

رُضْوٌ

فَقِيرُ الشَّيْعَةِ

ذُرْوَسُ الْقَابِلَةِ الرَّسْمِ الْقُدْسِيِّ

الْمَرْحُومِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْبَاقِي فِي الْقَبْرِ الْمَوْجُودِ فِي الْجَنَّةِ

تَالِيَتُ

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدٍ الْمَوْجُودِ فِي الْجَنَّةِ

الْجُرْمُ الثَّانِي

أُصولُ فقه الشيعة

دروس القاها آية الله العظمى
المرجع الأعلى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله

تأليف
آية الله السيد محمد مهدي الموسوي الخليلي

الجزء الثاني

الموسوي الخلخالي، محمد مهدي

أصول فقه الشيعة: دروس ألقاها آية الله العظمى المرجع الأعلى السيد أبو القاسم الموسوي

الخوانساري / تأليف السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي

مشخصات نشر: قم: دار البشير، ١٤٣٥ هـ - ١٣٩٢ ش

مشخصات ظاهري: ج.

شابك: ج ١: ٨ - ٣١ - ٨٣٧٣ - ٩٦٤ - ٩٧٨

فهرست نویسی فیبا

عربی

موضوع: فقه جعفری - قرن ١٣ هـ

کتابشناسی ملی: ٢٥٦٧٧٠٧

١٣٩٠ الف ٦ م / ٣ / ١٨٣ BP

٢٩٧/٣٤٢



قم المقدّسة - انتشارات دار البشير - الهاتف: ٠٩١٢٣٥٣٤٠٤٤

اسم الكتاب: أصول فقه الشيعة / ج ٢
المؤلف: السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي
الناشر: دار البشير
الطبعة: الأولى / ١٤٣٥ هـ - ١٣٩٢ ش
العلم والألواح الحساسة: تيزهوش - قم
المطبعة: الوفاء - قم
العدد: ١٠٠٠ نسخة
الشابك: ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٨٣٧٣ - ٣١ - ٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والرسلين محمد وعمرته الطاهرين
والوصة الدائمة على أعيانهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فقد لاحظت ما كتبه الفاضل الصفي ^{عليه السلام}
المهذب الركني قرّة عيني العظم له جناب السيد محمد مهدي فالحمد إلى ادام الله تأييده وزاد
في حذرة العلم والدين من امثال الفرجة ته فري النجاة سلس البيان واقياً بما نفعناه وحقناه
فقد تعالى درة وعليه سبحانه اجرة وله الحمد على نعمه وآلائه اللهم اهدني الخو

فقه وحقه بگرام ١٢٧٥



المقصد الأول: في الأوامر

الفصل الأول: في مادة الأمر

ويقع الكلام فيها من جهات:

الجهة الأولى: فيما ذكروا للمادة الأمر من المعاني لغة

اختار المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّها موضوعة بالاشتراك اللفظي لأمرين: للطلب في الجملة، وللشيء، بعد نقل ما ذكروا لها من المعاني من الطلب كما يقال: أمره بكذا، والشأن كما يقال: «شغله أمر كذا»، والفعل كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَمُرُّ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١)، والفعل العجيب كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٢)، والشيء كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجيباً»، والحادثة كما يقال: «لا يدري إلى ما يؤول أمر فلان»، فإنّ المراد واقعته

(١) سورة هود، الآية ٩٧.

(٢) سورة هود، الآيتان ٦٦ و٨٢.

وحادثته التي وقع فيها، والغرض كما يقال: «جئت لأمر كذا». وقال: إن أكثر هذه المعاني من باب اشتباه المصداق بالمفهوم^(١)، مثلاً إن المراد والمستعمل فيه ما هو الغرض بالحمل الشائع لا مفهومه وكذا المستعمل فيه هو الشيء بالحمل الشائع لا مفهومه.

واختار شيخنا الأستاذ^(٢) (قدّس سرّه) أنها موضوعة لمعنى واحد جامع بين تمام المعاني وهو الواقعة المهمة بحيث اعتبر في مفهومه الوقوع بمعنى الوجود بعد عدم فعلية لا يطلق على الجوامد، فلا يقال: «زيد أمر»؛ لأن مفهوم زيد بما هو ليس فيه معنى الوقوع بالمعنى المذكور، ويصحّ أن يقال: «زيد شيء من الأشياء»، فلا يكون مرادفاً للشيء بسعته، بل دائرته أضيق منه.

فظهر ما في اختيار صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من كونه موضوعاً للشيء والطلب في الجملة، فعلى ما اختاره (قدّس سرّه) يطلق على الصفات والأفعال والطلب بما أنها أفراد لجامعها وهو الواقعة المهمة فلا يكون مشتركاً لفظياً حتّى بين المعنيين اللذين اختارهما صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

وفيه: أولاً: أن اعتبار قيد الأهمية في الجامع يستلزم التناقض في قول القائل: «ليس الأمر الكذائي بمهم»، أو في قوله: «لا تعتنى بالأمر غير المهمة»، والحال أنه ليس في هذا الكلام إشكال أصلاً ومقبول عند العرف والمحاورات. وثانياً: أن عدم صحّة جمع الأمر بمعنى الطلب على «أمر» وعدم صحّة

(١) كفاية الأصول، ط آل البيت، ص ٦١.

(٢) هو المحقّق النائيني (قدّس سرّه)، راجع أجود التقريرات ٨٦/١.

جمع الأمر بمعنى غيره على أوامر دليل على اختلاف المعنى، وآلاً لصحّ كلا الجمعين عند إرادة كلّ واحد من المعنيين.

وثالثاً: أنّ الاشتقاق من الأمر ينحصر بما إذا كان بمعنى الطلب، فيقال: أمر ومأمور وغير ذلك، وعدم الاشتقاق منه بمعنى غير الطلب دليل على عدم الجامع لأنّه لا جامع بين المعنى الحدّثي وغيره. وبعبارة أخرى: لا جامع بين الوجود والعدم أعني الحدّث وعدمه مضافاً إلى أنّ تصوّر الجامع باعترافه (قدّس سرّه) صعب فلا داعي للذهاب إليه.

ودعوى أنّ الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد ممنوع، لشهادة ما ذكرنا من اختلاف الجمع، فالحقّ أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ بين الطلب بمعنى إبراز إرادة الفعل بأيّ مبرز كان من الصيغة والإشارة والكتابة وغير ذلك من المبرزات، وبين الإعجاب كما يقال: «أمره الأمر» أي أعجبه، وبين الشور ومنه المؤامرة بمعنى المشاورة، فيقال: أمرته كضاربته من باب المفاعلة بمعنى شاورته، وبين الحادثة كما يقال: لاندري إلى ما ينجرّ أمر زيد أي حادثته.

ثمّ إنّّه لا يهمنّا التحقيق أكثر من ذلك في معنى الأمر لغة، لأنّ ما يتوقّف عليه الاستنباط ويتعلّق به غرض الأصولي ليس من بين هذه المعاني إلّا الأمر بمعنى الطلب، وهذا المعنى لا يشتبه في موارد استعماله كما يقال: «أمرّك أو أمرتك»، أو غير ذلك كما وقع في الأخبار كقول السائل: أتأمرني به يا

رسول الله؟ فقال (صلى الله عليه وآله): «لا بل إنما أنا شفيع»^(١). فلتعرض إلى الجهات الأخر التي تتعلق بهذا الطلب الموضوع له لفظ الأمر.

الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ والاستعلاء

هل يعتبر في معنى الأمر بمعنى الطلب، العلوّ والاستعلاء معاً أو أحدهما أو لا يعتبر شيء منهما فيه؟ الحق اعتبارهما:

أما الأول: فلأن طلب الداني من العالي دعاء، وطلب المساوي من مثله التماس، ولا يصح إطلاق الأمر على هذين الطلبين وجداناً فإنه بمعنى «فرمان» في الفارسية ولا يصدق إلا من العالي.

وأما الثاني فبمعنى إعمال المولوية معتبر أيضاً إذ لو لم يكن الأمر متحفظاً على مولويته وكان في مقام الشفاعة أو المزاح أو غير ذلك لم يكن مصداقاً للأمر، بل هو مصداق لتلك العناوين.

وأما بمعنى التكبر والتجبر فلا يعتبر لأنه يصدق الأمر على طلب المولى المؤدّب على وجه إعمال مولويته من دون تكبر؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر الناس من دون تكبر وتجبر، ويصدق على طلبه الأمر من دون

(١) إن بريرة كانت أمة لعائشة، وزوجها كان عبداً ثم أعتقها فلما علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لبريرة: «ارجعي إلى زوجك فإنه أبر ولدك وله عليك مئة»، فقالت: يا رسول الله، أتامرني بذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا إنما أنا شفيع». مستدرک الوسائل كتاب النكاح باب ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء ج ٣.

عناية أصلاً، وهو أكمل الناس أخلاقاً فلا منافاة بين إعمال المولوية وعدم التكبر، والشاهد على اعتبار إعمال المولوية في معناه عدم صدق الأمر على طلب المولى شفاعاً أو إرشاداً، فتقسيم الأمر إلى المولوي والإرشادي يكون مع وجود العناية فيه إذا كان المتبادر منه عند الإطلاق الاستعلاء. بل حينئذٍ شفاعاً وإرشاد وهو شفيع ومرشد كما يدلّ عليه رواية بريرة، قالت: أأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا، إنما أنا شفيع».

الجهة الثالثة: في دلالة الأمر على الوجوب

والحقّ دلالته بعين الوجه الذي يقتضي دلالة الصيغة على الوجوب، لأنّه لا فرق بين قول القائل: أمرك بالضرب، وقوله: اضرب.
فتلخص ممّا ذكرنا أنّ أحد معاني لفظ الأمر الطلب على نحو الوجوب من العالي المستعلي، بمبرز، كان هو الصيغة أم غيرها من كتابة أو إشارة، حتّى لفظ «أمرك».

الجهة الرابعة: الطلب والإرادة

يقع الكلام في نقاط:

الأولى: في أنّ هذين اللفظين هل هما متّحدان مفهوماً ومصادقاً أو مصادقاً فقط، أم لا يتّحدان بأيّ وجه؟

الثانية: في مداليل الجمل الإنشائيّة والإخباريّة. وهاتان الجهتان لغويّتان لأنّ الكلام فيهما من حيث وضع اللفظ.

الثالثة: في أنّه هل لنا شيء وراء الأمور التي نجدّها من أنفسنا عند إتيان الفعل من التصرّو والتصديق بالفائدة والعزم والجزم والإرادة يسمّى بالكلام النفسي في اصطلاح الأشاعرة، أم لا؟

الرابعة: في الجبر والتفويض. وهاتان كلاميّتان.

النقطة الأولى

أمّا النقطة الأولى فنقول: إنّ المدّعي لاتحادهما مفهوماً وضعاً وتغايرهما انصرافاً - كما عليه المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه)^(١) - إمّا أن يقول بأنّهما لفظان مترادفان وُضعا لمعنى واحد ومفهوم فارد بحيث لا تغاير بين المفهومين أصلاً، بل لا يكون في البين إلّا مفهوم واحد وضع اللفظان له، كالإنسان والبشر إن قلنا بترادفهما كذلك، وهذا المعنى الفارد يكون جامعاً بين قسمين أحدهما

(١) كفاية الأصول، ط آل البيت، ص ٦٤ - ٦٥.

الحقيقي والآخر الإنشائي، وتكون الإرادة منصرفةً إلى الحقيقي، والطلب إلى الإنشائي.

أو يقول بأنهما لفظان وضعاً لمفهومين متغايرين متّحدين في المصداق بحيث يكون مصاديق هذا عين مصاديق ذاك وإن كان مفهومه غير مفهوم ذاك، كالضاحك والكاتب، فإنهما لفظان وضعاً لمفهومين متغايرين، فإنّ المبدأ في الأول الضحك، وفي الثاني الكتابة لكنهما متحدان مصداقاً، ويكون الطلب والإرادة من هذا القبيل مع الانصراف المتقدّم ذكره.

والفرق بين الاحتمالين أنّ الأول كونهما متّحدين مفهوماً ومصداقاً، والثاني كونهما متغايرين مفهوماً، ومتّحدين مصداقاً، وكلاهما باطل.

والحقّ أنّهما لفظان وضعاً لمعنيين متباينين مفهوماً ومصداقاً، لأنّ معنى الإرادة بشهادة موارد استعمالاتها في العرف أمر قائم بالنفس، سواء قلنا بكونه فعلاً من أفعالها أو صفة قائمة بها - كما سيأتي توضيحه - والطلب عبارة عن التصدّي لتحصيل شيء في الخارج^(١)، كما يقال: فلان يطلب ضالّته، أو يطلب العلم، أو المال، أو يقال في باب التيمّم: فاقد الماء يطلبه من الجوانب الأربع كذا مقدار، وكما يقال: فلان يريد العلم، ولا يطلبه أي يحبّه ولا يتصدّى لتحصيله. وهذا التصدّي لتحصيل الشيء يكون تارة بحركة العضلات، وذلك فيما إذا تعلّقت إرادته وشوقه بفعل نفسه، كما يقال: «فلان طلب زيارة أخيه» أي تصدّى لها.

(١) قال في المنجد: طلب يطلب طلباً الشيء حاول وجوده وأخذه.

وأخرى بأمره للغير، وذلك فيما إذا تعلقت إرادته بفعل غيره اختياراً، إما لأنه لا يقدر على ذلك الفعل بنفسه، كأن يأمر المولى عبده بخياطة ثوبه، وهو لا يعرف الخياطة، وإما أن يقدر على ذلك لكن يريد صدوره من العبد اختياراً، لأجل مصلحة تعود لذلك العبد، كما في أوامر الله تبارك وتعالى لنا، فإنه تعالى قادر على أن يجبرنا على أفعالنا من الصلاة والحج وغيرهما بحيث نفعلها من دون إرادة واختيار منا، لكن لم تتعلق إرادته تعالى بأفعالنا هكذا، بل بأن نُوجِدَها اختياراً، فأمر المولى حينئذٍ تصدي لمراده، فيكون قوله: افعل أو غيره من المبررات للإرادة أحد مصاديق الطلب حقيقةً.

فتلخص مما ذكرنا أن الطلب عبارة عن التصدي للمراد إما تكويناً بتحريك العضلات نحوه، وإما تشريعاً بأمر الغير لإيجاده فهو أمر قائم بالجوارح، وفعل من الأفعال الخارجية، والإرادة أمر قائم بالجانحة، فيكونان متغايرين مفهوماً ومصادقاً، فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) دعوى بلابرهان.

(تتمّة)

لا يبعد أن يقال: إن لفظ الطلب موضوع للتصدي لتحصيل ما يترقب حصوله نوعاً من حيث ذاته كما في طلب الضالة، وطلب الماء، وكما في طلب المولى الفعل من عبده وإن كانوا عصاةً، فإن الفعل - كالصلاة مثلاً - من حيث ذاته مترقب الحصول، وممكن الوجود وإن كان العبد عاصياً وغير مطيع.

النقطة الثانية: في مداليل الجمل الإخباريّة والإنشائيّة

المعروف أنّ هيئات الجمل الخبريّة موضوعة لنسبة شيء لشيء في نفس الأمر والواقع إخباراً، وبعبارة أخرى النسب نفس الأمرية الخبريّة الأعم من الخارج والذهن، كما في «زيد قائم، والإنسان كلي»، وقد تقدّم في مبحث الوضع أنّ المختار هو أنّ هيئة الجملة الخبريّة موضوعة لإبراز قصد حكاية ثبوت المحمول للموضوع، أو نفيه عنه، فعليه لا يكون الصدق والكذب من حيث الدلالة على المعنى، لأنّ هذه الدلالة لا تتخلّف إمّا قطعاً أو ظناً من باب الظهور النوعي، بل هما باعتبار مطابقة المعنى والمدلول للواقع وعدمها، وإسناد الصدق والكذب إلى اللفظ يكون تبعاً للمدلول، وهذا بخلاف القول المعروف، فإنّهما باعتبار الدلالة على المعنى، فإنّ المعنى لو كان ثابتاً في الواقع لكانت الدلالة صادقة وإلاّ فكاذبة، ويسند إلى اللفظ تبعاً للدلالة.

والمعروف في هيئة الجمل الإنشائيّة أنّها موضوعة للنسب الإيجاديّة، فإنّ البايع بقوله «بعت» الإنشائي يوجد نسبة البيع إلى نفسه، وقد تقدّم أيضاً أنّ الحقّ خلاف ما ادّعوه وإنّها موضوعة لإبراز أمر اعتباري.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ اللفظ لم يوضع للكلام النفسي أيضاً كما ادّعاه بعض الأشاعرة على تقدير ثبوته، فإنّهم لم يقولوا بما هو المعروف من وضع الجمل الإخباريّة للنسب الواقعيّة والجمل الإنشائيّة للنسب الإيجاديّة، ولا بما اخترناه بل اختاروا وضعها للكلام النفسي.

وبعد ما ذكرنا من الحقّ في المقام، وأنّ الهيئات الخبريّة وضعت لقصد

الحكاية، والإنشائية لإبراز الأمر الاعتباري ظهر لك فساد كلا القولين أعني قول المشهور وقول الأشاعرة، وإنّما تعرّضنا لهذه الجهة هنا وإن حقّقناها سابقاً في بحث الوضع للتنبيه على فساد مقالة الأشاعرة من الوضع للكلام النفسي. ويقع الكلام في الجهة الآتية في أصل وجود الكلام النفسي وعدمه، وإن ظهر لك هنا عدم الوضع له ولو قلنا بثبوته.

النقطة الثالثة: في الكلام النفسي

ادّعت الأشاعرة^(١) وجود كلام نفسي في الإخبارات والإنشاءات برأسها،

(١) وهم أصحاب أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري المولود في البصرة سنة (٢٦٠ق) والمتوفى في بغداد سنة (٣٢٤ق) وهو من أحفاد أبي موسى الأشعري أحد أصحاب النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، كان تلميذ أبي عليّ الجبائي شيخ المعتزلة في عصره ويعدّ المعتزلي هذا من أكابر علماء المعتزلة في الكلام، وتوفي سنة (٣٠٣ق) وقد درس عليه أبو الحسن الأشعري حتّى الأربعين من عمره أصول المعتزلة، وطرق استدلالها، وبعد ذلك اعترض على أستاذه واختلف معه يوماً في مسألة «الصلاح» و«الأصلح» ففارقه وأعلن تخلّيه عن الاعتزال في مسجد البصرة سنة (٣٠٠ق).

وكان أبو الحسن الأشعري على مذهب الشافعي في فروع الفقه وكان يستعمل الأدلة الكلامية لإثبات عقائده الدينية مع نهي أصحاب السنّة والحديث عن ذلك بيد أنّه كان يوفق بين مبادئ تلك الأدلة وبين عقائد أهل السنّة والجماعة، وأسس مذهب الأشعري، ونشر علم الكلام بصورة جديدة بين أهل السنّة والجماعة، وبما أنّه كان من المعتزلة، وكان يعرف منهجهم في العمل، ونقاط الضعف في فلسفتهم، لذلك تمكّن أن يقضي عليهم بموازرة علماء السنّة والجماعة له، وأعلن عن تأييده ودعمه لمنهج أهل السنّة في مقابل المنهج البرهاني والكلامي للمعتزلة، وكان يعتقد بأمور غير مقبولة ك: ١ - قدم القرآن، ٢ - وجود فرق بين ذات الله وصفاته، ٣ - ضرورة رؤية الله تعالى يوم القيامة مخالفاً للمعتزلة في

وخصّصوا ما هو الموجود منه في الأوامر والنواهي باسم الطلب، وادّعوا أنّه غير الإرادة، وقالوا بأنّه مركّب من الحروف غير التدريجيّة بل كلّها موجودة في النفس في عرض واحد، نظير وجود حروف صفحة من الكتاب في النظرة الواحدة

⇒ ذلك. وللأشعريّ مؤلّفات كثيرة، أوصلها ابن فورك إلى ثلاثمائة مصنف، وذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق أنّها كانت ثلاثمائة وتسعين (٣٩٠) كتاباً.

