واحدة .

وقد تحصل من ذلك انه لا مانع من اخذ الجامع بين جميع الدواعي القريبة في متعلق الامر وان قلنا باستحالة اخذ خصوص قصد الامر فيه كما انه لا مانع من اخذ بقية الدواعي القريبة فيه .

قد يقال كما قيل : اذا افترض استحالة اخذ قصد الامر في متعلقه من ناحية واليقين بعدم اخذ غيره من الدواعي القريبة فيه من ناحية اخرى

فبطبيعة الحال كان عدم أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعي ايضاً متيقناً ،
لفرض انه لا يعم غيرها .. وان شئت فقل : ان اخذ خصوص قصد الامر
في متعلقه حيث انه مستحيل فلا معنى لاخذ الجامع بينه وبين غيره من
الدواعي القريبة فيه ، وعندئذ فلو كان الجامع مأخوذاً فلا بد ان يكون الجامع
بين بقية الدواعي وهو غير مأخوذ قطعاً والا لم تكن العبادة صحيحة بدون
أحد تلك الدواعي وان كانت مع قصد الامر .

والجواب عنه يظهر مما حققناه سابقاً وحاصله هو ان الاطلاق عبارة
عن رفض القيود وملاحظة عدم دخل شيء من الخصوصيات فيه من
الخصوصيات النوعية أو الصنفية أو الشخصية ، وليس عبارة عن الجمع بين
القيود والخصوصيات . وعلى هذا فلا مانع من اخذ الجامع بين جميع هذه
الدواعي القريبة في العبادات ، ولا يستلزم عدم اعتبار كل واحد من تلك
الدواعي فيها عدم اخذ الجامع ، وذلك لان معنى اخذ الجامع ليس اخذ
خصوص قصد الأمر وقصد المحبوبة وقصد الملاك ونحو ذلك من الدواعي في
المتعلق ليلزم المحذور السابق ، لما عرفت من انه يقوم على اساس ان يكون
معنى الاطلاق هو الجمع بين القيود ولحاظ دخل الجميع فيه ، ولكن قد
عرفت خطأ هذا التفسير ، بل معناه لحاظ عدم دخل شيء منها فيه ،
ومن الطبيعي انه لا محذور في ذلك ، فان المحذور انما هو في اخذ خصوص
قصد الامر لاني عدم اخذه ، وهكذا . ومن هنا قلنا انه لو أمكن للمكلف
ايجاد المطلق المعرى عنه جميع الخصوصيات فقد حصل القرض وامثل
الامر ، مثلاً ففي مثل قولنا اعتق رقبة الذي لاحظ للمولى طبيعي الرقبة
من دون ملاحظة خصوصية من الخصوصيات فيها لو تمكن المكلف من
ايجاد عتق الرقبة خالياً عن تمام الخصوصيات لامثل الامر .

فالنتيجة لحد الآن قد اصبحت انه لا مانع من اخذ خصوص قصد

الامر في المتعلق . وعلى تقدير تسليم المانع منه فلا مانع من اخذ الجامع القربى فيه ، بداهة ان ماذكر من المحاذير لا يلزم شيء منها على تقدير اخذه هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الدواعي للقريبة بكافة اصنافها في عرض واحد فليس واحد منها في طول الآخر ، فان المعتبر في العبادة ، هو الاتيان بها بقصد التقرب الى المولى ، وهو يتحقق باضافة للفعل اليه حيث لا واقع له ماعدا ذلك ، ومن المعلوم ان الاضافة جامعة بين جميع انحاء قصد القربة ، ومن ذلك يظهر ان كل واحد من الدواعي القربية غير مأخوذ في متعلق الامر ، والمأخوذ انما هو الجامع بين الجميع . ومن ثمة لو اتى المكلف بالعبادة باى داع من تلك الدواعي لكانت صحيحة ، ولا خصوصية لواحد منها بالاضافة الى الآخر اصلا .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان اخذ الجامع القربى في متعلق الامر أيضاً مستحيل ، ولكن للمولى للتوصل الى غرضه في الواجبات العبادية باخذ مايلزم قصد الامر فيها ، بيان ذلك ان كل عمل صادر عن الفاعل المختار لابد أن يكون صدوره عن داع من الدواعي التي تدعو المكلف نحو العمل وبعث نحوه ، ومن الواضح ان الداعي لا يتخلو من ان يكون داعياً نفسانياً أو يكون داعياً إلهياً فلا ثالث لهما ، وعليه فلو اخذ المولى في متعلق أمره عدم اتيانه بداع نفساني فقد وصل به الى غرضه ، حيث ان هذا العنوان العدمي ملازم لاتيان الفعل المأمور به مضافا به الى المولى ، مثلاً لو امر بالصلاة مقيدة بعدم اتيانها بداع من الدواعي النفسانية فقد اخذ في متعلق امره عنواناً عديمياً ملازماً لاتيان للصلاة بداع الهى ، وبهذه الطريقة يتمكن المولى ان يتوصل الى غرضه :

ولكن قد اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بانه لو فرض محالا الفكاك العمل العبادى المعنون بالعنوان المذكور عن الدواعي الالهية وبالعكس لزم

كون للعبادة صحيحة على الأول وباطلة على الثاني ، وهذا مما لا يعقل أن يلتزم به فقيه قطعاً ، بداهة صحة العبادة مع قصد القربة وان لم يتحقق العنوان المزبور وعدم تعقل صحتها بدونه وان تحقق ذلك العنوان .

وغير خفي ان غرض المولى من اخذ ذلك العنوان الملازم في العبادات انما هو التوصل به الى عرضه خارجاً ، وحيث ان عدم الاتيان بالعبادة بداع نفساني في الخارج ملازم للاتيان بها بداع الهي ولا ينفك احدهما عن الآخر خارجاً فلا مانع من اعتباره فيها توصلاً الى مقصوده ، وأما فرض الانفكاك محالاً فلا أثر له اصلاً حيث انه لا يخرج عن مجرد الفرض من دون واقع موضوعي له ، والاثـر انما هو الانفكاك خارجاً وهو غير متحقق واو نزلنا عن ذلك أيضاً وسلمنا بان التقييد كما لا يمكن بداعي الامر ولا بالجامع بينه وبين غيره كذلك لا يمكن بما يكون ملازماً له ، ولكن مع ذلك يمكن للمولى التوصل الى مقصوده اذا تعلق بالعمل مع قصد القربة بالاخبار عن ذلك بجملة خبرية بعد الامر به اولا كقوله نجب الصلاة مع قصد القربة ، وان غرضي لا يحصل من الامر المتعلق بها الاتيانها بداعي الامر او نحو ذلك . الى هنا قد عرفت حال المانع عن أخذه في متعلقه بالامر الاول .

ولكن شيخنا الاستاذ (قدس) قد اختار طريقاً آخر لتوصل المولى الى غرضه في العبادات بعد اعترافه بعدم امكان أخذه فيها بالأمر الاول وهو الامر بها ثانياً بداعي امرها الاول ، ويسمى الامر الثاني بحتم الجعل بيان ذلك اننا اذا افترضنا ان غرض المولى مترتب على الصلاة بداعي القربة فاذا اراد المولى استيفاء غرضه ، وحيث لا يمكن له ذلك الا بامرين امر متعلق بذات الصلاة وأمر آخر متعلق باتيانها بقصد القربة فلا بد له من ذلك ، ولا يمكن الاكتفاء بامر واحد وايكال الجزء الاخر - وهو قصد القربة - الى حكم للعقل ، ضرورة ان شأن للعقل ادراك الواقع على

ماهو عليه وان هذا الشيء مما جعله الشارع جزء او شرطاً أم لم يجعله ، وليس له الجعل والتشريع في قبال الشارع ، وعليه فكلما تعلق به غرض المولى فلا بد أن يكون اعتباره من قبله فاذا لم يمكن ذلك بالامر الاول فبالامر الثاني ، وقصد القرية من هذا للتبيل فلا فرق بينه وبين غيره من الاجزاء والشرائط الا في هذه النقطة وهي عدم امكان اعتباره الا بالامر الثاني المتمم للجعل الاول ، فلذا يكون الامران بحكم امر واحد :

فالنتيجة ان متعلق الامر الاول مهمل فلا اطلاق له ولا تقييد فعندئذ ان دل دليل من الخارج على اعتبار قصد القرية فيه كالامر الثاني افاد نتيجة التقييد ، وان دل دليل على ان الجعل لا يحتاج الى متمم افاد نتيجة الاطلاق ولا فرق في ذلك بين متعلق الحكم وموضوعه .

وقد اورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) بان اخذ قصد القرية في متعلق الامر كما لا يمكن بالامر الاول كذلك لا يمكن بالامر الثاني ايضا وذلك مضافاً الى القطع بانه ليس في العبادات الا امر واحد ان التكليف ان سقط باتيان المأمور به بالامر الاول فلا يبقى مجال للامر الثاني لالتفاته بانتفاء موضوعه فلا يتمكن المولى ان يتوصل الى غرضه بهذه الطريقة ، وان لم يسقط عندئذ فبطبيعة الحال ليس الوجه لعدم سقوطه الا بعدم حصول غرضه بذلك من امره ، وبدونه لا يعقل سقوطه ، وعليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى تعدد الامر ، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرضه وهو لا يمكن الا باتيان العمل مع قصد القرية :

والجواب عنه اننا للتمزم بعدم سقوط الامر الاول اذا أتى المكلف به من دون قصد القرية مع وجود الامر الثاني من المولى باتيانته بداعي الامر الاول ، وبسقوطه باتيانته كذلك مع فرض عدم وجود الامر الثاني به ، فاذن لا يكون الامر الثاني لغواً ، وذلك لأن المولى اذا أمر ثانياً باتيان شيء

بداعي امره الاول كشف ذلك عن ان الغرض منه خاص وهو لا يحصل الا باتياله بداعي القرية ويعبر عن ذلك بنتيجة التقييد واذا لم يأمر ثانياً باقيانه كذلك كشف ذلك عن ان المأمور به بالامر الاول واف بالغرض وانه يحصل بتحقيقه في الخارج ولو كان غير مقرون بقصد القرية .

الذي يرد على ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) ما تقدم منا في ضمن البحوث السالفة من ان الاهدال في الواقعات غير معقول ، فالحكم المجعول من المولى لا يخلو من ان يكون مطلقاً في الواقع او مقيداً ولا يعقل لها ثالث ولكن لو نزلنا عن جميع ما ذكرناه سابقاً وسلمنا ان استحالة للتقييد تستلزم استحالة الاطلاق فلا مناص من الالتزام بمقالته (قدس) وان الحكم بالجعل الاول مهمل فلا بد من نتيجة التقييد او نتيجة الاطلاق :

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي انه لامانع من اخذ قصد الامر في متعلقه ، وعلى تقدير تسليم استحالاته فلا مانع من اخذ الجامع بينه وبين بقية الدواعي فيه ، كما انه لامانع من اخذ بقية الدواعي وعلى تقدير تسليم استحالاته ايضا فلا مانع من اخذ العنوان الملازم لعنوان قصد الامر في متعلقه ، وعلى تقدير تسليم استحالاته ايضا فلا مانع من بيان ذلك بمجمل خبرية ، أو بالامر الثاني .

وعلى ضوء هذا الاساس لو شككنا في اعتبار قصد القرية في عمل فلا مانع من التمسك بالاطلاق لنفي اعتباره ، وذلك لانه لو كان معتبراً ودخيلاً في الغرض لكان على المولى البيان ولو بمجمل خبرية أو بالامر الثاني فاذا لم يبين علم بعدم اعتباره . فالنتيجة ان مقتضى الاطلاق وكون المولى في مقام البيان هو ان الواجب توصل ، فالتعبدية تحتاج الى دليل وبيان ولكن ذهب جماعة الى ان مقتضى الاصل اللفظي عند الشك في

تعبدية واجب وتوصليته هو كونه تعبدياً فالنوصلية تحتاج الى دليل وبيان زائد واستدلوا على ذلك بعدة وجوه :

(الأول) لاشبهة في ان الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل او الترك حيث انه فعمل اختياري للمولى ، ومن الطبيعي ان للفعل الاختياري لا يصدر من الفاعل المختار الا بداعي من الدواعي ، والداعي من الأمر انما هو تحريك المكلف نحو الفعل المأمور به وبعثه اليه بإيجاد الداعي في نفسه ليصدر الفعل منه خارجاً : أو فقل ان المكلف قبل ورود الأمر من المولى بشيء كان مخيراً بين فعله وتركه فلا داعي له لا الى هذا ولا الى ذاك ، واذا ورد الامر من المولى به متوجها اليه صار داعياً له الى فعله حيث ان الغرض منه ذلك اي كونه داعياً ، وعليه فان أتى المكلف به بداعي أمره فقد حصل الغرض منه وسقط الامر والا فلا ، فاذا كان الأمر كذلك فبطبيعة الحال يستقل للعقل بلزوم الاتيان بالمأمور به بداعي الامر تحصيلاً للغرض ، وهذا معنى ان الاصل في كل واجب ثبت في الشريعة المقدسة هو كونه تعبدياً الا ان يقوم دليل من الخارج على توصليته :

ولناخذ بالتقدم عليه : اما اولاً : فلان الغرض من الأمر يستحيل أن يكون داعيته الى إيجاد المأمور به في الخارج ومحركيته نحوه ، ضرورة ان ماهو فرض منه لا بد أن يكون مرتباً عليه دائماً في الخارج ولا يتخلف عنه ومن الطبيعي ان وجود المأمور به في الخارج فضلاً عن كون الامر داعياً اليه ربما يكون وربما لا يكون ، وعليه فكيف يمكن أن يقال : ان الغرض من الامر انما هو جعل الداعي الى المأمور به ، فاذن لامناص من القول بكون الغرض من الامر هو امكان داعيته نحو الفعل المأمور به على تقدير وصوله الى المكلف وعلمه به ، وهذا لا يتخلف عن طبيعى الامر فلا معنى عندئذ لوجوب تحصيله على المكلف . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى

ان هذا الغرض مشترك فيه بين الواجبات التعبدية والتوصيلية فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، واجنبي عن التعبدية بالمعنى المبحوث عنه في المقام .
وأما ثانياً ، فلو سلمنا ان غرض المولى من امره ذلك الا انه لا يجب على العبد تحصيله ، ضرورة ان الواجب عليه بحكم العقل انما هو تحصيل غرضه المترتب على وجود المأمور به في الخارج دون غرضه المترتب على امره ، على انه طريق محض الى ما هو الغرض من المأمور به فلا موضوعية له في مقابله اصلاً كي يجب تحصيله وقد عرفت ان العقل انما يحكم بوجوب الاتيان بالمأمور به خارجاً واطاعة ما تعلق به الامر وتحصيل غرضه دون غيره وعلى هذا حيث ان المأمور به مطلق وغير مقيد بداعي القرية فلا يحكم العقل الا بوجوب اتيانه كذلك . واضف اليه ان هذا الغرض لا يكون نقطة امتياز بين التعبديات والتوصليات لاشتراكهما فيه وعدم الفرق بينهما في ذلك اصلاً فالنتيجة ان هذا الغرض اجنبي عن اعتبار قصد القرية في متعلق الأمر فاذاً لا يبقى مجال للاستدلال بهذا الوجه على اصاله التعبدية :
والحاصل ان هذا الوجه خاطيء بحسب الصغرى والكبرى فلا واقع موضوعي له (الثاني) بعدة من الروايات : منها قوله (ع) انما الاعمال بالنيات وقوله (ع) لكل امرء ما نوى ببيان ان كل عمل اذا خلا عن نية التقرب فلا عمل ولا اثر له الا أن يقوم دليل من الخارج على وجود اثر له ، وعليه فمقتضى هذه الرواية هو أن كل عمل ورد الامر به في الشريعة المقدسة لزم الاتيان به بلياسة التقرب الا ما قام الدليل على عدم اعتباره ، وهذا معنى اصاله التعبدية في الواجبات .

ولنأخذ بالمناقشة عليه وهي ان هذه الروايات لا تدل بوجه على اعتبار لية القرية في كل فعل من الافعال الواجبة في الشريعة المقدسة الا ما قام الدليل على عدم اعتباره ، وذلك لان مفادها هو ان غاية القصد من

الاعمال الواجبة لا ترتب عليها الا مع النيات الحسنة لابدونها فاذا أتى المكلف بعمل فان قصد به وجه الله تعالى ترتب عليه المثوبة وان لم يقصد به وجه الله سبحانه بل قصد به أمراً دنيوياً ترتب عليه ذلك الامر الدنيوي دون الثواب ، ولا يكون مفادها فساد العمل وعدم سقوط الامر فلو جاء المكلف بدفن الميت مثلاً فان اراد به وجه الله تعالى ائيب عليه والا فلا وان سقط الامر عنه بذلك وفرغت ذمته ، وقد صرح بذلك في بعض هذه الروايات كقوله (ع) ان المجاهد ان جاهد الله تعالى فالعمل له تعالى وان جاهد لطلب المال والدنيا فله مانوى . واليه اشار أيضاً قوله تعالى (من يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها) . والحاصل ان الروايات ناظرة الى انه يصل لكل عامل من الاجر حسب مانواه من الدنيوي او الاخروي .

وبكلمة اخرى الكلام تارة يقع في ترتب الثواب على الواجب وعدم ترتبه عليه واخرى يقع في صحته وفساده ، وهذه الروايات ناظرة الى المورد الاول وان ترتب الثواب على الاعمال الواجبة منوط باتيانها لوجه الله تعالى بداهة انه لو لم يأت بها بهذا الوجه فلا معنى لاستحقاقه الثواب ، وليس لها نظر الى المورد الثاني اصلاً ، وكلامنا في المقام لانما هو في هذا المورد وان قصد القربة هل هو معتبر في صحة كل واجب الا ماخرج بالدليل أم لا ، وتلك الروايات لاتدل على ذلك . هذا مضافاً الى انها لو كانت ظاهرة في ذلك فلا بد من رفع اليد عن ظهورها وحملها على ما ذكرناه . وذلك لازوم تخصيص الاكثر وهو مستهجن ، حيث ان اكثر الواجبات في الشريعة الاسلامية واجبات توصلية لايعتبر فيها قصد القربة ، فالواجبات التعبدية قليلة جداً بالاضافة اليها . ومن الواضح ان تخصيص الاكثر مستهجن فلا يمكن ارتكابه . فالنتيجة ان هذه الروايات ولو بضمائم خارجية ناظرة الى

ان الغاية الفصوى من الواجبات الالهية - وهو وصول الانسان الى درجة راقية من الكمالات واستحقاقه لدخول الجنة وحرور العين وما شاكل ذلك لا ترتب الا باتيانها خالصاً لوجه الله تعالى ، وليست ناظرة الى اعتبارها في الصحة وعدم استحقاق العقاب .

(الثالث) بقوله سبحانه وتعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ببيان ان الآية الكريمة واضحة للدلالة على حصر الاوامر الصادرة منه سبحانه تعالى بالأوامر العبادية وتدل على لزوم الانبسان بمتعلقاتها عبادة وخالصة وهي نية للقربة . أو فقل ان الآية تدل على حصر الواجبات الالهية بالعبادات وعليه فان قام دليل خاص على كون الواجب توصلياً فهو والا فالمتبع هو عموم الآية ، وهذا معنى كون الأصل في الواجبات التعبدية فالتوصلية تحتاج الى دليل :

وفيه ان الاستدلال بظاهر هذه الآية الكريمة وان كان اولى من الاستدلال بالروايات المتقدمة الا انه لا يمكن الالتزام بهذا الظاهر وذلك من ناحية وجود قرينة داخلية وخارجية أما القرينة الداخلية فهي ورودها في سياق قوله تعالى (لم يكن الذين كفروا والمشركون منفكين حتى تأتيهم البينة) حيث يستفاد من هذا ان الله عز وجل في مقام حصر العبادة بعبادة الله تعالى ، وليس في مقام حصر ان كل امر ورد في الشريعة المقدسة عبادي الا فيها قام الدليل على الخلاف ، فالاية في مقام تعيين المعبود وقصر العبادة عليه رداً على الكفار والمشركين الذين عبدوا الاصنام والاورثان وغير ذلك حيث لا سلطان ولا بينة لهم على ذلك فلو طلب منهم البينة (فقالوا انا وجدنا ابائنا على ذلك) لافي مقام بيان حال الاوامر وانها عبادية ، فالنتيجة ان الآية المباركة بقرينة صدرها في مقام حصر العبادة بعبادته تعالى لا بصدد حصر الواجبات بالواجبات العبادية . فحاصل معنى الاية هو ان الله تعالى اذا

امر بعبادة امر بعبادة له لا لغيره ، وهذا المعنى اجنبي عن المدعى . وأما القرينة الخارجية فهي لزوم تخصيص الاكثر حيث ان اغلب الواجبات في الشريعة المقدسة توصلية ، والواجبات التعبدية قليلة جداً بالنسبة اليها وحيث ان تخصيص الاكثر مستهجن فهو قرينة على عدم ارادة ما هو ظاهرهما :
وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان مقتضى الاصل اللفظي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية هو التوصلية ، فالتعبدية تحتاج الى دليل خاص اما المقام الثاني فالكلام فيه يقع في مقتضى الاصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية اذا لم يكن اصل لفظي ، وهو يختلف باختلاف الاراء والنظريات في المسألة .

اما على نظريتنا من امكان اخذ قصد الامر في متعلقه فحال هذا القيد حال سائر الاجزاء والشرائط . وقد ذكرنا في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ان المرجع عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به جزء او شرطاً هو اصاله البراءة ، وما نحن فيه كذلك حيث انه من صغريات تلك الكبرى ، وعليه فاذا شك في تقييد واجب بقصد القرينة لامانع من الرجوع الى اصاله البراءة عنه ، فالاصل العملي على ضوء نظريتنا كالاصل اللفظي عند الشك في التعبدية والتوصلية فلا فرق بينهما من هذه الناحية . وكذلك الحال على نظرية شيخنا الاستاذ (قدس) لوضوح انه لا فرق في جريان البراءة بين أن يكون مأخوذاً في العبادات بالامر الاول لولا الامر الثاني ، اذ على كلا التقديرين فالشك في اعتباره يرجع الى الشك في تقييد زائد ، وبذلك يدخل في كبرى تلك المسألة ، وغتارده (قدس) فيها هو اصاله البراءة .

واما على ضوء نظرية المحقق صاحب الكفاية (قدس) فالمرجع هو قاعدة الاشتغال دون البراءة ، والسبب في ذلك هو ان اخذ قصد القرينة

في متعلق الامر شرعاً حيث انه لا يمكن لا بالامر الأول ولا بالامر الثاني فبطبيعة الحال يكون اعتباره بحكم العقل من جهة دخله في غرض المولى وعليه ففى شك في تحققه فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة: النقلية والعقاية ولا يخفى ان مذكروه (قدس) هنا يشترك مع مذكروه (فده) في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين في نقطة ويفترق عنه في نقطة اخرى : اما نقطة الاشتراك وهي ان العقل كما يستقل بوجود تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله كذلك يستقل بوجود تحصيله هنا . ومن ثمة قد ألزم (قدس) هناك بعدم جريان البراءة العقلية كما في المقام . فالنتيجة ان حكمه (قدس) يلزوم تحصيل الغرض هنا يقوم على اساس مابقى عليه في تلك المسألة من استقلال العقل بذلك عند الشك في حصوله واما نقطة الافتراق وهي انه (قدس) قد ألزم بجريان البراءة الشرعية هناك ولم يلزم بجريانها في المقام . والوجه في ذلك هو ان المكلف عند الشك في اعتبار شيء في العبادة كالصلاة مثلاً كما يعلم اجمالاً بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر كذلك يعلم اجمالاً بوجود غرض مردد بين تعلقه بهذا او ذاك ، وحيث ان هذا العلم الاجمالي لا ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوى فبطبيعة الحال مقتضاه وجوب الاحتياط - وهو الاتيان بالاكثر - ومعه لا تجري اصالة البراءة العقلية . واما البراءة الشرعية فلا مانع من جريانها وذلك لان مقتضى ادلة البراءة الشرعية هو رفع الشك عن التقييد الزائد المشكوك فيه فلو شككنا في جزئية السورة مثلاً للصلاة فلا مانع من الرجوع اليها لرفع جزئيتها ، واذا ضممنا ذلك الى ما علمناه اجمالاً من الاجزاء والشرائط ثبت الاطلاق ظاهراً - وهو وجوب الاقل - والسر في جريان البراءة الشرعية هناك وعدم جريانها هنا واضح وهو ان البراءة الشرعية انما تجري فيها يكون قابلاً للوضم والرفع شرعاً ، واما عملاً فيكون

كذلك فلا تجري فيه ، وحيث ان الاجزاء والشرائط قابلتان للجمل فلا مانع من جريان البراءة الشرعية فيهما عند الشك في اعتبارهما ، وهذا بخلاف قصد القرية حيث ان جماعه شرعاً غير ممكن لاجزاء ولا شرطاً لا بالامر الأول ولا بالامر الثاني فبطبيعة الحال لا تجري البراءة فيه عند الشك في اعتباره ودخله في الغرض .

فما ذكره (قدّه) من التفرقة بين مسألتنا هذه ومسألة الأقل والاكثر الارتباطيين متين على ضوء نظريته (قدّه) فيهما وأما اذا منعنا عنها في كلتا المسألتين او في احدهما لم يتم ما افاده (قدّه) وحيث انها ممنوعة وخاطئة في كلتا المسألتين فلا مناص من الالتزام بعدم التفرقة بينهما : اما في هذه المسألة فلما عرفت من انه لا مانع اخذ قصد القرية في متعلق الامر فعاله حال بقية الاجزاء والشرائط من هذه الناحية ، وأما في تلك المسألة فلما حققناه هناك من انه على فرض تسليم حكم العقل بالاشتغال فيهما والاثيان بالاكثر فلا مجال لجريان البراءة الشرعية ايضاً . والسبب في ذلك هو انها لا تثبت ترتب الغرض على الأقل الا على القول بالاصل المثبت حيث ان لازم نفى الوجوب عن الأكثر هو وجوب الأقل ووفائه بالغرض ، ومن المعلوم ان اصالة البراءة لا تثبت هذا اللازم .

نعم لو كان الدليل على نفى وجوب الأكثر هو الامارة ثبت وجوب الأقل ووفائه بالغرض باعتبار ان لوازمها حجة : وان شئت فقل : ان هناك علمين اجماليين : احدهما متعلق بالتكليف ، والاخر متعلق بالغرض ، وجريان البراءة عن التكليف الزائد المشكوك لا يثبت ترتب الغرض على الأقل بناء على ما هو الصحيح من عدم حجية الاصل المثبت ، وبدونه لا اثر لها . ومن هنا قلنا في تلك المسألة بالملازمة بين البراءة الشرعية والعقلية في الجريان وعدمه فلا وجه للتفكيك بينهما اصلاً . وحيث قد اخترنا هناك

جريان البراءة شرعاً وعقلاً فلا مانع من الالتزام بجريان البراءة العقلية هنا دون الشرعية بناء على ضوء نظريته (قله) من استحالة اخذ قصد الأمر في متعلقه ، وذلك لان الواجب بحكم العقل إنما هو تحصيل الغرض الواصل إلى المكلف لامطلقاً ، ومن الطبيعي ان المقدار الواصل منه هو ترتيبه على الأقل دون الزائد على هذا المقدار ، فاذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان وهو قبيح بحكم العقل . فالنتيجة انه لا وجه للتفرقة بين المسألتين في البراءة والاحتياط اصلاً .

والتحقيق في المقام ان يقال انه لا مانع من جريان اصاله البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين ، وذلك لما فصلناه هناك بشكل موسع وملخصه هو ان الغرض لا يزيد على اصل التكليف ، فكما ان التكليف مالم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه ووجوب موافقته وقبح مخالفته وغير ذلك ، فكذلك الغرض فانه مالم يصل اليه لا يحكم العقل بوجوب تحصيله واستحقاق العقاب على مخالفته ، يداهية ان العقل إنما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الوصل إلى المكلف الثابت بالدليل . وأما الزائد عليه فلا يحكم بوجوب تحصيله لان تركه غير مستند إلى العبد ليصح عقابه عليه . بل هو مستند إلى المولى ، فاذن العقاب على تركه عقاب من دون بيان وهو قبيح عقلاً .

فان شئت قلت ان منشأ حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض إنما هو ادراكه استحقاق العقاب على ترك تحصيله . ومن الطبيعي ان ادراكه هذا إنما هو في مورد قيام البيان عليه . وأما فيما لم يتم لم يدركه ، بل يدرك قبحه ، لانه من العقاب بلا بيان ، وعليه فلا مانع من جريان البراءة العقلية في موارد الشك في الغرض وعدم وصوله إلى المكلف . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد ذكرنا هناك ان التفكيك بين اجزاء مركب واحد كالصلاة مثلاً

بحسب الحكم لا يمكن لاني مرحلة الثبوت ولا في مرحلة السقوط ، بداهة انه لا معنى لان يكون بعض اجزائه واجباً دون الباقي ، كما انه لا معنى لسقوط التكليف عن بعضها دون بعضها الآخر : والسر في ذلك هو ان التكليف المتعلق بالمجموع المركب حيث انه تكليف واحد فلا يعقل التفكيك فيه بحسب اجزائه ، وهذا معنى ارتباطية اجزاء الواجب الواحد .

ولكن مع ذلك قد ذكرنا في محله انه لا مانع من التفكيك بينها في مرحلة التنجيز ، والوجه فيه هو ان التنجيز متفرع على وصول التكليف ، وعليه فبطبيعة الحال فقد تنجز التكليف بالمقدار الواصل الى المكلف دون الزائد عليه ، وبما ان فيما نحن فيه التكليف المتعلق بالمركب كالمصلاة مثلا قد وصل بالاضافة الى عدة من اجزائه كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود والشهد والتسليمة فلا محالة تنجز بالاضافة اليها فلا يجوز له تركها ، واما بالاضافة الى جزئية السورة مثلا حيث انه لم يصل فلا يكون منجزاً ولو كانت جزئيتها ثابتة في الواقع ، فاذن لاعتقاب على تركها ، لانه من العقاب بلا بيان ، وهذا هو معنى التفكيك بينها بحسب مرتبة التنجيز . وعلى الجملة فلا واقع لتنجز التكليف ماعدا ادراك العقل استحقاق العقوبة على مخالفته واستحقاق المثوبة على موافقته ، وحيث انه فرع وصوله الى المكلف فلا مانع من التفكيك فيه بحسبه وان لم يمكن بحسب الواقع ، مثلاً التكليف المتعلق بالمصلاة المشتملة على الاجزاء المزبورة قد وصل الى المكلف وعلم به فلا يجوز له بحكم العقل مخالفته : وأما التكليف المتعلق بها المشتملة على السورة زائداً عليها حيث انه لم يصل فلا يحكم العقل بعدم جواز مخالفته .

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه هي انه لا مانع من جريان البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين على اساس نظريتنا في هذه المسألة وهي لا يمكن اخذ قصد القرينة في متعلق الامر وان حاله من هذه الناحية حال بقية

الاجزاء والشرائط فلا تفرقة بينها اصلاً ، بل على هذا تكون مسألتنا هذه من صغريات تلك المسألة . ومن ذلك يظهر انه لا مانع من جريان البراءة العقلية هنا على مسلكه (قدّه) ايضاً ، وذلك للملازمة بين وصول التكليف ووصول الغرض وبالعكس ، وحيث ان التكليف لم يصل الا بالمقدار المتعلق بالاقول دون الزائد عليه فكل ذلك الغرض ، فاذن لا مانع من الرجوع الى حكم العقل بقبح العقاب على تركه اى ترك قصد القرية . ودعوى ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجرى في المقام لعدم امكان البيان من قبل الشارع خاطئة جداً وذلك لان البيان بمعنى اخذ قصد القرية في متعلق الامر وان كان لا يمكن على مذهبه . وأما البيان بمعنى انه دخيل في غرضه ولو يحمله خبرية من دون اخذه في متعلق امره فهو بمكان من الامكان ، وعليه فنقول لو كان قصد القرية دخيلاً في غرض المولى فعليه بيانه وحيث انه لم يبين مع انه كان في مقام بيان تمام ماله دخل في غرضه علم من ذلك عدم دخله فيه ، فاذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه من العقاب بلا بيان : نعم تفرق هذه المسألة عن تلك المسألة على مسلكه (قدّه) في نقطة واحدة وهي جريان البراءة الشرعية هناك وعدم جريانها هنا باعتبار ان قصد القرية غير مجعول شرعاً فليس حاله من هذه الناحية حال بقية الاجزاء والشرائط ، ومن المعلوم ان البراءة الشرعية لا تجرى الا فيما هو مجعول من قبل الشارع .

وقد استطعنا ان نخرج في نهاية المطاف بهذه النتيجة وهي ان مقتضى الاصل اللغوي والعمل في المسألة هو التوصلية ، فالتعبدية تحتاج الى دليل هذا آخر ما اردنا بيانه في التعبدي والتوصلي :

النفسي والغيري

إذا علم بوجود شيء وتردد أمره بين الوجوب النفسي والغيري ،
أو بين التعيني والتخييري ، أو بين العيني والكفائي فما هو مقتضى الأصل
والقاعدة في ذلك فهنا ، مسائل ثلاث :

أما المسألة الأولى وهي ما إذا دار امر الوجوب بين النفسي والغيري
فالكلام فيها يقع في موردين : (الأول) في الأصل اللفظي (والثاني)
في الأصل العملي .

أما المورد الأول فلا ينبغي الشك في أن مقتضى الأصل اللفظي كعموم
أو إطلاق هو النفسي ، وذلك لأن بيان وجوب الغيري يحتاج إلى مؤنة
زائدة باعتبار أنه قيد للواجب النفسي ، ومن الواضح أن الإطلاق لا يفي
لبیان كونه قيداً له . وعلى الجملة فالتقييد يحتاج إلى مؤنة زائدة ، مثلاً
لو كان لقوله تعالى (اقيموا الصلاة) إطلاق فمقتضاه عدم تقييد الصلاة
بالطهارة أو نحوها ، فالتقييد يحتاج إلى دليل ومؤنة زائدة ، والإطلاق
ينفيه ولازم ذلك هو أن وجوب الطهارة المشكوك نفسي لا غيري . وكذا
إذا أخذنا بإطلاق الأمر بالطهارة فإن مقتضاه وجوبها مطلقاً أي سواء
أكانت الصلاة واجبة أم لا ، فتقييد وجوبها بوجوب الصلاة يحتاج إلى دليل
وقد تحصل من ذلك أنه يمكن إثبات نفسية الوجوب بطريقتين :

(الأول) الأخذ بإطلاق دليل الواجب النفسي كالصلاة مثلاً ، ودفع
كل ما يحتمل أن يكون قيداً له كالطهارة واستقبال القبلة أو نحو ذلك ولازم
هذا هو أن الواجب المحتمل دخله فيه كالطهارة مثلاً نفسياً ، وهذا اللازم حجة
في باب الأصول الفظية (الثاني) الأخذ بإطلاق دليل الواجب المشكوك
في كونه نفسياً أو غريباً ، وذلك لأن وجوبه لو كان غريباً فهو مشروط

بطبيعة الحال بوجوب واجب آخر نفسي ، وان كان نفسياً فهو مطلق وغير مقيد به ، وعليه فاذا شك في انه نفسي او غيري فمقتضى اطلاق دليله وعدم تقييده بما اذا وجب شيء آخر هو الحكم بكونه نفسياً ، والفرق بين الاطلاقين هو ان الاول تمسك باطلاق المادة ، والثاني تمسك باطلاق الهيئة فاذا تم كلا الاطلاقين او احدهما كفى لاثبات كون الواجب نفسياً .

وأما المورد الثاني فسيأتي الكلام فيه في بحث مقدمة الواجب انشاء الله تعالى بشكل موسع فلا حاجة الى البحث عنه في المقام .

وأما المسألة الثانية وهي ما اذا دار الامر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً فايضاً يقع الكلام فيها في مقامين : (الاول) في مقتضى الاصل اللفظي (الثاني) في مقتضى الاصل العملي .

اما المقام الاول فبياناه يحتاج الى توضيح حول حقيقة الواجب التخييري فنقول : ان الاقوال فيه ثلاثة : (الاول) ان الواجب ما اختاره المكلف في مقام الامتثال ، ففي موارد للتخيير بين القصر والتام مثلاً او اختار المكلف القصر فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس .

(الثاني) ان يكون كل من الطرفين او الاطراف واجباً تعيينياً ومتعلقاً للارادة ، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر ، فيكون مرد هذا القول الى اشتراط وجوب كل من الطرفين او الاطراف بعدم الاتيان بالآخر (الثالث) ما اخترناه من ان الواجب هو احد الفعلين او الافعال لابعينه ، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينية ، غاية الامر ان متعلق الوجوب في الواجبات التعيينية الطبيعية المتصلة والجامع الحقيقي ، وفي الواجبات التخييرية الطبيعية المنزعة والجامع العنوي ؛ وقد ذكرنا في محله انه لا مانع من تعلق الامر به اصلاً بل تتعلق به الصفات الحقيقية كالعلم والارادة وما شاكلها ، وذكرنا

انه لا واقع للمعلوم بالاجمال في موارد العلم الاجمالى ماعدا عنوان احدهما او احدهما حتى في علم الله تعالى ، فاذا تعلقت به الصفات الحقيقية فما ظنك بالحكم الشرعي الذي هو امر اعتباري محض . وقد تقدم منا غير مرة ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية وليس لها واقع موضوعي ماعدا اعتبار الشارع ، ومن المعلوم ان الامر الاعتباري كما يصح تعلقه بالجامع الذاتي كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعي فلا مانع من اعتبار الشارع احد الفعلين أو الافعال على ذمة المكلف ونتيجة ذلك هي ان بقائه مشروط بعدم تحقق شيء منهما او منها في الخارج .

وبعد ذلك نقول : ان مقتضى اطلاق الامر المتعلق بشيء هو التعمين لا التخيير على جميع الافعال في المسألة : أما على القول الاول فواضح لفرض ان وجوب كل منهما مشروط باختيار المكلف ، ومن الطبيعي ان مقتضى الاطلاق عدمه ، فالاشتراط يحتاج الى دليل زائد : واما على القول الثاني فالامر ايضاً كذلك ، لفرض ان وجوب كل مشروط بعدم الاتيان بالآخر ، ومقتضى الاطلاق عدمه وبه يثبت الوجوب التعميني . وأما على القول الثالث كما هو المختار فلان مرجع الشك في التعمين والتخيير فيه الى الشك في متعلق التكليف من حيث السمة والضيق يعني ان متعلقه هو الجامع او خصوص ما تعلق به الامر ، كما اذا ورد الامر مثلاً باطعام ستين مسكيناً وشككنا في ان وجوبه تعيني أو تخييري يعني ان الواجب هو خصوص الاطعام او الجامع بينه وبين صيام شهرين متتابعين ففي مثل ذلك لامانع من الاختصاص باطلاقه لاثبات كون الواجب تعينياً لا تخييرياً ، لان بيباله يحتاج الى مؤلة زائدة وهي ذكر العدل بالعطف بكلمة (او) وحيث لم يكن فيكشف عن عدمه في الواقع ، ضرورة ان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت .

أو فقل ان الواجب لو كان تخييرياً فبقاء وجوبه مقيد بعدم الاتيان
 بفرد ما من افراده في الخارج ، ومن المعلوم ان مقتضى الاطلاق عدم هذا
 التقييد وان الواجب هو الفعل الخاص . ويمكن ان يقرر هذا بوجه آخر
 وهو ان الامر المتعلق بشيء خاص كالاطعام مثلا فالظاهر هو ان للعنوان
 المذكور المتعلق به الامر دخلا في الحكم فلو كان الواجب هو الجامع بينه
 وبين غيره ولم يكن للعنوان المازبور اى دخل فيه فعلية البيان ، وحيث لم يقم
 بيان عليه فمقتضى الاطلاق هو وجوبه الخاصة ، دون الجامع بينه وبين غيره
 وهذا هو معنى ان الاطلاق يقتضي التعيين .

أما المقام الثاني فالكلام فيه يقع في مبحث البراءة والاشتغال انشاء
 الله تعالى فلا حاجة اليه هنا :

وأما المسألة الثالثة وهي ما اذا دار الامر بين الواجب الكفائي والعيني
 فيقع الكلام فيها ايضاً نارة في مقتضى الاصل اللفظي . وتارة اخرى في
 مقتضى الاصل العملي .

اما الكلام في المورد الاول فبيان يحتاج الى توضيح حول حقيقة للوجوب
 الكفائي فنقول : ان ما قيل او يمكن ان يقال في تصويره وجوه :

(الاول) ان يقال : ان التكليف متوجه الى واحد معين عند الله
 ولكنه يسقط عنه بفعل غيره ، لفرض ان الغرض واحد فاذا حصل في
 الخارج فلا محالة يسقط الامر .

(الثاني) أن يقال : ان التكليف في الواجبات الكفائية متوجه الى
 مجموع احواد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف
 واحد شخصي بالمركب من الامور الوجودية والعدمية على نحو العموم
 المجموعي كالعصاة مثلا اذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً كذلك
 يمكن تعلقه بمجموع الاشخاص على نحو العموم المجموعى .

(الثالث) ان يقال : ان التكليف به متوجه الى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان غاية الامر ان وجوبه على كل مشروط بترك الآخر :

(الرابع) ان يكون التكليف متوجهاً الى احد المكلفين لابعينه المعبر عنه بصرف الوجود ، وهذا الوجه هو الصحيح .

بيان ذلك مالمخصاً هو ان عرض المولى كما يتعلق تارة بصرف وجود الطبيعة ، واخرى بمطلق وجودها كذلك يتعلق تارة بصدوره عن جميع المكلفين واخرى بصدوره عن صرف وجودهم : فعلى الاول الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر . وعلى الثاني فالواجب كفائي بمعنى انه واجب على احد المكلفين لابعينه المنطبق على كل واحد منهم ويسقط بفعل بعض عن الباقي ، وهذا واقع في العرف والشرع . اما في العرف . كما اذا امر المولى احد عبيده او خدامه بفعل في الخارج من دون ان يتعلق غرضه بصدوره من شخص خاص منهم ، ولذا اى واحد منهم قام به واوجده في الخارج حصل الغرض وسقط الامر لاحالة . وأما في الشرع فايضاً كذلك كما في أمره بدفن الميت او كفنه او نحو ذلك حيث ان غرضه لم يتعلق بصدوره عن خصوص واحد منهم ، بل المطلوب وجوده في الخارج من اى واحد منهم كان ، وذلك لان نسبة ذلك الغرض الواحد الى كل واحد من افراد المكلفين على السوية فعندئذ تخصيص واحد معين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا تخصيص ومرجع وتخصيص المجموع منهم على نحو العموم المجموعى بتحصيل ذلك الغرض مع انه بلا مقتضى وموجب باطل بالضرورة كما برهن في محله ، وتخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقي ايضاً بلا مقتضى وسبب بعد افتراض ان الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم ، فاذن يتمن وجوبه على واحد منهم على نحو صرف الوجود .

وبعد ذلك نقول : ان مقتضى اطلاق الدليل هو الوجوب العملي على جميع هذه الوجوه والاحتمالات . اما على الوجه الاول فواضح ، لان سقوط التكليف عن شخص بفعل غيره يحتاج الى دليل والا فمقتضى اطلاقه عدم سقوطه به . او قل ان مرد هذا الى اشتراط التكليف بعدم قيام غيره بامثاله وهو خلاف الاطلاق .

وأما على الوجه الثاني فمضافاً الى انه في نفسه غير معقول فايضا الامر كذلك ، لان مقتضى اطلاق الدليل هو ان كل واحد من افراد المكلف موضوع للتكليف وجعل الموضوع له مجموع افراده على نحو العموم المجموعي بحيث يكون كل فرد من افراد جزئه لانماه خلاف الاطلاق ، وعند احتماله بدفع به .

وأما على الوجه الثالث فالامر ظاهر ، ضرورة ان قضية الاطلاق عدم الاشتراط ، فلا اشتراط يحتاج الى دليل خاص .

واما على الوجه الرابع فايضا الامر كذلك حيث ان حاله بعينه هو حال الوجه الثالث في الوجوب التخييري فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا ، غاية الامر ان الاول متعلق بالمأمور به والثاني بالمكلفين . وعلى الجملة ففيما اذا ورد الامر متوجها الى شخص خاص او صنف مخصوص وشككنا في انه كفائي او عملي يعني ان موضوعه هو الجامع بينه وبين غيره او مخصوص هذا الفرد او ذاك الصنف فلا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كونه عمليا .

ويمكن أن يقرب هذا بوجه آخر وهو ان ظاهر الامر المتوجه الى شخص خاص او صنف مخصوص هو ان لمخصوص عنوانه دخلا في الموضوع ومنى لم تكن قرينة على عدم دخله وان الموضوع هو طبيعي المكلف فاطلاق الدليل يقتضي دخله ، ولازم ذلك هو كون الوجوب عمليا لا كفاييا .

وأما الكلام في المورد الثاني وهو مقتضى الأصل العملي فيقع في مبحث البراءة والاشتغال دون وسبجىء انشاء الله تعالى ان مقتضى الأصل هناك البراءة الاشتغال الى هنا قد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة وهي ان مقتضى الأصل القنظي في المسائل الثلاث هو كون الواجب نفسياً تعينياً عالياً .

الامر عقيب الخطر

اذا وقع الامر عقيب الخطر او توهم فهل يدل على الوجوب كما نسب الى كثير من العامة ، او على الاباح كما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب او هو تابع لما قبل النهي ان علق الامر بيزوال علة النهي لا مطلقاً وجوه بل اقوال : والتحقيق هو انه لا يدل على شيء من ذلك من دون فرق بين نظريتنا في مفاد الصيغة ، وما شاكلها ونظرية المشهور في ذلك . اما على ضوء نظريتنا فلان العقل انما يحكم بلزوم قيام المكلف بما أمر به المولى بمقتضى قانون المولوية والعبودية اذ لم تقم قرينة على الترخيص وجواز الترك ، وحيث يحتمل أن يكون وقوع الصيغة او ما شاكلها عقيب الخطر او توهم قرينة على الترخيص فلا ظهور لها في الوجوب بحكم العقل .

وان شئت قلت : انها حينئذ كانت مخوفة بما يصلح للقرينة فلا فلا يتخذ لها ظهور فيه ، اذن فحمل الصيغة او ما شاكلها في هذا الحال على الوجوب يقوم على اساس امرين : (احدهما) ان تكون الصيغة موضوعة للوجوب (وثانيها) ان تكون اصالة الحقيقة حجة من باب التعبد كما نسب الى السيد . (قده) . وحيث انه لا واقع موضوعي لكلا الامرين على ضوء نظريتنا فلا مقتضى لحملها على الوجوب اصلاً . ومن هنا يظهر انه لا مقتضى لحملها عليه على ضوء نظرية المشهور ايضاً ، فان الصيغة او ما شاكلها على ضوء هذه النظرية وان كانت موضوعة للوجوب الا انه لا دليل على

حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد وانما هي حجة من باب الظهور ولا ظهور في المقام ، لما عرفت من احتفافها بما يصلح للقرينة ومن ذلك يظهر انه لا وجه لدعوى حملها على الاباحة او تبعيتها لما قبل النهي ان عاق الامر بزوال علة النهي ، وذلك لان هذه الدعوى تقوم على اساس ان يكون وقوعها عقيب الحظر او توهمه قرينة عامة على ارادة احدهما بحيث تحتاج ارادة غيره الى قرينة خاصة ، الا ان الامر ليس كذلك ، لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها في شيء من المعاني المزبورة .

فالنتيجه انها مجملة فارادة كل واحد من تلك المعاني تحتاج الى قرينة

المرء والتكرار

لا اشكال في انحلال الاحكام التحريمية بانحلال موضوعاتها كما تنحل بانحلال المكلفين خارجاً ، ضرورة ان المستفاد عرفاً من مثل قضية لا تشرب الخمر او ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج وانه متى ما وجد فيه خمر كان محكوماً بالحرمة ، كما هو الحال في كافة القضايا الحقيقة .

وأما التكاليف الوجوبية فايضاً لا اشكال في انحلالها بانحلال المكلفين وتعددتها بتعدددهم ، بداهة ان المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى : (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) او ما شاكله هو تعدد وجوب الحج بتعدد أفراد المستطيعين خارجاً . واما انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد فتتحل في بعض الموارد دون بعضها الآخر ومن الاول قوله تعالى : (اقم الصلاة لادائك الشمس الى غسق الليل) وقوله تعالى : (من شهد منكم الشهر فليصمه) وما شاكلها حيث ان المتفاهم العرفي منها هو الانحلال وتعدد وجوب الصلاة ووجوب الصوم عند

تعدد الدلوك والرؤية . ومن الثاني قوله تعالى : الله على الناس حج البيت الخ حيث ان المستفاد منه عرفاً عدم انحلال ، وجوب الحج بتعدد الاستطاعة خارجاً في كل سنة ، بل المستفاد منه ان تحقق الاستطاعة لدى المكلف يقتضى وجوب الحج عليه فلو امتثل مرة واحدة كفى ولا يلزمه التكرار بعد ذلك وان تجددت استطاعته مرة ثانية :

وبعد ذلك نقول : ان صبغة الامر أو ماشاكلها لا تدل على التكرار ولا على المرة في كلا الموردین ، واستفادة الانحلال وعدمه إنما هي بسبب قرائن خارجية وخصوصيات المورد لامن جهة دلالة الصيغة عليه وضعاً : وبكلمة اخرى ان المرة والتكرار في الافراد الطولية والوحدة والتعدد في الافراد العرضية جميعاً خارج عن اطار مدلول الصيغة مادة وهيئة ، والوجه في هذا واضح وهو ان الصيغة لو دلت على ذلك فبطبيعة الحال لانحلوا ان تدل عليه بمادتها او بهيئتها ولا ثالث لهما ، والمفروض انها لا تدل بشيء منها على ذلك : اما من ناحية المادة فلنفرض انها موضوعة للدلالة على الطبيعة المهيمنة المعراة عنها كافة الخصوصيات منها المرة والتكرار والوحدة والتعدد فلا تدل على شيء منها . وأما من ناحية الهيئة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة انها موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفسي في الخارج فلا تدل على خصوصية زائدة على ذلك . كالانحلال وعدمه اصلاً :

فالنتيجة ان هذا النزاع لا يقوم على اساس صحيح وواقع موضوعي فعندئذ ان قام دليل من الخارج على تقييد الطلب باحدى الخصوصيات المذكورة فهو والا فالمرجع ماهر مقتضى الاصل اللفظي او العملي :
اما الاصل اللفظي كاصالة الاطلاق او العموم اذا كان فلامانع من التمسك به لاثبات الاكتفاء بالمرة الواحدة في الافراد الطولية ،

وهذا لا من ناحية اخذها في معنى هيئة الأمر او مادته ، لما عرفت من عدم دلالة الصيغة عليه بوجه ، بل ناحية ان متعلق الامر هو صرف الطبيعة وهو وان كان كما يصدق بالمرة الواحدة يصدق بالتكرار إلا ان الاكتفاء به في ضمن المرة الواحدة من جهة صدق الطبيعة عليها خارجاً الموجب لحصول الغرض وسقوط الامر ، وعندئذ فلا يبقى مقتضى للتكرار اصلاً ، كما انه لا مانع من التمسك به لاثبات الاكتفاء بوجود واحد في الافراد العرضية ، وهذا لا من ناحية أخذ الوحدة في معنى الامر ، لما عرفت من عدم اخذها فيه ، بل من ناحية صدق الطبيعة عليه خارجاً الموجب لحصول الغرض وسقوط الامر فلا يبقى مقتضى للتعدد .

وأما الاصل العملي في المقام فهو اصاله البراءة عن اعتبار الامر الزائد : وعلى الجملة ان ما هو ثابت على ذمة المكلف ولا شك فيه اصلاً هو اعتبار طبيعي الفعل ، وأما الزائد عليه وهو تقييده بالتكرار او بعدمه في الافراد الطولية أو تقييده بالتعدد أو بعدمه في الافراد العرضية فحيث لا دليل على اعتباره فمقتضى الاصل هو البراءة عنه ، فاذا جرت اصاله البراءة عن ذلك في كلا الموردين ثبت الاطلاق ظاهراً ، ومعه يكتفى بطبيعة الحال بالمرة الواحدة ، لصدق الطبيعة عليها الموجب لحصول الغرض وسقوط الأمر كما اذا امر المولى عبده باعطاء درهم للفقير فاعطاه درهماً واحداً يحصل به الامتثال ، لصدق الطبيعي عليه وعدم الدليل على اعتبار امر زائد ، هذا لا اشكال فيه .

وانما الاشكال والتزاع في اتيان الأمور به ثانياً بعد اتيانه اولاً ، ويسمى ذلك بالامتثال بعد الامتثال فهل يمكن ذلك ام لا فيه وجوه ثلثها : التفصيل بين بقاء الغرض الاقصى وعدمه وقد اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) هذا التفصيل وقد افاد في وجه ذلك ما اليك نصه :

والتحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد او افراد فيكون ايجادها في ضمنها نحو من الامتثال كاجادها في ضمن الواحد ، لاجواز الاتيان بها مرة او مرات ، فانه مسح الاتيان بها مرة لامحالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر فيما اذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجردة ، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر او بداعي أن يكون الاتيانان امتثالا واحداً ، لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتثاله اصلاً . وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما امر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأنى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد محبة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر احسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الاجزاء ،

والصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال ، وذلك لان مقتضى تعلق الامر بالطبيعة بدون تقييدها بشيء كالتكرار او نحوه حصول الامتثال بايجادها في ضمن فرد مافي الخارج ، لفرض انطباقها عليه قهراً ، ولا نفى بالامتثال الا انطباق الطبيعة للمأمور بها على الفرد المأتي به في الخارج ومعه لامحالة يحصل الغرض ويسقط الامر فلا يبقى مجال للامتثال مرة ثانية لفرض سقوط الامر بالامتثال الاول وحصول الغرض به فالاتيان بها بداعيه ثانياً خلف ومن هنا سندكر انشاء الله تعالى في مبحث الاجزاء ان الاتيان بالمأمور به بجميع اجزائه وشرائطه علة تامة لحصول الغرض وسقوط الامر فعدم الاجزاء غير معقول . بل لو لم يكن الامتثال الاول مسقطاً للامر وموجباً لحصول الغرض لم يكن الامتثال الثاني ايضاً كذلك ، لفرض انه مثله فلا تفاوت بينهما ، على انه لامعنى لجواز الامتثال ثانياً بعد فرض بقاء الامر والغرض .

وان شئت قلت : ان الامر واحد ليس الا امثالاً واحداً فعمدئذ ان سقط الامر بالامثال الاول لم يعقل امثاله ثانياً والا وجب ذلك ضرورة ان حدوث الغرض كما يوجب حدوث الامر وبقائه يوجب بقائه فجواز الامثال بعد الامثال عندئذ لا يرجع الى معنى معقول . نعم اذا أتى المكلف بما لا ينطبق عليه المأمور به خارجاً وجب عليه الاتيان به مرة ثانية الا انه ليس امثالاً بعد الامثال ، لغرض ان الاول ليس امثالاً له .

ومن ضوء هذا البيان يظهر نقطة الخطأ في كلام صاحب الكفاية (قده) وهي الخلط بين الغرض المترتب على وجود المأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه وبين غرض الأمر كرفع العطش مثلاً حيث ان حصوله يتوقف على فعل نفسه وهو الشرب زائداً على الاتيان بالمأمور به ، ومن الطبيعي ان المكلف لا يكون مأموراً بإيجاده وامثاله ، لخروجه عن قدرته واختياره ، فالواجب على المكلف ليس الا تمكين المولى من الشرب ونهية المقدمات له ، فانه تحت اختياره وقدرته وهو يحصل بصرف الامثال الاول وكيف كان فان حصل الغرض من الامثال الاول وسقط الامر لم يعقل الامثال الثاني الا تشريعاً ، وان لم يحصل وجب ذلك ثانياً وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجوازه اصلاً .

نعم قد يتوهم جواز ذلك في موردين : احدهما في صلاة الآيات حيث قد ورد فيها ان من صلى صلاة الآيات فله ان يعيد صلاته مرة ثانية مادامت الآية باقية ، وهذا يدل على جواز الامثال مرة ثانية بعد الامثال الاول ، وثانيهما في الصلاة اليومية حيث قد ورد فيها ان من صلى فرادى واقامت الجماعة فله ان يعيد صلاته مرة اخرى فيها ، وهذا أيضاً يدل على جواز الامثال بعد الامثال .

ولكن هذا التوهم خاطيء في كلا الموردين ولا واقع له .

اما في المورد الاول فهو لا يدل على ازيد من استحباب الاعادة مرة ثانية بداعي الامر الاستحبابي ، بداهة ان الامر الوجوبي قد سقط بالامثال الاول فلا تعقل الاعادة بداعيه .

وبكلمة اخرى ان صلاة الآيات متعلقة لامرين احدهما امر وجوبي والآخر امر استحبابي ، غاية الامر ان الاول تعلق بصرف طبيعة الصلاة والثاني تعلق بها بعنوان الاعادة ، ويستفاد الامر الثاني من الروايات الواردة في المقام وعليه فالاعادة بداعي الامر الاستحبابي لبداعي الامر الاول ، لتكون من الامثال بعد الامثال كيف فلو كانت بداعي الامر الاول لكانت بطبيعة الحال واجبة ، وعندئذ فلا معنى لجوازها .

فالنتيجة انه لا اشعار في الروايات على ذلك فما ظنك بالدلالة .

وأما في المورد الثاني فايضاً كذلك ، ضرورة انه لا يستفاد منها الاستحباب الاعادة جماعاً ، فاذن تكون الاعادة بداعي الامر الاستحبابي لبداعي الامر الاول والالكانت واجبة ، وهذا خلف : نعم هنا روايتان صحیحتان ففي احدهما امر الامام يجعل الصلاة المعادة فريضة . وفي الاخرى يجعلها فريضة ان شاء . ولكن لا بد من رفع اليد عن ظهورهما اولاً بقرينة عدم امكان الامثال ثانياً بعد الامثال وحملها على جعلها قضاء عما فات منه من الصلاة الواجبة ثانياً ، او على معنى آخر وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث الاجزاء انشاء الله تعالى .

الفور والتراخي

يقع الكلام فيهما نارة في مقام الشبوت واخرى في مقام الاثبات .
اما المقام الاول فالواجب ينقسم الى ثلاثة اصناف :

للصنف الاول ما لا يكون مقيداً بالتقديم ولا بالتأخير من ناحية الزمان ، بل هو مطلق من كلتا الناحيتين . ومن هنا يكون المكلف مخيراً في امثاله بين الزمن الاول والزمن الثاني وهكذا ، ويسمى هذا الصنف من الواجب بالواجب الموسع ، وذلك كالصلاة وما شاكلها . نعم اذا لم يطمئن باتيانه في الزمن الثاني وجب عليه الاتيان في الزمن الاول ، ولكن هذا امر آخر اجنبى عما نحن بصدده .

(الصنف الثاني) : ما يكون مقيداً بالتأخير فلو قدمه في اول ازمته الامكان لم يصح ويسمى هذا الصنف بالواجب المضيق كالصوم وما شابهه (الصنف الثالث) : ما يكون مقيداً بالتقديم وهذا على قسمين : (الاول) : ان يكون ذلك بنحو وحدة المطلوب (الثاني) ان يكون بنحو تعدد المطلوب . اما الاول ففرده الى وجوب الاتيان به في اول ازمته الامكان فوراً من ناحية والى سقوط الامر عنه في الزمن الثاني من ناحية اخرى ، عليه فلو عصى المكلف ولم يأت به في الزمن الاول سقط الامر عنه ولا امر في الزمن الثاني ، وقد مثل لذلك برد السلام حيث انه واجب على المسلم عليه في اول ازمته الامكان ، ولكن لو عصى ولم يأت به سقط الامر عنه في الزمن الثاني واما الثاني فهو ايضاً على شكلين (احدهما) ان يكون المطلوب هو اتيانه في اول ازمته الامكان والا ففى الزمن الثاني وهكذا فوراً ففوراً ، فالتأخير فيه كما لا يوجب سقوط اصل الواجب كذلك لا يوجب سقوط فوريته . قيل ومن هذا القبيل قضاء الفوائت يعني يجب على المكلف الاتيان بها فوراً ففوراً . (وثانيهما) : أن يكون المطلوب من الواجب وان كان اتيانه في اول ازمته الامكان فوراً الا ان المكلف اذا عصى وأخر عنه سقطت فوريته دون اصل الطيبة ، فعندئذ لا يجب عليه الاتيان بها فوراً ففوراً ، بل له ان يمثل الطيبة في اي وقت وزمن شاء

واراد . وعلى الجملة فالمكلف اذا لم يأت به في اول الوقت وعصى جاز له التأخير الى آخر ازمة الامكان ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة فانها واجبة على المكلف في اول ازمة الامكان فوراً ولكنه لو تركها فيه وعصى جاز له التأخير الى مادام للعمير موسماً .

واما المقام الثاني - وهو مقام الاثبات - فالصيغة لاتدل على الفور ولا على التراخي فضلاً عن الدلالة على وحدة المطلوب او تعدده والسبب في ذلك ان الصيغة لو دلت على ذلك فطبيعة الحال اما ان تكون من ناحية المادة او من ناحية الهيئة ، ومن الواضح انها لاتدل عليه من كلتا الناحيتين اما من ناحية المادة فواضح لما تقدم في ضمن البحوث السابقة من ان المادة موضوعة للطبيعة المهمة المعارضة عن جميع الخصوصيات والعوارض فلا تدل الا على ارادتها ، فكل من الفور والتراخي وما شاكلها خارج عن مدلولها وأما من ناحية الهيئة فايضاً كذلك لما عرفت بشكل موسع من انها وضعت للدلالة على إبراز الامر الاعتباري النفساني على ذمة المكلف في الخارج فلا تدل على شيء من الخصوصيات المذبذبة بل ولا اشعار فيها فافظنك بالدلالة ، فنبوت كل واحدة من تلك الخصوصيات يحتاج الى دليل خارجي فان قام فهو والا فاللازم هو الاتيان بالطبيعي المأمور به مخبراً عقلاً بين الفور والتراخي . وعلى هذا فلو شككنا في اعتبار خصوصية زائدة كالقصور او التراخي او نحو ذلك فقتضى الاصل اللفظي من عموم او اطلاق اذا كان هو عدم اعتبارها وان الواجب هو الطبيعي المطلق ، ولازم ذلك جواز التراخي ، وقد عرفت انه لا فرق في حجية الاصول اللفظية بين المثبت منها وغيره هذا اذا كان في البين اصل لفظي . واما اذا لم يكن كما اذا كان الدليل مجملاً او اجماعاً فالمرجع هو الاصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة للشك في اعتبار خصوصية زائدة كالقصور او التراخي ، وحيث لا دليل عليه

فاصلة البراءة تقتضي عدم اعتبارها، وبذلك يثبت الاطلاق في مقام الظاهر .
فالتيجة ان الصيغة او ماشاكلها لاتدل على الفور ولا على التراخي فضلاً
عن الدلالة على وحدة المطلوب او تعدده، بل هي تدل على ثبوت الطبعي
الجامع على ذمة المكلف ، ولازم ذلك هو حكم العقل بالتخير بين افراده
المرضية والطولية . نعم لو احتمل ان تأخيره موجب لفواته وجب عليه
الانتيان به فوراً بحكم العقل .

قد يقال كما قيل : ان الصيغة وان لم تدل على الفور وضماً الا انها
تدل عليه من جهة قرينة عامة خارجية وهو قوله تعالى (سارعوا الى مغفرة
من ربكم) وقوله تعالى : (واستبقوا الخيرات) ببيان ان الله عز وجل
أمر عباده بالاستباق نحو الخير ، والمسارعة نحو المغفرة ، ومن مصاديقها
فعل المأمور به فاذاً يجب على المكلف الاستباق والمسارعة نحوه في اول
ازمنة الامكان والافق الزمن الثاني وهكذا لفرض انها يقتضيان الفورية
الى الانتيان بما يصدق عليه الخير والغفران في كل وقت وزمن ، وعليه فلو
عصى المكلف وآخر عن اول ازمنة الامكان وجب عليه ذلك في الزمن
الثاني او الثالث وهكذا فوراً فقوراً ، إذ من الواضح عدم سقوط وجوب
المسارعة والاستباق بالعصيان في الزمن الاول ، لفرض بقاء الموضوع
والملاك ، ونتيجة ذلك هي لزوم الانتيان بكافة الواجبات الشرعية فوراً
فقوراً على نحو تعدد المطلوب .

ولناخذ بالنقد عليه من عدة زجوه :

(الاول) ان الآيتين الكريمتين اجنبتان عن محل الكلام رأساً ولا
صلة لهما بما نحن بصده . اما آية الاستباق فلان كلمة واستبقوا فيها من
الاستباق بمعنى المسابقة لغة ، وعلى هذا فظاهر الآية المباركة هو وجوب
المسابقة على العباد نحو الخيرات يعني ان الواجب على كل واحد منهم ان

يسابق الآخر فيها . وان شئت قلت : ان مدلول الآية الكريمة هو ما اذا كان العمل خيراً للجميع ، وامكن قيام كل واحد منهم به ، ففي مثل ذلك أمر سبحانه وتعالى عباده بالمسابقة نحوه ، ومن الواضح انه لاصلة لهذا المعنى بما نحن فيه اصلاً ، وذلك لان الكلام فيه انما هو في وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الامر المتوجه اليه خاصة على نحو الاستقلال مع قطع النظر عن الامر المتوجه الى غيره . وهذا بخلاف ما في الآية ، فان وجوب الاستباق فيها انما هو بالاضافة الى الآخر لا بالاضافة الى الفعل ، فاذن لاتدل الآية على وجوب الاستباق والمبادرة الى الفعل اصلاً ، ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى ، واما آية المسارعة فالظاهر من المغفرة فيها هو نفس الغفران الالهي فالآية عندئذ تدل على وجوب المسارعة نحوه بالتوبة والتندامة التي هي واجبة بحكم العقل ، وليس المراد منها الافعال الخارجية من الواجبات والمستحبات ، فاذن الآية ترشد الى ما استقل به العقل وهو وجوب التوبة واجنبية عما نحن بصدده .

(الثاني) على تقدير تنزل عن ذلك وتسليم ان الآيتين ليستا اجنبتين عن محل الكلام الا ان دلالتها على ما نحن بصدده تقوم على اساس ان يكون الامر فيها مولوياً . واما اذا كان ارشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المضامع العرفي فلا دلالة لها عليه اصلاً ، وذلك لان مفادها على هذا الضوء هو الارشاد الى ما استقل به العقل من حسن المسارعة والاستباق نحو الانبان بالمأمور به وتفرغ للذمة منه ، وقابح له في الالتزام وعدمه فلا موضوعية له ، ومن الواضح ان حكم العقل بذلك يختلف في التزم وعدمه باختلاف موارده .