ومن المؤيدين لمذهب الأشعري: الفخر الرازي، والشريف الجرجاني، والتفتازاني وجمع آخرون.

وقد جعل أبو الحسن الأشعري كلامه على أربعة أركان، وكلّ ركن على عشرة أصول:

الركن الأوّل: في الذات الإلهيّة وأصوله هي: ١- الله موجود، ٢- واحد، ٣- قديم، ٤- ليس جوهرًا، ٥- ليس جسمًا، ٦- ليس عرضًا، ٧- ليس مخصوصاً بجهة، ٨- ولا محدوداً بمكان، ٩- يمكن أن يُرى، ١٠- وهو باق أبدياً.

الركن الثاني: في الصفات الإلهيّة وأصوله هي: ١- الله حيّ، ٢- عالم، ٣- قادر، ٤- مريد، ٥- سميع، ٦- بصير، ٧- متكلم، ٨- ليس محلّاً للحوادث، ٩- كلامه قديم، ١٠- علمه وإرادته أزليّان قديمان.

الركن الثالث: في الأفعال الإلهيّة وأصوله هي: ١- الله تعالى خالق أفعال العباد، ٢- أفعال العباد مكتسبة منها، ٣- صدورها بإرادة الله، ٤- خلق الله وإبداعه من الإحسان، ٥- جواز تكليف ما لا يطاق على الله تعالى، ٦- استطاعة الله أن يعذب الأبرياء، ٧- الله غير مكلف بمصالح عباده، ٨- الواجب ما أوجبه الشرع، ٩- بعثة الأنبياء ممكنة، ١٠- نبوّة محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله من معجزات الله الثابتة.

الركن الرابع: في السمعيّات وأصوله هي: ١- القيامة، ٢- سؤال منكر ونكير، ٣- عقاب القبر، ٤- ميزان العدل، ٥- الصراط، ٦- وجود الجنّة والنار، ٧- أحكام الإمامة، ٨- فضيلة الصحابة حسب ترتيبهم في الخلافة أبو بكر، عمر، عثمان، علي، ٩- شروط الإمامة، ١٠- وفي حالة عدم وجود الإمام الجامع للشرائط فالطاعة تكون لسلطان الوقت.

ويقول الأشاعرة أنّ الواجبات الشرعيّة كلّها سمعيّة، أي إنّها تصل إلى أذاننا عن طريق القرآن والحديث، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسناً ولا تقبيحاً، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسّمع تجب.

المتوجّه إلى تلك الصفحة، وذلك في مقابل الكلام اللفظي حيث تكون حروفه تدريجيّ الحصول، لأنّه يوجد حرف وينعدم، ثمّ يوجد حرف آخر، وهو قائم بالنفس قيام حلول، كالعلم، والكلام اللفظي قائم قيام صدور.

والظاهر من كلماتهم أنّ دلالة اللفظ عليه لا تكون وضعيّة بحيث يكون اللفظ موضوعاً له في مقابل المعروف، كما ربّما يظهر ذلك من بعض من خالفهم في ذلك حيث توهم أنّهم يقولون بوضع الألفاظ لذلك المعنى المسمّى عندهم بالكلام النفسي، بل يقولون بأنّ اللفظ يدلّ عليه بالدلالة العقلية، كدلالة الفعل على الإرادة، ودلالة الدخان على وجود النار، وقالوا بقدمه في الله تعالى حتّى قال بعضهم بقدمه فيه تعالى بقدم غلافه وجلده. وما أقبح هذا الكلام وما أسقطه عن قابليّة التفوّه به.

واستدلّوا على وجوده بوجوه:

منها: ما وقع في الاستعمالات العرفيّة كأن يقول أحد لغيره: إنّ في نفسي كلاماً أريد أبرزه لك^(١)، وكقول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وكقوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ قُودُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۚ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

ومنها: أنّ المتكلّم قبل أن يتكلّم بالكلام اللفظي يتصوّر الألفاظ في نفسه

(١) ونظيره واقع في الفارسيّة كأن يقال: «در دلم حرفی هست که می خواهم بگویم».

(٢) سورة القصص، الآية ١٠.

وينظمها وذلك ظاهر جداً في الشاعر والخطيب حيث إنهما يتصوران اللفظ من حيث الوزن والقافية والسجع وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالألفاظ ثم يلقياها في الخارج، وهذا المعنى موجود في كل متكلم لا يختص بهما وإن كان فيهما أظهر من غيرهما. ومثلوا لذلك مثلاً وهو أن أحداً إذا أراد الدخول على السلطان أو أحد العلماء الكبار أو غيرهما من الشخصيات العظام والتكلم معهم فلا بد من أن يلاحظ قبل ذلك الكلمات التي يريد أن يلقياها إليهم لكي لا يعثر فيها ويورث خجله.

ويردّهما أنه لو كان المراد منه العلم بالكلام وبعبارة أخرى الوجود الذهني له فهذا المعنى مسلم لا إشكال في وجوده، لأنّ التكلم اللفظي من الأمور الاختيارية ولا بد أن يكون مسبوقاً بالعلم به، كساير الأمور - كالأكل مثلاً -، لكن يدعون أنه غير العلم بشيء في مقابله كما هو صريح كلماتهم، مضافاً إلى أنه يلزم أن يكون لكل شيء وجود نفسي، فيقال: الأكل النفسي، والمشي النفسي، والنوم النفسي، والنبأ النفسي وغير ذلك؛ لأنّ جميع ذلك أفعال اختيارية لا بد أن تقع عن علم بها، ولم يقولوا به إلا في الكلام ولو كان المراد شيء آخر وراء العلم فلا نصّدق وجوده.

ومنها: صفة المتكلم لذاته تعالى كما دلّ عليها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١) وتقريب الاستدلال بأن يقال: إنّ الكلام الواقع في الآية الشريفة لا يمكن أن يكون الكلام اللفظي لأنه أمر حادث ولا يمكن اتصاف القديم وهو ذاته تعالى بالحادث، فيلزم إما أن يكون القديم حادثاً أو الحادث

قديمًا. وبعبارة أخرى: فاللّازم حينئذٍ إمّا أن تكون الصفة والموصوف كلاهما قديمين أو حادثين، ومن المعلوم أنّ ذاته تعالى قديم فتكون الصفة وهي التكلّم قديمًا أيضاً فلا يكون المراد الكلام اللفظي بل الكلام النفسي المعبر عنه بالنسبة إلى ذاته تعالى بالكلام القديم.

وفيه: أولاً: أنّه يلزم أن يكون موسى (عليه السلام) أيضاً قديمًا لأنّ الكلام إذا كان قديمًا فالمخاطب بهذا القديم يجب أن يكون قديمًا أيضاً، واحتمال أن يكون المراد تعلق التكلّم القديم به (عليه السلام) في زمان وجوده خلاف الظاهر لأنّ الظاهر من قولنا فلان تكلّم مع زيد أنّه أوجد الكلام معه لا أنّه تعلق خطابه الموجود سابقاً بالزيد لاحقاً، وحيث لا يعقل مخاطبة الحادث بالخطاب القديم لاستلزامه تأخير الشيء عن نفسه فلا محالة يكون التكلّم أمراً حادثاً لأنّ موسى (عليه السلام) حادث، فبحدوث المخاطب نستكشف حدوث الكلام لا بقديم المتكلّم نستكشف قدم الكلام.

وثانياً: أنّه يلزم أن يكون جميع أفعال الله تعالى موجودة بوجودات نفسية لا خارجيّة، فلا بدّ أن يكون المراد بالرزق الواقع في قوله تعالى: ﴿يَزُودُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(١) الرزق النفسي لعدم إمكان اتصاف القديم بالرزق الحادث، وكذا قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾^(٤) وغير ذلك من الآيات

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠١.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٤) سورة الرحمن، الآية ١٤ وغيرها.

الكثيرة التي نسب فيها الخلق إليه تعالى، فيكون المراد الخلق النفسي، وهكذا ساير الأفعال الكثيرة فوق حد الإحصاء المنسوبة إليه تعالى يلزم أن تكون أفعالاً نفسية من الإماتة والإحياء والبعث والنشر والإرسال والجعل والهداية وغير ذلك، فيكون هناك - مثلاً - إرسال خارجي إذا نسب الإرسال إلى المخلوق كأن يقال: أرسلت زيداً، وإرسال نفسي إذا قيل: أرسل الله تعالى النبي، كما كان الكلام خارجياً لفظياً ونفسياً باعتبار اختلاف النسبة إلى غير الله تعالى وإليه تعالى، ولم يقل الأشعري بالوجود النفسي إلا في الكلام.

وثالثاً: أن هذه الصفة أعني التكلم المنسوب إليه من صفات الفعل لا من صفات الذات ولا بأس في كونها حادثة كنفس الأفعال.

الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

وحيث انتهى الكلام إلى هذا الجواب الثالث، لا بأس بصرف عنان الكلام ولو مجملاً إلى بيان الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل كبرى وصغرى، حتى تنحسم مادة الإشكال في جميع أمثال هذه المقامات.

فنقول: إن الصفة إذا انتزعت من مقام نفس ذاته تعالى من دون نظر إلى فعل من أفعاله بحيث ينتزع عنه مع قطع النظر عن جميع المخلوقات والموجودات بأسرها فهي صفة الذات وهي منحصرة في العلم والقدرة، والحياة أمر منتزع عنهما، فإن الله تعالى عالم قبل كل شيء وبعده وحينه، وقادر كذلك، وحي كذلك.

فالمراد من صفات الذات بنحو الكبرى هو هذا المعنى أعني الصفة التي

انتزعت عن نفس مقام الذات مع قطع النظر عن جميع الجهات، وإن انتزعت عن الفعل الصادر منه تعالى كالخالق والرازق والمحبي والمميت والعاقل والمرسل وغير ذلك من الصفات التي انتزعت من فعله تعالى تكون صفات الفعل، ولا بأس بكونها حادثة فإن الله قبل أن يرزقك بولد لا تقول «إن الله تعالى رزقني ولدًا» وإلا لكذبت كما لا تقول: رازق لي ولدًا بعنوان الصفة والوصف، وتقول ذلك فعلاً أو صفةً بعد ما رزقك فلا مانع أصلاً من حدوث هذه الصفات قطعاً، لأنها حادثة بحدوث منشأ انتزاعها، ولا إشكال في حدوث المنشأ وهو الفعل، فإن الله تعالى خلقنا بعد ما لم نكن بموجودين، والتي يمتنع فيها الحدوث ويجب أن تكون قديمة هي صفات الذات لأنها منتزعة عن نفس الذات، فلو كانت حادثة لكانت الذات أيضاً حادثة، وحيث تكون ذاته تعالى قديمة تكون تلك الصفات أيضاً قديمة وهي عين ذاته تعالى خارجاً، وإن اختلفت معها مفهوماً لعدم تعدد القدماء بخلاف صفات الفعل.

فالمراد من صفات الفعل بنحو الكبرى كل صفة انتزعت عن أفعاله تعالى؛ هذا كله بيان الفرق بين الصفتين مفهوماً.

وأما مصداقاً فقد ذكرنا التشخيصها وجوهاً:

الأول: إمكان النفي والإثبات في صفات الفعل، فيقال: «إن الله رازق لي ولدًا وليس برازق لزيد ولدًا» أو يقال: «إن الله خالق إنساناً ذا رأس واحد وليس بخالق إنساناً ذا رأسين»، وعدم إمكان النفي في صفات الذات فلا يقال: «الله ليس بعالم»، أو «ليس بقادر»، أو «ليس بحي» (والعياذ بالله) بل هو عالم وقادر وحي.

الثاني: تعلّق القدرة بصفات الفعل بحيث يكون وجودها وعدمها تحت قدرته تعالى ولو بعلقة يتعلّقها بمنشأ انتزاعها وهي الأفعال، فيقال: إنّ الله تعالى قادر على أن يرزق وعلى أن لا يرزق، وعلى أن يخلق وعلى أن لا يخلق، وهكذا، وعدم تعلّقها بصفات الذات، فإنّ حياته تعالى ليست تحت قدرته وكذلك علمه وقدرته، فلا يمكننا أن نقول: «إنّ الله تعالى قادر على أن يقدر وعلى أن لا يقدر»، أو نقول: «قادر على أن يعلم وعلى أن لا يعلم»، وكذلك حياته تعالى.

الثالث: إمكان تعلّق الإرادة بصفات الفعل، فيمكن أن يقال: إنّ الله تعالى أراد أن يخلق إنساناً ذا رأس واحد ولم يرد خلق إنسان ذي رأسين، وهكذا ساير صفات الفعل، وعدم إمكان تعلّقها بصفات الذات، فلا يمكننا أن نقول: «أراد الله أن يقدر»، أو «أراد أن لا يقدر»، أو نقول: «أراد أن يكون حياً»، أو «أراد أن يكون عالماً»، أو «أراد ألا يكون بعالم».

والأحسن هو الوجه الثاني لأنّ الأوّل منقوض بالصفات المنتزعة من كميّات أفعاله تعالى كالصادق والعاقل، فإنّ الأوّل منتزع من مطابقة كلامه تعالى للواقع، والثاني من وضع فعله في محلّه ولا يمكننا أن نقول «إنّه صادق وليس بصادق»، أو «عادل وليس بعادل» (والعياذ باللّه) كما يمكننا أن نقول: «خالق وليس بخالق»، و«رازق وليس برازق» باعتبارين كما تقدّم. والثالث يرجع إلى الثاني لأنّ الإرادة لا تكون إلّا مع القدرة لا العكس فإنّه يكون قادراً على جميع الأشياء، وربّما لا يفعله فأصحّ الموازين لتشخيص صفات الفعل عن صفات

الذات تعلق القدرة بها وعدمها. والحاصل أن هذا الوجه أيضاً لا يثبت ما ادّعوه من وجود الكلام النفسي القديم في الله تعالى.

ومنها^(١): أنهم قالوا: إن معطي الوجود ومفيضه لجميع الأشياء هو الله تعالى كالأكل والشرب والنوم والحركة والسكون والكلام وغير ذلك فإن وجود جميعها منه تعالى، وفي عين الحال لا يصدق عليه تعالى الأكل والشارب والنائم والمتحرك والساكن ولكن يصدق عليه تعالى المتكلم، وهذا المعنى كاشف عن أن المبدأ في المتكلم قائم به تعالى دون غيره فإنه لا يقال: زيد قائم إلا إذا قام به المبدأ، فإذا كان المبدأ في المتكلم قائماً به تعالى فلا بد أن يكون قديماً لعدم إمكان قيام الحادث بالقديم فلا بد أن نقول بوجود كلام نفسي قديم قائم به تعالى.

ويردّه أولاً: أن مثل الرازق والخالق والمحيي والمميت وغير ذلك من الصفات الصادقة عليه تعالى لا بد أن يكون قديماً فيكون هناك رزق وخلق وإحياء وإماتة نفسية لعين الوجه المتقدم وهو عدم إمكان اتصاف القديم بالحادث مع الصدق عليه تعالى والحال أنهم لم يلتزموا بذلك.

وثانياً: أن المراد بالمبدأ القائم به تعالى الذي جعلوا قيامه ملاكاً للصدق عليه تعالى، ما هو؟ فإن أرادوا به الكلام فهو قائم بالهواء لأن الكلام عبارة عن التموج الخاص الحاصل في الهواء بالفم أو بغيره كما في الله تعالى، فإذا كان ملاك الصدق عليه تعالى قيام هذا المبدأ فهو قائم بالهواء، وينبغي صدق المتكلم على الله تعالى.

(١) أي من الوجوه التي استدّلوا بها على وجود الكلام النفسي.

وإن أرادوا التكلّم كما عن بعضهم لتنبّهه بالإشكال عليهم وقال: المراد بالمبدأ هو التكلّم، فهذا قائم به لكن قيام صدور لا قيام حلول، وقيامه به تعالى نظير قيامه بنا وهو القيام الصدوري كالضرب، لا الحلولي كالعلم، وفي صدق المشتقّ يكفي القيام في الجملة بأيّ نحو كان من الصدوري كالضارب، والمتكلّم، والحلولي كالعالم والأبيض والأسود، والانتزاعي كالممتنع والمحال والممكن كما نبّهنا عليه في بحث المشتقّ، فإذا كان القيام بنحو القيام الصدوري لا يكشف عن قدمه بل هو حادث كسائر الأفعال القائمة به تعالى كالرزق والخلق والإحياء والإماتة والهداية والإضلال وغير ذلك من الأفعال الصادرة منه تعالى الحادثة، فليس هناك إلّا التكلّم بكلام حادث بسبب يعلمه تعالى؛ هذا هو الجواب الحليّ.

نعم بقيت شبهة عدم صدق الأكل والشارب والنائم والمتحرّك عليه تعالى. وبعبارة واضحة إنّ الاختلاف المذكور منشأ الموادّ الاشتقاقية، ففي بعضها يكفي مجرد الصدور كالرازق والخالق والمتكلّم، وفي بعضها لابدّ من الحلول كالقائم والنائم، ولا يكفي مجرد الصدور، ويمكن جعل الميزان لذلك التعديّ واللزوم.

والجواب عنها أنّ هذه الصيغ وضعت في لغة العرب لمن قام به المبدأ قيام حلول لا قيام صدور بخلاف المتكلّم، وليس لعدم الصدق وجه غير هذا - أعني الوضع - مع كونه تعالى معطٍ لوجود جميع ذلك كالتكلّم من غير فرق وأمره بيد الواضع فلا بدّ لنا من متابعتة وإلا فلا مانع آخر في البين. هذا جملة ما عثرنا عليه من الاستدلالات التي ذكروها في المقام، وقد عرفت ما فيها.

ممّا يوهن الكلام النفسي

وممّا يوهن وجود الكلام النفسي أنّ لا نرى في قولنا «زيد قائم» إلاّ أموراً سبعة ليس شيء منها كلاماً نفسياً:

الأول: مفردات الألفاظ.

الثاني: مفردات المعاني.

الثالث: الهيئة التركيبية للفظ.

الرابع: معنى هذه الهيئة على خلاف بيننا وبين المشهور من أنّها موضوعة للنسبة الواقعية أو قصد الحكاية كما تقدّم تفصيله في بحث الوضع.

الخامس: الإذعان والتصديق بالنسبة.

السادس: مطابقة النسبة الكلامية للواقع وعدمها التي تكون منشأ للصدق والكذب.

السابع: تصوّر الألفاظ.

وهذه الأمور ليست قابلة للإنكار، وهم ونحن مقرّون بجميع ذلك ولا نرى في البين أمراً ثامناً يُسمّى بالكلام النفسي ويكون غير هذه.

وممّا يوهنه أيضاً عدم ذكر هذه المقالة قبل الأشعري وعدم تصديق غيره بعده، ولو كان أمراً معقولاً لصدّقه في ذلك لأنّه إذا كان في البين أمر موجود قائم بالنفس لتنبّه عليه غيره.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه ليس للكلام النفسي حقيقة ووجود أصلاً بل هو من شعريّات الأشعري.

النقطة الرابعة: في الجبر والتفويض

هذه المسألة من مهمّات المسائل الكلاميّة ولا ربط لها بعلم الأصول ولولا تعرّض صاحب الكفاية (قدّس سرّه) لها في المقام ما كنّا نتعرّضها فحينئذٍ لا بأس للتعرّض لها وتحقيق ما هو الحقّ في المقام.
فنقول: إنّ الأقوال قد اختلفت فيها:

(القول الأوّل) ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنّ الأفعال كلّها مخلوقة لله تعالى ولا تأثير لقدرة العبد وإرادته فيها أصلاً، وإنّما ينسب إليه الفعل ويقال: «فعل زيد كذا» لأنّه مقارن مع إرادته ويكفي في النسبة هذا المقدار من الإضافة، فحينما يريد العبد الأكل يوجد الله تعالى من غير تأثير العبد في ذلك أصلاً، وحكم الفعل في العبد كحكم السواد على الجسم حيث يكون الجسم مورداً له فيكون العبد مورداً لإرادة الله تعالى.

ولا يفرّق هذا القائل بين الفعل الاضطراري كالسقوط من الشاهق، والاختياري كالأكل في أنّ كليهما ليسا تحت تأثير قدرة العبد وإرادته، وإنّما هما فعلان صدرا منه تعالى.

نعم، الفرق بينهما في أنّ الفعل المسمّى بالاختياري - الاضطراري في الحقيقة - يكون مقارنة مع الإرادة والقدرة غير مؤثّرتين فيه بخلاف الفعل الاضطراري حيث لا يكون مقارناً معهما، فالفعل الاختياري إنّما يكون اختياريّاً صورة وإلا فاضطراريّ حقيقة.

ومن هنا طعن عليه بعض من خالفهم بأنّ حمار الأشعري أعقل منه فإنّه

إذا عرض على شطّ عريض يتوقّف ولا يتقدّم على الماء بخلاف ما إذا عرض على نهر قليل العرض فيتقدّم عليه ويجزيه وليس هذا إلّا لأجل أنّه يعقل أنّ الأوّل ليس تحت قدرته بخلاف الثاني، وهذا الرجل لا يشعر بأنّ السقوط من أعلى السطح ليس تحت اختيارنا ولكن التدرّج بالسّلّم والدرج تحت الاختيار. وإنّما ذهب الأشعري إلى هذا القول لأجل تنزيهه تعالى من الشريك، ويقول: «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى»، ويزعم أنّ تأثير قدرة العبد وإرادته في الفعل يوجب الشرك ولذا نفى التأثير وقال بالمقارنة وقال: إنّ العقاب على الاكتساب.

القول الثاني: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة وعليه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وهو تأثير الإرادة في الفعل بحيث يكون معلولها، لكن الإرادة تنتهي إلى الإرادة الأزليّة فيكون العبد مختاراً في فعله ومجبوراً في إرادته. والفرق بين هذا وسابقه هو أنّهم فرّقوا بين الفعل الاختياري كالأكل، والاضطراري كالسقوط من الشاهق وقالوا بتأثير الإرادة في الأوّل دون الثاني، بخلاف القول الأوّل حيث يقولون بعد التأثير مطلقاً، فهم أيضاً قائلون بالجبر لكن لا في نفس الفعل بدون الوساطة كما يقول الأشعري، بل بواسطة الجبر في الإرادة.

وإنّما ذهبوا إليه تنزيهاً له تعالى من الشريك كالأوّل، وأسندوا التأثير إلى الإرادة دفعاً للظلم اكتفاء بمجرّد تأثير الإرادة في الفعل ولو كان عن اضطرار. **القول الثالث:** ما ذهب إليه المعتزلة من أنّ الأفعال مستندة إلى العبيد من

دون تأثير له تعالى فيها، وهو في مقابل الأشعري تماماً، وإنما ذهبوا إليه فراراً من استلزام القولين الظلم منه تعالى على العبيد لأنَّ الفعل إذا كان فعله تعالى بحيث يكون العبد آلة ومحلاً له فلا معنى لعقاب العبد على هذا الفعل، فليس ذلك إلا الظلم.

لكن هذا فرار من المطر إلى الميزاب حيث إنَّهم التزموا بالشرك فراراً عن الظلم، ومبنى هذا القول عدم احتياج الممكن في البقاء إلى المؤثر، ومثلاً له مثلاً وهو أنه إذا وضع حجر في محلّ فبقائه في ذلك المحلّ لا يحتاج إلى علّة، بل هو يبقى إلى يوم القيامة، نعم رفعه من ذلك المحلّ يحتاج إلى علّة. والقوّة الغضبيّة، والشهويّة، والعقليّة، والإراديّة، وغير ذلك أوجدها الله تعالى فينا ولا يحتاج بقاؤها إلى المؤثر كما في المثال، فتكون الأفعال صادرة منّا من دون احتياج إلى تأثيره تعالى فعلاً. نعم هو قادر على منع العبد عن الفعل الخارجي، لكن من باب المزاحم الأقوى، وإلا فالعبد مستقلّ في فعله غير محتاج إليه تعالى فيه.

القول الرابع: ما ذهب إليه جمهور الإماميّة (قدّس الله أسرارهم) تبعاً لأنتمّتهم (سلام الله عليهم) من أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين كما ورد به روايات كثيرة، وهذا هو الحقّ الحقيقي بالقبول والمساعد عليه البرهان، وهو مبنيّ على احتياج الممكن في البقاء إلى المؤثر كما هو الصحيح، وسيأتي توضيحه.

وقبل الخوض في الاستدلال لا بأس بذكر مثال للجبر، وآخر للتفويض، وثالث للأمر بينهما.

ومثال الأول كما إذا فرض رجلٌ يرتعش يده ولا يقدر على إسكانها فشُدَّ بيده سكّين ووُضِعَ يده على رقبة شخص، فهذا الرجل مجبورٌ في قتل هذا الشخص ولا يصحّ أن يسند إليه القتل، والقاتل في الحقيقة هو الذي شدَّ السكّين بيده وأدناها من رقبة المقتول.

والثاني: كما إذا فرض أنّ المولى أعطى سيفاً بيد عبده فخرج العبد إلى مكان بعيد عن المولى بحيث لا يسمع صوته، مريداً لقتل شخص، فالمولى أجنبى عن قتل العبد بل هو مفوّض فيه والقتل تحت قدرته واختياره بتمام المعنى؛ إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولو كان أصل إعطاء السيف بيده تحت اختيار المولى، وهذا المعنى لا ينافي مفوضيّة العبد في فعله عند عدم وصول صوت المولى إليه.

وكما إذا كان سبع بيد شخص فأرسله نحو رجل، فبعد الإرسال يكون إصابة الرجل تحت إرادة السبع وليست تحت اختيار ذلك الشخص، لأنّه خرج عن تحت اختياره وقدرته.

والمثال المطابق لما نحن فيه أن يفرض تمكّن المولى من أخذ السيف من العبد، وتمكّن الشخص صاحب السبع من أخذه وإمساكه، لكن في عين الحال إذا لم يفعل وصدر الفعل من العبد والسبع يسند إليهما، لا إلى المولى وصاحب السبع.

والثالث: كما إذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوة الكهربائية أو غيرها، فأوصل المولى القوة إليها

بواسطة سلك يكون أحد طرفيه بيد المولى، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس، والمولى يعلم ذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، وليس هو بمقهور عليه، وبما أن السلك بيد المولى وهو الذي يعطي القوة للعبد أنا فأنًا، فالفعل مستند إليه، وكل من الإسنادين حقيقي من دون أن يكون هناك عناية أو تكلف، وهذا هو واقع الأمر بين الأمرين.

إذا عرفت هذه الأقوال الأربعة فاستمع لإبطال غير الأخير وإحقاق الأخير، وهو الأمر بين الأمرين.

بطلان دعوى الأشاعرة

ف نقول في مقام الردّ على القول الأوّل وهو قول الأشعري، أنه هل يجد من نفسه أن يقول بعدم الفرق بين الفعل الاختياري كحركة اليد، والفعل الاضطراري كحركة النبض أم لا؟ فإن رأى أنه لا فرق بينهما أصلاً بل كلاهما يصدران منّا على حدّ سواء، فقد كابر وجدانه وسحق عقله، والمنكر للبديهيّات لا يليق بالبحث معه، فإنّ أقوى البراهين الوجدان، بل إليه ينتهي جميع الاحتجاجات النظرية، وليس دليل وراء ذلك، والوجدان حاكم بوجود الفرق البين بينهما، فإنّ حركة اليد تحت اختيارنا وإرادتنا؛ إن شئنا أوجدناها وإن شئنا تركناها، بخلاف حركة النبض، فإنّه يتحرّك ولو شئنا تسكينه، ويسكن ولو شئنا تحريكه.

ومما يشهد على وجود الفرق بينهما صحّة انتقام الأشعري ممّن ضربه بالحجارة على أمّ رأسه، وعدم صحّته ممّن سقط عن يده الحجارة عليه من دون إرادة كأن حرّك آخر يده التي فيها الحجارة.

وإن قال بوجود الفرق وجعل الفارق بينهما مجرد مقارنة الفعل الاختياري مع الإرادة والقدرة من دون تأثير لهما فيه وعدم مقارنتهما مع الاضطراري، فهذا المقدار من الفرق لا يجدي، فإنه لو فرضنا أن الإرادة والقدرة لا تؤثران في الفعل بل يوجد بإرادة الغير وقدرته فيكون هذا الفعل في الحقيقة اضطرارياً سُمي بالاختياري، فحال حركة اليد بعينه حال حركة النبض، والمقارنة ضمّ حجر في جنب الإنسان، وحكم هذه المقارنة حكم مقارنة الفعل مع طول العبد وقصره من جهة عدم الفائدة في اختياريته، فإن مقارنة حركة نبض زيد مع طوله لا توجب أن تكون هذه الحركة اختياريّة له، وكذلك مقارنة حركة اليد مع الإرادة والقدرة المفروض عدم تأثيرهما فيها.

ومما يشهد على أن هذا الفرق ليس بفارق هو أن الإرادة على تقدير كونها صفة نفسانيّة لا فعلاً لها قد تجتمع مع الفعل الاضطراري ولا تؤثر شيئاً أصلاً، ولا تجعله اختياريّة كما أنها موجودة بالنسبة إلى حركة النبض، فإن كلّ إنسان يشترك إلى حياته كمال الاشتياق، ومع ذلك لا تكون تحت اختياره. والحاصل أن مجرد المقارنة لا تكفي في الفرق، بل الفرق الفارق بينهما تأثير القدرة والاختيار.

ثمّ إنّه ممّا أشكل على الأشعري أمر العقاب، فإنّ العبد المسكين لا يستحقّ العقاب، فإنّ الأفعال الواقعة على يده ليست أفعالاً له بل أفعال الله تعالى، ويكون هو مورداً لها كما ذكرنا، والحال أن العقاب على المعصية والثواب على الطاعة ممّا حكم به ضرورة العقل والشرع.

وقد أورد هذا الإشكال على شخص أبي الحسن الأشعري .

وقد أجاب بعضهم بأن العقاب على الكسب .

ويردّه : أنّه إن أراد من الكسب ما هو المراد في بعض الآيات الشريفة وهو نفس الفعل فقد عاد الإشكال ، وإن أراد منه اختيار الفعل وإرادته فإما أن يقول بأنها فعل نفساني فننقل الكلام إليه فإن كان تحت قدرة العبد فليكن الفعل الجارحي أيضاً كذلك ولا مرجح في البين ، وإن لم يكن تحت قدرته فلا يصحّ العقاب عليه أيضاً .

وإما أن يقول بأنه صفة نفسانيّة فهي أمر غير اختياريّة لا يصحّ العقاب عليها كسائر الصفات العارضة على الإنسان من الطول والقصر والجبن والشجاعة وسائر الأفعال النفسانيّة .

وإن أراد من الكسب التسبب بمعنى أن يتسبّب بإرادته الفعل فعّل الله تعالى فننقل الكلام إليه أيضاً بأنه إن كان اختياريّاً بمعنى تأثير الإرادة فيه فليكن غيره من الأفعال كذلك وإلا فلا يصحّ العقاب .

وإن أراد معنى آخر فعليه البيان .

كما أن بعضهم قال بأن الكسب امرٌ لا نعقله .

وينبغي أن يُجاب بأنّ البحث مع العقلاء لا معك .

وقد أجاب بعض آخر بأنّ العقاب على المقارنة بمعنى مقارنة العمل مع

الإرادة .

وردّه واضح ، فإنّ المقارنة إن كانت منتسبة إليه تعالى باعتبار إيجاده الفعل

المقارن مع الإرادة فعقاب العبد عليها قبيح لأنها ليست بفعله، وإن كانت منتسبة إلى العبد باعتبار إرادته الفعل فننقل الكلام فيه أيضاً من حيث اختياريّتها وعدم اختياريّتها كما تقدّم فلا نعيد.

وقد أجاب بعض آخر بأن العقاب على عنوان المعصية.

ويردّه: أن المعصية أمر منتزع من مطابقة المأتي به مع المنهي عنه، كما أن الإطاعة منتزعة من مطابقة المأتي به للمأمور به، وموجدُ هذا الأمر الانتزاعي أعني العنوان هو موجد منشأ الانتزاع لا غيره، فما معنى عقاب الغير الأجنبي عن إيجاد هذا العنوان، وإن كانت أمراً موجوداً متأصلاً فكذلك يكون فعلاً لمن أوجد الفعل غاية الأمر مع الوساطة وهي الفعل.

وقد أجاب بعضهم بأن عقاب الله تعالى العبيد ليس بقبيح مدّعياً أنّه ليس بظلم، مفسّراً للظلم بأنّه مزاحمة لسلطنة الغير في ملكه، والمخلوقات كلّها ملك له تعالى ولا ملكَ لغيره في العالم، والعبد من جملة المملوكات له تعالى؛ فعقابه تصرف في ملك نفسه تعالى لا في ملك الغير، فيوجد الفعل في عبده ثمّ يعاقبه على فعله تعالى الذي يكون مورده العبد، ولا قبح في البين عليه تعالى، لأنّ جميع ذلك تصرف في ملكه كسائر تصرفاته تعالى في مخلوقاته، فالقول بحسن عقاب العاصي وقبح عقاب المطيع لا معنى له حتّى أنّه تعالى إذا شاء أن يدخل نبيّه في النار والزنديق الكافر في الجنّة جائز لا مانع منه.

مضافاً إلى أنّه لا معنى لتعيين العبد حكماً على مولاه بأن يقول يجب عليه كذا ولا يجوز له كذا، وإن سلّمنا وجود الظلم في العقاب فإنّ العبد أقلّ من أن

يُعَيِّنَ وَظِيفَةً لِمَوْلَاهُ، فالحكم بعدم جواز عقاب العبد مناف لمقام العبودية .
إلى غير ذلك من العبارات التي سطرناها في المقام توضيحاً لوهمهم
الفاسد - وإن كان ظاهر بعض الآيات موهماً لمقاتلتهم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ
يُحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ
أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(٢).

ويردّه: أن الظلم ليس عبارة عما ذكروه من المزاخرة في سلطنة الغير، بل
هو في مقابل «العدل» الذي هو بمعنى وضع الشيء في محله، فالظلم عبارة عن
عدم وضع الشيء في محله والخروج عن الاستقامة إفراطاً أو تفريطاً، كما هو
معناه لغة وعرفاً، والذي ذكروه هو معنى الغضب، لا الظلم، وهو لا يتحقق
بالنسبة إليه تعالى، لأن جميع المخلوقات ملكه، وأما الظلم فهو أوسع دائرة من
الغضب ولذا يصدق الظلم على النفس كما وقع في الآيات الشريفة كقوله تعالى:
﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ...﴾^(٣) و﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾^(٤) إلى
غير ذلك من الآيات الكثيرة. فلو فرضنا مولى عرفياً له عبدان أحدهما مطيع
والآخر عاص فعاقبهما معاً يصدق أنه ظلم المطيع بلا إشكال وعناية في العرف
مع أنه ملكه.

فتلخص أن عقاب الله تعالى العبد الذي يكون مورداً لفعله تعالى - على

(١) سورة المائدة، الآية ١.

(٢) سورة الرعد، الآية ٤١.

(٣) سورة هود، الآية ١٠١.

(٤) سورة بقره، الآية ٥٤.

زعمهم - ظلم، لأنه عمل في غير محلّه وقبيح بحكم العقل، لاستلزامه إمّا الجهل أو العجز، وكلاهما لا يعقلان في حقّه جلّ وعلا.

وأما ما ذكره من عدم جواز تعيين العبد حكماً على مولاه فجوابه ظاهر لأنّ المراد من قبح الظلم عليه تعالى ليس إلّا كشف العقل ذلك، كما يكشف عن قبح الجهل والعجز، كما أنّ في صورة حكمه بلزوم أمر عليه تعالى ليس إلّا ذلك، كما في صفاته الثبوتية، كالعلم، والقدرة، فحكم العقل بلزوم العلم له تعالى ليس إلّا كشفه لابدئية ذلك له تعالى فليس في البين إعمال مولوية من العقل حتّى يكون خارجاً عن مقام العبودية.

ثمّ إنّ لو فرضنا عدم قبح الظلم عليه تعالى عقلاً يلزم أن يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً لأنّ العبد إذا احتمل أنّه يمكن أن يعاقبه الله تعالى ولو آمن بالرسول وما أنزله وأطاعه وعمل بما أنزل، لا يؤمن ولا يوقع نفسه في المشقّة وكلفة الإطاعة وصرف المال وغير ذلك من لوازم الإيمان.

وما يتوهم في مقام الذبّ عن هذا الإشكال من أنّ الله تعالى وعد بالثواب لمن أطاعه، والعقاب لمن عصاه وهو لا يخلف الميعاد، أو من أنّ عادة الله جرت على عقاب العاصي وثواب المطيع.

فمدفوع: أمّا الأوّل - أعني الوعد - فلاّتهم منكرون للحسن والقبح العقليّين فلا مانع بعقيدتهم من خلف وعده تعالى.

وأما الثاني فلاّ أنّ الأشعري كم مدّة عاشر الله تعالى حتّى عرف عادته تعالى على ذلك، ومن رجع منهم عن جهنّم حتّى يخبر بعادته تعالى على عقاب مثله

وثواب من أطاعه واعتقد بما أنزله الله تعالى لا بهذه الخرافات .
فقد ظهر لك من جميع ما ذكرناه أنه ليس للأشعريّ إلا خيالات شعريّة
أوقعهم فيما يوجب إنكار أساس جميع الأديان لا خصوص دين الإسلام .

أدلة الأشعري

نعم قد استدّلوا على ما توهموه بآيات تخيلوا دلالتها على مدّعاهم
وبوجوه عقلية .

الآيات

أما الآيات فهي ما تدلّ على إسناد خلق جميع الأشياء إليه تعالى ومنها
أفعال العباد، فيشكّل قياس بأن يقال: الفعل شيء، وكلّ شيء مخلوق الله تعالى
بحكم الآيات الدالة عليه، فالفعل مخلوق له تعالى . ومن جملة الآيات قوله
تعالى: ﴿يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ
شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١) .

وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (٢) .
وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (٣) إلى غير ذلك
من الآيات الدالة على أنّ خلق جميع الأشياء مستند إليه تعالى .
وفيه: أولاً أنّ التمسك بالظواهر في مقابل الحكم العقلي المخصّص

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠١ .

(٢) سورة طه، الآية ٥٠ .

(٣) سورة بقره، الآية ٢٩ .