(الثالث) على تقدير التنزل عن ذلك أيضاً وتسليم ان الامر فيها مولوى الا انه لا بد من حمله على الاستحياب ، ولو حمل على ظاهره وهو

لوجوب لزوم تخصيص الأكثر وهو مستهجن . والسبب في ذلك هو ان المستحبات يشق انواعها واشكالها مصداق للخبر وسبب للمغفرة فلو حملنا الامر فيها على الوجوب لزوم خروجها باجمعها عن اطلاقها . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان الواجبات على اصناف عديدة : (احدها) واجبات موسعة كالصلاة وما شاكلها ، والمفروض عدم وجوب الاستباق والمساورة نحوها و (ثانيها) : واجبات مضيقة كصوم شهر رمضان ونحوه ، والمفروض عدم وجوب الاتيان بها الا في وقت خاص لاني اول وقت الامكان . و (ثالثها) واجبات فورية على نحو تعدد المطلوب ، فعلى ما ذكرنا من الحمل لزوم خروج الصنفين الاولين من الواجبات ايضاً عن اطلاقها فبخصص الاطلاق بخصوص الصنف الثالث ، ومن الطبيعي ان هذا من اظهر مصاديق تخصيص الأكثر .

فالنسبة انه لا دليل على الفور لامن الداخل ولا من الخارج بحيث يحتاج عدم ارادته الى دليل خاص وكذلك لا دليل على التراخي وعندئذ بقي كل مورد ثبت بدليل خاص الفور او التراخي فهو والا فقتضى الاصل عدمه :

نتائج البحوث الى هنا عدة نقاط :

(الاولى) ان صيغة الامر موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري التنفسي في الخارج ، ولا تدل وضماً الا على ذلك . وأما دلالتها على ابراز التهديد أو التخير او نحو ذلك نحتاج الى قرينة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الصيغة تستعمل دائماً في معنى واحد والاختلاف انما هو في الداعي قد تقدم نقده بشكل موسع :

(الثانية) ان الوجوب مستفاد من الصيغة او بما شاكلها بحكم العقل

بمقتضى قانون العبودية والمولوية لا بالدلالة الوضعية ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة هذا من جانب . ومن جانب آخر ان تفسير صيغة الامر مرة بالطلب ومرة اخرى بالبعث والتحريك ومرة ثالثة بالارادة لايبرجع بالتحليل العلمى الى معنى محصل .

(الثالثة) ذكر صاحب الكفاية (قده) ان دلالة الجمل الفعلية في مقام الانشاء على الوجوب اقوى واكد من دلالة الصيغة عليه . ولكن قد تقدم نقده بصورة موسعة في ضمن البحوث السابقة ، وقلنا هناك انه لا فرق بمقتضى قانون العبودية والمولوية بين الجمل الفعلية وصيغة الامر في الدلالة على الوجوب وما ذكره (قده) من النكتة لاقوائية دلالتها قد سبق منا عدم صلاحيتها لذلك :

(الرابعة) : ان الواجب التوصل الى معنيين : (احدهما) مالا يعتبر قصد القرية فيه (وثانيهما) : مالا تعتبر المباشرة فيه من المكلف نفسه ، بل يسقط عن ذمته بفعل غيره ، بل ربما لا يعتبر في سقوطه الالتفات والاختيار ، بل ولا اتيانه في ضمن فرد سايع .

(الخامسة) . اذا شككنا في كون الواجب توصلياً بالمعنى الثاني وعدمه فان كان الشك في اعتبار قيد المباشرة في سقوطه وعدم اعتباره فمقتضى الاطلاق اعتباره وعدم سقوطه بفعل غيره . واما اذا لم يكن اطلاق فمقتضى الاصل العمل هو الاشتغال دون البراءة . واما اذا كان الهك في اعتبار الاختيار والالتفات في سقوطه وعدم اعتباره اوفي اعتبار اتيانه في ضمن فرد سايع فمقتضى الاطلاق عدم الاعتبار فالاعتبار يحتاج الى دليل هذا اذا كان في البين اطلاق واما اذا لم يكن فمقتضى الاصل العمل هو البراءة .

(السادسة) : ما اذا شككنا في اعتبار قصد القرية في واجب وعدم

اعتباره فهل هنا اطلاق يمكن التمسك به لاثبات عدم اعتباره ام لا المعروف والمشهور بين الاصحاب هو انه لا اطلاق في المقام ، وقد تقدم منا ان هذه الدعوى ترتكز على ركيزتين : (الاولى) استحالة تقييد الواجب بقصد القرية وعدم امكانه (الثانية) ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق . وذكروا في وجه الاول وجوها . وقد ناقشنا في تمام تلك الوجوه واحداً بعد واحد واثبتنا عدم دلالة شيء منها على الاستحالة كما ناقشنا فيما ذكر في وجه الثاني وبيننا خطائه وانه لا واقع موضوعي له (السابعة) اننا لو نزلنا عن ذلك وسلمنا ان اخذ قصد الامر في متعلقه لا يمكن بالامر الاول الا انه لامانع من أخذه فيه بالامر الثاني ، كما اختاره شيخنا الاستاذ (قدس) ، كما انه لامانع من اخذ مايلزمه ولا ينفك عنه وعلى تقدير تسليم استحالة ذلك ايضاً فلا مانع من بيان اعتباره ودخله في الغرض بحملة خبرية . ومن هنا قلنا انه لامانع عند الشك في ذلك من التمسك بالاطلاق ان كان ، وإلا فبإصالة البرادة .

(الثامنة) ان التقابل بين الاطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت من تقابل الضدين وفي مرحلة الاثبات من تقابل العلم والملكة .

(التاسعة) : انه لامانع من اخذ بقية الدواعي القرينية في متعلق الامر ولا يلزم منه شيء من المحاذير التي توهم لزومها على تقدير اخذ قصد الامر فيه . ولكن منع شيخنا الاستاذ (قدس) عن اخذها بملاك آخر قد تقدم خطاؤه بشكل موسع . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المحقق صاحب الكفاية (قدس) قد اعترف بان اخذها في المتعلق وان كان ممكناً الا انه ادعى القطع بعدم وقوعه في الخارج ، ولكن قد ذكرنا هناك خطائه وانه لا يلزم من عدم اخذها خاصة عدم اخذ الجامع بينها وبين قصد الامر فلا حظ . (العاشرة) قيل : ان مقتضى الاصل اللغوي عند الشك في تعبدية

واجب وتوصليته هو كونه واجباً تعبدياً ، واستدل على ذلك بعدة وجوه : ولكن قد تقدم منا المناقشة في تمام تلك الوجوه وانها لا تدل على ذلك ، فالصحيح هو ما ذكرنا من ان مقتضى الاصل اللفظي عند الشك هو التوصلية .

(الحادية عشرة) : ان مقتضى الاصل العملي عند الشك يختلف باختلاف الاراء فعلى رأى صاحب الكفاية (قده) الاشتغال وعلى رأينا البراءة شرعاً وعقلاً على تفصيل تقدم .

(الثانية عشرة) : ان مقتضى اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً فان ارادة كل من الوجوب الغيرى والتخيبرى والكفائى تحتاج الى قرينة زائدة فالاطلاق لا يكفى لبيانها .

(الثالثة عشرة) : ان الامر الواقع عقيب الحظر او توهمه لا يدل في نفسه لاهل الوجوب ولا على الاباحة ولا على حكم ما قبل النهي ، فارادة كل ذلك منه تحتاج الى قرينة .

(الرابعة عشرة) : ان صيغة الامر لا تدل على المرة ولا على التكرار في الافراد الطولية ، كما لا تدل على الوجود الواحد او المتعدد في الافراد العرضية لامادة ولا هيئة ، واستفادة كل ذلك تحتاج الى قرينة خارجية .

(الخامسة عشرة) ان الصيغة لم توضع للدلالة على الفور ولا على التراخي ، بل هي موضوعة للدلالة على اعتبار المادة في ذمة المكلف ، فاستفادة كل من الفور والتراخي تحتاج الى دليل خارجي ، ولا دليل في المقام . واما اني المسابقة والمصارعة فلا تدلان على الفور اصلاً كما تقدم ،

مبحث الاجزاء

اثبات المأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء ام لا ؟

قبل الخوض في المقصود ينبغي لنا تقديم امور :

(الاول) ان هذه المسألة من المسائل العقلية كمسألة مقدمة الواجب ومسألة الضد وما شاكلهما . والسبب في ذلك هو ان الاجزاء الذي هو الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة انما هو معلول للاثنيان بالمأمور به خارجاً وامتناله ، ولا صلة له بعالم اللفظ اصلاً .

وبكلمة اخرى ان الضابط لامتياز مسألة عقلية عن مسألة لفظية انما هو بالحاكم بتلك المسألة ، فان كان عقلاً فالمسألة عقلية ، وان كان لفظاً فالمسألة لفظية ، وحيث ان الحاكم في هذه المسألة هو العقل فبطبيعة الحال تكون عقلية وستأتي الاشارة الى هذه الناحية في ضمن البحوث الآتية انشاء الله تعالى :

(الثاني) : ما هو المراد من كلمة على وجهه في العنوان ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدّه) ماهذا لفظه : الظاهر ان المراد من وجه في العنوان هو النهج الذي ينبغي ان يؤتي به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل ان يؤتي به بقصد التقرب في العبادات ، لا خصوص الكيفية المعتمدة في المأمور به شرعاً ، فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً وهو بعيد ، مع انه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان قصد القرينة من كيفيات الاطاعة عقلاً لامن قيود المأمور به شرعاً . ولا الوجه المعتمد عند بعض الاصحاب ، فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لامطلاق الواجبات لوجه اختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار ، فلا بد من ارادة مايندرج فيه من

المعنى وهو ما ذكرناه كما لا يخفى . وغـير خفي ان ما أفاده إنما يقوم على أساس نظريته (قده) من استحالة اخذ قصد القرية قيدا في المأمور به شرعا وإنما هو قيد فيه عقلا اذ على هذا بطبيعة الحال يكون قيد على وجهه احترازا . واما بناء على نظريتنا من امكان اخذه ابتداء في المأمور به . او على نظرية شيخنا الاستاذ (قده) من امكان اخذه بمتعم الجعل وهو بالامر الثاني فلا محالة يكون القيد توضيحياً لاتاسيسياً حيث لا يفيد وجوده على هذا أزيد من الاتيان بالمأمور به بتمام اجزائه وشرائطه ، ولا يلزم من عدمه خروج التعبديات عن محل النزاع ودعوى ان ذكره إنما هو لادخال قصد الوجه خاطئة جداً : اما اولاً فلانه لادليل على اعتبار قصد الوجه وأما ثانياً : فلاختصاصه بالعبادات في صورة الامكان فلا معنى لجعله في العنوان العام الشامل للتعبديات والتوصلات ولصورتي الامكان وعدمه : هذا مضافاً الى انه لاوجه لتخصيصه بالذكر من بين سائر الاجزاء والشرائط حيث انه على تقدير اعتباره احد تلك الاجزاء او الشرائط .

(الثالث) : ما هو المراد من الاقتضاء ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ماهذا لفظه الظاهر ان المراد من الاقتضاء ماهذا الاقتضاء بنحو العملية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ، ولذا نسب الى الاتيان لا الى الصيغة . ان قلت هذا إنما يكون كذلك بالنسبة الى امره . وأما بالنسبة الى أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة الى الامر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلها على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء او بنحو آخر لا يفيد . قلت : نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيها كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم ، غاية ان العمدة في سبب الاختلاف فيها إنما هو الخلاف في دلالة دليلها هل انه على نحو يستقل العقل بان الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالة ويكون النزاع فيه صغروباً ايضاً بخلافه في الاجزاء بالانحصار

الى امره فانه لا يكون الاكبروياً لو كان هناك نزاع كما نقسل عن بعضهم فافهم .

ما افاده (قدہ) متين جداً والسبب في ذلك واضح وهو ان غرض المولى متعلق باثيان المأمور به بكافة اجزائه وشرائطه فاذا اتى المكلف بالمأمور به كذلك حصل الغرض منه للاحالة وسقط الامر ، ضرورة انه لا يعقل بقائه مع حصوله ، كيف حيث ان امدته بحصوله فاذا حصل انتهى الامر بانتهاء امدته والالزام الخلف او عدم امكان الامتثال ابداً ، وهذا هو المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة لا العلة في الامور التكوينية الخارجية كما هو واضح . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان عمدة النزاع في المسألة انما هي في الصغرى يعنى في دلالة ادلة الامر الاضطراري أو الظاهري على ذلك وعدم دلالتها . ولكن بعد اثبات الصغرى فالمراد من الاقتضاء فيها هذا المعنى ، فاذا لا فرق بين اقتضاء الاثيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاجزاء عن امره وبين اقتضاء الاثيان بالمأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري الاجزاء عنه ، فهما بمعنى واحد وهو ما عرفت .

(الرابع) في بيان المراد من الاجزاء الظاهر انه لم يثبت له معنى اصطلاحى خاص في مقابل معناه اللغوى ، ليكون هذا المعنى الاصطلاحي هو المراد منه في المقام ، بل المراد منه هو معناه اللغوى وهو الكفاية ، غاية الامر ان متعلقها يختلف باختلاف الموارد فقد يكون متعلقه القضاء ، وقد يكون الاعادة ، فاجزاء المأني به عن المأمور به هو كفايته عما امر به اعادة وقضاء او قضاء فقط فيما اذا دل الدليل على وجوب الاعادة دونه ، وذلك كن صلى في الثوب المتنجس نسياناً حيث انه على المشهور اذا تذكر في الوقت وجبت الاعادة عليه ، واذا تذكر في خارج الوقت لم يجب القضاء وان كان الاقوى عندنا وجوبه أو المسافر الذي يتم في السفر نسياناً او جهلاً

بالموضوع حيث انه اذا تذكر او ارتفع جهله في الوقت وجبت الاعادة عليه ، وان تذكر او ارتفع في خارج الوقت لم يجب القضاء ، وهكذا ، فاجزاء المأني به عن المأمور به في امثال الموارد هو كفايته عما امر به قضاء لا اعادة .

(الخامس) قد يتوهم انه لافرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار بدعوى ان القول بالاجزاء موافق للقول بالمرة ، والقول بعدم الاجزاء موافق للقول بالتكرار ، فاذن لاوجه لمقدمهما مسألتين مستقلتين بل ينبغي مقدمهما مسألة واحدة . كما انه قد يتوهم عدم الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء باعتبار ان القائل بالتبعية يلتزم ببقاء الامر في خارج الوقت عند عدم امتثاله في الوقت وهو متحد في النتيجة مع القائل بعدم الاجزاء ، وعليه فلا فرق بين مسألتنا هذه وتلك المسألة .

ولكن كلا التوهمين خاطيء جداً .

اما الاول فلان القول بالاجزاء وان كان موافقاً في النتيجة مع القول بالمرة ، كما ان القول بعدم الاجزاء موافق في النتيجة مع القول بالتكرار الا أن مجرد ذلك لا يوجب اتحاد المسألتين ، وذلك لما تقدم في ضمن البحوث السابقة من ان الضابط لامتياز مسألة عن مسألة اخرى انما هو بالجهة المبحوث عنها في المسألة ، وحيث ان الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هذه غير الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة فلا مناص من تعددهما ، وذلك لان الجهة المبحوث عنها في مسألة المرة والتكرار انما هي تعيين حدود المأمور به شرعاً من حيث السعة والضييق وانه الطبيعة المقيدة بالمرة او التكرار وفي هذه المسألة انما هي اجزاء الاثنيان بالمأمور به عن الواقع فعلا وعدم اجزائه بعد الفراغ عن تعيين حدوده شرعاً . وان شئت قلت : ان البحث في المسألة الاولى بحث عن دلالة الصيغة او شاكلها على المرة او التكرار

ولذا تكون من المباحث اللفظية . والبحث في هذه المسألة بحث عن وجود ملازمة عقلية بين الاتيان بالمأمور به خارجاً وبين اجزائه ومن هنا قلنا انها من المسائل العقلية :

وصفوة القول ان الاشتراك في النتيجة لو كان موجباً لوحدة المسألتين أو المسائل لكان اللازم ان يجعل المسائل الاصولية بشق اشكالها والوانها مسألة واحدة لاشتراك الجميع في نتيجة واحدة وهي القدرة على الاستنباط وهذا كما نرى .

وأما التوهم الثاني فلان مسألتنا هذه تختلف عن مسألة تبعية القضاء للاداء موضوعاً وجهة : لما الاول فلان الموضوع في هذه المسألة هو الاتيان بالمأمور به وانه يجزي عن الواقع ام لا ، والموضوع في تلك المسألة هو عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت . ومن الطبيعي انه لاجامع بين الوجود والعدم ، وعليه فلا ربط بين المسألتين في الموضوع اصلاً . واما الثاني فلان الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة انما هي وجود الملازمة بين الاتيان بالمأمور به واجزائه عن الواقع عقلاً وعدم وجودها : والجهة المبحوث عنها في تلك المسألة انما هي دلالة الامر من جهة الاطلاق على تعدد المطلوب وعدم دلالاته عليه ، فاذن لا ارتباط بينهما لاني الموضوع ولا في الجهة المبحوث عنها .

وبعد ذلك نقول : ان الكلام يقع في مسائل ثلاث : الاولى ان اتيان المأمور به بكل امر يقتضي الاجزاء عن امره عقلاً سواء أكان ذلك الامر امراً واقعياً او اضطرارياً او ظاهرياً .

(الثانية) : ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري هل يوجب الاجزاء عن الامر الواقعي ام لا ؟

(الثالثة) ان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يوجب الاجزاء

عنه اعادة وقضاء او قضاء فحسب ام لا ؟

اما الكلام في المسألة الاولى فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ان اجزاء الاتيان بكل مأمور به عن أمره عقلي سواء كان امراً واقعياً او اضطرارياً او ظاهرياً ضرورة ان العقل يستقل بعدم بقاء موضوع للتعبد ثانياً .

اقول : الامر كما افاده (قده) ومن هنا لانزاع فيه وان نسب الخلاف الى بعض ، ولكنه على تقدير صحته لا يعتمد به اصلاً . والوجه في ذلك هو ان المكلف اذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الاجزاء والشرائط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر والا لزم الخلاف او عدم امكان الامتثال أبداً ، ابقاء الامر بلا ملك ومقتض ، والجميع محال : اما الاول فلان لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لا وحدته وهو خلف واما الثاني فلان الامتثال الثاني كالامتثال الاول ، فاذا لم يكن الاول موجبا لسقوط الامر فالثاني مثله ، وهكذا . واما الثالث فلان الغرض اذا تحقق في الخارج ووجد كيف يعقل بقاء الأمر ، ضرورة استحالة بقائه بلا مقتض وسبب .

فالنتيجة ان اجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي والظاهري والاضطراري اصلاً . وعلى ضوء ما بيناه قد ظهر ان الامتثال عقيب الامتثال غير محمول و لكن قد يتوهم جواز الامتثال بعد حصول الامتثال في موردين : (احدهما) جواز اعادة من صلى فرادى جماعة وقد دلت على ذلك عدة روايات منها صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : « في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجتمع جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء » ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث قال : لا ينبغي

للرجل ان يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة ، بل ينبغي له أن يثوبها ، وان كان قد صلى فإن له صلاة اخرى ، الى غيرها من الروايات الواردة في هذا الباب ، فهذه الروايات تدل في جواز الامثال ثانياً بعد حصول الامثال الاول وهو الاتيان بالصلاة فرادى ، وهذا من الامثال بعد الامثال الذي قد قلنا باستحالته .

(وثانيهما) جواز اعادة من صلى صلاة الآيات ثانياً ، وقد دلت على ذلك صحيحة معاوية بن همار قال : قال : أبو عبد الله (ع) « صلاة الكسوف اذا فرغت قبل ان ينجلي فاعد » وغيرها من الروايات الواردة في المقام فانها ظاهرة في وجوب اعادتها ثانياً فضلاً عن اصل مشروعيتها وهذا معنى الامثال بعد الامثال .

أقول : اما الجواب عن المورد الاول فالنصوص الواردة فيه على طائفتين :

(احدهما) ماوردت في اعادة الصلاة مع المخالفين : منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) « انه ما منكم احد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضاً الا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة فارغبوا في ذلك » . ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) « قال : ما من عبد يصلي في الوقت وبفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمساً وعشرين درجة » وغيرها من الروايات الواردة في هذا المورد وهذه الطائفة لا تدل على مشروعية الامثال بعد الامثال اصلاً والسبب في ذلك انها وردت في مقام التقية فتكون الاعداد لاجلها ولولا التقية لم يكن لنا دليل على جوازها ومشروعيتها . وعلى الجملة فالروايات الدالة على جواز الاعداد تقية لا تدل على جواز الامثال بعد الامثال فهذه الطائفة اجنبية عن محل الكلام ولا صلة لها بما نحن بصددده

(وثانيتهما) ما دلّت على اعادة الصلاة جماعة منها الصحيحتان المتقدمتان ، ولكنها ايضا لا يدلان على مشروعية الامتثال ثانياً ، بداهة ان الامتثال الاول - وهو الاتيان بالمأمور به بجميع أجزائه وشرائطه - مسقط لأمره ويكون علة له والا فلا يعقل سقوطه ، بل مفاد تلك الروايات استحباب الاعادة جماعة بداعي الأمر الاستجابي (لا بداعي الأمر الاول) المستفاد من نفس تلك الروايات ، او بداعي الأمر الوجوبي قضاء لا اداء وعليه تدل صحيحة هشام بن سالم (يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء) وصحيحة حفص بن البختري (يصلي معهم ويجعلها الفريضة) بقرينة قوله (ع) في صحيحة اسحق بن عمار (صلى واجعلها لما فات) .

وبتعبير آخر ان المستفاد من تلك الطائفة من الروايات هو ان اعادة الصلاة جماعة بعد الاتيان بها فرادى أمر مستحب فيكون الاتيان بها بقصد ذلك الأمر الاستجابي . نعم من كان في ذمته قضاء فله ان يجعلها لما فات فالنتيجة انها اجنبية عن الدلالة على جواز الامتثال بعد الامتثال بالكلية فضلا عن الدلالة على ان سقوط الأمر الأول مراعى بعدم تعقب الامتثال الآخر جماعة . واما ماورد من الرواية من ان الله تعالى اختار أحبها اليه فيرده ضعف السند فلا يمكن الاعتماد عليه . وعلى تقدير تسليم سنده فهو لا يدل على جواز تبديل الامتثال بالامتثال الآخر وكون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقب الافضل ، وذلك لان معناه والله العالم هو ان الله تعالى يعطى ثواب الجماعة فالحال عنده تعالى أحب من الصلاة فرادى وهذا تفضل منه تعالى ، ولا سيما اذا قلنا بان اصل الثواب من باب التفضل لامن باب الاستحقاق ، وكيف ما كان فهذه الرواية ساقطة كغيرها من الروايات فلا وجه لاطالة الكلام فيها كما عن شيخنا المحقق (قدّه) ، مع ان ما افاده (قدّه)

في تفسير هذه الرواية خارج عن الفهم العرفي وراجع الى الدقة الفلسفية كما لا يخفى .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما احتمله الشيخ الطائفة (قده) في التهذيب واليك نصه : والمعنى في هذا الحديث (قوله (ع) يصلي عليهم ويجعلها الفريضة ان شاء) ان من يصلي ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة فليجعلها نافلة ثم يصلي في جماعة ، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية الفرض ، لان من صلى الفرض بنية الفرض فلا يمكن ان يجعلها غير فرض وأيده الوحيد (قده) بقوله بانه ظاهر صبغة المضارع .

وذلك لأن ما افاده (قده) خلاف ظاهر الحديث ، بل خلاف صريحه فانه نص من جهة العطف بكلمة (ثم) ان وجدانه الجماعة بعد الفراغ عن الصلاة فرادى ، لاني اثباتها : وبذلك ظهر انه لا وجه لتأييد الوحيد - قده - بانه ظاهر صبغة المضارع ، فانها وان كانت ظاهرة في الفعلية الا ان العطف بكلمة (ثم) يدل على ان وجدانه الجماعة كان متأخرا زماناً عن اتيانه بالصلاة فرادى :

وأما الجواب عن المورد الثاني فالصحيح هو انه لا بد من رفع اليد عن ظهور تلك الروايات في وجوب الاعادة وحملها على الاستحباب ، وذلك لاستقلال العقل بسقوط الامر بالامتنال الاول فلا يعقل ان تكون الاعادة بداعي ذلك الامر كما اشرنا اليه في ضمن البحوث السالفة ايضاً .
فالنتيجة قد تحققت لحد الان في عدة خطوط :

(الاول) : ان مسألة الاجزاء مسألة اصولية عقلية وليست من المسائل اللفظية .

(الثاني) : ان الاثبات بكل مأثور به مسقط لأمره ، وهذا ليس

من محل الكلام في شيء ، وأما الكلام في سقوط الأمر الواقعي باتيان المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري .

(الثالث) : ان الروايات الدالة على جواز الاعادة على اختلافها لاتدل على الامتنال بعد الامتنال .

وأما الكلام في المسألة الثانية (وهي ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل هو مجز عن الواقع أم لا) فيقع في مقامين : (الاول) فيما اذا ارتفع العذر في الوقت . (الثاني) : فيما اذا ارتفع في خارج الوقت . اما الكلام في المقام الاول فليعلم ان محل النزاع في الاجزاء وعدمه في هذا المقام إنما هو فيما اذا كان المأني به في اول الوقت مأموراً به بالأمر الواقعي الاضطراري ، وذلك كما اذا كان الموضوع للأمر الاضطراري وجود العذر وإن كان غير المستوعب لتنام الوقت ففي مثله يقع الكلام في ان الاتيان به هل هو مجز عن الواقع او انه غير مجز . واما اذا كان الموضوع له العذر المستوعب لتنام الوقت فلا مجال للنزاع هنا اصلاً ، وذلك لعدم الامر حينئذ واقعاً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع أم لا وذلك كما لو اعتقد المكلف استيعاب العذر في تمام الوقت فصلى في اول الوقت ثم انكشف الخلاف وظهر ان العذر لم يكن مستوعباً ففي مثل ذلك لا أمر واقعاً ولا ظاهراً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع او لا . واما اذا قامت الحجة على الاستيعاب وصلى في اول الوقت ثم انكشف الخلاف فهو داخل في المسألة الثالثة وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع وعدم اجزائه عنه وخارج عن مسألتنا هذه .

وان شئت فقل : ان محل البحث في هذه المسألة هو ما اذا كان الموضوع للأمر الواقعي الاضطراري وجود العذر في زمان الاتيان بالواجب لا العذر المستوعب لجميع الوقت وإلا فلا يجوز البدار حقيقة ، فان جوزه

حيث أنه مستند الى احد امرين : اما الى القطع باستيعاب العذر ، او الى قيام اماره كالبينة أو نحوها على الاستيعاب ، ومع انكشف الخلاف في هاتين الصورتين ينكشف انه لا أمر اضطراري واقعاً ليقع البحث في اجزائه عن الواقع وعدمه نعم في الصورة الثانية الأمر الظاهري موجود ومن هنا قلنا بدخول هذه الصورة في المسألة الآتية .

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان محل الكلام في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقع وعدمه فيما اذا كان الأمر الاضطراري ناشئاً عن مصلحة الواقع . وأما اذا كان ناشئاً عن مصلحة اخرى اجنبية عن مصلحة الواقع فهو خارج عن محل الكلام ، وذلك كالأمر في موارد التقية حيث انه نشأ من المصلحة الكامنة في نفس الالتقاء وهو حفظ النفس أو العرض أو المال ، ومن الطبيعي ان تلك المصلحة أجنبية عن مصلحة الواقع ، وعليه فلا مقتضى للاجزاء فيها من هذه الناحية نعم قد قلنا بالاجزاء في تلك الموارد من ناحية اخرى وهي وجود دليل خاص على ذلك كما ذكرناه في محله .

وبعد ذلك نقول قد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدس) ما هذا لفظه « تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه قارة في بيان ما يمكن ان يقع عليه الأمر الاضطراري من الانحاء وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه واخرى في تعيين ماوقع عليه ، فاعلم انه يمكن ان يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض . ويمكن ان لا يكون وافياً به كذلك ، بل يبقى منه شيء أمكن استيفائه أولاً يمكن ، وما أمكن كان بمقدار يجب قداركه أو يكون بمقدار يستحب . ولا يخفى انه ان كان وافياً به فيجزى فلا يبقى مجال اصلاً للتدارك لاقتضاء ولا اعادة ، وكذا لو لم يكن وافياً

ولكن لا يمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة المصلحة كانت فيه ، لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ما هو فيه من الالم فافهم . لا يقال عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار ، لامكان استيفاء الغرض بالقضاء . فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت . وأما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار في الصورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطراب مطلقا أو بشرط الانتظار او مع اليأس عن طرو الاختيار ذامصلحة ووافياً بالغرض ، وان لم يكن وافياً وقد امكن تدارك الباقي في الوقت او مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى فلا بد من ايجاب الاعداد أو القضاء وإلا فيجزى ، ولا مانع عن البدار في الصورتين ، غاية الأمر بتخير في الصورة الاولى بين البدار والانيان بمعلين: العمل الاضطرابي في هذا الحال ، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطراب أو الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار . وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار ، ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار . هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطرابي من الانهاء .

ملخص ما أفاده (قده) بحسب مقام الثبوت اربع صور :

(الاولى) ان يكون المأمور به بالامر الاضطرابي الواقعي مشتملا على تمام مصلحة الواقع .

(الثانية) : ان يكون مشتملا على بعضها مع عدم امكان استيفاء الباقي .

(الثالثة) : هذه الصورة مع امكان تدارك الباقي ولكنه ليس بحد يلزم استيفائه .

(الرابعة) : أن يكون الباقي واجب الاستيفاء والتدارك .

ولنأخذ بالنظر الى هذه الصور

اما الصورة الاولى : فلا اشكال في الاجزاء عن الواقع وجواز البدار حقيقة وواقعاً ، لعدم الفرق حينئذ بين الفرد الاضطراري والفرد الاختياري في الزفاء بالملك والغرض اصلاً .

وأما الصورة الثانية : فالصحيح فيها هو القول بالاجزاء ، وذلك لعدم امكان تدارك الباقي من مصلحة الواقع : نعم لا يجوز البدار حينئذ ولكن لا بد من فرض ذلك فيما اذا كان الملك في المأمور به بالامر الاضطراري . وأما اذا كان في امر آخر فهو خارج عن مفروض الكلام ، كما ان جواز البدار واقعاً او عدم جوازه كذلك انما هو بالاضافة الى وفاء المأمور به الاضطراري بملك الواقع او عدم وفائه . واما افتراض جوازه بملك آخر اجنبي عن ملك الواقع فهو فرض لاصلة له بمحل الكلام ومن ذلك يظهر ان - مافرضه (قده) من وجود مصلحة في نفس البدار ولاجل تلك المصلحة جاز - في غير محله .

وأما الصورة الثالثة : فايضاً لامتناع من القول بالاجزاء فيها ، وذلك لعدم كون الباقي من الملك ملزماً ليجب تداركه . هذا كله مما لا كلام ولا اشكال فيه . وانما الكلام والاشكال في الصورة الرابعة فقد ذكر (قده) ان المكلف مخير فيها بين البدار في اول الوقت والاتيان بعملين : العمل الاضطراري في هذا الحال يعني حال الاضطرار والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار وبين الانتظار والاقتصار باثنيان مامور تكليف المختار .

وغير خفي ان ما افاء (قده) من التخيير في هذه الصورة غير معقول وذلك لانه من التخيير بين الاقل والاكثر الاستقلالين ، وقد حققنا في محله ان التخيير بينها مستحيل الا اذا رجع الى التخيير بين المتبائنين . وتفصيل ذلك هو ان مرد جواز البدار واقعاً الى ان الفرد المضطر اليه مامور به

بالامر الاضطراري الواقعي حقيقة وواف بهام مصلحة الواقع ، والا فلا يجوز
 البدار كذلك قطعاً . ومرد التخبير المزبور الى عدم كون الفرد المضطر
 اليه مأموراً به كذلك وعدم كونه وافياً بهام المصلحة ، وذلك لان الشارع
 إذا لم يكتف بالعمل الناقص في اول الوقت واوجب على المكلف الاتيان
 بالعمل التام الاختيارى بعد رفع الاضطرار والمعذر سواء أكان المكلف
 آتياً بالعمل الاضطراري الناقص في أول الوقت أم لم يأت به فبطبيعة الحال
 لامعنى لا يجابه العمل الاضطراري الناقص والزام المكلف باتيانته ولو على
 نحو التخبير ، فانه بلا ملاك يقتضيه .

وبكلمة اخرى ان الصورة الاولى والثانية والثالثة في كلامه (قده)
 وان كانت من الصور المعقولة بحسب مقام الثبوت، الا أن الصورة الاخيرة وهي
 الصورة الرابعة غير معقولة اذ بعد فرض ان الشارع لم يرفع اليد عن
 الواقع واوجب على المكلف الاتيان به على كل من تقديري الاتيان بالعمل
 الاضطراري الناقص في أول الوقت وعدم الاتيان به فعندئذ بطبيعة الحال
 لامعنى لا يجابه الفرد الناقص ، حيث انه لا يترتب على وجوبه اثر ، بل
 لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادرة وعدمه على تقدير عدمها . وأيضاً
 لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الاتيان به ، وعدم كونه كذلك
 على تقدير عدم الاتيان به ، والسر في كل ذلك ما ذكرناه من ان التخبير
 المذكور غير معقول .

فالنتيجة على ضوء ما بيناه ان الواجب هو الطبيعي الجامع بين
 المبدأ والمنتهى ، والمفروض في المسألة هو تمكن المكلف من الاتيان بالطبيعي
 المزبور في وقته من جهة تمكنه على إيجاد بعض افراده في الخارج ، ومعه
 لا مقتضى لا يجاب الشارع الفرد الناقص الذي لا يفي بملاك الواقع : وان
 شئت قلت : ان للمكلف اذا كان قادراً على الاتيان بالصلاة مع الطهارة

المائية مثلاً في الوقت لم تصل النوبة الى الصلاة مع الطهارة الترابية ،
لفرض ان الامر الاضطراري في طول الامر الاختياري ومع تمكن المكلف
من امتثال الامر الاختياري لاموضوع للامر الاضطراري ، ولازم ذلك
عدم جواز البدار هنا واقعاً ، كما ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء في الوقت
وخارجه . فما افاده (قده) من الجمع بين جواز البدار واقعاً وعدم الاجزاء
عن الواقع جمع بين المتناقضين ثبوتاً وهو مستحيل فاذن لانصل النوبة الى
البحث عنه في مقام الاثبات .

ولو تنزلنا عن ذلك وسألنا امكان الجمع بينهما في مرحلة الثبوت يقع
الكلام فيه عندئذ في مرحلة الاثبات والدلالة يعني هل لادلة الامر الاضطراري
اطلاق يتمسك به في المقام ام لا ؟ ذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى
ان لها اطلاقاً واليك نص ما افاده :

وأما ما وقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثل قوله تعالى (فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيداً طيباً) وقوله (ع) « التراب احد الطهورين يكفيك
عشر سنين » هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء ، ولا بد في
ايجاب الاتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص : وبالجملية فالمتبع هو
الاطلاق لو كان والا فالاصل وهو يقتضي البراءة من ايجاب الاعادة ،
لكونه شكاً في اصل التكليف . وكذا عن ايجاب القضاء بطريق أولى نعم
لو دل دليله على ان سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء
واجباً عليه لتحقق سببه وان أتى بالقرض ولكنه مجرد الفرض .

نتيجة ما افاده (قده) هي جواز البدار مع تمكن المكلف من الاتيان
بالفعل الاختياري التام وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع العذر في

في اثناء الوقت ، وذلك من جهة اطلاق الدليل ومع عدمه اصالة البراءة عن وجوبها .

وقد اختار هذا القول في خصوص الطهارة الترابية جماعة منهم السيد الطباطبائي (قده) في العروة .

والصحيح في المقام ان يقال : انه لا اطلاق لادلة مشروعية التيمم بالقباس الى من يتمكن من الاتيان بالعمل الاختياري في الوقت بداهة ان وجوب التيمم وظيفة المضطر ولا يكون مثله مضطراً لفرض تمكنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت ، وبمجرد عدم تمكنه منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطراري ما لم يستوعب تمام الوقت .

وقد ذكرنا في بحث الفقه ان موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء عقلاً او شرعاً في مجموع الوقت بمقتضى الآية الكريمة وما شاكلها فلموافترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت وارتفاعه في الاثناء لم يكن المكلف مأموراً بالتيمم ، لعدم تحقق موضوعه .

وبكافة اخرى ان الواجب على المكلف هو طبعي الصلاة مثلاً على نحو صرف الوجود كما هو الحال في جميع التكليفات الاجبائية ، وعليه فطرو الاضطرار على فرد من ذلك الطبيعى لا يوجب ارتفاع الحكم منه وذلك لان ما طرء عليه الاضطرار - وهو الفرد - لاحكم له على الفرض ، وما هو متعلق الحكم - وهو الطبيعى الجامع - لم يطرء عليه الاضطرار كما هو المفروض ، فاذا لم يقتضى اوجوب التيمم اصلاً . فالنتيجة ان حال الافراد الطولية كحال الافراد العرضية من هذه الناحية ، فكما ان طروى الاضطرار الى بعض الافراد العرضية لا يوجب سقوط التكليف عن الطبيعى الجامع بينها ، فكذلك طروى على بعض الافراد الطولية فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : انه لا اطلاق لادلة الامر الاضطرابي في محل الكلام . ومن ضوء هذا البيان يظهر انه لا يجوز التمسك باصالة البراءة ايضاً ، وذلك لأن رفع الاضطراب في اثناء الوقت كما هو المفروض في المقام كاشف عن عدم تعلق الامر واقعاً بالفعل الاضطرابي ، ليكون الاثبات به مجزياً عن الواقع ، بل من الاول كان متعلقاً بالفعل الاختياري التام ، والمفروض عدم امتثاله ، فاذاً لانكشك في وجوب الاثبات به لنتمسك باصالة البراءة عنه . وعلى الجملة فما أتى به المكلف في الخارج من الفعل الاضطرابي لا امر به على الفرض ، وما كان متعلقاً للامر لم يأت به ، فاذاً كيف يشك في وجوب الاعادة . ومن ذلك تبين انه لا يجوز البدار هنا واقعاً ، بداهة ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء . ومن الطبيعي ان الاجزاء لا يمكن إلا في فرض وجود الامر بالفعل الاضطرابي واقعاً .

نعم قد ثبت جواز البدار في بعض الموارد بدليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختياري التام في الوقت : منها موارد التقية حيث يجوز البدار فيها واقعاً وان علم المكلف بارتقاعها في اثناء الوقت وتمكنه من العمل بلا تقية فيجوز له الوضوء تقية مع تمكنه منه بدونها في آخر الوقت أو في مكان آخر ، وهكذا . ومن هنا لانجب الاعادة بعد ارتقاع العذر . ومنها ما اذا تيمم المكلف في آخر الوقت وصلى به صلاتي الظهرين ثم دخل وقت المغرب وهو باق على تلك الطهارة جاز له ان يصلي به صلاتي المغرب والعشاء واقعاً ، وهكذا . وقد تحصل من ذلك ان في كل مورد ثبت جواز البدار واقعاً بدليل خاص نلتزم فيه بالاجزاء وفي كل مورد لم يثبت جوازه بدليل كذلك فلا نقول به من جهة الأدلة العامة . فالنتيجة في نهاية المطاف هي انه لا وجه للقول بالاجزاء في هذه المسألة اصلاً .

ولكن مع ذلك ذهب شيخنا الاستاذ (قدس) الى الاجزاء فيها بدعى ان المكلف لا يخلو من ان يكون متمكناً من الطهارة المائية في تمام الوقت اولاً يكون كذلك ، أو يكون متمكناً منها في بعضه دون بعضه الآخر فعلى الشك في الاولين لا اشكال في التخيير العقلي بين الافراد الطولية والعرضية وعلى الأخير فما ان ملك التخيير هو تساوي الافراد في الغرض فلا يحكم العقل فيه بالتخيير بين الاتيان بالفرد الناقص والاتيان بالفرد التام يقيناً ولكن اذا ثبت جواز البدار مع البأس فيما إذا فرض ارتفاع العذر في الاثناء بعد الاتيان به والامتنال فلا يخلو من ان يكون جوازه حكماً ظاهرياً طريقياً أو حكماً واقعياً . وعلى الأول فيبني القول بالاجزاء على القول به في المسألة الآتية وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الواقع بعد انكشاف الخلاف في الوقت ولا يكون له مساس بمسألتنا هذه . وعلى الثاني فلا مناص من الالتزام بالاجزاء ، وذلك لقيام الضرورة والاجماع القطعي على عدم وجوب ستة صلوات على المكلف في يوم واحد وهو يكشف كشفاً قطعياً عن ان الفعل الناقص في حال الاضطراب ولو مع فرض عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت واجد لتام الملك فيكون في هذا الحال في عرض الافراد الواجدة واقعاً . وعلى هذا فلا مناص من القول بالاجزاء ، ضرورة ان الاعادة بعد استيفاء الملك بتامه من الامتنال بعد الامتنال . وفيه اولاً ما عرفت من عدم الدليل على جواز البدار في مفروض المسألة الا في بعض الموارد (وثانياً) على تقدير تسليم ثبوته لامناص من القول بالاجزاء ، لما عرفت من الملازمة بين جواز البدار واقعاً والاجزاء (وثالثاً) على تقدير تسليم عدم الملازمة بينها وان الاجزاء يحتاج الى دليل الا ان ما افاده من الدليل على الاجزاء - وهو قيام الاجماع والضرورة - خاص بخصوص الصلاة ولا يعم غيرها من الوجبات ، ولا دلائل آخر على الاجزاء

فيها حيث قد عرفت انه لا اطلاق لدليل الامر بالفعل الاضطراري في امثال الموارد التي يرتفع العذر في اثناء الوقت لئتمسك باطلاقة وأما الاصل العملي فالظاهر انه لامانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الاعادة في المقام والسبب في ذلك هو ان جواز البدار في مفروض الكلام وان لم يكن كاشفاً عن ان العمل الناقص واجد لتمام ملاك الواقع كشفاً قطعياً الا ان احتماله موجود . ومن الطبيعي ان مع هذا الاحتمال لا يمكن احراز تعلق الامر بالعمل الاختياري التام من الاول ، وذلك لان العمل الاضطراري للنقص ان كان واجداً لتمام ملاكه فلا مقتضى للامر به والا فلا موجب لسقوطه وحيث اننا لاندرى بوفائه بملاكه وعدم وفائه به فبطبيعة الحال لانحرز وجوبه وتعلق الامر به . ومن المعلوم ان مثل هذا مورد لاصالة البراءة وقد تحصل من ذلك ان نتيجة اصالة البراءة هي الاجزاء وعدم وجوب الاعادة :

وأما المسألة الثانية وهي ما اذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت فهل يجزى الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن القضاء في خارج الوقت ام لا ؟ فقد اختار شيخنا الاستاد (قدس) الاجزاء بدعوى ان عدم الاجزاء في هذه الصورة غير معقول . والوجه في ذلك : ان القيد المتعذر على المكلف في تمام الوقت لا يخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب مطلقاً حتى حين التعذر وعدم تمكن المكلف من اتيانه كالظهور مثلاً واما ان لا يكون له دخل كذلك ، بل يختص دخله في ملاكه بحالة التمكن منه دون التعذر كالطهارة المائية مثلاً فعلى الاول لا يمكن الامر بفاقده في الوقت لعدم الملاك له ، وعلى الثاني فالامر بالفاقد له باق لفرض اشتماله على المصلحة التامة وعدم دخل القيد المتعذر فيها حال التعذر وعلى الجملة فبإزاء على دخل القيد مطلقاً في ملاك الواجب ومصلحته فلا يمكن الامر بالاداء في الوقت

لا بالاضافة الى المأمور به من جهة انتفاء القدرة على امتثاله ، ولا بالاضافة الى الباقي من جهة عدم اشتماله على الملك والمصلحة التامة ، اذن لا بد من الامر بالقضاء في خارج الوقت وبناء على عدم دخل القيد مطلقاً في ملاكه فبطبيعة الحال يتعين الامر بالفاقد في الوقت لاشتماله على الفرض على تمام الملك والمصلحة وعدم دخل القيد المزبور فيه في هذا الحال ، وعليه فلا أمر بالقضاء لعدم ملك له ، فالجمع بين الامر بالاداء في الوقت والامر بالقضاء في خارج الوقت جمع بين المتناقضين ، ضرورة ان الامر بالقضاء تابع لصدق فوت الفريضة وإلا فلا مقتضى له اصلاً ، ومن الطبيعي ان صدق فوت الفريضة يستلزم عدم الامر بالفاقد في الوقت ودخل القيد مطلقاً في الملك حتى حال التعذر ، كما ان الامر بالفاقد في الوقت يستلزم عدم دخل القيد المذكور في الملك مطلقاً وهو يستلزم عدم وجوب القضاء في خارج الوقت ، لفرض عدم صدق فوت الفريضة ، اذن لا يمكن الجمع بين الامر بالفاقد في الوقت واجباب القضاء في خارج الوقت .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري في الوقت مجز عن المأمور به بالامر الواقعي الاولى في خارج الوقت ولا يمكن القول بعدم الاجزاء عنه ، لما عرفت من انه لا يمكن الجمع بين الامر بانين الفاقد في الوقت واجباب القضاء في خارج الوقت وان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين ، وعليه فلا مناص من القول بالاجزاء هنا .

وغير خفي ان ما افاده (قدس) قابل للنقد والمؤاخذه بحسب مقام الثبوت وان كان تاماً بحسب مقام الاثبات فلنا دعو بان (الاولى) عدم تمامية ما افاده (قدس) بحسب مرحلة الثبوت (الثانية) تمامية ما افاده (قدس) بحسب مرحلة الاثبات .

اما الدعوى الاولى فلا مكان ان يقول قائل بان الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مشتملة على مصلحتين ملزمتين ، او على مصلحة واحدة ذات مرتبتين شاذبة وضعيفة ، ومع تعذر القيد وهو الطهارة المائية في المثال يكون الفاقد - وهو الصلاة مع الطهارة الترابية - مشتملاً على احدى المصلحتين الملزمتين أو على المصلحة الضعيفة ، وحيث انها لازمة في نفسها فلذلك توجب الامر بالفاقد في الوقت لاستيفائها ، ولشلا تقوت عن المكلف . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المصلحة الثانية أو المرتبة للشذبة حيث انها كانت أيضاً ملزمة وقابلة للاستيفاء والتدارك ، والمفروض انه لا يمكن تداركها في الوقت فلا مناص من ايجاب القضاء في خارج الوقت لاستيفائها وتداركها .

فالنتيجة على ضوءها هي ان الجمع بين الامر بالفاقد في الوقت والقضاء في خارج الوقت ليس جمعاً بين المتناقضين . فما افاده (قده) من ان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلاً نعم لو كانت للصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مصلحة واحدة شخصية ليست ذات مراتب ثم ما افاده (قده) من عدم امكان الجمع بين الامر بالاداء في الوقت والامر بالقضاء في خارج الوقت ، وذلك لما عرفت من ان القيد المتعذر اذا كان دخیلاً في ملاك الواجب مطلقاً حتى حال التعذر فلا موجب للامر بالفاقد في الوقت والا فلا منقضى للامر بالقضاء في خارج الوقت . ولكن حيث امكن اشمال الواجب في حال الاختيار والتمكن على مصلحة واحدة ذات مراتب او على مصلحتين ملزمتين في مقام الثبوت فلا يتم ما افاده (قده) .

وأما الدعوى الثانية فلانه لامانع من التمسك باطلاق ادلة الأمر الاضطراري لاثبات عدم وجوب القضاء في خلوج الوقت ، وذلك لان المولى

اذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الادلة ، ومع ذلك سكنت عن بيان وجوب القضاء عليه في خارج الوقت فبطبيعة الحال كان مقتضى اطلاقها المقامي عدم وجوبه والا كان عليه للبيان . وعلى الجملة فلا قصور في ادلة الاوامر الاضطرارية كقوله تعالى ﴿ فلم نجدوا ماء ففتحوا صعيداً طيباً الخ وقوله (ع) « التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين » وما شاكلها غير قاصرة عن اثبات وجوب الفعل الناقص على المكلف في الوقت ، وعدم وجوب القضاء عليه في خارج الوقت . هذا اذا كان لها اطلاق وأما مع عدمه فالمرجع هو الاصل العمل ، وهو في المقام اصالة البراءة من وجوب القضاء للشك فيه وعدم الدلائل عليه . وان شئت قلت : ان وجوب القضاء حيث كان بامر جديد سواء أكان موضوعه فوت الفريضة ام كان فوت الواقع بملاكه فلا علم لنا به في المقام . اما على الاول فواضح ، لفرض عدم فوات الفريضة من المكلف في الوقت وأما على الثاني فلاحتمال ان يكون المأمور به بالامر الاضطراري مشتملا على تمام ملاك الواقع فلا يفوت منه الواقع بملاكه ، ومن الواضح ان وجوب القضاء مع الشك فيه وعدم قيام دليل عليه مورد لاصالة البراءة ، ولا خصوصية له من هذه الناحية فنتيجة هذه المسألة هي اجزاء الاثبات بالمأمور به بالامر الاضطراري عن المأمور به بالامر الواقعي وعدم وجوب قضائه في خارج الوقت ،

ثم ان الاضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف ، وقد يكون باختياره اما الاول فقد تقدم حكمه بشكل موسع فلا نعيد . وأما الثاني وهو ما اذا كان الاضطرار باختياره كما اذا كان عنده ماء يكفي لوضوه او غسله فلواحه فاصبح فاقصد للماء ، او كان عنده ثوب طاهر فانجسه وبالحكم اضطر الى الصلاة في ثوب نجس ، او كان متمكناً من الصلاة قائماً فاصبح نفسه من القيام ومكلاً فهل تشمل اطلاقات الاوامر الاضطرارية هذه الموارد لم لا ؟

وجهان : والظاهر هو الثاني ، والسبب في ذلك هو ان تلك الاطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفه عن الاضطراب الناشئ عن اختيار المكلف وارادته ، لوضوح ان مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً الخ ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفي فيما إذا كان عدم وجدان الماء والاضطرار الى التيمم بطبيعته وبغير اختيار المكلف ومنصرفه عما اذا كان باختياره : وكذا قوله (ع) « اذا قوى فليقم » وما شاكل ذلك . وعلى الجملة فلا شبهة في ان الظاهر من تلك الادلة بمقتضى الفهم للعرفي هو اختصاصها بخصوص الاضطراب الطارئ على الكلف بغير اختياره فلا تشمل ما كان طاراً بسوء اختياره .

وعلى هذا الضوء لا يجوز للمكلف تعجيل نفسه باختياره وارادته فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز اهراقه وتقويته اذا علم بعدم وجدانه الماء في مجموع الوقت ، ولو فعل ذلك استحق العقوبة على ترك الواجب الاختياري التام او على تفويت الملاك الملزم في محله ، ومن الواضح ان العقل لا يفرق في الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه اذا كان كذلك ، فكما يحكم بقبح الاول واستحقاق العقوبة عليه فكذلك في الثاني هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد اتضح مما ذكرناه انه لا أمر في موارد الاضطراب الاختياري لنبحث عن ان امثاله مجز عن الواقع او لا ؟ هذا حسب ما تقتضيه القاعدة .

ولكن في باب الصلاة خاصة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال فلو عجز نفسه باختياره عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية أو في ثوب طاهر وجبت الصلاة عليه فاعداً أو مع الطهارة الترابية او في ثوب متنجس وان استحق العقاب على ترك ما هو وظيفة المختار ، لان الاضطراب اذا كان بسوء الاختيار لم يمنع من العقاب .

فالنتيجه في نهاية المطاف هي ان مقتضى القاعدة سقوط الامر الاول عن المركب بسقوط جزئه أو قيده ، واثبات الامر للفاقد يحتاج الى دليل ، والادلة الاضطرابية تختص بصورة الاضطراب غير الاختياري ، ولا تشمل الاضطراب الاختياري ، وعندئذ ففي كل مورد من موارد الاضطراب الاختياري قام دليل خاص على وجوب الاتيان بالفاقد كما في باب الصلاة فهو والا فلا يجب . هذا كله في غير موارد التقية .

وأما فيها فالظاهر عدم الفرق بين صورتي الاختيار وغيره ، وذلك لاطلاق ادلة التقية ، ومقتضاه جواز الاتيان بالعمل تقية مع التمكن من الاتيان بدونها . ومن هنا أفنى المشهور بان من تمكن من الصلاة في موضع خال عن التقية لا يجب عليه ذلك ، بل يجوز له الاتيان بها مع العامة تقية ، وكذلك الحال في الوضوء فالنتيجة ان في موارد التقية يجوز للمكلف تعجيل نفسه باختياره عن الاتيان بالعمل بدونها ، كما يجوز له البدار اليها ، ولا نجب الاعادة اذا ارتفعت في الاناء ولا الفضاء اذا ارتفعت في خارج الوقت . ولكن قد اشرفنا في ضمن البحوث السالفة ان موارد التقية خارجة عن محل الكلام في المقام . الى هنا قد انتهينا الى عدة نتائج : الاولى : ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرابي لا يجزى عن الواقع إذا ارتفع العذر في اثناء الوقت ، (الثانية) : ان الاتيان به مجز عنه اذا كان العذر مستوعباً لهام الوقت : (الثالثة) : ان اطلاقات الاوامر الاضطرابية لا تشمل الاضطراب الناشئ عن اختيار المكلف وارادته الا في موارد التقية . (الرابعة) : ثبوت الملازمة بين تعلق الامر بالفعل الاضطرابي واقعاً وبين الاجزاء عن الواقع . او فقل ثبوت الملازمة بين جواز البدار واقعاً والاجزاء هذا بحسب نظريتنا من وجود الملازمة بين تعلق الامر بالفعل الاضطرابي واقعاً وبين الاجزاء عن الواقع في مقام الثبوت ، ومع الحاجة في الرجوع الى أدلة اخرى لاثبات

ذلك ولا تصل النوبة الى البحث عن وجود هذه الادلة في مقام اثبات ؛ ولكن لو نزلنا عن ذلك وقلنا عقالة صاحب الكفاية (قده) فعندئذ بطبيعة الحال نحتاج في اثبات ذلك الى التماس دليل اجتهادي او اصل على .

وأما الدليل الاجتهادي فصوره اربع : (الاولى) ان يكون كل من دليل الامر الاضطراري ، ودليل اعتبار الجزئية أو الشرطية مطلقا .

(الثانية) : أن يكون لدليل اعتبار الجزئية أو الشرطية اطلاق دون دليل الامر الاضطراري . (الثالثة) بعكس ذلك بأن يكون لدليل الامر الاضطراري اطلاق دون دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية (الرابعة) : ان لا يكون لشيء من الدليلين اطلاق .

أما الصورة الاولى فلا ينبغي الشك في ان اطلاق دليل الامر الاضطراري يتقدم على اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية ، وذلك لحكمته عليه ومن الطبيعي ان اطلاق دليل الحاكم يتقدم على اطلاق دليل المحكوم كما هو الحال في تقديم جميع الادلة المتكفلة لاثبات الاحكام بالعناوين الثانوية كادلة لاضرر ولا حرج وما شاكلها على الادلة المتكفلة لاثباتها بالعناوين الاولى . وعلى ضوء ذلك فقضية اطلاق الامر الاضطراري من ناحية وتقدمه على اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية من ناحية اخرى هي الاجزاء وعدم وجوب الاعادة حتى فيما اذا ارتفع الاضطراب في الوقت فضلا عن خارج الوقت ، والسبب في ذلك هو ان الاطلاق كاشف عن ان للفعل الاضطراري تمام الوظيفة وأنه واف بملاك الواقع والا لكان عليه البيان ، ولازمه بطبيعة الحال عدم اعادة العمل حتى في الوقت فما ظلك بخارج الوقت وأما الصورة الثانية فمقتضى اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية هو عدم سقوطها في حال الاضطراب . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا اطلاق لدليل الامر الاضطراري على الفرض . فالنتيجة بطبيعة الحال

هي عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا عادت القدرة للمكلف .
وأما الصورة الثالثة فهي بعكس الصورة الثانية تماماً يعني ان مقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطراري من ناحية وعدم اطلاق دليل اعتبار المجزئية أو الشرطية من ناحية أخرى هو الاجزاء لاحالة وعدم وجوب الاعادة عند اعادة القدرة .

وأما الصورة الرابعة فحيث انه لا اطلاق لكل من الدليلين فالمرجع فيها هو الاصول العملية ، وقد اختلفت كلمات الاعلام فيها فذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى ان الاصل هنا يقتضي البراءة عن وجوب الاعادة بتقريب ان الفعل الاضطراري حيث كان متعلقاً للأمر واقعاً ولذا جاز البدار اليه والمفروض ان المكلف أتى به فعندئذ اذا ارتفع العذر في الوقت وعادت القدرة بطبيعة الحال شك في اصل وجوب الاعادة وهو مرجع لاصالة البراءة ، كما اذا شك في وجوب القضاء . وغير خفي ان افاده (قده) مبني على جواز البدار واقعاً في مثل المقام ، فعندئذ لامناص من القول بالاجزاء ، لما تقدم من الملازمة بينه وبين وفاء الأمور به بالأمر الاضطراري بهام ملاك الواقع واجزائه عنه ، وعليه فلو شك في وجوب الاعادة بعد ارتفاع العذر طبعاً يكون شكاً في اصل التكاليف ، ومقتضى الاصل عليه ، الا انك قد عرفت في ضمن البحوث السابقة أنه لادليل على جواز البدار واقعاً فيما اذا لم يكن العذر مستوعباً لمجموع الوقت كما هو المفروض في المقام ، وعليه فلا مناص من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة بعد ارتفاع العذر .

وذهب بعض الاعاظم (قده) الى ان مقتضى الاصل هنا الاشتغال دون البراءة ، وقد قرب ذلك بوجهين :
(الاول) ان العك في وجوب الاعادة فيما اذا لرفع العذر في الوقت

نشأ من الشك في القدرة على استيفاء المصلحة الباقية من العمل الاختياري وهذا وان كان شكاً في اصل التكليف ، ومقتضى الاصل فيه البراءة الا انه لما كان ناشئاً من الشك في القدرة فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال ، لما تقرر في محله من ان الشك في التكليف اذا كان ناشئاً عن الشك في القدرة على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءة كما لا يخفى .

(الثاني) ان المقام داخل في كبرى مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير ببيان اذا نعلم اجمالاً بان الجامع بين الفعل الاضطراري والاختياري مشتمل على مقدار من المصلحة ، ولكنا نشك في ان المقدار الباقي من المصلحة الملزمة أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجة التخيير بين الاثبات بالفعل الاضطراري والاثبات بالفعل الاختياري ، ولازم ذلك هو اجراء الاثبات بالفعل الاضطراري عن الواقع لان المكلف مع الاثبات به قد امتثل الواجب في ضمن احد فرديه - وهو الاضطراري - او انه قائم بخصوص الفرد الاختياري ، لتكون نتيجة التعيين ، ولازمه عدم اجرائه عنه ، لفرض انه غير واف بنجام مصلحته فلا بد عندئذ من الاثبات به ثانياً ، وحيث اننا لانحز هذا ولا ذاك بالخصوص فبطبيعة الحال نشك في ان التكليف في المقام هل تعاقب بالجامع او بخصوص الفرد الاختياري ، وهذا معنى دوران الامر بين التعيين والتخيير والمرجع فيه التعيين بقاعدة الاشتغال .

ولناخذ بالنقد على كلا الوجهين : اما الوجه الاول فلما حققناه في محله من انه لا فرق في الرجوع الى اصالة البراءة في موارد الشك في التكليف بين ان يكون منشأه للشك في القدرة أو الشك من جهة اخرى كعدم النص أو اجماله أو تعاوض النصيب أو نحو ذلك ، ضرورة عدم الفرق بينهما ولا موجب لتقييد اصالة البراءة بغير الموارد الاول ، فانه بلا دليل ومقتضى ،

وتمام الكلام في محله : وأما الوجه الثاني فلان ما افاده (قده) من دوران الامر في المقام بين التعيين والتخيير وان كان صحيحاً إلا ان ما ذكره (قده) من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له ، والسبب في ذلك هو اننا قد حققنا في موطنه ان المرجع في كافة موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير هو اصاله البراءة دون قاعدة الاشتغال الا في موردين (الاول) فيما اذا دار الامر بينهما في الحجية كما اذا دل دليل على وجوب شيء . والآخر على حرمة وفرضنا العلم الخارجي بحجية احدهما في هذا الحال فعندئذ ان كان الدليلان متساويين فالحجية تخيرية ، وان كان احدهما محتمل الرجحان بالاضافة الى الآخر فهو الحجة دونه ، وذلك لانه اما بخصوصه حجة او هو احد فردي الحجية ، وهذا بخلاف الآخر ، فان احتمال انه بخصوصه حجة دون ذلك غير محتمل ، فاذن لاحالة تكون حجيته مشكوكة وقد ذكرنا في محله ان الشك في الحجية في مرحلة الانشاء مساوق للقطع بعدمها في مرحلة الفعلية فلا أثر له . وهذا معنى حكم العقل بالتعيين في مثل هذا المورد (الثاني) فيما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في موارد التزام الامتثال ببيان ذلك ان الحكمين في هذه الموارد ان كانا متساويين فالمكلف مخير بين امتثال هذا وذاك وان كان احدهما محتمل الاهمية دون الآخر ففي مثله تعين امتثاله بحكم العقل دون ذلك ، وذلك بقانون ان الاشتغال البقيني يقتضى البراءة لليقينية ، وحيث ان المكلف في مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فلا بد له من الخروج عن عهده وتخصيل الامن من العقوبة عليه ، ومن الطبيعي انه لا يحصل له الامن منها الا بامتثال ما هو محتمل الاهمية دون غيره ، بداهة ان وظيفته في الواقع لا تخلو من ان تكون هي التخيير بينهما ، او التعيين والاثبات بخصوص هذا ، وعلى كلا التقديرين حيث ان امتثاله مؤمن دون امتثاله غيره تعين بحكم العقل . واما في غير

هذين الموردين فالمرجع هو اصالة البراءة ، وذلك لان تعلق التكليف بالجامع معلوم وتعلقه بالخصوصية للزائد مشكوك فيه ، ومقتضى الاصل للبراءة عنه ، وهذا كما في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين . وبعد ذلك نقول ان دوران الامر في المقام وان كان بين التعمين والتخيير إلا انه حيث كان في مقام الجعل لافي مقام الفعلية والاعتثال فبطبيعة الحال يدخل في كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، لفرض ان تعلق الامر بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري معلوم ، وتعلقه بخصوص الفعل الاختياري مشكوك فيه للشك في ان فيه ملاكاً ملزماً يخصه فمقتضى الاصل فيه البراءة وقد تحصل مما ذكرناه ان الصحيح هو ماذهب اليه الحق صاحب الكفاية (قده) من ان الاصل يقتضى البراءة عن وجوب الاتيان بالفعل الاختياري الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : وهي ان تعلق الامر بالاضطراري بالفعل الناقص وجواز الابدار اليه واقام مع فرض تمكن المكلف من الاتيان بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في اثناء الوقت يحتاج الى دليل . وقد قام الدليل على ذلك في خصوص موارد التقية وان البدار فيها جائز كما اشرنا اليه سابقاً .

واما فيما عدا موارد التقية فقد اشرنا الى ان جماعة : منهم السيد (قده) في المعروة قد احتاروا ان مقتضى اطلاق دليل وجوب التيمم هو جواز الابدار اليه مع احتمال ارتفاع العذر في الوقت وتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية فيه . ومن هنا قال (قده) في المسألة الثالثة من احكام التيمم الاقوى جواز التيمم في سعة الوقت وان احتمل ارتفاع العذر في آخره او ظن به الى ان قال فتجوز المباحرة مع العلم بالبقوله ونجب التأخير مع العلم بالارتفاع هذا حري بنا ان نقول : ان ما ذكروه في مسألة التقية في غاية الصحة والمعانة ولا مناص عن الالتزام به . واما ما ذكروه في مسألة التيمم فلا

يمكن المساعدة عليه بوجه ، والسبب في ذلك ما تقدم من انه لا اطلاق
لادلة وجوب التيمم من الآية والروايات بالاضافة الى الموارد التي لا يستوعب
المعذر فيها مجموع الوقت ، لفرض تمكن المكلف معه من الاتيان بالصلاة مع
الطهارة المائية ، ومن الطبيعي ان النوبة لا تصل عندئذ الى الصلاة مع
الطهارة للتراية .

وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في ضمن البحوث السالفة بشكل لوسع كما وقد
بيننا في مبحث الفقه بصورة موسعة ان مادعاهم من جواز البدار خاطيء جداً ولا
واقع موضوعي له وما يظهر من بعض الروايات جوازه قد تكلمنا فيه هناك فلا حظ
واما الادلة العامة فلا تغل على مشروعية العمل الناقص مع تمكن المكلف
من الاتيان بالعمل التام في الوقت . اما حديث رفع الاضطرار والاكره
فقد ذكرنا في محله ان مفاده نفى الحكم لا اثباته يعني ان الوجوب المتعلق
بالمركب عند اضطرار المكلف الى ترك جزء او شرط منه يرتفع بمقتضى
هذا الحديث . واما الاجزاء الباقية التي تمكن المكلف منها فالحديث لا يدل
على وجوبها ، مثلاً اذا اضطر الى ترك الطهارة المائية ارتفع عنه الوجوب
المتعلق بالصلاة معها . واما وجوب الاتيان بالصلاة مع الطهارة التراية فهو
يحتاج الى دليل خاص ، وحديث الاضطرار لا يدل على ذلك ، وكذلك
الحكم في حديث النسيان وما شاكله . واضف الى ذلك ان حديث الاضطرار
او النسيان او نحو ذلك انما يكون رافعاً للتكليف اذا تعلق بترك الواجب
في مجموع الوقت . واما اذا تعلق بتركه في بعض الوقت لا في مجموعه
فلا اثر له ولا يكون رافعاً للتكليف فلن ما تعلق به الاضطرار او النسيان
او نحو ذلك لا يكون مأموراً به وما هو مأمور به - وهو الطبيعي الجامع
بين الافراد الطولية والعرضية - لم يتعلق به فلا وجه لاقطوع وجوبه ومن
هنا يظهر حال مثل قوله (ج) « انه من شيء حرمه الله تعالى الا وقد

احله عند الضرورة ، وذلك لوضوح انه لا يبدل الا على جواز ارتكابه ما تعلقت الضرورة به واجنبى عن المقام بالكلية .

واما قاعدة الميسور او ما شاكلها فضافاً الى ما حققناه في محله من انه لا اصل لهذه القاعدة وانها قاصرة سنداً ودلالة فهي اجنبية عن المورد ولا صلة لها به اصلاً ، وذلك لعدم تحقق موضوعها حيث ان المكلف على الفرض متمكن من الاتيان بالواجب في ضمن فرد كامل في اثناء الوقت بعد ارتفاع العذر ومن المعلوم انه مانع عن صدق عنوان الميسور عليه لتصل النوبة الى ميسوره . وعلى الجملة فالواجب على المكلف وهو طبيعي الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً في مجموع الوقت المحدد له ، ومن الطبيعي ان يتمكن من الاتيان به في ضمن فرد كامل يوجب عدم صدق الميسور في حقه ، لتكون الفرد الاضطراري - وهو الصلاة مع الطهارة الترابية - ميسوره .

فالتنتيجة في نهاية المطاف : هي عدم قيام دليل على تعلق الامر الاضطراري بالعمل الناقص مع تمكن المكلف من الاتيان بالعمل التام في اثناء الوقت نعم قد قام دليل خاص على ذلك في خصوص موارد التقية .

واما الكلام في المسألة الثالثة - وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالامر الواقعي وعدمه فيما اذا انكشف الخلاف بعلم وجدائي أو تعبدى - فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيها على اقوال : (الأول) الاجزاء مطلقة . (الثاني) عدمه مطلقاً . (الثالث) : التفصيل بين ما اذا انكشف الخلاف بعلم وجدائي وما اذا انكشف بعلم تعبدى فيجزى على الثاني دون الاول (الرابع) التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقة فعلى الاول لامناص من الاجزاء دون الثاني (الخامس) التفصيل بين اقسام السببية بالتزام بالاجزاء في بعضها وبعدمه في بعضها الآخر . (السادس) التفصيل بين الامارات والاصول بالتزام بعدم الاجزاء في موارد الامارات والاجزاء في موارد الأصول ، وقد

اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قدّه) .

ولكن ينبغي لنا عطف الكلام في هذا التفصيل قبل ان نحرر محل النزاع وبيان ماهو الحق في المسألة من الاقوال فنقول : قد افاد (قدّه) في وجه ذلك ما اليك لفظه :

والتحقيق ان ما كان منه يجري في تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ماهو شرطه او شرطه كقاعدة الطهارة او الحلية بل واستصحابها في وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة او الحلية يحزى ، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبياً لدائر الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشف الخلاف لا يكون موجباً لانكشف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان بلسان انه ماهو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات فلا يحزى ، فان دليل حجتيه حيث كان بلسان انه واجد لما هو الشرط الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان بشرطه فاقد .

توضيح افاده (قدّه) هو ان الحكم الظاهري على قسمين : (احدهما) حكم ظاهري مجعول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر الى الواقع اصلاً . (وثانيهما) حكم ظاهري مجعول ايضاً في ظرف الشك في الواقع والجهل به الا انه ناظر الى الواقع وكاشف عنه . والاول مفاد الاصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب والثاني مفاد الامارات . اما الاول فلان المجعول في موارد تلك الاصول هو الحكم الظاهري في ظرف الشك والجهل بالواقع بما هو جهل ، ومن الطبيعي ان ذلك انما يكون من دون لحاظ نظرهما الى الواقع اصلاً ، ولذا اخذ الشك في موضوعه في لسالها ومن هنا لا يتصف بالصدق تارة وبالكذب تارة اخرى ، ضرورة ان الحكم

الظاهري المجهول في موارد كالتطهارة او الحلية موجود حقيقة قبل انكشاف الخلاف وبعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الاول كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب بناءاً على نظريته (قده) وفي مثله لا يعقل الانصاف بالصدق مرة وبالكذب اخرى . نعم قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعي وقد يكون مخالفاً له ، ولكن هذا امر آخر اجنبي عن انصافه بها بالكلية كما هو واضح فالنتيجة على اساس ذلك هي حكومة تلك الاصول على الاداة الواقعية في مرحلة الظاهر وتوجب توسعة دائرتها حيث ان ما دل على شرطية التطهارة او الحلية للصلاة مثلاً ظاهر في التطهارة او الحلية الواقعية ، ولكنها جعلت الشرط اعم منها ومن التطهارة او الحلية الظاهرية ، فقتضى هذه الحكومة هو ان التطهارة الظاهرية كالتطهارة الواقعية فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، فكما ان المكاف اذا كان واجداً للتطهارة الواقعية واجد للشرط حقيقة ، فكذلك اذا كان واجداً للتطهارة الظاهرية فلو صلى معها ثم انكشف الخلاف لم ينكشف عن ان العمل فاقد للشرط ، بل هو واجد له حقيقة والشئ لا ينقلب عما وقع عليه .

وبكلمة اخرى ان التطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة التطهارة او استصحابها وكذا الحلية الظاهرية الثابتة بقاعدتها او استصحابها لا واقع موضوعي لها ما عدا الثبوت في ظرف الشك لكي تطبق الواقع مرة وتخالفه مرة اخرى ، ومن المعلوم ان ما لا واقع له لا يعقل انصافه بالصدق والكذب ، فان معنى الصدق هو مطابقة الشئ لواقع الموضوعي ومعنى الكذب عدم مطابقته له . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها تحسم على الاذلة الواقعية وتجعل الشرط اعم منها ومن التطهارة او الحلية الظاهرية . فالنتيجة على ضوء ذلك : هي ان الشرط اذا كان الاعم فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف وقتئذ العمل له بعد ما كان واجداً له في ظرفه ، غاية الامر يرتفع

بارتفاع موضوعه وهو الشك فهي احكام ثابتة واقعا في مرحلة الظاهر ما دام الشك والجهل بالواقع ، فلو صلى المكلف مع ثوب طاهر ظاهراً او في مكان مباح كذلك ثم بان عدمها واقعا لم يلكشف ان الصلاة فاقدة للشرط في ظرفها ، لفرض ان الشرط اعم منها ومن الطهارة او الحلية الظاهرية والمفروض انها واجدة لها في ظرفها حقيقة فلا يعقل انكشاف الخلاف بالاضافة اليها . نعم هي فاقدة للطهارة او الحلية الواقعية ، ولكن قد عرفت ان الشرط ليس خصوصها . ومن هنا يظهر ان للتبشير بالكشاف الخلاف في امثال هذه الموارد انما هو بلحاظ الطهارة او الحلية الواقعية : الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان عدم الاجزاء في موارد هذه الاصول غير معقول فلا مناص من القول بالاجزاء .

وأما الثاني - وهو مفاد الامارات - فلان المجهول في مواردنا انما هو حجيته بلحاظ نظرها الى الواقع واثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شي اخر قيمها في مقابل للواقع . بيان ذلك اما بناء على كون المجهول فيها هو الطريقة والكاشفية والعلم التبعدي فواضح ، وذلك لان الامارة على ضوء هذه النظرية ان كانت مطابقة للواقع اثبتت الواقع فحسب ، وان كانت خاطئة وغير مطابقة له لم تؤد الى حكم شرعي اصلا : لا واقعي ولا ظاهري أما الاول فظاهر . وأما الثاني فلغرض عدم جعل حكم ظاهري في قبال الحكم الواقعي في موردنا وانما المجهول كما عرفت هو للطريقة والكاشفية فحسب فاذا حالها حال القطع الخالف للواقع . وأما بناء على نظريته (قده) من ان المجهول فيها انما هو المنجزية والمعلوية فايضاً الامر كذلك ، لأنها على تقدير المطابقة تثبت الواقع اثباتاً تنجزياً فحسب وعلى تقدير المخالفة فلاحكم في موردنا : لا واقعا ولا ظاهراً ، اما الاول فواضح . ولما الثاني فلما عرفت من ان المجهول في موردنا انما هو المنجزية والمعلوية دون شيء آخر .

وعلى الجملة فحال الامارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينها اصلاً ، فكما انه لاحكم في موارد القطع المخالف للواقع لا واقعاً ولا ظاهراً ، فكذلك لاحكم في موارد الامارات المخالفة له . ومن هنا تنصف الامارات بالصدق مرة وبالكذب مرة اخرى . فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان في مقام الثبوت وان كان لا فرق بين الامارات والاصول حيث ان كليهما وظائف مجعولة للجامل بالواقع دون العالم به ، الا انهما تفترقان في مرحلة الاثبات في نقطة واحدة : وهي ان الشك قد أخذ في موضوع الاصول في لسان ادلتها ، ومن هنا يكون الحكم المجهول في مواردنا في قبال للواقع من دون نظره اليه . وهذا بخلاف الامارات ، فان الشك لم يؤخذ في موضوعها في لسان ادلتها وان لسانها كما عرفت لسان اثبات الواقع والنظر اليه .

وعلى ضوء ذلك لامناص من القول بعدم الاجزاء في موارد الامارات عند كشف الخلاف ، لما عرفت من عدم الحكم في موارد مخالفتها للواقع لا واقعاً ولا ظاهراً ، ومعه كيف يتصور الاجزاء فيها . ومن هنا اتفقت كلماتهم على عدم الاجزاء في موارد القطع بالخلاف :

وغير خفي ان ما افاده (قدّه) خاطيء نقضاً وحلاً .

أما الاول : فلان الالتزام بما افاده (قدّه) مما لا يمكن في غير باب الصلاة من ابواب الواجبات كما العبادات والمعاملات . ومن هنا لو توضأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة او استصحابها ثم انكشف نجاسته لم يلتزم احد من الفقهاء والمجتهدين حتى هو (قدّه) بالاجزاء فيه وعدم وجوب اعادته ، وكذا لو غسل ثوبه أو بدنه في هذا الماء ثم انكشف نجاسته لم يحكم احد بطهارته ، وهكذا ، مع ان لازم ما افاده (قدّه) هو الحكم بصحة الوضوء في المثال الاول وبطهارة الثوب او البسطن في المثال

الثاني ، لفرض ان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية ، والمفروض وجود الطهارة الظاهرية هنا ، ومن الطبيعي ان العمل إذا كان واجداً للشرط في ظرفه حكم بصحته ، ولا يتصور فيه كشف الخلاف كما عرفت ، وارتفاعه انما هو بارتفاع موضوعه . ومن هذا القبيل ما اذا افترضنا ان زيدا كان يملك داراً مثلاً ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته فاخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناهما منه وبعد ذلك انكشف الخلاف وبان ان زيدا لم يكن مالكا لها فقتضى ما افاده (قده) هو الحكم بصحة هذا الشراء لفرض ان الاستصحاب حاكم على الدليل للواقعي وأفاد التوسعة في الشرط وجعله اعم من الملكية الواقعية والظاهرية مع انه ان يلتزم ولا يلتزم بذلك احد حتى هو (قده) فالنتيجة ان ما افاده (قده) منقوض في غير باب الصلاة من ابواب العبادات والمعاملات :

وأما الثاني - وهو جوابه حلا - فلان قاعدتي للطهارة والحلية وان كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك بالواقع والجهل به من دون نظر اليه الا ان ذلك مع المحافظة على الواقع بدون ان يوجب جعله في مورد ما انقلابه وتهديله اصلا ، والسبب في ذلك ما حققناه في مورد من انه لا تنافي ولا تضاد بين الاحكام في انفسها ، ضرورة ان المضادة انما تكون بين الامور التكوينية الموجودة في الخارج : واما الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعتبر فلا تعقل المضادة والمنافاة بينها اصلا وبما ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا اعتبار الشارع اياها في عالم الاعتبار فلا تعقل المنافاة والمضادة بينها في انفسها اصلا ، يداهمة انه لا تنافي بين اعتبار الوجوب في نفسه لفعل واعتبار الحرمة كذلك له ، وانما المضادة والمنافاة بينها من احدا ناحيتين : (الاولى) بحسب المبدأ يعني المصلحة والمفسدة بناء على

مسلك العدلية من تهمة الاحكام لها (الثانية) بحسب المنتهى يعنى مرحلة الامتثال حيث لا يقدر المكلف على امتثال الوجوب والحزمة المجهولين لفعل واحد في زمن واحد كما انه لا يمكن اجتماعها فيه بحسب المبدأ فان المصلحة المألومة مضادة للمفسدة كذلك فلا يعقل اجتماعها في فعل واحد .

وعلى ضوء ذلك قد قلنا انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي اصلا لاني نفسه ولا من ناحية المبدأ ، ولا من ناحية المنتهى ، اما الاول فلما عرفت من عدم التنافي بين الاحكام في انفسها . واما الثاني فلان الحكم الظاهري لم ينشأ عن المصلحة في متعلقه وانما نشأ عن المصلحة في نفسه . واما الثالث فلان الحكم الظاهري انما هو وظيفة من لم يصل اليه الحكم للواقعي لا يعلم وجداني ولا يعلم تعبدى ، واما من وصل اليه الحكم الواقعي فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهري في مادته فلا يجتمعان في مرحلة الامتثال لكي تقع المناقاة بينهما في هذه المرحلة :

وعلى الجملة ففي موارد وجود الحكم الظاهري لا يجب على المكلف امتثال الحكم الواقعي ، وفي موارد وجوب امتثاله لا حكم ظاهري في البين . فالنتيجة : هي انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي اصلا ، وعليه فالالتزام بوجود الحكم الظاهري في موارد قاعدة الطهارة والحلية لا يتنافى الالتزام بثبوت الحكم الواقعي في موارد ايضا ، بل لا مناص من الالتزام بذلك بعد بطلان التصويب والافتقار بكافة اشكاله والوانه كما حققناه في محله .

وعلى ضوء هذا الاساس فلو صلى المكلف مع طهارة البدن او الثياب ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة او استصحابها وكان في الواقع نجساً فصلاته وان كانت في الظاهر محكومة بالصحة ويترتب عليها اثارها الا انها باطلة في الواقع ، لموقعها في النجس ، وعليه فاذا انكشف الخلاف انكشف انه فاقدة للشرط من الاول وانه لم يأت بالصلاة المأمور بها واقعاً ، وان ما

أني به ليس مطابقاً لها فاذاً بطبيعة الحال تجب الاعادة او القضاء ،
والايتان بالمأمور به بالامر الظاهري لما يكون عذراً له في تركها ما دام
بقاء الجهل والشك ، واما اذا ارتفع والكشف الحال لم يكن معذوراً
في تركها ، فالاحكام الظاهرية في الحقيقة احكام علمية فحسب ، وليست
احكاماً حقيقية في قبال الاحكام الواقعية ، والمكلف مأمور بترتيب اثار
الواقع عليها ما دام الجهل واذا ارتفع ارتفع عذره ، وبعده لا يكون معذوراً
في ترك الواقع وترتيب اثاره عليه من الاول .

واما حديث حكومة تلك القواعد على الادلة الواقعية كما تقدم ذكره
فلا يجدي ، والسبب في ذلك هو ان هذه الحكومة حكومة ظاهرية مؤقتة
بزمان الجهل بالواقع والشك فيه وليست بحكومة واقعية ، لكي توجب تسمية
الواقع او تضييقه . ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع
مالم ينكشف الخلاف ، فاذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع .

وبكلمة اخرى ان الشرط هو الطهارة او الحلية الواقعية فحسب بمقتضى
الادلة الواقعية ، وهذه القواعد والاصول انما تثبت الطهارة او الحلية في
مواردها عند الشك والجهل بها ، والمكلف مأمور بترتيب اثار الواقع عليها
مادام هذا الشك والجهل . فاذا ارتفع انكشف ان العمل فاقد له من الاول
وعليه فما اتى به غير مأمور به واقعاً . ومن الطبيعي ان اجزاء غير المأمور
به عن المأمور يحتاج الى دليل خاص وإلا فقتضى القاعدة عدم اجزائه عنه .
او قل ان في صورة مطابقة تلك القواعد للواقع فالشرط الواقعي موجود وصحة
العمل مستتلة الى وجدانه ، ولا اثر عندئذ لوجود الطهارة او الحلية للظاهرية
وأما في صورة مخالفتها للواقع فآثارها ليس الا ترتيب آثار الواقع عليها
تعبداً في مرحلة للظاهر لا للبناء على انها شرط حقيقة ، كما ان الطهارة أو
الحلية الواقعية شرط كفلك ، بدلالة ان لسانها ليس اثبات ان الشرط اعم

منها، بل لسانها اثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشك والجهل ، وعند ارتفاعه وانكشاف الخلاف ظهر ان الشرط غير موجود . ومن هنا يظهر ان هذه الحكومة انما هي حكومة في طول الواقع وفي ظرف الشك به ، بالاضافة الى ترتيب آثار الشرط الواقعي عليها في مرحلة الظاهر فحسب ، وليست بحكومة واقعية بالاضافة الى توسعة دائرة الشرط وجعله الاعم من الواقع والظاهر حقيقة .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : هي ان مقتضى القاعدة عند ارتفاع الجهل وكشف الخلاف عدم الاجزاء فالاجزاء يحتاج الى دليل خاص وقد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاة دون غيره من ابواب العبادات والمعاملات وقد تحصل من ذلك انه لافرق بين هذه القواعد والاصول وبين الامارات فانها من واد واحد فما افاده (قده) من التفصيل بينها ساقط ولا اصل له كما هرفت : هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى لا اشكال في ان الامارات القائمة على الشبهات الموضوعية كالبنينة واليد وما شاكلها مما يجري في تنقيح الموضوع واثباته خارجة عن محل البحث ، والسبب في ذلك هو ان قيام تلك الامارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه وللقائلون بالتصويب في الاحكام الشرعية لا يقولون به في الموضوعات الخارجية وسيأتي انشاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية ان الاجزاء في موارد الاصول والامارات غير معقول الا بالالتزام بالتصويب فيها ، والتصويب في الامارات الجارية في الشبهات الموضوعية غير معقول ، بداهة ان البيئة الشرعية اذا قامت على ان المايح الفلاني حرم مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحية ، فلو كان في الواقع ماء لم يجعله حراماً وبالعكس ، كما اذا قامت على انه ماء وكان في الواقع حراماً لم يجعله ماءً ، وإذا قامت على ان المال الذي هو لزيد

قد نقل منه بناقل شرعي إلى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف وبأن انه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عما هو عليه وتغيره يعني قلب ملكية زيد إلى غيره ، وإذا افترضنا انها قامت على أن المايع الفلاني ماء فتوضأ به ثم انكشف خلافه لم يكن محزياً ، لما عرفت من انها لا توجب انقلاب الواقع ولا تجعله غير الماء ماء ، ليكون الوضوء المذكور محزياً عن الواقع .

ومن ناحية ثالثة قد تساؤلنا على خروج موارد انكشف عدم الحكم للظاهري فيهارأساً عن محل الكلام وذلك كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ واقى على طبقه استناداً الى حجية الظهور ، ثم بعد ذلك انكشف انه لا ظهور له في هذا المعنى المعين اصلاً ، بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له ، فعندئذ لا ريب في عدم حجية هذا المعنى ، لعدم اندواجه تحت ادلة حجية الظهورات . وكذا لو افق المجتهد على طبق رواية . وقع في سلسلة سنده (ابن سنان) بتخيل انه عبد الله بن سنان الثقة ثم بان انه محمد بن سنان الضعيف ، فان الاعتقاد الاول باطل حيث انه صرف وهم وخيال ولا واقع له .

فالتنتيجة ان كلما كان الاشتباه في التطبيق بتخيل ان اللفظ الفلاني ظاهر في معنى ثم بان انه غير ظاهر فيه من الاول وكان اعتقاد الظهور مجرد وهم بلا واقعية له ، او اعتقد ان الرواية الفلانية رواية ثقة بتخيل ان الوقع في سندها زرارة بن اعين مثلاً ثم انكشف انها رواية ضعيفة وان الواقع في سندها ليس هو زرارة بن اعين ، بل شخص آخر لم يوثق . او اعتقد ان للرواية الفلانية مسندة ثم بان انها مرسلة وهكذا ، فهذه الموارد بكافة اشكالها خارجة عن محل النزاع وقد تسالموا على عدم الاجزاء فيها . ومن ناحية رابعة لا اشكال ولا خلاف أيضاً بين الاصحاب في عدم الاجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام للظاهرة بالعلم للوجداني

بان بطل المجتهد مثلاً بمخالفة فتواه السابقة للواقع .

فالنتيجة على ضوء ما قدمناه في نهاية المطاف هي مايلي :

إن محل النزاع في مسائلنا هذه بين الاعلام والمحققين هو ما اذا انكشف الخلاف في موارد الحجج والامارات والاصول العملية في الشبهات الحكمية بقيام حجة معتبرة على الخلاف ، وذلك كما إذا اتفق المجتهد بعدم جزئية شيء أو شرطية: مثلاً من جهة اصل عملي كالامتنع صاحب أو البراءة ثم بعد ذلك انكشف الخلاف واطلع على دلائل اجتهادي يدل على انه جزء أو شرط أو اتفق بذلك من جهة اصل لفظي كالعموم أو الاطلاق أو نحو ذلك ثم بعده انكشف الخلاف واطلع على وجود شخص أو مقيد أو قرينة مجاز ففي هذه الموارد يقع الكلام في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يجزى عن المأمور به بالامر الواقعي اعادة أو قضاء أولاً يجزى فيه وجوه واقتوال :

والصحيح هو التفصيل بين نظرية الطريقية في باب الامارات والحجج ونظرية السببية ، فعلى ضوء النظرية الاولى مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقاً يعني في أبواب العبادات والمعاملات وفي موارد الاصول والامارات إلا أن يقوم دليل خاص على الاجزاء في مورد . وعلى ضوء النظرية الثانية مقتضى القاعدة الاجزاء كذلك إلا ان يقوم دليل خاص على عدمه في مورد فلنا دعويان : (الاولى) ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء بناء على نظرية الطريقية والكاشفة (الثانية) ان مقتضى القاعدة الاجزاء بناء على نظرية السببية .

أما الدعوى الاولى فلان الامارات على ضوء هذه النظرية تكشف عن عدم اتيان الملكلف بالمأمور به الواقعي في هذه الشريعة ، وان ما أتى به ليس بمأمور به كذلك ، والمفروض ان الصحة انما تنتزح من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج الموجبة لسقوط الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه

كما ان الفساد ينتزع من عدم مطابقتها له المترتب عليه وجوب الاعادة والقضاء . ومن الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل ، ولا دليل عليه ، وهذا معنى قولنا ان مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء ولكن قد يقال ان الاجزاء هو المطابق للقاعدة واستدل عليه بان انكشاف الخلاف اذا كان بقيام حجة معتبرة كما هو مفروض الكلام فلا علم بكون الحجة الاولى باطلة ومخالفة للواقع كما هو الحال فيما اذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني ، بل الحجة السابقة كاللاحقة من هذه الناحية ، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللاحقة مطابقة للواقع ، فكذلك يحتمل أن تكون الحجة الاولى مطابقة له وان كان الواجب على من قامت عنده الحجة الثانية وعلى مقلديه العمل باجتهاده الثاني المستند الى هذه الحجة الفعلية ، دون اجتهاده السابق المستند الى الحجة السابقة ، والسبب في ذلك هو أن حجية السابقة انما تسقط في ظرف وصول الحجة اللاحقة اما في ظرفها فهي باقية على حجيتها ، بداهة انه لا يعقل كشف الحجة اللاحقة عن عدم حجية السابقة في ظرفها ، لان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه ، فاذا كانت السابقة متصفة بالحجية في ظرفها كما هو المفروض فكيف يعقل كشف اللاحقة عن عدم حجيتها فيه ، فالتبديل في الحجية من التبديل في الموضوع لا من كشف الخلاف وعدم الثبوت في الواقع ، وعليه فلا وجه لبطلان الاعمال الماضية المستندة الى الحجة السابقة .

وبكلمة أخرى أن الواقع كما هو مجهول له في ظرف اجتهاده الاول كذلك هو مجهول في ظرف اجتهاده الثاني فلا فرق بينها من هذه الناحية أصلا ، فقيام الحجة الثانية على خلاف الاولى لا يعين بمؤداها الواقع الحقيقي لكي يستلزم خطأ الاول وعدم مطابقتها للواقع ، بداهة انه كما يحتمل خطأ الاول وعدم مطابقة مؤداها للواقع كذلك يحتمل خطأ الثانية وعدم مطابقة

مؤداها له ، فها من هذه الناحية على نسبة واحدة - هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى أنا قد ذكرنا في غير مورد أن الاثر انما يترتب على الحجية الفعلية للواصلة الى المكلف صغرى وكبرى - وهو تنجيز الواقع عند المصادفة والتعذير عند الخطاء وصحة الاسناد والاستناد - وأما الحجية المجعولة في مرحلة الانشاء التي لم تصل الى المكلف صغرى وكبرى فلا أثر لها أصلا ، مثلا اذا علم بحجية البينة في الشريعة المقدسة وعلم بقيامها على نجاسة شيء تترتب عليها آثارها وهي التنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد . وأما اذا علم بحجيتها ولكن لم يعلم بقيامها على نجاسته في الخارج أو علم بقيامها عليها ولكنه لم يعلم بحجيتها في الشريعة المقدسة لم يترتب عليها تنجيز نجاسة ذلك الموضوع الخارجي ، بل تبقى مشكوكة فالمرجع فيها الاصول العملية من الاستصحاب أو قاعدة الطهارة :

وعلى الجملة فالحجية متقومة بالوصول فان وصلت الى المكلف صغرى وكبرى لم يبق موضوع للاصل العملي ، وان لم تصله ولو باحدى مقدمتيها فالموضوع للاصل العملي موجود حقيقة - وهو الشك في الحكم الواقعي - ومن ناحية ثالثة أن انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول ، والتبدل فيها دائما يكون من التبدل في الموضوع وارتفاع الحكم بارتفاعه لا عدم ثبوته من الاول كما هو واضح .

وان شئت قلت : أن المقام نظير للنسخ في الاحكام الشرعية فكما ان حقيقة النسخ انتهاء الحكم بانتهاء أمدته ومدة عمره وثبوت الحكم حقيقة قبل انتهائه فكذلك حجية الامارة الاولى ، فانها متنتية بانتهاء امدتها ومدة عمرها - وهو الظفر بالحجة الثانية ووصولها - حيث انها ثابتة حقيقة قبل ذلك ، والسبب في ذلك : هو ما عرفت من أن انصاف الامارة بالحجة متقومة

بالوصول الى المكلف بصغرها وكبرها ففي وصلت اليه كذلك اتصفت بالحجية والا لم يعقل اتصافها بها . وعلى هذا فالحجة الثالثة ما لم تصل الى المكلف لا يعقل كونها مانعة عن اتصاف الحجة السابقة بها ولا توجب رفع اليد عنها اصلاً ، وذلك لفرض انها قبل وصولها لم تكن حجة لتكون مانعة عن حجيتها ورافعة لها ، فاذا وصلت فبطبيعة الحال كانت رافعة لحجيتها من حين الوصول ، لفرض ان اتصافها بالحجية من هذا الحين فلا يعقل أن تكون رافعة لها قبله ، فاذن لا مانع من اتصافها بالحجية في وقتها وقبل الظفر بحجية الحجة الثانية ، ولا مزاحم لها في هذه الفترة من الزمن ، ولا موجب لرفع اليد عنها في تلك الفترة .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي : هي انه لامناص من الالتزام بصحة الاعمال الماضية المطابقة مع الحجة السابقة ، ولا موجب لاعادتها أو قضائها في الوقت او خارجه ، لفرض انها صادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقماً ، ومعه لا مقتضى لبطلانها اصلاً ، ومن البديهي أن الشيء لا يتقلب عما وقع عليه .

ولنأخذ بالنقد عليه بيان ذلك : أن مقتضى الامارة الثانية - سواء فيها القول باتصافها بالحجة الفعلية من الأول ، أو القول باتصافها بها كذلك من حين وصولها والظفر بها - هو عدم الاجزاء .

أما على التقدير الأول فواضح حيث انه بعد انكشاف الخلاف ظهر ان الامارة الثانية كانت حجة من الاول ، والامارة الاولى لم تكن حجة كذلك ، وصرفت الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعي له لا أثر له أصلاً . ونتيجة ذلك بطبيعة الحال بطلان الاعمال الماضية ووجوب اعادتها أو قضائها حيث انها لم تكن مطابقة للحجة في ظرف حدوثها ، بل كانت مخالفة لها من ذلك الوقت على الفرض ، غاية الامر أن المكلف جاهل

بذلك ، ومعه كيف يمكن للقول بالاجزاء وعدم وجوب الاعداد أو القضاء . ولكن هذا التقدير مجرد فرض لا واقع له ، وذلك لما عرفت من أن حجبة الامارة فعلا متقومة بالوصول فلا يعقل انصافها بها كذلك من دون وصولها الى المكلف صغرى وكبرى . وان شئت قلت : ان الحجية وان كانت كغيرها من الاحكام الشرعية ، فكما ان لها مرتبتين : مرتبة الانشاء ، ومرتبة الفعلية ، فكذلك للحجية مرتبتين : مرتبة انشائها وهي جعلها على نحو القضية الحقيقية ولا اثر لها في هذه المرتبة ، ومرتبة فعليتها : وهي مرتبة ترتيب الآثار عليها ، ومن الطبيعي ان هذه المرتبة تتوقف على وصولها الى المكلف حيث ان الآثار المرغوبة منها كالتنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد لا ترتب عليها الا بعد فعليتها ووصولها ضرورة انه لا معنى لحجية شيء فعلا الا ترتيب تلك الآثار عليه :

وأما على التقدير الثاني فلان للصفة الحجية وان كانت تحدث للامارة المتأخرة بعد الظفر بها ووصولها ، ولا معنى لانصافها بها قبل ذلك . ومن هنا قلنا ان انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول ، وللتبديل فيها إنما هو من التبديل في الموضوع الا ان مدلولها أمر سابق حيث أنها تنحكي عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من دون اختصاصه بزمن دون آخر وبمصر دون عصر ، وذلك كما اذا افترضنا ان المجتهد افي بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة ثم وجد ما يدل على نجاسته كالاتصاف بمثلا كما اذا علم أن حالته السابقة هي للنجاسة ، فهذا لا يكشف عن عدم حجية القاعلة في ظرفها ، وإنما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها حيث انه لا يكون حجة الا بعد العلم بها فان موضوعه وهو الشك في البقاء لا يتحقق الا من هذا الحين فكيف يعقل ان يكون رافعا لحجية

للقاعدة في وقتها وكاشفاً عنه كذلك . نعم مفاده أمر سابق ولذا وجب ترتيب الاثر عليه من السابق ، ومثله ما اذا افق على طبق عموم بعد الفحص عن مخصصه وعدم الظفر به فلا يكون الظفر به بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجية العام قبله حيث أنه لا يكون حجة الا بعد وصوله لامطابقا نعم مدلوله كان مطلقا وهو يحكي عن ثبوته في الشريعة المقدسة كذلك .

ومن الطبيعي أن مقتضى حجية ذلك ثبوت مدلوله من الابتداء ، ولازم هذا هو أن العمل المأثى به على طبق الحجة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل ، لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به في الواقع . وهو مدلولها .

وكون الحجتان تشتركتان في احتمال مخالفة مدلولها للواقع لا يضر بذلك بعد الغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجة الثانية حسب أداة اعتبارها وعدم الدائها في الاولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء : ومن الطبيعي ان صرف هذا الاحتمال يكفى في الحكم بوجوب الاعادة أو للقضاء ، بداهة انه لا مؤمن معه من العقاب ، فان الحجة السابقة وان كانت مؤمنة في ظرف حدوثها الا انها ليست بمؤمنة في ظرف بقائها ، لفرض سقوطها عن الحجية والاعتبار بقاء بعد الظفر بالحجة الثانية وتقديمها عليها باحد أشكال التقديم من الحكومة أو الورد أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك ، وعليه فلا مؤمن من العقاب على ترك الواقع ، ولاجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحجة الثانية واعادة الاعمال المماثلة حتى يحصل الامن .

وأما القضاء فلاجل ان ما أتى به المكلف على طبق الحجة الاولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجة الثانية ، وعليه فلا بد من الحكم بطلانه ، ومعه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيعة الحال يجب القضاء بمقتضى

ما دل على ان موضوعه هو فوت الفريضة ، فتى تحقق تحقق وجوب القضاء ، الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : وهي أن مقتضى القاعدة عدم الاجزاء في جميع موارد كشف الخلاف وعدم مطابقة العمل المأثري به للواقع سواء أكانت من موارد التبديل في الرأي أو من موارد الرجوع الى مجتهد آخر - لا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات ، والاحكام التكليفية والاحكام الوضعية ، وموارد الاصول والامارات ، وموارد كشف الخلاف بالعلم الوجداني وكشف الخلاف بالعلم التعبدى الا فيما قام دليل خاص على الاجزاء كما قام في خصوص الصلاة حيث دل حديث لانعاده على عدم وجوب الاعادة في غير الخمسة المذكورة فيها ، كما مستجىء الاشارة الى ذلك من هذه الناحية انشاء الله تعالى . هذا كله بناء على حجية الامارات على ضوء نظرية الطريقية والكاشفية :

وأما بناء على حجيتها على ضوء نظرية السببية والموضوعية فينبغى لنا التكلم فيها في مقامين .

(الاول) في بيان حقيقة السببية واقسامها .

(لثاني) في بيان ما يترتب على تلك الاقسام :

أما المقام الاول فالسببية على وجوه :

(الاول) مانسب الى الاشاعة - وان كانت النسبة غير ثابتة - من ان الله تعالى لم يجعل حكما من الاحكام في الشريعة المقدسة قبل تأدية نظر المجتهد الى شيء وانما يدور جعله مدار تأدية نظرية المجتهد ورأيه فكلما أدى اليه رأيه من الوجوب أو الجريمة أو غير ذلك في مورد بسبب قيام اماراة او اصل جعل الشارع ذلك الحكم فيه ، وإذا تبدل رأيه الى رأي آخر كان من التبديل في الموضوع وانقلاب الحكم بانقلابه ، ولا يعقل فيه كشف الخلاف اصلا كيف حيث لا واقع ما وراء رأيه . وبكلمة اخرى ان هذا

القول يرتكز على اساس انه لامقتضى في الواقع من المصالح او المفاصد قبل قيام الامارة وتادبتها الى شيء ليسكون منشأ لجعل الحكم فيه ، وانما تحدث المصلحة او المفسدة في فعل بسبب قيام امارة على وجوبه او على حرمة ، ولذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدت اليه فالنتيجة ان مرد للقول بهذه السببية الى خلو صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الامارة اليه وقيامها عليه فلا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عنها حكم اصلا .

(الثاني) مانسب الى المعتزلة وهو أن يكون قيام الامارة سبباً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدي ، وذلك لان قيام الامارة بوجوب احداث مصلحة أو مفسدة في متعلقه ، وحيث ان الاحكام للشرعية تابعة للمصالح والمفاصد في متعلقاتها فبطبيعة الحال ينحصر الحكم الواقعي الفعلي فيه . وبكلمة اخرى ان المعتزلة قد اعترفت بثبوت الاحكام الواقعية في الشريعة المقدسة المشتركة فيها بين العالم والجاهل . ولكن على الرغم من ذلك يقول بانحصار الاحكام الواقعية الفعلية في مؤديات الحجج والامارات ولا حكم في غيرها الا شأناً واقتضاءً .

بيان ذلك هو ان الامارة القائمة على شيء لا تخلو من ان تكون مطابقة للواقع أو تكون مخالفة له فعلى الاول فهي توجب فعلية الواقع فحسب وعلى الثاني فحيث انها توجب احداث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع فهي بطبيعة الحال كما توجب اضمحلال مصلحة الواقع وجعلها بلا اثر كذلك توجب جعل الحكم على طبقها . فالنتيجة انها توجب انقلاب الواقع وتغييره وجعل المؤدي على خلافه : ثم ان السببية بهذا المعنى تمتاز عن السببية بالمعنى الاول في نقطة وتشارك معها في نقطة اخرى . اما نقطة الامتياز فهي ان الاولى تقوم على اساس اختصاص الاحكام الواقعية بالمعنيين بها وعدم ثبوت الحكم في حق الجاهل ، ولذا لا يتصور على ضوءها الخطأ

في اراء المجتهدين حيث لا واقع ما عدلها. والثانية تقوم على اساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم والجاهل ، ولذا تختص سببها لجعل المؤدي في صورة المخالفة فحسب . وأما نقطة الاشتراك : فهي انها تشتركان في اختصاص الاحكام الواقعية للفعلية بمؤديات الامارات فلا يحكم واقعي فعلى في غيرها اصلا .

(الثالث) : مانسب الى بعض الامامية وهو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة في السلوك على طبق الامارة وتطبيق العمل على مؤداها، مع بقاء الواقع على ما هو عليه من دون ان يوجب التغيير والانقلاب فيه اصلا ، فلو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة مثلاً وفرضنا ان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر لم نوجب تغيير الواقع وانقلابه وجعل غير الواجب واجباً ، بل الواجب الواقعي باق على ماكان عليه رغم ان الامارة قامت على خلافه ، كما ان صلاة الجمعة بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب في الواقع ، فوجود الامارة وعدمها بالاضافة الى الواقع على نسبة واحدة . نعم هذه الامارة سبب لحدوث مصلحة في السلوك على وفقها، وبها يتدارك ما فات من مصلحة الواقع ، وعلى الجملة فكما لادخل للامارة في جعل الاحكام ، فكذلك لادخل لها في فعليتها ، فالاحكام الواقعية فعلية رغم قيام الامارات على خلافها فلا تتغير به . والسر في ذلك هو ان قيام الامارة لو كان موجباً لحدوث المصلحة في المؤدي فبطبيعة الحال اوجب انقلاب الواقع .

وأما اذا لم يوجب حدوث مصلحة فيه كما هو المفروض في المقام فاستحال ان يكون موجباً لانقلاب الواقع . وأما ايجابه حدوث مصلحة في السلوك فهو غير مناف لمصلحة الواقع اصلا ، وهذه المصلحة تختلف باختلاف السلوك كما أوضحناه في مبحث الظن .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الامتياز بين السببية بهذا المعنى والسببية بالمعنيين الاولين كما لا يخفى .

وبعد ذلك نقول اما على ضوء السببية بالمعنى الاول فلا مناص من القول بالاجزاء حيث لا واقع على الفرض ماعدا مؤدى الامارة لنبحث عن ان الاتيان به مجز عنه اولاً فلو تبدل رأى المجتهد الى رأى آخر على خلافته الاول كان من تبدل الموضوع لامن انكشاف الخلاف ، فالاتيان بما أدى اليه رأيه اتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاول لا انه اتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ليقع البحث عن اجزائه عن الاول ، الا ان السببية بذلك المعنى غير معقولة في نفسها ، بداهة ان تصورها في نفسه كاف للتصديق ببطالانها بلا حاجة الى اقامة برهان عليه من لزوم دور او نحوه ، كيف حيث ان هذا المعنى من السببية خلاف الضرورة من الشرع ويكذب الكتاب والسنة ، اذ لازمه بطلان بعث الرسل والزال للكتب على انه لو لم يكن حكم معمول في الواقع قبل قيام الامارة عليه فالامارة تحكى عن اى شيء وانها تؤدي الى اى حكم وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من دون محكى فلو توقف ثبوته على قيام الامارة عليه لزم الدور والخلاف واضف الى ذلك ان اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الامارة خلاف الضرورة والمنسالم عليه بين الأصحاب ، وتكذيب الاطلاقات الأولية حيث ان مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعية في الواقع مطلقاً من دون فرق بين العالم والجاهل .

واما على ضوء السببية بالمعنى لثاني فالامر ايضاً كذلك يعني أنه لا مناص من القول بالاجزاء حيث انه لا واقع على قولها ايضاً في مقابل مؤدى الامارة ليقع البحث عن ان الاتيان به هل هو مجزء عند ام لا ، بل الواقع هو مؤدى الامارة ، فالاتيان به اتيان بالواقع هل هو نصحته . ومن

ناحية اخرى ان السببية بهذا المعنى وان كان امراً معقولاً بحسب مقام الثبوت ولا مانع في نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع وتغييره بقيام الامارة على خلافه بان يكون ثبوت الواقع مقبداً بعدم ذلك نظير تقيد ثبوت الاحكام الواقعية بغير موارد الاضطراب والضرر والحرج وما شاكلها إلا ان الأدلة لاتساعد على ذلك ؛ اما الاطلاقات الأولية فلان مقتضاها ثبوت الاحكام الواقعية للعالم والجاهل ولا دليل على تقييدها بعدم قيام الامارة على الخلاف كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر والحرج وما شاكلها . فالنتيجة ان التقييد يحتاج الى دليل ولا دليل عليه .

وأما أدلة الاعتبار فلا تخلو من ان تكون هي السيرة العقلانية او تكون غيرها من الآيات او الروايات ، فعلى كلا التقديرين لا يدل على سيادة الامارات .

أما على الأول فواضح حيث ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بلاك كونها طريقاً الى الواقع وكاشفاً عنه ، وانهم يعاملون معها معاملة العلم والقطع من جهة كونها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ، ومعدرة على تقدير الخطأ ، وهذا هو مرد الطريقة والكاشفية ، بداهة انه ليس عند العقلاء طريق اعتمدوه من باب السببية ، هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان الشارع قد امضى تلك السيرة على ما هي عليه ، فالنتيجة على ضوءها هي ان اعتبار الحجج والامارات من باب الكاشفية والطريقة لامن باب السببية والموضوعية .

وأما على الثاني فايضاً كذلك ، فإن الظاهر من الآيات والروايات هو امضاء ما هو حجة عند العقلاء فلا تدلان على حجية شيء تأسيساً : ومن هنا لم نجد في الشريعة المقدسة أن يحكم الشارع باعتبار امارة تأسيساً نعم قد زاد الشارع في بعض الموارد قبداً في اعتبارها ولم يكن ذلك التقيد

معتبراً عند العقلاء . وقد تحصل من ذلك أن الحجية التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدسة ، ليتوهم انها كانت من باب للسببية . على انه لا ملازمة بينها وبين السببية أصلاً .

فالتنتيجة لحد الان قد اصبحت أن السببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في ذاتها ولا يترتب عليها المحاذير المترتبة على السببية بالمعنى الاول الا انها خلاف الضرورة واطلاقات الادلة التي تقتضى عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها .

وما عن شيخنا العلامة الانصاري (قده) من أنه قد تواترت الاخبار والاثار على اشتراك الاحكام الواقعية بين العالم والجاهل لعله اراد منها الروايات الدالة على ثبوت الاحكام مطلقاً او اراد اخبار الاحتياط والبرائة أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك ، والا فلم ترد رواية واحدة تدل على أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين .

وأما السببية بالمعنى الثالث فالكلام يقع فيها من جهات ثلاث :

(الاولى) اننا قد حققنا في محله أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة التي تسمى بالمصلحة السلوكية لتصحیح اعتبار الامارات وحجيتها ، والسبب في ذلك هو أن اعتبار الامارات من دون أن ترتب عليه مصلحة وان كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم الا أنه يكفي في ذلك ترتب المصلحة التسهيلية عليه ، حيث أن تحصيل العلم الوجداني بكل حكم شرعي لكل واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا ، ولو امكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فما ظنك في هذا العصر . ومن الواضح ان هذا مناف لكون الشريعة الاسلامية شريعة سهلة وسimple . وعلى هذا الضوء فلا بد للشارع من نصب

الطرق المؤدية غالباً الى الاحكام الواقعية. وان كان فيها ما يؤدي على خلاف الواقع ايضاً .

وبكلمة اخرى ان المصلحة التسهيلية بالاضافة الى عامة المكلفين تقتضى ذلك : نعم من كان مباشراً للامام (ع) كعائلته ومتعلقيه يمكن له تحصيل العلم في كل مسألة بالسؤال عنه (ع) وكيف كان فمع وجود هذه المصلحة لا مقتضى للالتزام بالمصلحة السلوكية أصلاً .

(الثانية) النا قد اثبتنا في الجهة الاولى انه لا موجب ولا مقتضى للالتزام بها اصلاً ولكننا نتكلم في هذه الجهة من ناحية اخرى وهي : أن في الالتزام بها هل هو محذور أو لا فيه وجهان : فذهب شيخنا العلامة الانصاري (قده) وتبعه فيه شيخنا الاستاذ (قده) الى انه لا محذور في الالتزام بها اصلاً ، ولكن الصحيح هو انه لا يمكن الالتزام بها ، وذلك لاستلزام القول بها التصويب وتبدل الحكم الواقعي ، والسبب فيسه هو اننا اذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الامارة التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذ تعييناً غير معقول ، كما اذا افترضنا ان القائم بمصلحة ايقاع صلاة للظهر مثلاً في وقتها امران . (احدهما) الاتيان بها في الوقت . (الثاني) سلوك الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه ، فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر ، لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحية ، وعدم الموجب له من ناحية اخرى بعد ما كان كل من الامرين وانياً بغرض المولى ، فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده اشارة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير : اما الاتيان بصلاة الظهر في وقتها ، أو سلوك الامارة المذكورة ، ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل ، فانه

بطبيعة الحال يكون تعيينياً في حق العالم ، وتخييراً في حق الجاهل . وهذا خلاف للضرورة والاجماع واطلاقات الادلة التي مقتضاها عدم الفرق بينها بالاضافة الى الاحكام الواقعية .

فالنتيجة ان مرد هذه السببية الى السببية بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدله فلا فرق بينهما من هذه الناحية .

(الثالثة) : ان شيخنا الاستاذ (قده) قد ذكر ان حال هذه السببية حال الطريقية في عدم اقتضاها الاجزاء ، فكما ان الاجزاء على ضوء القول بالطريقية يحتاج الى دليل والاقتضى القادمة عدمه ، فكذلك على ضوء القول بهذه السببية ، توضيح ما افاده (قده) هو ان المصلحة القائمة بسلوك الامارة تختلف باختلاف السلوك - وهو الزمان الذي لم ينكشف الخلاف فيه - فان كان السلوك بمقدار فضيلة الوقت فكانت مصلحته بطبيعة الحال بمقدار يتدارك بها مصلحتها فحسب ، لأن فونها مستند اليه دون الزائد ، وأما مصلحة اصل الوقت فهي باقية فلا بد من استيفائها بالاعادة ، وان كان بمقدار تمام الوقت وكان الكشف للخلاف في خارجه فطبعاً كالت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة تمام الوقت الفائتة ، وأما مصلحة اصل العمل فهي باقية فلا بد من استيفائها بالقضاء في خارج الوقت :

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثالا وهو ما اذا افترضنا ان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر ، ولكن الامارة المعتبرة قامت على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، والمكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الامارة وأتى بصلاة الجمعة ثم انكشف الخلاف ، فعندئذ ان كان كشف الخلاف في ابتداء الوقت فالتدارك هو خصوص مصلحة وقت الفضيلة دون مصلحة نفس

العمل في تمام الوقت ، لفرض ان سلوكها كان بهذا المقدار ، فاذن لا محالة تجب الاعداء ، وان كان في خارج الوقت ، فالمتدارك هو مصلحة الوقت خاصة دون المصلحة القائمة بذات العمل في الواقع ، ومن الطبيعي انها تقتضي الاتيان به في خارج الوقت ، وان لم ينكشف الخلاف الى ملء الامر فالمتدارك هو تمام مصلحة الواقع . وقد تحصل من ضوء هذا البيان ان الالتزام بالسببية بهذا الاطار لا يستلزم التصويب في شيء ، بل هي في طرف التقبض معه ، حيث ان حالها حال الطريقة في النتيجة - وهي عدم اقتضاها للاجزاء - فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا .

ولناخذ بالنقد على ما افاده (قدّه) بيان ذلك : هو اننا قد حققنا في مورده ان القول بان القضاء تابع للاداء لا يمكن اتمامه بدليل ، والسبب فيه هو ان هذا القول يقوم على اساس ان تكون للصلاة مصلحةتان ملوحتان : احدهما تقوم بذات الصلاة . والاخرى تقوم بحصة خاصة منها - وهي الصلاة في الوقت - وعلى هذا فبطبيعة الحال يتعلق بها امران : احدهما بطبيعي الصلاة على نحو الاطلاق . والاخر بحصة خاصة منها ، ومن المعلوم ان سقوط الامر الثاني بسقوط موضوعه كخروج الوقت لا يستلزم سقوط الامر الاول ، لعدم الموجب له ، فعندئذ ان ترك المكلف الصلاة في الوقت عصبياً أو نسياناً وجب عليه الاتيان بها في خارج الوقت ، فان سقوط الامر المتعلق بالصلاة المقيدة في الوقت لا يستلزم سقوط الامر المتعلق بها على نحو الاطلاق ، وهذا معنى القول ، بكون القضاء تابِعاً للاداء فما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) انما يتم على ضوء هذا القول ولكنه خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلا ، والسبب في ذلك ما ذكرناه في الدورات السابقة ، وسنذكره انشاء الله تعالى في هذه الدورة ايضاً من ان حال تقييد المأمور به كالصلاة مثلاً بالوقت كحال تقييده بغيره من القيود ، فكما ان

المتفاهم العرفي من تقييده بامر زماني هو وحدة المطلوب لا تمدده وأن المأمور به هو للطبيعي المقيد بهذا القيد ، فكذلك المتفاهم العرفي من تقييده بوقت خاص فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً : هذا في التقييد بالمتصل واضح كقوله تعالى : « اقم الصلاة لادلوك الشمس الى غسق الليل » حيث لا يستفاد منه عرفاً الا أمر واحد متعلق بمحصة خاصة من الصلاة - وهي الصلاة ، في هذا الوقت الخاص - لفرض عدم انعقاد ظهور للمطلق في الاطلاق . واما اذا كان التقييد بدليل منفصل فقد يتوهم تعدد المطلوب ببيان انه لا يوجب انقلاب ظهور المطلق في الاطلاق الى التقييد ، غاية الأمر انه يدل على انه مطلوب في الوقت ايضاً . فالنتيجة هي تعدد المطلوب بمعنى ان الفعل مطلوب في الوقت لأجل دلالة هذه القرينة المنفصلة ، ومطلوب في خارجه لأجل اطلاق الدليل الاول :

ولكن هذا التوهم خاطيء جداً ، وذلك لعدم الفرق في ذلك بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ، فكما ان القرينة المتصلة تدل على التقييد وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان الخاص ، فكذلك القرينة المنفصلة ، فانها تدل على تقييد اطلاق دليل المأمور به وكون المراد الجدي من الاول هو المقيد . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان القرينة المتصلة مائعة عن ظهور الدليل في الاطلاق ، ومعها لا ينقصد له ظهور ، والقرينة المنفصلة مائعة عن حجية ظهوره في الاطلاق دون اصله . ولكن من الواضح ان مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما في محل الكلام ، ضرورة انها تشتركان في سقوط الاطلاق عن الحجية والكاشفية عن المراد الجدي وعدم امكان التمسك به ، غاية الأمر على الأول سقوطه عنها بسقوط موضوعها ، وعلى الثاني سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها وقد نحصل من ذلك ان دليل التقييد بمقتضى الفهم العرفي كاشف

عن ثمن مراد المولى من الاول كان هو المقيد ولم يكن المطلق مراداً له أصلاً، ولا فرق في ذلك بين كون القيد زماناً أو زمانياً ولولا ذلك أي كشف دليل القيد بمقتضى الظهور العرفي عما عرفت لا لسد باب حمل المطلق على المقيد .

فالتبعية على ضوء هذا البيان أمران : (الاول) أن القضاء يحتاج الى أمر جديد فـلا أصل للقول بأنه تابع للاداء فلو ترك المكلف الصلاة في الوقت عصبياً أو نسياناً فالامر بها في خارج الوقت يحتاج الى دليل . (الثاني) أن سلوك الامارة في مجموع الوقت اذا كان وافياً بمصلحة الصلاة في الوقت كما هو مقتضى القول بالسببية بهذا المعنى لا مناص من القول بالاجزاء ، وبذلك يقتضى القول بهذه السببية عن القول بالطريقة حيث أن مقتضى القاعدة على القول بالطريقة هو عدم الاجزاء ومقتضى القاعدة على القول بهما هو الاجزاء فالصحيح أن السببية بهذا المعنى تغترك مع السببية بالمعنى الاول والثاني في هذه النتيجة ، لاعم الطريقة . فأفاده شيخنا الاستاذ (قدس) من أن حالها حال الطريقة من هذه الناحية خاطيء جداً ولا يمكن المساعدة عليه بوجه :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أن الامارات على القول بالسببية بهما المتكافئة تفيد الاجزاء ، وعدم الاجزاء يحتاج الى دليل وعلى القول بالطريقة لا تفيد الاجزاء ، فالاجزاء يحتاج الى دليل من دون فرق في ذلك بين الامارات والاصول العملية ، ومن دون فرق فيه بين كون كشف الخلاف بالعلم الوجداني والعلم التعبدى . وقد تقدم جميع ذلك في ضمن البحوث المتألفة بشكل موسع . هذا كله فيما اذا علم حال الامارة من ناحية السببية أو الطريقة .

وأما اذا شك في ذلك ولم يعلم أن اعتبارها على نحو السببية حتى

تفيد الاجزاء أو على نحو الطريقة حتى لا تفيد فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدّه) التفصيل بين الاعادة والقضاء واليك نص كلامه .

وأما إذا شك ولم يحرز أنها على أي للوجهين فاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت ، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدى ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً الا على القول بالاصل المثبت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأني به ، وهذا بخلاف ما إذا علم انه مأمور به واقعاً ويشك في انه يحجز عما هو المأمور به الواقعى الاولى كما في الاوامر الاضطرارية او الظاهرية بناءً على ان تكون الحجية على نحو السببية فقتضية الاصل فيها كما اثرنا اليه عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً ، واصالة عدم فعالية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف : وأما القضاء فلا يجب بناء على انه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت وإلا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً :

وملخص ما افاده (قدّه) مايلي : أما وجوب الاعادة فيما اذا انكشف الخلاف في الوقت فلاجل ان الذمة قد اشتغلت بتكليف فعلي يقيناً ويشك في ان الاتيان بمؤدى الامارة يفيد الاجزاء عما اشتغلت به الذمة أولاً يفيد ومنشأ الشك هو الشك في كيفية حجية الامارة وانها هل تكون على نحو السببية أو على نحو الطريقة ، ومع هذا الشك تمرى اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي وهي مقتضية للاعادة ، بل يكفي في وجوبها نفس الشك في الفراغ . وأما القضاء فيها انه بفرض جديد وقد أخذ في موضوعه عنوان الفوت وهو في المقام غير محرز فلا يجب .

ولناخذ بالمنظر على ما افاده (قدّه) اما ما افاده بالنسبة الى عدم

وجوب القضاء فتين جداً ولا مناص عنه . واما ما افاده بالاضافة الى وجوب الاعادة في الوقت فهو قابل للنقد والمؤاخذه : والسبب في ذلك ما قدمناه في ضمن البحوث السابقة من ان مقتضى القاعدة على القول بالسببية بالمعنى الاول والثاني هو الاجزاء ، بل لامناص عنه حيث انه لا واقع على ضوء هذين القولين ماعدا مؤدى الامارة ، وكذا الحال على القول بالسببية بالمعنى الثالث . وعلى القول بالطريقة هو عدم الاجزاء .

وعلى هذا الضوء فاذا شككنا في ان حجية الامارة على نحو السببية والموضوعية ارفعى نحو الطريقة والكاشفية فبطبيعة الحال اذا عملنا بها وأنينا بما أدت اليه ثم انكشف لنا بطلانها وعدم مطابقتها للواقع وان كنا نشك في الاجزاء وعدمه الا ان المورد ليس من موارد التمسك بقاعدة الاشتغال بل هو من موارد التمسك بقاعدة البراءة . والوجه فيه هو ان حجية الامارة ان كانت من باب السببية والموضوعية لم تكن ذمة المكلف مشغولة بالواقع اصلا ، وانما تكون مشغولة بمؤداها فحسب حيث انه الواقع فعلا وحقيقة فلا واقع غيره . وان كانت من باب الطريقة والكاشفية اشغلت ذمته به ، وبما انه لا يدري ان حجيتها كانت على الشكل الاول او كانت على الشكل الثاني فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال ، فاذن لامناص من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الاعادة حيث انه شك في التكليف من دون العلم بالاشتغال به .

وبكلمة اخرى ان الشك فيما نحن فيه وان اوجب حدوث العلم الاجمالي بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي جيء به على طبق الامارة السابقة وبين تعلقه بالواقع الذي لم يؤثر به على طبق الامارة الثانية ، الا انه لا اثر لهذا العلم الاجمالي ، ولا يوجب الاحتياط والاثيان بالواقع على طبق الامارة الثانية ، وذلك لان هذا العلم حيث قد حدث بعد الاثيان بالعمل

على طبق الامارة الاولى كما هو المفروض فلا اثر له بالاضافة الى هذا الطرف ، وعليه فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الطرف الآخر ومن هنا ذكرنا في محله ان احد طرفي العلم الاجمالي او اطرافه اذا كان فاقداً للآثر فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر كما اذا افترضنا ان المكلف علم بوجوب الصوم عليه في يوم الخميس مثلاً من ناحية النذر او نحوه فأتى به في ذلك اليوم ، ثم في يوم الجمعة تردد بين كون الصوم الميزور واجباً عليه في يوم الخميس أوفى هذا اليوم ، وحيث لا اثر لاحد طرفي هذا العلم الاجمالي وهو كونه واجباً عليه في يوم الخميس لفرض انه أتى به فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوبه في هذا اليوم ، وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه ، فان المكلف اذا أتى بصلاة القصر مثلاً على طبق الامارة الاولى ثم انكشف الخلاف في الوقت وعلم بان الواجب في الواقع هو الصلاة تماماً ، فعندئذ وان حدث للمكلف العلم الاجمالي بوجوب صلاة مرددة بين القصر والتام ، فان الامارة ان كانت حجبتها من باب السببية فالواجب هو الصلاة قصراً ، وان كانت من باب الطريقة فالواجب هو الصلاة تماماً ولكن حيث لا اثر لهذا العلم الاجمالي بالاضافة الى احد طرفيه - وهو وجوب الصلاة قصراً - فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الصلاة تماماً .

نعم لو حدث هذا العلم الاجمالي قبل الاتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين ، إلا ان هذا الفرض خارج عن مورد الكلام ، كما ان فرض وجود علم اجمالي آخر بين وجوب الصلاة تماماً مثلاً وبين وجوب شيء آخر خارج عنه .

إلى هنا قد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة : وهي ان مقتضى القاعدة عند الشك في اعتبار امانة وأنه على نحو السببية او على نحو

الطريقة هو الاجزاء اعادة ، وقضاء ، والتفصيل بينهما كما عن المحقق صاحب الكفاية (قدہ) خاطيء ولا واقع له اصلا .

لابأس بالاشارة إلى عدة خطوط

(الاول) : ما أفاده صاحب الكفاية (قدہ) من ان محل النزاع في الاجزاء وعده انما هو في الامارات القائمة على متعلقات الاحكام ، كما لو قامت على عدم شرطية شيء مثلا وكان في الواقع شرطاً او قامت على عدم جزئية شيء كالسورة مثلاً وكان في الواقع جزءاً ، وهكذا من دون فرق في ذلك بين القول بحجيتها من باب السببية والقول بحجيتها من باب الطريقة ، غاية الأمر انها تنفد الاجزاء على الفرض الاول ، ولا تقبسه على الفرض الثاني .

وأما الامارات القائمة على نفس الاحكام الالهية كما لو فرض قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فهي خارجة عن محل النزاع ولا تنفد الاجزاء مطلقاً ولو على القول بالسببية . والوجه في ذلك هو ان قيامها عليه وان اوجب حدوث مصلحة ملزمة فيها على ضوء هذا القول الا أن تلك المصلحة اجنبية عن مصلحة الواقع ولا صلة لها بها اصلاً ، وعليه فبطبيعة الحال لا يكون الاتيان بها مجزياً عن للواقع بعد فرض بقائه على ما هو عليه من الملاك نعم في خصوص هذا المثال قد قام دليل من الخارج على عدم وجوب كليهما في يوم واحد . وأما في غير هذا المثال فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب عند قيام الامارة على وجوب شيء آخر غير ما هو واجب في الواقع كما اذا افترضنا ان للواجب في الواقع هو اكرام زيد العالم مثلاً ، ولكن الامارة قامت على وجوب اعطاء درهم لفقيه جامل ، والمفروض انه غير واجب ، وحيث انها توجب احدلث مصلحة فيه فلا محالة يصير الاعطاء واجباً واقعاً ، ولكن من الواضح ان الاتيان به لا يجزى عن الواجب الواقعي

ولا يتشارك به مصلحته ، بل هو باق على ماهو عليه من الملاك الملزم .
وعلى هذا لو الكشف الخلاف وجب الاتيان به لاهالة سواء أكان في الوقت
أو خارجه .

ولنأخذ بالمناقشة عليه بيان ذلك اننا نتكلم في الامارات القائمة على
نفس الاحكام الشرعية مرة على القول بحجيتها من باب الطريقية والكاشفية
المضنة ومرة اخرى على القول بحجيتها من باب السببية والموضوعية ونقول
انه لافرق بين الامارات القائمة على متعلقات التكاليف والقائمة على
نفسها على كلا القولين . أما على القول الاول : فلما عرفت من ان مقتضى
القاعدة هو عدم الاجزاء من دون فرق بينها في هذه النقطة اصلا . وأما
على القول الثاني فايضاً لافرق بينهما في الدلالة على الاجزاء . أما على
السببية بالمعنى الاول فواضح حيث لاحكم على ضوئها في الواقع غير ما أدت
اليه الامارة . وأما على السببية بالمعنى الثاني فالحكم في الواقع وان كان معمولاً
الا ان الامارة توجب انقلابه وانحصاره في المؤدى لنظرها اليه :

وبكلمة اخرى ان الاحكام الفعلية الواقعية على ضوء هذه النظرية
منحصرة في مؤدبات الامارات فلا حكم واقعي فعلي في غيرها ، وعليه
فلا مقتضى لوجوب الاعادة أوالقضاء عند الكهاف الخلاف وعلى الجملة
فاذا افترضنا ان الامارة قلعت على وجوب صلاة الجمعة مثلاً افادت ان
الواجب الواقعي الفعلي هو صلاة الجمعة دون صلاة المظهر ، لفرض انها
ناظرة الى الواقع وتفيد انحصاره ، وفي مثله كيف يمكن دعوى عدم
الاجزاء ، بداهة انه لا بد فيه من الالتزام باشتكالم المؤدى على مصلحة ملزمة
وافية بمصلحة الواقع ومسألته لها ، اذ لو كان محتملاً على مصلحة اخرى
غير مرتبطة بالواقع لزم الخلف - وهو عدم دلالة الامارة على انحصار الواقع
في مؤداها وعدم نظرها اليه - مع ان مثل هذا الكلام يجرى في الامارات

القائمة على متعلقات التكاليف أيضاً . نعم لو قلنا بعدم نظر الامارة القائمة على حكم شرعي الى تعيين الواقع وبعدم دلالتها على انحصاره ، بل تدل على ثبوت ما أدت اليه فحسب كما في المثال الذي ذكرناه لثم ما افاده (قده) إلا انه مجرد فرض في الامارات القائمة على الاحكام الواقعية ولا واقع موضوعي له اصلاً .

(الثاني) : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن محل النزاع في هذه المسألة هو ما اذا كان الفعل متعلقاً الامر الاضطراري او الظاهري حقيقة وواقعاً ، واما اذا لم يكن متعلقاً للامر اصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً ، بل كان مجرد تخيل وتوهم بدون واقع له كما في موارد الاعتقادات الخاطئة مثل أن يعتقد الانسان بكون مانع مخصوص ماءً ثم الكشف له خلافه وانه لم يكن ماءً ، او قطع باله متوضئ ثم بان خلافه ، وهكذا فهو خارج عن محل النزاع .

ومن هذا القبيل تبدل رأى المجتهد في غالب الموارد حيث يظهر له مثلاً ضعف سند الرواية بعد ان قطع بان سندها صحيح ، وهكذا : وهذا الذي افاده (قده) متين جداً ولا مناص عنه .

(الثالث) : انه لا فرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء فيما اذا الكشف مخالفة الامارة للواقع بين الاحكام الكلية والموضوعات الخارجية وان كان القول بعدم الاجزاء في الاحكام الكلية اظهر من القول به في الموضوعات وذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء التصويب ، وقد تقدم انه في الاحكام الكلية اما محال اوباطل بالضرورة والاجماع مضافاً الى انه خلاف اطلاقات الادلة . وأما الموضوعات الخارجية فالتصويب في نفس تلك الموضوعات من ناحية تعلق العلم بها او الامارة غير معقول ، ومن ثمة لا قائل به فيها اصلاً ، بداهة ان تعلق العلم بموضوع خارجي اوقام الامارة عليه لا يوجب تغييره وانقلابه

عما هو عليه . واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لا مالم منه في نفسه ، ولا دليل على بطلانه ، فان ما دل من الاجماع والضرورة على اشتراك العالم والجاهل يختص بالاحكام الكلية ، ولا بعم الموارد الجزئية وعلى هذا الضوء فيمكن دعوى اختصاص الاحكام الشرعية بالمالمين بالموضوعات الخارجية لا مطلقا بان يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها ، كما نسب اختصاص الحكم بتسمية البول بما اذا علم بوليته الى بعض الاخباريين ومن هنا يمكن القول بالاجزاء في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الموضوعية لا مكان القول بالتصويب فيها ولا يلزم فيه محذور مخالفة الاجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الحكمية ، إلا أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحية مخالفته لظواهر الأدلة الدالة على اعتبار الامارات والطرق المثبتة للاحكام على موضوعاتها الخارجية ، حيث ان مقتضاها طريقة تلك الامارات الى الواقع وكاشفتها عنه من دون دخول لها فيه اصلا ، كما هو الحال في الامارات القائمة على الاحكام الكلية بلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا .

وعلى الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحجية التأسيسية غير موجودة في الشريعة الاسلامية المقدسة ، بل الحجج فيها بتمام اشكالها حجج عقلانية ، والشارع امضى تلك الحجج ، ومن الطبيعي ان اثر امضائه ليس الا قوت تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ من دون فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على اعتبارها السيرة القطعية من العقلاء أو غيرهما كما عرفت ، وعليه فلا يمكن الالتزام بالتصويب والسببية فيها ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان حجية الامارات الشرعية كانت تأسيسية ابتدائية ولم تكن امضائية ، ولكن مع ذلك لا يستلزم القول بهما القول بالتصويب ، وذلك لان غاية ما يترتب عليه هو جعل الاحكام الظاهرية في

مؤديانها ، وقد ذكرنا في محله بشكل موسع انها لاتتأني الاحكام الواقعية اصلا ، ولا توجب انقلابها بوجه بدون فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان ظاهر إطلاق الأدلة الدالة على ثبوت الاحكام للموضوعات الخارجية ثبوتها لها في نفسها من دون التقييد بالعلم بها ، مثلاً قوله (ع) « اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه » يدل على نجاسة البول مطلقا أى سواء أكان المكلف عالماً بها ام لم يكن ، غاية الامر انه في حال الجهل بها يكون معذوراً لأن البول لا يكون نجساً في الواقع .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين :

الاولى ان جعل الاحكام للموضوعات المعلومة في الخارج بالوجدان أو بالتعبد وان كان يمكن من الامكان كجعل الحرمة للخمر المعلوم مثلاً دون الخمر الواقعي ، وهكذا الا انه خلاف ظاهر إطلاق أدلتها من ناحية وخلاف ظاهر أدلة حجيتها من ناحية اخرى .

(الثانية) : بطلان توهم ان مقتضى أدلة حجيتها هو وجوب العمل على طبق الامارة في صورتها الاصابة والخطأ ، ومن الطبيعي ان العمل بها اذا كان واجباً على كلا التقديرين لزمه القول بالتصويب ، ولكن القول به في الاحكام الكلية لا يمكن من ناحية الاجماع والضرورة ، وحيث لا اجماع ولا ضرورة في الموضوعات الخارجية فلا بأس بالقول به فيها اصلا .

توضيح البطلان ما عرفت من ان هذا القول يقوم على اساس ان يكون المحمول في باب الامارات بمقتضى أدلة حجيتها هو نفس المؤدى وقد تقدم بشكل موسع انه لا عين ولا أثر له فيها اصلا ، فاذن لا موجب للقول بالاجزاء في الشبهات الموضوعية ، فحالتها من هذه للمناحية حال الشبهات الحكمية ، على ان وجوب العمل على طبقها مطلقا لا يستلزم التصويب كما لا يخفى

(الرابع) : انه لافرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء على ضوء نظرية الطريقة والكاشفة في باب الامارات بين المجتهد والمقلد ، فكما أن المجتهد اذا تبدل رأيه واجتهاده برأى آخر واجتهاد ثان وجبت الاعادة عليه في الوقت والقضاء في خارجيه ، فكذلك المقلد اذا عدل عن مجتهد لاحد موجبات العدول الى مجتهد آخر وكان مخالفاً له في المفتوى وجبت عليه اعادة الاعمال الماضية ، ودعوى - ان حجية فتاوى المجتهدين على المقلدين كانت من باب السببية والموضوعية وهي تستلزم الاجزاء على الفرض - خاطئة جداً لوضوح انه لافرق بينها وبين الامارات القائمة عند المجتهدين ، كيف فان عمدة الدليل على حجيتها انما هي السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم ، وقد تقدم ان القول بالسببية يقوم على اساس جعل المؤدى ، ومن الطبيعي انه ليس في السيرة العقلانية لجعل المؤدى عين ولا اثر .

(الخامس) : ان ثبوت الحكم الظاهري عند شخص بواسطة قيام الامارة عليه هل هو نافذ في حق غيره وذلك كما اذا قامت البيئة عند امام جماعة مثلاً على ان المايح الفلاني ماء فتوضاً به او اغتسل ، وقد علم غيره الخلاف وانه ليس بماء فهل يجوز لذلك الغير الاقتداء به الظاهر عدم جوازه بلا فرق فيه بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، والسبب في ذلك هو ان فقوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حق غيره الذي يرى خلافه يحتاج الى دليل ، ولا دليل عليه الا في بعض الموارد الخاصة كما سنشير اليه . وعلى هذا الضوء فلو رأى شخص مثلاً وجوب الوضوء مع الجبيرة في موارد كسر احد اعضاء الوضوء او جرحه وان كان مكشوفاً ، ولكن يرى الآخر وجوب التيمم فيها ، او اذا رأى مشروعية الوضوء او الغسل في موارد الضرر أو الحرج أو العسر ، ولكن يرى الآخر عدم مشروعيته ، او اذا رأى كفاية غسل المنتحس بالبول مرة واحدة ، ويرى غيره اعتبار التعدد فيه وهكذا

ففى جميع هذه الموارد وما شاكلها لايجوز للثاني الاقتداء بالاول وليس له ترتيب آثار الوضوء الصحيح على وضوئه ، وترتيب آثار الطهارة على ثوبه المنجس بالبول المغسول بالماء مرة واحدة .

نعم اذا كان العمل في الواقع صحيحاً بمقتضى حديث لاتعداد صح الاقتداء به كما اذا افترضنا ان شخصاً يرى عدم وجوب للسورة مثلاً في الصلاة اجتهاداً أو تقليداً فيصلى بدونها جاز لمن يرى وجوبها فيها الاقتداء به ، لفرض ان صلاته في الواقع صحيحة بمقتضى هذا الحديث ، ولذا لايجب الاعداد عليه عند انكشاف الخلاف .

ولكن يستثنى من ذلك مسألتان : احدهما مسألة النكاح . والاخرى مسألة الطلاق . أما المسألة الاولى فقد وجب على كل احد ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل قوم وان كان فاسداً في مذهبه فلو رأى شخص صحة النكاح بالعقد الفارسي وعقد على امرأة كذلك ويرى الآخر بطلانه واعتبار العربية فيها ازمه ترتيب آثار الصحة على نكاحه وان كان فاسداً في نظره بان يحكم بانها زوجته وبعدم جواز العقد عليها وغير ذلك من الآثار المترتبة على الزواج الصحيح : ومن هنا وجب ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل ملة وان كانوا كافرين . وبذلك يظهر حال المسألة الثانية حرفاً بحرف .

والدليل على هذا مضافاً الى امكان استفادة ذلك من روايات الباب للسيرة القطعية الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبي الاكرم (ص) الى زماننا هذا ، حيث ان كل طائفة منهم يرتبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة اخرى منهم ، وكذا الحال بالاضافة الى الطلاق . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انهم يعاملون مع الملل الاخرى أيضاً كذلك يعني انهم يرتبون آثار العقد الصحيح على نكاحهم ، وآثار الطلاق الصحيح على

طلاقهم ، فلو عقد كافر على امرأة عاملوا معها معاملة المرأة المزوجة وربوا عليها تمام آثارها ، ولو طلقها عاملوا معها معاملة المرأة المطلقة وربوا عليها آثارها من جواز تزويجها بعد انقضاء عدتها ونحو ذلك .

قد يتوهم ان بابي الطهارة والنجاسة أيضاً من هذا القبيل اى من قبيل النكاح بدعوى اننا كثيراً ما نخالط ابناء العامة وغيرهم الذين لا يعتبرون في زوال عين النجاسة مانعته من الشرائط ، بل نخالط من لا يبالي بالنجاسة اصلاً مع سكوت الائمة (ع) عن ذلك ولم يرد منهم ما يدل على وجوب الاجتناب عن هؤلاء بل ورد منهم الامر بمعاملتهم معاملة المتطهر ، وهذا دليل على خروج بابي الطهارة والنجاسة عن الحكم المتقدم ، ونفوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حق الآخرين .

ولكن هذا التوهم خاطيء جداً ، والسبب في ذلك هو ان جواز المخالطة مع هؤلاء الاشخاص المذكورين وعدم وجوب الاجتناب عنهم ليس من ناحية نفوذ الحكم الظاهري لاحد في حق الآخرين ، ضرورة ان عدم وجوب الاجتناب عن لا يبالي بالنجاسة كالعصاة ونحوهم ليس مبنياً على ذلك ، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهري في حق مثله ، وعليه فلا بد أن يكون ذلك مبنيّاً على احد امور :

(الاول) : ان يكون ذلك مبنيّاً على عدم نجاسة ملاقي المتنجنس في غير المايعات كما مال اليه المحقق الممداني (قده) حيث قال لو بني على تنجيس المتنجنس مطلقاً لزم تنجيس العالم كله حيث ان النجاسة تسرى دون الطهارة ولكن مع ذلك قال ان مخالطة المشهور اشكل فلاحظ :

(الثاني) : الاكتفاء بغيبة المسلم في الحكم بالطهارة حيث ان الاصحاب قد عدوها من المطهرات وان كان الاكتفاء بها في الحكم بالطهارة

مطلقاً لا يخلو عن اشكال بل منع . ومن هنا ذكرنا في محله ان الحكم بالطهارة بها يبتني على امور :

(١) ان يكون المسلم بالغاً أو مميزاً فلو كان صبيّاً غير مميز لم تترتب الطهارة على غيابه .

(٢) أن يكون المتنجس بدنه أو لباسه ونحو ذلك مما هو في حوزته فلو كان خارجاً عن حوزته لم يحكم بطهارته .

(٣) ان يحتمل تطهيره فمع العلم بعدمه لا يحكم بطهارته .

(٤) ان يكون عالماً بنجاسته فلو كان جاهلاً بها لم يحكم بطهارته :

(٥) أن يستعمله فيها هو مشروط بالطهارة كان يصلى فيه أو يشرب

في اثنائه الذي كان متنجساً ، وهكذا ، ومع انتفاء احد هذه الامور لا يحكم بالطهارة على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه .

(الثالث) : اننا نعلم بطرو حالتين متعاقبتين عليه ، فكما اننا نعلم

بنجاسة يده مثلاً في زمان نعلم بطهارتها في زمان آخر ، ونشك في المتقدم والمتأخر ففي مثل ذلك قد ذكرنا في محله ان الاستصحاب لا يجري في شيء

منها للمعارضة ، فاذن المرجع هو قاعدة الطهارة . واما اذا لم يكن المورد من موارد تعاقب الحالتين فان كانت الحالة السابقة هي للنجاسة فالمرجع هو استصحابها ، وان كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالمرجع هو استصحابها

فالنتيجة أن عدم وجوب الاجتناب في هذه الموارد يبتني على احد الامور المذكورة فلا يقوم على اساس ان الحكم الظاهري الثابت في حق مسلم

موضوع لترتيب الآثار عليه واقعاً في حق الآخرين .

(السادس) : ان المحقق الثاني (قدس) قد ادعى الاجماع على

الاجزاء في العبادات التي جاء المكلف بها على طبق المحجة الشرعية فلا تجب احكامها في الوقت ، ولا قضاؤها في خارج الوقت . وأما في الاحكام الوضعية

فقد ذكر قده انها على قسمين : (أحدهما) ما كان الموضوع فيه باقياً الى حين الكشف الخلاف والثاني غير باق الى هذا الحين . والاول كما اذا عقد على امرأة بالعقد الفارسي ، او اشترى داراً مثلاً بالمعاطاة ، او ذبح ذبيحة بغير الحديد ، أو ماشاكل ذلك ثم انكشف له الخلاف اجتهاداً أو تقليداً مع بقاء هذه الامور . والثاني كما اذا اشترى طعاماً بالمعاطاة التي يرى صحتها ثم انكشف له الخلاف وبني على بطلانها اجتهاداً او تقليداً مع تلف الطعام المنقول اليه ، او عقد على امرأة بالعقد الفارسي ثم انكشف له الخلاف وبني على بطلانه كذلك مع عدم بقاء المرأة عنده . وبعد ذلك قال (قده) أما المقسم الاول من الاحكام الوضعية فلا اجماع على الاجزاء فيه بل هو المتيقن خروجه عن معقده ، ومن هنا ، لانظن فقيهاً ان يفق بالاجزاء في هذا القسم وأما القسم الثاني فيشكل دخوله في معقده ولا نحول شموله له ، وبدونه لا يمكن الافتاء بالاجزاء

ولنأخذ بالنقد على ما افاده (قده) بيانه : أما ما ذكره من دعوى الاجماع على الاجزاء في العبادات ففي غاية الاشكال ، والسبب في ذلك هو ان هذه المسألة يعنى مسألة الأجزاء ليست من المسائل الاصولية المعنوية في كتب القدماء بل هي من المسائل المستحدثة بين المتأخرين ، ومع هذا كيف يمكن لنا دعوى الاجماع فيها . واضف الى ذلك ان جماعة كثيرة من الاصوليين ذهبوا الى عدم الاجزاء فيها . فالنتيجة ان دعوى الاجماع على الاجزاء فيها خاطئة جداً ، على انه اجماع منقول وهو غير حجة كما قرر في محله . وأما ما ذكره (قده) بالاضافة الى المقسم الاول من الاحكام الوضعية فتبين جداً وان سلمنا الاجماع على الاجزاء في العبادات . وأما ما ذكره (قده) من التردد في المقسم الثاني فلا وجه له ، لوضوح انه لا فرق بين المقسم الاول والثاني من هذه الناحية اصلاً ، غاية الامر اذا لم يبق الموضوع دافع الى صاحبه بدله اذا كان له بدل كما اذا اشترى مالا بالمعاطاة فتلف المثل ثم بني على

فسادها اجتهاداً أو تقليداً ضمن بدله وعلى الجملة فلا فرق بين القسمين في عدم الاجزاء اصلاً :

الى هنا قد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة : وهي ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقاً فالاجزاء يحتاج الى دليل ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من الاجماع فهو غير تام كما عرفت . نعم قد ثبت الاجزاء في خصوص باب الصلاة بدليل خاص وهو حديث لاتعداد فيما اذا كان الفاقدة جزءاً أو شرطاً غير ركن بناءً على ضوء ما حققناه في موطنه من عدم اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل القاصر أيضاً ، وعليه فلو صلى بدون السورة مثلاً معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً أو تقليداً ثم اعتقد وجوبها كذلك لم تجب الاعادة عليه لاني الوقت ولا في خارجه ، وكذا لو صلى بدون الجلسة الاستراحة بانياً على عدم وجوبها في الصلاة ثم انكشف له الخلاف وبني على وجوبها فيها لم تجب الاعادة عليه ، وهكذا والحاصل ان الصلاة اذا كانت فاقدة لجزء او شرط وكنى بطلت وتجب اعادتها . واما اذا كانت فاقدة لجزء أو شرط غير ركني لم تبطل ولم تجب اعادتها لاني الوقت ولا في خارجه بمقتضى حديث لاتعداد . وأما تكبيرة الاحرام فهي خارجة عن اطلاق هذا الحديث بمقتضى الروايات الدالة على بطلان الصلاة بفقدانها ولو كان من جهة النسبان ، وأما عدم ذكرها فيه فلمعلمه من ناحية عدم صدق الدخول في الصلاة بدونها

فالنتيجة : هي ان مقتضى القاعدة الثانوية في خصوص باب الصلاة هو الاجزاء دون غيره من ابواب العبادات والمعاملات ، ومن هنا لو بني احد في باب الصوم على عدم بطلانه بالارتعاس فارتفع مسددة من الزمن ثم انكشف له الخلاف وبني على كونه مبطلا وجب عليه قضاء تلك المدة نعم لتجب الكفاية عليه لانها مترتبة على الافطار عالماً عامداً ،

ومن هنا قد قلنا بعدم وجوبها حتى على الجاهل المقصر :

قد استطعنا في نهاية الشوط أن نخرج في هذه المسألة بعدة نتائج :

(الأولى) . ان قيد على وجهه في عنوان المسألة على ضوء نظريتنا من امكان اخذ قصد القرية في متعلق الأمر توضيحي ، وليس باحترازي نعم هو كذلك على نظرية المحقق صاحب الكفاية (قده)

(الثانية) : ان المزداد من الاقتضاء في عنوان النزاع ما يشبه العلة الحقيقية التكوينية والتأثير الخارجي ، ومن هنا نسب الى الاتيان بالمأمور به لا الى الامر . كما ان المراد من كلمة الاجزاء هاهنا هو معناها اللغوي اعني : الكفاية :

(الثالثة) : قد تقدم ان مسألتنا هذه تمتاز عن مسألة المرة والتكرار من ناحية ، وعن مسألة تبعية القضاء للاداء من ناحية اخرى فلا صلة لها بشيء من المسألتين .

(الرابعة) : ان صاحب الكفاية (قده) قد ذكر ان المأمور به بالامر الاضطراري لا يخلو بحسب مقام الثبوت عن اربع صور : وقد تكلمنا في تلك الصور بشكل موسع في ضمن البحوث السابقة وناقشنا في بعضها (الخامسة) : ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان عدم اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري فيما اذا ارتفع العذر في خارج الوقت غير معقول في مرحلة الثبوت : وقد تقدم نقده وانه لامانع من الالتزام بعدم الاجزاء ثبوتاً . نعم لامناص من الالتزام بالاجزاء في مرحلة الاثبات من جهة الاطلاق

(السادسة) : لاشكال في جواز البدار في موارد التقية ، واما في غير موارد فالصحيح هو عدم جواز البدار فيها

(السابعة) : ان ادلة الأوامر الاضطرارية لاتشمل الاضطرار المستند إلى

الاختيار الا في موارد التقية حيث لا فرق فيها بين ما كان الاضطراب بالاختيار أو بغيره .

(الثامنة) ان مذكروه المحقق صاحب الكفاية (قد ه) من التفصيل بين موارد الاصول وموارد الامارات فالتمزم بالاجزاء في الاولى وبعده في الثالثة قد تقدم نقده بشكل موسع في ضمن البحوث المتقدمة وانه لا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

(التاسعة) : ان مقتضى القاعدة على القول بالسببية بجميع انواعها واشكالها دو الاجزاء ، فعده محتاج الى دليل . ومقتضى القاعدة على القول بالطرقية هو عدم الاجزاء ، فالاجزاء محتاج الى دليل نعم قد قام الدليل بالخصوص على الاجزاء في خصوص باب الصلاة .

(العاشرة) : ان ثبوت الحكم الظاهري في حق شخص لا يكون نافذاً في حق آخر ولا دليل على ذلك الا في موردين احدهما مسألة النكاح : وثانيها مسألة الطلاق كما عرفت . هذا آخر ما اورده في مبحث الاجزاء

(مقدمة الواجب)

يقع الكلام فيها من عدة جهات :

(الأولى) في بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام فنقول لا يشك أحد ولن يشك في ان المراد منه ليس هو الوجوب العقلي يعني لابدية الاتيان بالمقدمة ، بداهة ان العقل اذا ادرك توقف الواجب على مقدمته ورأى ان تركها يؤدي الى ترك الواجب الذي فيه احتمال الخطب لسئل بلزوم اتيانها امتحالا لأمره تعالى وقياماً بوظيفة العبودية والرياسة ، ونحصيلاً للامن من العقوبة ، فثبوت الوجوب بهذا المعنى ضرورى فلا مجال للتزاع فيها بدأً هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب

المجازي بمعنى ان الوجوب النفسى المتعلق بلذئ المقدمة حقيقة وواقعا هل يصح اسناده الى مقدماته مجازاً ام لا ، ضرورة انه لاشبهة في صحة هذا الاسناد المجازى أولاً ، وعدم شأن الاصولى الببحث عن ذلك ثانياً ، وكون البحث عندئذ بحثاً لغوياً ثالثاً . ومن ناحية ثالثة ان المراد منه ليس هو الوجوب الفعلى التفصيلى بداهة انه يقتضى الغفات الأمر دائماً الى تمام مقدمات الواجب حتى يقال انه متى اوجب شيئاً اوجب مقدماته فعلاً ، مع ان الأمر كثيراً مالا يلتفت الى نفس المقدمة فضلاً عن ايجابها :

فالصحيح أن يقال أن المراد منه في المقام هو وجوب غيرى تبعي بمعنى ان الأمر لو كان ملتفتاً الى نفس المقدمة لاوجبها كما اوجب ذى المقدمة ، ولابأس بان يسمى هذا الوجوب بالوجوب الارتكازى لارتكازه في ذهن كل أمر وحاكم . وان شئت قلت : ان النزاع في الحقيقة في ثبوت هذه الملازمة يعنى الملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدماته وعلم ثبوتها .

(الثانية) ان هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية أو الفقهية أو الكلامية أو المبادئ الاحكامية ففيها وجوه بل اقوال : قيل انها من المسائل الفقهية ويظهر ذلك من عبارة جملة من المتقدمين منهم صاحب المعالم (قد ه) حيث قد استدلل على نفي وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث . ولكن هذا القول خاطيء جداً فلا واقع موضوعي له أصلاً ، وذلك لما حققناه في اول بحث الاصول من أن البحث في هذه المسألة ليس عن وجوب المقدمة ابتداء لتكون المسألة فقهية ، بل البحث فيها انما هو عن ثبوت الملازمة بين الامر بشيء والأمر بمقدمته وعدم ثبوتها ، ومن الطبيعى ان البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهياً ولا صلة له باحوال فعل المكلف وهوارضه بلا واسطة . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه في هذه المسألة يعم للوجوب والاستحباب

فلا اختصاص له بالوجوب . وأما تخصيص العلماء محل النزاع بالوجوب فلعله لأجل أهميته والا فعلى القول بالملازمة لافرق بينه وبين الاستحباب أصلاً وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من ان الاحكام الفقهية مجعولة للعناوين الخاصة كالصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة ، وما شاكل ذلك والمقدمة حيث انها تصدق في الخارج على العناوين المتعددة والحقائق المختلفة وليست عنواناً لفعل واحد فبطبيعة الحال لم يكن المجموع عليها من الاحكام الفقهية لتكون المسألة فقهية خاطئة جداً . والسبب في ذلك هو ان الضابط في المسائل الفقهية هو انها مجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة من دون فرق بين كونها منطبقة في الخارج على حقيقة واحدة كالامثلة المتقدمة ، أو على حقائق متعددة كعنوان النذر ، والعهد ، واليمين ، واطاعة الوالد والزوج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وما شابه ذلك حيث لاشبهة في ان الاحكام المجعولة لهذه العناوين من الاحكام الفقهية .

قيل : انها من المسائل الكلامية بدعوى ان البحث عنها بحث عقلي فلا صلة لها بعالم اللفظ أصلاً . وفيه ان مجرد كون البحث عنها عقلياً لا يوجب دخولها في المسائل الكلامية ، ضرورة ان المسائل الكلامية وان كانت عقلية الا ان كل مسألة عقلية ليست منها ، بل هي صنف خاص منها وهي المسائل التي يبحث فيها عن احوال المبدأ والمعاد فحسب ، ورجوع البحث عنها الى البحث عن احوالها وان كان بمكان من الامكان الا انه ليس من جهة اختصاص البحث عنها بذلك ، بل من ناحية قابلية المسألة في نفسها لذلك ، وحيث ان انعقادها اصولية ممكن هنا فلا موجب لتوهم كونها منها أصلاً .

قيل : انها من المبادئ الاحكامية .

ويدفعه : ان المبادئ لا تخلو من التصورية والتصدقية ولا ثالث لها

والمبادئ التصورية : هي لحاظ ذات الموضوع والحمول وذاتياتها في كل علم ، ومن البديهي ان البحث عن مسألة مقدمة الواجب لا يرجع الى ذلك والمبادئ التصديقية : هي المقدمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس ومنها المسائل الاصولية ، فانها مبادئ تصديقية بالاضافة الى المسائل الفقهية ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والاحكام ولا نعقل المبادئ الاحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية . نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالته وأثاره الا انه في الحقيقة داخل في المبادئ التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلها وهو ظاهر ، كما ان تصوره بذاته وذاتياته داخل في المبادئ التصورية . على ان البحث في هذه المسألة ليس من حالات الحكم وأثاره ، بل هو عن ادراك العقل الملازمة بين حكمين شرعيين : النفس والغيرى وعدمه . وعلى هذا الضوء فان اراد القائل بالمبادئ الاحكامية انها من المبادئ التصديقية لعلم الفقه فيرد عليه ان جميع المسائل الاصولية بشتى انواعها كذلك فلا اختصاص لها بتلك المسألة . وان اراد انها من المبادئ التصديقية لعلم الاصول فهو خاطيء جداً لما سنشير اليه من ان هذه المسألة من المسائل الاصولية التي تقع في طريق الاستنباط بلا توسط مسألة اصولية اخرى :

والصحيح انها من المسائل الاصولية العقلية فلنا : دعويان : (الاولى) انها من المسائل الاصولية (الثانية) انها من المسائل العقلية .

أما الدعوى الاولى فلما حققناه في أول بحث الاصول من ان المسائل الاصولية تركز على ركيزتين ١ - ان تكون استفادة الاحكام الشرعية من الادلة من باب الاستنباط لامن باب التطبيق ٢ - أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم مسألة اصولية اخرى ، وقد تقدم للكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسع في اول بحث الاصول ، وبما ان

هاتين الركبتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهي من المسائل الاصولية
لا محالة .

وأما الدعوى الثانية فلان الحاكم بالملازمة بين ايجاب شيء واجباب
مقدمته انما هو العقل ، ولا صلة لها بدلالة اللفظ أبداً .

ومن ذلك يظهر ان ماظهر من صاحب المعالم (قده) من كون هذه
المسألة من المسائل اللفظية حيث قد استدل على عدم وجوب المقدمة بانتفاء
الدلالات للثلاث في غير محله . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاصوليين
قد قسموا الحكم العقلي الى قسمين : أحدهما حكم عقلي مستقل وهو التحسين والتقييم
العقليين وثانيهما حكم عقلي غير مستقل وهو مباحث الاستلزامات العقلية ، وانما سمي
الاول بالمستقل والثاني بغير المستقل من ناحية ان استنتاج الحكم الشرعي من الاول
لا يتوقف على مقدمة خارجية ومن الثاني يتوقف عليها كما فصلنا الحديث
من هذه الناحية في مبحث اجتماع الامر والنهي ، ومسألتنا هذه من القسم الثاني
(الثالثة) في تقسيمات المقدمة . فقد ذكروا للمقدمة تقسيمات متعددة

(الاول) تقسيمها باعتبار دخولها في المأمور به قيداً وتقييداً وعدم دخولها
فيه كذلك الى اصناف ثلاثة : ١ - المقدمة الداخلية وهي اجزاء المأمور
به التي هي داخلة في حقيقته تقييداً وقيداً ، فان الجزء كما هو بنفسه دخیل
في حقيقته ومقوم لواقعه الموضوعي ، كذلك تقيده بسائر اجزائه ، وهكذا
مثلاً القراءة كما انها بنفسها دخیلة في حقيقة الصلاة ، كذلك تقيدها بكونها
مسبوقة بالتكبيرة وملحوقه بالركوع دخیل فيها . ٢ - المقدمة الخارجية
بالمعنى الاعم ، وقد يطلق عليها المقدمة الداخلية بالمعنى الاعم ايضاً وهي
التي تكون خارجة عن المأمور به قيداً وداخلة فيه تقييداً ، وذلك كشرائط
المأمور به مثل طهارة البدن للصلاة ، وطهارة الثوب ، واستقبال القبلة ،
والطهارة من الحدث ، وما شاكل ذلك ، فانها وان كانت خارجة عن ذات

الصلاة وحقيقتها قيداً ، ولكنها داخلة فيها تقيداً يعني ان المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المتقيدة بتلك الشرائط لامطلقا وان شئت قلت : ان ما يتعلق به الامر انما هو نفس اجزاء المأمور به مقيدة بعدة شرائط وقيود وجودية أو عدمية وأما نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلقه ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن الامر كما ينبسط على الاجزاء كذلك ينبسط على للقيود والشرائط فلا فرق بينها من هذه الناحية - خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أبداً لما عرفت من ان القيود بشئ ألواها خارجة عن المأمور به والداخل فيه انما هو التقيد بها فلو كانت داخلة فيه لم يكن فرق بينها وبين الاجزاء اصلا مع أن الفرق بينها من الواضحات والا فما هو الموجب لتسمية هذا بالقيود وذلك بالجزء ٣ - المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص وهي التي غير دخيلة في الواجب لاقيداً ولا تقيداً وانما يتوقف وجوده في الخارج على وجودها كتوقف وجود الصلاة خارجاً على وجود مكان ما ، وتوقف للكون في كربلاء مثلاً على طي المسافة وهكذا وبعد ذلك نقول : لا إشكال في دخول الصنف الثاني من تلك الأصناف في محل النزاع ، وكذا الصنف الثالث ، وإنما الاشكال والكلام في دخول الصنف الأول وعدم دخوله ، الكلام فيه يقع من جهات : (الأولى) في صلاحية الأجزاء للانصاف بالمقدمة وعدمها . (الثانية) على تقدير صلاحيتها للانصاف بها هل المقنض لانصافها بالوجوب الغيري موجود أم لا (الثالثة) على تقدير ثبوت المقنض له هل هنا مانع عن انصافها به أم لا .

أما الجهة الأولى فقد يطلق المقدمة ويراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذبها بأن يكون فيه وجودان : (أحدهما) للمقدمة (والآخر) لذي المقدمة ، غاية الأمر أن وجود الثاني يتوقف على وجود

الأولى . وقد يطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء وان لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه :

أما المقدمة بالاطلاق الاول فلا تصدق على الأجزاء ، بداهة أن وجود الأجزاء في الخارج ليس مغايراً لوجود الكل ، بل وجوده فيه عين وجود أجزائه بالاسر ، فإنها إنما تغايره إذا لوحظت لا بشرط ، وأما إذا لوحظت بشرط شيء فهي عينيه حيث أنه هو الأجزاء الملمحوظة كذلك والسر فيه واضح وهو أن التركيب بينها اعتباري فلا وجود له خارجاً ماعدا وجود أجزائه فيه . وان شئت قلت : ان في الخارج وجود واحد وذلك الوجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له ، كذلك يضاف إلى الأجزاء وليس فيه وجودان أحدهما مقدمة للآخر : وأما المقدمة بالاطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً ، اوضح أن وجود الكل يتوقف على وجود أجزائه ، وأما وجودها فلا يتوقف على وجوده وذلك كالواحد بالاضافة إلى الاثنين حيث أن وجود الاثنين يتوقف على وجود الواحد دون العكس . وعلى الجملة فبما أن وجود الجزء يتقدم على وجود الكل طبعاً فبطبيعة الحال لا يعقل وجوده بدون وجوده دون للعكس ، وهذا معنى كونه مقدمة له . فالنتيجة أنه لا إشكال في صدق المقدمة بالاطلاق الثاني على الأجزاء .

وأما الجهة الثانية فقد أفاد المحقق صاحب الكفاية (قدّه) في هامش الكفاية ما حاصله هو أنه لا مقتضى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري أصلاً . والسبب في ذلك هو أن ملاك الوجوب الغيري إنما هو فيما إذا كان وجود المقدمة غير وجود ذبيها في الخارج ليقع البحث عن أن يجاب الشارع ذي المقدمة هل يستلزم إجابته مقدمته تبعاً أم لا ! وأما إذا كان وجودها عين وجود ذبيها في الخارج كالجزء بالاضافة إلى الكل فلا ملاك

لاتصافها به ، لوضوح أنها واجبة بعين الوجوب المتعلق بالكل وهو الوجوب النفسي ومعه لا مقتضى لاتصافها به ، بل هو لغو محض . وهذا الذي أفاده (قده) في غاية الصحة والمثانة ، بداهة أنه لا موضوع لحكم العقل بالملازمة هنا بعد فرض ان الاجزاء نفس المركب في الخارج واحدهما عين الآخر وجوداً ووجوباً ، ومعه كيف يعقل وجود الملاك للوجوب الغيري فيها .

وأما الجهة الثالثة فقد ادعى صاحب الكفاية (قده) وجود المانع عن انصاف الاجزاء بالوجوب الغيري على فرض ثبوت المقتضى له - وهو لزوم اجتماع المثليين - وذلك لان الاجزاء بشرط الاجتماع واجبة بوجوب نفسي ، ومع ذلك لو وجبت بوجوب غيري لزم اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد وهو محال حتى لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي في مورد التصادق والاجتماع ، والسبب فيه هو ان القول بالجواز هناك يرتكز على كون الجهتين تقييديتين ، وأما إذا كانتا تعليليتين فلا يمكن القول به ، وبما أن الجهة فيما نحن فيه تعليلية وهي عنوان المقدمة ولم تكن تقييدية فلا يمكن القول بالاجتماع فيه .

ولناخذ بالنقد عليه بيانه : ان ما أفاده (قده) من المانع في فرض ثبوت المقتضى لا يصلح ان يكون مانعاً ، والسبب في ذلك هو أن اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد لا يؤدي إلى اجتماع المثليين ، بل يؤدي الى اندكاهما في الآخر فيصيران حكماً واحداً مؤكداً كما هو الحال في كل واجب نفسي يتوقف عليه واجب نفسي آخر كصلاة الظهر بالاضافة الى صلاة العصر حيث أنها واجبة بحمد ذاتها نفساً أي سواء أكان هناك واجب آخر أم لا ، وواجبة بالاضافة الى صلاة العصر غيراً باعتبار توليفها عليها فهي ذات ملاكين ، فاذا بطبيعة الحال يندك أحدهما في الآخر ويتحصل

من مجردهما وجوب واحد أكيد متعاقب بها . وعلى الجملة ففي كل مورد اجتمع فيه حكان متمثلان سواء أكانا من نوع واحد أم من نوعين وسواء أكان كلاهما معاً الزاميين أم كان احدهما الزامياً دون الآخر يندك أحدهما في الآخر ، ولا يعقل بقاء كل واحد منهما بجمه هذا . وقد اعترض على ذلك بعض الاعاظم (قده) ، وحاصله هو ان الاندكك بين الحكمين المتماثلين انما يتصور فيما إذا كانا في رتبة واحدة ، وأما إذا كان احدهما في طول الآخر فلم يتصور الاندكك بينهما وما نحن فيه من قبيل الثاني ، وذلك لأن ملاك الوجوب الغيري في طول ملاك الوجوب النفسي . وإن شئت قلت : ان الوجوب الغيري متأخر رتبة عن الوجوب النفسي حيث أنه مترشح عنه ، وعليه فبطبيعة الحال اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري في رتبة متأخرة عن اتصافها بالوجوب النفسي ، ومعه كيف يعقل حصول الاندكك بينهما ،

ولناخذ بالنقد عليه وهو أن ما أفاده (قده) مبين على الخلط بين تقدم حكم على حكم آخر زماناً وبين تقدمه عليه رتبة مع مقاونته له كذلك ، بيانه : ان الاندكك بين الحكمين إنما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر بحيث لا يجتمعان في زمان واحد ففي مثل ذلك لا يعقل الاندكك والتأكد . وأما إذا كانا مقارنين زماناً ومجتمعين فيه وان كانا مختلفين رتبة فلا مناس من الالتزام بالتأكد والاندكك ، بداهة أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية ، لعدم ثبوتها لها ، وإنما هي ثابتة للموجودات الزمانية ، ومثال الاندكك في التكوين والتشريع موجود . أما في الاول فكما اذا افترضنا وجود ملاكين لاتصاف جسم بالبياض مثلاً وكان احدهما في طول الآخر رتبة كما إذا فرضنا ان اتصاف جسم ببياض سبب لاجداد بياض آخر فيه

فأبياًضان عندئذ وإن كانا مختلفين رتبة إلا أن اتحادهما زمناً يوجب اندكاك أحدهما في الآخر ، ولا يعقل بقاء كل منهما فيه بمجده واستقلاله . وأما في الثاني 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 الاستحباب النفسي الثابت لها ، مع أنه في رتبة متأخرة عنه لتأخر ملاكه - وهو رجحان متعلقه - عن ملاك ذلك ، والسبب فيه ليس إلا اجتماعهما في شيء واحد وزمن واحد ومن هنا ذكرنا في محله أن الأمر النذري في عرض الأمر النفسي زمناً وإن كان في طوله رتبة بملاك اعتبار الرجحان في متعلقه في مرتبة سابقة عليه : فالنتيجة أن الملاك المقنض للاندكاك وللتأكد هو تقارن الحكيمين زمناً وإن كانا مختلفين رتبة ، أضف إلى ذلك أن الوجوب الغيري ليس معلولاً للوجوب النفسي ومترشحاً منه ، كما سيأتي تحقيقه في ضمن البحوث الآتية :

وقد ادعى بعض الاعاظم (قدّه) ظهور الثمرة بين القول بانصاف الاجزاء بالوجوب الغيري والقول بعدم انصافها به في مسألة دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين بدعوى أنه على القول الاول لا ينحل العلم الاجمالي بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل وذلك لان مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير وبما ان في المقام لا ينطبق كذلك باعتبار ان المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي فلا انحلال في البين . وعلى القول الثاني ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب نفسي متعلق بذات الأقل - وهي المركب من تسعة أجزاء مثلاً - والشك البدوي في اعتبار أمر زائد ، وعندئذ فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة عن وجوب الزائد .

وغير خفى ان ما أفاده (قدّه) خاطيء جداً ، والسبب في ذلك هو

أن انحلال العلم الاجمالي وعدمه في تلك المسألة يرتكزان على نقطة أخرى وهي جريان اصالة البراءة عن وجوب الزائد وعدم جريانها ، ولا صلة لها بانصاف الاجزاء بالوجوب الغيري وعدم انصافها به . وان شئت قلت : ان الامر بالمركب إذا لم يكن أمر بالاجزاء فلا موجب للانحلال وان كان الأمر به عين الامر بالاجزاء كما هو كذلك تعين القول بالانحلال بناء على ما حققناه في مورد من عدم المانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب الزائد ، وعلى كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الاجزاء غيراً والقول بعدمه . نتيجة ما ذكرناه إلى هنا هي ان المقدمة الداخلية خارجة عن مورد البحث فالذي هو مورد للبحث والنزاع هو المقدمة الخارجية بكلا صنفها :

(الثاني) تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجوب نارة ، ومقدمة الوجود أخرى ، ومقدمة العلم ثالثة ، ومقدمة الصحة رابعة أما الأولى فلا اشكال في خروجها عن محل البحث ، وذلك لانه لا وجوب قبل وجودها حتى يجب تحصيلها ، وبعد وجودها وجوبها تحصيل للحاصل ، وذلك كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج ، فانه لا وجوب له قبل وجودها ، وكالسفر الذي هو شرط لوجوب القصر في الصلاة والافطار في الصيام ، وفي مقابلة الجفهر الذي هو شرط اوجوب التمام والصيام ، ومن هنا لا شبهة في عدم انصاف هذه المقدمات والشرائط بالوجوب ، لأنها أخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل فلا يعقل ايجابها من هذه الناحية . نعم قد يجب الاتيان بها من ناحية أخرى كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة أو السفر أو نحو ذلك فحينئذ يجب ، ولكن ذلك أجنبي عما هو محل الكلام في المقام . وأما مقدمة العلم كاصالة إلى الجهات الاربع في مورد اشتباه القبلة لتحصيل العلم بوقوعها الى القبلة أو في غير

ذلك من موارد العلم الاجمالي فهي أيضاً لا شبهة في خروجها عن مورد البحث ، وذلك لان الصلاة التي وقعت إلى القبلة في المثال هي نفس الواجب وليست مقدمة له . واما غيرها فهي مقابلة للواجب ولا تكون مقدمة له ، وانما هي مقدمة لحصول العلم بالواجب وفراغ الذمة والامن من العقاب وأما مقدمة الوجود وهي التي يتوقف وجود الواجب على وجودها خارجاً بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه فهي تعود الى المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وتقيداً .

وأما مقدمة الصحة وهي التي تتوقف صحة الواجب عليها فهي تعود إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وداخله فيه تقيداً :

فالنتيجة أنه لا بأس بهذا التقسيم . نعم لاروق لتقسيمها ثالثاً إلى الشرعية والعقلية والعادية ، وذلك لان الأولى بعينها هي المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم وليست مقدمة أخرى في مقابلتها . والثانية هي المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص . واما الثالثة فإن أريد منها ما جرت العادة على الاتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهة في خروجها عن مورد النزاع ، وان أريد منها ما يستحيل وجود الواجب في الخارج بدولها عادة وإن لم يستحل عقلاً ، وذلك كالكون على السطح مثلاً حيث أنه بلاطي المسافة محال عقلي لاستحالة الطفرة ، ولكنه بلا لصب السلم محال عادي ، ضرورة امكان الطيران ذاتاً . وبكلمة أخرى تارة يكون الشيء ممتنعاً ذاتاً كاجتماع النقيضين ، ووجود الممكن بلا علة وما شاكل ذلك . وأخرى يكون ممتنعاً وقوعاً وإن كان في ذاته ممكن ، وذلك ككون الانسان على السطح بدون طي المسافة ، فانه ممتنع عقلاً حيث يلزم من فرض وقوعه في الخارج محال - وهو الطفرة - وثالثة لا هذا ولا ذاك ، بل هو

ممتنع عادة ككونه على السطح بلا نصب السلم حيث لا يلزم من فرض وقوع الطيران أو للقوة الخارقة للعادة له محال ، لعدم استحالتها . وإنما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس الى عادم الجناح وعدم للقوة الخارقة . فالنتيجة أن المقدمة في الحقيقة هي الجامعة بين الطيران ونصب السلم وحيث ان الفرد الاول غير متحقق الحصر الجامع في الفرد الاخير وهو نصب السلم ، فاذا ترجع المقدمة العادية على ضوء هذا التفسير الى المقدمة العقلية . فلا معنى لذكرها في قبالتها . الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي أن الصحيح من هذه التقسيمات للمقدمة والتقسيم الأول والثاني ولا وقع للتقسيم الثالث .

(الشرط المتأخر)

ينقسم الشرط الى الشرط المتأخر والمتقدم والمقارن :
وقد أشكل على الشرط المتأخر بأن الشرط من أجواء العلة النامة ، ومن البديهي أن العلة بكافة أجزائها تنقدم على المعلوم رتبة وتعاصره زمناً فلا يعقل تأخر جزء من أجزائها عنه ، ومعه كيف صار الشرط متأخراً عن المعلوم . وربما يتوهم أن الشرط ليس هو ذات الوجود الخارجي لئلا يستحيل تأخره عن المعلوم ، بل الشرط إنما هو وجوده المتأخر بوصف تأخره فالعلة لم تتأخر عن المعلوم ، بل المتأخر بوصف تأخره يكون علة تامة : ويرده أنه مجرد وهم فلا واقع موضوعي له أصلاً ، وذلك لان لازم هذا هو أن يكون الشيء المعدوم بوصف أنه معدوم مؤثراً في وجود الشيء لفرض ان الشرط كما عرفت من أجزاء العلة التامة المؤثرة في الوجود ، ومع عدمه فالعلة للتامة غير موجودة ، ومعه كيف يعقل وجود المعلوم وعلى الجملة فالشيء المتأخر لا يعقل أن يكون مؤثراً في المتقدم لا بوصف

كونه متأخراً ولا يوصف كونه معدوماً ، اذ على كلا التقديرين يلزم وجود المعلول قبل وجود علته وهو محال :

ثم إن المحقق صاحب الكفاية (قدس) لم يقتصر في الاشكال على الشرط المتأخر بل أوردته على الشرط المتقدم أيضاً بدعوى أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة فلا بد أن يكون مقارناً مع المشروط زمناً ، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده أي وجود المشروط ، ومن هنا قال : (قدس) أنه لا وجه لاختصاص الاشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الألسنة ، بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين وجود الاثر كالعقد في الوصية والصرف والسلم ، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثره ، مع ضرورة اعتبار مقارنتها له زماناً :

ولناخذ بالنقد عليه وهو أن ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قدس) من تعميم الاشكال الى الشرط المتقدم خاطيء جداً ، فان تقدم الشرط على المشروط في التكوينية غير عزيز فإظنك في التشريعات ، والسبب في ذلك هو أن مرد الشرط في طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته ، كما أن مرده في طرف القابل إلى متمم قابليته . ومن الطبيعي أنه لا مانع من تقدم مثله على المشروط زماناً . وبكلمة أخرى ان شأن الشرط انما هو اعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه وليس شأنه التأثير الفعلي فيه حتى لا يمكن تقدمه عليه زماناً . ومن البديهي أنه لا مانع من تقدم ما هو معد ومقرب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة زمناً عليه ، ولا تعتبر المقارنة في مثله نعم الذي لا يمكن تقدمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعلة التامة ، وأما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلاً ، ولناخذ لتوضيح ذلك مثالين أحدهما . ان غليان الماء خارجاً يتوقف على احراق الغاز واجداد الحرارة فيه على التصريح إلى

أن تبلغ درجة خاصة فإذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقق الغليان ، فالاحراق بشرط له وهو متقدم عليه زماناً ، ثانيها : أن القتل يتوقف على فري الادراج ثم رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة وبعده يتحقق القتل ، ففري الادراج مع أنه شرط متقدم عليه . فالنتيجة أنه لا مانع من تقدم سائر أجزاء العلة النامة على المعلول زماناً ، فإن ما لا يمكن تقدمه عليه كذلك هو الجزء الأخير لها .

ومن هنا يظهر ان التعاصر إنما هو بين العلة النامة ومعلولها لا بين كل جزء جزء منها وبينه ، فإذا جاز تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات جاز في التشريعات أيضاً ، بداهة أنه لا مانع من اعتبار الشارع للفعل على ذمة المكلف مشروطاً بشيء متدرج الوجود خارجاً على نحو يكون ثبوته في ذمته معاصراً لجزئه الأخير بحيث يستحيل الانفكاك بينهما زماناً أو يعتبر الوضع كالملكية والزوجية وما شاكلها كذلك يعني مشروطاً بشيء متدرج الوجود كالعقد ونحوه : وعلى الجملة فلا مانع من تقدم الشرط على المشروط سواء أكان المشروط حكماً أو فعلاً ، وسواء أكان الحكم وضعياً أو تكليفياً . واضف إلى ذلك ان باب الأحكام الشرعية اجنبي عن باب العلة والمعلول بالكلية فلا صلة لاحدهما بالآخر أبداً كما سنشير إليه .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) قد خصص الاشكال المذكور بشرائط الحكم وذهب إلى عدم جريانه بالاضافة إلى شرائط المأمور به ، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله هو ان مرد شرطية شيء للمأمور به هو أن الشارع جعل متعلق امره حصة خاصة منه وهي الحصة المتفقدة به لا مطلقاً ، مثلاً معنى كون الطهارة شرطاً للصلاة هو ان الامر تعلق بحصة خاصة منها وهي الحصة المتفقدة بها لا مطلقاً فيكون القيد كالجزء ، فكما ان

الجزء متعلق للامر النفسي ، فكذلك القيد فلا فرق بينهما من هذه الناحية هذا من جانب . ومن جانب آخر كما انه لا مانع من تأخر بعض اجزاء للواجب عن بعضها الآخر ولا محذور فيه أبداً وان الامر تعلق بالمجموع من المتقدم والمتأخر ولا يمكن امثاله إلا بالاثنيان بالجميع كما هو الحال في أجزاء الصلاة ، كذلك لا مانع من تأخر بعض القيود عن الواجب ، فان مرجعه الى ان الواجب هو الحصة المتقيدة به فحاله حال الجزء الاخير من هذه الناحية ، فكما ان الواجب لا يحصل في الخارج إلا بحصول الجزء الاخير ، فكذلك لا يحصل إلا بحصول قيده المتأخر : ومن هنا لو قلنا باشتراط صوم النهار بالغسل المتأخر وهو الغسل في الليل فلا يمكن امثاله بدوله ، فان الواجب هو حصة خاصة من الصوم وهي الحصة المتقيدة به ومن الطبيعي انه لا يمكن حصول القيد في الخارج بدون حصول قيده : وان شئت قلت : ان مقامنا هذا ليس مقام التأثير والتأثر ، لما عرفت من ان مرد كون شيء شرطاً للأمور به إلى كونه قيداً له ، ومن الواضح أن قيد الأمور به قد يكون مقارناً له ، وقد يكون متقدماً عليه ، وقد يكون متأخراً عنه ، فكما لا يمكن حصول الأمور به بدون قيده المقارن او المتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر ، فحال القيد المتأخر كالغسل المزور مثلاً حال الجزء الاخير من الواجب كالتسليم بالاضافة إلى الصلاة فانها مشتركان في نقطة واحدة ، وهي توقف امثال الواجب عليهما :

ويرد عليه أولاً ان هذا مناقض لما افاده (قده) سابقاً من الفرق بين المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص وهي الاجزاء والمقدمات الداخلية بالمعنى الأعم وهي الشرائط حيث قال بخروج الأولى عن محل النزاع لعدم ملاك الوجوب الغيري فيها دون الثانية . ووجه المناقضة هو انه الشرائط

لو كانت متصفة بالوجوب النفسي فهي كالأجزاء فلا مقتضى عندئذ لانصافها بالوجوب الغيري .

وثانياً ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السابقة من ان الشرائط بأجمعها خارجة عن المأمور به والداخل فيه إنما هو تقيده بها ، فاذن كيف يعقل ان تكون متعلقة للامر النفسي كالأجزاء ، مع ان بعضها غير اختياري كالقبلة او ما شاكلها . وعلى الجملة فالملاك في صحة التكليف هو كون المقيّد بما هو مقيّد تحت قدرة المكلف واختياره وان كان المقيّد خارجاً عنه . فالنتيجة ان اشكال تأخر الشرط في شرائط المأمور به لا يندفع بما ذكره (قدّه) .

والذي ينبغي ان يقال في المقام هو انه لا شأن للشرط هنا إلا كونه قيّداً للطبيعة المأمور بها الموجب لتعنوانها بعنوان خاص وتخصيصها بمحصة مخصوصة التي يقوم بها ملاك الامر ، فالمأمور به هو تلك المحصة من الكلي من دون دخول لذلك القيد في الملاك القائم بها اصلاً ، ومن الطبيعي انه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الامور المتقدمة أو المقارنة وبين كونه من الامور المتأخرة ، بداهة كما أن تقييد الطبيعة المأمور به بالامور المتقدمة كتقييد الصلاة مثلاً بالطهارة بناءً على ما هو الصحيح من أنها عبادة عن الافعال الخارجية أو بالامور المقارنة كتقييدها باستقبال القبلة وبالستر والقيام وما شابه ذلك يوجب تخصيصها بمحصة خاصة بحيث لا يمكن الاتيان بتلك المحصة الا مع هذه القيود ، ومع انتقائها تنتفي ، كذا تقييدها بالامور المتأخرة يوجب تخصيصها كذلك بحيث لو لم يحصل ذلك الامر المتأخر في موطنه لانكشف عن عدم تحقق تلك المحصة ، وذلك كالصوم الواجب على المستحاضة بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخر وهو الغسل في الليل فلاحق ، فان معنى كونه مشروطاً به هو ان الواجب عليها محصة خاصة

من الصوم وهي الحصة المقيدة به بحيث يكون التقيد داخلاً والتقيد خارجاً ، ومن الواضح انه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الاتيان به . فلو صامت المستحاضة في النهار فان أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم للواجبة عليها وان لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها وان ما أتت به هو حصة اخرى مباينة للحصة المأمور بها .

وعلى الجملة فباب الاحكام الشرعية باب الاعتبارات وهو أجني عن باب التأثير والتأثر ، ولا صلة لاحد البابين بالآخر أبداً فلا مانع من تقييد الشارع متعلقها بأمر متأخر ، كما انه لا مانع من تقييدها بأمر مقارن او متقدم ، لما عرفت من ان مرد تقييده بأمر متأخر هو انه بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه ، كما ان عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحققه فيه باعتبار ان تقيده به كان جزؤه . فالنتيجة انه لا فرق بين القيد المقارن والمتقدم والمتأخر من هذه الناحية اصلاً ولا وجه لتوهم استحالة القيد المتأخر الا من ناحية اطلاق لفظ الشرط عليه زاعماً ان المراد منه ما كان له دخل في تأثير المقتضى فيكون من اجزاء العلة التابعة فلا يقل تأخره عن وجود المعلوم ولكن قد تبين بما تقدم ان المراد من الشرط هنا معنى آخر وهو ما يكون تقيده دخلياً في الواجب دون نفس القيد وعليه فبطبيعة الحال لا يضر تقدمه عليه وتأخره عنه خارجاً . ومن ذلك يظهر ان المغالطة في المقام انما نشأت من الاشتراك اللفظي حيث قد انحط الشرط في الصغرى - وهي قوله هذا شرط - بمعنى وفي الكبرى - وهي قوله كل شرط مقدم على المشروط بمعنى آخر فلم يتكرر الجدل الوسط وبدوله فلا نتيجة .

وأما شرائط الحكم سواء أكان حكماً تكليفياً ام كان وضعياً فقد

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدّه) ما اليك نصه : والتحقيق في دفع هذا الاشكال أن يقال أن الموارد التي توهم انخراط القاعدة فيها لا يخلو اما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضيم أو المأمور به . اما الاول فكون احدهما شرطاً له ليس الا ان للحاظه دخلا في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه ، فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس الا أن لتصوره دخلا في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل الداعي الى الأمر ، كذلك المتقدم أو المتأخر وبالجملة حيث كان الأمر من الافعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء باطرافه ليرغب في طلبه والأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه ولما اراده واختاره فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وارادته شرطاً لاجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له اولم يكن كذلك متقدماً او متأخراً ، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيها كذلك فلا اشكال . وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارناً فان دخل شيء في الحكم به وحصته النزاعه لدى الحاكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انزاعه وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن وابن انخراط القاعدة العقلية في غير المقارن فتأمل تعرف :

ملخص ما افاده (قدّه) هو ان الشرط في الجبقة تصور للشيء وجوده الذهني دون وجوده الخارجي ، واطلاق الشرط عليه - مبنى على ضرب من المسامحة باعتبار أنه طرف له وعلى ضوء هذا الاساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط او متقدماً عليه او مقارناً له ، اذ على جميع هذه التقادير الشرط واقعاً والدخيل فيه حقيقة هو لحاظه ووجوده العلمى ، وهو معاصر له زماناً ومتقدم عليه رتبة . وعلى الجملة فالحكم بما انه فعل اختياري للحاكم فلا يتوقف صدوره منه الا على تصور

بتام أطرافه من المتقدمة والمقارنة واللاحقة وهو الموجب لحدوث الإرادة في نفسه نحو إيجاده كسائر الأفعال الاختيارية ، فالشرط له حقيقة إنما هو وجود تلك الأطراف في عالم النصور والمخاط دون وجودها في عالم الخارج .
وغير خفي أن ما أفاده (قده) إنما يتم في موردين : أحدهما في القضايا الشخصية . وثانيهما في مرحلة الجعل والتشريع ولا يتم فيما نحن فيه ، فلنا دعاو ثلاث :

أما الدعوى الأولى فلأن فعلية الأحكام المجعولة في القضايا الشخصية مساوقة لجعلها غالباً فيها في آن واحد ، والسبب في ذلك أن الموضوع فيها هو الشخص الخارجي ، ومن الطبيعي أنه ليس لفعلية الحكم المجعول عليه حالة منتطرة ماعدا جعله ، فإن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه ، فإذا كان موضوعه موجوداً في الخارج كما هو المفروض كان فعلياً للاحالة فلا تتوقف فعلية الحكم فيها على شيء آخر ، ومن المعلوم أن ما هو دخیل في ذلك ومؤثر فيه إنما هو إرادة المولى بمبادئها من النصور والمخاط فلا دخل لشيء من الوجودات الخارجية فيه ، فامر المولى باتيان الماء مثلاً لا يتوقف على شيء سوى إرادته واختياره كسائر أفعاله الاختيارية ، والمفروض أن زمان الجعل فيه مساوق لزمان فعلية المجعول فلا تتوقف على شيء آخر ماعداه فالنتيجة أن في أمثال هذه الموارد لا يعقل أن يكون الشيء شرطاً لفعلية الحكم ومؤثراً فيها من دون دخله في جعله ، بل الأمر بالعكس تماماً يعني أن الشرائط في أمثال تلك الموارد بإجمعهما راجعة الى شرائط الجعل فليس شيء منها راجعاً الى شرط المجعول ، وقد عرفت أن شرائط الجعل عبارة عن علم الأمر وتصوره الشيء بتام أطرافه المتقدمة والمقارنة والمتأخرة سواء أكان علمه مطابقاً للواقع أم لا . الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن تمامية ما أفاده (قده) في تلك الموارد إنما هي من ناحية

ان شرائط الحكم فيها ترجع الى شرائط الجعل فحسب فلا معنى لكون شيء شرطاً فيها للحكم .

واما الدعوى الثالثة فقد ظهر حالها من ضوء ما بيناه في الدعوى الاولى وان الجعل كسائر الافعال الاختيارية فلا يتوقف على شيء ماعدا الاختيار بمباديه :

وأما الدعوى الثالثة فلان محل الكلام هنا هو في شرائط الحكم من التكليفى أو الوضعي لاني شرائط الجعل فلا صلة لما افاده (قدہ) بما هو محل الكلام ، بيان ذلك : هو ان للاحكام المفعولة على نحو القضايا الحقيقية مرتبتين : (الاولى) مرتبة الجعل والانشاء فالحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على وجود شيء في الخارج ، بل هو موجود بوجود انشائي فحسب وله بقاء واستمرار كذلك ما لم ينسخ (الثانية) مرتبة الفعلية ، فالحكم في هذه المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً ، وذلك لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه ، ومحل الكلام في المقام انما هو في شرائط المفعول وهو الحكم الفعلي ، لاني شرائط الجعل حيث قد عرفت الكلام فيها وان الجعل بما انه فعل اختياري للجاعل فلا وعاء لشرائطه الا النفس ولا دخل للوجود الخارجي فيه اصلاً . وهذا بخلاف شرائط المفعول ، فانها حيث كانت عبارة عن القيود المأخوذة في موضوعه في مقام الجعل فيستحيل تحققه وفعليته بدون تحققها وفعليتها ، وذلك كالاستطاعة مثلاً التي اخذت في موضوع وجوب الحج ، فانها ما لم تتحقق في الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً ، وكالعقد الذي اخذ في موضوع الملكية أو الزوجية ، فانه ما لم يوجد خارجاً لا تتحقق الملكية أو الزوجية . وعلى الجملة ففعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل : ومن هنا وقع الاشكال فيما اذا كان الشرط متأخراً زماناً عن الحكم :

فالنتيجة لحد الآن امران : (الاول) ان فعلية الحكم تنوقف على فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في ظرف التشريع (الثاني) ان كلامه (قده) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعل ، قد مر انه لاصلة لاحدهما بالآخرى اصلاً . وعلى ضوء هذه النتيجة قد التزم شيخنا الاستاذ (قده) باستحالة الشرط المتأخر بدعوى ان الموضوع في القضايا الحقيقية قد اخذ مفروض الوجود بتمام شرائطه وقبوده ، ومن الطبيعي ان الموضوع مالم يتحقق في الخارج كذلك يستحيل تحقق الحكم حيث ان نسبة الموضوع الى الحكم كنسبة العلة النامة الى معلولها ، وفرض فعلية الحكم قبل وجود موضوعه وان من فاحية عدم وجود قيد من قبوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علته ، والسرفيه هو أن القضايا الحقيقية باجمعهما ترجع في الحقيقة الى قضايا شرطية مقدمة لوجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، ومن الطبيعي انه لا يمكن وجود التالي قبل وجود المقدم والذي يلزم ان يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخر ، ويقع الكلام فيه في مقامين : (الاول) في مقام الثبوت . (الثاني) في مقام الاثبات : أما المقام الاول فقد ذكرنا غير مرة ان الاحكام الشرعية بشئ انواعها امور اعتبارية فلا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار ، ولا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبداً . وبكلمة اخرى ان الموجودات التكوينية المتأصلة خاضعة لعللها الطبيعية فلا يتعلق بها جعل شرعي اصلاً . وأما الموجودات الاعتبارية التي منها الاحكام الشرعية فهي خاضعة لاعتبار المعبر وامرها بيده وضعاً ورفعاً ، ولا تخضع لشيء من الموجودات التكوينية والا لكانت تكوينية . وعلى ضوء هذا البيان قد انضح أن موضوعات الاحكام الشرعية وان كانت من الامور التكوينية الا انه لا تأثير لها فيها أبداً لا تأثير العلة في المعلول ، ولا الشرط في المشروط ، ولا السبب في

المسبب وان اطلق عليها الشرط مرة ، والسبب مرة اخرى الا ان ذلك مجرد اصطلاح من الاصحاب على تسمية الموضوعات في الاحكام التكليفية بالشروط ، وفي الاحكام الوضعية بالاسباب مع عدم واقع موضوعي لها فيقولون أن البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلاً ، والاستطاعة شرط لوجوب الحج وبلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة وهكذا ، والبيع سبب للملكية ، والموت سبب لانتقال المال الى الوراث ، وملاقة النجس مع الرطوبة المسرية سبب لنجاسة الملاقى وهكذا ، وقد قلنا في موطنه أنه لم يظهر لنا وجه للفرقة بين تسمية الاولى بالشروط والثانية بالاسباب اصلاً ، بداهة ان كليهما موضوع للحكم فلا فرق بين الاستطاعة والبيع من هذه الناحية ، فكما ان الشارع جعل وجوب الحج معلقاً على فرض وجود الاستطاعة في الخارج ، فكذلك جعل الملكية معلقة على فرض وجود البيع فيه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان فعلية الاحكام وان كانت دائرة مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج الا ان لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً ، والسبب فيه هو ان ذلك تابع لكيفية جعلها واعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مرة ومتأخراً عنها مرة اخرى فان كل ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من انه لا واقع للحكم الشرعي ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار فاذا كان امره بيده وضعاً ورفعاً سعة وضيقاً كان له جعله باى شكل ونحو اراد وشاء فلو كان جعله على الشكل الثالث فبطبيعة الحال تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه ، كما انه لو كان على الشكل الثاني تتأخر فعليته عن فعليته والالزم الخلف ، والسر فيه ان المجهول في للقضايا الحقيقية

حصة خاصة من الحكم وهي الحصة المقيدة بقيد فرض وجوده في الخارج لا مطلقاً ومن الطبيعي ان هذا القيد يختلف بفترة يكون قيداً لها بوجوده المتأخر مثل ان يأمر المولى باكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً فان المجهول فيه هو حصة خاصة من الوجوب وهو الحصة المقيدة بمجيء عمرو غداً ، فاذا تحقق القيد في ظرفه كشف عن ثبوتها في موطنها والا كشف عن عدم ثبوتها فيه . ومرة اخرى بوجوده المتقدم كما لو أمر باكرام زيد غداً بشرط مجيء عمرو هذا اليوم . ومرة ثالثة بوجوده المقارن وذلك كقوله تعالى « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » :

وبكلمة اخرى بعد ما كان جعل الاحكام الشرعية بيد الشارع سعة وضيقاً ورفعاً ووضعاً فكما ان له جعل الحكم معلقاً على أمر متأخر ، كذلك له جعل الحكم معلقاً على امر متقدم عليه او متأخر عنه ، ومن المعلوم ان المولى اذا جعل الحكم معلقاً بأمر متأخر عن وجوده فبطبيعة الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الامر والا لكانت الفعلية على خلاف الانشاء وهو خلف كما عرفت . ومثال ذلك في العرفيات الحمايات المتعارفة في زماننا هذا ، فان صاحب الحمام يرضى في نفسه رضى فعلياً بالاستحمام لكل شخص على شرط ان يدفع بعد الاستحمام وحين الخروج مقدار الاجرة المقررة من قبله ، فالرضا من المالك فعل والشرط متأخر .

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما افاده المحقق النائيني (قدس) من ان الموضوع في القضايا الحقيقية بما انه اخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم وفعليته قبل فعلية موضوعه بقبوده ، توضيح الفساد ما عرفت من انه كما يمكن اخذ الموضوع مفروض الوجود في ظرف مقارن للحكم او متقدم عليه ، كذلك يمكن أخذه مفروض الوجود في ظرف متأخر عنه ، وعليه فلا محالة تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع المأخوذة مفروضة الوجود في الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمة عليه أو متأخرة عنه ، وليس لها اى دخل وتأثير في نفس الحكم اصلا . ومن هنا قلنا ان اطلاق الشروط والاسباب عليها مجرد اصطلاح بين الاصحاب كما مر .

وأما المقام الثاني وهو مقام الاثبات فلا شبهة في ان الشرط المتأخر على خلاف ظواهر الادلة التي تتكفل جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية فان الظاهر منها هو كون الشرط المأخوذ في موضوعاتها مقارناً للحكم كقوله تعالى : « الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » حيث ان المفهوم العرفي منه هو كون الاستطاعة خارجاً مقارناً لوجوب الحج فارادة كون وجوبه سابقاً على وجودها في الخارج تحتاج الى مؤنة زائدة : فالنتيجة ان الالتزام بوقوع الشرط المتأخر في مقام الاثبات يحتاج الى دليل وبدونه فلا يمكن الالتزام به . نعم شرطية الاجازة بوجودها المتأخر في العقد الفصولى كالبيع والاجارة والنكاح وما شاكل ذلك ، وشرطية القدرة كذلك في الواجبات التدريجية كالصلاة والصوم ونحوهما لانتحاجان الى دليل خاص ، بل كانتا على طبق القاعدة . اما الاولى فلان العقد قبل تحقق الاجازة لم يكن منتسباً الى المالك حتى يكون مشمولاً لعمومات الصحة واطلاقاتها ، فانها تدل على صحة عقد المالك وامضائه ولا معنى لدلائلها على نفوذه وصحته لغير المالك اصلا ، فاذا تعلقت الاجازة به انتسب الى المالك من حين وقوعه وحكم بصحته من هذا الحين والسبب في ذلك هو ان الاجازة من الامور المتعلقة فكما يمكن تعلقها بامر مقارن لها او متأخر عنها ، فكذلك يمكن تعلقها بامر متقدم عليها . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان المالك بما اياه اجاز العقد السابق الصادر من للفضولي

فبطبيعة الحال قد امضى الشارع ذلك العقد بمقتضى تلك العمومات والاطلاقات ومن ناحية ثالثة ان ظرف الاجازة وإن كان متأخراً الا ان متعلقها - وهو العقد - امر سابق فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي صحة العقد من حينه وحصول الملكية من هذا الحين ، وهذا معنى كون الاجازة بوجودها المتأخر شرطاً للملكية السابقة .