لذلك غير جائز، والبحث هنا عقلي لا لفظي، فبعد حكم العقل بقبح العقاب على الفعل الذي خلقه الله تعالى على يد عبده وثبوته بالضرورة من الدين، وبصريح الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَيَبْئُتُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات، نستكشف أن هذا الظاهر ما أريد، بل المراد خلق سائر الأشياء عدا أفعال العباد فيكون أفعال العباد مخلوقاً لهم لأنه ليس معنى الخلق إلا الإيجاد، فكما يصح أن يقال: أوجد زيد الفعل الكذائي، فكذلك يصح أن يقال: خلقه.

وثانياً: نسب في آيات كثيرة الأفعال إلى العباد فتكون مخصصة لتلك العمومات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرَ وَإِمَّا كَفُوراً﴾^(٣) فنسب الشكر والكفر إلى العبد.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾^(٤).

وقوله تعالى في صدر هذه الآية: ﴿قُلْ أَفَاتُخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرراً﴾.

وقوله تعالى قائلًا لعيسى: ﴿تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾^(٥). إلى غير ذلك من

الآيات الكثيرة فوق حد الإحصاء المناسبة للأفعال إلى العباد.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

(٣) سورة الإنسان، الآية ٣.

(٤) سورة وعد، الآية ١٦.

(٥) سورة المائدة، الآية ١١٠.

مضافاً إلى الآيات التي نسب نفس الخلق إلى العباد كقوله تعالى مخاطباً لعيسى ابن مريم عليه السلام: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي ...﴾ (١). وقوله تعالى: ﴿وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ ...﴾ (٢). وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً ...﴾ (٣) حيث نسب تعالى في جميعها الخلق إلى العباد، والسرّ فيه أن الخلق ليس إلا بمعنى الإيجاد، والعبد موجدٌ بلا إشكال.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٤) والاستدلال بها غريب جداً حيث إنّ قبلها قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ﴾ وهذه وما قبلها راجعة إلى قصة إبراهيم (عليه السلام) في مذمة قومه في عبادة الأصنام، فلفظة «ما» في قوله تعالى «وما تعملون» موصولة والمراد به الأصنام التي كانوا يعملونها ويعبدونها، لا مصدرية حتّى يكون المعنى «خلقكم وعملكم».

الدليل العقلي الأول

أما الوجوه العقلية، فأحدها هي الشبهة التي ألقاها الفخر الرازي من أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء ما كان وما يكون وما هو كائن على ما هي عليها لأنّ الجهل فيه تعالى نقص، ووجوده كامل من جميع الجهات، فحينئذٍ إذا كان عالماً

(١) سورة المائدة، الآية ١١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٤٩.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ١٧.

(٤) سورة الصافات، الآية ٩٦.

بوقوع الفعل الكذائي من زيد ولم يفعله أو كان عالماً بعدم وقوعه منه وفعله لكان علمه تعالى جهلاً مركباً فلا بدّ من وقوعه فيما إذا علم بوقوعه، ومن عدم وقوعه فيما إذا علم بعدمه، فدفعاً للجهل في حقّه تعالى نلتزم بالجبر، وزعم أنّه لو اجتمع الناس كلّهم لا يقدرّون على جواب هذه الشبهة.

وربّما زاد بعضهم على ذلك قصّة أبي لهب حيث أخبر الله تعالى بدخوله في النار فيكون مجبوراً في بقائه على كفره ولو آمن للزم الكذب والجهل فيه تعالى.

والجواب عنه ظاهرٌ: أمّا نقضاً فبأنّه على هذا يلزم أن يكون الله تعالى أيضاً مجبوراً في أفعاله لأنّه إمّا أن يعلم بوقوعه منه كأن يعلم بإحياء زيد وإمّامة عمرو أو يعلم بعدم وقوعه؛ فإن لم يوقعه في الفرض الأوّل، وأوقعه في الفرض الثاني لكان علمه جهلاً لأنّه لا فرق فيما ذكر من استلزام الجهل بين أفعال العباد وفعله تعالى، فلا بدّ من أن يوقع الفعل فيما علم بوقوعه منه وعدم الإيقاع فيما علم عدمه، فهو أيضاً مجبور والعياذ باللّٰه من ذلك، وهو لا يلتزم بذلك لأنّه نقص فيه تعالى.

وأما حلاً: فبالإجمال أنّه تعالى عالم بوقوع الفعل من زيد اختياراً فلو كان مجبوراً في إيقاعه للزم الجهل.

وبالتفصيل أنّ حقيقة العلم عبارة عن انكشاف الشيء لدى العالم ليس إلّا، وانكشاف الشيء لا يكون مؤثراً في وجوده بل وجوده في ذلك الزمان يكون سبباً لحصول العلم، ففعل زيد لا يتوقّف على العلم بل الأمر بالعكس. ألا ترى

أن علمنا بطلوع الشمس غداً لا يكون مؤثراً فيه وهي تطلع سواء علمنا أو جهلنا، وعلمنا بأن زيداً لا يترك الصلاة عمداً لا ينافي اختياريته له وعدم تأثيره فيه. وهذا العلم نظير صورة الشيء في المرأة، فإن الصورة الحاصلة فيها لا تكون مؤثرة في وجود ذي الصورة بل هي تابعة لذيها، وعلم الله تبارك وتعالى بوجود أفعال العباد وبعدهما من هذا القبيل وإن كان سنخه غير سنخ علمنا؛ فإن علمنا حصولي وعلمه حضوري، لكن لا فرق بينهما من حيث عدم التأثير في المتعلق والمعلوم أصلاً، فعلمه تعالى تابع للمعلوم بمعنى أن المعلوم هو الأصل في موازنة التطابق، وهل يجد من نفسه أن يقول: إن استحالة اجتماع النقيضين أو زوجية الأربعة أو غير ذلك من الأمور الواقعية معلول لعلمه تعالى بحيث يكون علمه تعالى مؤثراً في هذه الأمور الواقعية أو هي على ما هي عليها مع قطع النظر عن العلم.

والحاصل أن علمه تعالى لا يكون مؤثراً في أفعالنا فوقوع الفعل اختياريّاً لا ينافي وجود علمه بذلك، ومن وقوعه في الخارج نستكشف علمه تعالى، ومن عدمه عدمه، ولا جبر في البين أصلاً.

نعم هناك علم آخر يكون مؤثراً في وجود الفعل يُسمى بالعلم الفعلي باعتبار استتباعه الفعل وهو العلم الذي يكون من مقدّمات اختيار العمل في الخارج ولا يخلو منه كل فاعل، وهذا بالنسبة إلى عمل نفسه لا بالنسبة إلى عمل الغير، ولعلّه اشتبه عليهم هذان القسمان من العلم، أعني العلم الفعلي والعلم التابع الذي فيه الكلام.

الدليل العقلي الثاني

والوجه الثاني أنَّ الفعل الصادر من العبد إما أن لا يكون العبد قادراً على تركه أو يكون قادراً، وعلى الأول فهو مجبور في فعله وهو المطلوب، وعلى الثاني إما أن يكون مع المَرَجِّح أو لا، وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مَرَجِّح، وعلى الأول إما أن يبلغ المَرَجِّح إلى حدِّ الإيجاب والإلزام أم لا، وعلى الأول فهو مجبور أيضاً لأنه بعد تحقُّق الموجب لا يقدر على تركه، وعلى الثاني أعني عدم وصول المَرَجِّح إلى حدِّ الإلزام ننقل الكلام في نفس الترجيح بهذا المَرَجِّح غير الموجب الذي هو فعل من الأفعال، ونقول: إما أن لا يكون قادراً على ترك هذا الترجيح أو يكون، وعلى الأول فهو الجبر، وعلى الثاني فهل وجد له موجب أم لا؟ وعلى الأول فهو مجبور فيه فيكون مجبوراً في الفعل أيضاً لأنه مجبور في سببه وهو الترجيح، وعلى الثاني هل كان له - أعني للترجح - مَرَجِّح أم لا؟ وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مَرَجِّح، وعلى الأول ننقل الكلام إلى ذلك الترجيح - أعني الترجيح بمَرَجِّح للترجح الأول - وهكذا إلى أن يتسلسل. وحاصله أنَّ الشيء ما لا يجب لم يوجد، فإذا وجد موجه فالعبد مجبور في إتيانه. وبعبارة أخرى: يستحيل تخلف المعلول عن العلة حينما وُجِدَت، ويستحيل وجود المعلول بلا علة حينما عُدِمَت.

والجواب عنه: أنَّنا إذا ألغينا عالم الألفاظ والتعبيرات المصطلحة من العلة والمعلول والإرادة وغير ذلك من الأمور التي وقع القيل والقال فيها، والتفتنا إلى الحالات الطارئة علينا حين صدور فعل من الأفعال عَنَّا التفاتاً وجدائياً لا يشوبه الاصطلاح ولا المكابرة نجد من أنفسنا أولاً أنَّنا نتصوره ثم نلاحظ هل هو ملائم

لإحدى القوى التي أعطانا الله من قوّة السامعة والباصرة والشّامة والذائقة واللامسة أو العقلية والشهوية والغضبية من القوى الظاهرة والباطنة، أم لا؟ فإن وجدناه ملائماً لإحداها نميل إليه، ووجدان هذه الملازمة نسّميه بالتصديق بالفائدة، ويترتب عليه الميل إليه، ثمّ بعد ذلك نلاحظ هل هناك مفسدة في إيجاده، أم لا؟ وعلى الأوّل إمّا ندفعها أو نلتزم بها، أو لا؟ وعلى الثاني - أعني عدم الدفع أو الالتزام - ننصرف عنه، وعلى الأوّل - أعني الدفع أو الالتزام بها - وفي صورة عدمها من رأس يزداد ميلنا إليه، وهذا الميل صفة من صفات النفس، ثمّ نعزم على الفعل بمعنى عقد القلب وهو فعل من أفعالها ونسمي هذا بالإرادة كما وقع في اللغة. ثمّ بعد ذلك كلّ نجد أنفسنا قادرين على الفعل والترك ولسنا بمجبورين أصلاً.

وتارة نعمل القدرة في إيجاده كما هو الغالب، وأخرى في عدمه كما هو النادر، ونسمي إعمال القدرة في أحد الطرفين بالاختيار.

والحاصل أنّه لا تبلغ الحالات النفسانية إلى مرتبة لا يمكننا ترك الفعل معها ونكون مجبورين في إتيانه في الخارج، والقدر المسلّم الذي نفهمه أنّ الفعل لا يوجد بدون الفاعل ومحتاج إليه، أمّا أنّه يحتاج إلى العلّة بالمعنى المصطلح عند الفلاسفة - وهو وجود شيء يستحيل معه عدم تحقّق الفعل في الخارج - فلا نسلم، بل الضرورة قاضية بخلافه حيث نجد أنفسنا في كلّ أن قادرين على الفعل والترك. نعم وجود الممكن في الخارج بصرف المرجّح لا يتحقّق، فإنّ صرف حسن شرب الماء لا يكون سبباً لوجوده بل يحتاج إلى الفاعل.

وأما فعل الفاعل فيكفي فيه وجود المرجح، فإننا لو سُئلنا عن وجه إتيان الفعل الكذائي في الخارج، نجيب أنه وجدناه ملائماً لإحدى القوى الظاهرية أو الباطنية فأوجدناه، وهذا المقدار من الملائمة دعانا إلى إيجاد كما هو المتعارف بين الناس من غير تكبر بينهم، وهل رأيت أحداً يُجيب أنني وجدت نفسي مضطراً إلى هذا الفعل بحيث لا يمكنني تركه وانقذ في نفسي ما أجبرني عليه ولم افعله اختياراً، فكنت في هذا الفعل كما أكون في حركة نبضي مجبوراً؟ فالعطشان يشرب الماء لأنه يجده ملائماً لطبعه، وتدعوه الملائمة إليه ويفعله اختياراً، لا أنه يرى نفسه مجبوراً على الشرب، فاشتبه عليهم الفرق بين عدم تحقق وجود الممكن بصرف المرجح مع عدم اليجاد مع المرجح حيث يستحيل الأول ويمكن الثاني.

ومنكر الضروري يصبق في وجهه، ولا برهان فوق الوجدان والضرورة، ولا بأس بذكر مثال حتى ينجلي عنك غبار الوهم، ولعلك تهدي الى سبيل الفهم، والله الهادي الى سبيل الرشاد ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١). إذا فرض رجل قصد محلاً له طريقان، ويكون في أحدهما لُصٌ يقتل كل مستطرق ويأخذ ماله، وفي الآخر شخص يقوم بوظائف المسافرين وكرامهم، وهذا الرجل المسافر إذا تصوّر الطريقين بما فيهما من المصلحة والمفسدة يشتاقي إلى الطريق الذي فيه المكرم ويغض الآخر، ومع ذلك يمكنه إعمال القدرة في كل واحد منهما، والمشي في أيهما شاء، وهذا المعنى وجداني ضروري لا يقبل الإنكار، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

الدليل الثالث :

ثم إنَّ للأشاعرة في المقام شبهة ثالثة زعموها عقليةً وحاصلها أنَّ الإرادة الأزلية الإلهية إما أن تكون متعلّقة بوجود الفعل أو بعده، وعلى كلّ تقدير يكون العبد مجبوراً، لأنَّ إرادته تعالى لا تنفك عن المراد ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١).

والحقُّ أنَّها وهميةٌ لأنَّه قد ظهر لك ممَّا تقدّم أنَّ أفعال العباد ليست مخلوقة له تعالى بل هي مستندة إليهم حقيقة وهم الفاعلون لها بالاختيار واقعاً، وإن كان فيض الوجود والقدرة من جانبه تعالى أنا فأنَّ بحيث لو سلب لم يتمكّن العبد من الحركة وعليه لا موقع لهذا الإشكال من أصله.

لأنَّنا نقول: إنَّ إرادته تعالى لم تتعلّق بوجود الفعل ولا بعده أصلاً كي يلزم الاضطرار، وذلك لأنَّ الإرادة إنَّما تتعلّق بأفعال نفس المريد لا بفعل اختياريٍّ للغير، فسؤال أنَّ إرادته تعالى هل تعلّقت بالفعل أو الترك يساوق السؤال عن أنَّ إرادة زيد هل تعلّقت بوجود فعل عمرو أم بعده؟ والجواب أنَّها لم تتعلّق بشيءٍ منهما أعني الوجود أو العدم. والجواب في إرادة الله تعالى بعينه الجواب في إرادة زيد.

نعم، الأفعال الاضطرارية كذلك، فإنَّ حركة النبض أو موت زيد أو حياة عمرو متعلّقة لإرادته تعالى لعدم كونها فعلاً حقيقياً للعبيد لكن الكلام مع الأشعري في الفعل الاختياري لا الاضطراري كما لا يخفى.

والحق في الجواب الحاسم لمادة الإشكال ما ذكرناه، لا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سرّه) من أن إرادته تعالى تعلقت بالفعل الاختياري للعبد بمعنى كونه مسبوقاً بالإرادة فلو كان مجبوراً لزم تخلف المراد عن إرادته تعالى^(١)؛ لأن هذا الجواب كما ترى لا يرفع الإشكال لأن الجبر في الفعل المسبوق بالإرادة جبر في الإرادة لمكان عدم تخلف مراده تعالى عن إرادته، وإطلاق الاختياري على هذا الفعل مجرد تسمية غير مثمرة في عالم المعنى والحقيقة.

تفسير الإرادة والاختيار

بقي الكلام في تفسير الإرادة والاختيار. لا يخفى عليك أن تفسير الإرادة بما ذكره من الشوق المؤكد المحرّك للعضلات لم يُوجد له مدرك من اللغة بل قد عرفت عدم وجود هذا المعنى عند إتيان الفعل في النفس وجداناً، بل هو مجرّد اصطلاح منهم، ويكون من مخترعاتهم، وعلى هذا الاصطلاح المخترع بنوا أساس الجبر وقدم العالم وغير ذلك من الأباطيل.

وما وجدناه في كتب اللغة وموارد الاستعمالات معانٍ منها المحبّة صفة أو فعلاً، والأوّل كما يقال: «أريد حياته ويُريد قتلي»، فإنّ الإرادة هنا بمعنى الشوق والمحبّة، ويُعبّر عنها بالفارسيّة بـ«دوست داشتن و خوش آمدن». وفي المنجد: «أراد إرادة الشيء: أحبّه وعنى به ورغب فيه. وعلى الأمر: حمّله عليه». والثاني أعني المحبّة الفعلية كما يقال: أريد الماء، فإنّ الإرادة هنا نحو فعل من أفعال القلب يعبر عنه بالفارسيّة بـ(دلم می خواهد) وفي هذا المعنى نحو من الطلب.

ومنها العزم، كما يقال: «أريد السفر» أي عازم عليه، والعزم هو عقد القلب، ومنها إعمال القدرة كما يقال: أردت الشيء ففعلته.

وقد يستعمل أيضاً بمعنى التهيؤ كما ذكره في لسان العرب في معنى قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(١) أي تهياً لذلك، والظاهر أنّه معنى مجازي له، كما ربّما يظهر من كلامه أيضاً حيث إنّ المرید لشيء كما يظهر

منه الميل إلى جانبه فميله نحوه يشبه ميل الجدار، فلذا أطلق عليه المريد. هذا كله في العباد.

وأما إرادته تعالى فهي فعله وإحداثه كما ورد بها روايات ذكرت في أصول الكافي^(١):

منها ما رواه صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ قال: فقال: «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فأرادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهَم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فأرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون؛ بلا لفظ ولا نطق بلسان، ولا همّة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له».

ومنها ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئة محدثة»^(٢).

وبالجملة فلا يهَمُّنا التعرُّض للمعنى اللغوي لها بل ولا الاصطلاح، وإنما المقصود بيان الواقع والذي يحكم به الوجدان من الجبر أو التفويض، أو الأمر بين الأمرين والبحث هنا بحث عقلي لا لفظي ولعلك تجد موارد لاستعمالها غير ما ذكرنا ولا يمكننا بل ولا للغوي بارع في اللغة الإحاطة بخصوصيات معاني الألفاظ.

(١) في باب الإرادة وأنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل.

(٢) وكذلك الآيات الكريمة تدل على ذلك بالملزمة، قال تعالى: ﴿تَخُشِ الْمَخَافُونَ﴾، ﴿تَخُشِ

الرَّابِّغُونَ﴾، ﴿تَخُشِ الْمُؤْمِنُونَ﴾، ونحو ذلك، لاحظ آيات سورة الواقعة.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ الذي نجده من أنفسنا في أفعالنا الاختيارية هو التصوّر والتصديق بالفائدة والميل والعزم بمعنى عقد القلب، ثمّ إعمال القدرة في إيجاد الفعل، والملاك عندنا في اختيارية الفعل مسبوقته بالعلم والقدرة لا ما ذكره من كونه مسبوقاً بالإرادة.

ثمّ لا يخفى أنّ الفعل الصادر من الفاعل المختار قد يكون له موضوعية واستقلال، بحيث يكون التوجّه إليه استقلالاً، وأخرى يكون طريقاً ومقدّمة لما له موضوعية واستقلال، ولا يكون ملحوظاً إلا آلة للغير وفانياً فيه.

فمن الأوّل جميع الأفعال الجوارحية، وإن كانت ذات أغراض مترتبة عليها حيث إنّ نظر الفاعل إليها استقلالي، وبعض الأفعال الجوانحية كنظم شعر أو مقالة في النفس من دون إظهار باللفظ بعد أو تفكّر في أمر من الأمور.

ومن الثاني نفس القصد حيث إنّ ملحوظ آلياً وفانياً في المقصود، والقسم الأوّل يحتاج إلى المبادي المذكورة من التصوّر والتصديق بالفائدة والعزم وإعمال القدرة، بخلاف الثاني فإنّه لا يحتاج إلا إلى القدرة والالتفات ولو ارتكازاً، ولا يحتاج إلى قصد آخر وآل لتسلسل.

فظهر لك من هذا التقسيم وجه ما ادّعيناه من كون الملاك عندنا في اختيارية الأفعال مسبوقيتها بالقدرة والعلم ولو ارتكازاً لقضاء الوجدان باختيارية كلا القسمين وعدم وجود بعض المقدمات في القصد، بل نفس إعمال القدرة لإيجاد الفعل لا يكون مسبوقاً بقصد أيضاً وإنّما القصد متعلّق بالفعل الخارجي. فتلخّص أنّ الفعل والإرادة بمعنى العزم أو إعمال القدرة كلاهما أمران اختياريان واقعاً، لكونهما مسبوقين بالقدرة والعلم ولو ارتكازاً.

بطلان مقالة الفلاسفة

وأما ما قاله الفلاسفة من الجبر في الأفعال وتأثير الإرادة فيهما فمبني على القاعدة المسلّمة عندهم وهي أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وقد يعبر عنها باستحالة تحقّق المعلول بلا علّة، وقالوا: إنّ الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامة والموجب للأفعال وتؤثّر فيها كتأثير الخجل العارض للنفس في حمرة الوجه وحرارة البدن، كتأثير الخوف في صفوته وارتعاش البدن، وعلى القاعدة المذكورة وكون الإرادة من صفات الذات بنوا قدم العالم بتقريب أنّ الإرادة عين ذاته تعالى وهي لا تنفكّ عن المراد فلا محالة يكون العالم قديماً.

فالقاعدة المذكورة وجعل الإرادة من صفات الذات أجبراهم على القول بالجبر وقدم العالم.

والجواب عنه: أمّا نقضاً فبأنّ لازم ما ذكرتم سلب الاختيار عنه تعالى أيضاً فإنّ أفعاله تعالى ما لم تجب لم توجد، فإذا وجد الموجب لا بدّ من وجودها، والموجب على زعمكم الإرادة التي تكون من صفات الذات فلا محالة لا يقدر على تركها (والعياذ باللّهِ من ذلك).

وأما حلاً فبأنّ الذي يحكم به الوجدان السليم كما ذكرنا سابقاً أنّ الفعل الاختياري يحتاج إلى الفاعل، لا العلّة بالمعنى الذي ذكروه وهو كونها بحيث لا يتخلّف عنها المعلول، فإذا وجدت لا بدّ من وجود المعلول.

لأنّنا لا نرى أنفسنا مجبورين على الفعل في أيّ حالة طارئة عليها من مقدّمات الفعل، بل الذي نراه كوننا قادرين في جميع الآتات، والأمر كما أفاده

العلامة (قدس سرّه) من أنّ هذا - أعني عدم احتياج الفعل إلى العلة بل يحتاج إلى الفاعل - فقط هو الفارق بين الإسلام والفلسفة^(١).

وعليه فالقاعدة المسلّمة لا أصل لها في الأفعال الاختيارية. هذا منع الكبرى.

وأما الصغرى - أعني بها كون الإرادة هي العلة الثابتة لوجود الفعل بحيث لا يتخلّف الفعل عنها فإذا وجدت وجد الفعل - فممنوعة أيضاً لما عرفت من أنّ الإرادة بهذا المعنى محض اصطلاح منهم ولا أصل له في العرف واللغة بل هي فعل من أفعال النفس يعبر عنها بالعزم وعقد القلب والقصد، وبهذا المعنى تكون سابقة على الفعل وعلى أعمال القدرة في إيجادها، لا الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات الذي اصطلاحوا عليه، فلا جبر في الأفعال أصلاً.

وحيث منعنا هذه الكبرى وأثبتنا سابقاً أنّ إرادة الله تعالى هي فعله كما دلّت عليه الروايات لا من صفات الذات، ظهر لك وجه حدوث العالم أيضاً فإنّه تبارك وتعالى فاعل للعالم وصانع له، لا أن تكون إرادته تعالى التي هي من صفات الذات على زعمهم علة له.

والحاصل أنّ الفعل يحتاج إلى الفاعل لا العلة، ويكون مسبوقاً بالإرادة التي هي فعل من أفعال النفس في المخلوق وإن كان متعلّقاً للإرادة بمعنى الشوق والحب الصفتي أيضاً كما أنّ غيره من الموضوعات قد يكون متعلّقاً لها بهذا المعنى، فلسنا مجبورين في أفعالنا لسقوط الكبرى والصغرى، ويكون

نفس الإرادة في الله تعالى، فأحداث العالم نفس إرادته تعالى لا أن يكون مسبوقاً بصفة متحدة مع ذاته تعالى كي تستلزم القدم في العالم.

مناقشات في كلام الآخوند (قدّس سرّه)

ثمّ إنّ قد ظهر ممّا ذكرنا - من كون الإرادة من صفات الفعل في الخلق والخالق تعالى، غاية الأمر تكون في الخلق من أفعال القلب، وفي الخالق من الأفعال الخارجيّة - ما في كلام صاحب الكفاية^(١) (قدّس سرّه) من الإشكال في موضعين:

الأول: تشقيقه الإرادة في الله تبارك وتعالى بالكويني والتشريعي، وتعريفه الأوّل بالنظام على النحو الكامل التام، والثاني بالعلم بالمصلحة في فعل المكلف.

والإشكال فيه أنّ الإرادة من صفات الفعل لا الذات وهي فيه تعالى فعله، وإرادته تعالى تكوينيّة دائماً، نعم هذا التكوين قد يكون البعث والزجر والترخيص وقد يكون غيرها كإيجاد زيد، ومنه قد ظهر أنّها في غير الله تعالى أيضاً لا تكون إلّا تكوينيّة، فإنّها في غيره - كما عرفت - عبارة عن العزم وهو فعل من أفعال النفس ولا يعقل تعلّق العزم بفعل الغير فتكون دائماً تكوينيّة. نعم متعلّقها قد يكون مرّة البعث والزجر والترخيص، وأخرى غيره كأكل الخبز وشرب الماء.

(١) كفاية الأصول، ط آل البيت، ص ٦٧.

فتقسيم الإرادة في الله تعالى باعتبار نفسها حيث إن فعله تعالى (وهو إرادته) على قسمين، وفي غيره تعالى باعتبار متعلقها، لكن يكون المتعلق دائماً فعل شخص المرید لا أن يكون فعل العبد في صورة الإرادة التشريعية. فما وقع في كلامه (قدس سرّه) من أن الإرادة إذا تعلقت بفعل الغير تكون تشريعية، وإذا تعلقت بفعل النفس تكون تكوينية في مقام تحقيق إرادة غير الله تعالى فاسداً أيضاً لما عرفت من أنها في غيره تعالى عبارة عن العزم على الفعل لا الشوق المؤكّد.

نعم لو فرض كون الإرادة من صفات الذات بحيث تكون في الله تعالى علمه، وفي المخلوق شوقه نحو الفعل فلا بأس للتشقيق إلا أن المبنى فاسد وإن كان الابتداء صحيحاً؛ فتدبر.

الثاني: جعله (قدس سرّه) الإرادة منتهية إلى الذات.

والإشكال فيه: أمّا نقضاً فبأن نرى أن الكافر المشرك والعاصي المسلم قد ينقلبان ويصيرون مسلمين مؤمنين مطيعين عاملين بوظائف الشريعة المقدسة، وأن المؤمن المطيع قد ينقلب ويصير فاسقاً أو كافراً ومشرکاً (نعوذ بالله)، فلو كانت الشقاوة والسعادة من الذاتيات فكيف يعقل الانقلاب؟ وهل رأيت إنساناً ينقلب حماراً أو بالعكس؟ فلو كان الإنسان المؤمن المطيع مركباً من ذاتيات ثلاثة: الحيوان والناطق والسعيد، والإنسان العاصي أو الكافر مركباً من ذاتيات ثلاثة: الحيوان والناطق والشقي، فكما لا يمكن الانقلاب في الأولين أعني الحيونة والناطقة، لا يمكن في الأخيرين أعني الشقاوة والسعادة، فالانقلاب برهان قاطع على عدم الذاتية.

وأما حلاً فبأن الإرادة - كما ذكرنا مراراً - تكون من أفعال النفس فما معنى الذاتية فيها، فلو كان الأكل والشرب من الذاتيات تكون الإرادة كذلك، نعم قوة الإرادة - أي قابلية الإنسان لأن يريد شيئاً - من الذاتيات كما أن قوة الأكل والشرب والكتابة وغيرها من الذاتيات.

نعم قد ذكر بعض الأساتذة^(١) من تلامذته (قدس سرّه) - على ما في تقارير بحثه - توجيهاً لكون الإرادة والاختيار من الذاتيات لا بأس بذكره وذكر ما فيه من الإشكال:

أما التوجيه فقد مهد له مقدّمة وحاصلها أن العوارض إما مفارقة كالبياض للجسم أو لازمة، والثاني إما لازم الوجود كالإحراق في النار أو الماهية كالزوجية للأربعة.

والأول أعني العوارض المفارقة لا يكفي فيها جعل معروضها بل تحتاج إلى جعل مستقلّ، بخلاف الثاني فإن جعل المعروض كافٍ في جعل العرض اللازم ولا يحتاج إلى جعل مستقلّ.

ثم قال ما حاصله: أن أوصاف الإنسان على قسمين:

أحدهما: ما يكون من عوارضه المفارقة كالعلم والضحك ولا يكفي في إيجاد هذا القسم إيجاد الإنسان بل يحتاج إلى إيجاد وجعل مستقلّ، مثلاً علم الإنسان بكون العمل الكذائي ذا مصلحة يحتاج إلى تعلّق إرادة أزلية توجده في نفس الإنسان ولا تكفي الإرادة الأزلية المتعلقة بوجود الإنسان عن تعلّق إرادة أخرى به.

(١) هو المحقّق العراقي، راجع مقالات الأصول، ٢١٣/١ - ٢١٣.

وثانيهما: ما يكون من العوارض اللازمة، ومنها الاختيار للإنسان فإنه من لوازم وجوده، فيكفي في جعله جعله حسب المقدّمة الممهّدة، فتعلّق الإرادة الأزليّة بوجود الإنسان يغني عن تعلّقها باختياره، وهذا معنى كون الاختيار ذاتيّة فحينئذٍ لو صدر فعل من العبد فباعتبار بعض مقدّماته المحتاجة إلى جعل مستقلّ كالعلم مستند إليه تعالى، وباعتبار بعض مقدّماته غير المحتاجة إلى جعل مستقلّ كالاختيار يكون مستنداً إلى العبد، فإسناد الفعل إلى العبد باعتبار ذاتيّاته التي من جملتها الاختيار، فحينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوضاً إليه بقول مطلق ولا مستنداً إليه تعالى كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه، وطبق (قدّس سرّه) أخبار الأمر بين الأمرين على هذا المعنى، انتهى ملخصاً.

وأما الإشكال فلما فيه من منع الكبرى والصغرى والتطبيق، وقبل بيان ذلك نقول: إنّ مقالة عوارض الماهيّة فاسدة من أصلها، لأنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ليست إلّا هي، ولا معنى معقول لعروض شيء عليها، نعم العوارض على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون عارضاً لخصوص الوجود الخارجي كالإحراق في النار.

والثاني: ما كان عارضاً لخصوص الوجود الذهني كالكلية والجزئية. وبعبارة أخرى: المعقولات الثانية.

والثالث: ما كان عارضاً لصرف الوجود الأعم من الخارجي والذهني كالزوجيّة للأربعة، فلو سمّوا هذا القسم الأخير بعوارض الماهيّة فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية، أمّا حقيقة المطلب فليس كذلك، أعني يكون العارض من عوارض الماهيّة حقيقة.

وأما منع الكبرى وهي كفاية جعل الملزوم في جعل اللازم وعدم كفاية جعل المعروض في العرض المفارق فلأنَّ الوجود والإيجاد متحدان خارجاً ومطابقاً وإن اختلفا اعتباراً، فباعتبار انتسابه إلى الماهية يُسمى وجوداً، وباعتبار انتسابه إلى الفاعل والموجد يُسمى إيجاداً، ومن المعلوم البديهي أنَّ للآزم وجوداً مستقلاً غير وجود معروضه، وهما موجودان أحدهما العارض والآخر المعروض، غاية الأمر وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، وحيث كان الوجود عين الإيجاد خارجاً كان هناك إيجادان كما كان وجودان. نعم أحدهما لا ينفك عن الآخر وهما أعني الإيجادين متلازمان، وهذا غير كفاية جعل الملزوم في جعل اللازم، وكيف يعقل إيجاد شيء يغني عن إيجاد الآخر وليس ذلك في الفساد بأقل من أن يقال إنَّ إيجاد زيد يغني عن إيجاد عمرو، فالاختيار لو فرضنا كونه من لوازم الإنسان يحتاج إلى إيجاد ملازم لإيجاده لا أنه يكفي في إيجاده إيجاد الإنسان.

وأما منع الصغرى وهي كون العلم - مثلاً - من العوارض المفارقة والاختيار من العوارض اللازمة فلأننا نقول: ما المراد من الاختيار؟ فإن كان المراد قوة الاختيار - أعني قابلية الإنسان لأن يريد كقابليته للكتابة والصناعة والمشى وغير ذلك، وكقابلية النواة لأن تكون نخلاً - فهو وإن كان كذلك - أعني لازماً ذاتياً - إلا أنَّ العلم بمعنى «قابلية أن يعلم» يكون من لوازم الإنسان أيضاً، فجعل الاختيار بالقوة والعلم بالفعل لا معنى له مضافاً إلى أنَّ صرف قابلية الاختيار لا يكفي في إيجاد الفعل ما لم تصل إلى مرتبة الفعلية. وإن كان المراد

منه الاختيار الفعلي فهو كالعلم من العوارض المفارقة يحتاج إلى جعل مستقل .
والحاصل أنَّ التفكيك بين العلم والاختيار لا وجه له لأنَّ القابلية في كليهما من لوازم الذات ويكفي جعل الإنسان في جعلهما على مبناه (قدّس سرّه) والفعليّة في كليهما من العوارض المفارقة فلا يكفي .

وأما منع التطبيق وهو تطبيق أخبار الأمر بين الأمرين على ما أفاده (قدّس سرّه) من الكفاية في العرض اللازم وعدم الكفاية في المفارق، فلأنَّ العبد في وجود عرضه اللازم أيضاً يكون مجبوراً كالعرض المفارق، ولو سلم كفاية جعل الملزوم في جعل اللازم . وبعبارة أخرى: كون الاختيار من لوازم الإنسان وكفاية جعل الإنسان في جعل الاختيار لا يقتضي أن يكون الاختيار اختيارياً .

والحاصل أنَّ العرض اللازم كالعرض المفارق في كونهما خارجين عن تحت اختيار العبد بل الله تعالى أوجدهما فيه ، غاية الأمر إيجاد أحدهما فيه تبعي على مبناه ، والآخر استقلالي ، ومجرّد هذا لا يكفي في الاختيارية فأين الأمر بين الأمرين ، بل هذا عين الجبر ، للجبر في كلتا المقدّمتين أعني العلم والاختيار؛ فتدبّر .

مقالة المعتزلة والردّ عليها

وأما ما قاله المعتزلة^(١) من التفويض في الأفعال فيردّه أنّ الممكن

(١) هم أتباع واصل بن عطا (٨٠ - ١٣١ق) الذي اعتزل عن أستاذه حسن البصري (٢١ - ١١٠ق) لاختلافهما في مسألة، وكان واصل معاصراً للإمام الصادق عليه السلام (٨٣ - ١٤٨ق) حيث كان مدّة إمامته عليه السلام ٣٤ سنة (١١٤ - ١٤٨ق) وقد عاصر واصل إمامة الصادق عليه السلام لمدة ١٧ سنة.

وتُسمّى المعتزلة بالمفوّضة، لأنّهم يقولون بأنّ الله تعالى قد فوّض أفعال العباد إلى أنفسهم، ويسمّون أيضاً بالقدريّة، لأنّهم ينسبون أعمال العباد إلى (القدرة) أي إلى قدرة الإنسان، زاعمين أنّه مختار في عمله وأفعاله، وكان المخالفون للقدريّة يعتبرونهم مجوس الإسلام حيث ينقلون عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله: «القدريّة مجوس هذه الأمّة» لأنّ المجوس يعتقدون بتعدّد الآلهة (يزدان وأهرمن)، والمعتزلة يشركون العباد مع الله تعالى في أفعالهم. والأفضل أن تُسمّى هذه الفرقة بالقدريّة - بضّمّ القاف - منسوباً إلى قدرة العباد على أفعالهم مستقلاً، وأما القدريّة - بالفتح - فهم المعتقدون بالقضاء والقدر - كما عن بعض -.

ثم إنّ المعتزلة المفوّضة كانوا على اختلاف مع الفرقة المعاصرة لهم والمخالفة لهم في اعتقادهم وهي الجبريّة التي كانت تعتقد بأنّ العباد ليسوا أصحاب أفعالهم، وينسبون الخير والشرّ إلى الله تعالى، كما اعتقدت الأشاعرة المتأخّرة عن المعتزلة لتأخّر أبي الحسن الأشعري المولود في البصرة (سنة ٢٦٠ق) والمتوفّى في بغداد (سنة ٣٢٤ق) عن واصل بن عطا المعتزلي (٨٠ - ١٣١ق) لمدة ١٢٩ سنة، فالمفوّضة كانت مسبّقة بالقول بالجبر وملحقة به. (تلخيص واقتباس من كتاب «موسوعة الفرق الإسلاميّة» ص ١٠٩ - الأشاعرة، و ص ٤٨٧ المعتزلة)

ثمّ لا يخفى أنّ مسألة الجبر والتفويض من المسائل العقليّة القديمة حتّى أنّه نسب إلى سقراط وأفلاطون في اليونان قبل الميلاد بما يقرب من (٥٠٠ سنة) أنّهما كانا يقولان بالجبر، ثمّ إنّ دخل هذا النزاع في المسلمين من زمان حسن البصري في البصرة (٢١ - ١١٠ق) وكان من (أهل الحديث) يعمل بالظاهر، ولو خالف العقل في مثل قوله تعالى:

لا يستغني في البقاء عن المؤثر كالحادث فإنه بحدوثه لا يصير واجباً بل باق على إمكانه، ففي كل آن يحتاج إلى المؤثر، لأنه قابل لأن يدوم ولا يدوم، فكيف يستغني العبد في أفعاله من خالقه جلّ وعلا، والمثال الذي يذكرونه في المقام من بقاء الحجر في محلّ إلى مدّة من دون احتياج إلى المؤثر فمغالطة، لأنّ بقاءه في المحلّ ليس فعلاً لمن وضعه فيه بل هو فعل الله تعالى المعطي للأرض قوّة جاذبة تجذب ما عليها، وتلك القوّة تحتاج إلى إفاضة الوجود أنا فأنّا^(١).

⇒ ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِتَأْخِرَةٍ * إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةٌ﴾ ويعتقد بالرؤية يوم القيامة، وخالفه تلميذه واصل ابن عطا (٨٠ - ١٣١ق) واعتمد على الأحكام العقلية، واشتدّ النزاع العقلي بظهور الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ق) فإنه يعتقد بأصول عقلية تقابل المعتزلي كما لا يخفى على أهل العلم - راجع التراجم -.

(١) وفساد القول بالتفويض يظهر في مراحل، الأولى: في نفس الأفعال، فإنّها حوادث تدريجية تحصل متعاقبة، لا بقاء لشيء منها حتّى يقال باستغنائها من العلّة، كالمشي على الأقدام، فإنّ كلّ قدم حادثة تغاير ما قبلها فتحتاج إلى علّة في حدوثها. المرحلة الثانية: في فاعلية الإنسان لفعله، فإنّها ناقصة تحتاج إلى وجود الفاعل فلا ينسند باب العدم من ناحيته إلّا بعناية الله تعالى بوجود الفاعل فلا يستقلّ في فاعليته.