وبكلمة اخرى ان اعتبار الشارع وامضاءه وإن كان من الآن اى من حين الاجازة الا ان المضى هو العقد السابق والمعتبر هو الملكية المتقدمة أعني الملكية من حين العقد والمفروض ان الاجازة شرط لها ونظير ذلك ما اذا افترضنا قيام دليل على ان القبول المتأخر بزمن مؤثر في صحة العقد من حين الإيجاب فانه عندئذ لامناص من الالتزام بحصول الملكية من هذا الحين وان كان ظرف اعتبارها بمقتضى أدلة الامضاء من حين القبول الا أن ذلك مجرد افتراض فلا واقع موضوعي له ، على انه خلاف المرتكز في اذهان العرف والعقلاء ، وذلك بخلاف الاجازة اللاحقة ، فان كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعدة وموافقاً للارتكاز فلا يحتاج الى دليل : ومن هنا قد ألزمنا في مسألة الفضولي بالكشف الحقيقي بهذا المعنى ، وقلنا هناك ان هذا لا يحتاج الى داليل خاص ، كما انا ذكرنا هناك انه لا تنافي بين اعتبار الشارع ملكية مال لشخص في زمان وبين اعتباره ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه اذا كان زمان الاعتبار متعدياً فالعبرة في امثال ذلك انما هي بتعدد زمانى الاعتبار وان كان زمان المعبرين واحداً ، لعدم التنافي بينهما ذاتاً ، وذلك لما حققناه في موطنه من ان الأحكام الشرعية باجمعا : التكليفية والوضعية امور اعتبارية فلا تنافي ولا تضاد بينهما في انفسها اصلاً ، والما التنافي والتضاد بينهما من ناحية اخرى على تفصيل ذكرناه في محله .

وأما الثانية وهي شرطية القدرة بوجودها المتأخر في الواجبات التدريجية فلان فعلية وجوب كل جزء سابق منها مشروطة ببقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وما شاكلها الى زمان الاتيان بالجزء اللاحق ، مثلاً فعلية وجوب التكبيرة في الصلاة مشروطة ببقاء المكلف على شرائط التكليف الى زمان الاتيان بالتسليمة ، لفرض ان وجوبها ارتباطي فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر ، فلو جن في الاثناء أو عجز عن اتمامها كشف ذلك عن عدم وجوبها من الاول . وعلى الجملة ففعلية وجوب الاجزاء السابقة كما تتوقف على وجود تلك الشرائط في ظرفها ، كذلك تتوقف على بقائها في زمان الاجزاء اللاحقة فالالتزام بالشرط المتأخر في امثال الموارد مما لامناص عنه ولا يحتاج الى دليل خاص فيكفي فيه نفس ما دل على اشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط .

لحد الان قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين : (الاولى) انه لامانع من الالتزام بالشرط المتأخر في مرحلة الثبوت ولا محذور فيه ابداً (الثانية) ان الالتزام بوقوعه في مرحلة الاثبات يحتاج الى دليل خاص والا فمقتضى القاعدة عدمه . نعم وقوم في الموردين السابقين كان على طبق القاعدة :

الواجب المطلق والمشروط

غير خفي ان اطلاق المطلق والمشروط على الواجب بما لها من المعنى اللغوي ، فالمطلق عبارة عن المرسل وعدم التقييد بشيء ، ومنه طلاق المرأة فانه بمعنى ارسالها عن قيد الزوجية . والمشروط عبارة عن المقيد بقيد والمشدود به ، ومنه وجوب الحج بالاضافة الى الاستطاعة ، فانه مقيد بها ومربوط ، ولا يكون مطلقاً ، وليس الاصوليين اصطلاح خاص فيها

بل هم يطلقون هذين اللفظين بمالهما من المعنى الاغوى كما ذكره المحقق صاحب
الكتاب (قدّه) . ثم انه قد يتصف بها الوجوب فيكون مطلقاً تارة ومشروطاً
اخرى ، وذلك كوجوب الحج ، فانه مشروط بالاضافة الى الاستطاعة ،
ومطلق بالاضافة الى الزوال مثلاً ، وقد يتصف بها الواجب كذلك كالصلاة
فانها مقيدة بالطهارة ومطلقة بالاضافة الى الاحرام مثلاً وهكذا : ومن
هنا يظهر ان اطلاقها على الواجب في المقام مبنى على ضرب من المسامحة ،
وذلك لان الكلام فيه انما هو في اطلاق الوجوب واشتراطه لا الواجب .
وبكلمة اخرى ان الكلام في المقام انما هو في اطلاق الحكم واشتراطه
سواء اكان الحكم تكليفاً أم وضعياً ، وليس الكلام في اطلاق الواجب
واشتراطه : ثم ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان فيمكن أن يكون شيء
واحد بالاضافة الى شيء مطلقاً ، وبالاضافة الى آخر مقيداً ، وذلك كوجوب
الصلاة مثلاً حيث انه مطلق بالاضافة الى الطهارة ومقيد بالاضافة الى
الزوال ، وهكذا ، ووجوب الحج فانه مطلق بالاضافة الى الزوال ومقيد
بالاضافة الى الاستطاعة ، ومن الطبيعي ان هذا دليل ظاهر على ان الاطلاق
والتقييد امران اضافيان :

بقى الكلام في النزاع المعروف الواقع بين شيخنا الانصارى (قدّه)
وغیره من الاعلام وهو ان القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل ترجع الى مفاد الهيئته
او الى نفس المادة فنسب صاحب التقرير الى الشيخ (قدّه) رجوعها الى
المادة دون مفاد الهيئته وان كان ظاهر القضية الشرطية بحسب المتفاهم العربي
هو رجوعها الى مفاد الهيئته ، ضرورة ان المتفاهم عرفاً من مثل قولنا ان
جاءك زيد فاكرمه هو ترتب وجوب الاكرام على مجيئه وانه قيد له دون
الواجب ، وكذا المتفاهم من مثل قوله تعالى « الله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلاً » ومن هنا اعترف الشيخ (قدّه) بهذا الظهور وقال :

ان مقتضى القواعد العربية وان كان ذلك الا انه ادعى استحالة رجوع
القيد الى مفاد الهيئة من ناحية ، وادعى لزوم رجوعه الى نفس المادة لبأ
من ناحية اخرى فهنا نقطتان من البحث : (الاولى) في دعوى استحالة
رجوع القيد الى مفاد الهيئة . (الثانية) في دعوى لزوم رجوعه الى المادة لبأ
أما النقطة الاولى فالبحث فيها يعود الى دعاوى ثلاث :

(الاولى) ما نسب الى الشيخ (قده) في تقريره كما ذكره صاحب
الكفاية (قده) وحاصله هو ان مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي
جزئي حقيقي ، ومن البدوي ان الجزئي غير قابل للتقييد ، فان ما هو قابل
له هو المعنى الكلي حيث يصدق على حصص متعددة ، وأما المعنى الجزئي
فلا يعقل فيه الاطلاق والتقييد .

ولكنه يندفع اولاً بما حققناه في مبحث المعنى الحرفي من ان الحروف
لم توضع للمعاني الجزئية الحقيقية حتى لا تكون قابلة للتقييد ، وإنما وضعت
للدلالة على توضيق المعاني الاسمية وتخصيصها بخصوصية ما ، ومن الواضح
ان المعنى الاسمي بعد تخصيصه وتضييقه أيضاً قابل للانطباق على حصص
وافراد كثيرة في الخارج ، وذلك كما اذا كان احد طرفي المعنى الحرفي
كلياً او كلاهما مثل قولنا سر من البصرة الى الكوفة ، فان السير كما كان
قبل التضييق كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين ، كذلك بعده ، فعندئذ
بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفي كلياً بنبهه . وثانياً ان التقييد على قسمين
(الاول) : التقييد بمعنى التضييق والتخصيص وفي مقابلة الاطلاق بمعنى
التوسعة . (الثاني) : بمعنى التعليق وفي مقابله الاطلاق بمعنى التنجيز ،
وعليه فلو سلمنا ان المعنى الحرفي جزئي حقيقي الا ان الجزئي الحقيقي غير
قابل للتقييد بالمعنى الاول ، وأما تقييده بالمعنى الثاني فهو بمكان من الوضوح
بداهة انه لا مانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة أو بغيرها على

شيء كما اذا علق وجوب اكرام زيد مثلاً على مجيئه حيث لا محذور فيه ابداً
 الثانية : ما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) من ان المعنى الحرفي وان
 كان كلياً الا انه ملحوظ بالمحافظ الآلى فلا يرد عليه الاطلاق والتقييد ،
 لانها من شؤون المعاني الملحوظة بالمحافظ الاستقلالى ، وبما ان معنى الهيئة
 معنى حرفي فلا يتصف بالاطلاق حتى يصلح للتقييد ، ولجل ذلك امتنع
 رجوع القيد الى مفاد الهيئة :

ويرد عليه اولاً ما حققناه في مبحث الحروف بشكل موسع من ان ذلك أى
 المعنى الحرفي ملحوظ بالمحافظ الآلى ، والمعنى الاسمى ملحوظ بالمحافظ الاستقلالى
 وإن كان كلاماً مشهوراً بين الاصحاب الا انه لا يبنى على اصل صحيح ،
 ومن ذلك ذكرنا هناك انه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمى من هذه
 الناحية ابداً ، بل ربما يكون مورد الالتفات والتوجه استقلالاً هو
 خصوص المعنى الحرفي ، وذلك كما اذا علمنا بورود زيد مثلاً في بلد ونعلم
 انه سكن في مكان ، ولكن لا نعلم المكان بخصوصه فنسأل عن تلك الخصوصية
 التي هي معنى الحرف ، او اذا علمنا وجود زيد في الخارج وقيامه ، ولكن
 لا نعلم خصوصية مكانه أو زمانه فنسأل عن تلك الخصوصية ، وهكذا ففي
 امثال هذه الامثلة المعنى الحرفي هو الملحوظ مستقلاً والمورد للتوجه والالتفات
 كذلك : وقد تقدم تفصيل ذلك فلاحظ . وثانياً على تقدير تسليم ان المعنى
 الحرفي لابد ان يلحظ بالمحافظ الآلى الا انه انما يمنع عن طرو التقييد عليه
 حين لحاظه كذلك وأما اذا قيد المعنى أولاً بقيد ، ثم لوحظ المقيد آلياً
 فلا محذور فيه أبداً ، وعليه فلا مانع من ورود المحافظ الآلى على الطلب
 المقيد في رتبة سابقة عليه .

(الثالثة) - وهي العملية في المقام - ان رجوع القيد الى مفاد الهيئة
 بما انه مستلزم لتفكيك الانشاء عن المنشأ والايجاب عن الوجوب الذي هو

مساوق لتفكيك الایجاد عن الوجود فهو غير معقول ، والسبب في ذلك هو انه لا ريب في استحالة تفكيك الایجاد عن الوجود في التكريليات حيث انها واحد ذاتاً وحقيقة والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار فلا يعقل التفكيك بينهما ، وكذا الحال في التشريعات ، بداهة انه لا فرق في استحالة التفكيك بين الایجاد والوجود في التشريع والتكوين : وعلى الجملة فایجاب المولى ووجوبه انما يتحققان بنفس الشائئ فلا فرق بينهما الا بالاعتبار فبملاحظة فاعله ایجاب ، وبملاحظة قابله وجوب ، كما هو الحال في الایجاد والوجود التكوینیین . وعلى هذا الضوء فلا محالة يرجع القيد الى المادة دون الهيئة والالزم تحقق الایجاب دون الوجوب ، ولازم ذلك انفكاكه عنه لفرض عدم الشاء آخر في البين ، ومرده الى تخلف الوجود عن الایجاد وهو مستحيل فالنتيجة تعين رجوع القيد الى المادة بعد استحالة رجوعه الى الهيئة لعدم ثالث في البين .

وقد اجاب المحقق صاحب الكفاية (قدس) عن ذلك بما اليك نصه :
« المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله (الشرط) فلا بد ان لا يكون قبل حصوله طلب وبعث والا لتخلف عن الشائئ وانشاء امر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان »

وفيه ان ما افاده (قدس) مصادرة ظاهرة وذلك لان الكلام انما هو في امكان هذا النحو من الانشاء وانه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجوب عن الایجاب وهو مساوق لتخلف الوجود عن الایجاد . وبكلمة اخرى ان هل الكلام هنا انما هو في امكان كون الایجاد حالياً والوجود استقبالياً وعدم امكانه ، فكيف يمكن ان يستدل على امكانه بنفس ذلك وهذا نظير ما تقدم في الجواب عن الشرط المتأخر من ان الشرط بوصف كوله متأخراً شرط ، أو بوصف كوله معدوماً كذلك فلو تقدم كان خلطاً

فالصحيح ان يقال انه لا مدفع لهذا الاشكال بناءً على نظرية المشهور من ان الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، ضرورة عدم امكان تخلف الوجود عن الابداع . وأما بناء على نظريتنا من ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بعبء من قول او فعل كما حققناه في مبحث الخبر والانشاء بشكل موسع يندفع الاشكال المذكور من اصله ، والسبب في ذلك هو أن المراد من الابداع سواء أكان ابراز الأمر الاعتباري النفساني ام كان نفس ذلك الأمر الاعتباري ، فعلى كلا التقديرين لا يلزم محذور من رجوع القيد الى مفاد الهيئة . اما على الأول : فلان كلا من الابرار والمبرز والبروز فعلى فليس شيء منها معلقاً على امر متأخر وهذا ظاهر . وأما على الثاني فلان الاعتبار بما انه من الامور النفسانية التعليقية يعني ذات الاضافة كالعلم والشرق وما شاكلهما من الصفات الحقيقية التي تكون كذلك فلا مالم من تعلقه بأمر متأخر كما يتعلق بأمر حالي ، نظير العلم فانه كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي . وعلى الجملة فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زمناً كقيام زيد غداً او سفره أو نحو ذلك حيث أن العلم به حالي والمعلوم امر استقبالي، فكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار بان يكون الاعتبار حالياً والمعتبر امراً متأخراً كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك ، فالتفكيك انما هو بين الاعتبار والمعتبر ولا محذور فيه اصلاً ، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الابداع والوجود في التكويلات اصلاً .

وما يشهد لما ذكرناه صحة الوصية التمليلية فلو قال الموصي هذه الدار لزيد بعد وفاتي فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته ، مع ان الاعتبار فعلى ، ومن البديهي ان هذا ليس الا من لاجبة ان الموصى اعتبر فعلاً الملكية للموصى له في ظرف الوفاة : ومن هنا لم يستشكل احد

في صحة تلك الوصية حتى من القائلين برجع القيد الى المادة دون الهيئة وتوهم ان الملكية فعلية ولكن المملوك وهو العين الخارجية مقيدة بما بعد الوفاة خاطيء جداً ، فانه يقوم على اساس قابلية تقيد الجواهر بالزمان ، ومن المعلوم ان الجواهر غير قابلة لذلك . نعم يمكن هذا في الاعراض القائمة بها ، كما اذا اعتبر المالك ملكية المنفعة المتأخرة حالاً . وعلى الجملة فالاعيان الخارجية التي هي من قبيل الجواهر غير قابلة للتقدير بالزمان . والتحديد به ، فان القابل للتقدير والتحديد به انما هو المعنى الحدفي بغنى الاعراض والامور الاعتبارية كالضرب والقيام وما شاكلها . ومن هنا قلنا ان المنفعة قابلة للتقدير بالزمان كمنفعة شهر او سنة أو نحو ذلك ، وعليه فلا مانع من اعتبار ملكية المنفعة المتأخرة من الان بان تكون الملكية فعلية والمملوك امراً متأخراً بل هو واقع في باب الاجاره .

وأما النقطة الثالثة فقد استند الشيخ (قده) في اثباتها بما حاصله ان الانسان اذا توجه الى شيء والتفت اليه فلا يخلو من ان يطلبه ام لا ولا ثالث في البين لا كلام على الثاني ، وعلى الاول فايضاً لا يخلو من ان الفائدة تقوم بطبيعي ذلك الشيء من دون دخل خصوصية من الخصوصيات فيها او تقوم بحصة خاصة منه ، وعلى الأول فبطبيعة الحال يطلبه المولى على اطلاقه وسعته وعلى الثاني يطلبه مقيداً بقيد خاص ، لفرض عدم قيام المصلحة الا بالحصة الخاصة - وهي الحصة المقيدة بهذا القيد - لا بصرف وجوده على نحو السعة والاطلاق . وهذا القيد مرة يكون اختيارياً ، ومرة اخرى غير اختياري ، وعلى الاول تارة يكون مورداً للطالب والبحث ، وذلك كالطهارة مثلا بالاضافة الى الصلاة ، وتارة اخرى لا يكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود ، وذلك كالاستطاعة بالاضافة الى الحج ، فان المولى لم يرد الحج مطلقاً من المكلف والما اراد حصة خلصة منه وهي

الحج من المكلف المستطيع ، وعلى الثاني فهو لعمالة أخذ مفروض الوجود في مقام الطلب والجعل ، لعدم صحة تعلق التكليف به ، وذلك كروال الشمس مثلاً بالاضافة الى وجوب الصلاة ، فان المولى لم يطلب الصلاة على نحو الاطلاق ، بل طلب حصة خاصة منها - وهي الحصة الواقعة بعد زوال الشمس - وعلى جميع التقادير فالطلب فعلى ومطلق والمطلوب مقيد من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختياري . فالنتيجة ان ماذكرناه من رجوع القيد بشئ الوانه الى المادة امر وجداني لاريب ولا مناقشة فيه :

والجواب عنه انه (قدّه) ان اراد من الطلب في كلامه الشوق النفساني فالامر وان كان كما افاده حيث أن تحقق الشوق للنفساني المؤكد تابع لتحقيق مبادئه من التصور والتصديق ونحوهما في افق النفس ، ولا يختلف باختلاف المشتاق اليه في خارج افقها من ناحية الاطلاق والتقييد تارة : ومن ناحية كون القيد اختيارياً وعدم كونه كذلك اخرى . ومن ناحية كون القيد أيضاً مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثة بل ربما يكون القيد مبغوضاً في نفسه ، ولكن المقيّد به مورد للطلب والشوق وذلك كأمراض مثلاً ، فانه رغم كونه مبغوضاً للانسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لهوقه . ان اراد هذا فالامر وان كان كذلك الا انه ليس من مقولة الحكم في شيء ، بدلهة انه امر تكويني نفسي حاصل في افق النفس من ملابعتها (النفس) لشيء او ملازمة احدى قواها له ، فلا صلة بينه وبين الحكم الشرعي أبداً ، كيف فان الحكم الشرعي امر اعتباري فلا واقع موضوعي له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار ، وهو أمر تكويني فله واقع موضوعي ، وحصوله تابع لمبادئه من ادراك امر ملائم لاحدى القوى النفسانية .

وان اراد من الطلب في كلامه (قدّه) الارادة بمعنى الاختيار فبعد

عليه انه لا يمتلئ بفعل الغير حتى نبحث عن ان القيد راجع اليه اوالى متعلقه بل قد ذكرنا في مبحث الطلب والارادة انه لا يمتلئ بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلاً عن فعل الغير : والسبب في ذلك ما تقدم بشكل موسع من ان الارادة بهذا المعنى انما تعقل في الافعال المقدورة للانسان التي يستطيع ان يعمل قدرته فيها ومن المعلوم ان ما هو خارج عن اطار قدرته فلا يمكن تعلقها به ، وفعل الغير من هذا القبيل ، وكذا فعل الانسان نفسه اذا كان متأخراً زمنياً ، وعليه فلا يمكن الالتزام بتملئ هذه الارادة بفعل الغير في مقام الطلب ، أو قل ان الأمر لا يخلو من ان يكون هو الله تعالى او غيره ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن تعلقها به اما على الأول وان امكن للباري عز وجل ان يوجد الفعل عن الغير لعموم قدرته الا ان ذلك ينافي اختيار العبد ، بداهة ان الفعل عندئذ يوجد بارادته تعالى واعمال قدرته فلا معنى حينئذ لتوجيه التكليف اليه واما على الثاني فن جهة ان فعل الغير خارج عن قدرة الانسان فلا معنى لاعمال قدرته بالاضافة اليه : ومن هنا ذكرنا انه لا معنى لتقسيم الارادة الى التكوينية والتشريعية ، بداهة اننا لا نعقل للارادة التشريعية معنى في مقابل الارادة التكوينية . وقد سبق الاشارة الى هذه النواحي بشكل مفصل فلاحظ .

وان اراد بالطلب جعل الحكم واعتباره اى اعتبار شيء على ذمة المكلف حيث ان حقيقة الطلب كما ذكرناه سابقاً هي التصدى نحو حصول الشيء في الخارج ، وقد ذكرنا انه على نحوين : (احدهما) التصدى الخارجي (وثانيهما) التصدى الاعتباري ، والاعتبار المذكور المبرز في الخارج مصداق للثاني نظراً الى ان الشارع تصدى نحو حصول الفعل من الغير باعتباره على ذمته وايرازه في الخارج يبرز كصيغة الامر او امشاكلها فان اراد (قهه) به ذلك فهو وان كان فعلياً دائماً سواء أكان المعبر ايضاً كذلك او كان أمراً استقبالياً الا انه اجنبي عن محل الكلام رأساً ، فان محل

الكلام انما هو في رجوع القيد الى المعبر وعدم رجوعه اليه لا الى الاعتبار نفسه ، ضرورة ان الاعتبار والابراز غير قابلين للتقييد والتعليق اصلاً .
وان اراد بالطلب ما يتعلق به الاعتبار وهو المعبر المعبر عنه بالوجوب تارة وبالاتزام تارة اخرى فصريح الوجدان شاهد على انه قابل للتقييد كما انه قابل للاطلاق وان الحال يختلف فيه باختلاف الموارد من هذه الناحية بيان ذلك ان الفعل الذي هو متعلق للوجوب مرة يكون ذا مـلاك ملازم فعلاً فلا يتوقف اشتماله على الملاك المذكور واتصفاه بالحسن على شيء من زمان او زمانى ففي مثل ذلك بطبيعة الحال الوجوب المتعلق به فعلى فلا حالة منتظرة له أبداً وان كان تحقق الفعل في الخارج واجاده فيه بتوقف على مقدمات ، وذلك كشرب الدواء مثلاً للمريض ، فانه ذو ملك ملازم بالاضافة اليه فعلاً وان كان تحققه في الخارج يتوقف على الاتيان بعدة مقدمات ، وكالصلاة بعد دخول وقتها ، فانها واجدة للملك الملزم بالفعل وان كان الاتيان بها في الخارج يتوقف على عدة امور كتطهير الثوب والبدن والوضوء أو الغسل او نحو ذلك ؛

وكذلك الحال فيما اذا كان الملك فيه تاماً ، ولكن وجوده وتحققه في الخارج يتوقف على مقدمات خارجة عن اختيار المكلف ، وذلك كالمرضى مثلاً حيث ان ملك شرب الدواء في حقه تام ولا حالة منتظرة له ، ولكن تحصيله فعلاً غير ممكن لما نزع خارجي من زمان او زمانى ، ففي مثل ذلك لامانع من كون الايجاب حالياً والواجب استقبالياً . ولعل من هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآية الكريمة « من شهد منكم الشهر فليصمه » فان الظاهر منها دو ان وجوب الصوم فعلى بعد دخول الشهر ، وهذا لا يمكن الا بالاتزام بنامية ملاكه من الليل بحيث لو تمكن المكلف من جر اليوم الى الساعة لكان عليه ان يصوم ، وكذا الحال

في وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة ، فان الظاهر من قوله تعالى :
 « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » هو أن وجوب الحج
 فعل بعد فعلية الاستطاعة ، وان كان المكلف غير قادر على الاتيان به
 الا بعد مجيء زمانه وهو يوم عرفة ، وهذا لا ينافي كون الملاك فيه تاماً
 من حين تحقق الاستطاعة بحيث لو تمكن المكلف من جر يوم عرفة الى
 الان لكان عليه ان يحج . وعلى الجملة فالقيد في امثال هذه الموارد يرجع
 الى الواجب دون الوجوب ، فالوجوب حالى والواجب استقبالى . فالنتيجة
 ان الملاك اذا كان تاماً فالوجوب فعلى سواء أكان الواجب أيضاً كذلك
 أم كان استقبالياً . ومرة اخرى يكون ذا ملك في ظرف متأخر لافعلا
 بمعنى ان ملاك لا يتم الا بعد مجيء زمان خاص او تحقق امر زمانى في
 ظرف متأخر ، ففي مثل ذلك لا يعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً
 بل لاحالة يكون تقديرية أى معلقاً على فرض تحقق ماله الدخلى في الملاك
 بداهة ان جعل الوجوب فعلا لما لا يكون واجداً للملاك كذلك لغو محض
 فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم ، اذ مرده الى عدم تبعية الحكم للملاك
 وعلى الجملة مضافا الى ذلك الوجدان اصدق شاهد على عدم وجود البعث
 الفعلى في امثال هذه الموارد ، ولتوضيح ذلك نأخذ مثالا وهو ان المولى
 اذا التففت الى الماء مثلاً فقد يكون عطشه فعلا ، وعندئذ فبطبيعة الحال
 يأمر عبده باحضار الماء اى يعتبر على ذمته احضاره كذلك فيكون المعتبر
 كالاختبار فعلياً ، وقد يكون عطشه فيها بعد ففي مثله لاحالة يعتبر على
 ذمة عبده احضار الماء في ظرف عطشه لاقبل ذلك ، لعدم الملاك له ،
 فالاعتبار فعلى والمعتبر - وهو كون احضار الماء على ذمة العبد - امر متأخر
 حيث انه على تقدير حصول العطش ، والمفروض عدم حصوله بعد ، ومن
 الطبيعى ان في مثل ذلك لو رجع القيد الى المادة وكان المحبر كالاختبار فعلياً

لكان لغواً صرفاً وبلا ممالك ومقتضى ، ومرجعه الى عدم تبعية الحكم للملاك وهو خلف :

فالنتيجة ان المحكم الشرعي يختلف باختلاف القيود الدخيلة في ملاكه فقد يكون فعلياً لفعلية ماله الدخل في ملاكه ، وقد يكون معلقاً على حصول ماله للدخل فيه . واهصف الى ذلك ظهور القضايا الشرطية في انفسها في ذلك اى رجوع القيد الى الهيئة دون المادة ، وذلك لانها لو لم تكن نصاً في هذا فلا شبهة في ان المتفاهم للعرفي منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطية سواء أكانت القضية اخبارية ام كانت الشائية ، اما الاولى فنل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فانها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس : واما الثانية فنل قولنا ان جائك زيد فاكرمه ، فانها تدل على تعليق وجوب الاكرام على مجيء زيد وحمله على كون الوجوب فعلياً والقيد - وهو المجيء - راجعاً الى المادة وهي الاكرام بخلاف الظاهر جداً فلا يمكن الالتزام به بدون قرينة ، بل يمكن دعوى ان ذلك غلط ، فان دوات الشرط لا تدل على تعليق المعنى الافرادى وكيف كان فالصحيح هو ماذهب اليه المشهور من رجوع القيد الى الهيئة دون المادة ، فما افاده شيخنا العلامة الانصارى (قدس) من رجوع للقيد الى المادة دون الهيئة خاطيء جداً . هذا بناء على ان تكون الاحكام الشرعية تابعة للملاكات في انفسها والصح ، حيث ان الملاك القائم في نفس الحكم قد يكون فعلياً بدعو الى جمعه واعتباره كذلك ، وقد لا يكون فعلياً وانما يحدث في ظرف متأخر فالمولى في مثله لاحالة يعتبره معلقاً على مجيء وقت انصافه بالملاك . واما بناء على قولها تابعة للملاكات في متعلقاتها فالامر أيضاً كذلك ، لا لما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) من انه قد يكون الملحق موجوداً من الطلب والبعث الفعل فلا بد من التعليق ،

وذلك لان عدم فعليّة الامر قد يكون من ناحية عدم المقتضى ، وذلك كالصلاة قبل دخول الوقت ، والحج قبل الاستطاعة ، والصوم قبل دخول شهر رمضان وما شا كل ذلك ، فان في امثال هذه الموارد لامقتضى الامر فلو جعل فلا بد من جعله معلقاً على فرض تحقق المقتضى له في ظرفه والا كان لغواً . نعم قد يكون المقتضى موجوداً ، ولكن لا يمكن الامر فعلاً من جهة وجود المانع ، ففي مثل ذلك لا بأس بجعله معلقاً على ارتفاعه فالنتيجة ان في موارد عدم المقتضى لامانع من جعل الحكم معلقاً على فرض تحققه في موطنه ، كما انه لامانع من جعله معلقاً على فرض ارتفاع المانع عند ثبوته اى المقتضى .

نعم لو علم المولى ان المكلف لا يتمكن من الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحة لكان عليه الأمر من الآن لتهيأ لامتثاله في ظرفه ، وذلك كما اذا افترضنا ان المولى يعلم من نفسه انه سيعطش بعد ساعة مثلاً ، وعلم ان عبده لا يتمكن من احضار الماء في ذلك الوقت لمانع من الموانع ، فانه يجب عليه ان يأمره باحضاره فعلاً قبل عروض العطش عليه ، فيكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً الا ان هذه الصورة خارجة عن محل الكلام الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان مانقدم من الوجوه الاربعة لا يتم شيء منها فلا مانع من رجوع القيد الى مفاد الهيئة كما هو مقتضى ظاهر الجملة الشرطية نعم في خصوص الاحكام الوضعية قد تسالم الاصحاب على بطلان التعليق فيها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى تختلف نتيجة تلك الوجوه على تقدير تماميتها باختلافها ، فان مقتضى الوجه الاول والثاني هو استحالة رجوع القيد الى الحكم الشرعي المستفاد من الهيئة فحسب باعتبار انه معنى حر في والمعنى الحر في غير قابل للتقييد ، اما من ناحية انه جزئى او من ناحية انه ملحوظ بلحاظ آلى ، ولا فرق في ذلك بين كونه تكليفاً أو وضعياً ،

ولا يدلان على استحالة رجوع القيد الى الحكم الشرعي المستفاد من المادة اصلاً ، كما في مثل قوله اذا زالت الشمس فقد وجب الظهور والصلاة ، او قال احد ان مت فهذا ملك لك ، وما شاكل ذلك : ومقتضى الوجه الثالث هو استحالة رجوع القيد الى الحكم مطلقاً سواء أكان مستفاداً من الهيئة ام من المادة وسواء أكان حكماً تكليفاً أم كان وضعياً ، بداهة ان انفكاك المنشأ عن الانشاء او كان محالاً فهو في الجميع على نسبة واحدة ومقتضى الوجه الرابع وان كان هو عدم الفرق بين كون الوجوب مستفاداً من الهيئة أو من المادة الا انه يختص بالحكم التكليفي فلا يعم الحكم الوضعي كما هو واضح .

ثم انه نسب الى شيخنا الانصارى (قدّه) في تقريراته مسألة ما اذا تردد امر القيد بين رجوعه الى الهيئة ورجوعه الى المادة واستظهاره (قدّه) رجوعه الى المادة دون الهيئة ولكن غير خفي ان هذا الكلام منه (قدّه) يركز على احد امرين : اما على التناول عما افاده (قدّه) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ، إذ مع الاستحالة لاتصل التوبة الى الرد والاستظهار واما على كون الوجوب مستفاداً من جملة اسمية ، وعلى هذا الفرض فان علم من الخاج ان القيد راجع الى المادة دون الهيئة وجب تحصيله ، لفرض فعلية وجوب القيد واذا علم انه راجع الى الهيئة دون المادة لم يجب تحصيله لفرض عدم فعلية وجوبه ، بل تنوقف فعليته على حصول القيد ، وان لم يعلم ذلك وتردد امره بين رجوعه الى المادة لايكون الوجوب فعلياً ، ورجوعه الى الهيئة حتى لا يكون فعلياً فهو مورد للنزاع والكلام .

وبعد ذلك نقول الكلام هنا يقع في مقامين :

(الاول) في مقتضى الاصول اللفظية (الثاني) في مقتضى الاصول

العملية :

أما المقام الاول فقد ذكر الشيخ (قدّه) في مبحث التعادل والتراجع انه اذا دار الامر بين العام الشمولى والاطلاق البدلى قدم العام الشمولى على الاطلاق البدلى . وافاد في وجه ذلك ان دلالة العام على العموم تنجز به فلا تتوقف على اية مقدمة خارجية ، وهذا بخلاف دلالة المطلق على الاطلاق فانها تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان على خلافه ، ومن الطبيعي ان عموم العام يصلح أن يكون بياناً على ذلك ، ومعه لانم المقدمات . وعلى الجملة فالمقتضى في طرف العام تام وهو وضعه للدلالة على العموم ، وانما الكلام في وجود المانع عنه ، والمفروض عدمه . وأما في طرف المطلق فالمقتضى غير تام ، فان تماميته تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة وهي لانم هنا ، فان من جملتها عدم البيان على خلافه والعام بيان وهذا الذي افاده (قدّه) وان كان متيناً جداً الا انه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام انما هو فيما اذا كان كل من الاطلاق البدلى والعموم الشمولى مستنداً الى الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وفي مثل ذلك اذا دار الامر بينهما هل هنا مرجح لتقديم الاطلاق الشمولى على البدلى في مورد التعارض والاجتماع فيسه وجهان بل قولان : فذهب الشيخ (قدّه) الى الاول واستدل عليه بوجهين : (الوجه الأول) : ان مفاد الهيئة اطلاق شمولى ، فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير اي تقديرى حصول التقيد وعدم حصوله . ومفاد المادة اطلاق بدلى ، فان معناه طلب فرد ما من الطبيعة التي تعلق بها الوجوب على سبيل البدل ، وعلى ضوء هذا فاذا دار الامر بين تقييد اطلاق الهيئة وتقييد اطلاق المادة تعين الثاني ، وذلك لان رفع اليد عن الاطلاق البدلى اولى من رفع اليد عن الاطلاق الشمولى وغير خفى ان هذا الوجه ينحل الى دعويين : (الاولى) : دعوى كبروية وهي تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى (الثانية) دعوى ان

مسألتنا هذه من صغريات تلك الكبرى الكلية :

وقد ناقش المحقق صاحب الكفاية (قدّه) في الكبرى بعد تسليم ان المقام من صغرياتها بما اليك لفظه : « فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شمولياً بخلاف المادة الا انه لا يوجب ترجيحه على اطلاقها ، لانه ايضاً كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الامر انها تارة تقتضى العموم الشمولى واخرى البدلى ، كما ربما يقتضى التعيين احياناً كما لا يخفى ، وترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالاته بالوضع لالكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمة فيكون العام اظهر فيقدم عليه ، فلو فرض انها في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى ومطلق باطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام . وهذا للذى افاده (قدّه) من منع الكبرى في غاية الصحة والمنانة ولا مناص عنه ، ضرورة ان الملاك في الجمع الدلالى انما هو باقوائية الدلالة والظهور ، ومن الطبيعى ان ظهور المطابق في الاطلاق الشمولى ليس باقوى من ظهوره في الاطلاق البدلى ، لفرض ان ظهور كل منهما مستند الى تمامية مقدمات الحكمة وبدونها فلا مقتضى له . نعم لو كان ظهور احدهما مستنداً الى الوضع والاخر الى مقدمات الحكمة قدم ما كان بالوضع على ما كان بالمقدمات كما عرفت .

وأما شيخنا الاستاذ (قدّه) فقد اختار مقالة شيخنا الانصارى (قدّه) من تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى ، وخالف بذلك المحقق صاحب الكفاية (قدّه) واستدل على ذلك بامور ثلاثة :

(الاول) : ان الاطلاق الشمولى عبارة عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعة المأخوذة على نحو مطلق الوجود فيتمدد الحكم بتعدد افرادها في الخارج او احوالها ويثبت لكل فرد منها حكم مستقل ، وذلك مثل لانكرم فاسقاً فان للفاسق لوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحزمة الاكرام فطبعاً

تتعدد الحرمة بتعدد وجوده خارجاً فيثبت لكل فرد منه حرمة مستقلة .
والاطلاق البدلي عبارة عن حكم واحد معمول للطبيعة على نحو صرف الوجود
القابل للانطباق على كل فرد من افرادها على البدل : وبكلمة اخرى ان
الحكم في الاطلاق الشمولى بما انه معمول على الطبيعة الملاحظة على نحو
مطلق الوجود فبطبيعة الحال ينحل بانحلالها ويتعدد بتعدد افرادها ، وفي الاطلاق
البدلى بما انه معمول على الطبيعة الملاحظة على نحو صرف الوجود فلا محالة
لا ينحل بانحلالها ولا يتعدد بتعدد وجودها بل هو حكم واحد ثابت لفرد
ما منها . ونذيجة ذلك هي تخيير المكلف في تطبيق ذلك على اي فرد منها
شاء واراد .

وعلى هذا الاساس فاذا دار الامر بين رفع اليد عن الاطلاق البدلى
والتحفظ على الاطلاق الشمولى وبين العكس تعين الاول ، والسبب فيه
هو ان رفع اليد عن الاطلاق البدلى لا يوجب الا تضيق سعة انطباقه على
افراده وتقييدها على بعضها دون بعضها الآخر من دون تصرف في الحكم
الشرعي اصلاً ، وهذا بخلاف التصرف في الاطلاق الشمولى ، فانه يوجب
رفع اليد عن الحكم في بعض افراده ، ومن المعلوم انه اذا دار الامر بين
التصرف في الحكم ورفع اليد عنه وبين رفع اليد عن التوسعة مع المحافظة
على الحكم تعين الثانى . وعلى هذا الضوء لو دار الامر بين رفع اليد عن
اطلاق مثل اكرم عالماً واطلاق مثل لا تكرم فاسقاً تعين رفع اليد عن اطلاق
الاول دون الثانى .

ولناخذ بالنقد عليه اما اولاً فلان مذكوره (قدّه) من الوجه لتقديم
الاطلاق الشمولى على البدلى لا يصلح لذلك ، فانه صرف استحسان عقلى
فلا اثر له في امثال المقام ، ولا يكون وجهاً عرفياً للجمع بينهما ، فان
الملاك في الجمع العرفي انما هو باقوائية الدلالة والظهور وهي منتفية في المقام

والسبب فيه ان ظهور كل منهما في الاطلاق بما انه مستند الى مقدمات
الحكمة فلا يكون اقوى من الآخر وبدون ذلك فلا موجب للتقديم اصلاً ،
وان شئت قلت انه لاشبهة في حجية الاطلاق البدلي في نفسه ، ولا يجوز
رفع اليد عنه بلا قيام دليل اقوى على خلافه ، وحيث ان ظهور المطلق
في الاطلاق الشمولى ليس باقوى من ظهوره في البدلى فلا مقتضى لتقديمه
عليه أبداً . وأما ثانياً فلان الاطلاق البدلى وان كان مدلوله المطابقى ثبوت
حكم واحد لفرد مامن للطبيعية على سبيل البدل الا ان مدلوله الالتزامى
ثبوت احكام ترخيصية متعددة بتمدد افرادها فاطلاقه من هذه الناحية شمولى
فلا فرق بينه وبين الاطلاق الشمولى من هذه الجهة ، غاية الامر ان شموله
بالدلالة المطابقة ، وشمول ذاك بالدلالة الالتزامية :

وبكلمة اخرى قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق عبارة عن رفض
القيود وعدم دخلها في الحكم ، وعليه فاذا لم يقيد الشارع حكمه بفرد خاص
من الطبيعة بل جعل على نحو صرف الوجود فلا محالة يستلزم عقلاً ثبوت
الترخيص شرعاً في تطبيقها على اى فرد من افرادها شاء المكلف . ومن
هنا ذكرنا ان ثبوت حكم وجوبى بالاطلاق وعلى نحو صرف الوجود يستلزم
عقلاً ثبوت الترخيص في التطبيق شرعاً بالاضافة الى تمام الافراد . وعلى
ضوء هذا البيان فرفع اليد عن الاطلاق البدلى أيضاً يستلزم رفع اليد عن
الحكم والنصرف فيه ، افرض ان اطلاقه انما هو بدلى بالاضافة الى
الحكم الوجوبى وأما بالاضافة الى الحكم الترخيصى فهو شمولى كالاطلاق
الشمولى فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً فاذا لاوجه لترجيح احدهما
على الآخر وبمجرد اختلافهما في نوع الدلالة لا يوجب الترجيح كما هو ظاهر
(الثانى) : ان ثبوت الاطلاق في كل من الشمولى والبدلى وان
توقف على مقدمات الحكمة الا ان الاطلاق البدلى يزيد على الاطلاق

الشمولى بمقدمة واحدة ، وتلك المقدمة هي احراز تساوى افراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى من دون تفاوت بينها في ذلك اصلاً ، والسبب فيه ان مقدمات الحكمة تختلف زيادة ونقصاً باختلاف الموارد ففي موارد اثبات الاطلاق الشمولى تكفي مقدمات ثلاث : (الاولى) ثبوت الحكم للطبيعة الجامعة دون حصة خاصة منها (الثانية) : كون المتكلم في مقام البيان (الثالثة) : عدم نصب قرينة على الخلاف ، فاذا تمت هذه المقدمات تم الاطلاق ومقتضاه ثبوت الحكم لتمام افرادها على اختلافها ومراتب تفاوتها ، وذلك كالنهي عن شرب الخمر مثلاً ، فانه بمقتضى اطلاقه يدل على حرمة شرب كل فرد من افراده الطولية والعرضية على اختلافها وتفاوتها من ناحية الملاك شدة وضعفاً . وكالنهى عن قتل النفس المحترمة ، فان قضية اطلاقه ثبوت الحرمة لقتل كل نفس محترمة مع تفاوتها بن حيث الملاك لوضوح ان ملاك حرمة قتل نفس النبي او الوصى اشد بمراتب من ملاك حرمة قتل نفس غيره ، وهكذا . وكالنهى عن الكذب ، فانه يدل على حرمة تمام افراده مع تفاوتها بتفاوت الملاك شدة وضعفاً ، فان الكذب على الله او رسوله اشد من الكذب على غيره وكالنهى عن الزنا ، فان الزنا بالاحرام اشد من الزنا بغيرها ، وهكذا فالنتيجة ان مفاد الاطلاق الشمولى ثبوت الحكم لتمام الافراد بشئ اشكالها والوانها على نسبة واحدة ، ولا اثر لتفاوت الافراد في الملاك شدة وضعفاً من هذه الناحية اصلاً . وهذا بخلاف الاطلاق البدلى ، فان ثبوته يتوقف على مقدمة اخرى زائدة على المقدمات المذكورة وهي احراز تساوى افراده من الخارج في الوفاء بالغرض ، ومن الطبيعي انه لا يمكن احراز ذلك مع وجود العام الشمولى على خلافه حيث انه يكون صالحاً لبيان التبعين في بعض الافراد واشدية الملاك فيه ، ومنه لا ينعقد الاطلاق البدلى :

والجواب عنه ان احراز التساوي في الوفاء بالغرض ليس مقدمة

رابعة في قبال المقدمات الثلاث المتقدمة لكي يتوقف الاطلاق عليها ، ضرورة انه يتحقق بنفس تلك المقدمات من دون حاجة الى شيء آخر ، ومن المعلوم انه اذا تحقق فهو بنفسه كاف لاثبات التساوي في ذلك بلا حاجة الى دليل آخر وبكلمة اخرى اذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعة على نحو صرف الوجود من دون ملاحظة وجود خاص وكان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف فبطبيعة الحال كان اطلاق كلامه قرينة على تساوي افرادها في الوفاء بالمالك والغرض ، اذ لو كان بعض افرادها اشد ملاكاً من غيره ومشملاً على خصوصية زائدة لكان على المولى البيان فمن عدم بيانه نستكشف عدم الفرق وعدم التفاوت بينها في ذلك وما يدلنا على هذا ان المكلف لو شك في صلاحية فرد في الوفاء بغرض المولى تمسك بالاطلاق لاثبات ذلك فاذا كان الاطلاقان متكافئان ومتعارضان فلا وجه لتقديم الشمولى على البدلى :

الثالث ان حجية الاطلاق البدلى بالاضافة الى جميع الافراد تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر ، بداهة انه لو كان هناك مانع عن ذلك فلا بد من رفع اليد عنه وتقييده بغيره ، ومن المعلوم ان الاطلاق الشمولى في مورد التضاد والاجتماع صالح لان يكون مانعاً منه فلو توقف عدم صلاحيته للمانع على وجود الاطلاق البدلى وانطباقه على ذلك لزم الدور ، فالنتيجة ان المطلق الشمولى صالح لان يكون مانعاً عن المطلق البدلى في مورد المعارضة والاجتماع دون العكس .

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم وحاصله هو ان ثبوت الاطلاق في كليهما يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة كما عرفت ، ولا حزية لاحدهما على الآخر من هذه الناحية اصلاً . هذا من جالب : ومن جانب آخر ان

حجية اطلاق المطلق فعلا والتمسك به كذلك في مورد تتوقف على عدم وجود معارض له . ولا فرق من هذه الناحية بين الاطلاق البدلي والشمولى بداهة كما ان حجية الاول في مورد تتوقف على عدم وجود مانع ومعارض له ، كذلك حجية الثاني . فافاده (قده) من ان حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم وجود مانع ان اراد به توقفها على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة فقد عرفت خطأها . وان اراد به توقفها على عدم وجود معارض فحجية الاطلاق الشمولى أيضاً كذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً . فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي ان في مورد اجتماع الاطلاقين وتصادقهما كما أن الشمولى صالح لان يكون مانعاً عن البدلي ومقيداً له بغير ذلك المورد ، كذلك البدلي صالح لان يكون مانعاً عن الشمولى ومخصصاً له فلا ترجيح لاحدهما على الآخر اصلاً . ومن هنا يظهر ان هذا الوجه في الحقيقة ليس وجهاً آخر في قبال الوجه الثاني ، بل هو تقريب له بعبارة اخرى

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان الكبرى المتقدمة اى تقديم الاطلاق الشمولى على البدلي غير تامة ولا دليل عليها .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا الكبرى المذكورة وهي تقديم الاطلاق لشمولى على البدلي الا أن المقام ليس من صغرياتها ، والسبب في ذلك هو ان تقديم الاطلاق الشمولى على البدلي في مورد الاجتماع والتصادق انما هو فيما اذا كان التنافي والتكاذب بينهما بالذات بحيث لا يمكن كشفهما معاً عن مراد المولى في مرحلة الاثبات ، فعندئذ يمكن أن يقال بتقديمه عليه باحد الوجوه المتقدمة . وان شئت قلت : ان التنافي بين الاطلاقين اذا كان بالذات في مقام الاثبات فبطبيعة الحال يكشف عن التنافي بينهما في مقام الثبوت بقانون التبعية ، وعليه فلا بد من تقديم ماهو الاقوى والارجح على

الآخر وهذا بخلاف محل الكلام هنا فإنه لا تعارض ولا تكاذب بين الاطلاقين بالذات اصلاً ، بداهة انه لا مانع من ان يكون كل من الهيئة والمادة مطلقاً من دون اية منافاة بينهما ، والمنافاة انما جاءت من الخارج وهو العلم الاجمالى برجوع القيد الى احدهما ، ومن الطبيعي ان هذا العلم الاجمالى لا يوجب تقديم ما هو اقوى دلالة وظهوراً على غيره كيف حيث ان نسبته الى كل واحدة منها على حد سواء فلا توجب اقوائية اطلاق احدهما ليقتضى على الأخرى كما هو واضح .

وبكلمة اخرى ان العلم الاجمالى تعلق برجوع القيد الى احدهما ، ومن البديهي ان كون اطلاق الهيئة شمولياً واطلاق المادة بدلياً لا يوجب ذلك رجوع للقيد الى الثاني دون الاول ، لان احدى الجيشتين تباين الاخرى فان الجمع العرفي بينهما بتقديم الشمولى على البدلى انما هو فيها اذا كانت المعارضة بينهما ذاتاً وحقيقة ، واما اذا لم تكن كذلك كما هو المفروض في المقام فمجرد العلم الاجمالى برجوع القيد من الخارج الى احدهما لا يوجب تعيين رجوعه الى البدلى ، لعدم الموجب لذلك اصلاً لاعرفاً ولا عقلاً ، بل لو افترضنا حصول العلم الاجمالى بعروض التقييد من الخارج لاحد دليل الحاكم او المحكوم لم توجب اقوائية دليل الحاكم لارجاع القيد الى دليل المحكوم وهذا لعلمه من الواضحات الاولى ، فالنتيجة في نهاية الشوط هي : انه حيث لانتاني بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة بالذات والحقيقة ، بل هو من ناحية العلم الخارجي بعروض التقييد على احدهما فلا وجه لتقديم اطلاق الهيئة على المادة وان فرض انه بالوضع فضلاً عما اذا كان بمقدمات الحكمة وعليه فاذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فواجب العلم الاجمالى الاجمال وعدم انعدام اصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، واذا كان بدليل منفصل فواجب سقوط الاطلاقين عن الاعتبار .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان ما افاده (قده) خاطيء صغرى وكبرى .

الوجه الثاني الذي افاده (قده) لاثبات ما يدعيه من رجوع القيد الى المادة دون الهيئته فحاصله ان القيد لو عاد الى الهيئته فهو كما يوجب رفع اليد عن اطلاقها فكذلك يوجب رفع اليد عن اطلاق المادة بمعنى انها لا تنقم على صفة المطلوبة بدونه ، لفرض عدم الوجوب قبل وجوده ، ومعه لا تكون مصداقاً للواجب ، مثلاً لو افترضنا أن وجوب اكرام زيد مقيد بمجيئه يوم الجمعة ، فهذا بطبيعة الحال يستلزم تقييد الواجب أيضاً - وهو الاكرام يعني انه يدل على ان المطلوب ليس هو طبيعي الاكرام على الاطلاق ، بل هو حصة خاصة منه وهي الحصة الواقعة في يوم الجمعة ، مثلاً الاستطاعة قيد لوجوب الحج وهي تدل على تقييد الواجب ايضاً بمعنى انه ليس هو طبيعي الحج على نحو السعة والاطلاق ، بل هو حصة منه وهي الواقعة بعدها ، وهذا بخلاف ما اذا رجع القيد الى المادة دون الهيئته فانه لا يلزم منه رفع اليد عن الاطلاق في طرف الهيئته اصلاً . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى انه لا شبهة في ان في كل مورد اذا دار الامر بين رفع اليد عن اطلاق واحد ورفع اليد عن اطلاقين تعين رفع اليد عن الاول فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي تعين رجوع القيد الى المادة دون الهيئته ولكن ناقش في ذلك المحقق صاحب الكفاية (قده) - فيما اذا كان التقييد يحصل دون ما اذا كان بمنفصل يعني انه (قده) سلم ما جاء الشيخ (قده) به في الثاني دون الاول ، وقد افاد في وجه ذلك ما اليك لعله : وأما في الثاني فلان التقييد وان كان خلاف الاصل الا ان للعمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الاصل اصلاً ، اذ لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان

العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل . وبالمجمل
لا معنى لكون التقييد خلاف الاصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق
ببركة مقدمات الحكمة ، ومع النفاذ المقدمات لا يتكاد ينعقد له هناك ظهور
كان ذاك العمل المشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل باطلاق المطلق
مشاركاً معه في خلاف الاصل ايضاً . وكأنه توهم ان اطلاق المطلق كمموم
العام ثابت ورفع اليد عن العمل به قارة لاجل التقييد ، واخرى بالعمل
المبطل للعمل به وهو فاسد ، لانه لا يكون اطلاق الا فيما جرت هناك
المقدمات . نعم اذا كان التقييد بمنفصل ودار الامر بين الرجوع الى المادة
او الهيئة كان لهذا للتوهم مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق وقد استقر له
ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل .

وأما شيخنا الاستاذ (قده) فقد وافق شيخنا العلامة الانصارى (قده)
في القرينة المتصلة والمنفصلة : اما في المتصلة فقد ذكر (قده) ان الواجب
فيها ارجاع القيد الى نفس المادة لسببين :

(الاول) ان رجوع القيد الى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه
الى المادة بما انها منتسبة ومعرّضة للنسبة الطلّبية مثيرين على كل حال وانما
الشك في رجوعه اليها بعد الانتساب ، وبما انه يحتاج الى بيان زائد من
ذكر نفس القيد فالهك فيه يدفع بالاطلاق ، ومن ذلك يظهر ان مانع
فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينة ، بداهة انه لما
يكون كذلك فيما اذا لم يكن التقييد محتاجاً الى مؤنة اخرى مدفوعة بالاطلاق
كما في موارد اجمال القيد مفهوماً ، وموارد تعقب الجمل المتعددة بالاستثناء
ونحو ذلك . وأما فيما نحن فيه فبحيث ان القدر المتيقن موجود في البين
والمفروض ان احتمال رجوع القيد الى المادة المنتسبة مدفوع بالاطلاق فلا

يمكن للعولى ان يكتفي بما ذكره من القيد او كان مراده تقييد المادة المنتسبة دون غيرها .

(الثاني) ان القيد اذا كان راجعاً الى المادة بعد الانتساب فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود كما هو شأن كل واجب مشروط بالاضافة الى شرطه وبما ان اخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار يحتاج الى عناية زائدة على ذكر ذات القيد والمفروض عدمها فبطبيعة الحال احتمال اخذه كذلك يدفع باطلاق القيد وانه لم يلحظ كذلك ، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وهو ان احتمال رجوع القيد الى مفاد الهيئة في الاول يدفع باطلاق المادة المنتسبة وفي الثاني باطلاق القيد .

وأما في المنفصلة فلا يخار الامر من ان تكون القرينة المزبورة لفظية اولية ، وأما اذا كانت لفظية فحالها حال المتصلة فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، بل الامر فيها اوضح ، لعدم جريان شبهة احتفاك الكلام بما يمكن أن يكون قرينة فيها ، لان المفروض انعقاد الظهور : وأما اذا كانت لبية فيجربى فيه الوجهان المذكوران لدفع الشك في رجوع القيد الى المادة المنتسبة باطلاق المادة او اطلاق القيد . وقد نحصل مما ذكرناه انه اذا شك في رجوع القيد الى الواجب او الوجوب فالاطلاق يقتضى رجوعه الى الواجب .

التحقيق في المقام ان يقال : ان القيد اذا كان قيداً للهيئة واقعاً فرده الى اخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار من دون فرق في ذلك بين كون القيد اختيارياً او غير اختياري ، وإذا كان قيداً للمادة واقعاً فرده الى اعتبار تقييد المادة به في مقام الجعل والانشاء من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري . غاية الامر اذا كان غير اختياري فلا بد من اخذه مفروض الوجود ، وذلك لما تقدم من ان كون

القيّد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به ايضاً كذلك ، ضرورة ان القدرة عليه لا تتوقف على القدرة على قيده ، فان الصلاة المتقيّدة الى القبلة مثلاً مقدورة مع ان قيدها - وهو وجود القبلة - غير مقدور .

فالنّتيجة ان تقييد كل من الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مبادئة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصية ، فان تقييد الهيئة مستلزم لاختصاص القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادة مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى ، وعلى ضوء هذا الاساس فليس في البين قدر متيقن لناخذ به وندفع الزائد بالاطلاق . وبكلمة اخرى قد سبق في ضمن البحوث السالفة ان معنى الاطلاق هو رفض القيود عن شيء وعدم ملاحظتها معه لا وجوداً ولا عدماً ، وعلى ذلك فعنى اطلاق الهيئة عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد ولا بعدمه وفي مقابله تقييده بقيد ، فان مرده الى ان المجهول في طرفها هو حصّة خاصة من الوجوب - وهي الحصّة المقيّدة بهذا القيد - ومعنى اطلاق المادة هو ان الواجب ذات المادة من دون ملاحظة دخل قيد من القيود في مرتبة موضوعيتها للحكم ، وفي مقابله تقييدها بخصوصية ما ، فان مفاده هو ان المولى جعل حصّة خاصة منها موضوعاً للحكم ومتعلقاً له - وهي الحصّة المقيّدة بهذه الخصوصية - .

ومن هنا يظهر ان النسبة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة عموم من وجه فيمكن ان يكون شيء قيّداً لمفاد الهيئة دون المادة ، وذلك كما اذا افترضنا ان القيام مثلاً قيد لوجوب الصلاة دونها ، فعندئذ جاز الاتيان بالصلاة جالساً بعد تحقّق القيام ، بل لامانع من تصريح المولى بذلك بقوله اذا قمت فصل قاعداً وكالاستطاعة ، فانها قيد لوجوب الحج دون الواجب ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحج عليه ولكنه بعد ذلك ازال استطاعة باختياره فحج متمسكاً صح حجه وبرئت ذمته فلو كانت الاستطاعة

قيداً لنفس الحج أيضاً لم يصح جزماً لفرض انتفاء قيده ، ومن هذا القبيل ما نسب الى بعض من ان السفر قيد للوجوب دون الواجب فلو كان المكلف مسافراً في اول الوقت ثم حضر وجب عليه القصر دون التمام فالنتيجة انه لا ملازمة بين كون شيء قيداً للوجوب وكونه قيداً للواجب ايضاً .

وعلى الجملة فقد يكون الشيء قيداً للهيئة دون المادة كما عرفت ، وقد يكون قيداً للعادة دون الهيئة ، وذلك كاستقبال القبلة وطهارة البدن واللباس وما شاكل ذلك ، فانها باجمعهما تكون قيداً للمادة - وهي الصلاة - دون وجوبها وقد يكون قيداً لهما معاً ، وذلك كالوقت الخاص بالاضافة الى الصلاة مثلاً كزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر ، فان هذه الاوقات من فاحية كونها شرطاً لصحة الصلاة فهي قيد لها ومن ناحية انها مالم تتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد له .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان القيد المردد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة ان كان متصلاً فهو مانع عن اصل العقاد الظهور ، لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، لوضوح ان القيد المزبور على اساس ماحققناه صالح لان يكون قرينة على تقييد كل منهما ، ومعه لا ينعقد الظهور لهما جزماً ، فافاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية يقوم على اساس ما ذكره من وجود القدر المتيقن في البين وهو تقييد المادة والرجوع في الزائد الى الاطلاق ولكن قد تقدم خطأ ذلك وعرفتم ان رجوع القيد الى المادة يباين رجوعه الى الهيئة فليس الاول متيقناً ، فاذا لامناص من القول بالاجمال ودخول المقام في تلك الكبرى . وأما ما أفاده (قده) من ان رجوع القيد الى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه الى المادة المنتسبة متيقن فهو خاطيء جداً وذلك لان المراد من المادة المنتسبة هي المادة المتصفة بالوجوب ، والمراد

من تقييدها تقييد اتصافها به ، ومن الواضح ان هـ لما عبارة اخرى عن تقييد مفاد الهيئة فلا يكون في مقابله ولا مغايرة بينها الا باللفظ ، وقد سبق ان رجوع القيد الى المادة يباين رجوعه الى الهيئة فلا متيقن في البين وان شئت فقل : ان المتيقن انما هو رجوع القيد الى ذات المادة الجامعة بين رجوعه اليها قبل الانتساب ورجوعه اليها بعد الانتساب ، واما رجوعه اليها قبل الانتساب فهو كرجوعه اليها بعده مشكوك فيه وليس شيء منها معلوماً . فما افاده (قده) مبنى على عدم تحليل معنى تقييد المادة في مقابل تقييد الهيئة وما هو محل النزاع هنا . هذا في التقييد بالمتصل واما اذا كان منفصلاً فظهور كل منها في الاطلاق وان انعقد الا ان العلم الاجمالي بمفروض التقييد على احدهما اوجب سقوط كليهما عن الاعتبار فلا يمكن التمسك بشيء منهما ، وذلك لما عرفت من ان معنى تقييد المادة مطابقة هو ان الواجب حصة خاصة منها في مقابل اطلاقها ومعنى تقييد الهيئة كذلك هو ان الواجب حصة خاصة منه في مقابل اطلاقها ، والمدلول الالتزامي للمعنى الاول هو تعلق الواجب بتقييد المادة به والمدلول الالتزامي للثاني هو اخذه مفروض الوجود . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الحصتين المفروضتين متباينتان فتحتاج ارادة كل منهما الى مؤنة زائدة وعناية اكثر ، وليست احدهما متيقنة بالاضافة الى الاخرى : فالنتيجة على ضوءها هي : ان المكلف اذا علم بان المولى اراد بدليل منفصل احدى الحصتين الزبورتين دون كليهما معاً فبطبيعة الحال لا يمكن التمسك بالاطلاق لا لدفع كون الواجب حصة خاصة ، ولا لدفع كون الواجب كذلك ، وكما لا يمكن التمسك به لالتفي اخذ القيد مفروض الوجود ، ولا لتفي وجوب التقييد به ، ضرورة ان العلم الاجمالي كما يوجب وقوع التكاذب والتناق

بين الاطلاقين من الناحية الاولى ، كذلك يوجب التكاذب والتنافي بينهما من الناحية الثانية .

وبكلمة اخرى ان التمسك بالاطلاق كما لا يمكن لنفي المدلول المطابقى للتقييد كذلك لا يمكن لنفي مدلوله الالتزامي ، وذلك لان كلا منهما طرف للعالم الاجمالي من دون خصوصية في ذلك لاحدهما ، وعليه فبطبيعة الحال يقع التكاذب بين الاطلاقين بالاضافة الى كل منهما .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي بطلان الدعاوى المتقدمة وعدم واقع موضوعي لشيء منها وانها جميعاً تقوم على اساس عدم تنقيح ماهر محل النزاع في المقام . بيان ذلك :

اما ما ادعاه شيخنا الانصاري (قده) من استلزام تقييد الهيئة تقييد المادة فهو مبني على اساس تخيل ان المراد من تقييد المادة هو عدم وقوعها على صفة المطلوبة الا بعد تحقق قيد الهيئة ، وقد تقدم ان هذا المعنى ليس المراد من تقييدها ، بل المراد منه معنى آخر ، وقد سبق انه لاملزمة بينه وبين تقييد الهيئة اصلاً .

واما ما ادعاه المحقق صاحب الكفاية (قده) في خصوص القرينة المنفصلة فبني على توهم ان تقييد الهيئة وان لم يستلزم تقييد المادة الا انه يوجب بطلان محل الاطلاق فيها ، وهو كتقييدها في الاثر ، ولكن قد ظهر مما ذكرناه خطأ هذا التوهم وان تقييد الهيئة كما لا يستلزم تقييد المادة كذلك لا يوجب بطلان محل الاطلاق فيها وعليه فالعالم الاجمالي بوجود القرينة المنفصلة الدالة على تقييد احدهما للاحالة يوجب سقوط كلا الاطلاقين عن الاعتبار بعد ما عرفت من عدم مزية لاحدهما على الآخر .

وأما ما ادعاه شيخنا الاستاذ (قده) فهو مبني على اساس ان تقييد المادة متيقن وتقييد الهيئة يحتاج الى خصوصية زائدة ومؤنة اكثر ، ولكن

قد تقدم فساد ذلك وان تقييد كل منها يحتاج الى خصوصية مباحنة لخصوصية الآخر فليس في البين قدر متيقن ، ولا فرق في ذلك بين موارد القرينة المتصلة وموارد القرينة المنفصلة . نعم فرق بينهما في نقطة اخرى وهي ان القرينة اذا كانت متصلة اوجبت اجمالها من الاول ، واذا كانت منفصلة اوجبت سقوط اطلاقها عن الاعتبار : وقد تحصل من ذلك ان تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة بالمعنى الذي ذكرناه . وهو كون التقييد تحت الطلب كغيره من الاجزاء . نعم تقييدها وان استلزم تقييد المادة بمعنى آخر وهو عدم وقوعها على صفة المطلوبة الا بعد تحقق قيدها الا انه غير قابل للبحث حيث انه يترتب على تقييد الهيئة قهراً ولا صلة له بمحل البحث اصلاً :

(الواجب المعلق)

قسم المحقق صاحب الفصول (قده) الواجب الى واجب مشروط وهو ما يرجع القيد فيه الى مفاد الهيئة ، ومطلق وهو ما يرجع القيد فيه الى مفاد المادة ، ثم قسم المطلق الى واجب منجز وهو ما كان الواجب فيه كالوجوب حالياً ، ومعلق وهو ما كان الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً يعني مقيداً بزمان متأخر . وان شئت قلت ان الواجب تارة مقيد بقيد متأخر خارج عن اختيار المكلف من زمان او زماني ، وتارة اخرى غير مقيد بقيد كذلك ، وعلى الاول فالوجوب حالي والواجب استقبالي ، وعلى الثاني فكلاهما حالي ، ويمتاز هذا التقسيم عن التقسيم الاول في نقطة واحدة وهي ان التقسيم الاول يلحظ الوجوب ، وهذا التقسيم يلحظ الواجب ، وعليه فتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط توصيف بحال الغير .

وقد اذكر هذا التقسيم شيخنا العلامة الانصاري (قده) وقال باننا لانعقل للواجب ماعدا المطلق والمشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلق ، ولكن

غير خفي ان انكاره (قدّه) للواجب المعلق يرجع في الحقيقة الى انكاره للواجب المشروط عند المشهور دون الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قدّه) وذلك لانه (قدّه) حيث يرى استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة وتعين رجوعه الى المادة فبطبيعة الحال الواجب المشروط عنده ما يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً وهو بعينه الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قدّه) وعليه فالنزاع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب : وقد اشكل عليه المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بما اليك قوله : ولعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم ، لانه بكل قسميه من المطلق المقابل للمشروط ، وخصوصية كونه حالياً واستقبالياً لا يوجب مالم يوجب الاختلاف في المهم والا لكثرة تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه ، فان مرتبه عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي انما هو من أثر اطلاق وجوبه وحالته لامن استقبالية الواجب ، .

والظاهر ان التزام صاحب الفصول (قدّه) بهذا التقسيم انما هو للتفصي عن الاشكال الذي اورد على وجوب الاتيان بالمقدمات قبل مجيء زمان الواجب كمقدمات الحج وما شاكلها ، وسيأتي بيانه في ضمن البحوث الآتية وما عايناه من النقد ان شاء الله تعالى .

نعم الذي يرد عليه هو أن المعلق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه ، وذلك لما تقدم من ان وجوب كل واجب لا يخلو من ان يكون مشروطاً بشيء من زمان او زمانى مقارن له او متأخر عنه أو يكون غير مشروط به كذلك ولا ثالث لها ، لاستحالة ارتفاع النقيضين ، وعلى الاول فالواجب مشروط ، وعلى الثاني مطلق ، وعلى هذا فلا بد من ملاحظه ان وجوب الحج مثلاً مشروط بيوم عرفة او مطلق ، لاشبهه في ان ذات الفعل وهو الحج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق

التكليف به وكذا ايقاعه في زمان خاص (يوم عرفة) وأما نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، وبما ان التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الاطلاق وانما تعاق بايقاعه في زمن خاص فلم من ذلك ان للزمان دخلا في ملاكه والا فلا مقتضى لاختذه في موضوعه وعليه فبطبيعة الحال يكون مشروطاً به ، غايبة الامر على نحو الشرط المتأخر ومن هنا اذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاص وعدم تحققه في الخارج من جهة قيام الساعة او افترضنا ان المكلف حين مجيئه خرج عن قابلية التكليف بمنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من الاول .