المرحلة الثالثة: في نفس وجود الفاعل فإنه محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، لأنّ العبرة في حاجته إليها إمكانه لا حدوثه، والإمكان مقوم لوجوده فلا بدّ فيه من تعاصر العلّة والمعلول أي حدوثاً وبقاءً، فأين الاستغناء عنه تعالى؟!

القول الرابع: الأمر بين الأمرين

وأما ما قاله الإمامية من الأمر بين الأمرين فهو الحق الذي عليه روايات الأئمة (سلام الله عليهم أجمعين)، بل جدير لأن يستدل بهذه النكتة القويمة - التي لم تدركه عقول أعظم الفلاسفة وتحيروا في هذه المقالة، وذهب كل إلى أوهام فاسدة - على إمامتهم (عليهم السلام)، لأن الإخبار بها يُنبئ عن الاتصال بما وراء عقول البشر.

وتوضيحه أن الفعل الصادر من الإنسان يكون مسبوقاً بتصوّره ثم التصديق بفائدته بمعنى إدراكه الملائمة، ثم الشوق والميل إليه، ثم إرادته بمعنى العزم والبناء، ثم الاختيار بمعنى إعمال القدرة في إيجاد.

ولا إشكال في أن الإرادة وإعمال القدرة كما تقدّم اختياريّان بمعنى له أن يريد وله أن لا يريد، لأننا قد ذكرنا مراراً أن الإرادة من أفعال النفس لا صفاته، وكذلك له أن يعمل قدرته في إيجاد الفعل أو لا يعمل.

ولا إشكال أيضاً في أنه ليس غنياً عن الله تعالى بل محتاج وفقير إلى إفاضة الحياة والقدرة وإبقاء القوى الظاهرية والباطنية فيه أنا فأننا منه تعالى.

فتلخص أن الفعل فعل العبد حقيقة باعتبار مسبوقيته بإرادته واختياره وإن كان مستنداً إليه تعالى باعتبار إقداره وإعطائه الوجود وغير ذلك، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين.

تنبيهات حول تفسير بعض الأذكار والآيات والروايات ولحاظ الأمر بين الأمرين

الأول: الذكر

إن ما ذكرناه في تفسير الأمر بين الأمرين هو ما يشار إليه بقولنا في كل صلاة يومية وغيرها: (بحول الله وقوته أقوم وأقعد) حيث نسند الفعل إلى أنفسنا لكن بحوله وقوته تعالى، لا بحيث نكون مستقلين فيه كما يقوله المفوضة، ولا بحيث يكون الفعل فعل الله تعالى ونحن نكون مورداً له كما يقوله الجبرية، بل أمر بين ذينك. ومن فوائد تشريع هذا الذكر الشريف عند القيام التنبيه على هذه النكتة القويمة.

الثاني: الآية الكريمة

ولعله من هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إني فاعِلٌ ذلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١). توضيح ذلك أنه ذكر بعض أهل الأدب أن «إلا» استثناء من النهي، والتقدير والمعنى: لا تقولَنَّ لشيءٍ إني فاعِلٌ ذلِكَ غَدًا إلا أن تقول مقارناً بقولك «إن شاء الله».

وهذا المعنى خلاف الظاهر ويحتاج إلى تقديرات كثيرة في الكلام، ولا داعي للذهاب إليه، وهناك احتمال آخر أولى وألطف مما ذكره ونقدم على توضيحه مقدّمة، وهي أن الإخبار بفعل يكون على ثلاثة أقسام: التنجيز والتعليق والاستثناء.

الأول: كأن يقول: «إني فاعل هذا الأمر غداً» من دون ذكر قيد أصلاً، وهذا الكلام يشعر باستغناء العبد من الله تعالى، والحال هو فقير في كل آن إليه تعالى ولا ينبغي الإخبار بإيقاع الفعل هكذا.

والثاني: وهو التعليق كأن يقول: «إني فاعل هذا الأمر غداً إن شاء الله»، بحيث يعلّقه على مشيئة تعالى، وهذا يدل على حسن اعتقاد العبد بالله تعالى وأنه يستمد في أفعاله منه تعالى ولا يكون غنياً فيها بل محتاج إليه تعالى، وهذا القسم من الإخبار حسن ولائق بمقام العبودية.

والثالث: وهو الاستثناء كأن يقول: «إني فاعل هذا الأمر إلا أن يشاء الله، بحيث يجعل مشيئة الله تعالى مانعاً ويكون مفاد كلامه: «إني أفعل هذا الأمر إلا أن يمنعني الله تعالى منه، وهذا الكلام يشعر بالتفويض لأن المفوضة يقولون بأننا مستقلون في أفعالنا ولا نحتاج في إيجادها إلى الله تعالى، لكن الله تعالى قادر على أن يمنعنا من ذلك لأن قدرته تعالى فوق قدرتنا، لأنهم لا ينكرون قدرته تعالى، بل يقولون بعدم الاحتياج (والعياذ بالله)، ويكون هذا القسم من الإخبار كثير الوقوع في المحاورات العرفية كما يقول أحد لغيره: «إني أسافر غداً إلا أن يمنعني أبي».

ولا يخفى أن هذا القسم من الإخبار بحيث يجعل إرادة الله تعالى مانعاً يشعر بفساد العقيدة الحقّة ونهى الله تعالى عنه بهذه الآية الشريفة وقال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١) بحيث يكون «إلا» استثناءً

من المقول وهو «أنتي فاعل»، لا النهي، ويكون المعنى: لا تقل هذه الجملة وهي «إنني فاعل ذلك إلا أن يشاء الله» أي يشاء خلافه، وهذا المعنى أولى لعدم استلزامه كثرة الحذف، والطف لإشعاره بمذهب الحق.

الثالث: الحديث القدسي

ربما تورد شبهة على ما ورد في الحديث القدسي من قوله تبارك وتعالى: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، فأنت أولى بسيئاتك مني وأنا أولى بحسناتك منك»^(١). وهي ظهور الفقرة الأولى في الجبر في الإرادة.

والجواب عنها ما ذكرناه في الأمر بين الأمرين من أن مشيئة الله تعالى إيجاد القوى والحياة في العبد، فمشيئة العبد وإرادته الفعل متوقفة على أن يكرمه الله تعالى بالوجود وسائر مقدمات الإرادة ومن هذا الباب أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٢) أي وما تريدون فعلاً إلا أن يريد الله تعالى مقدماته من القدرة والحياة وغير ذلك لكم.

(١) محمد بن أبي عبد الله وغيره، عن سهل بن زياد عن أحمد بن أبي نصر قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن بعض أصحابنا يقول بالجبر، وبعضهم يقول بالاستطاعة؟ قال: فقال لي: اكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، قال علي بن الحسين عليهما السلام: قال الله عز وجل: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، ويقوّتي أدّيت إليّ فراضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، وذلك أني لا أسأل عمّا أفعّل وهم يسألون، قد نظمت لك كلّ شيء تريد». (أصول الكافي، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٢ في الباب ٢٩ من كتاب التوحيد، ورواها في أصول الكافي أيضاً في باب المشيئة والإرادة ح ٦ كتاب التوحيد).

(٢) سورة الإنسان، الآية ٣٠، وسورة التكويد، الآية ٢٩.

كذا تورد على الفقرة الثانية أن نسبة الطاعة والمعصية على حد سواء على المذاهب الثلاثة من الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، فإما منتسبان إلى الله تعالى فقط على الجبر، وإما منتسبان إلى العبد فقط على التفويض، وإما منتسبان إلى الله تعالى والعبد معاً على التقرير المتقدم في الأمر بين الأمرين، فما معنى أولوية الله تعالى بالحسنات وأولوية العبد بالسيئات؟

والجواب عنها: أن الأمر بحسب الدقة العقلية وإن كان كما ذكر من أن نسبة الطاعة والمعصية إلى الله تعالى أو العبد على حد سواء حقيقة، لكن الأولوية في النسبة غير أصل النسبة والله تعالى أولى بحسنات العبد والعبد أولى بسيئاته.

بيان ذلك أن الله تعالى لما أكرمنا بنعمة الوجود والعقل والقوى الظاهرية والباطنية وأرانا طريق الخير والشر وأمرنا بالتأبع الأول والاجتناب عن الثاني بواسطة رسله (عليهم السلام) فحينئذ إذا عملنا خيراً فهو أولى به منا، لأنه تعالى أرانا ذلك، وإن عملنا سوءً فنحن أولى به، لأنه لم نتبع قوله تعالى بل اتبعنا الشهوة النفسانية، وكيف لا نكون أولى بالسيئات والحال نهانا الله تعالى عنها وأتينا بها بسوء اختيارنا، وكيف لا يكون هو أولى بحسناتنا والحال هو الذي أرانا طريقه ولولا إرادته تعالى لما عرفناها.

ويتضح ذلك بالمراجعة إلى العرفيات، فمثلاً إذا أعطى رجل لابنه رأس مالٍ ليتجر به وعلمه طريق الكسب والربح ونبّهه على ما يسلكه إلى النفاذ والخسارة فحينئذ لو عمل الابن بما علمه أبوه وصرف ماله في التجارة فربح،

يقال: «هذا من أبيه، ولو لم يُعْطه شيئاً لما وصل إلى هذه المرتبة»، ولو صرف المال في الباطل يقال: «هذا منه وبسوء اختياره أتلّف ماله وأبوه لم يقصّر في حقّه»، وهذا المعنى واضح بأدنى تأمل.

الرابع: تفسير روايتين

بقي الكلام في تفسير روايتين لا بأس بالتعرّض لهما.
إحداهما ما ورد من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة^(١). والثانية ما ورد من أنّ السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه^(٢).
الناس معادن

أمّا الأولى فتوضحها أنّا نرى بالوجدان أنّ الناس مختلفة في حواسّهم الظاهرية والباطنية، وكذا في صفاتهم النفسانية بحسب الخلقة الأولى من دون اكتساب، فإنّك تراهم مختلفين في الحواس الظاهرية كما ترى أنّ أحداً يبصر من بعيد والآخر لا يبصر إلا من القريب، وبعض له شامة قويّة والآخر لا يكون كذلك، وترى أحداً قويّ البدن يتمكّن من حمل الأثقال، والآخر ضعيف لا يتمكّن من ذلك كما أنّه قد ترى الأشخاص متفاوتين في القوى الباطنية فإنّ بعضهم ذكيّ يدرك المطالب العلمية الدقيقة، وبعضهم لا يكون كذلك، كما أنّ بعضهم شديد الغضب وبعض آخر بلغمي المزاج بارد الدم، وهكذا سائر القوى الباطنية.

(١) بحار الأنوار، ٦٥/٥٨.

(٢) التوحيد للمصنوع رحمه الله: ٣٥٦ (ص ٣٤٧ طبع مؤسسة النشر الإسلامي)، الحديث ٣ باب السعادة والشقاوة.

وقد تراهـم مختلفين في الصفات النفسانية من أصل الخلقة فبعضهم سخي بالطبع والآخر بخيل، وبعض شجاع والآخر جبان، وبعض يميل إلى الطاعة وبعض إلى المعصية، كما أنه قد يرى ولدان لشخص واحد أحدهما مائل إلى الصلاة والصوم والطاعة، والآخر لا يكون كذلك من دون أن يكتسب أحدهما ذلك، بل كل بحسب طبعه الأول، وقد تراهـم متفاوتين بحسب حصول مقدمات الطاعة ومقدمات المعصية، كما أن أحداً يولد في حجر مؤمن صالح عالم مواظب على الشريعة المقدسة في بلد لا يتهياً فيه مقدمات المعصية، كما في القرى البعيدة عن أسباب المعاصي، ويولد آخر في حجر كافر زنديق مرتكب المعاصي في بلد مملوء من أسباب أنواع الفسق والفجور كما في بلاد الكفر.

لكن هذا كله لا ينافي الاختيار في الطاعة والعصيان أصلاً بمقدار ذرة مثقال، فإن السخي يبذل المال اختياراً من دون جبر على ذلك، وتمتكن من المنع بالوجدان، كما أن البخيل يتمكن من الإعطاء وإمساكه اختياري، والشخص المغضب يتمكن من عدم إظهار آثاره، كما أن البلغمي يتمكن من أفعال المغضب، ومن يميل بالطبع إلى المعصية وترك الطاعة يتمكن من ترك الأولى وفعل الثانية وجداناً، كما أن من يميل إلى الطاعة يتمكن من تركها.

فجميع هذه الملكات وإن كانت غير اختيارية من حيث أصل وجودها لكن في مقام إعمالها اختياري قطعاً ووجداناً، كما أنه يتمكن من إزالتها بالممارسة العملية على ضدها، فإن البخيل إذا واطب على البذل تزول صفة

بخله شيئاً فشيئاً، كما أنَّ الجبان إذا واطب على أعمال الشجعان يصير شجاعاً تدريجاً، ومن يميل إلى المعصية يحصل له ملكة الطاعة والعدالة بسبب المواظبة على الوظائف الشرعية والمجاهدة مع القوى الشهوية، وترك هوى النفس، بل قد يصل إلى مرتبة فوق ما تدركه العقول، وكذلك من تهياً له أسباب المعصية وكان مولوداً في حجر الكافر يكون مختاراً في المعاصي، ويتمكن من تركها وإطاعة الله تعالى.

والحاصل أنَّ دلالة الرواية على أنَّ الناس مختلفون - بحسب الطبائع الأولية والملكات النفسانية بل بحسب أسباب الطاعة والمعصية وعدم اتحادهم في شيء من ذلك - لا ينافي الاختيار أصلاً.

السعيد سعيد في بطن أمه

وأما الرواية الثانية وهي « أنَّ السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه »^(١) فتوضيحه أنَّ السعادة والشقاوة أمران انتزاعيان من موافقة المولى ومخالفته، فالعبد المطيع يقال له السعيد، والعاصي يقال له الشقي، ولذا لا يقال لمن بلغ مجنوناً ومات إنه سعيد أو شقي، لأنه لم يكلف بشيء حتى يوافق أو يخالف، وكذلك الطفل إذا مات قبل بلوغه، وليستا أمرين ذاتيين في باب الإيساغوجي، ولا في باب البرهان، لأنه لو كانتا كذلك لوجب عدم تخلفهما - كما ذكرنا سابقاً - فإنَّ الذاتي لا يتخلف فإنَّ الحيوانية أو الناطقية لا تتغيران في الإنسان، وكذا الإمكان فيه. وقد نرى بالوجدان انقلاب العاصي مطيعاً، والكافر مؤمناً، وهذا أقوى شاهد على عدم الذاتية.

(١) التوحيد للصدوق رحمه الله: ٣٥٦ الحديث ٣ من باب السعادة والشقاوة.

وإن أبيت إلا عن أنهما أمران واقعيان موجودان في النفس فغايتته أن تكونا ملكتين موجودتين في النفس تؤثران في الطاعة والمعصية بنحو الاقتضاء، لا العلية، وهذا المعنى لا ينافي الاختيار أصلاً - كما ذكرنا في الرواية السابقة - بل حالهما حال ملكة السخاء والبخل في أنهما يقتضيان الكرم والمنع، ولا يجبران الشخص عليهما، بل يمكن إزالتها بالممارسة على إعمال ضدهما، فإن الشقي يمكنه أن يزيل هذه الملكة من نفسه بممارسته على الطاعة، وكذلك السعيد يمكنه إزالة هذه الصفة بممارسته على المعصية (والعياذ بالله) كما أن السخي والبخل يكونان كذلك، كما أن ملكة العدالة كذلك أيضاً.

فالحاصل كون الشقاوة والسعادة من الملكات النفسانية لا ينافي الاختيار في مقام العمل وجداناً.

ثم إنه لو قلنا بكونهما ملكتين فمعنى الرواية ظاهر، ومحصله أن السعيد له ملكة السعادة التي تؤثر في الطاعة بنحو الاقتضاء في بطن أمه أي جعلها الله تعالى له من ذلك الوقت بحسب المصلحة التي رآها، والشقي كذلك، ولو جعلناهما أمرين انتزاعيين من الطاعة والمعصية فبناء على وجود عالم الذر والتكليف فيه، والملازمة بين الطاعة هناك والطاعة في عالم الدنيا، وبين المعصية هناك وهنا، يكون المعنى أن المطيع في هذا العالم كان مطيعاً في ذلك العالم، والعاصي هنا كان عاصياً هناك لوجود الملازمة بين الطاعتين والمعصيتين، وثبوت التكليف هناك وإنما خصّ بطن الأم بالذكر لكونه أول مراحل ظهور الإنسان وبروزه وإلا ففي حال كونه في صلب أبيه أو قبل ذلك

يكون مطيعاً أو عاصياً أيضاً؛ فتدبر، ولو لم نقل بعالم الذر - وإن كان الحق ثبوته - أو تكليف الأرواح فيه أو لم نقل بالملازمة فتكون السعادة والشقاوة بحسب الكتابة التي يشار إليها في بعض الأدعية بقولك: «اللهم إن كنت من الأشقياء فامحني من الأشقياء واكتبني من السعداء»^(١) والوجه في هذه الكتابة أن الله تعالى حيث يعلم أن هذا الشخص يعصي أو يطيع يكتب اسمه في ديوان الأشقياء أو السعداء، لا بنحو يكون هذه الكتابة أو علمه تعالى سبباً لمعصيته أو طاعته - كما تقدّم سابقاً في ردّ شبهة الأشعري - فيكون محصل المعنى أن المطيع كتب اسمه في ديوان المطيعين، والعاصي كتب اسمه في ديوان العصاة، وهذان المعنيان لا ينافيان الاختيار أيضاً.

(١) إقبال الأعمال، ٣٧٩/١؛ من دعاء ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان.

الفصل الثاني: في صيغة الأمر

وقع البحث فيها في المرحلتين: الأولى في الموضوع له، والثانية في خصوصياته.

المرحلة الأولى: في الموضوع له

فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية^(١) (قدس سرّه) أنَّ الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، وأمّا التحريك والبعث نحو العمل وغيره من الترجي والتسني والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير يكون من قبيل الدواعي، فتكون مستعملةً في معنى واحد، وتكون في جميع هذه الصور على نحو الحقيقة.

ثمّ تنزّل عن ذلك بأنّها موضوعة لحصّة من الطلب الإنشائي وهي التي تكون بداعي التحريك فتكون في الباقي مجازاً.

وقد ذكرنا سابقاً في صدر مبحث الطلب والإرادة أنَّ الطلب عبارة عن التصديّ نحو المطلوب، والتصديّ نحوه يكون تارةً بتحريك العضلات كما في طالب الضالة، وأخرى بأمر الغير فيما إذا كان مشتاقاً إلى فعله، فعليه تكون صيغة الأمر مصداقاً للطلب حقيقةً، لأنّها نحو تصدّ نحو المطلوب واقعاً، فقله «افعل» مصداقاً للطلب، كما أنَّ تفحصه الخارجي للظفر على ضالّته يكون مصداقاً له بلا تفاوت أصلاً، لأنّه بها ينشأ الطلب بحيث تكون مستعملة فيه، وكم فرق بين

(١) كفاية الأصول، ط آل البيت، ص ٦٩.