فالنتيجة ان هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر لامن الواجب المطلق، فان المشروط بالشرط المتأخر على نوعين : قد يكون متعلق الوجوب فيه أمراً حالياً ، وقد يكون أمراً استقبالياً كالخروج في يوم عرفة ، وكلاهما مشروط ، فإسماءه في الفصول بالمعلق هو بعينه هذا النوع الثاني من المشروط بالشرط المتأخر ، وعليه فعمله من المطلق خطأ محض وقد ذكرنا انه لا بأس بالالتزام به ثبوتاً . نعم وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، وقد اشرنا الى ان ظاهر قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت . . الخ » وقوله عز وجل : « فمن شهد منكم الشهر . . الخ » هو ذلك وقد تحصل من ذلك انه لا يرد على هذا التقسيم شيء عدا ما ذكرناه ، وكيف كان فقد يقال كما قيل باستحالة هذا النوع من الواجب ، واستدل على ذلك بعدة وجوه :

الاول ما حكاه المحقق صاحب الكفاية (قد ه) عن بعض معاصريه ، ومأخذه ان الارادة لا يمكن ان تتعلق بامر متأخر بلا فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية ، اذ لا فرق بينهما الا في ان الاولى تتعلق بفعل نفس المرید ، والثانية تتعلق بفعل غيره . ومن المعلوم ان الانجاب والطاب بازاء الارادة المحركة للمضلات نحو المراد ، فكما ان الارادة التكوينية لا تنفك

عن المراد زمناً حيث انها لاتنفك عن التحريك وهو لاينفك عن الحركة خارجاً وان تأخرت عنه رتبة ، فكذلك الارادة التشريعية لاتنفك عن الايجاب زمناً وهو غير منفك عن تحريك العبد في الخارج ، ولازم ذلك استحالة تعلق الايجاب بامر استقبالي ، لاستلزامه انفكاك الايجاب عن التحريك وهو مستحيل ، وبما ان الالتزام بالواجب المعلق يستلزم ذلك فلا محالة يكون محالاً .

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بما هو لفظه : « قلت فيه ان الارادة تتعلق بامر متأخر استقبالي كما تتعلق بامر حالي وهو اوضح من ان يخفى على عاقل فاضلاً عن فاضل ، ضرورة ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة ليس الا لاجل تعلق ارادته به وكونه مريداً له قاصداً اياه لايبكاد يحمله على التحمل الا ذلك ، ولعل الذي اوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد ، وتوهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لايبكاد وقد غفل عن ان كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤنة له كحركة نفس العضلات او مما له مؤنة ومقدمات قليلة او كثيرة ، فحركة العضلات يكون اعم من ان يكون بنفسها مقصودة او مقدمة له ، والجامع ان يكون نحوه المقصود ، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة وان لم يكن هناك فعلاً تحريك ، لكون المراد وما اشتاق اليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج الى تهيئة مؤنة او تمهيد مقدمة ، ضرورة ان شوقه اليه ربما يكون اشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي او استقبالي محتاج الى ذلك ، وهذا مع انه لايبكاد يتعلق البعث الا بامر متأخر عن زمان البعث ، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث السداعي للمكلف

الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ، ولا يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان ، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب .

وملخص ما افاده (قدّه) امران : (الاول) ان الارادة مرتبة خاصة من الشوق الحاصل في افق النفس ، وهي المرتبة التي يكون من شأنها البعث القوة العاملة في العضلات لتحريكها نحو المراد ، غاية الامر اذا كان امراً حالياً فهي توجب تحريكها نحوه حالا ، واذا كان امراً استقبالياً فان كانت له مقدمة خارجية فكذلك ، وان لم تكن له مقدمة خارجية غير مجيء زمانه لم توجب التحريك ، مع انه بهذه المرتبة الخاصة موجود في عالم النفس ، فاخذ الوصف المزبور في تعريف الارادة انما هو للاشارة الى انها عبارة عن تلك المرتبة الخاصة وان لم توجب التحريك فعلا من جهة عدم الموضوع لامن جهة قصور فيها ، فاذن لامانع من تعلق الارادة بامر متأخر كما تتعلق بامر حالى ، وهذا لعله من الواضحات :

(الثاني) انه لاشبهة في انفكاك الوجوب عن متعلقه زماناً وتأخره عنه كذلك ، بداهة ان الغرض من البعث انما هو احداث الداعي للمكلف نحو الفعل ، ومن الواضح ان الداعي الى ايجاده انما يحصل بعد تصور الامر وما يترتب عليه ، وهذا بطبيعة الحال يحتاج الى زمان ما ولو كان في غاية القصر ، فاذا جاز الانفكاك بينهما في ذلك جاز في زمن طويل ايضاً ، لعدم الفرق بينهما فيما هو ملاك الاستحالة والامكان .

وينبغي لنا ان نتعرض لنقده على الشكل التالى : ان اريد بالارادة الشوق النفساني الى شئ الحاصل في افق النفس من ملائمتها له او ملائمة احدى قواها ، وهي التي توجب هيجالها وميلها اليه الى ان يبلغ حد العزم والجزم

فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الشوق النفساني كما يتعلق بامر حالي كذلك يتعلق بامر استقبالي ، وهذا لا يحتاج الى اقامة برهان ، بل هو امر وجداني ضروري يعلمه كل ذي وجدان بمراجعة وجدانه ، بل ولا مانع من تعلقه بالامر الممتنع كالجمع بين الضدين أو النقيضين او ما شاكل ذلك فضلاً عن الامر الممكن المتأخر ، كاشتياق الانسان الى دخول الجنة والتلبس بالملاذ الاخرية . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل موسع ان الارادة بهذا المعنى مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة لا تكون علة تامة لتحريك العضلات نحو الفعل .

وان اريد بها الاختيار واعمال القدرة فقد سبق الكلام في ذلك بصورة موسعة وانها لا تتعلق بفعل الغير بلا فرق بين اختياره عز وجل واعمال قدرته واختيار غيره . نعم له تعالى ايجاد الفعل عن الغير بايجاد اسبابه ولكنه اجنبي عن تعلق مشيئته تعالى واختياره به مباشرة ، بل قد عرفت انها لا تتعلق بفعل الانسان نفسه اذا كان في زمن متأخر فضلاً عن فعل غيره ومن هنا لا يمكن تعلقها بالمركب من اجزاء طويلة زمناً وتدرجية وجوداً دفعة واحدة الا على نحو تدرجية اجزائه ، وذلك كالصلاة مثلاً ، فانه لا يمكن اعمال القدرة على القراءة قبل التكبيرة وهكذا . هذا من جانب ومن جانب آخر قد سبق منا ايضاً انه لا اصل للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية سواء اكانت الارادة بمعنى الشوق النفساني أو بمعنى الاختيار واعمال القدرة ، اما على الاول فلان الارادة عبارة عن ذلك الشوق الحاصل في افق النفس ، ومن الطبيعي انه لا يختلف باختلاف متعلقه فقد يكون متعلقه امرأ تكوينياً وقد يكون امرأ تشريعياً وقد يكون فعل الانسان لنفسه وقد يكون فعل غيره ، وتسمية الاول بالارادة التكوينية ، والثاني بالتشريعية لا تعدي عن مجرد الاصطلاح بلا واقع موضوعي لها اصلاً . وأما على

الثاني فواضح ، ضرورة ان اعمال القدرة لا تختلف باختلاف متعلقها ، فان متعلقها سواء أ كان من التشريعات أو التكوينية فهو واحد حقيقة وذاتاً فتمحصل اننا لنمقل الارادة التشريعية معنى محصلاً في مقابل الارادة التكوينية .

نعم قد يقال كما قيل ان المراد منها الطلب والبعث باعتبار انه يدور المكلف الى ايجاد الفعل في الخارج وفيه ان تسمية ذلك بالارادة التشريعية وان كان لا بأس بها الا انه لا يمكن ترتيب احكام الارادة التكوينية عليه بداهة انه امر اعتبارى فلا واقع موضوعى له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار فلا يقاس هذا بالارادة والاختيار اصلاً ، ولا جامع بينهما حتى يوجب تسرية حكم احدهما الى الآخر ، فعلم تعلق الارادة بالامر المتأخر زمناً لا يستلزم عدم تعلقه به ايضاً ، وقد تقدم ان ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حالياً ، وقد يكون استقبالياً ، وقد يكون كلاهما استقبالياً ، وذلك كما اذا اعتبر شخص ملكية منفعة داره مثلاً لآخر بعد شهر ، فان المعتبر - وهو الملكية - ومتعلقه - وهو المنفعة - كليهما استقبالي ، والحال انما هو الاعتبار فحسب ، وهذا ربما يتفق وقوعه في باب الاجارة وفي باب الوصية كالوصية بالملك بعد الموت ، ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين الاحكام التكليفية والاحكام للوضعية ، وقد تحصل من ذلك ان في تسرية احكام الارادة على الطلب والبعث مغالطة ظاهرة ولا منشأ لها إلا الاشتراك في الاسم :

فقد انتهينا في نهاية الشوط الى هذه النتيجة وهي انه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر .

(الثاني) ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان القيود الراجعة الى الحكم المأخوذة في موضوعه بشئ الوانها تؤخذ مفروضة الوجود في مقام

الاعتبار والجعل فلا يجب على المكلف تحصيل شيء منها وإن كان مقدوراً كالاستطاعة ، ومن الواضح أن فعلية الحكم في مثل ذلك إنما هي بفعلية تلك القيود فلا تعقل فعليته قبل فعليتها وتحققها في الخارج ، وعلى هذا الأساس بنى على استحالة الشرط المتأخر . ولكن قد تقدم الكلام في مسألة الشرط المتأخر بصورة مفصلة في بيان ذلك الأساس وما فيه من النقد والاشكال فلا نعيد.

(الثالث) ما قبل كما في الكفاية من أن التكليف مشروط بالقدر ، وعليه فلا بد أن يكون المكلف حين توجبه التكليف إليه قادراً فلو التزمنا بالواجب المعلق لزم عدم ذلك وجوابه واضح وهو أن القدرة المعتبرة في صحة التكليف إنما هي قدرة المكلف في ظرف العمل وإن لم يكن قادراً في ظرف التكليف :

ثم إن الذي دعا صاحب الفصول (قده) إلى الالتزام بالواجب المعلق هو عدة فوائد ترتب عليه : منها دفع الاشكال عن إيجاب مقدمات الحج قبل الموسم ، حيث يلزم على المكلف تهيئة لوازم السفر ووسائل النقل وما شاكل ذلك قبل مجيء زمان الواجب وهو يوم عرفة إذ لو لم نلتزم به لم يمكن الحكم بإيجابها قبل مواسمه ، كيف حيث إن وجوب المقدمة معلول لإيجاب ذبها فلا يعقل وجود المعلول قبل وجود علته . وعلى ضوء الالتزام بحالية الوجوب في أمثال هذا المورد يندفع الاشكال رأساً ، وذلك لأن فعلية وجوب المقدمة تتبع فعلية وجوب الواجب وإن لم يكن نفس الواجب فعلياً . ومنها دفع الاشكال عن وجوب الغسل على المكلف كالجنب أو الجائض ليلاً لصوم غد ، فإنه لولا التزام بحالية الوجوب في مثله كيف يمكن الالتزام بوجوب الغسل في الليل ، مع أن الصوم لا يجب إلا من حين طلوع الفجر . ومنها دفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل دخول وقت

الواجب كتعلم احكام الصلاة ونحوها . قبل وقتها فلولاً وجوب تلك الصلوات قبل دخول اوقانها لم يكن تعلم احكامها واجباً . ومنها دفع الاشكال عن وجوب ابقاء الاستطاعة بعد اشهر الحج .

ويمكن ان نأخذ بالمناقشة فيه وهي ان دفع الاشكال المزبور عن تلك الموارد وما شاكلها لا يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي ، اذ كما يمكن دفع الاشكال به يمكن دفعه بالالتزام بوجوبها نفسياً ، لكن لا لأجل مصلحة في نفسها ، بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير ، اذن تكون هذه المقدمات واجبة مع عدم وجوب ذبيها فعلاً ، ومع الانحاض عن ذلك يمكن دفعه بالالتزام بحكم العقل بلزوم الاثبات بها بملاك ادراك العقل قبح نفويت الملاك الملزم في ظرفه حيث انه لا يفرق في القبح بين نفويت الملاك الملزم في موطنه ومخالفة التكليف الفعلي ، فكما يحكم بقبح الثاني يحكم بقبح الاول ، وبما انه يدرك ان الحج في ظرفه ذو ملاك ملزم وانه لو لم يأت بمقدماته من الآن لفات منه ذلك الملاك يستقل بلزوم اثباتها قبل اوانه ولو بشهر او اكثر او اقل .

لعم ظواهر الأدلة في مسألتى الحج والصوم تساعد ما ألزم به في الفصول من كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فان قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » ظاهر في فعلية وجوب الحج عند فعلية الاستطاعة ، كما ان قوله عز وجل (فن شهد منكم الشهر فليصمه) ظاهر في فعلية وجوب الصوم عند شهود الشهر ، والشهود كناية عن احد أمرين : اما الحضور في مقابل السفر ، وأما رؤية الهلال ، وعلى كلا التقديرين فالآية تدل على تحقق وجوب الصوم عند تحقق الشهود . نعم ظواهر الأدلة في الصلوات الخمس لا تساعد ، فان قوله (ع) اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة ظاهر في تحقق الوجوب بعد للوال ،

وكيف كان فقد ذكرنا ان الشرط المتأخر وان كان ممكناً في نفسه ولا مانع من الالتزام به الا ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ففى كل مورد دل الدليل عليه فهو والا فلا نقول به . نعم لو قلنا باستحالته فلا بد من رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة :

وبكلمة اخرى ينبغي لنا ان نتكلم حول هذه المسألة في مقامين :
(الأول) على القول بإمكان الواجب التعليقي ووقوعه في الخارج (الثاني)
على القول باستحالته او عدم وقوعه وان قلنا بإمكانه :

أما المقام الأول فلا اشكال في لزوم الاتيان بالمقدمات التي لو لم يأت بها لغات الواجب عنه في ظرفه من دون فرق فيه بين القول بوجوب المقدمة شرعاً والقول بعدم وجوبها كذلك ، أما على الاول فواضح . وأما على الثاني فلا استقلال العقل بذلك بعد ادراكه توقف الاتيان بالواجب عليها حيث ان وجوبه فعلى على الفرض ، ومن المعلوم ان العقل يستقل في مثله بلزوم امتثاله فلو توقف على مقدمات حكم بلزوم الاتيان بها ايضاً لأجل ذلك . وعلى الجملة فعلى ضوء هذا القول لافرق بين المقدمات التي لا بد من الاتيان بها قبل وقت الواجب كمقدمات الحج ، والغسل في الليل ، وما شاكل ذلك وبين غيرها من المقدمات العامة فيما اذا علم المكلف بانه لو لم يأت بها قبله عجز عنها في وقته ، ، فانه كما يحكم بلزوم الاتيان بالاولى يحكم بلزوم الاتيان بالثانية ، ولا فرق بينهما من هذه الناحية .

واليه اشار ما في الكفاية من أن الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ القدرة على المقدمات في مورد يعلم المكلف انه يعجز عن الاتيان بها في زمن الواجب . فالنتيجة هي لزوم الاتيان بنها مقدمات الواجب المعلق قبل زمانه او التحفظ عليها اذا كالت حاصلة فيما اذا علم المكلف بعدم تمكنه منها في وقته . نعم المقدمات التي اعتبرت من قبلها القدرة الخاصة

وهي القدرة في ظرف العمل فلا يجب تحصيلها قبل مجيء وقته ، بل يجوز تفويتها اختياراً ، بل ولا مانع منه في بعض الموارد بعد الوقت ، وذلك كاجتناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة اهله بعد دخول وقت الصلاة وهو يعلم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعده ، فانه يجوز ذلك حيث ان القدرة المعتبرة هنا قدرة خاصة - وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية اذا لم يقدم على مواقعة اهله - وتستجىء الاشارة الى ذلك . واما اجتناب نفسه بطريق آخر كالنوم او نحوه في الوقت مع علمه بعدم التمكن من الطهارة المائية فلا يجوز . وعلى الجملة فالواجبات في الشريعة الاسلامية المقدسة تختلف من هذه الناحية اي من ناحية اعتبار القدرة فيها من قبل مقدماتها فقد تكون قدرة مطلقة ، وقد تكون قدرة خاصة ، فعلى الاول يجب الاثبات بها ولو قبل دخول وقتها دون الثاني ، هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فالمتبع في ذلك دلالة الدليل .

وأما المقام الثاني وهو ما اذا افترضنا استحالة الواجب المعلق او قلنا بإمكانه ولكن فرضنا عدم مساعدة الدليل على وقوعه ، وذلك كوجوب تعلم الصبيان احكام الصلاة ونحوها قبل البلوغ ، اذ لو قلنا بعدم وجوبه عليهم كما هو الصحيح وستجىء الاشارة اليه فلازمه جواز تفويت الصلاة اول بلوغهم مقداراً من الزمن يتمكنون من التعلم فيه ، ولا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من ناحية سبق وجوب الصلاة او نحوه على البلوغ وان قلنا بإمكان الواجب المعلق ، وذلك لفرض عدم التكليف على الصبيان فالنتيجة ان الاشكال في المقدمات المفوتة في امثال هذه الموارد ، وانه كيف يمكن الحكم بوجوبها مع عدم وجوب ذهابها . وقبل التعرض لدفع الاشكال وبيان الاقوال فيه ينبغي تقديم امرين :

(الاول) ان ما اشتهر بين الاصحاب من ان الامتناع بالاختيار لابناني

الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً في غاية الصحة والمتانة فلو اضطرب الانسان نفسه باختياره الى ارتكاب محرم كما لو دخل في الارض المغصوبة او التى نفسه من شاق او ماشاك ذلك فعندئذ وان كان التكليف عنه ساقطاً ، لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره ، وأما عقابه فلا قببح فيه اصلاً وذلك لان هذا الاضطراب حيث اله منته الى الاختيار فلا يحكم للعقل بقبحه ابداً .

وناقش في هذه القاعدة طائفتان : فمن أبى هاشم المعتزلي ان الامتناع بالاخبار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ، وكان للمولى في المثالين المذكورين ان ينهى عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ، ويأمر بحفظ نفسه بدعوى انه لا مانع من التكليف بغير المقدور اذا كان مستنداً الى سوء اختياره ، ويظهر اختيار هذا القول من المحقق القمي (قدس) ايضاً . وفي مقابل هذا القول ادعى جماعة منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً . اما الخطاب فهو واضح . لانه لغو صرف . واما العقاب فلانه عقاب على غير مقدور وهو قببح عقلاً : ولناخذ بالنقد على كلا القولين : اما القول الاول فلان الغرض من التكليف هو احداث الداعي للمكلف بالاضافة الى المكلف به ، وعليه فان كان المكلف به مقدوراً لم يكن التكليف به لغواً حيث انه يمكن ان يصير داعياً اليه ، وان لم يكن مقدوراً كان التكليف به لغواً محضاً ، لعدم امكان كونه داعياً ، ومن الواضح انه لا فرق في هذه النقطة بين ان يكون مستند عدم القدرة سوء الاختيار او غيره ، بداهة ان عدم القدرة المسبب عن سوء الاختيار لا يصحح تكليف المولى لغير القادر والالجاز للمولى ان يأمر عبده بالجمع بين الضدين مطلقاً على امر اختياري كالصعود على السطح او نحو ذلك وهو باطل قطعاً حتى عند القائل بهذا القول . واما القول الثاني فلان الخطاب وان كان لغواً كما عرفت الا انه لا مانع من

العقاب ، وذلك لان المكلف حيث كان متمكناً في بداية الامر ان لا يجعل نفسه مضطراً الى ارتكاب الحرام ومع ذلك لو جعل نفسه كذلك بسوء اختياره وارتكب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب لامحالة ، لانه منته الى اختياره ، ومن الطبيعي ان العقل لا يفرق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطة او معها ، وانما يحكم بقبح استحقاقه على مالا يكون مقدوراً له اصلاً . فالنتيجة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً :

نعم قد تستعمل هذه القاعدة في مقام نقد نظرية الجبر وعدم الاختيار للعبد ، ولكنه بمعنى آخر ، والفرق بين المعنيين هو ان المراد من الامتناع هنا الامتناع الوقوعي ، والمراد من الامتناع هناك هو الامتناع بالغير وهو اختيار العبد وارادته . وقد تقدم للكلام فيها من هذه الناحية بشكل موسع عندما تعرضنا لنظرية الجبر ونقدناها .

(الثاني) انه لا فرق في حكم للعقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الالزامي الفعلي وبين تفويت حقيقة التكليف وروحه - وهو الملاك التام الملزم الذي يدعو المولى الى اعتبار الايجاب نارة ، والى جعل التحريم نارة اخرى ، فاذا احرز العبد ذلك الملاك في فعل وان علم بعدم التكليف به استحق العقاب على تفويته من دون فرق في ذلك بين أن يكون المانع من التكليف قصوراً في ناحية المولى نفسه ، كما اذا كان غافلاً او نائماً وانفق في هذا الحال غرق ولده او حرقه وكان عبده متمكناً من انقاذه ، فعندئذ لو خالف ولم ينقذه فلا شبهة في استحقاقه العقاب ، او قصوراً في ناحية العبد ، كما اذا علم بان الملاك تام في ظرفه وانه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف اليه ، فعندئذ لو خالف وعجز في ظرف التكليف عن امتثاله ، فعجزه هذا وان كان مالمعاً عن توجه التكليف اليه ، لعدم القدرة الا انه

يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم فيه حيث كان قادراً على حفظ قدرته واستيفائه : فالنتيجة انه لا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الفعلي وبين تفويت الغرض الملزم فيما لا يمكن جعل التكليف على طبقه :

وبعد ذلك نقول : الكلام هنا يقع في مقامين : (الاول) في غير التعلم من المقدمات (الثاني) في التعلم .

أما المقام الاول فالكلام فيه تارة يقع في مقام الثبوت ، وأخرى في مقام الإنهايات : أما الكلام في مقام الثبوت فيتصور على وجوه :

(الاول) : ان يكون ملاك الواجب تاماً والقدرة المأخوذة فيه من قبل مقدماته هي القدرة العقلية وغير دخيلة في ملاكه ، وذلك كحفظ بيضة الاسلام او حفظ النفس المحترمة او ماشاكل ذلك اذا افترضنا ان المكلف علم بانه لو تحفظ على قدرته هذه اولو اوجد المقدمة الفلانية لتمكن من حفظ بيضة الاسلام او النفس المحترمة بعد شهر مثلاً والا لم يقدر عليه ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يستقل العقل بوجوب التحفظ عليها أو بلزوم الاتيان بها لشلا يفوته الملاك الملزم فيه في ظرفه ، وقد عرفت عدم الفرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة الامر او النهي الفعلي وتفويت الملاك الملزم ، وكذا الحال لو كان عدم فعلية التكليف من ناحية عدم دخول الوقت او عدم حصول الشرط اذا افترضنا ان ملاك الواجب تام في ظرفه ، والقدرة فيه شرط عقلي فلا دخل لها بملاكه أصلاً ، وذلك كما اذا فرض ان ملاك الحج مثلاً تام في وقته وقد احرزه المكلف ولم يكن التكليف المتعلق به فعلياً اما من ناحية استحالة الواجب التعليقي او من ناحية عدم مساعدة الدليل عليه ففي مثله لا محالة يحكم العقل بوجوب الاتيان بهام مقدماته التي لها دخل في تمكن المكلف من امتثاله في ظرفه

والالفاته الملاك الملزم باختياره ، حيث انه يعلم بانه لو لم يأت بها لصار عاجزاً عن اتيان الواجب في وقته ، وبما ان عجزه مستند الى اختياره فيدخل فهم كبرى القاعدة الآتفة الذكر ، الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً ، فعندئذ يستحق العقاب على ذلك .

وان شئت قلت ان ترك المقدمة في امثال المقام حيث انه يؤدي الى تعجز المولى عن تكليفه مع ثبوت المقتضى له فبطبيعة الحال يحكم العقل بعدم جوازه وبقيح ذلك . فالنتيجة ان في كل مورد علم المكلف بتأمية ملاك الواجب في ظرفه وعلم بأنه لو ترك مقدمة من مقدماته قبل وقته ار شرطه لعجز عن اتيانه فيه فلا محالة يحكم العقل بلزوم اتيانها لفاقدها في اول ازمته الامكان لتحصيل القدرة على الواجب ، ووجوب حفظها لواجدها ، لامن لاحية ان تركها يؤدي الى ترك الواجب الفعلي ، لفرض ان الواجب ليس بفعل لا قبل الوقت كما هو واضح ، ولا بعده لعدم تمكنه وعجزه عن القيام به ، بل من لاحية انه يؤدي الى تفويت الغرض الملزم ، وقد عرفت حكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب عليه .

ثم انه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي بوجوب المقدمة بقاعدة الملازمة فيه وجهان ؛ فقد اختار شيخنا الاستاذ (قده) الوجه الاول بدعوى ان حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الايجاب للمقدمة حفظاً للغرض فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الاول . والصحيح هو الوجه الثاني ، والسبب في ذلك ان مثل هذا الحكم العقلي لا يعقل ان يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعي مولوى في مورده ، بداهة انه لغو صرف ، فان حكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة وتفويت الغرض يكفى في لزوم حركة العبد وانبيائه نحو الاتيان بالمقدمات ، كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية . نعم الملازمة بين الحكمين

في مقام الاثبات انما تكون فيما اذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة غير المزاخمة ، وابن ذلك من ادراكه استحقاق العقاب كما في المقام ، فافاده (قدس) خاطيء جداً ، وعليه فلو ورد حكم من الشارع في امثال هذا المورد لكان ارشاداً الى حكم العقل لاعماله . الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان في امثال هذه الموارد لا اشكال في حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذبها وعلى ضوءها يندفع الاشكال عن كثير من الموارد : منها وجوب الاتيان بمقدمات الحج قبل وقته (الثاني) ما اذا كانت القدرة فيه شرطاً شرعياً ودخيلة في ملاكه وهذا يتصور على اقسام (الأول) ان يكون الشرط هو القدرة المطلقة على سعتها (الثاني) أن يكون الشرط هو القدرة الخاصة - وهي القدرة بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب (الثالث) ان يكون الشرط هو القدرة في وقت الواجب :

أما القسم الاول فحاله حال ما اذا كانت القدرة شرطاً عقلياً حرفاً بحرف الا في نقطة واحدة وهي ان القدرة اذا كانت شرطاً عقلياً لم يكن لها دخل في ملاك الواجب فانه تام في كلتا الحالتين : التمكن وعدمه ، واذا كانت شرطاً شرعياً ، كان لها دخل في ملاكه ، ولا ملاك له في حال عدم التمكن . ولكن هذه النقطة غير فارقة فيما نحن فيه ، وذلك لان الشرط اذا كان القدرة المطلقة كما هو المفروض وجب تحصيلها في اول ازمة الامكان وان كان قبل زمن الوجوب ، وحرم عليه تفويتها اذا كانت موجودة فانه مع التمكن من اتيان الواجب في ظرفه ولو باعداد اول مقدماته قد تم ملاكه فلا يجوز تفويته ، وقد عرفت استقلال العقل بقبحه والعقاب عليه بقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً : فالنتيجة انه لا فرق بين هذا القسم والقسم السابق فيما هو المهم في المقام اصلاً .

وأما القسم الثاني فلا يجب فيه على المكلف تحصيل القدرة على الواجب من قبل مقدماته قبل تحقق شرطه ، بل يجوز له تفويتها اذا كانت حاصلة وذلك كمقدمات الحج مثلاً ، فانه لا بد من ان يفرق بين حالتي حصول هذا الشرط - وهو الاستطاعة - وعدمه ، فعلى الاول يستقل العقل بوجوب الاتيان بها ليتمكن من الاتيان بالواجب في ظرفه ، لفرض ان ملاكه قد تم فلا حالة منتظرة له ، وعليه فلو ترك الاتيان بها بسوء اختياره وادى ذلك الى ترك الواجب في وقته استحق العقاب ، لامن لاحية انه خالف للتكليف الفعلي ، ليقال انه غدير فعلى ، بل من ناحية انه فوت الملاك الملزم وقد تقدم ان العقل لا يفرق بينهما في استحقاق العقاب ، فاذن يدخل المقام تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ، وعلى الثاني فلا يحكم العقل بوجوب الاتيان بها ، بل لامانع من تفويتها اذا كانت حاصلة ، لفرض ان ملاك الواجب غير تام ، ومعه لامقتضى للوجوب اصلاً .

وان شئت قلت : ان ترك هذه المقدمات وان اسئلزم ترك الواجب في موطنه الا انه لا قبح فيه ، وذلك لان القبيح احد امرين : اما مخالفة التكليف الفعلي والمفروض عدمه أو تفويت الغرض الملزم ، والغرض خلافه فاذن ما هو الموجب لقبحه ؟ فالنتيجة ان القدرة المأخوذة في الواجب - وهو الحج - من قبل مقدماته قدرة خاصة وهي القدرة بعد حصول هذا الشرط - وهو الاستطاعة - اتفاقاً ، ولذا لا يجب على المكلف تحصيله ، بل يجوز له تفويته بالمنع من تحققه فيما اذا وجد المقتضى له ، كما اذا اراد شخص ان يهب مالا لآخر ليستطيع به فللاخر ان لا يقبل ، او اراد أن يبذل له مبلغاً يكفيه لحجه فالتمس منه ان لا يبذل له ذلك وهكذا وعلى هذا الضوء فلاشكال في وجوب الاتيان بمقدمات الحج بعد الاستطاعة وقبل الموسم

وأما القسم الثالث وهو ما أخذت فيه حصة خاصة من القدرة وهي

القدرة في وقت الواجب - فلا يجب على المكلف تحصيل القدرة عليه من قبل مقدماته قبل دخول وقته ، بل يجوز له تفويتها اذا كانت موجودة ، وذلك لان الواجب لا يكون ذا ملاك ملزم الا بعد القدرة عليه في زمنه واما القدرة عليه قبله فوجودها وعدمها بالاضافة اليه سياتي ، وذلك كالصلاة مع الطهارة المائية حيث ان القدرة المعتبرة فيها قدرة خاصة - وهي القدرة عليها بعد دخول وقتها - واما قبله فلا يجب على المكلف تحصيلها ، بل ولا حفظها اذا كان واجداً لها ، لفرض عدم دخلها في ملاكها قبل الوقت اصلاً ، فان تمكن منها بعده وجب عليه تحصيلها والا فلا ، بداهة ان ايجاد الموضوع واحداث الملاك في الفعل غير واجب على المكلف ، بل يجوز له تفويته بجعل نفسه محدثاً باختياره او باهراق الماء عنده ، ونظير ذلك السفر بالاضافة الى وجوب القصر في الصلاة ، وقصد الاقامة بالاضافة الى وجوب التمام والصيام ، حيث انه لاملاك لوجوب للقصر قبل السفر ، ولوجوب التمام قبل قصد الاقامة ، ومن للواضح ان في مثل ذلك لا يجب عليه ايجاد السفر ، ولا قصد الاقامة ، اذ بتركها لا يفوته شيء : لا تكليف ولا ملاك ، اما الاول فواضح ، وأما الثاني فلانه لاملاك لوجوب القصر قبل تحقق السفر ولا لوجوب التمام والصيام قبل قصد الاقامة :

وشيخنا الاستاذ (قدّه) ذهب الى الفرق بين تفويت القدرة قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً باختياره بجماع او نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت ، وتفويتها باهراق الماء فاختار الجواز في الاول وعدمه في الثاني ، واستند في هذه التفرقة الى وجود رواية صحيحة : ولكن قد ذكرنا في التعليق ان هذا غفلة منه (قدّه) حيث لم ترد في هذا الموضوع اية رواية فضلاً عن الرواية الصحيحة . وقد تحصل من ذلك انه لا يجب حفظ القدرة قبل الوقت ، ولا تحصيلها ، واما بعد الوقت فهو واجب نعم

وردت رواية معتبرة في جواز الجنابة مع الأهل فحسب بعد دخول الوقت مع عدم وجود الماء الكافي عنده للاغتسال ، ولكن لابد من الاختصار على مورد هذه الرواية - وهو الجماع مع الأهل - ولا يمكن التعدى عنه الى غيره فلا يجوز اجتناب نفسه بسبب آخر من احتلام او نحوه :

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان التفصي عن الاشكال المزبور لا يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي ، بل يمكن التفصي عنه على ضوء الالتزام بالقسم الاول من الواجب والثاني والثالث .

هذا كله فيما اذا علم بدخل القدرة في ملك الواجب في وقته او عدم دخلها فيه كذلك : وأما اذا شك ولم يحرز ذلك فهل يجب الاتيان بمقدماته قبل وقته فيما اذا علم بعدم تمكنه منها فيه فالظاهر عدم وجوبه ، وذلك لما حققناه في بحث الترتب على ما يأتي انشاء الله تعالى من انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام الواقعية من الخارج ، غاية الامر اننا نستكشف تلك الملاكات من الامر والنهي المولويين ، وعليه فبطبيعة الحال تكون سعة الملاك في مرحلة الاثبات بقدر سعة الامر دون الزائد فلو لم يكن امر في مورد اصلا او كان ولكنه سقط من ناحية عجز المكلف عن الامتثال لم يكن لنا طريق الى وجود الملاك فيه ، لاحتمال ان يكون سقوط الامر لاجل التفاء المقتضى له في هذا الحال ، لا لوجود المانع مع ثبوته ، وقلنا هناك ان مذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من انه يمكن احراز الملاك من التمسك باطلاق المتعلق عند سقوط الامر خاطيء جداً ، ضرورة ان مجرد اطلاق المتعلق لا يكون دليلاً على وجود الملاك فيه كذلك على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى .

وبما ان فيما نحن فيه لم نحرز ان ترك المقدمة قبل الوقت مستلزم لتفويت ملك الواجب في ظرفه ، لاحتمال ان القدرة من قبلها دخیلة في

ملاكه في وقته ، وعليه فلو لم يأت بها قبل الوقت والمفروض عدم تمكنه بعده لم يحرز فوت شيء منه لا الامر الفعلي ولا الملاك الملوم ، اما الاول فواضح . واما الثاني فلاحتمال دخل للقدرة الخاصة فيه : هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد تقدم ان ملاك حكم العقل بالقبح امران : (احدهما) نفويت التكليف الفعلي (وثانيهما) نفويت الملاك الملزم . فالنتيجة على ضوءهما هي انه لاملاك لحكم العقل بالقبح في المقام ، افرض عدم احرازه الملاك ومن هذا القبيل ما اذا علم شخص انه اذا نام في الساعة المتأخرة من الليل لفاته صلاة الصبح كما اذا لم يبق فرضاً من الصبح الا ساعة واحدة مثلاً فانه يجوز له ذلك ، لفرض ان الامر غير موجود قبل الوقت ، واما الملاك فغير محرز لاحتمال دخل للقدرة الخاصة فيه .

وأما الكلام في مقام الاثبات فقد ذكرنا غير مرة انه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام ماعدا نفس تلك الاحكام الا فيما قامت قرينة خارجية على ذلك ، وعلى هذا الضوء فان احرازنا من الخارج اشمال الواجب على ملاك ملزم في ظرفه فبطبيعة الحال وجب الاتيان بمقدماته قبل وقته اذا علم بعدم تمكنه منها في ظرفه ، وان لم نحرز ذلك من الخارج فان كان وجوبه فعلياً كشف عن ان ملاكه تام والا فلا طريق لنا اليه ، ومن هنا قلنا ان الامر اذا سقط في مورد لم يمكن احراز الملاك فيه ، لاحتمال ان يكون سقوطه لأجل عدم المقتضى له لا لأجل وجود المانع مع ثبوته ، وعلى هذا الاساس فلو اذكرنا الوجوب التعليقي وقلنا بعدم امكان تقدم زمان للوجوب على زمان الواجب لم يمكن احراز ملاكه قبل وقته .

وبكلمة اخرى ان التفتي عن الاشكال المتقدم وان امكن بحسب مقام الثبوت باحد الوجوه السالفة الا ان اثبات تلك الوجوه جميعاً بدليل مشكل جداً . ودعوى ان الظاهر من قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا ، هو ان ملاك الحج تام في ظرفه بعد حصول
الاستطاعة كما ان الظاهر من قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه »
هو ان الصوم تام للملاك بعد دخول الشهر فهي وان كانت صحيحة الا انه من
جهة ظهور الآية في فعالية الوجوب بعد الاستطاعة ، وكذا الآية الثانية ،
ومن المعلوم انه يكشف عن وجود ملاك ملازم فيه في وقته ، وأما لورفعنا
اليد عن هذا الظهور وقلنا بعدم فعالية وجوبه بعدها فلم يكن لنا طريق
الى ان ملاكه تام في ظرفه ، فعندئذ كيف يمكن الحكم بوجوب مقدماته
قبل زمانه . فالنتيجة ان الاشكال انما هو على ضوء نظرية القائلين باستحالة
الواجب التعليقي والشرط المتأخر ، واما على ضوء نظريتنا من امكانه
بل وقوعه خارجاً كما في امثال هذين الموردين فلا اشكال من اصله :

وأما المقام الثاني وهو التعلم فقد ذكر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قده)
ان وجوب التعلم ليس بملاك وجوب بقية المقدمات المعدة التي يستلزم تركها
ترك الواجب بملاكه الملزم ، وتقويتها تقويته كذلك ، بل وجوبه بملاك
آخر وهو لزوم دفع الضرر المحتمل .

وغير خفي ان ما افاده (قده) لا يتم على اطلاقه والسبب في ذلك هو
ان ترك التعلم قبل وقت الواجب او شرطه يقع على انحاء :

(الاول) انه لا اثر لترك التعلم قبل الوقت ، وذلك لنتمكن
المكلف من تعلم الواجب بجميع اجزائه وشرائطه بعد دخول وقته او حصول
شرطه كالحج مثلاً ، فان باستطاعة العبد ان يتعلم احكامه تدريجاً اجتهداً
او تقليداً من اليوم الذي يجب عليه الاحرام الى اليوم الذي تنتهي
نسكه ، ومن الطبيعي ان في مثله لا يجب عليه التعلم قبل دخول الوقت ،
لعدم فوت شيء منه بعده : نعم اذا جاء وقته لم يجوز له تركه حيث ان
فيه احتمال مخالفة التكليف الفعلي المنجز وهو مساوق لاحتمال العقاب ،

اذ لا مؤمن منه ، فان البراءة لا تجري قبل الفحص ، ومعه لاحالة مستقل العقل بوجوبه وعدم جواز تركه .

(الثاني) ان ترك التعلم قبل الوقت مؤثر في فقد تمييز الواجب عن غيره يعنى ان المكلف لا يتمكن معه من الامتثال العلمى التفصيلى بعد الوقت ، ولكنه متمكن من الامتثال العلمى الاجمالى ، وذلك كما اذا تردد امر الواجب بين المتباينين كالقصر والانمام أو الظهر والجمعة او ما شاكل ذلك فلو ترك المكلف التعلم قبل الوقت لم يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بعده اما من ناحية عدم سعة الوقت لذلك او من ناحية فقدان الوسيلة ولكنه متمكن من احراز امتثاله اجمالا بطريق الاحتياط ، وفي هذا القسم هل يجب التعلم الظاهر عدم وجوبه ، وذلك لما حققناه في محله من ان الامتثال الاجمالى في عرض الامتثال التفصيلى وان استلزم التكرار .

(الثالث) ان المكلف اذا ترك التعلم قبل الوقت فكما لا يكون متمكنا من الامتثال العلمى التفصيلى بعد دخوله كذلك لا يكون متمكناً من الامتثال العلمى الاجمالى . نعم هو متمكن من الاتيان بذات الواجب يعنى الامتثال الاحتمالى ، وذلك كما اذا افترضنا ان الوقت ضيق فلا يتمكن المكلف الا من الاتيان بفعل واحد اما القصر او الهام او الظهر او الجمعة ، وفي هذا القسم هل يجب التعلم قبل دخول الوقت الظاهر وجوبه ، وذلك لابلءك قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، اذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك التعلم ، بل بملك قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حيث ان في الاكتفاء بما يحتمل انطباق المأمور به عليه احوال المخالفة للتكليف الفعلى من دون مؤمن في البين فلا محالة يحتمل العقاب ، ومعه يستقل العقل بوجوب دفعه ، وهو لا يمكن الا بالتعلم قبل الوقت ، ومنه يظهر أن ملك حكم العقل هنا ليس احوال تفويت الملك الملزم في ظرفه ، هذا كله فيما اذا ترك المكلف

التعلم قبل الوقت اختياراً ومتعمداً أي مع التفاته الى انه يؤدي الى عدم احراز امتثال الواجب في ظرفه .

وأما اذا كان معذوراً في تركه قبله ثم بعد دخوله تردد أمره بين شيئين كالتقصير والانتعام مثلاً لم يتنجز الواقع عليه على كل تقدير ، اذ المفروض انه لا يتمكن من الجمع بينهما ، بل يقتصر على تقدير دون آخر ، وممينا ذلك في بحث الاضطراب الى احد اطراف العلم الاجمالي بالتوسط في التنجيز ، ومرده الى وجوب الاتيان باحدهما لتمكين المكلف منه سواء أ كان موافقاً للواقع ام كان مخالفاً له ، غاية الامر ان المكلف في صورة المخالفة معذور ، وذلك كالصبي في اول بلوغه اذا دار أمره بين شيئين كالظهر والجمعة مثلاً ولا يتمكن من الجمع بينهما ولا من التعلم ، فعندئذ بطبيعة الحال الواجب عليه هو الاتيان باحدهما ولا يكون معذوراً في تركها .

(الرابع) ان ترك التعلم قبل الوقت موجب لترك الواجب في ظرفه اما للغفلة عن التكليف اصلاً ، او لعدم التمكن من امتثاله ، والاول كثيراً ما يفتق في المعاملات حيث ان المتعاملين من جهة ترك تعلم احكام المعاملات لا يميزان الصحبة منها عن الفاسدة ، فاذا اوقعا معاملة فاسدة في الخارج وتحقق النقل والانتقال بنظرهما فبطبيعة الحال يتصرف كل منهما فيما انتقل اليه خافلاً عن انه حرام ، والثاني كثير ما يفتق في للعبادات كالصلاة ونحوها فانها حيث كانت مركبة من عدة أمور : التكبيرة والقراءة والركوع والسجود والشهد والتسليمه ونحو ذلك ، ومشروطة بعدة شرائط كطهارة البدن واللباس واستقبال القبلة وما شاكلها ، ومن الطبيعي ان تعلم الصلاة بتمام اجزائها وشرائطها يحتاج الى مدة من الزمن ولا سيما لمن لم يحسن اللغة العربية ، وفي هذا القسم يجب التعلم قبل الوقت ، وذلك لاستقلال العقل بذلك وانه لو لم يتعلم لغاته الغرض الملزم في ظرفه ، ومعه يستحق العقاب ، لما

عرفت من قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار . هذا كله فيما لم يكن الواجب مشروطاً بقدرة خاصة شرعاً من ناحية التعلم والمعرفة .
وأما اذا كان مشروطاً بها كذلك لم يجب التعلم قبل دخول الوقت ،
لانه لا وجوب حتى يجب التعلم مقدمة لانبان الواجب في ظرفه ، ولا له ملاك ملزم كذلك كي يستأزم ترك التعلم تفويته ، افرض ان ملاكه انما يتم بالقدرة عليه في وقته من قبل التعلم ، ولا اثر لها فيه قبل دخوله اصلاً وعليه فلا وجوب لا قبل دخول الوقت او حصول الشرط ، ولا بعده ،
اما الاول فواضح ، واما الثاني فلمعند تمكنه منه ، اما من ناحية الغفلة او من ناحية عدم القدرة على التعلم لضيق الوقت أو نحوه ، وعلى هذا الضوء فلا يمكن الالتزام بوجوب التعلم في هذه الصورة الا بناء على الالتزام بمقالة المحقق الاردبيلي (قدّه) وهو الوجوب النفسي للتهيؤ الى الغير ثم ان هذا الوجوب بطبيعة الحال يختص بمن كان التكليف متوجهاً اليه لولا عجزه من ناحية عدم التعلم ، وأما بالاضافة الى غيره فلا معنى للوجوب النفسي وذلك كارجال بالاضافة الى تعلم احكام النساء ، فانه لا يجب عليهم ذلك نفساً ، لعدم ملاكه وهو التهيؤ لامثال التكليف الواقعي . نعم يجب كفاية تحصيل هذه الاحكام اجتهاداً ومن المعلوم ان هذا خارج عن محل الكلام هذا بحسب الكبرى .

وغير خفي ان هذه الكبرى وان كانت ثابتة الا ان المقام ليس من صغرياتها ، وذلك لان مقتضى اطلاق الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم والسؤال هو عدم اخذ القدرة الخاصة من قبله في الواجب ، وانه ليس للتعلم اى دخل في صيرورة الواجب ذا ملاك ملزم ، فان اطلاق قوله (ع) « يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت » يدل على ثبوت الملاك للواجب في ظرفه حتى

بالإضافة الى العاجز عنه من ناحية تركه التعلم، فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب تعلم الاحكام على المكلف مطلقاً من دون فرق بين الاحكام المطلقة والمشروطة بالوقت أو بغيره فلو تركه قبل الوقت أو قبل حصول الشرط وأدى تركه الى ترك الواجب في ظرفه استحق العقاب عليه بقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالقدرة من قبله قدرة مطلقة واما القدرة من قبل سائر المقدمات فهي في العموم والخصوص تابعة لادلتها كما تقدم هذا فيما اذا علم المكلف او اطمان بالابتلاء بها كاحكام الصلاة والصيام والحج ونحوها .

واما فيما اذا احتمل ذلك فهل يجب التعلم؟ المعروف والمشهور بين الاصحاب هو وجوبه بعين الملاك المتقدم . ولكن قد يقال بعدم وجوبه بدعوى التمسك باستصحاب عدم الابتلاء بالإضافة الى الزمن المستقبل ، حيث ان عدم الابتلاء فعلاً متيقن ويشك فيه فيما بعد فيستصحب عدمه على عكس الاستصحاب المتعارف :

واورد على هذا بايرادين : (الاول) ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب المسمى بالاستصحاب الاستقبالي فيختص بما اذا كان المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً .

(الثاني) ان الاستصحاب انما يجرى فيما اذا كان المستصحب بنفسه أثراً شرعياً او ذا اثر شرعى ، واما اذا لم يكن هذا ولا ذاك لم يجر الاستصحاب والمقام كذلك ، فان الاثر - وهو استقلال العقل بوجوب التعلم - انما هو مترتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل ، لا على واقعه حتى يدفعه باستصحاب عدمه . وان شئت قلت ان الاثر في كل مورد اذا كان مترتباً على نفس الشك والاحتمال دون الواقع ففي شك فيه فالموضوع محرز بالرجدان ، ومعه لا معنى لورود التعبد بالواقع اصلاً ، لانه لغو صرف

وما نحن فيه كذلك ، فان الاثر فيه كما عرفت مترتب على نفس احتمال الابتلاء ، والمفروض انه محرز بالوجدان فلا بد من ترتيب اثره عليه .
واما الابتلاء الواقعي فبما انه لا اثر له فلا يجري استصحاب عدمه .

ولناخذ بالنقد عليها ، اما على الاول فلانه لا تصور في دليل الاستصحاب عن شمول هذا القسم ، وذلك لان مفاد ادلة الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك ، ولا فرق في ذلك بين كون المتيقن بهذا اليقين سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً كما هو الغالب أو بالعكس كما فيما نحن فيه . فالنتيجة ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الامور المتقدمة والمتأخرة فكما يجري في الاولى كذلك في الثانية ، فاعن صاحب الجواهر (قده) من الفرق بينهما في غير محله ، وأما على الثاني فلانا قد ذكرنا في اول بحث البراءة ، وكذا في مبحث الاستصحاب ضمن التعرض لقاعدة الفراغ ان الحكم العقلي وان كان غير قابل للتخصيص الا انه قابل للتخصص والخروج الموضوعي ، فان لزوم دفع الضرر المحتمل وقبح العقاب بلا بيان من القواعد التي قد استقل بها العقل ، ومع ذلك ينسب المولى الى رفعها برفع موضوعها بجعل الترخيص في مورد الاولى ، والبيان في مورد الثانية وليس هذا من التخصيص في شيء . بل رفعها برفع موضوعها وجداناً ، فان موضوع الاولى احتمال العقاب على فعل شيء او ترك آخر ، ومن الطبيعي ان هذا الاحتمال يرتفع وجداناً بجعل الشارع الترخيص في موردها وموضوع الثانية عدم البيان ومن المعلوم انه يرتفع كذلك بجعل الشارع البيان في موردها ، مثلاً العقل يستقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ في موارد الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف ، ومع ذلك قد جعل الشارع قاعدة الفراغ في تلك الموارد ، وهي رافعة وجداناً لموضوع ذلك الحكم العقلي حيث ان موضوعه هو احتمال العقاب من ناحية احتمال ان العمل المأني به

به خارجاً لم يكن مطابقاً للماثور به ، ومن المعلوم انه لا احتمال له معها وان فرضنا ان العمل مخالف للواقع ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان احتمال الابتلاء الذي هو موضوع للاثر وان كان محرراً بالوجدان الا ان استصحاب عدم الابتلاء واقعاً اذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تبعداً - وبه يرتفع الموضوع - وهو احتمال الابتلاء - فيكون المكلف ببركة الاستصحاب عالماً بعدمه ، وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي بشيء بل ارتفاعه بارتفاع موضوعه . وان شئت قلت : ان موضوع حكم العقل هنا هو احتمال العقاب على مخالفة الواقع ، ومن الطبيعي انه لا احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابي ، فالنتيجة ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام خاطيء جداً .

الصحيح في المقام ان يقال ان المانع عن جريان الاستصحاب هنا احد امرين : (الاول) العلم الاجمالي بالابتلاء بقسم من الاحكام الشرعية في ظرفها ، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصول النافية في اطرافه ، حيث ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية ، وجريانها في البعض دون الآخر مستلزم للترجيح من دون مرجح فلا محالة تسقط فيستقل العقل بوجوب التعلم والفحص (الثاني) ان ما دل على وجوب التعلم والمعرفة من الآيات والروايات كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وقوله (ع) هلا تعلمت وما شاكل ذلك وورد في مورد هذا الاستصحاب ، حيث ان في غالب الموارد لا يقطع الانسان بل ولا يطمئن بالابتلاء فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات الا موارد نادرة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، فانه تقييد المطلق بالفرد النادر ، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعدة الفراغ عليه .

ثم ان الظاهر اختصاص وجوب التعلم بالموارد التي يقع ابتلاء المكلف بها عادة واما الموارد التي يقل الابتلاء بها كبعض مسائل الشكوك والخلل وما شاكله مما يكون الابتلاء به نادراً جداً فلا يجب التعلم فيها لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان تعلم الاحكام الشرعية واجب مطلقاً اى من دون فرق بين ما اذا علم المكلف الابتلاء بها او اطمأن وبين ما اذا احتمل ذلك عادة : نعم فيما لا يحتمل الابتلاء كذلك لا يجب .

ينبغي للتلميذ على عدة نقاط :

(الاولى) ان مآذكرناه من وجوب التعلم قبل الوقت فيما اذا كان تركه موجباً اما لتفويت الملاك الملزم في ظرفه او لفقد احراز امثال التكليف ولو اجمالاً مختص بالبالغين ، واما الصبيان فلا يجب عليهم التعلم وان علموا بفوات الواجب في وقته او احرازه ، والسبب في ذلك هو ان البالغ اذا ترك التعلم وفات الواجب منه في زمنه لم يستحق العقاب على فوت الواجب ، لفرض عدم قدرته عليه ، وانما استحق العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحية تفويت مقدمته اختياراً ، وقد تقدم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ومن الطبيعي ان هذا المعنى لا يتأني في حق الصبي ، وذلك لان الشارع قد رفع القلم عنه ، ومقتضاه هو ان تركه التعلم قبل البلوغ كلا ترك فلا يترتب عليه اى اثر ، وبعد البلوغ لا يقدر على الواجب ، فاذن لا يفوت منه شيء لا الواجب الفعلي ولا الملاك الملزم حتى يستحق العقاب .

وعلى الجملة فالصبي لا يكون مشمولاً لقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وذلك لان اختيار الصبي كالاختيار بمقتضى رفع القلم عنه ، وعليه فلا يكون للواجب في ظرفه ملك ملزم ، بالاضافة اليه . نعم

يؤدب الصبي على ارتكاب بعض المعاصي ويمرن على الصلاة والصيام لسبع
او تسع وهو امر آخر فلا صلة له بما نحن فيه . ومن ضوء هذا البيان
يظهر ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من لزوم التعلم على الصبي بدعوى
ان التمسك بحديث رفع القلم لرفع وجوب التعلم غير ممكن ، وذلك
لان وجوبه على وحديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي خاطيء جداً والوجه
في ذلك هو ان حكم العقل في المقام وان كان يعم الصبي وغيره الا انه
معلق على عدم ورود التعبد من الشارع على خلافه ، ومعه لاحالة يرتفع
بارتفاع موضوعه ، والمفروض ان التعبد الشرعي قد ورد على خلافه
في خصوص الصبي - وهو حديث رفع القلم - فان مفاده ان فعل الصبي كلا
فعل فلا يترتب عليه أى أثر من استحقاق عقاب او نحوه ، وعلى هذا
فلا يعقل استحقاق الصبي العقاب على تفويت الملاك بعد البلوغ استناداً
الى تركه التعلم قبله . وان شئت قلت : ان مقتضى حديث رفع القلم
او ماشاكلة هو ان ملاك الواجب في ظرفه غير قائم في حقه من ناحية
التعلم والمعرفة لكي يكون تركه موجباً لتفويته واستحقاق العقاب عليه ،
كما هو الحال ايضاً بالاضافة الى سائر مقدمات الواجب .

(الثانية) ان وجوب التعلم لا يخلو من ان يكون نفسياً أو غيبياً
او ارشادياً أو طريقياً فلا خامس في البين ، اما النفسى فهو وان كان
محتملاً وقد اختاره الحق الارديبيلي (قدس) الا انه خلاف ظواهر الآيات
والروايات الدالة على ذلك كما عرفت . وأما الوجوب الغيبي فهو مبني
على أن يكون التعلم مقدمة لوجود الواجب خارجاً وترك الجرام كذلك
كبقيّة المقدمات الوجودية ، ولكنه ليس كذلك ، ضرورة ان الاتيان بذات
الواجب وترك نفس الجرام لا يتوقفان عليه . نعم يتوقف الاتيان بالواجب
اذا كان مركباً على تعلم اجزائه وشرايطه وذلك كالصلاة وما شاكلها الا

ان وجوبه لا يدور مدار القول بوجوب المقدمة ، بل هو ثابت بالآيات والروايات . وأما الوجوب الارشادي بان يكون مادل عليه من الكتاب والسنة ارشاداً الى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الاحكام لظهور ما ذكرناه في الآيات الناهية عن العمل بغير العلم من ان مفادها ارشاد الى ما استقل به العقل وهو عدم جواز العمل بالظن فيرد عليه انه لو كان وجوبه ارشادياً لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص وذلك لان المقتضى له - وهو اطلاق ادلتها - موجود على الفرض ، وعدة المانع عنه انما هي وجود تلك الادلة ، والمفروض انها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل فغير صالحة للمالعة ، فان موضوعها يرتفع عند جريانها كحكم العقل ، ومثلها كيف يصلح ان يكون مالعاً وعلى الجملة فعل ضوء هذا التفسير كما ان البراءة الشرعية تجري في الشبهات الموضوعية قبل الفحص كذلك تجري في الشبهات الحكمية قبله فلا فرق بينها عندئذ اصلاً ، فان عدة الدلائل على تقييد اطلاق ادلتها في الشبهات الحكمية بما بعد الفحص انما هو تلك الادلة ، واذا افترضنا ان مدلولها حكم ارشادي فهي لا تصلح لذلك نعم لا تجري البراءة العقلية ، لعدم احراز موضوعها قبل الفحص : فالنتيجة انه يتعين الاحتمال الاخير - وهو كون وجوب التعلم وجوباً طريقياً - ويترتب عليه تنجيز الواقع عند الاصابة ، لانه اثر للوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالامارات وما شاكل ذلك وعليه فتكون هذه الادلة مالعة عن جريان البراءة فيها قبل الفحص وتوجب تقييد اطلاق ادلتها بما بعده .

الثالثة ان شيخنا الاستاذ (قدس) نقل عن بعض الرسائل العملية لشيخنا العلامة الانصاري (قدس) انه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيها ببطلان به عامة المكلفين ، وقد تعجب (قدس) من ذلك

ولسب الاشتباه الى من جمع فتاواه في الرسالة ، وعلة باحسد امور :
 (الاول) ان هذا مبنى على كون وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما اختاره
 الحق الارديلي (قده) وعليه فلا محالة يكون تركه فاسقاً . وفيه انه خلاف
 منه (قده) حيث انه لم يلتزم بالوجوب النفسي (الثاني) انه مبنى على
 حرمة التجري ، وعليه فبطبيعة الحال يكون فاعله فاسقاً ويستحق العقاب
 وفيه انه ايضاً خلاف مابنى (قده) عليه من عدم حرمة التجري وان قبجه
 فاعلى لافعل ، ومعه لا موجب لكون فاعله فاسقاً ومستحقاً للعقاب .

(الثالث) أن يكون مستند ذلك الفرق بين مسائل الشك والسهر
 وبين غيرها من المسائل بدعوى ان العادة قد جرت على ابتلاء المكلفين
 بها لاحالة دون غيرها فلاجل ذلك يجب تعلمها ومعرفتها على كل احد
 ومن الطبيعي ان مخالفة الواجب توجب الفسق . وفيه انه ابعد هذه الفروض
 لما عرفت من ان وجوب التعلم وجوب طريقي فلا توجب مخالفة العقاب
 ما لم تؤد الى مخالفة الواقع .

والصحيح ان يقال ان ما افاده (قده) من ان تارك التعلم محكوم
 بالفسق يقوم على اساس ان التجري كاشف عن عدم وجود العدالة فيه حيث
 انها على مسلكه (قده) عبارة عن وجود ملكة نفسية تنبعت صاحبها على
 ملازمة التقوى يعنى الاتيان بالواجبات وترك المحرمات ، ومن الطبيعي انها
 لا تجتمع مع التجري - وهو الاتيان بما يعتقد كونه ميقوضاً وترك ما يعتقد
 كونه واجباً - وهذا لا يتنافى عدم استحقاقه العقاب ، فان ملاك الاستحقاق
 عنده ارتكاب الميقوض الواقعي او ترك الواجب كذلك وهو غير موجود
 في التجري . فالنتيجة ان المتجري فاسق وان لم يستحق العقاب فلا ملازمة
 بين الامرين لما جاء به شيخنا العلامة الانصارى (قده) في غاية المتانة والصحة
 (الرابعة) ان المقدمة التي يبحث عن وجوبها في المسألة لا يفرق

فيها بين أن تكون مقدمة لواجب مشروط او مطلق ، والسبب في ذلك هو انه بناء على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يفرق الحال بين المطلق والمشروط ، غاية الامر اذا كان الواجب مشروطاً فوجوب مقدمته كذلك ، فانه في الاطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذبها ، بداهة ان التفكيك بينهما في الاطلاق والاشتراط ينافي ما افترضناه من الملازمة بين وجوبيهما . ومن هنا يظهر انه لا وجه لما افاده صاحب المعالم (قدّه) من تخصيص محل النزاع بمقدمات الواجب المطلق . وكذا غيره ، ولعل مرادهم من الواجب المطلق هو الواجب بالوجوب الفعلي ، وما يدلنا على ذلك انه لم يكن في الشريعة المقدسة واجب مطلق من جميع الجهات ، بل الواجبات بشقي انواعها واشكالها واجبات مشروطة ولا اقل بالشرائط العامة غاية الامر بملئها مشروط بالاضافة الى شيء ومطلق بالاضافة الى آخر ، وبعضها الآخر بالعكس ، مثلاً وجوب الحج مشروط بالاضافة الى الاستطاعة ومطلق بالاضافة الى الزوال ، ووجوب الصلاة مثلاً مطلق بالاضافة الى الاستطاعة ، ومشروط بالاضافة الى الزوال ، ووجوب الزكاة مشروط بالاضافة الى بلوغ المال حد النصاب ، ومطلق بالاضافة الى غيره من الجهات وهكذا . فالنتيجة ان عدم وجود واجب مطلق في الشريعة المقدسة دليل على ان مرادهم من الواجب المطلق الواجب الفعلي .

(الخامسة) ان المقدمات الوجوبية التي اخذت مفروضة الوجود في مقام الجعل والاعتبار كالاستطاعة ونحوها خارجة عن محل النزاع ، ضرورة انه لا وجوب قبل وجودها وبعده يكون وجوبها تحصيل الحاصل . نعم يمكن وجوبها بسبب آخر كالنذر واليمين وما شاكلها مع قطع النظر عن وجوب ذبها (السادسة) انه لا اشكال في ان اطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة ، وكذا اطلاقه على الواجب المشروط بلبعض حصول شرطه

والما الكلام والاشكال في اطلاقه على الواجب المشروط لابهذا القاطع
 فهل هو حقيقة او مجاز ، فبناء على نظرية شيخنا العلامة الانصاري (قده)
 من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة حقيقة ، واما بناء على نظرية المشهور
 من رجوعه الى الهيئة فجاء بملازمة الاول او المشاركة ، لفرض عدم تحقق
 الوجوب ، وقد ذكرنا في بحث المشتق ان اطلاقه على من لم يتلبس بالمبدأ
 فعلا مجاز بالاتفاق . ثم ان استعمال الصيغة او نحوها مما دل على الوجوب
 ككلمة على في مثل قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
 سبيلا » وما شاكلها في المطلق والمشروط على نحو الحقيقة ، وذلك لان كلا
 من الاطلاق والاشتراط خارج عن معناها الموضوع له حيث انه الطبيعي
 الماهل فيعرض عليه الاطلاق مرة ، والاشتراط مرة اخرى ، والاول مستفاد
 من قرينة الحكمة ، والثاني مستفاد من ذكر المتكلم القيد في الكلام ، وقد
 يستفاد من ناحية الانصراف ، وتفصيل الكلام في ذلك في مبحث المطلق
 والمقيد انشاء الله تعالى :

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط :

(الاولى) ان المبحوث عنه في مسألة مقدمة الواجب انما هو عن
 ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وجوب مقدمته عقلا .

(الثانية) ان المسألة من المسائل الاصوية العقلية :

(الثالثة) ان المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص وهي اجزاء الواجب

خارجة عن محل البحث ولا مقتضى لانصرافها بالوجوب الغيرى اصلا :

(الرابعة) ان المراد من الشرط في محل الكلام سواء أكان شرطاً

لحكم او شرطاً للمأمور به اجنبي عن الشرط بمعنى ماله دخل في فعلية

تأثيره المقتضى في المقتضى ويكون من اجزاء العلة التامة ، وعلى ضوء هذا

قد اجبتنا عن الاشكال على امكان الشرط المتأخر وجوازه على تفصيل تقدم

(الخامسة) ان كلام المحقق صاحب الكفاية (قدس) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط الجعول ، والوجود الذهني انما هو من شرائط الجعل دون الحكم الجعول ، والكلام انما هو في شرائط الجعول .

(السادسة) قد تقدم ان الشرط المتأخر بمكان من الامكان ، نعم وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل الا في موردين (احدهما) في العقد الفضولي حيث ان شرطية الاجازة بوجودها المتأخر لا يحتاج الى دليل (وثانيهما) في الواجبات التدريجية فان شرطية القدرة فيها على نحو الشرط المتأخر لا يحتاج الى مؤنة خاصة .

(السابعة) ان مذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري (قدس) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ولزوم رجوعه الى المادة قد تقدم نقده بشكل مرسع ، وقلنا ان الصحيح هو مذهب اليه المشهور من انه لا استحالة في ذلك اصلا ، بل مقتضى القواعد العربية وظهور القضية الشرطية هو رجوعه الى الهيئة دون المادة :

(الثامنة) انه لاجره لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فيما اذا كان كلاهما مستقداً الى مقدمات الحكمة . نعم اذا كان احدهما بالوضع دون الآخر تقدم ما كان بالوضع على ما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا وجه لتقديم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة كما عن الشيخ (ره) .

(التاسعة) ان تقييد كل من مفاد الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لخصوصية الآخر فلا يكون في البين قدر متيقن ، وعليه فكما ان تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة ، كذلك لا يوجب بطلان محل الاطلاق فيها من دون فرق في ذلك بين كون القرينة متصلة أو منفصلة ، غاية الامر اذا كانت القرينة متصلة فهي مائعة عن انعقاد اصل الظهور في الاطلاق واذا كانت منفصلة فمائعة عن اعتباره وحجيته ، واما ماورد في كلمات

شيخنا الانصارى والمحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهم) من ترجيح تقييد الهيئة قد تقدم انه لشأ من عدم تنقيح ما ينبغى ان يكون محلاً للنزاع في المقام .

(العاشرة) ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر فلا وجه لمجمله قسماً من الواجب المطلق كلاً عن الفصول . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لامانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذي ذكرناه ولا يرد عليه شيء مما اورد عليه . ومن ناحية ثالثة ان الذى دعا صاحب الفصول (قده) الى الالتزام بالواجب المعلق هو التفصلى به عن الاشكال الوارد في جملة من الموارد على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل اجاب ذبها ، ولكن قد تقدم ان دفع الاشكال لا يتوقف على الالتزام به بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصورة موسعة في ضمن البحوث السالفة .

(الحادية عشرة) ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان وجوب التعلم بملاك وجوب سائر المقدمات ، بل هو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل قد تقدم انه لا يتم على اطلاقه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان مقتضى اطلاق ادلة وجوب التعلم هو ان ملاك الواجب تام في ظرفه من قبله فلو ترك المكلف التعلم وأدى ذلك الى ترك الواجب في وقته استحق العقاب ولو كان خافلاً حينه ، ومن هنا قلنا بوجوبه مطلقاً من دون فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة .

(الثانية عشرة) ان وجوب التعلم مختص بالبالغين فلا يجب على الصبيان قبل بلوغهم لعدم احرار تمامية الملاك في حقهم ، بل مقتضى حديث رفع القلم عنه ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من عدم امكان التمسك به قد تقدم فسادُه .

القائمة على متعلقات التكاليف أيضاً . نعم لو قلنا بعدم نظر الامارة القائمة على حكم شرعي الى تعيين الواقع وبعدم دلالتها على انحصاره ، بل تدل على ثبوت ما أدت اليه فحسب كما في المثال الذي ذكرناه لثم ما افاده (قده) إلا انه مجرد فرض في الامارات القائمة على الاحكام الواقعية ولا واقع موضوعي له اصلاً .

(الثاني) : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن محل النزاع في هذه المسألة هو ما اذا كان الفعل متعلقاً الامر الاضطراري او الظاهري حقيقة وواقعاً ، واما اذا لم يكن متعلقاً للامر اصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً ، بل كان مجرد تخيل وتوهم بدون واقع له كما في موارد الاعتمادات الخاطئة مثل أن يعتقد الانسان بكون مانع مخصوص ماءً ثم الكشف له خلافه وانه لم يكن ماءً ، او قطع باله متوضئ ثم بان خلافه ، وهكذا فهو خارج عن محل النزاع .

ومن هذا القبيل تبدل رأى المجتهد في غالب الموارد حيث يظهر له مثلاً ضعف سند الرواية بعد ان قطع بان سندها صحيح ، وهكذا : وهذا الذي افاده (قده) متين جداً ولا مناص عنه .

(الثالث) : انه لا فرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء فيما اذا كشفت مخالفة الامارة للواقع بين الاحكام الكلية والموضوعات الخارجية وان كان القول بعدم الاجزاء في الاحكام الكلية اظهر من القول به في الموضوعات وذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء التصويب ، وقد تقدم انه في الاحكام الكلية اما محال اوباطل بالضرورة والاجماع مضافاً الى انه خلاف اطلاعات الادلة . وأما الموضوعات الخارجية فالتصويب في نفس تلك الموضوعات من ناحية تعلق العلم بها او الامارة غير معقول ، ومن ثمة لا قائل به فيها اصلاً ، بداهة ان تعلق العلم بموضوع خارجي اوقيام الامارة عليه لا يوجب تغييره وانقلابه

عما هو عليه . واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لامانع منه في نفسه ، ولا دليل على بطلانه ، فان مادل من الاجماع والضرورة على اشتراك العالم والجاهل يختص بالاحكام الكلية ، ولا بعم الموارد الجزئية وعلى هذا الضوء فيمكن دعوى اختصاص الاحكام الشرعية بالمعالمين بالموضوعات الخارجية لامطلقا بان يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها ، كما نسب اختصاص الحكم بنبهامة البول بما اذا علم بوليته الى بعض الاخباريين ومن هنا يمكن القول بالاجزاء في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الموضوعية لامكان القول بالتصويب فيها ولا يلزم فيه محذور مخالفة الاجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الحكمية ، إلا أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحية مخالفته لظواهر الأدلة الدالة على اعتبار الامارات والطرق المثبتة للاحكام على موضوعاتها الخارجية ، حيث ان مقتضاها طريقة تلك الامارات الى الواقع وكاشفتها عنه من دون دخول لها فيه اصلا ، كما هو الحال في الامارات القائمة على الاحكام الكلية بلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

وعلى الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحجية التأسيسية غير موجودة في الشريعة الاسلامية المقدسة ، بل الحجج فيها بتام اشكالها حجج عقلانية ، والعارض امضى تلك الحجج ، ومن الطبيعي ان اثر امضائه ليس الا قوت تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ من دون فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على اعتبارها السيرة القطعية من العقلاء أو غيرهما كما عرفت ، وعليه فلا يمكن الالتزام بالتصويب والسببية فيها ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان حجية الامارات الشرعية كانت تأسيسية ابتدائية ولم تكن امضائية ، ولكن مع ذلك لا يستلزم القول بهما القول بالتصويب ، وذلك لان غاية ما يترتب عليه هو جعل الاحكام الظاهرية في

ملاكين : النفسى - وهو حسنها ذاتاً - الغيرى - وهو كوليها مقدمة لواجب آخر - لظهير صلاة الظهر حيث انها واجبة لنفسها ، ومقدمة لواجب آخر - وهو صلاة العصر ، وصلاة المغرب ، فالها مع كوليها واجبة لنفسها مقدمة لصلاة العشاء ايضاً ، وافعال الحج ، فان المتقدم منها واجب لنفسه ومقدمة للتأخر . فالنتيجة انه لا وقع لهذا التقسيم اصلاً على ضوء ما افاده (قدّه) .

وثانياً ان دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات النفسية دعوى جزافية ولا واقع موضوعى لها اصلاً ، والسبب في ذلك هو ان جعل الواجبات النفسية لم تكن حسنة بلدانها وفي نفسها كالصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك ، فان ترك الاكل والشرب مثلاً في نهار شهر رمضان ليس في نفسه حسناً ، بداهة انه لا فرق بينه وفيه وبين الاكل والشرب في غيره ذاتاً مع قطع النظر عن الامر ، وكذا الحال في مناسك الحج .

نعم الامر المتعلق بها يكشف عن وجود مصلحة ملزمة فيها الا انها اجنبية عن حسنها الذاتي . نعم بعض الواجبات حسن ذاتاً كالسجود والركوع وما شاكلها مع قطع النظر عن تعلق الامر به ، واما الحسن العقلى فهو اجنبى عن حسن الفعل ذاتاً حيث انه من باب حسن اطاعة فيعرض عليه بعد الامر به باعتبار ان اتيانه يكون اطاعة للمولى :

ومنع شيخنا الاستاذ (قدّه) عن تعلق الامر بمثل هذه الغايات والمسببات بيان ذلك انه (قدّه) قسم الغايات الى اصناف ثلاثة : (الاول) ما يترتب على الفعل الخارجى من دون توسط امر اختيارى أو غير اختيارى بينه وبين ذلك الفعل ، وذلك كاللوجية المترتبة على العقد ، والظاهرة المترتبة على الغسل ، والقتل المترتب على ضرب او نحوه ، وما شاكل ذلك ، فاذا كانت الغاية من هذا القليل فلا مانع من تعلق التكليف بها ، لانها مقدورة بواسطة القدرة على سببها . (الثانى) ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط

امر اختياري خاصة ، وذلك كالاصعود على السطح وطبخ اللحم وماشاكلها حيث ان وجود كل منها في الخارج يتوقف على عدة من المقدمات الاختيارية وفي هذا الصنف أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بنفس الغاية والفرض بملاك ان الواسطة مقدورة (الثالث) ما يترتب على الفعل الخارجي بتوسط امر خارج عن اختيار الانسان فتكون نسبة الفعل اليه نسبة المعد الى المعد له لانسبة السبب الى المسبب والعللة الى المعلول ، وذلك كحصول الثمر من الزرع ، فانه يتوقف زائداً على زرع الحب في الارض وجعل الارض صالحة لذلك وسبقها على مقدمات اخرى خارجة عن اختيار الانسان ، فالمقدمات الاختيارية مقدمات اعدادية فحسب ، ومثل ذلك شرب الدواء للمريض فان تحسن حاله يتوقف على مقدمة اخرى خارجة عن اختياره ، وفي هذا الصنف لا يمكن تعلق التكليف بالغاية القصوى والفرض الاقصى لخروجها عن الاختيار .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان نسبة الافعال الواجبة بالاضافة الى ما يترتب عليها من المصالح والفوائد نسبة المعد الى المعدله حيث تتوسط بينهما امور خارجة عن اختيار المكلف ، وعليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح والغايات ، لفرض خروجها عن اطار القدرة .

ولناخذ بالنقد عليه وذلك لان ما افاده (قده) بالاضافة الى الفرض الاقصى والغاية القصوى وان كان صحيحاً ولا مناص عنه ، لوضوح ان الافعال الواجبة بالنسبة اليها من قبيل العلل المعدة الى المعد لها ، لفرض انها خارجة عن اختيار المكلف وقدرته ، مثلاً النهي عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى من الصلاة فلا يترتب عليها ترتب المعلول على العلة التامة بل ترتبه عليها متوقف على مقدمة اخرى خارجة عن اختيار المكلف واطار قدرته ، الا انه لا يتم بالاضافة الى الفرض القريب وهو

حيثية الاعداد للوصول الى الغرض الاقصى حيث انه لا يتخلف عنها فيكون ترتيبه عليها من ترتيب المعلول على العلة التامة والمسبب على السبب ، وبما ان السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف بالمسبب فيكون المقام نظير الامر بزرع الحب في الارض ، فان الغرض الاقصى منه - وهو حصول التناج - وان كان خارجاً عن اختيار المكلف الا ان الغرض المترتب على الزرع من غير تخلف - وهو اعداد المحل للنتاج - مقدور له بالقدرة على سببه لاحالة . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى بما ان هذا الغرض المترتب على تلك الافعال ترتيب المسبب على السبب ازوياً على الفرض فبطبيعة الحال يتعين تعلق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهة القدرة على سببه ، وعلى ذلك يبقى اشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب القوي بمحاله .

فالصحيح في المقام ان يقال : اما بناء على نظرية صاحب المعالم (قده) من ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فيكون جميع الافعال واجباً بالوجوب النفسي فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبها لأجل ذلك الواجب لفرض ان الامر بالغاية عين الامر بتلك الافعال الا ان هذه النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلاً .

وأما بناء على نظرية المشهور كما هو الحق وهي ان حال السبب حال بقية المقدمات فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً - فلان المصالح والغايات المترتبة على الواجبات ليست قابلة لتعلق التكليف بها ، فان تعلق التكليف بشيء يتركز على امرين : (الاول) ان يكون مقدوراً للمكلف (الثاني) أن يكون امراً عرفياً وقابلان يقع في حيز التكليف بحسب انظار العرف ، وتلك المصالح والاغراض وان كانت مقدورة له للقدرة على اسبابها الا انها ليست مما يفهمه العرف العام ، لانها من الامور المجهولة عندهم وخارجة عن اذهان عامة الناس فلا يحسن توجيه

التكليف اليها ضرورة ان العرف لا يرى حصناً في توجه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو باعداد النفس للانتهاء عن كل امر فاحش .
فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لامناص من الالتزام بتعلق الوجوب النفسى بنفس الافعال دون الغايات المترتبة عليها ، فاذن يصدق عليها انها واجبة لا لاجل واجب آخر ، وعليه فلا إشكال . نعم تلك الغايات داعية للمولى على انشاء وجوب تلك الافعال واعتبارها على ذمة المكلف .

ثم انه قد يتوهم ان هنا قسماً آخر من الواجب لا يكون نفسياً ولا غيرياً ، وذلك كالمقدمات المفوتة مثل غسل الجنب ليلاً لصوم غد ، وركوب الدابة ونحوه للاتبان بالحج في وقته بناء على استحالة الواجب التعليقي . اما انه ليس بواجب غيرى فلان الواجب الغيرى على مسلك المشهور ما كان وجوبه معلولاً لوجوب واجب نفسى ومترشح منه فلا يعقل وجوبه قبل ايجابه ، واما انه ليس بواجب نفسى فلان الواجب النفسى ما يستوجب تركه العقاب ، والمفروض ان ترك هذا الواجب لا يستوجب العقاب عليه وانما يستحق المكاف على ترك ذى المقدمة .

واما بناء على ما هو الصحيح - من ان وجوب المقدمة انما نشأ من ملاك الواجب النفسى لامن وجوبه لنفسه فانه واجب غهوى وذلك لان ما هو المشهور من ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها ومترشح منه خاطيء جداً ولا واقع موضوعى له اصلاً ، بداهة ان وجوبها على القول به كوجوب ذبيها فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار فلا معنى لكونه معلولاً ومترشحاً منه - فانه واجب غيرى فان المولى الملتفت اذا توجه الى شيء ورأى فيه مصلحة ملزمة فبطبيعة الحال اشتاق اليه ، فعندئذ لو كانت له مقدمة بحيث لا يمكن الاتيان به في ظرفه بدون الاتيان بها فلا محالة اشتاق

اليها يتبع اشتباؤه الى ذبيها ، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملازم
الكامن في ذبيها هو المنشأ لوجوبها القبرى . هذا كله فيما اذا علم انه واجب
لنفسى او غيره .

وأما اذا شك في ذلك فهل الاصل اللفظي او العملى يقتضى احدهما
خاصة والبحث فيه يقع في مقامين : (الاول) في الاصل اللفظي (الثاني)
في الاصل العملى .

اما المقام الاول فمقتضى اطلاق الدليل هو الوجوب النفسى ، وهذا
بناء على نظرية المشهور واضح ، وذلك لان تقييد وجوب شئ بما اذا
وجب غيره يحتاج الى مؤنة زائدة فلو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب
قرينة على التقييد كان مقتضى اطلاق كلامه هو الحكم بكون الوجوب نفسياً
بغضه انه واجب سواء أكان هناك واجب آخر ام لا . وأما بناء على نظرية
الشيخ (قدس) من استحالة رجوع اللقيد الى الهيئة ولزوم رجوعه الى المادة
فيمكن تقريب التمسك بالاطلاق بوجهين :

(الأول) فيما اذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسمية كقوله (ع)
غسل الجمعة فريضة من فرائض الله وما شاكل ذلك ، وفي مثله لا مانع
من التمسك باطلاق هذه الجملة لاثبات كون الوجوب نفسياً ، اذ لو كان
غيرياً لكان على المولى نصب قرينة على ذلك ، وحيث انه لم ينصب مع
كونه في مقام البيان فالاطلاق يقتضى عدمه .

(الثاني) التمسك باطلاق دليل الواجب كدليل للصلاة او نحوها
لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له ، بيان ذلك ان المولى اذا كان في مقام
البيان ولم ينصب قرينة على تقييد الواجب بقيد ففي مثله اذا شك في تقييده
بشيء كما اذا شك في تقييد الصلاة مثلاً بالوضوء فلا مانع من التمسك
باطلاق قوله صل لاثبات عدم تقييدها به . ولازم ذلك هو عدم كون الوضوء

واجباً غيرياً . وقد ذكرنا في محله ان الاصول اللفظية تثبت لوازمها فالنتيجة انه على ضوء كلتا النظريتين لامانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب نفسياً . نعم تفرق نظرية المشهور عن نظرية الشيخ (قدّه) في كيفية التمسك به كما عرفت . ومن هنا لم يلبس الى الشيخ (ره) النكار للواجب الغيرى على ما نعلم .

وأما المقام الثاني وهو التمسك بالاصول العملية عند عدم وجود الاصول اللفظية فالكلام فيه يقع من وجوه :

(الأول) ما اذا علم المكلف بوجوب شيء اجمالاً في للشرعة المقدسة وتردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً وهو يعلم بانه لو كان واجباً غيرياً ومقدمة لواجب آخر لم يكن ذلك الواجب فعلياً ، وذلك كما اذا علمت الحايض بوجوب الوضوء عليها وترددت بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً وهي تعلم بانه لو كان واجباً غيرياً ومقدمة للصلاة لم تكن الصلاة واجبة عليها فعلاً وفي مثل هذا الفرض لامانع من الرجوع الى اصالة البراءة عقلاً ونقلاً ، بيان ذلك هو ان المكلف لا يعلم بوجوب فعلى على كل تقدير ، فانه على تقدير وجوبه نفسياً وان كان فعلياً الا انه على تقدير وجوبه الغيرى فلا يكون بفعلى ، لعدم فعلية وجوب ذبه ، ومعه لاحالة يشك في الوجوب الفعلى ، ومن الطبيعى ان المرجع في مثله هو البراءة : الشرعية والعقلية ، وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية (قدّه) من الرجوع الى البراءة فيه لالوجه الثاني الآتى كما نسب اليه شيخنا الاستاذ (قدّه)

(الثاني) ما اذا علم المكلف بوجوب شيء فعلاً وتردد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً وهو يعلم انه لو كان غيرياً ومقدمة لواجب آخر فوجوب ذلك الواجب فعلى يتوقف حصوله على تحقق ذلك الشيء في الخارج ومثاله هو ما اذا علم المكلف مثلاً بتحقيق النذر منه ، ولكن تردد متعلقه بين

الوضوء والصلاة ، فان كان الاول فالوضوء واجب نفساً وان كان الثاني فانه واجب غيراً ، ففي مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الوضوء على كل تقدير ، ولا يمكن له الرجوع الى البراءة عن وجوبه ، لفرض علمه التفصيلي به ، ولا اثر لشككه في النفسى والغبرى اصلاً . وانما الكلام في جواز الرجوع الى البراءة عن وجوب الصلاة وعدم جوازه ، الصحيح هو الاول ، والسبب في ذلك هو ان المكلف وان علم اجمالاً بوجوب نفسي مردد بين تعلقه بالصلاة او الوضوء الا ان العلم الاجمالى انما يكون مؤثراً فما اذا تعارض الاصول في اطرافه ، واما اذا لم تتعارض فيها فلا اثر له ، وبما ان اصالة البراءة في المقام لا تجرى بالاضافة الى وجوب الوضوء ، لفرض العلم التفصيلي به واستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين اى سواء اكان وجوبه نفسياً ام كان غيرياً فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الصلاة للهك فيه وعدم قيام حجة عليه ، ومعه لامحالة يكون للعقاب على تركها عقاباً بلا بيان وحجة .

وبكلمة واضحة ان الانحلال الحقيقى في المقام وان كان غير موجود الا ان الانحلال الحكى موجود كما هو الحال في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، ولكن الانحلال الحكى في مسائلنا هذه لا يملك الانحلال الحكى هناك ، بيان ذلك اما في تلك المسألة فقد ذكرنا فيها ان العلم الاجمالى قد تعلق بالماهية المرددة بين لا بشرط وبشرط لا وهذا العلم الاجمالى غير قابل للانحلال حقيقة من هذه الناحية حيث ان تعلقه بالماهية المزبورة مقوم له فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله ، ولكن حيث ان الاصل لا يجرى في احد طرفي هذا العلم - وهو الاطلاق - فلا مانع من جريانه في طرفه الآخر - وهو التقييد - ومعه لا اثر لهذا العلم الاجمالى ، وهذا هو معنى انحلاله هناك حكماً ، ومرد هذا الانحلال الى التفكيك بين اجزاء

الواجب الواحد في مرحلة التنجيز بعد عدم امكان التفكيك بينها في مرحلتى والسقوط الثبوت اصلا .

وأما في مسألتنا هذه فبما ان المكلف يعلم بوجود الوضوء تفصيلا وان لم يعلم انه لنفسه أو لغيره فلا يمكن له الرجوع الى البراءة عنه ، لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين . وأما وجوب الصلاة فبما انه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع الى البراءة عنه : الشرعية والعقلية ، لعدم قيام بيان عليه ، ومعه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاب من دون بيان ، ولا تعارض اصالة البراءة عنه اصالة للبراءة عن وجوب الوضوء نفسياً حيث انه مشكوك فيه ، وذلك لما عرفت من عدم جريانها في طرف الوضوء من ناحية العلم بوجوده على كل تقدير واستحقاق العقاب على تركه كذلك ، فاذن لا مانع من جريانها في طرف الصلاة بناء على ما حققناه من أن تنجيز العلم الاجمالي يرتكز على تعارض الاصول في اطرافه ومع عدمه فلا اثر له ، وبما ان في المقام لا تعارض بين الاصلين فلا يكون منجزاً .

وقد تحصل من ذلك ان العلم الاجمالي بوجود نفسي مردد بين تعلقه بالوضوء أو للصلاة وان لم ينحل حقيقة الا انه ينحل حكماً من ناحية عدم جريان الاصل في احد طرفيه . هذا من جانب . ومن جانب آخر ان ملاك عدم جريانه فيه هو كونه معلوم للوجوب على كل تقدير ، وبهذه النقطة يمتاز مانع فيه عن مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين حيث ان هناك عدم جريان الاصل في احد طرفي العلم الاجمالي من ناحية عدم الاثر لامن ناحية كون التكليف به معلوماً .

ونتيجة ذلك هي التفكيك في حكم واحد في مرحلة التنجيز كوجوب الصلاة في المقام حيث انه منجز من ناحية وجوب الوضوء لما عرفت من

استحقاق العقاب على تركها المستند الى ترك الوضوء وغير منجز من ناحية اخرى لما مر من وجود المؤمن من غير تلك الناحية .

الثالث ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين في الخارج وشك في ان وجود احدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتأثر وجوبيهما من حيث الاطلاق والاشتراط من بقية الجهات أي انها متساويان اطلاقاً وتقييداً كوجوب الوضوء والصلاة مثلاً ففي مثل ذلك قد افاد شيخنا الاستاذ (قده) ان للشك حيث انه متمحض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاة بالواجب الآخر - وهو الوضوء - في مفروض المثال فلا مانع من الرجوع الى البراءة عن ذلك التقييد ، وذلك لفرض ان وجوب الصلاة معلوم ، وكذا وجوب الوضوء ، والشك انما هو في خصوص تقييد الصلاة بالوضوء ، ومن الطبيعي ان مقتضى اصالة البراءة عدمه .

وغیر خفي ان ما افاده (قده) غير تام ، وذلك لان اصالة البراءة عن التقييد المذكور معارضة باصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى ، وذلك لان القدر المعلوم لنا تفصيلاً انما هو اصل تعلق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسى والغيرى ، وأما خصوصية كونه نفسياً او غيرياً فهي مشكوكة ، وبما ان العلم الاجمالى باحدى الخصوصيتين موجود فهو مانع عن جريان اصالة البراءة عن كليتهما ، فاذن لامحالة يكون المرجع هو قاعدة الاحتياط وان شئت قلت : ان وجوب الوضوء غيرياً اي كونه قيداً للصلاة وان كان مشكوكاً فيه في نفسه ولا مانع من جريان الاصل فيه في ذاته الا ان وجوبه نفسياً ايضاً كذلك وعليه فلا مانع من جريان الاصل فيه ايضاً في ذاته ، وبما انه لا يمكن جريان كلا الاصلين معاً ، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية فبطبيعة الحال المرجع هو قاعدة الاحتياط وهو الاتيان بالوضوء أولاً ثم الاتيان بالصلاة ومرد ، هذا بحسب النتيجة

الى ان وجوب الوضوء غيرى لانفسى .

الرابع ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشك في تقييد احدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الاطلاق والاشتراط وذلك كما اذا علم باشتراط الصلاة بالوقت ، وشك في اشتراط الوضوء به من ناحية الشك في ان وجوبه نفسي او غيرى ، فعلى الاول لا يكون مشروطاً به ، وعلى الثاني فشرط ، لتبعية الوجوب الغيرى للنفسى في الاطلاق والاشتراط ، ففي هذه الصورة الشك يكون من عدة جهات ، وقد افاد شيخنا الاستاذ (قده) بجرىان البراءة من جميع تلك الجهات : (الاولى) الشك في تقييد الصلاة بالوضوء وهو يجرى للبراءة ، فالنتيجة هي صحة الصلاة بدون الوضوء (الثانية) الشك في وجوب الوضوء قبل الوقت الذي هو شرط لوجوب الصلاة وهو أيضاً مرجع للبراءة ، فالنتيجة من هذه الجهة نتيجة الغيرية من ناحية عدم ثبوت وجوب الوضوء قبل الوقت في مفروض المثال (الثالثة) الشك في وجوب الوضوء بعد الوقت بالاضافة الى من اتى به قبله ، ومرجع هذا الشك الى ان وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق او مشروط بما اذا لم يؤت به قبله ، وبما ان وجوبه مشكوك فيه بالاضافة الى من اتى به قبله فلا مانع من الرجوع الى البراءة عنه .

فالنتيجة هي ان المكلف مخير بين الاثبات بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاة وبعدها :

وأنأخذ بالنظر في هذه الجهات بيان ذلك ان وجوب الوضوء في مفروض المثال المردد بين النفسى والغدي اذا كان نفسياً فلا يخلو من ان يكون مقيداً بايقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً واما وجوبه الغدي فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير ، وعلى الاول فلا يمكن جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لما رخصه بجرىانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت

وذلك للعلم الاجمالي بانه اما واجب نفسى او واجب غيرى ، وجريان البراءة عن كليهما مستلزم للمخالفة القطعية العملية ، وقد ذكرنا في محله انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي وسقوط الاصول عن اطرافه بين ان تكون اطرافه من الدفيعات او التدريجات ، وعلى ذلك فلا بد من الاحتياط والاثيان بالوضوء قبل الوقت ، فان بقى الى ما بعده اجزأ عن الوضوء بعده ، ولا يجب عليه الاثيان به ثانياً ، والا وجب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط . فالنتيجة هي نتيجة الحكم بالوجوب النفسى والغبرى معاً من باب الاحتياط : وعلى الثانى فلامعنى لاجراء البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت ، وذلك لعدم احتمال تقيد به ، وقد ذكرنا غير مرة ان مفاد اصالة البراءة رفع الضيق عن المكلف لارفع السعة والاطلاق وأما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء ، وذلك للعلم الاجمالي بوجوبه اما نفسياً أو غبرياً ، ولا يمكن اجراء البراءة عنها معاً ، ومعه يؤثر العلم الاجمالي فيجب الاحتياط .

نعم لو شككنا في وجوب اعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً امكن رفعه باصالة البراءة ، وذلك لان تقييد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً بما انه مجهول فلا مانع من اجراء البراءة عنه ، وذلك لان وجوبه ان كان نفسياً فهو غير مقيد بذلك كما هو واضح وان كان غيرياً فالمقدار المعلوم انما هو تقيد الصلاة به ، وأما تقيدها به بخصوصية ان يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءة وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قده) من الرجوع الى اصالة البراءة في الجهات المزبورة لا يتم الا في الجهة الاخيرة خاصة :

ال هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان المرجع في جميع

الصور المتقدمة هو قاعدة الاحتياط دون قاعدة البراءة الا في خصوص الصورة الاولى .

(آثار الواجب النفسى والغيرى)

لا اشكال في ان ترك الواجب النفسى يوجب استحقاق العقاب والذم حيث انه تمرد وطغيان على المولى وخروج عن رسم العبودية والوقية كما انه لا اشكال في ان ترك الواجب الغيرى لا يوجب استحقاق العقاب عليه . نعم ان تركه حيث يستلزم ترك الواجب النفسى فالعقاب عليه لا على تركه (الواجب الغيرى) ، كما انه لا اشكال في ترتيب الثواب على امتثال الواجب النفسى وانما الاشكال والكلام في موردين : (الاول) في وجه ترتيب الثواب على امتثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل (الثانى) في ترتيب الثواب على الواجب الغيرى .

اما المورد الاول ففيه خلاف فذهب معظم الفقهاء والمتكلمين الى انه بالاستحقاق وذهب جماعة منهم المفيد (قده) الى أنه بالتفضل بدعى ان العبد ليس اجبراً في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه ، وانما جرى ومشى على طبق وظيفته ومقتضى عبوديته ورقبته ، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذي يتفضل عليه باعطاء الثواب والاجر .

والصحيح في المقام ان يقال ان اراد القائلون بالاستحقاق ان العبد بعد قيامه بامتثال الواجب واطهار العبودية والرقية يستحق على المولى الثواب كاستحقاق الاجير للاجرة على المستاجر بحيث لو لم يقم المولى باعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه فهو مقطوع البطلان ، بداهة ان اطاعة العبد لاوامر مولاه ونواهيه جرى منه على وفق وظيفته ورسم عبوديته ورقبته ولازمة بحكم العقل المستقل ، ولاصلة لذلك بباب الاجارة ابداً كيف فان

مصالح افعاله ومفاسدها تعودان اليه لا الى المولى . ومن ذلك يظهر حال التوبة ، فان ماورد من ان التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له ليس معنى هذا ان التائب يستحق الغفران على المولى كاستحقاق الاجير للاجرة باتيان العمل المستأجر عليه لوضوح ان التوبة مقتضى وظيفة العبودية ، ومن هنا يستقل العقل بها حيث ان حقيقتها رجوع العبد الى الله تعالى وخروجه عن التمرد والعصيان ودخوله في الاطاعة والاحسان . وان ارادوا بذلك ان العبد بقيامه بامثال اوامر المولى ونواهيه بصير اهلا لذلك فلو تفضل المولى باعطاء الثواب له كان في محله ومورده فهو متين جداً ولا مناص عنه ، والظاهر بل المقطوع به انهم ارادوا بالاستحقاق هذا المعنى . وعلى هذا الضوء فقد اصبح النزاع المزبور لفظياً كما لا يخفى .

وأما المورد الثاني وهو ترتب الثواب على الواجب الغيرى فلاريب في عدم استحقاقه الثواب على امثاله بمعناه الاول وان قلنا به فرضاً في الواجب النفسى ، وهذا واضح : واما الاستحقاق بمعناه الثاني فالظاهر انه لاشبهة فيه اذا اتى به بقصد الامثال والتوصل ، والسبب في ذلك هو ان الملاك فيه كون العبد بصدد الاطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبودية والرقية ليصبح اهلاً لذلك ، ومن المعلوم انه باتيانه المقدمة بداعى التوصل والامثال قد اصبح اهلاً له ، بل الامر كذلك ولو لم نقل بوجودها ، ضرورة ان الاتيان بها بهذا الداعى مصداق لظهور العبودية والاخلاص والانقياد والاطاعة . نعم لو جاء بها بدون قصد التوصل والامثال فقد فاته الثواب حيث انه لم يصير بذلك اهلاً له ليكون في محله ولم يستحق شيئاً ، كما انه لو اتى بالواجب النفسى التوصل بدون ذلك لم يترتب الثواب عليه وان سقط الامر :

وعلى ضوء ذلك هل يستحق العبد على الاتيان بالمقدمة وذيها ثوابين

أو ثواباً واحداً وجهان بل قولان فذهب صاحب الكفاية وشيخنا للاستاذ (قدس سرهما) الى الثاني بدعوى ان الامر الغيرى بما هو امر غيرى لا واقع موضوعى له الا كونه واقعاً في طريق التوصل الى الواجب النفسى فلا اطاعة له الا مع قصد الامر النفسى ، وحيلتذ فالآتي بالواجب الغيرى ان قصد به التوصل الى الواجب النفسى فهو شارع في امتثال الامر النفسى فيثاب على اطاعته والا فلا .

ولكن الصحيح هو القول الاول وذلك لما عرفت من ان ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو انه بنفسه مصداق للانقياد والتعظيم واظهار لمقام العبودية مع قطع النظر عن اتيانه بالواجب النفسى ، ولذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الاتيان بذبيها لمانع من الموانع استحق الثواب عليها بلا اشكال ، وهذا دليل على ان الاتيان بها بنفسه منشأ للثواب وموجب له .

ثم انه قد يشكل في الطهارات الثلاث من وجهين : (الاول) انه لاشبهة في استحقاق الآتي بها الثواب مع ان الامر المتعلق بها غيرى ولا يرتب على امتثاله ثواب ، كما انه لاحقاب على تركه . والجواب عنه قد ظهر مما تقدم (الثاني) انه لاريب في عبادية الطهارات الثلاث ولزوم الاتيان بها بقصد التقرب والا لم تقع صحيحة . ومن هنا لاتكون حالها حال بقية المقدمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدمة ، وانما الاشكال والكلام في منشأ عباديتها ، ولا يمكن أن يكون منشأها الاوامر الغيرية المتعلقة بها ، ضرورة ان تلك الاوامر اوامر توصيلية لاتقتضى عبادية متعلقاتها ، اضاف الى ذلك ان الامر الغيرى لما يتعلق بما يتوقف عليه الواجب والمفروض ان الطهارات الثلاث بعنوان كونها عبادة كذلك ، وعليه فالامر الغيرى المتعلق بها بطبيعة الحال يتعلق بعنوان انها عبادة ،

ومعه كيف بعقل ان يكون منشأ لعباديتها .

واجاب عن هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بان منشأ عباديتها انما هو الامر النفسى الاستحبابى المتعلق بذواتها ، فاذن لاشكال من هذه الناحية .

ولكن اورد عليه شيخنا الاستاذ (قدّه) بوجوه :

(الاول) ان ما افاده صاحب الكفاية (قدّه) لو تم فانما يتم في خصوص الوضوء والغسل حيث ثبت استحبابها شرعاً ، وأما التيمم فلا دليل على استحبابه في نفسه ، فاذن يبقى الاشكال بالاضافة اليه بحاله . وفيه انه يمكن استفادة استحباب التيمم من قوله (ع) « التراب احب الطهورين » بضميمة ما دل من الاطلاقات على استحباب الطهور في نفسه فالنتيجة ان التيمم بما انه طهور فهو مستحب بمقتضى تلك الاطلاقات .

(الثاني) ان الطهارات الثلاث بما انها مقدمة متصفة بالوجوب الغيرى ، فعلا ومعه لا يمكن بقاء الامر النفسى المتعلق بها بحاله لوجود المضادة بينها فلا بد عندئذ من الالتزام باندكائه في ضمن الوجوب ، فاذن كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها . وفيه ان حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التى عرض عليها الوجوب من ناحية نذر أو شبهه ، فكما ان في تلك الموارد يندك الامر الاستحبابى في ضمن الامر الوجوبى فيتحصل من ذلك امر واحد وجوبى مؤكد ويكون ذلك الامر الواحد امراً عبادياً ، لان كلا منها يكتب من الآخر صفة بعد عدم امكان بقاء كل منها بحده الخاص ، على انه يكفى في عباديتها بحبيبيتها في انفسها وان لم يبق امرها الاستحبابى باطاره الخاص . اصف الى ذلك انه لا اندكالك ولا تبدل في البين على ضوء نظريتنا من انه لا فرق بين الوجوب والاستحباب الا في جواز الترك وعدم جوازه ، وعليه فعند عروض

الوجوب يقبّل الجواز بعده . وان شئت قلت ان الامر الغيرى ان تعلق بها بداعى امرها الاستحبابى كان متعلق احدهما غير مانع عن تعلق به الآخر ، وان تعلق بدواتها فعندئذ وان كان متعلقها واحدا الا انك عرفت انه لا تنافي بينهما ولا يوجب زوال الاستحباب بالمرّة .

(الثالث) ان الامر النفسى الاستحبابى المتعلق بها كثيراً ما يكون مغفولاً عنه ولا سيما للعامى ، بل ربما يكون الشخص معتقداً عدمه باجتهاد او تقليد او نحو ذلك ، ومع هذا يكون الايمان بها بداعى التوصل بامرها الغيرى صحيحاً فلو كان منشأ عباديتها ذلك الامر النفسى لم تقع صحيحة . وقد اجاب في الكفاية عن هذا الاشكال بان الامر الغيرى لا يذهب الا الى ما هو المقدمة والمفروض في المقام ان ما هو المقدمة عبارة عن الطهارات الثلاث المأمور بها بالامر النفسى فيكون قصد امتثال هذا الامر النفسى حاصلًا ضمناً عند قصد امتثال الامر الغيرى وان لم يلتفت المكلف الى هذا الامر تفصيلاً فضلاً عن قصده .

وفيه ان ما افاده (قده) من الجواب غير تام ، والسبب في ذلك هو ان قصد الامر النفسى لو كان مقوماً للمقدمة لم يعقل تحققها مع الغفلة عنه رأساً ، مع انه لاشبهة في تحقق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الامر النفسى لها ، على ان لازم ذلك هو الحكم بصحة صلاة الظهر اذا اتى المكلف بها بقصد امرها الغيرى ، ومقدمة لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها في نفسه ، وهو ضرورى الفساد . فالنتيجة انه لا يمكن للنفسى عن هذا الاشكال بناء على حصر عبادية الطهارات الثلاث باوامرها النفسية بل ان لازم ذلك هو بطلان صلاة من يعتقد بعدم استحباب الوضوء في نفسه ، فانه اذا كان معتقداً بعدم استحبابه امتنع قصد امتثاله ولو ضمناً

وارتكازاً ، وبدونه يقع الوضوء باطلاً فتبطل الصلاة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس) اجاب عن اصل الاشكال ، وحاصل ما افاده (قدس) هو انه لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الامر الغيبرى والامر النفسى الاستعجابى لبرد الاشكال على كل منها ، بل مناك منشأ ثالث وهو الموجب لعباديتها ، ببيان ذلك ان الامر النفسى المتعلق بالصلاة مثلاً فكما ينحصر الى اجزائها فيتعلق بكل جزء منها امر نفسى ضمنى وهو الموجب لعباديته فلا يسقط الا بقصد التقرب به ، فكذلك ينحصر الى شرائطها وقيودها فيتعلق بكل شرط منها امر نفسى ضمنى وهو الموجب لعباديته . فالنتيجة ان الموجب للمبادية في الاجزاء والشرائط واحد . ثم اورد على نفسه بان لازم ذلك هو القول بعبادية الشرائط مطلقاً من دون فرق بين الطهارات الثلاث وغيرها ، لفرض ان الامر النفسى يتعلق بالجميع على نحو واحد ، فاذن ماهو الفارق بينها وبين غيرها من الشرائط واجاب عن ذلك بان الفارق بينها هو ان الغرض من الطهارات الثلاث - وهو رفع الحدث لا يحصل الا اذا اتى المكلف بها بقصد القربة دون غيرها من الشرائط ولا مانع من اختلاف الشرائط في هذه الناحية ، بل لامانع من اختلاف الاجزاء كذلك في مرحلة الثبوت وان لم يتفق ذلك في مرحلة الاثبات . ولناخذ بالنقد عليه وهو ما ذكرناه في اول بحث مقدمة الواجب ، وحاصله هو ان الامر النفسى المتعلق بالصلاة مثلاً اما يتعلق باجزائها وتقيدها بشرائطها ، واما نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلق الامر والا لم يبق فرق بين الجزء والشرط اصلاً . وعلى الجملة فلا شبهة في ان الشرائط خارجة عن متعلق الامر ، ولذا قد يكون الشرط غير اختياري على انها لو كانت داخلة في متعلقه فكيف تنصف بالوجوب

الغيري وقد تقدم انه لا مقتضى لاتصاف المقدمات الداخلية بالوجوب الغيري فافاده (قدّه) من التحقيق خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلاً .

والصحيح في المقام ان يقال ان منشأ عبادية الطهارات الثلاث احد امرين على سبيل منع الخلو (احدهما) قصد امتثال الامر النفسي المتعلق بها مع غفلة المكلف عن كونها مقدمة لواجب او مع بنائه على عدم الاتيان به كافتصال الجنب مثلاً مع غفلته عن اتيان الصلاة بعده او قاصد بعدم الاتيان بها ، وهما يتوقف على وجود الامر النفسى وقد عرفت انه موجود (وثانيها) قصد التوصل بها الى الواجب ، فانه ايضا موجب لوقوع المقدمة عبادة ولو لم نقل بوجوبها شرعاً ، لما عرفت في بحث التبديد والتوصل من انه يكفى في تحقق قصد القرية اتيان الفعل مضافاً به الى المولى وان لم يكن امر في البين . وعليه فالآتي بالطهارات الثلاث بقصد التوصل بها الى الصلاة أو نحوها فقد اوجد المقدمة في الخارج وان لم يكن ملتفتاً الى الامر النفسي المتعلق بها وقاصداً لامثاله ، كما ان الآتي بها بقصد امرها النفسي موجد للمقدمة وان لم يكن ملتفتاً الى المقدمة وقد نحصل من ذلك ان لزوم الاتيان بالطهارات الثلاث عبادة لم ينشأ من ناحية امرها الغيري بل من ناحية كون المقدمة عبادة سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها .

وبكلمة اخرى ان مقدمة الطهارات الثلاث تنحل الى ذوات الافعال وقصد التقرب بها ، فاذا جاء المكلف بالافعال في الخارج ولم يقصد بها التقرب الى المولى فلم يوجد المقدمة خارجاً فلا تصح عندئذ العبادة المشروطة بها ، واما اذا قصد بها التقرب سواء أكان من ناحية قصد الامر النفسي المتعلق بها او من ناحية قصد التوصل بها الى الواجب فالمقدمة قد وجدت

في الخارج ، ومعه نصح العبادة المشروطة بها ، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه . فالنتيجة ان الامر الغيرى لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها . وقد ظهر مما ذكرناه امران :

(الأول) انه لا اشكال في صحة الاتيان بالوضوء والغسل بداعى امرهما النفسي ومحبوبيتهما كذلك اوبداعى التوصل الى الواجب النفسي قبل الوقت ، لما عرفت من ان اتيانهما كذلك لا يتوقف على عروض الوجوب الغيرى عليهما . كما انه لا اشكال في الاكتفاء بهما بعد دخول الوقت لفرض ان المقدمة - وهي الوضوء والغسل العباديان - قد تحققت وكذا لا اشكال في صحة التيمم بداعى امره النفسي قبل دخول الوقت والاكتفاء به بعده اذا بقى موضوعه وهو عدم وجد ان الماء . - هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لاشبهة في صحة الاتيان بها أى الطهارات الثلاث بقصد التوصل الى الواجب بعد الوقت ، وانما الكلام في صحة الاتيان بها بعده بقصد امرها الاستحبابي ، لما قد يتوهم من اتصافها بالوجوب الغيرى بعد دخول الوقت ولازمه اندك الامر الاستحبابي النفسى في ضمن الامر الوجوبي الغيرى وعدم بقاءه حتى يكون داعياً للاتيان بها .

واجاب عن ذلك السيد الطباطبائي (قده) في عروته بانه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى في شيء واحد من جهتين بناء على ما اختاره (قده) من جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين ، وبما ان في المقام الجهة متعددة ، فان جهة الوجوب الغيرى وهي المقدمة غير جهة الاستحباب للنفسى - وهي ذوات الافعال - وعليه فلا مانع من اجتماعهما ، ولا يوجب ذلك اندك الاستحباب في الوجوب : وغير خفي ان تعدد الجهة انما يجدى في جواز اجتماع الامر والنهي اذا كانت الجهة تقييدية واما اذا كانت تحليلية كما في المقام فلا اثر لتعدد اوصلا

والصحيح في الجواب هو ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السالفة من ان عروض الوجوب الغيرى على ما كان مستحباً في نفسه بناء على نظريتنا لا يوجب اندكاك الاستحباب وتبدله بالوجوب ، بل هو باق على محبوبيته وملاكه الكاسنين في الفعل ، وانما يرفع حده - وهو الترخيص في الترك - وعليه فاذا اتى المكلف بها بداعى المحبوية فقد تحققت العبادة .

(الثاني) ان المكلف اذا جاء بالطهارات الثلاث بداعى التوصل الى الواجب النفسي وكان غافلاً عن محبوبيتها النفسية ثم بداله في الاتيان بذلك الواجب فهل تقس الطهارات عندئذ عبادة فقد ظهر مما ذكرنا ان ذلك لا يكون مانعاً عن وقوعها عبادة ، اما بناء على وجوب المقدمة مطلقاً فواضح وأما بناء على عدم وجوبها كذلك كما هو المختار او بناء على وجوب خصوص المقدمة الموصلة فهي وان لم تتصف بالوجوب الغيرى الا انك عرفت ان وقوعها عبادة لا يتوقف على وجوبها الغيرى حيث يكفى في ذلك الاتيان بها بداعى التوصل أو بداعى الامر الاستحبابي النفسي ، والمفروض في المقام هو ان المكلف قد اتى بها بداعى التوصل .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان منشأ عبادة الطهارات الثلاث احد أمرين على سبيل منع الحلو (١) قصد امتثال الامر الاستحبابي للنفسى (٢) قصد التوصل بها الى الواجب النفسى ، ولا صلة للامر الغيرى بعبادتها اصلاً

(الاقوال حول وجوب المقدمة)

لاشبهة في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الاطلاق والاشتراط بناء على ثبوت الملازمة بينهما فلو كان وجوب ذبيها مطلقاً لكان وجوب مقدمته ايضاً كذلك . وان كان مشروطاً كان وجوبها كذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه بناء على الملازمة المزبورة هل الواجب مطلق

المقدمة ، او خصوص حصة خاصة منها ، وعلى الثاني اختلفوا في اعتبار الخصوصية فيها على اقوال :

(احدها) ما عن صاحب المعالم (قدّه) من اشتراط وجوب المقدمة بالعزم والارادة على اتیان ذیها .

(وثانيها) ما نسب الى شيخنا العلامة الانصارى (قدّه) من أن الواجب هو المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب ، والفرق بين هذا للقول وللقول الاول في نقطة واحدة وهي ان القصد على القول الاول قيد للوجوب ، وعلى هذا القول قيد للواجب .

(وثالثها) ما عن صاحب الفصول (قدّه) من ان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها . وبعد ذلك نتكلم حول تلك الاقوال

وبيان ما فيها من النقد والاشكال

أما القول الاول فهو خاطيء جداً ولا يرجع الى معنى محصل اصلاً وذلك لان لازم هذا القول احد محذورين : اما التفكير بين وجوب المقدمة ووجوب ذیها وهو خلف بناء على الملازمة كما هو المفروض ، وأما لزوم كون وجوب ذی المقدمة تابعاً لارادة المكلف ودائراً مدار اختياره وعزمه وهو محال بداهة ان لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم الارادة .

وأما القول الثاني فقد اورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بما حاصله هو ان ملاك وجوب المقدمة بناء على حكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب ذیها هو توقف الواجب النفسي عليها وتمكن المكلف من الاتیان بها على اتیان ذیها ، ومن المعلوم ان هذا الملاك مشترك فيه بين المقدمات بشئ اشكالها بلا اختصاص له بحصة خاصة منها دون حصة اخرى ، ومن هنا لو جاء المكلف بالمقدمة بدون قصد التوصل بها لكان

مجزئاً إذا لم تكن عبادة ، وهذا دليل قطعي على عدم أخذ قصد التوصل قبداً لها والا لم يكن الاتيان بها مجرداً عنه كافياً . وان شئت قلت : ان ملاك وجوب المقدمة لو كان قائماً في حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بقصد التوصل فبطبيعة الحال لم يحصل الغرض منها بدون ذلك ، مع انه لاشبهة في حصوله بدونه اذا لم تكن المقدمة عبادة : فالنتيجة انه لاوجه لتخصيص الوجوب بخصوص تلك الحصة . نعم قصد التوصل انما يعتبر في حصول الامتثال وترتب الثواب لاني حصول اصل الغرض :

وقد يوجه مراد الشيخ (قده) بما ملخصه : ان الواجب انما هو الفعل بعنوان المقدمة لاذات الفعل فحسب ، وعليه فلا بد في الاتيان بها من لحاظ هذا العنوان وقصده والالم يأت بالواجب ، وبما ان قصد التوصل الى الواجب عين عنوان المقدمة فبطبيعة الحال لزم قصده . نعم ان الاتيان بالافعال الخارجية وحدها مجردة عن قصد التوصل وان كان مسقطاً للغرض المطلوب الا انه لا يكون اقياناً للواجب ومصدقاً له حيث قد عرفت ان الواجب هو ما كان معنوياً بعنوان المقدمة وهو عين قصد التوصل ، وأما سقوط الواجب بغيره فهو يتفق كثيراً ما في الواجبات التوصيلية .

وأورد على هذا التوجيه المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) بان عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لوجوب المقدمة لامن الجهات التقييمية له ، بداهة ان الواجب انما هو ذات المقدمة التي هي مقدمة بالحمل للشائع واما عنوانها فهو من الجهات الباعثة على وجوبها كالمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الاحكام : نعم لو تم التوجيه المزبور لكان لما افاده (قده) وجه ، بل لامناص عنه ، نظير ما اذا افترضنا ان الشارع اوجب القيام مثلاً بعنوان التعظيم فلا محالة اذا أتى به بدون قصد هذا العنوان لم يأت بما هو مصداق للقيام

وقد تصدى شيخنا المحقق (قدّه) الى توجيه مراد الشيخ (قدّه)
 ببيان امرين : (الاول) ان الجهات التقييدية انما تمتاز عن الجهات
 التعليلية في الاحكام الشرعية ، فان العناوين المأخوذة في متعلقاتها كعنوان
 الصلاة والصوم ونحوهما من الجهات التقييدية ، ومن هنا يعتبر الاتيان بها
 بقصد العناوين المزبورة والا لم يؤت بما هو مصداق للواجب ، واما
 الملاكات الكامنة في متعلقاتها فهي جهات تعليلية : فالنتيجة ان الجهات
 التعليلية في الاحكام الشرعية غير الجهات التقييدية . واما في الاحكام العقلية
 فالجهات التعليلية فيها راجعة الى الجهات التقييدية وان الاغراض في الاحكام
 العقلية عناوين لموضوعاتها ، ولا يفرق في ذلك بين الاحكام النظرية والاحكام
 العملية ، اما الاولى فلان حكم العقل باستحالة شيء بسبب استلزامه الدور
 او التسلسل حكم باستحالة الدور او التسلسل بالذات ، وحكمه باستحالة
 اجتماع الامر والنهي مثلا من ناحية استلزامه اجتماع الضدين حكم باستحالة
 اجتماع الضدين كذلك وهكذا فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الموضوع
 لحكم العقل . واما الثانية فلان حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلا حكم
 بحسب الواقع والحقيقة بحسن التأديب ، كما ان حكمه بقبح الضرب الابداء
 حكم في الواقع بقبح الابداء وهكذا فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي
 الجهة التقييدية والموضوع للحكم .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لا فرق بين الجهات التعليلية والجهات
 التقييدية في الاحكام العقلية اصلا . وعلى هذا الضوء فبا ان مطلوبة المقدمة
 ليست لذاتها ، بل لجيشية مقدميتها والتوصل بها فالمطلوب المجلد والموضوع
 الحقيقي للحكم العقل انما هو نفس التوصل ، لما عرفت من ان الجهة
 التعليلية في الحكم العقل ترجع الى الجهة التقييدية .

(الثاني) ان متعلقات التكاليف سواء أكانت تعبدية أم كانت توصيلية

لا تنفع على صفة الوجوب ومصدقا للواجب بما هو واجب ألا إذا أتى به عن قصد وعمد حتى في التوصلات ، والسبب في ذلك ان التكليف تعبدياً كان او توصلياً لا يتعلق الا بالفعل الاختياري ، فالفعل الصادر بلا اختيار وان كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لفرضه الا انه لا يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب ، بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثلته فكيف يكون مصداقاً له ، وعلى ذلك فالواجب بحكم العقل بما له عنوان المقدمة لاذاتها فن الطبيعي أن المكلف إذا أتى بها بداعي المقدمة والتوصل فقد تحقق ماهو مصداق للواجب خارجاً بما هو واجب وان لم يأت بها كذلك لم يتحقق ماهو مصداق للواجب كذلك وان تحقق ماهو محصل لفرضه فالنتيجة على ضوء هذين الأمرين ان الواجب هو المقدمة بعنوان التوصل لاذاتها فاذن تم ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري (قدّه)

ولناخذ بالتفقد على كلا الأمرين ، اما الامر الاول فلان ما أفاده (قدّه) من ان الجهات التعليمية في الاحكام العقلية ترجع الى الجهات التقييدية وان كان في نهاية الصحة والمتانة الا انه اجنبي عن محل الكلام في المقام وذلك لما تقدم في اول البحث من ان وجوب المقدمة عقلاً بمعنى الابدانية خارج عن مورد النزاع وغیر قابل للانسكار ، وانما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل ، وكما فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي ، وقد عرفت ان الجهات التعليمية في الاحكام الشرعية لا ترجع الى الجهات التقييدية ، فما افاده (قدّه) لا ينطبق على محل النزاع واما الامر الثاني فلان ما افاده (قدّه) انما يتم فيها اذا كانت القدرة مأخوذة شرعاً في المأمور به وواردة في لسان الخطاب به ، وذلك كآية الحج بناء على تفسير الاستطاعة بالقدرة كما قيل ، وآية التيمم بناء على أن يكون المراد من الوجدان فيها القدرة على الاستعمال شرعاً لاعدم الوجود

بقريئة ذكر المريض فيها ، والسبب في هذا هو انه لا يمكن كشف الملاك في امثال هذه الموارد الا في خصوص الحصة المقدورة ، وأما الحصة الخارجة عن القدرة فلا طريق لنا الى احراز الملاك فيها اصلاً ، فالنتيجة ان في كل مورد كانت القدرة مأخوذة فيه شرعاً فالواجب فيه بطبيعة الحال هو خصوص الحصة المقدورة دون غيرها ، ودون الجامع بينها وبين غيرها .

وأما اذا كانت معتبرة فيه عقلاً فلا يتم ، والوجه في ذلك هو ان المكلف مرة يكون عاجزاً عن اتيان تمام افراد الواجب في الخارج وظرف الامتثال فعندئذ بطبيعة الحال يسقط عنه التكليف ولا يعقل بقاءه ، ومرة اخرى يكون عاجزاً عن امتثال بعض افراده دون بعضها الآخر كالصلاة مثلاً حيث ان المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض افرادها العرضية والطولية ولا يتمكن من امتثالها في ضمن بعضها الآخر كذلك ، ففي مثل ذلك لا موجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصة المقدورة ، بل لامانع من تملقه بالجامع بينها وبين الحصة غير المقدورة ، وقد تقدم ان الجامع بين المقدور وغيره مقدور ، ضرورة انه يكفي في القدرة عليه القدرة على امتثال فرد منه ، وعلى هذا فيما ان اعتبار القدرة في انجاء المقدمة انما هو بحكم العقل فلا محالة لا يختص وجوبها بخصوص ما يصدر من المكلف عن ارادة واختيار ، بل يعمه وغيره ، فاذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع كان الاتيان به لا يقصد التوصل مصداقاً له ، وعليه فلا موجب لتخصيصه بخصوص الحصة المقدورة ، فاذا افاده (قده) من المتقدمين غير تام اصلاً كما هو ظاهر .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) ادعى انه يظهر من تقريرات بحث شيخنا العلامة الأنصاري (قده) ان مراده من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام الامتثال دون اخذه قيداً في المقدمة ، وعليه فن جاء بالمقدمة

بقصد التوصل فقد امتثل الواجب والا فلا . وفيه ان هذه الدعوى لو تمت لكان لما افاده وجه صحيح ، ضرورة ان الثواب لا يترتب على الاقيان بالمقدمة مطلقا ، وانما يترتب فيها اذا جاء المكلف بها بقصد التوصل والامثال . وذكر (قدّه) مرة ثانية ان مراد الشيخ (قدّه) من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام المزاحمة ، كما اذا كانت المقدمة محرمة ، ونقل (قدّه) ان شيخه العلامة السيد محمد الاصفهاني (قدّه) كان جازماً بان مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك ، ولكن كان شيخنا الاستاذ (قدّه) متردداً بان هذا كان استنباطاً منه او انه حكاه عن استاذه السيد الشيرازي (قدّه) وكيف كان فحاصل هذا الوجه هو انه لو توقف واجب نفسي كاتخاذ الفريق مثلا على مقدمة محرمة بنفسها كالصرف في مال الغير أو نحوه فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيري والجريمة النفسية ، وعليه فان جاء المكلف بالمقدمة قاصداً بها التوصل الى الواجب النفسي ارتفعت الجريمة عنها ، وذلك لان اتخاذ النفس المحترمة من الهلاك اهم من التصرف في مال الغير فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه ، واما ان جاء بها لابقصد التوصل ، يل بقصد التنزه او ماشاكله فلا موجب لسقوط الحرمة عنه ابداً .

وغير خفي ان المزاحمة في الحقيقة انما هي بين الحرمة النفسية الثابتة للمقدمة وبين الوجوب النفسي الثابت لذيها وان لم نقل بوجوب المقدمة اصلا ، فالمزاحم في المثال المزبور انما هو بين وجوب اتخاذ الفريق وحرمة التصرف في الارض المفصولة سواء اكانت المقدمة واجبة ام لا . وبكلمة اخرى ان المزاحم المذكور لا يتوقف على القول بوجوب المقدمة ، فانه سواء اقلنا بوجوبها مطلقا أو خصوص الموصلة منها او ما يقصد به التوصل الى الواجب أم لم نقل به اصلا على الاختلاف في المسألة فالمزاحم بينها موجود

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الواجب في المقام بما انه اهم من الحرام فبطبيعة الحال ترتفع حرمة فالسلوك في الارض المقصوبة عندئذ اذا وقسح في طريق الانقاذ لا يكون محرماً ، بداهة انه لا يعقل بقاءه على حرمة مع توقف الواجب الاهم عليه ، ولا فرق في ارتفاع الحرمة عنه اي عن خصوص هذه الحصة من السلوك بين أن يكون الآتي به قاصداً التوصل به الى الواجب المذكور ام لا ، غاية الأمر اذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجرباً ، وأما اذا لم يقع السلوك في طريق الانقاذ فتبقى حرمة على حالها ، ضرورة انه لا موجب ولا مقتضى لارتفاعها اصلاً ، فان المقتضى لذلك انما هو توقف الواجب الاهم عليه ، والمفروض انه ليس هذه الحصة من السلوك مما يتوقف عليه الواجب المزبور كي ترتفع حرمة نعم لو قصد المكلف به التوصل الى الواجب ولكنه لما منع لم يترتب عليه في الخارج كان عندئذ معذوراً فلا يستحق العقاب عليه .

نعم بناء على القول بوجوبها نقض المعارضة بينه وبين حرمتها ، وذلك لما عرفت من ان عنوان المقدمة عنوان تعليمي فلا يكون موضوعاً لحكم ، وعليه فبطبيعة الحال يرد الوجوب والحرمة على موضوع واحد ويتعلقان بشيء فاردة وعلى هذا الضوء فان قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة سقطت الحرمة عنها فحسب . فاذن نتيجة القول بالتعارض وللزاحم واحدة وهي سقوط الحرمة عن خصوص السلوك الواقع في سلسلة علّة الانقاذ لامطلقاً وان قلنا بوجوب المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب فالساقط انما هو الحرمة عنها فحسب سواء أكانت موصلة ام لم تكن ، وان قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً فالساقط انما هو الحرمة عنها كذلك .

وعلى ضوء ذلك تظهر الثمرة بين هذين القولين وبين القول بعدم الوجوب اصلاً كما هو الصحيح ، فانه على هذا القول اي القول بعدم

الوجوب فالساقط إنما هو حرمة خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ، وعلى القول الاول فالساقط إنما هو حرمة خصوص المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب ، وعلى القول الثاني فالساقط إنما هو حرمة مطلق المقدمة وهذه ثمرة مهمة .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس) ذكر ان المقرر رتب على اعتبار قصد التوصل فروعاً يبعد كوليها من العلامة الانصاري (قدس) منها : عدم صحة صلاة من كانت وظيفته الصلاة الى الجهات الاربع اذا لم يكن من قصده الصلاة الى جميعها ، حيث ان الاتيان بها الى تلك الجهات من باب المقدمة وقد اعتبر فيها قصد التوصل ، فالاتيان بصلاة الى جهة منها بدونه لاحالة تقع فاسدة وان كانت مطابقة للواقع ، لفرض عدم اتيانه بما هو مقدمة وواجب عليه ، اذن لامتناع من الاعداء ، ومن هذا القبيل كل مورد كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار كالصلاة في ثوبين مشبهين او نحو ذلك اذا أتى بصلاة واحدة من دون قصده الاتيان بالجميع .

وفيه ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من الاستبعاد في محله ، والسبب في ذلك واضح هو ان وجوب الصلاة الى الجهات الاربع او ماشاكل ذلك إنما هو من باب المقدمة العلمية ، وقد تقدم ان وجوبها لا يقوم على اساس القول بوجوب المقدمة وعدمه ، فان الحاكم بوجوبها إنما هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل واما محل النزاع في اعتبار قصد التوصل وعدمه اعتباره قائماً هو في المقدمة الوجودية ولا صلة لاحدى المقدمتين بالآخرى اصلاً ، كيف فان ما كان من الصلوات الى الجهات الاربع مطابقاً للواقع كان هو نفس الواجب لانه مقدمة له ، وما لم يكن مطابقاً له فهو اجنبي عنه فلا يكون هنا شيء مقدمة لوجود الواجب اصلاً .

نعم ذكر شيخنا العلامة الانصاري (قدس) في آواخر رسالة بحث

للبرادة مالم يخصصه هل الاطاعة الاحتمالية في طول الاطاعة العظيمة ولو اجمالاً
أو في عرضها ، فان قلنا بالاول كان ما جاء به من الامتثال الاحتمالي
فاسداً وان كان مطابقاً للواقع ، وذلك لاستقلال العقل الحاكم في هذا
الباب بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي ولو كان
اجمالياً ، وان قلنا بالثاني كان ما جاء به صحيحاً لفرض تحقق الواجب في
الخارج وقد قصد التقرب به احتمالاً وهو يكفي في العبادة :

وهذا الذي ذكره (قده) هناك أيضاً اجنبي عن القول باعتبار قصد
التوصل في المقدمة وعدم اعتباره ، فان كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن
من الامتثال العلمي وعدم كفايته معه يقومان على اساس آخر لاصلة له بما
يقوم به هذا ان القولان ، فيمكن القول بالكفاية هناك على كلا القولين
هنا ، ويمكن القول بعدم الكفاية هناك كذلك على تفصيل في محله .
فالنتيجة انه لاصلة لاحد البابين بالآخر اصلاً كما هو واضح .

ومنها عدم جواز الاتيان بالغابات المشروطة بالطهارة اذا لم يكن
المتوضوء قاصداً به تلك الغابات بل آتى بغاية اخرى فلو توضأ لغاية خاصة
كقراءة القرآن مثلاً لم يجز له الدخول في الصلاة بذلك للوضوء وهكذا ثم
انه (قده) اشكل على ذلك بان هذا لا يتم في الوضوء حيث انه حقيقة
واحدة وماهية فاردة فاذا جاء به يابة غاية مشروعة اتزمت عليه للطهارة
ومعه يصح الاتيان بكل ما هو مشروط بها ، فاذا لم يكن لا يعتبر قصد
التوصل الى غاية خاصة ثمرة في الوضوء . نعم يتم ذلك في باب الاضال
حيث انها حقائق متباينة وماهيات متعددة وان اشتركت في اسم واحد ،
وعليه فلو اغتسل لغاية خاصة فلا يجوز له الدخول الى غابة اخرى فثمرة
اجتبار قصد التوصل تظهر هنا .

واررد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بان ما افاده بالاضافة الى الموضوع وان كان متيناً جداً فلا مناص عنه الا ان ما افاده بالاضافة الى الاغسال من الغرائب ، فان الاختلاف في ان الاغسال حقيقة واحدة او حقائق متعددة انما هو باعتبار اختلاف اسبابها كالجنابة والحيض والنفاس ونحو ذلك ، لا باعتبار غاياتها المترتبة عليها ، ضرورة انه لم يحتمل احد فضلا عن القول بان الاغسال حقائق متعددة باعتبار تعدد غاياتها فهي من ناحية للغايات لا فرق بينها وبين الموضوع اصلا فالنتيجة ان ما استبعده شيخنا الاستاذ (قده) في محله :

وأما القول الثالث وهو قول صاحب الفصول (قده) من ان الواجب هو حصة خاصة من المقدمة وهي الحصة الموصلة اي الواقعة في سلسلة علة وجود ذنبها دون غيرها من الحصص فقد نوقش فيه عدة مناقشات :

(الاولى) ما عن شيخنا الاستاذ (قده) من ان تخصيص الوجوب بخصوص هذه الحصة يستلزم احد محذورين اما الدور او التسلسل وكلاهما محال أما الاول فلان مرد هذا القول الى كون الواجب النفسي مقدمة للمقدمة لفرض ان ترتب وجوده عليها قد اعتبر قيداً لها ، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسي ناشئاً من وجوب المقدمة وهو يستلزم الدور ، فان وجوب المقدمة على الفرض انما نهأ من وجوب ذى المقدمة فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار : وأما الثاني فلان الواجب لو كان خصوص المقدمة الموصلة فبطبيعة الحال كانت ذات المقدمة من مقدمات تحققها في الخارج نظراً الى ان ذاتها مقومة لها ومقدمة لوجودها فعندئذ ان كان الواجب هو ذات المقدمة على الاطلاق لزم خلاف ما التزم به (قده) من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة وان كان هو الذات المقيدة بالإيصال اليها ننقل الكلام الى ذات هذا المقيد بالإيصال وهكذا فيذهب الى مالا نهاية

له . فالنتيجة أنه لا يمكن القول بان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة
ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قدمه) ، اما الدور فيرد عليه ان
للاوجوب النفسي المتعلق بلذي المقدمة غير ناش من وجوب المقدمة كي يتوقف
اقصافه به على وجوبها . نعم الواجب النفسي على هذا بما انه مقدمة
للاوجب الغيري بما هو كذلك فبطبيعة الحال يعرض عليه الوجوب الغيري
على نحو لآرتب الطبيعي بمعنى ان الواجب اولاً هو ذو المقدمة هو وجوب
نفسى ، ثم مقدمته بوجوب غيرى ، ثم ايضاً ذو المقدمة لكن بوجوب
غيرى ، وعليه فلا يلزم الدور من اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة
الموصلة ، وانما يلزم اجتماع الوجوب النفسى والغيرى في شئ واحد - وهو
ذو المقدمة - وهذا مما لا محذور فيه اصلاً ، حيث ان مرده الى اندكك
احدهما في الآخر وصيرورتها حكماً واحداً أكد . وأما التسلسل فيرد عليه
ان ذات المقيد وان كانت مقومة له الا ان نسبته اليه ليست نسبة المقدمة
الى ذبيها لتنتقل الكلام اليه ونقول أنها واجبة مطلقاً أو مقيدة بالايصال ،
وحيث ان الاول خلاف للفرض فالثاني يستلزم الذهاب الى ما لانهاية له ،
بل نسبته اليه نسبة الجزء الى المركب ، اذ على هذا القول المقدمة تكون
مركبة من جزئين : (احدهما) ذات المقيد (والآخر) تقيدها بقيد
وهو وجود الواجب في الخارج - كما هو الحال في كل واجب مقيد بقيد
سواء أكان وجوبه نفسياً أم كان غريباً ، وعلى هذا فلا يبقى موضوع
للقول بان ذات المقيد هل هي واجبة مطلقاً أو مقيدة بالايصال ، هذا
كله على تقدير تسليم كون الواجب النفسى قيداً للاوجب الغيرى .