الأمرين فإنه على قوله (قدّس سرّه) تكون الصيغة مستعملة في الطلب الإنشائي، وعلى المختار تكون مصداقاً للطلب الحقيقي بما لها من المعنى .
والحاصل أنّ الطلب ليس أمراً إنشائياً يستعمل فيه الصيغة، بل أمر واقعيّ تكون الصيغة مصداقاً له، نعم لفظ الطلب يكون وجوداً لفظياً له كما في لفظ «زيد» وقد يكون مصداقاً خارجياً له أيضاً كما إذا قال: أطلب منك هذا الأمر، فإنّ لفظ «أطلب» كما أنّه وجود لفظي للطلب فكذلك وجود حقيقيّ خارجي للتصدّي نحو المطلوب أيضاً، كما إذا قال: ملّكتك هذا.

ثمّ إنّّه قد ذكرنا في مبحث الوضع أنّ الهيئات الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفسانيّ، كما أنّ الخبرة موضوعة لقصد الحكاية، لأنّهما المفهومان منهما والمدلولان عليهما، وصيغة الأمر تكون موضوعة لإبراز اعتبار ثبوت المادّة في ذمّة العبد وكأنّه يجعله مديوناً له بالعمل بقوله له: افعل كذا، كما ورد «أنّ دين الله أحقّ أن يُقضى»^(١) كناية عن الحجّ، وهذا المعنى لا ينافي أن تكون الصيغة بعد استعمالها في معناها الحقيقي مصداقاً للطلب حقيقة لا تنزيلاً، كما أنّ الجملة الخبرية بعد استعمالها فيما لها من المعنى تكون إخباراً حقيقةً.

نعم ربّما قيل بأنّه لا داعي لتوسيط الاعتبار، بل يقال: إنّ صيغة الأمر موضوعة لإبراز الشوق النفساني بالمبدأ، لكن يرده عدم وجود الشوق في الواجب المشروط، فإنّ الشوق يحصل عند وجود الشرط، لكن لا مانع من اعتبار الوجوب في الحال عند تحقّق الشرط، فإنّ قوله «صلّ إن دخل الوقت»

على نحو الواجب المشروط لا يدلّ على تعلّق الشوق بالصلاة بل الشوق مشروط بحصول الوقت.

نعم يدلّ على الاعتبار في الحال وللوجوب في الاستقبال مضافاً إلى أنّ الوجوب والاستحباب وسائر الأحكام من الأمور المجعولة الاعتباريّة كما يرشد إليه بعض الروايات والأخبار كقوله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) أي ما جعل في الدين حكماً يوجب الحرج والمشقة، وكما يقال في المحاورات: «جعلت هذا الفعل واجباً أو حراماً أو مستحبّاً».

وبالجملة الحكم أمر اعتباريّ مجعول والصيغة مبرزة له ليس إلا، وبذلك ظهر ما في اختيار شيخنا الأستاذ من أنّها موضوعة للنسبة الإيقاعيّة^(٢)، وكذا ما في قول بعض الأساطين^(٣) من أنّها موضوعة للبعث النسبي من الإشكال، لأنك قد عرفت أنّ ما يفهم من الصيغة هو إبراز اعتبار المادّة في ذمّة العبد، والوضع ليس إلّا تعهّد إرادة معنى خاص متى أطلق لفظاً خاصّاً ليفهم منه.

فعلى المختار يكون استعمال اللفظ فيما ذكرنا له من المعنى على نحو الحقيقة، وفي سائر المعاني من إبراز التهديد أو السخريّة أو التعجيز وغير ذلك مجازاً، لا كما ذكره المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من كونها حقيقة في الجميع وأنّ الدواعي مختلفة.

(١) سورة الحجّ، الآية ٧٨.

(٢) فوائد الأصول، ١/١٢٩.

(٣) هو المحقّق الإصفهانيّ قدّس سرّه في نهاية الدراية.

المرحلة الثانية: في خصوصيات الموضوع له

يقع الكلام في البحث عن خصوصيات الموضوع له من كونها موضوعة للوجوب أم لا؟ فتحقيق الحال فيها يقتضي تمهيد مقدّمة، وهي بيان الفرق بين الوجوب والاستحباب، فنقول: إنّه قد ذكر قدماء الأصحاب أنّ الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، والاستحباب هو طلبه مع عدم المنع من تركه. وهذان المعنيان كما ترى مركبان من الجنس والفصل، ولذا أورد عليهم المحققون من المتأخرين بأنهما ليسا أمرين مركبين بل أمران بسيطان يكونان من أقسام الطلب، والوجوب عبارة عن الطلب الشديد، والاستحباب الطلب الضعيف بداهة عدم خطور المعنى المركب عند استعمال الصيغة في الوجوب أو الاستحباب؛ فتأمل.

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرناه من المعنى للطلب وهو التصديّ نحو المراد، عرفت أنّ الطلب ليس فيه شدّة أو ضعف بل ليس له إلّا قسم واحد، وإن أبيت إلّا عن وجود ذلك فيه فالأمر سهل، لأنّ الموضوع له ليس الطلب بل هو عبارة عن إبراز أمر اعتباريّ كما ذكرنا مراراً، نعم الإرادة أيضاً كذلك أي فيه شدّة وضعف، لكن ليست موضوعة لها أيضاً.

وقد فرّق بينهما شيخنا الأستاذ^(١) (قدّس سرّه) بوجود المصلحة الملزمة في الوجوب وعدمها في الاستحباب وفيه النقض بالمولى العرفي إذا لم يكن أو امره ناشية عن ذلك بل عن الشهوات النفسانية يوجب شيئاً ويستحب شيئاً آخر.

ثم إنه قد تكون المصلحة في نفس الحكم كما في الأحكام الظاهرية مضافاً إلى أن الأشعري لا يقول بالمصلحة والمفسدة في متعلقات الأحكام مع أنه قائل بالوجوب والاستحباب ولا ينكرهما، فلا بد لنا من بيان فرق ينطبق على مسلك الأشعري أيضاً.

فنقول: إن الوجوب أمر اعتباري ينتزع عن أمر المولى بشيء وسكوته عن الترخيص في تركه، والاستحباب أمر اعتباري ينتزع عن أمره مع الترخيص في الترك. توضيح ذلك أنه بعد ما اخترناه من المعنى لصيغة الأمر وهو إبراز اعتبار ثبوت الفعل في ذمة العبد كاعتبار ثبوت المال في ذمة أحد، يظهر أن الوجوب والاستحباب خارجان عن حريم المعنى وليس أحدهما ولا الجامع دخيلاً فيه أصلاً، بل المستعمل فيه أمر واحد في كلا الموردين، فحينئذ إذا أمر المولى بشيء فقد اعتبر ثبوته في ذمة العبد فلو سكّت من الترخيص في تركه فقد أوجه عليه، لا على نحو تكون صيغة الأمر مستعملة فيه، بل يكون الوجوب أمراً منتزِعاً من هذين الأمرين أعني الأمر والسكوت عن الترخيص، ويكون ذلك على سنخ تعدّد الدال والمدلول، والمستعمل فيه هو الإبراز المذكور، فلو نصب قرينة على الترخيص ينتزع من مجموع الأمر المستعمل فيما له من المعنى والقرينة المذكورة عنوان الاستحباب للعمل بالمأمور به.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّهما أمران انتزاعيان مجعولان للمولى بجعل منشأ انتزاعهما وهو إمّا الأمر والسكوت، وإمّا هو والترخيص.

وعلى هذا يترتب أمور:

منها: أنه لا داعي لإتباع النفس في تعيين أن صيغة الأمر ظاهرة في أي من الوجوب أو الاستحباب أو الجامع بينهما بالوضع أو بالانصراف كما أشار إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)، لأن الوجوب أمر محرز بالوجدان لأن منشأ انتزاعه موجود كذلك أي وجداناً، فالوجوب أمر مقطوع به للقطع بوجود منشأه لا أنه أمر مطلق لظهور اللفظ فيه.

ومنها: أنه لو أمر المولى بشئين أو أكثر على نحو العموم الاستغراقي بأن يكون كل واحد محكوماً بالحكم استقلالاً بحيث يكون بعضها واجباً وبعضها مستحباً كما في قوله عليه السلام: «اغتسل للجنابة والجمعة» لا يلزم محذور أصلاً، لأن الصيغة مستعملة في إبراز اعتبار الغسل للجمعة والجنابة في ذمة المكلف، ونصب قرينة على أن غسل الجمعة مرخص في تركه فحينئذ يكون اعتبار الغسل بالنسبة إلى الجنابة غير مقرون بالترخيص في الترك فيكون الغسل لها واجباً عليه وثابتاً في ذمته، ويكون اعتبار الغسل بالنسبة إلى الجمعة مقروناً بالترخيص فيكون مستحباً وغير ثابت في ذمته.

والحاصل أنه حيث يكون الوجوب والاستحباب من الأمور الخارجة عن المستعمل فيه المنتزعة من طرق اللواحق وعدمه لا يتوهم إشكال أصلاً كما هو واضح.

نعم قد يتوهم في المثال إشكال بناء على كون الصيغة موضوعة للوجوب بحيث يكون داخلاً في المستعمل فيه.

وتقريب الإشكال هو أن المستعمل فيه للصيغة في المثال إما الوجوب أو الاستحباب، لأنه لا يمكن أن يقال إنها مستعملة في مطلق الطلب الجامع بينهما كما في لفظ «الطلب»، لأن المستعمل فيه الطلب الموجود في الخارج، لأنه إذا أمره فقد طلب منه حقيقة لا أنه استعملها في ماهية الطلب غير الموجودة، فالمستعمل فيه هو الطلب الموجود سواء قلنا بكونه مركباً من الجنس والفصل أو الاختلاف في مراتب الشدة والضعف.

وأنت خبير بعدم ورود هذا الإشكال على ما اخترناه من أصله، كما تقدم وجهه، وحاصله كونهما أمرين انتزاعيّين خارجين عن المستعمل فيه، مجعولين بجعل منشأ انتزاعهما. هذا كله في العام الاستغراقي.

وأما العام المجموعي كأن يقول: «أذن وأقم للصلاة» على نحو يكون المجموع واجباً واحداً، فنصب القرينة على عدم وجوب بعض الأجزاء يوجب انتفاء الدليل على وجوب الجزء الآخر، لأن عدم وجوب بعض الأجزاء يستلزم عدم وجوب المجموع من حيث المجموع، فإذا انتفى وجوب المجموع بسبب نصب القرينة على عدم وجوب بعض الأجزاء فقد انتفى الوجوب الضمني عن الجزء الآخر أيضاً فحيث نحتاج في وجوبه النفسي إلى دليل آخر، فإن كان فهو المتبع وإلا فلا دليل على وجوبه لا ضمناً ولا نفساً، هذا بعض الكلام في المقام وسيأتي زيادة توضيح لذلك في بحث العام والخاص إن شاء الله تعالى.

استعمال الجملة الخبرية في الطلب

تتمة: قد ذكر صاحب الكفاية^(١) (قدّس سرّه) ما حاصله أنّ ما يستعمل فيه الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث هو بعينه ما يستعمل فيه في مقام الإخبار والإعلام، والاختلاف بحسب الأغراض، فإنّ قوله «يعيد الصلاة» - مثلاً - إذا استعمل فيما له من المعنى بداعي الإعلام يكون خبراً، وإذا استعمل فيه بداعي البعث يكون إنشاءً، ويكون البعث بهذه الكيفية أكد من الصيغة، فإنّ المولى لأجل إظهار شدة شوقه وميله إلى الفعل وعدم رضائه بتركه أخبر بوقوعه فكأنّما وقع مطلوبه في الخارج فيكون البعث نحو الفعل من باب الكناية فيدخل فيما قيل من أنّ «الكناية أبلغ من التصريح».

وبها يندفع توهم احتمال الصدق والكذب في هذا الإخبار، فإنّ هذا الإخبار لا يكون على نحو يكون هو المقصود من الكلام، بل المقصود في الحقيقة هو اللّازم وهو فيما نحن فيه البعث نحو الفعل، كما في «زيد كثير الرماد»، فإنّ استعماله فيما له من المعنى الموضوع له على وجه الكناية يخرجّه عن احتمال الصدق والكذب كما هو واضح لمن له أدنى خبرة بهذا الباب. هذا ولكن بعد ما أحطتْ خبراً بما ذكرناه من المعنى للجملة الخبرية والإنشائية وأنّ الموضوع له في الأوّل إبراز قصد الحكاية، وفي الثاني إبراز أمر نفسيّ، تعرف أنّ الجملة الخبرية إذا استعملت في مقام الطلب تكون مستعملة في غير ما

(١) كفاية الأصول، ط آل البيت، ص ٧١.

وضع له على سبيل المجاز، لتغاير الموضوع له والمستعمل فيه حينئذٍ، فإنَّ الموضوع له في «يعيد الصلاة» إبراز قصد الحكاية، والمستعمل فيه في مقام الطلب إبراز اعتبار ثبوت الإعادة على ذمة المكلف، فعليه تحتاج إلى قرينة المجاز. نعم يحتمل الاشتراك اللفظي في الجملة الخبرية بين المعنيين، لكنَّه بعيد غايته.

ثمَّ بعد تحقُّق القرينة على المجاز، استفادة الوجوب والتدب تكون مثل استفادتهما من صيغة الأمر بلا تفاوت أصلاً، وقد استشهدنا سابقاً على تعدّد الموضوع له في الجملة الخبرية والإنشائية بعدم صحّة استعمال الجملة الاسميّة كـ«أنت ضارب» في مقام طلب الضرب من المخاطب فلو كان المستعمل فيه واحداً والاختلاف من ناحية الأغراض لصحَّ هذا الاستعمال بلا تفاوت بينه وبين استعمال «تضرب» في مقام الإنشاء فتذكّر. نعم جملة ما رأيناه من استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء هي الجملة الفعلية على صيغة فعل الماضي في جواب الشرط، كقوله: «إن زاد في صلاته أعاد» والمعنى في الحقيقة الاستقبال وإن كانت الصورة على نحو الماضي وفعل المضارع، مطلقاً في جواب الشرط وغيره، وهو الأكثر وقوعاً.

**دلالة الأمر
على التعبدية والتوصلية**

دلالة الأمر على التعبدية والتوصلية

وقبل الخوض في ذلك نقدّم مقدّمة في بيان معنى الواجب التعبديّ والتوصليّ. قد ذكر صاحب الكفاية^(١) (قدّس سرّه) ما حاصله: إنّ الفرق بين الوجوب التعبديّ والتوصليّ هو أنّ الأوّل ما لا يسقط الغرض منه إلّا بإتيان الواجب متقرّباً إليه تعالى، والثاني ما يسقط الغرض منه بإتيانه كيف اتفق ولو لم يقصد القرّبة.

ولا يخفى ما في العبارة من المسامحة، فإنّ في المقام غرضين، أحدهما في طول الآخر؛ فإنّ الغرض المترتّب على الواجب غير ما يترتّب على نفس الوجوب، لأنّ الغرض من الوجوب هو جعل الداعي إمكاناً بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً للعبد نحو المأمور به، وحينئذ يكون التعبديّ والتوصليّ على حدّ سواء ولا اختلاف بينهما فإنّه لو لم يأمر المولى بالصلاة أو غسل الثوب لم يوجد داعٍ للعبد إلى فعلهما، وهذا واضح.

نعم، الغرض من المأمور به والواجب قد يحصل بأيّ وجه اتفق حصوله كإطعام الجائع حيث يحصل الغرض منه وهو إنقاذ النفس المحترمة سواء قصد

(١) كفاية الأصول، ط آل البيت، ص ٧٢.

القربة بهذا الإطعام أم لا ، وقد لا يحصل الغرض إلا بإتيانه بقصد القربة إليه تعالى كالصلاة .

فالفرق بين التعبدّي والتوصلي من ناحية هذا الغرض أعني الغرض من الواجب لا من ناحية ذاك الغرض ، وهو الغرض من الوجوب ، ويكون حصول الغرض من المأمور به في الخارج في طول الغرض الحاصل من الأمر .

ثم إنَّ للتعبدّي والتوصلي معنى آخر ، وهو أنَّ المراد من التعبدّي ما يكون واجباً بقيد المباشرة والاختيار ، وكونه في فرد محلَّل بحيث يكون مجمعاً لهذه القيود الثلاثة ، والتوصلي ما لا يكون كذلك ، والنسبة بين التعبدّي بالمعنى الأوّل والثاني عموم من وجه ؛ لأنَّ الأوّل يفترق عن التعبدّي بالمعنى الثاني في وجوب قضاء صلاة الميّت على الولي ، فإنَّ قضاء الصلاة عن الميّت يشترط فيه قصد القربة لكن لا يعتبر فيه المباشرة من الولي ، فلو استأجر أحداً أو تبرّع شخص عنه سقط عنه ؛ فهذا الوجوب تعبدّي بالمعنى الأوّل ولا يكون تعبدّي بالمعنى الثاني .

ويفترق الثاني عن الأوّل في وجوب ردّ السلام فإنّه لا يعتبر فيه قصد القربة فلا يكون تعبدّي بالمعنى الأوّل ، ويعتبر فيه المباشرة والاختيار وعدم كونه في فرد محرّم فإنّه لا يسقط عنك ردّ السلام فيما إذا سلّم عليك شخص لو ردّه غيرك ، كما لا يسقط عنك فيما إذا أجبتّه عن غير اختيار مثل ما أخذك النوم وجاوبته وأنت في حال النوم ، كما لا يسقط بالجواب في ضمن فرد محرّم مثل أن يسلم شخص على ممرّض لمرريض يضرّه التكلّم فالردّ عليه عند ذلك

المريض حرام فيجب الانتقال إلى مكان آخر وردّه فيه، ومادة الاجتماع كالصلاة اليومية.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الكلام يقع تارة في الشك في الوجوب التبدي والتوصلي بالمعنى الأول، وأخرى فيه بالمعنى الثاني.
أمّا الكلام فيه بالمعنى الثاني فيقع في مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: الشك في اعتبار القصد

فنقول: أنّه لا إشكال في خروج ما اعتبر في تحقّقه القصد كالتعظيم وأمثاله، فإنّه لا يتحقّق إلّا مع قصده، فإذا ورد دليل على وجوب تعظيم العالم - مثلاً - فلا يسقط إلّا مع القصد إلى الفعل، وكذا لا إشكال في خروج ما اعتبر القصد فيه بدليل خارج كالصلاة كما أنّه لا إشكال في خروج ما علم عدم اعتبار القصد فيه وحصول الغرض به كيف اتفق كغسل الثوب.

فمحّل الكلام في هذه المسألة ما يشكّ في اعتبار القصد فيه بحيث يشكّ في أنّه لو تحقّق الفعل منه بغير قصد إليه فهل يسقط الوجوب أم لا؟ وتحقيقتها يقتضي البحث في مقامين: المقام الأوّل في الأصل اللفظي، والثاني في الأصل العملي.

المقام الأوّل: الأصل اللفظي

فقد ادّعى وجود أصل لفظي في المقام يقتضي العبدية، تارة بدعوى أنّ هيئة الأفعال منصرفة إلى نسبة المبدأ إلى الذات نسبة اختيارية، بمعنى أنّ

المنصرف من قولنا: «تحرك زيد» أو «شرب الماء» هو أن الحركة صدرت عنه عن إرادة وقصد، كذلك الشرب، فيكون المنصرف من قول المولى «اضرب» هو إيجاد الضرب عن الإرادة والقصد.

وأخرى بدعوى أن المنصرف من المادة - أعني نفس المبدأ كالضرب - هو ذلك أي نسبته على نحو الإرادة والقصد، فإذا قيل - مثلاً - «وجد الضرب من زيد» ينصرف إلى الضرب الصادر عنه بالإرادة والاختيار.