والتحقيق في المقام ان يقال : ان الالتزام بوجوب المقدمة الموصلة
لا يستدعى اعتبار الواجب النفسى قيداً للاوجب الغيرى اصلاً ، والسبب في
ذلك هو ان الغرض من التقييد بالايصال انما هو الاشارة الى ان الواجب

انما هو حصة خاصة من المقدمة وهي الجصة الواقعة في سلسلة العلة الثامة لوجود الواجب النفسي دون مطلق المقدمة . وبكلمة اخرى ان المقدمات الواقعة في الخارج على نحوين (احدهما) ما كان وجوده في الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه - وهو ما يـعـ في سلسلة علة وجوده - (وثانيها) ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه - وهو ما لا يقع في سلسلتها - فالقائل بوجوب المقدمة الموصلة انما يدعى وجوب خصوص القسم الاول منها دون القسم الثاني ، وعليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ، فاذن لا موضوع لاشكال الدور أو التسلسل اصلاً :

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان قضية الارتكاز والوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج ، بداهة ان من اشتاق الى شراء اللحم مثلاً فلا محالة يحصل له الشوق الى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لامطلقاً ، ولذا لو فرض ان عبده صرف المال في جهة اخرى لافي طريق امتثال امره بشراء اللحم لم يعد ممثلاً للامر الغيري ، بل يعاقبه على صرف المال في تلك الجهة الا اذا كان معتقداً بان صرفه في هذا الطريق يؤدي الى امتثال الواجب في الخارج ، ولكنه في الواقع غير مؤد اليه فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه على القول بوجوب المقدمة لامناص من الالتزام بهذا القول

(الثانية) ما عن المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) وملخصه هو ان ملاك الوجوب الغيري لو كان قائماً بخصوص ما يرتب عليه الواجب النفسي خارجاً فلا بد من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره كما عن صاحب المعالم (قدس) وهذا مما لم يلزم به صاحب الفصول (قدس) ، وان كان ملاكه مطلق التوقف والمقدمية فهو مشترك

فيه بين تمام اقسام المقدمات ، وعندئذ فلا موجب للتخصيص بخصوصها
وغیر خفي ان ملاك الوجوب الغیری قائم بخصوص ما يكون توأماً
وملازماً لوجود الواجب في الخارج من ناحية وقوعه في سلسلة مبادئ
وجوده بالفعل لابطلاق المقدمة وان لم تقع في سلسلتها ، ولا بخصوص
الاسباب التوليدية ، فالطهارة من الحدث او الخبث مثلاً ان وقعت في
سلسلة مبادئ وجود الصلاة في الخارج فهي واجبة والا فلا ، مع انها
تبست من الاسباب التوليدية بالاضافة الى الصلاة .

(الثالثة) ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قدس) من ان الفرض
الداعي الى ايجاب المقدمة العا هو تمكن المكلف من الاتيان بذبيها نظراً
الى انه لا يتمكن من الاتيان به ابتداءً بدون الاتيان بها ، ومن المعلوم
ترتب هذا الفرض على مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة منها .
والجواب عنه ان هذا ليس الفرض من ايجاب المقدمة ، ضرورة ان
التمكن من الاتيان بذبيها ليس من آثار الاتيان بها ، بل هو من آثار
التمكن من الاتيان بالمقدمة لوضوح انه يكفي في التمكن من الاتيان
بالواجب النفسي وامتناله التمكن من الاتيان بمقدمته فان المقدور بالواسطة
مقدور . أضف الى ذلك ان القدرة على الواجب لو كانت متوقفة على
الاتيان بالمقدمة لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته ، بداهة ان
القدرة ليست بواجبة التحصيل ، فالنتيجة ان ما افاده (قدس) لا يمكن
أن يكون فرضاً لايجابها ، بل الفرض منه ليس الا ايصالها الى الواجب
حيث ان الاشتياق الى شيء لا ينفك عن الاشتياق الى ما يقع في سلسلة علته
وجوده دون مالا يقع في سلسلتها .

(الرابعة) ما اورده المحقق صاحب الكفاية (قدس) ايضاً وحاصله
هو ان المكلف اذا جاء بالمقدمة مع عدم الاتيان بذبيها - وهو الواجب
النفسي - فلا يخلو الحال من ان يلزم بسقوط الامر الغیری عنها او بعدم

السقوط ، ولا مجال للثاني ، لانه موجب للتكرار ، وعلى الاول فاما ان يكون السقوط للعصيان او لفقد الموضوع او لموافقة الخطاب ، والاول غير حاصل ، لغرض الاتيان بالمقدمة ، وكذا الثاني فيتعين الثالث ، وهذا هو المطلوب ، اذ لو كان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة لم يسقط الامر الغيري ، فالسقوط كاشف عن ان الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم توصل الى ذبيها :

والجواب عنه اولا بالنقض باجزاء الواجب المركب كالصلاة مثلا فان المكلف اذا جاء باول جزء منها ولم يأت ببقية الاجزاء فبطبيعة الحال يسأل عنه انه هل يلتزم بسقوط الأمر الضمى المتعلق به اولا يلتزم به ، والثاني لا يمكن لاستدعائه التكرار ، وعلى الاول فالسقوط لا يخلو من ان يكون بالعصيان أو بانتفاء الموضوع أو بالامتناع ، ولا يمكن الالتزام بشيء منهما ، فاذن ماهو جوابه عن ذلك فهو جوابنا عن المسألة (وثانياً) بالحل ، وملخصه هو ما عرفت من ان الواجب على هذا القول هو حصة خاصة من المقدمة وهي التي يكون وجودها توتاماً وملازماً لوجود ذى المقدمة في الخارج وواقعاً في سلسلة العلة التامة لوجوده ، فاذا كانت منفكة عن ذلك وقعت مجردة عن بقية اجزاء العلة التامة فيها ان الغرض الداعي الى ايجابها لم يترتب عليها عندئذ فلا محالة لا تقع في الخارج على صفة الوجوب ، وعليه فبطبيعة الحال يستند سقوط الأمر الغيرى الى العصيان او نحوه لا الى الاتيان بالمقدمة ، لغرض انه لم يات بما هو الواجب منها . فالنتيجة ان وجود الواجب النفسى في الخارج كاشف عن تحقق المقدمة فيه وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالشرط المتأخر ومن ذلك يظهر الحال في اجزاء الواجب النفسى ، فان كل واحد منها انما يقع على صفة الوجوب اذا وقع في الخارج منضماً الى بقية اجزائه ،

وأما اذا وقع منفكاً عنها فلا يقع على هذه الصفة ، لفرض أنه ليس بجزء من الواجب .

(ادلة صاحب الفصول)

استدل صاحب الفصول (قدّه) على أثبات نظريته بامور :

(الاول) ان الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته انما هو العقل ومن الطبيعي انه لا يدرك ازيد من الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدماته التي في سلسلة علّة وجود ذلك الشيء في الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود الواجب ، وأما ما لا يقع في سلسلة علته ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمة بين ايجابه واجباب ذلك أبداً .

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بان العقل لا يفرق في الحكم بالملازمة بين الموصلة وغيرها نظراً الى ان ملاك حكمه بالملازمة انما هو حصول التمكن للمكلف من الاثبات بالواجب من قبل الاثبات بها وهو مشترك فيه على الفرض بين تمام انواع المقدمة . وجوابه قد ظهر مما تقدم حيث بينا ان التمكن المزبور لا يصلح ان يكون ملاكاً للوجوب الغبرى وداعياً له ، لفرض انه حاصل قبل الاثبات بالمقدمة .

(الثاني) ان العقل لا يبأى عن نصريح الأمر بعدم ارادة غير المقدمة الموصلة ، ومن الطبيعي ان عدم ابناء العقل عن ذلك وتجويزه دليل قطعي على وجوب خصوص المقدمة الموصلة دون مطلق المقدمة ، مثلاً يجوز للمولى ان يقول لعبده اريد الحج وأريد المسير الذي يوصل الى بيت الله الحرام ولا اريد المسير الذي لا يوصل ، ولا يسوغ له ان يقول اريد الحج ولا

اريد جميع مقدماته الموصلة وغيرها ، كما لايسوغ له التصريح بعلم ارادة خصوص الموصلة ، ومن الواضح ان ذلك كله آية اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة :

وناقش في ذلك صاحب الكفاية (قدّه) بانه ليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بذلك بعد ما عرفت من ان الغرض مشترك بين الجميع - وهو التمكن - وجوابه يظهر مما تقدم ، وان ما ذكره من الغرض لا يصلح أن يكون غرضاً ، وعليه فلا بأس بهذا التصريح ، بل الوجدان اصدق شاهد على جواز ذلك .

(الثالث) ان الغرض من ايجاب المقدمة العا هو اصالها الى الواجب ووقوعها في سلسلة غلة وجوده والا فلا داعى للمولى في ايجاب المقدمة ، فاذن بطبيعة الحال يكون الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة ، والوجدان شاهد صدق على ذلك ، فان من اراد شيئاً اراد مقدماته التي توصل اليه ، وأما مالا يوصل اليه فهو غير مراد له ، مثلاً من اراد الطيب فبطبيعة الحال اراد مقدماته التي توصل اليه دون مالا يوصل ، وهكذا .

وقد ناقش فيه صاحب الكفاية (قدّه) بما يرجع الى وجهين (احدهما) الى منع الصغرى (وثانيهما) الى منع الكبرى ، اما الاول فلخصه هو ان الغرض للداعى الى ايجاب المقدمة انما هو التمكن من الاتيان بالواجب النفسي لا ترقبه عليه خارجاً ، وهذا للغرض موجود في الموصلة وغيرها فلا موجب لتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة : وجوابه قد تبين مما سبق فلا نعيد . واما الثاني فحاصله هو أن صريح الوجدان قاض بان المقدمة التي اريد لاجل غاية من الغايات وتجردت عنها تقع على صفة الوجوب ، وعلى هذا وان سلمنا ان الغاية لوجوب المقدمة انما هي ترتب وجود ذبيها عليها الا انه لا يكون قبداً للواجب بحيث لو تجردت عنه لم يقع

على صفة الوجوب . وجوابه واضح هو ان الشيء اذا وجب لغاية من الغايات فكيف يعقل تحقق الوجوب بدون تحقق تلك الغاية ، فاذا افترضنا ان الغاية من ايجاب المقدمة انما هي ايصالها الى الواجب النفسي ورتبه عليها ، فعندئذ لو تجردت عنها ولم يترتب الواجب عليها فكيف تقم على صفة الوجوب ، ومن هنا قلنا ان وجود الواجب في الخارج كاشف عن تحقق مقدمته الواجبة وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها ، ونظير ذلك ما تقدم من ان المكلف اذا أتى بجزء من الواجب وتجرد عن بقية اجزائه لم يقع على صفة الوجوب :

وعلى الجملة فالفرض بما انه قائم بخصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ودون الجامع بينهما فلا مقتضى لايجاب غيرها ولو بايجاب الجامع . فالنتيجة ان ما افاده المحقق صاحب الفصول (قده) متين جداً ولا مناص عنه لو قلنا بوجوب المقدمة .

قد يستدل على ايجاب خصوص المقدمة الموصلة بوجه آخر ، وحاصله هو انه يجوز للمولى ان ينهى عن المقدمات التي لا توصل الى الواجب ولا يستنكر ذلك العقل مع انه يستحيل ان ينهى عن مطلق المقدمة او عن خصوص الموصلة منها ، ومن الطبيعي ان هذه التفرقة آية عدم وجوب مطلق المقدمة ، ووجوب خصوص الموصلة ، مثلاً لو امر للمولى عبده بشراء اللحم من السوق فليس له المنع عن مطلق مقدمته او عن خصوص الموصلة منها ، ولكن له ان يمنع عن المقدمة التي لا توصل اليه ، وهذا الاستدلال منسوب الى السيد الطباطبائي صاحب العروة (قده)

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بوجهين : (الاول) ان هذا الدليل خارج عن مورد الكلام في المسألة ، فان محل الكلام انما هو في المقدمات المباحة في انفسها ، واما اذا كان بعضها محرماً فعدم

انصاف المحرم بالوجوب الغيري إنما هو لوجود مانع لا لاجل عدم مقتضي له ، وعلى هذا فنهى المولى عن المقدمات غير الموصلة لا يبدل على انه لا مقتضي لانصافها بالوجوب الغيري ، اذ من المحتمل ان يكون عدم انصافها في هذه الحالة لاجل وجود المانع وهو نهى المولى ، لا لعدم ثبوت مقتضي له . وهذا الجواب متين جداً حيث ان المقدمة اذا كانت محرمة فعدم انصافها بالوجوب الغيري لا يكشف عن عدم ثبوت مقتضي له .

(الثاني) انه لا يصح منع المولى عن المقدمة غير الموصلة ، بل انه غير معقول ، والسبب في ذلك هو انه مستلزم إما لطلب الجاصل اوجواز تفويت الواجب مع الاختيار ، وكلاهما ، محال ، بيان ذلك أما الاول فلان وجوب ذي المقدمة مشروط بالقدرة عليه ، وهي تنوقف على جواز مقدمته شرعاً ، وهو يتوقف على الاتيان بالواجب ، لفرض ان المقدمة غير الموصلة محرمة ، ونتيجة ذلك هي ان وجوب ذي المقدمة يتوقف على الاتيان به . واما الثاني فلما عرفت من ان جواز المقدمة مشروط بالاتيان بذاتها والا لكانت المقدمة محرمة ، ومع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً ، ولازم ذلك جواز ترك الواجب اختياراً وبلا عصيان ومخالفة ، لفرض ان تحصيل القدرة غير لازم . وعلى الجملة ان وجوب الواجب النفسي مشروط بالقدرة عليه ، وهي تنوقف على التمكن من المقدمة عقلاً وشرعاً ، وبما ان التمكن منها شرعاً في المقام منوط بانتيان الواجب النفسي فمع عدمه لا يكون متمكناً منها ، ومع عدم التمكن لا باس بترك الواجب اختياراً وعمداً وغير خفي ان ما افاده (قده) مبنى على الخلط بين كون الايصال قيداً لجواز المقدمة ووجوب ذبها وبين كونه قيداً للواجب فلو كان الايصال من قبيل الاول لم ما افاده (قده) الا ان الامر ليس كذلك ، فانه قيد للواجب ، وعلى هذا فلا يكون جواز المقدمة مشروطاً بالايصال الخارجي ووجود الواجب النفسي ، بل الجواز نعلق

بالمقدمة الموصلة ، والمفروض تمكن المكلف منها ومع هذا بطبيعة الحال لا يجوز له ترك الواجب فلو ترك استحق العقاب عليه ، لفرض قدرته عليه فعلا من ناحية قدرته على مقدمته الموصلة كذلك . فالنتيجة ان ما افاده (قدہ) خاطيء جداً .

ولشيخنا الاستاذ (قدہ) في المقام كلام هو انه (قدہ) حيث رأى أن الوجدان لا يساعد على وجوب المقدمة مطلقاً سواء أكانت موصلة ام لم تكن من ناحية ، ورأى انه لا يمكن الالتزام بوجوب خصوص الموصلة للمحاذير المتقدمة من ناحية اخرى فقد اختار نظرية ثانية تبعاً لنظرية المحقق صاحب الحاشية (قدہ) وان كان مخالفاً له في بعض النقاط ، وملخص ما افاده (قدہ) في المقام هو ان الواجب وان كان هو خصوص المقدمة في حال الاتصال ، لمساعدة الوجدان على ذلك بناءً على ثبوت الملازمة الا انه مع ذلك لم يؤخذ الاتصال قيداً لانصاف المقدمة بالوجوب ، لانه لو يكون قيداً للواجب ولا للوجوب اما الاول فلما عرفت من استلزامه الدور والتسلسل . واما الثاني فلاستلزامه التفكير بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها في الاطلاق والاشراط ، لان معنى ذلك هو ان وجوب المقدمة مقيد بالاتصال دون وجوب ذبيها وهو مستحيل على ضوء القول بالملازمة بينهما . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان امتناع تقييد الواجب او وجوبه بالاتصال الى الواجب النفسي لا يستلزم ان يكون للواجب والوجوب مطلقين من هذه الجهة كما ذهب اليه العلامة الانصاري (قدہ) ، وذلك لما ذكرناه في بحث التبعية والتوصلي من ان للتقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية ثبوتاً وإثباتاً فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس ، وقد طبق (قدہ) هذه الكبرى في عدة موارد : منها ان تقييد الاحكام الشرعية بخصوص العالمين بها مستحيل فاطلاقها كذلك ، وبما ان الاهمال في الواقع

غير معقول فيثبت الاطلاق بمتعم الجمل ، ويعبر عن ذلك بنتيجة الاطلاق :
ومنها ان تقييد متعلق الامر الأول بقصد القرية ، مستحيل فاطلاقه كذلك ، وبما
ان افعال الواقع الأول من الحاكم الملتفت غير معقول فيثبت التقييد بمتعم الجمل ،
ويسمى ذلك بنتيجة التقييد : ومنها مانحن فيه حيث ان تقييد الواجب
الغيري او وجوبه بقيد الايصال مستحيل فاطلاقه كذلك ، وعليه فلا بد
من الالتزام بشق ثالث وهو الالتزام بوجود المقدمة في حال الايصال .
ومن ناحية ثالثة ان شيخنا الاستاذ (قده) قد خالف الحق صاحب
الحاشية (قده) في نقطة وهي ان المقدمة اذا كانت محرمة كسلوك الارض
المغصوبة لانقاذ الغريق مثلاً فقد ادعى صاحب الحاشية (قده) ان المقدمة
المزبورة انما تنصف بالوجوب من ناحية ايصالها الى الغريق ، وتنصف
بالحرمة على تقدير عدم الايصال اليه وعصيان الامر الوارد عليها وهو
وجوب السلوك من حيث الانقاذ فالنتيجة هي تعلق خطابين بموضوع
واحد على نحو الترتب .

ولكن اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بان انصاف المقدمة المذكورة
بالحرمة من ناحية عصيان الامر بالواجب النفسي لا الامر المتوجه اليها ،
فان المزاومة انما هي بين حرمتها ووجوب ذهابها فلا يعقل الترتب بين خطابين
متعلقين بموضوع واحد ، ومن هنا اعتبر (قده) الترتب بين خطابين متعلقين
كل منهما بموضوع ، ونهاى الكلام في محله .

ولناخذ بالنقد على ما افاده (قده) من عدة جهات :

(الاولى) ما تقدم من ان الالتزام بوجود خصوص المقدمة لا يستلزم
كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ليلزم محذور الدور او التسلسل
(الثانية) ان ما افاده (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة
الاطلاق فقد ذكرنا بصورة موسعة في بحث التبعدي والتوصلي ان هذه

الكبرى خاطئة جداً ولا واقم موضوعي نهـا اصلا ، وذكرنا هناك ان استحالة التقييد بقيد في مقام الثبوت تستلزم اما ضرورة الاطلاق او ضرورة التقييد بخلافه . وعلى ضوء هذا الاساس فحيث ان فيما نحن فيه تقييد الواجب الغيري بالايصال مستحيل وكذلك تقييده بعدم الايصال فالاطلاق عندئذ ضروري ، وعليه فالنتيجة ثبوت ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من وجوب المقدمة مطلقاً :

(الثالثة) ان الترتب كما ذكرناه في محله وان كان امراً معقولا بل ولا مناص من الالتزام به الا انه في المقام غير معقول ، والسبب في ذلك هو ان حرمة المقدمة اذا كانت مشروطة بعصيان الامر بذي المقدمة فبطبيعة الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه واطاعته ، لاستحالة كون شيء واحداً في زمان واحد واجباً وحراماً معاً . وان شئت قلت انه لا يعقل ان يكون وجوبها مطلقاً وثابتاً على كل تقدير مع كونها محرمة على تقدير عصيان الامر بذي المقدمة ، كيف فانه من اجتماع الوجوب والحرمة القطعيين في شيء في زمن واحد ، فاذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسي فعندئذ لا بد من النظر الى ان وجوب الواجب النفسي ايضاً مشروط بعدم عصيانه واطاعته ام لا ، فعلى الاول يلزم طلب الحاصل ، لان مرد ذلك الى ان وجوب الواجب النفسي مشروط بانيائه واطاعته وهو مستحيل ، وعلى الثاني يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها من حيث الاطلاق والاشتراط وهو غير ممكن على القول بالملازمة بينها كما هو المفروض .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان ما افاده لا يمكن المساعدة عليه بوجه فالصحيح على القول بوجوب المقدمة هو ماذهب اليه صاحب الفصول (قده) ولا يرد عليه شيء مما اورد كما عرفت .

ثمرة النزاع في المسألة

ذكر الاصحاب لها عدة ثمرات :

(الاولى) صحة العبادة اذا كان تركها مقدمة لواجب اهم على القول بوجوب المقدمة الموصلة وفسادها على القول بوجوب مطلق المقدمة . ولا يخفى ان هذه الثمرة ليست ثمرة لمسألة اصولية ، كما ذكرنا في محله من ان ثمرة المسألة الاصولية ما يترتب عليها بلاضم مقدمة اخرى اصولية ، وهذه الثمرة تتوقف على ضم مقدمتين اخريين (الاولى) ان يكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر (الثانية) ان يكون النهي الغبري كالنهي النفسي في الدلالة على الفساد . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المقدمتين المذكورتين غير ثابتين كما حققنا ذلك في مبحث الضد بشكل . وسع فلا نزيد . ومن ناحية ثالثة انه على تقدير تسليم هاتين المقدمتين وتسليم وجوب المقدمة هل تظهر الثمرة المزبورة بين القولين ففيه وجهان : الصحيح هو الظهور ببيان ذلك هو ان ترك الصلاة اذا كان مقدمة لواجب اهم كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً فلا محالة كان ذلك الترك واجباً ، فاذا صار الترك واجباً بطبيعة الحال كان الفعل مهيئاً عنه بناء على ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام ، والنهي في العبادة بوجوب الفساد . هذا بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة .

واما بناءً على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فالصلاة في المثال المزبور لاتقع فاسدة وذلك لان الواجب على ضوء هذا القول انها هو الترك الخاص وهو الترك الموصل لامطلق الترك ، ومن للطبيعي ان نقيضه - وهو ترك هذا الترك الخاص - ليس عين الصلاة في الخارج ، بل هو مقارن لها لتحققه في ضمن الصلاة مرة . وفي ضمن الترك غير الموصل مرة اخرى ، ومن المعلوم ان الحرمة الثابتة لشيء لا تسري الى ملازمه فضلاً عن مقارنه

انفاداً ، وعلى هذا فلا تكون الصلاة منهياً عنها لتقع فاسدة .

واورد على ذلك شيخنا العلامة الانصاري (قدّه) على ما في تقريراته من ان هذه الثمرة ليست بتامة ، والسبب في ذلك هو ان الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك ، لان نقيض كل شيء رفعه ونقيض الترك رفع الترك وهو غير الفعل ، غاية الامر على القول بوجود مطلق المقدمة ينحصر مصداق النقيض في للفعل فحسب ، وعلى القول بوجود خصوص الموصلة فله فردان في الخارج : (احدهما) الفعل (والآخر) الترك غير الموصل حيث ان نقيض الاخص اعم ، ومن الواضح ان حرمة النقيض كما تسري الى فعل الصلاة على الاول كذلك تسري اليه على الثاني ، لفرض ان الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض ، بل هو فرده وثبوت الحرمة له من باب السراية ، وبديهي انه لا فرق في السراية بين انحصار فرده في الفعل وعدم انحصاره فيه ابداً ، فاذن تقع الصلاة على كلا القولين فاسدة فلا تظهر الثمرة بينهما .

والجواب عنه (اولاً) ان الفعل لا يعقل ان يكون مصداقاً للترك لاستحالة كون الوجود مصداقاً للعدم لتباينها ذاتاً واستحالة صدق احدهما على الآخر ، كيف فان العدم لا تحقق له خارجاً لينطبق على الوجود . وعلى الجملة فلا يعقل ان يكون العدم جامعاً بين الوجود والعدم المحض ، وعلى هذا فلا يكون فعل الصلاة مصداقاً للنقيض ، بل هو مقارن له ، وقد تقدم ان حرمة شيء لا تسري الى مقارنه (وثانياً) ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدّه) وقد بيناه مع زيادة توضيح في مبحث الضد ، وملخصه هو ان الفعل بنفسه نقيض للترك المطلق ورافع له ، بداهة ان نقيض الوجود هو العدم البديل له ، ونقيض العدم هو الوجود كذلك ، وهذا هو المراد من جملة ان نقيض كل شيء رفعه ، وليس المراد منها ان نقيض الترك عدم

الترك ، ونقيض عدم الترك عدم الترك وهكذا الى ما لانهاية له فانه وان عبر به الا انه باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً وكوله مرآة له لا انه بنفسه نقيض ، والا لزم ان لا يكون الوجود نقيضاً لعدم ، وهو كما ترى ولاجل ذلك اي كون الوجود نقيضاً لعدم حقيقة وبالعكس قد ثبت ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وعلى ضوء هذا الاساس فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقاً حيث ان ترك الصلاة في المثال المتقدم واجب فنقيضه - وهو وجود الصلاة - بطبيعة الحال يكون منهياً عنه ، وعليه فلا محالة تقع فاسدة . وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة بما ان الواجب هو للترك الموصل فحسب فلا يكون فعل الصلاة نقيضاً له ، بل هو مقارن له وقد تقدم ان الحكم الثابت لشيء لا يسري الى ملازمه فضلاً عن مقارنه : فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان هذه الثمرة تامة وان لم تكن ثمرة للمسألة الاصولية على تقدير تسليم وجوب المقدمة من ناحية ، وتسليم المقدمتين المذكورتين من ناحية اخرى .

(الثمرة الثانية) ما افاده صاحب الكفاية (قدوه) من ان نتيجة البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته هي وجوب المقدمة شرعاً بناء على الثبوت بعد ضم هذه الكبرى الى صغيرياتها . وفيه ان هذه النتيجة وان ترتبت على هذه المسألة بناء على ثبوت الملازمة بينها الا انها لا تصلح ان تكون ثمرة فقهية للمسألة الاصولية ، وذلك لعدم ترتب اثر عملي عليها اصلاً بعد حكم العقل بلا بدية الاتيان بالمقدمة . ومن هنا نستقول ان حكم الشارح بوجوب المقدمة لغو محض :

(الثمرة الثالثة) ان المقدمة اذا كانت عبادة فعلى القول بوجوبها امكن الاتيان بها بقصد التقرب . واما على القول بعدم وجوبها فلا يمكن . وفيه أنه قد تقدم ان عبادية المقدمة لا تتوقف على وجوبها ، فان منشأها كما

عرفت احد امرين : اما الاتيان بها بقصد التوصل الى الواجب النفسى وامثال امره ، واما الاتيان بها بداعي امرها النفسى المتعلق بها كما في الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغيري لا يكون منشأ لعباديتها اصلا .

(الثمرة الرابعة) بر النذر بالاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها فيما اذا تعلق بفعل واجب ، وعدم حصول البر به على القول بعدم وجوبها . وغير خفى اما اولا ان مثل هذه الثمرة لا يوجب كون البحث عن وجوب المقدمة بحثاً اصولياً وذلك لان المسألة الاصولية هي مانع في طريق استنباط الحكم الكلي الالهي بعد ضم صغرها اليها بلا توسط مسألة اصولية اخرى كالتواعد التى يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر او نحوه ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، فان المترتب على مسألتنا هذه انما هو انطباق الحكم الشرعي الكلي المعلوم المستنبط من دليله على الاتيان بالمقدمة ومن الواضح ان المسألة لا تكون بذلك اصولية .

واما ثانياً فلانها لو تمت فانما تتم على القول بوجوب مطلق المقدمة ، واما بناء على القول بوجوب خصوص الموصلة فلا تظهر الا اذا اتى بذى المقدمة ايضاً والالم يأت بالواجب وعندئذ فلا تظهر الثمرة كما لا يخفى : واما ثالثاً فلان الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر ، فان قصد من لفظ الواجب خصوص الواجب النفسى لم يكف الاتيان بالمقدمة في الوفاء به ولو قلنا بوجوبها ، وان قصد منه مطلق ما يلزم الاتيان به ولو عقلا كفى الاتيان بها وان قلنا بعدم وجوبها . نعم لو كان قصده الاتيان بالواجب الشرعي من دون نظر الى كونه نفسياً او غيرياً ولو من ناحية عدم الالتفات الى ذلك ولم يكن في البين ما يوجب الانصراف الى الاول كفى الاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها : (الثمرة الخامسة) هي انه على القول بوجوب المقدمة لا يجوز اخذ

الاجرة عليها ، لانه من اخذ الاجرة على الواجبات ، وعلى القول بعدم وجوبها يجوز ذلك . وفيه اولا اثنا قد حققنا في محله ان الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من اخذ الاجرة على الواجب سواء اكان وجوبه عينياً ام كان كفاثياً توصلياً كان ام عبادياً الا اذا قام دليل على لزوم الاتيان به مجاناً كتفسير الميت ودفنه ونحو ذلك ، فعندئذ لا يجوز اخذ الاجرة عليه ، وبما انه لا دليل على لزوم الاتيان بالمقدمة مجاناً فلا مانع من اخذ الاجرة عليه وكان قلنا بوجوبها : وثانياً لو تتركنا عن ذلك فلا بد من التفصيل بين المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث وبين غيرها من المقدمات ، فانه لو كان هناك مانع من اخذ الاجرة عليها انما هو عباديتها سواء اكانت واجبة ام لم تكن فلا دخل لوجوبها بما هو وجوب في ذلك ابداً ، بل ربما يكون الشيء غير واجب فمع ذلك لا يجوز اخذ الاجرة عليه كالاذان مثلاً فالنتيجة انه لا ملازمة بين وجوب شيء وعدم جواز اخذ الاجرة عليه اصلاً ، بل النسبة بينهما عموم من وجه .

ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) - من ان جواز اخذ الاجرة على المقدمة وعدم جوازه يدوران مدار جواز اخذها على ذى المقدمة وعدم جوازه - خاطيء جداً ، ضرورة ان المقدمة ليست تابعة لذيها من هذه الناحية ، ولا دليل على هذه التبعية وانما كانت تبعيتها في الوجوب فحسب ، وبعد القول بوجوبها فهي واجبة مستقلة ، فجواز اخذ الاجرة عليها او عدم جوازه يحتاج الى دليل ولا صلة له بالجواز او عدمه على الواجب النفسى اصلاً . على ان هذه الثمرة ليست ثمرة للمسألة الاصولية (الثمرة السادسة) حصول الفسق بترك الواجب النفسى مع مقدماته الكثيرة على القول بوجوبها وعدم حصوله على القول بعدمه . وفيه مضافاً الى انه لا بد من فرض الكلام فيما اذا كان ترك الواجب النفسى من الصغائر

دون للكبائر والا لكان تركه بنفسه موجباً لحصول الفسق من دون حاجة ترك مقدماته أن هذه الثمرة تبتنى على أمرين . (الاول) التفصيل بين المعاصي الكبيرة والصغيرة والالتزام بحصول الفسق في الاولى ، وعدم حصوله في الثانية الا في فرض الاصرار عليها (الثاني) ان يكون الاصرار عبارة عن ارتكاب معاص عديدة ولو في زمن واحد ودفعة واحدة .

ولكن للمناقشة في كلا الأمرين مجالا واسعا اما الاول فلما ذكرناه في محله من انه لا اساس لهذا التفصيل اصلا وانه لا فرق بين المعصية الكبيرة والصغيرة من هذه الناحية ، فكما ان الاولى توجب الفسق والخروج عن جادة الشرع يمينا وشمالا ، فكذلك الثانية . وبكلمة اخرى قد ذكرنا غير مرة ان للفسق عبارة عن خروج الشخص عن جادة الشرع يمينا وشمالا ، ويقابله العدل ، فانه عبارة عن الاستقامة في الجادة وعدم الخروج عنها كذلك ، ومن البديهي ان المعصية الصغيرة كالكبيرة توجب الفسق والخروج عن الجادة ، فاذن لا تترتب هذه الثمرة على القول بوجود المقدمة اصلا كما هو ظاهر :

واما الثاني فلان الاصرار على المعصية عبارة عرفاً عن ارتكابها مرة بعد اخرى ، واما ارتكاب معاصي عديدة مرة واحدة فلا يصدق عليه الاصرار بقبناً ، بداهة ان من انظر الى جماعة من النساء الاجنبيات دفعة واحدة وان كان يرتكب معاصي عديدة الا انه لا يصدق على ذلك الاصرار ، وعليه فلا ثمرة . ولو تنزلنا عن جميع ذلك فايضاً لاجمالها لما قد عرفت من انه لا معصية في ترك المقدمة بما هو مقدمة وان قلنا بوجوبها حتى يحصل الاصرار على المعصية ، ضرورة ان المدار في حصول المعصية وهتك المولى انها هو بمخالفة الامر للنفسى فلا اثر لمخالفة الامر الغيري بما هو امر غيري اصلا . اضعف الى ما ذكرناه ان هذه الثمرة على تقدير تسليمها لا تصلح

ان تكون ثمره للمسألة الاصولية .

(الثمرة السابعة) ان المقدمة اذا كانت محرمة فعلى القول بوجوبها يلزم اجتماع الامر والنهي دون القول بعدم الوجوب .

وقد أورد المحقق صاحب الكفاية (قده) على هذه الثمرة بامور ثلاثة : (الاول) ان مسألة اجتماع الامر والنهي انما هي تركز على ما اذا كان هناك عنوان تعلق باحدهما الامر وبالأخر النهي وقد اجتمعا في مورد واحد اتفاقاً ، واما اذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كل من الامر والنهي فهو خارج عن هذه المسألة وداخل في مسألة النهي عن العبادات والمعاملات ، وما نحن فيه من قبيل الثاني ، فان عنوان المقدمة عنوان تعليلي خارج عن متعلق الامر ، وعليه فبطبيعة الحال تعلق كل من الامر والنهي بشيء واحد - وهو ما كان مقدمة بالحمل الشائع - .

ويرده : أن عنوان المقدمة وان كان عنواناً تعليلياً وخارجاً عن متعلق الامر الا ان المأمور به هو الطبيعي الجامع بين هذا الفرد المحرم وغيره ، وعليه فيكون متعلق الامر غير متعلق بالنهي فان متعلق الامر هو طبيعي الوضوء او للفعل مثلاً او طبيعي تطهير البدن او اللباس ، ومتعلق النهي حصة خاصة من هذا الطبيعي بعنوان الغصب او نحوه ، وبما ان متعلق الامر والنهي ينطبقان على هذه الحصة فهي يجمع لها وتكون من موارد الاجتماع :

(الثاني) انه لا يلزم في المقام اجتماع الوجوب والحرم في شيء واحد ، وذلك لان المقدمة لا تخلو من ان تكون منحصرة او غير منحصرة ، فعلى الاول فان كان ملاك الوجوب اقوى من ملاك الحرمة فلا حرمة في البين ، وان كان العكس فبالعكس ، وعلى الثاني فلا محالة يختص الوجوب بغير المحرم من المقدمة ، لوضوح ان العقل لا يحكم بالملازمة الا بين وجوب شيء ووجوب خصوص مقدماته المباحة فالنتيجة ان المقدمة لا يكون جمعاً

للوجوب والمحرمية .

ويرده : ان الامر وان كان كذلك في صورة انحصار المقدمة بالمحرمة الا انه لا يتم في صورة غير الانحصار ، والسبب فيه هو انه لا موجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدمة المباحة بعد ما كانت المقدمة المحرمة مثلها في الوجدية للملاك - وهو توقف الواجب عليها ووقاؤها بالغرض - ويجرد كون المقدمة محرمة من ناحية انطباق عنوان المحرم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك . اذ كما ان اجتماع الواجب النفسي مع عنوان محرم لا يتنافى وقوعه على صفة المطلوبة بناءً على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدم سرية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه متعلق الامر ، كذلك اجتماع الواجب الغيري كالسير الى الحج مثلاً مع عنوان محرم كالغصب لا يتنافى وقوعه على صفة المطلوبة ، ومن الواضح انه لا فرق من هذه الناحية بين الواجب النفسي والغيري .

(الثالث) ان الغرض من المقدمة انها هو التوصل بها الى الواجب النفسي فان كانت توصيلية امكن التوصل بها الى الواجب النفسي وان كانت محرمة سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه ، ضرورة انه لا اثر له في ذلك ابدأ ، وان كانت تعبدية كالطهارات الثلاث فعندئذ ان قلنا يجوز اجتماع الامر والنهي صححت العبادة في مورد الاجتماع سواء اقلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل ، وان قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي على جانب الامر فلا مناص من الحكم بفسادها من دون فرق ايضاً بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها ، فاذا لاثمة للقول بالوجوب من هذه الناحية .

(الواجب الاصيلي والتبعية)

ذكر صاحب الكفاية (قده) في مبحث مقدمة الواجب اموراً اربعة :

(الاول) ان مسألة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية العقلية (الثاني) تقسيم المقدمة الى الشرعية والعقلية والعادية من ناحية ، والى الداخلية والخارجية والمتقدمة والمتأخرة والمقاومة من ناحية اخرى (الثالث) تقسيم الواجب الى المشروط والمطلق . ثارة ، والى المنجز والمعلق ثارة اخرى (الرابع) بيان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، والتعرض لما هو الواجب من المقدمة ، وبعد الانتهاء عن هذه الامور الاربعة ذكر انقسام الواجب الى الاصيل والتبعي ، وكان المناسب عليه ان يدرج هذا التقسيم في الامر الثالث ، لانه من شئون تقسيم الواجب ، ولعل هذا كان غفلة منه (قدہ) في مقام التأليف او كان الاشتباه من الناسخ ، وكيف كان فالتعرض لهذا التقسيم هنا انما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قدہ) والا فهو عديم الفائدة والاثر .

فنقول : ان الاصلية والتبعية تلاحظان مرة بالاضافة الى مقام الثبوت ، ومرة اخرى بالاضافة الى مقام الاثبات . اما على الاول فالمراد بالاصلي هو ما كان متعلقاً للارادة والطلب تفصيلاً ومورداً لالتفات المولى كذلك والمراد بالتبعي هو ما كان متعلقاً لها تبعاً وارثكازاً ومورداً لالتفات كذلك ومن هنا يظهر ان هذا التقسيم لا يجري في الواجب النفسي ، بداهة انه لا ينصف الا بالاصالة فلا يعقل ان تكون الارادة المتعلقة به ارادة تبعية وارثكازية ، فالتقسيم خاص بالواجب الغيري . واما على الثاني فالمراد بالاصلي هو ما كان مقصوداً بالافهام من الخطاب بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة ، وبالتبعي هو ما لم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبعية والالتزام ، ولكن على هذا فالواجب لا ينحصر بهذين القسمين ، بل هنا قسم ثالث - وهو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالافهام من الخطاب اصلاً لا اصالة ولا تبعاً - كما اذا كان الواجب مدلولاً لدليل لبي من اجماع

او نحوه ، هذا اذا علم بالاصالة والتبعية .
واما اذا شك في واجب انه اصلي او تبعية فحيث لا اثر لذلك فلا
اصل في المقام حتي يعين احدهما لا لفظاً ولا عملاً . نعم لو كان لها اثر
عملي فمقتضى الاصل هو كون الواجب تبعياً اذا كان عبارة عما لم تتعلق
به الارادة المستقلة ، واما اذا كان عبارة عما تعلقت به الارادة التبعية
فلا يكون موافقا للاصل .

(مقتضى الاصل في المسألة)

والبحث فيه يقع في مقامين : (الاول) في مقتضى الاصل للعمل
(الثاني) في مقتضى الاصل اللفظي .
اما المقام الاول فقد افاد المحقق صاحب الكفاية (قدس) انه لا اصل
في المسألة الاصولية يعين الملازمة عند الشك في ثبوتها او عدمها ، والسبب
فيه ما ذكرناه من ان هذه الملازمات وان لم تكن من سنخ الموجودات
الخارجية من الاعراض والجواهر الا انها امور واقعية ازيلية كاستحالة
اجتماع التقيضين والضدين والدور والتسلسل وما شاكل ذلك حيث انها لم
تكن محدودة بمحد خاص ، بل هي امور ازيلية ولها واقع موضوعي . وعلى
هذا الضوء فان كانت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ثابتة فهي
من الازل وان لم تكن ثابتة فكذلك ومن الطبيعي ان ذلك لن بدع مجالا
للاصل في المقام : واما في المسألة الفرعية فقد افاد (قدس) انه لا مانع من
الرجوع الى اصالة عدم وجوب المقدمة بتقريب انها قبل ايجاب الشارع
الصلاة مثلا لم تكن واجبة لغرض عدم وجوب ذبحها وبعد ايجابها شك في
وجوبها ، ومعه لا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الوجوب او اصالة
البراءة عنه :

ولناخذ بالنظر الى ما افاده (قدس) . اما ما افاده بالاضافة الى المسألة

الاصولية من انه لا أصل فيها متين جداً ولا مناص عنه كما عرفت . واما ما افاده بالاضافة الى المسألة الفرعية من وجود الاصل فيها فانه قابل للمؤاخذه ، وذلك لان الاصل فيها لا يخلو من ان يكون البراءة او الاستصحاب ، والاولى لا تجري بكلا قسميها : اما العقلية فلانها واردة لنفي المؤاخذه والعقاب ، والمفروض انه لا عقاب على ترك المقدمة وان قلنا بوجوبها ، والعقاب اليها هو على ترك الواجب النفسي : واما الشرعية فبما انها وردت مورد الامتنان فيختص موردها بما اذا كانت فيه كلفة على المكلف ليكون في رفعها بها امتناناً ، والمفروض انه لا كلفة في وجوب المقدمة حيث لا عقاب على تركها ، على ان العقل يستقل بلزوم الاثبات بها لتوقف الواجب عليها سواء اقلنا بوجوبها ام لم نقل ، فاذا اي اثر ومنة في رفع الوجوب عنها بعد لا بديهة الاثبات بها على كل تقدير : والثاني - وهو الاستصحاب - فابيضاً لا يجري ، لان موضوعه وان كان تاماً الا انه لا اثر له بعد استقلال العقل بلزوم الاثبات بها . وعلى الجملة فلا يترتب اي اثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لا بديهة الاثبات بها على كل تقدير ، ومعه لا معنى لجريلانه .

نعم لا مانع من الرجوع الى الاصل من ناحية اخرى وهي ما ذكرناه سابقاً من الثمرة فيما اذا كانت المقدمة محرمة وقد توقف عليها واجب اهم ، فعندئذ لا بد من ملاحظة دليل حرمة المقدمة فان كان لدليلها اطلاق او عموم لزم التمسك به في غير مقدار الضرورة - وهو خصوص المقدمة الموصلة - وان شئت قلت ان القدر المتيقن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمة ، واما غيرها فان كان اطلاق في البين فلا مناص من التمسك به لاثبات حرمتها لعدم ضرورة تقتضي رفع اليد عنها ، وان لم يكن اطلاق فالمرجع هو اصل البراءة عن حرمة المقدمة غير الموصلة للشك فيها وعدم دليل عليها : فالنتيجة هي سقوط الحرمة عن المقدمة مطلقاً سواء اكانت موصلة

ام لم تكن ، اما عن الاولى فمن ناحية المزاحمة واما عن الثانية فمن ناحية اصالة البراءة . هذا على القول بوجوب مطلق المقدمة . واما على القول بوجوب خصوص الموصلة ، او خصوص ما قصد به التوصل فالساقط انما هو الجرمة عنه فحسب دون غيره كما سبق :

وأما المقام الثاني فقد استدلل على وجوب المقدمة بادلة ثلاث : (الاول) ما عن الاشاعرة وملخصه ان المولى اذا اوجب شيئاً فلا بد له من ايجاب جميع مقدمات ذلك الشيء والا اي وان لم يوجب تلك المقدمات فجاز تركها ، وهذا يستلزم احد محذورين : اما ان يبقى وجوب ذي المقدمة بحاله وهو محال لانه تكليف بها لا يطاق ، او لا يبقى وجوبه بحاله بل يصير مشروطاً بمحصل مقدمته فيلزم عندئذ انقلاب الواجب المطلق الى المشروط .

وغير خفى ان عدم ايجاب الشارع المقدمة مع ايجابه فيها لا يستلزم احد هذين المحذورين ابداً والسبب في ذلك ما تقدم من انه يكفي في القدرة على ذي المقدمة القدرة على مقدمته فلا تتوقف على الاثبات بها خارجاً ولا على وجوبها شرعاً بداهة انه لا صلة لوجوب المقدمة بالقدرة على ذيها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الشارع وان لم يوجب المقدمة الا ان العقل يستقل بلا بديهة الاثبات بها بحيث لو لم بات بها وأدى ذلك الى ترك ذي المقدمة لكان عاصياً بنظر العقل واستحق العقاب على مخالفته لغرض انه خالف تكليف المولى باختياره ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا يلزم من بقاء وجوب ذي المقدمة بحاله تكليف بها لا يطاق ، لما عرفت من انه مقدور في هذا الحال ، وعليه فلا موجب للانقلاب اصلاً والحاصل ان ترخيص المولى بترك المقدمة معناه انه لا يعاقب عليه لانه لا يعاقب على ترك ذيها بعد تمكن المكلف من الاثبات بمقدماته :

(الثاني) ما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الاوامر

الغيرية في الشرعيات والعرفيات تدلنا على ايجاب المقدمة حين ارادة ذبيها مثل قوله « تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وابيديكم الى المرافق الخ » وقوله (ع) (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) وما شاكل ذلك ، ومن الواضح انه لا بد من ان يكون لهذه الاوامر ملاك ، وهو لا يخلو من ان يكون غير ملاك الواجب النفسى او يكون هو المقدمة ، فعلى الاول يلزم ان تكون تلك الاوامر اوامر نفسية وهو خلاف الفرض ، فاذن يتعين الثاني . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لاختصاصية لهذه الموارد التى وردت فيها تلك الاوامر ، فاذن بطبيعة الحال يتعدى منها الى غيرها ولقول بوجوب المقدمة مطلقاً .

ولناخذ بالنقد عليه : وهو ان الاوامر المزبورة مفادها ارشاد الى شرطية شيء دون الوجوب المولوي الغيري ، ويدلنا على ذلك امران : (الاول) ان المتفاهم العرفي من أمثال تلك الاوامر هو الارشاد دون المولوية . (الثاني) ورود مثل هذه الاوامر في اجزاء العبادات كالصلاة ونحوها والمعاملات ، ومن الطبيعي ان مفادها هو الارشاد الى الجزئية لا الوجوب المولوي الغيري ، كيف حيث قد تقدم ان الجزء لا يقبل الوجوب الغيري الثالث ما جاء به المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ قدس سرهما من ان الوجدان اصدق شاهد على ذلك ، فان من اشتاق الى شيء واراده فبطبيعة الحال اذا رجع الى وجدانه والتفت الى ما يتوقف عليه ذلك الشيء اشتاق اليه كاشتياقه الى نفس الواجب ، ولا فرق من هذه الجهة بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية وان كانتا مختلفتين من حيث المتعلق .

والجواب عنه انه ان اريد من الارادة الشوق المؤكد الذي هو من الصفات النفسانية الخارجة عن اختيار الانسان وقدزته غالباً فففيه مضافاً الى ان اشتياق النفس الى شيء البالغ حد الارادة انما يستلزم الاشتياق الى خصوص

مقدماته الموصلة لو التفت إليها لا مطلقاً ان الارادة بهذا المعنى ليست من مقولة الحكم في شيء ، ضرورة ان الحكم فعل اختياري للشارع وصادر منه بأختياره وارادته : وان اريد منها الاختيار واعمال القدرة نحو الفعل فهي بهذا المعنى وان كانت من مقولة الافعال الا ان الارادة التشريعية بهذا المعنى باطلة . وذلك لما تقدم بشكل موسع من استحالة تعلق الارادة بهذا المعنى اي اعمال القدرة بفعل الغير . وان اريد منها الملازمة بين اعتبار شيء على ذمة المكلف وبين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان اصدق شاهد على عدمها ، بداهة ان المولى قد لا يكون ملتفتاً الى توقفه على مقدماته كي يعتبرها على ذمته ، على انه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بديهية الاثبات بها حيث انه مع هذا لغو صرف .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الصحيح في المقام ان يقال انه لا دليل على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً كيف حيث ان العقل بعد ان رأى توقف الواجب على مقدمته ورأى ان المكلف لا يستطيع على امتثال الواجب النفسي الا بعد الاثبات بها فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الاثبات بالمقدمة توصلنا الى الاثبات بالواجب ، ومع هذا لو امر الشارع بها فلا محالة يكون ارشاداً الى حكم العقل بذلك ، لاستحالة كونه مولوياً : فالتنتيجة في نهاية الشوط هي عدم وجوب المقدمة بوجوب شرعي مولوي لا على نحو الاطلاق ولا خصوص حصة خاصة منها .

(مقدمة المستحب)

ثم اننا لو بنينا على وجوب المقدمة شرعاً من ناحية ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فهل تختص هذه الملازمة بخصوص ما اذا كان ذي المقدمة واجباً ام يعم المستحب ايضاً الظاهر هو الثاني بعين ما ذكرناه من الملاك لوجوبها في الواجب ، وقد تقدم بشكل موسع :

(مقدمة الحرام)

ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان مقدمة الحرام تنقسم الى ثلاثة اقسام :
 (الاول) هو ما لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وارادته فلو
 اتى بالمقدمة فذو المقدمة يقع في الخارج قهراً عليه بحيث لا يتمكن من
 تركه نظير العلة التامة ومعلولها ، كما اذا علم المكلف بانه لو دخل في المكان
 للفلاحي لاضطر الى ارتكاب الحرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلف عنه ،
 وفي هذا القسم حكم (قده) بحرمة المقدمة حرمة نفسية لا غيرية حيث ان
 النهي الوارد على ذي المقدمة وارد عليها حقيقة ، فانها هي المقدورة للمكلف
 دونه (الثاني) هو ما يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وارادته الا
 ان المكلف يقصد باثنيان المقدمة للتوصل الى الحرام حيث انه بعد اتيانه
 يقدر على ارتكابه ، وفي هذا القسم ايضاً حكم (قده) بالجرمة ، ولكنه تردد
 بين الجرمة النفسية والغيرية من ناحية ترده ان حرمتها تبقى على حرمة
 التجري او على السراية من ذي المقدمة . (الثالث) هو ما يتوسط بين
 المقدمة وذيها اختيار الفاعل وارادته الا ان اثنيان المكلف بها ليس بداعي
 التوصل الى الحرام ، فانه بعد الاثنيان بها وان تمكن من ارتكابه ولكن
 لديه صاوف عنه . وفي هذا القسم حكم (قده) بعدم الحرمة اذ لا موجب
 لها ، فان الموجب لاتصاف المقدمة بالحرمة احد امرين (الاول) ان يكون
 اثنيان علة تامة للوقوع في الحرام . (الثاني) ان يكون الاثنيان بها بقصد التوصل .
 وكلا الامرين مفقود في المقام .

ولنأخذ بالنظر الى هذه الاقسام اما القسم الاول فتحرير المقدمة يتبع
 القول بوجوب مقدمة الواجب لوحدة الملاك بينهما - وهو توقف امتثال
 التكليف عليها - غاية الامر ففي مقدمة الواجب يتوقف امتثال الواجب على
 الاثنيان بها ، وفي مقدمة الحرام - يتوقف ترك الحرام على تركها ، وحيث

انا لا نقول بوجوب المقدمة فلا نقول بتحريمها . واما ما افاده (قده) من ان النهي في هذا القسم حقيقة تعلق بالمقدمة دون ذبيها نظراً الى انها مقدورة دونه فهو مناقض لما افاده (قده) في غير مورد من ان المقدور بالواسطة مقدور ، فالمعلول وان لم يكن مقدوراً ابتداءً الا انه مقدور بواسطة القدرة على علته ، ومن الطبيعي ان هذا المقدار يكفي في تعاقب النهي به حقيقة ، وعليه فلا مقتضى لحرمة المقدمة :

وأما القسم الثاني فلانه لا موجب لانصاف المقدمة بالحرمة الغيبة وان قلنا بوجوب مقدمة الواجب ، وذلك لعدم توقف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدمة ، لفرض ان المكلف بعد الاتيان بها قادر على ترك الحرام . وهذا بخلاف مقدمة الواجب ، فان المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته ، واما الحرمة النفسية فهي على تقديرها ترتكز على حرمة التجري ، ولكن قد حققنا في محله ان التجري لا يكون حراماً وان استحق المتجري العقاب عليه ، وقد ذكرنا هناك انه لا ملازمة بين استحقاق المتجري العقاب وحرمة التجري شرعاً : نعم يظهر من بعض الروايات ان هذه الحرمة من ناحية لية الحرام ، وقد تعرضنا لهذه الروايات وما دل على خلافها بشكل موسع في مبحث التجري فلاحظ .

وأما القسم الثالث فالامر كما افاده (قده) حيث انه لا موجب لانصاف المقدمة بالحرمة اصلاً ، لعدم الملالك له ، فان ملاكه انما هو توقف الامتثال عليها ، والمفروض ان ترك الحرام لا يتوقف ، على تركها . فالنتيجة ان مقدمة الحرام ليست بمحرمة الا في صورة واحدة : (الصورة الاولى) بناء على وجوب مقدمة الواجب شرعاً وبما انه لم يثبت فلا حرمة اصلاً .

ومن هنا يظهر حال مقدمة المكروه من دون حاجة الى بيان .
هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء . وقد تم بحون الله تعالى وتوفيقه .

(فهرس محاضرات في اصول الفقه)

ص	ص
(٢٠) نقد هذه الخطوط	(٤) بحث الاوامر
(٢٥) الدليل الاول على ان كلامه	(٤) معنى مادة الامر
تعالى نفسي ، ونقده	(٥) نقد كلام شيخنا الاستاذ (نقده)
(٢٧) الدليل الثاني على ذلك ونقده	(٩) بيان ماهو المختار في المقام
(٢٨) الدليل الثالث على ذلك ونقده	(١٠) لائمة لهذا البحث
(٣١) الدليل الرابع على ذلك ونقده	(١١) المعنى الاصطلاحي للامر
(٣٢) نتائج البحث لحد الآن عدة نقاط :	(١١) الاشكال على هذا المعنى
(٣٤) نظرية الفلاسفة : ارادته تعالى	(١٢) دفع شيخنا المحقق الاشكال
ذاتية	(١٢) نقد ما أفاده شيخنا المحقق
(٣٤) بيان شيخنا المحقق حول اثبات	(١٣) اعتبار العلو في معنى الامر
هذه النظرية	(١٣) تبادر الوجوب من الامر
(٣٥) احتواء بيانه على عدة نقاط	(١٤) بيان ماهو المختار في المسألة
(٣٦) النظر في هذه النقاط	(١٥) كلام صاحب الكفاية حول
(٣٩) بيان شيخنا المحقق حول مشيئته	الطلب والارادة
تعالى	(١٦) النظر في كلامه
(٤٠) نقد بيانه	(١٨) بحث ونقد حول عدة نقاط :
(٤٤) نظرية الاشاعرة : مسألة الجبر	(١٨) نظرية الاشاعرة :
(٤٤) الدليل الاول ونقده	(١٨) نص مقولتهم حول الكلام النفسي
(٤٦) الدليل الثاني ونقده	(١٩) تتضمن هذا النص عدة خطوط :

ص	ص
الروايات	(٤٩) الدليل الثالث ونقده
(٨٧) أفعال العباد تتوقف على مقدمتين	(٥٠) كلام أبي الحسن الأشعري ونقده
(٨٧) تمييز كل من نظريتي الجبر	(٥٢) الدليل الأول للفلاسفة على الجبر
والتفويض عن نظرية الإمامية	(٥٣) نقد هذا الدليل بشكل موسع
بالمثال العربي	(٥٧) الفرق الأساسي بين المعاليل
(٩١) نشيد في ختام الشوط الى نقطتين	الطبيعية والأفعال الاختيارية
(٩٣) الحجر الأساسي للفرق بين نظريتنا	(٦٠) بيان شيخنا المحقق حول الموضوع
ونظرية الفلاسفة	ونقده
(٩٤) الآيات الكريمة تطابق نظرية	(٦٢) البيان الأول ونقده
الامر بين الأمرين	(٦٥) البيان الثاني ونقده
(٩٥) الإشارة في نهاية المطاف الى	(٦٦) البيان الثالث ونقده
نقطتين	(٦٧) البيان الرابع ونقده
(٩٩) نظرية العلماء : مسألة العقاب	(٧١) الدليل الثاني للفلاسفة على الجبر
(٩٩) الاشكال فيه على ضوء نظرية	ونقده
الإشاعة	(٧٢) الدليل الثالث لهم ونقده
(١٠٠) الجواب الأول عن صدر المتأهلين	(٧٤) الدليل الرابع ونقده
ونقده	(٧٧) نظرية المعتزلة : مسألة التفويض
(١٠٠) الجواب الثاني عن أبي الحسن	(٧٨) الدليل على هذه النظرية : استغناء
البصري ونقده	البقاء عن المؤثر ونقده
(١٠٢) الجواب الثالث عن الباقلاني	(٨٣) نظرية الإمامية : مسألة الامر
ونقده	بين الأمرين
(١٠٢) الجواب الرابع عن الإشاعة ونقده	(٨٤) إثبات هذه النظرية على ضوء

ص	ص
(١٤٢) الكلام عند الشك في التمبدي والتوصلي	(١٠٧) الجواب الخامس عن صاحب الكفاية ونقده
(١٥٥) مقتضى الاصل اللفظي عند الشك في ذلك	(١٠٨) كلام صاحب الكفاية حول العقارة والسعادة ونقده بشكل موسع
(١٥٥) دعوى شيخنا الاستاذ استحالة التقييد بقصد القرية ونقدها	(١١٤) الجواب السادس عن شيخنا المحقق ونقده
(١٦١) الوجه الثاني مذكوره شيخنا الاستاذ	(١١٧) نتائج البحوث
(١٦٢) الوجه الثالث مذكوره صاحب الكفاية	(١٢١) صيغة الامر
(١٦٣) الوجه الرابع مذكوره شيخنا المحقق	(١٢١) كلام صاحب الكفاية حول هيئة افعال ، ونقده
(١٦٤) الوجه الخامس مذكوره قده ايضاً	(١٢٣) اوامر الكتاب والسنة على نحوين
(١٦٤) نقد جميع هذه الوجوه	(١٢٤) اختيار صاحب الكفاية تبادر الوجوب من الصيغة ، ومناقشته
(١٧٢) التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العلم والملكة	(١٢٦) مختار بعض الاعاظم في المسألة ونقده
(١٧٣) الصحيح التفضل بين مقامي الاثبات والاثبات	(١٣٠) نظريتنا في المسألة
(١٧٩) الكلام في بقية الدواعي القربية	(١٣٢) كلام صاحب الكفاية حول الجملة الفعلية ونقده
(١٨٠) كلام صاحب الكفاية ونقده	(١٣٨) نتيجة البحث عدة امور
(١٨١) كلام شيخنا الاستاذ حول الدواعي القربية	(١٣٨) ظهور الثمرة بين النظريتين
(١٨٢) والمناقشة فيه	(١٣٩) الواجب التوصلي يطلق على معنيين
(١٨٣) الاشكال في اخذ الجامع بين	

ص	ص
المرة والتكرار	الدواعي القريبية في متعلق
(٢٢٤) الكلام حول مسائل ثلاث	الامر ونقده
(٢٢٥) اجزاء الاثنيان بالمأمور به من أمره عقلي	(١٨٥) لا اشكال في امكان اخذ ما يلازم
(٢٢٨) نتائج البحث عدة خطوط	قصد الامر في العبادات
(٢٢٩) اجزاء الاثنيان بالمأمور به الاضطرابي عن الواقع	(١٨٦) لشبختنا الاستاذ طريق آخر في
(٢٣٠) كلام صاحب الكفاية حول المسألة	ذلك ونقده
(٢٣٢) النظر في كلامه	(١٨٨) النتيجة عند الشك في التوصية
(٢٣٥) الصحيح عدم جواز البدار	(١٩٣) مقتضى الاصل العملي على ضوء
(٢٣٧) كلام شبختنا الاستاذ ونقده	نظربتنا في المسألة البرائة وعلى ضوء
(٢٣٨) ارتفاع العذر بعد خروج الوقت	نظرية صاحب الكفاية الاشتغال
(٢٣٨) اختيار شبختنا الاستاذ الاجزاء	(١٩٩) النفسي والغيري
(٢٣٩) ما افاده تمام اثباتاً لا نفيّاً	(٢٠٠) دوران الامر بين التعييني والتخييري
(٢٤١) حكم الاضطراب بسوء الاختيار	(٢٠٢) دوران الامر بين الكفائي والعيني
(٢٤٣) نتائج المسألة	(٢٠٥) الامر عقيب الحظر
(٢٤٤) الدليل الاجتهادي - وصوره اربع	(٢٠٦) المرة والتكرار
(٢٤٥) كلام بعض الاعاظم ونقده	(٢١١) الفور والتراخي
(٢٥٠) اجزاء الاثنيان بالمأمور به الظاهري	(٢١٧) نتائج البحوث
عن الواقع	(٢٢٠) مبحث الاجزاء
(٢٥١) مختار صاحب الكفاية في المسألة	(٢٢٠) بيان المراد من كلمة على وجهه
ونقده	(٢٢١) ماهو المراد من الاقتضاء
	(٢٢٢) بيان المراد من الاجزاء
	(٢٢٣) الفرق بين هذه المسألة ومسألة

ص	ص
(٢٩٥) الصحيح انها من المسائل الاصولية العقلية	(٢٥٨) الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة
(٢٩٦) تقسيمات المقدمة	(٢٦٠) الصحيح التفصيل بين نظرية
(٢٩٨) لا مقتضى لانصاف الاجزاء	الطريقة والسببية
بالوجوب الغيري	(٢٦١) القول بان الاجزاء مطابق للقاعدة
(٣٠١) دعوى بعض الاعاظم ظهور	ونقده
الذرة ونقدها	(٢٦٦) بيان حقيقة السببية واقسامها
(٣٠٢) تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب	(٢٦٩) الاجزاء على ضوء السببية بالمعنى
والوجود والعلم	الاول والثاني
(٣٠٣) لا وقع لتقسيمها الى الشرعية	(٣٧١) الكلام حول السببية: المعنى الثالث
والعقلية والعادية	(٢٧٦) الاجزاء على القول بالسببية
(٣٠٤) الشرط المتأخر	بتمام اشكالها
(٣٠٥) اشكال صاحب الكفاية على	(٢٧٧) كلام صاحب الكفاية والنظر فيه
الشرط المتقدم ونقده	(٢٨٠) ما افاده صاحب الكفاية ونقده
(٣٠٦) كلام شيخنا الاستاذ ونقده	(٢٨٢) لا فرق في عدم الاجزاء بين
(٣٠٨) الذي ينبغي ان يقال في المقام	الشبهات الحكمية الموضوعية
(٣١٠) نص ما جاء به المحقق صاحب	(٢٨٥) ثبوت الحكم الظاهري لشخص
الكفاية ونقده	هل هو نافذ في حق غيره
(٣١٣) الصحيح جواز الشرط المتأخر	(٢٨٨) دعوى المحقق الثاني ونقدها
(٣١٨) الواجب المطلق والمشروط	(٢٩١) نتائج المسألة في نهاية الشوط
(٣١٩) دعوى استحالة رجوع القيد الى	(٢٩٢) مقدمة الواجب
المهمة ونقدها	(٢٩٣) بيان المراد من الوجوب
	(٢٩٣) الاقوال حول المسألة

ص	ص
من المقدمات	(٣٢٤) دعوى لزوم رجوع القيد الى
(٣٦٧) الكلام حول وجوب التعلم وانحائه	المادة ونقدها
(٣٧٤) يلغى التلبيه عن عدة نقاط	(٣٣١) تردد القيد بين رجوعه الى
(٣٧٩) نتائج البحوث المتقدمة	الهيئة او المادة
(٣٨٢) الواجب النفسي والغيري	(٣٣١) مقتضى الاصل اللفظي فيه
(٣٨٢) الاشكال في تعريفها وجواب	(٣٣٢) كلام شيخنا الانصاري ونقده
صاحب الكفاية عنه	(٣٣٣) كلام شيخنا الاستاذ ونقده
(٣٨٣) ايراد المحقق الثاني عليه	(٣٣٨) المقام ليس من صفى تقديم
(٣٨٦) تحقيق الكلام في المقام	الاطلاق العمولي على البدلي
(٣٨٨) ماهو مقتضى الاصل اللفظي	(٣٤٠) كلام شيخنا الانصاري ومناقشة
عند الشك	صاحب الكفاية
(٣٨٩) ماهو مقتضى الاصل العمل عنده	(٣٤١) كلام لشيخنا الاستاذ في المقام
(٣٩٥) اثار الواجب النفسي والغيري	(٣٤٢) تحقيق الكلام حول رجوع القيد
(٣٩٧) الاشكال في منشأ عبادية	الى الهيئة او المادة
الطهارات الثلاث	(٣٤٧) الواجب المعلق
(٤٠١) منشأ عباديتها أحد أمرين	(٣٤٧) انكار شيخنا الانصاري اياه
(٤٠٣) الاقوال حول وجوب المقدمة	(٣٤٩) الاستدلال على استحالة الواجب
(٤٠٥) توجيه مراد الشيخ ونقده	المعلق ونقده
(٤٠٦) تصدى شيخنا المحقق لتوجيه مراد	(٣٥٤) وجه التزام صاحب الفصول
الشيخ والمناقشة فيه	بذلك ونقده
(٤٠٩) اعتبار قصد التوصل في مقام	(٣٥٦) نتكلم حول هذه المسألة في مقامين
المزاخمة ونقده	(٣٦٠) الكلام حول وجوب غير التعلم

ص	ص
(٤٢٥) ثمرات النزاع في المسألة	(٤١٣) وجوب المقدمة الموصلة
والمناقشة فيها	(٤١٣) مناقشة شيخنا الاستاذ فيه ونقدنا
(٤٢٢) الواجب الاصيل والتبعي	(٤١٤) مناقشات صاحب الكفاية ونقدنا
(٤٣٤) مقتضى الاصل في المسألة	(٤١٨) ادلة صاحب الفصول ومناقشات
(٤٣٦) ادلة وجوب المقدمة ونقدنا	صاحب الكفاية فيها ونقد
(٤٣٨) الصحيح عدم وجوب المقدمة شرحاً	تلك المناقشات
(٤٣٨) مقدمة المستحب	(٤٢٢) كلام شيخنا الاستاذ قده حول
(٤٣٩) مقدمة الحرام	وجوب المقدمة ونقدنا

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٦٠٠ لسنة ١٩٧٤

٢٠٠٠ - ٨ / ٩ / ١٩٧٤

مطبعة الآداب - النجف الأشرف