وفي كلا الوجهين نظر؛ أمّا قضية انصراف المادة فلأنّ المادة كالضرب موضوعة لماهيّة الحدث من دون أخذ شيء فيه، فتكون نسبتها إلى صدورها عن قصد، وعن غير قصد على حدّ سواء من دون فرق أصلاً، والانصراف عن فرد لا يكون إلّا إذا كان الفرد المنصرف عنه خارجاً عن الفردية للمعنى بحسب نظر العرف، إمّا لضعفه أو لرقاه.

ومثال ذلك كالنصرف الضعيف في مال الغير كأن يدقّ باب داره أو يمسح يده على حائطه، فإنّه إذا ورد دليل على عدم جواز التصرف في مال الغير يكون منصرفاً عن هذا الفرد من التصرف لأنّه لا يكون في نظر العرف تصرفاً فإنّه لو دقّ باب أحد لا يقال تصرف في ماله، نعم يصدق عليه التصرف لغة، لكن لا يصدق عرفاً.

ومثال الثاني كأن يرد «لا تصلّ في أجزاء الحيوان غير المأكول للحم» أو «لا تصلّ في أجزاء ما لا يؤكل لحمه» على أن يكون «ما» كنايةً عن الحيوان، فإنّ لفظ الحيوان يكون منصرفاً عن الإنسان، لأنّه ليس فرداً له بحكم العرف لرقاه

وعلو شأنه فتجوز الصلاة في شعر الإنسان - مثلاً - وهذان الوجهان أعني الضعف أو الرقاء لا يكونان في المبدأ الصادر على نحو الاختيار والقصد.

وأما الانصراف في الهيئة فممنوع أيضاً على جميع الأقوال في الموضوع له؛ لأن منشأ الانصراف هو ما ذكرناه ولا يكون موجوداً في البين ولذا يتمسكون بإطلاق «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» على ضمان من أتلفه عن غفلة أو في حال النوم أو غير ذلك من الأفعال الصادرة عن غير قصد.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) في المقام وجهين آخرين لدلالة صيغة الأمر على التعبدية:

الأول: أن الملاك في وجوب الواجبات هو الحسن الفاعلي لا الفعلي، مثلاً ملاك وجوب القيام على زيد لا يكون لحسنه في نفسه، بل الملاك فيه حسن صدور عنه ومن المعلوم أن الحسن الفاعلي لا يتحقق إلا فيما إذا قصد القيام لا إذا أوجده من دون قصد إليه، فلا يقال حينئذ صدور هذا الفعل عنه حسن، نعم لو ترتبت عليه مصلحة يقال: هذا فعل حسن^(١).

وفيه: أولاً أن هذا دعوى بلا برهان، وما المانع من أن يكون ملاك الوجوب هو الحسن الفعلي؟

وثانياً: أن هذا موجب لخروج بعض أفراد الواجب التوصلّي عن كونه فرداً له، والحال أنه من أفراد الواجب بلا إشكال، وذلك فيما إذا لم يصدق الحسن الفاعلي ولو أتى به مع القصد إليه ما لم يصفه إلى المولى، فمثل حركة

اليد الاضطرارية لا يكون فيها حسن فاعلي ولو أتى بها مسبوقاً بالقصد، نعم إذا أضافه إلى المولى وقصد القربة بها يكون لها حسن فاعلي.

والحاصل أن الحسن الفاعلي لا يدور مدار القصد، بحيث كلما تحقّق القصد تحقّق الحسن الفاعلي، وإن كان الحسن الفاعلي يستلزم القصد، فبينهما عموم مطلق.

الوجه الثاني: أن الأمر يكون عبارة عن تحريك العبد نحو العمل وجعل الداعي له ولا يعقل أن يحرك المولى ويبعث نحو الفعل غير المسبوق بالقصد. توضيح ذلك: أن طبيعة غسل الثوب مثلاً لها فردان: أحدهما ما يكون مسبوقاً بالقصد والإرادة، والآخر ما لا يكون كذلك كوقوعه في الماء من غير اختيار، وحيث إن غرض المولى من أمره بالغسل لا يكون إلّا جعل الداعي للعبد وتحريكه نحوه فلا محالة يتعلّق أمره بالحصة المقدورة، لعدم إمكان البعث نحو ما لا يمكن الانبعاث إليه، فإمكان البعث فرع إمكان الانبعاث، فتكون القدرة معتبرة في متعلّق التكليف من ناحية نفس التكليف والأمر، ولو فرض عدم حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور فيكون المأمور به هو الفرد المقدور وهو الذي كان مسبوقاً بالقصد لأن الفعل الذي لم يقصده الشخص لا يكون مقدوراً له.

وعليه فلو أمر المولى بشيء وكان في مقام البيان ينعقد لكلامه ظهور في الإطلاق المقتضي للتعبدية، فمقتضى إطلاق الصيغة التعبدية، لأنّ ظاهرها ثبوت التكليف على الفرد المقدور سواء حصل الفرد غير المقدور في الخارج أم

لا، فلو وقع ذلك الفرد لم يسقط التكليف عن عهده ويجب عليه الإتيان ثانياً مع القصد، لأن الأمر لا يسقط إلا بإتيان متعلقه أو ما يفى بغرضه، وليس في المقام ما يدل على ذلك، بل ليس في البين إلا صيغة الأمر، وظاهرها عدم الاجتزاء بغير المقدور.

وبعبارة أخرى: لا إطلاق في المادة، لتقييدها بالهيئة الدالة على اعتبار الاختيار في الفعل المأمور به، فليس في البين إلا إطلاق الهيئة ومقتضاه عدم سقوط التكليف إلا بإتيان المقدور، سواء تحقق غير المقدور أم لا؟ إلا أن يقوم دليل على ذلك، وليس هناك أي دليل.

والحاصل أن مقتضى إطلاق الصيغة أصالة التبعية اللفظية. هذا تمام بيان ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) في تقريب هذا الوجه.

ولكن النظر الدقيق قاضٍ بخلافه، والحق أن إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية ومنشأ الاختلاف هنا إنما هو الاختلاف فيما وضع له الصيغة، فلو قلنا بكونها موضوعة للطلب الإنشائي أو البعث كذلك لثم ما أفاده (قدس سره)، فإن الطلب والبعث لا يكونان إلا نحو أمر مقدور، وأما إذا قلنا بكونها موضوعة لإبراز اعتبار ثبوت الفعل في ذمة العبد فلا يعتبر أن يكون المتعلق مقدوراً بل يتعلق الأمر بغير المقدور أيضاً.

توضيح ذلك: أن الطبيعة غير المقدورة تارة تكون غير مقدورة بجميع أفرادها، كالطيران إلى السماء بلا سبب وآلة، وفي هذا القسم وإن كان نفس اعتبار ثبوته في ذمة العبد ممكناً وليس بأمر غير مقدور للمولى، لكن يستحيل

عليه بما أنه حكيم، لأنّ هذا الاعتبار يكون لغواً فلاستحالة حِكْمِيَّة. وأخرى تكون جامعاً بين المقدور وغير المقدور كغسل الثوب، فإنّ بعض أفراده مقدور وهو المسبوق بالقصد، وبعضها غير مقدور كالغسل في الماء بغير اختيار وقصد، ومن المعلوم أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولو باعتبار بعض الأفراد.

ثم إنّ غرض المولى حيث لم يتعلّق بخصوص الفرد المقدور، بل يحصل ولو كان غير مقدور، لأنّ المفروض كون الوجوب في المقام توصلياً، فالخصوصيّة الفرديّة لم تلاحظ في متعلّق الأمر، بل المتعلّق هي الطبيعة المطلقة، أي المعرّاة من القيود والملحوظة من حيث هي.

نعم يبقى مجال للسؤال عن فائدة هذا الإطلاق مع أنّ بعض أفرادها غير مقدور، والجواب عنه أنّ فائدته الدلالة على الاجتزاء بالفرد غير المقدور توسعة على المكلف فإنّ تعيّن الفرد المسبوق بالإرادة عليه تضييق.

والحاصل أنّ المبرّز - بالفتح - بالصيغة عبارة عن اعتبار ثبوت الفعل على ذمّة المكلف وهذا الاعتبار لا ينافي عدم القدرة في بعض الأفراد بل يشملها، فالفرد غير المقدور يكون فرداً للواجب حقيقةً لا أن يكون مسقطاً عنه. نعم نفس المبرّز - بالكسر - وهو الصيغة يكون تحريكاً وبعثاً نحو الفعل وهذا وإن لم يمكن إلّا نحو المقدور وهو المسبوق بالقصد، لكن الكلام هنا في كيفيّة الوجوب المستفاد من الصيغة، لا في صحّة تعلّق التحريك نحو شيء، ودائرة الإيجاب أوسع من دائرة التحريك، فإنّ الإيجاب عبارة عن اعتبار الفعل في ذمّة

العبد على نحو لم يجعل له مفرّاً وترخيصاً فيكون ثابتاً وواجباً في ذمّته .
وقد قرّرنا إمكانه في غير المقدور .

والتحريك عبارة عن جعل الداعي فلا يمكن إلّا في المقدور، ونحن
أيضاً نقول بكون الصيغة مصداقاً للتحريك، لكن لا ينافي ما ذكرناه من إمكان
إيجاب غير المقدور كما اتّضح بما ذكرناه، فنتيجة المقام الأوّل الذي يبحث فيه
عن الأصل اللفظي أصالة التوصليّة اللفظيّة .

المقام الثاني: الأصل العملي

إنّ مقتضى الأصل العملي فيما إذا فقد الدليل اللفظي رأساً، كأن يكون
الدليل على الوجوب الإجماع أو لم يكن له إطلاق بأن لا يكون المتكلّم في مقام
البيان البرائة . وبعبارة أخرى: التوصليّة أيضاً كالأصل اللفظي . بيان ذلك: أنّ
مرجع الشكّ في سقوط التكليف بعد إتيان متعلّقه من دون قصد إليه إلى الشكّ
في التعيين والتخيير، والأصل البرائة من التعيين، لأنّه ضيق لم يعلم ثبوته،
والعقاب على تركه عقاب بغير بيان، فنتيجة هذا المقام أيضاً هي أصالة التوصليّة
العمليّة .

المسألة الثانية: الشك في اعتبار المباشرة

إنَّ الشكَّ في سقوط التكليف تارة يكون فيما إذا أتى الغير بالمكلف به من قبل نفسه، وأخرى بنياية المكلف، لا بأن يستنيبه المكلف كما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) لأنَّ الاستنابة لا دخل لها في المقام.

أما الصورة الأولى وهي إتيان الغير متعلّق التكليف من قبل نفسه، كأن يجب الحجّ على زيد - مثلاً - فيأتي به عمرو من قبل نفسه لا بعنوان نيابة زيد، فيقع الكلام فيها في مقامين:

أما المقام الأول: ففي الأصل اللفظي فيها، فنقول: إنّه لا إشكال في ظهور اللفظ في عدم جواز الاجتزاء بفعل الغير بهذه الكيفيّة كما هو معلوم وواضح بين العرف والعقلاء، فإنَّ أمر المولى ابنه بشيء لا يسقط بإتيان عبده ذلك من قبل نفسه، فإنّه يقول له: «إنّي ما قلت لك بل قلت لابني»، وهل ذلك إلّا مثل أن يكون لأحد مال في ذمّة زيد فيدفع عمرو من قبل نفسه بمقدار ذلك المال إلى الدائن، وهل تقول ببرائة ذمّة زيد من الدين؟ واعتبار الفعل في ذمّة شخص معيّن، نظير اعتبار المال في ذمّته من دون فرق أصلاً.

فالحاصل أنّ ظاهر الخطاب اعتبار المباشرة في مقابل إتيان الغير من قبل نفسه.

نعم، لو دلّ دليل من الخارج على سقوط التكليف بإتيان الغير كذلك، فلا محالة يكون بأحد وجهين: إمّا بأن يكون الوجوب كفاثياً كالصلاة على الميت، وهذا خلف الفرض، لأنّ الكلام في الوجوب العيني، وإمّا بأن يكون مشروطاً

بعدم إتيان الغير، بحيث يكون الوجوب عينياً على زيد - مثلاً -، لكن عدم إتيان عمرو المكلف به من قبل نفسه شرط للوجوب على زيد، وحيث يكون الوجوب الكفائي والمشروط خلاف ظاهر إطلاق الصيغة - مضافاً إلى أنَّ الأول خلاف المفروض في البحث - فلا محالة يحمل على العيني المطلق؛ فمقتضى الأصل اللفظي التعبدية بمعنى اعتبار المباشرة في مقابل إتيان الغير من قبل نفسه.

وأما المقام الثاني: ففي الأصل العملي في صورة إتيان الغير من قبل نفسه، ونقول: إنَّ مقتضى الأصل العملي بعد اليأس عن الدليل الاجتهادي يكون مختلفاً فإنه يقتضي الاستصحاب تارة والبراءة أخرى.

بيان ذلك: أنَّ سقوط التكليف عن المكلف بإتيان الغير الفعل من قبل نفسه يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الوجوب كفائياً بحيث يتوجّه التكليف إلى الجميع لكن يسقط بإتيان البعض عن الباقي، وهذه الصورة خارجة عما نحن فيه، لأنَّ الكلام في الواجب العيني.

الثاني: أن يكون عدم إتيان الغير شرطاً لتكليف هذا الشخص. وبعبارة أخرى: يكون وجوب الفعل عليه بنحو الواجب المشروط بعدم إتيان الغير من قبل نفسه.

ثمّ هذا الشرط يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن يكون شرطاً لحدوث التكليف وبقائه، بمعنى أن يكون عدم

إتيان الغير شرطاً لحدوث وجوب الفعل وبقائه، بحيث إذا أتى به الغير لم يبق الوجوب، لا أنه لم يحدث من رأس، نظير القدرة بالنسبة إلى أجزاء الصلاة وشرائطه، فإن القدرة على القيام - مثلاً - شرط لوجوب الصلاة قائماً حدوثاً وبقاءً، فلو كان قادراً في أول الوقت وجب عليه الصلاة قائماً، فلو أخرها حتى عجز عن القيام فقد سقط عنه وجوبه فيها بحيث لم يبق بعد ما كان موجوداً لا أنه لم يحدث وجوبه من رأس، فلو علم بأنه سيعجز في آخر الوقت وجب عليه المبادرة وإلا فقد عصى وكذلك الحال بالنسبة إلى الطهارة المائية.

الثاني: أن يكون شرطاً للحدوث فقط، بحيث لو أتى به الغير يكشف عن عدم حدوث التكليف بالنسبة إلى هذا الشخص من رأس، نظير عدم الحيض بالنسبة إلى وجوب صوم المرأة، فإن الحيض في آخر اليوم يكشف عن عدم وجوب الصوم عليها عن أول الفجر.

إذا عرفت هذين القسمين، فنقول: إنه توجه التكليف نحو شخص وأتى به غيره، فلو شك في سقوطه عنه بعد ما كان قاطعاً بتنجزه عليه بسبب تحقق شرطه، وهو عدم إتيان الغير ابتداءً بحيث يحتمل أن يكون عدم إتيان الغير شرطاً لبقاء التكليف بعد ما كان شرطاً لحدوثه، فمقتضى الأصل استصحاب بقاء التكليف، لأنه يتيقن به وشك في ارتفاعه بإتيان الغير في الآن الثاني. هذا بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وسيأتي لنا مناقشة فيه في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى. هذا كله في الشك في البقاء بعد ما كان على يقين من حدوثه.

وأما إذا أتى به الغير واحتمل المكلف أن عدم إتيان الغير بالمأمور به في جميع الوقت لعلّه كان شرطاً لحدوث التكليف، نظير عدم الحيض في صوم المرأة، فيكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أصل حدوث التكليف، بحيث يحتمل أن يكون إتيانه في الأثناء كاشفاً عن عدمه من رأس، ومن البديهي أن مقتضى الأصل في هذه الصورة البرائة، لأنّه شكّ في أصل التكليف، ورفع ما لا يعلمون، ويقبح العقاب بغير بيان.

وأما الصورة الثانية، أعني إتيان الغير متعلّق التكليف بعنوان النيابة عن المكلف كأن يحجّ عمرو بالنيابة عن زيد فيما إذا كان هو مكلفاً بالحجّ دون عمرو، فيقع الكلام فيها أيضاً في مقامين.

أما المقام الأول: ففي الأصل اللفظي

لا إشكال في أن ظاهر الصيغة اعتبار المباشرة، كما هو معلوم بالمراجعة إلى المحاورات العرفيّة بين الموالي وعبيدهم. وبعبارة أخرى: إطلاق الصيغة يقتضي ذلك، فإنّ ظاهره وجوب الفعل على المكلف، سواء أتى به غيره نيابة أم لا.

وقد يتوهم أن اعتبار المباشرة من ناحية لزوم القدرة في متعلّق التكليف بحكم العقل، وحيث إنّ فعل الغير الاختياري لا يكون تحت قدرة الشخص فلا يعقل تعلّق التكليف به ولو أتى به الغير بعنوان النيابة.

ويدفعه أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فيمكن أن يعتبر ثبوت الفعل الحاصل من قبل الشخص، سواء كان بمباشرة أو بنيابة الغير عنه،

وفائدة اعتبار الجامع بين فعل الشخص وفعل الغير بالنيابة سقوط التكليف لو أتى به الغير بعنوان النيابة، ولو لم يكن هذا الفرد تحت قدرة المكلف، وقد تقدّم نظيره في اعتبار القصد في متعلّق التكليف.

هذا، ولكن فرق بين المقامين - أعني اعتبار القصد في المتعلّق، واعتبار المباشرة فيه من ناحية أخرى غير اعتبار القدرة - وهي أنّ الفعل غير الاختياري في المسألة السابقة فعل شخص المكلف بغير قصد إليه، وهنا فعل الغير الذي لا يكون تحت قدرة المكلف، وظاهر الصيغة اعتبار المباشرة كما ذكرنا وإلا فلا يعتبر المباشرة من ناحية اعتبار القدرة.

وأما المقام الثاني: ففي الأصل العملي فيما إذا شكّ في اعتبار المباشرة، ومرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في اعتبار قيد - وهو المباشرة - في متعلّق التكليف، والأصل البرائة منه. وبعبارة أخرى: يشكّ في أنّ الفعل اعتبر في ذمّته بنحو لا يسقط إلاّ بإتيانه مباشرة، أو يكفي فيه مجرد الحصول في الخارج من قبله ولو بإتيان الغير نيابةً عنه، ومن المعلوم أنّ اعتبار المباشرة مشكوك فيه والأصل البرائة منه، وهذا المعنى واقع في الدين، فإنّ اعتبار المال في ذمّة المدين يسقط ولو أدى عنه غيره، فاعتبار المال في ذمّته يسقط بالجامع بين أدائه بنفسه أو أداء الغير وهو الأداء من قبله، ويكون اعتبار الفعل في ذمّة شخص مثل اعتبار المال في ذمّته، ويؤيده إطلاق الدين على الواجبات في الروايات حيث قال (صلّى الله عليه وآله): «فدين الله أحقّ أن يُقضى»^(١) مريداً الحجّ.

المسألة الثالثة: الشك في الاجتزاء بالفرد المحرم

ويقع الكلام فيها في مقامين أيضاً:

أما المقام الأول: ففي الأصل اللفظي، وهو يقتضي عدم الاجتزاء بالفرد المحرم فيما إذا كان متحداً وجوداً مع الواجب، لأنّ المبعوض لا يؤمر به، فلا محالة يكون دليل التحريم مضيئاً لدائرة الواجب بغير المحرم، سواء كان دليل التحريم أخصّ مطلقاً من دليل الواجب أو كان بينهما عموم من وجه، وقلنا بامتناع اجتماع الأمر النهي وتقديم جانب النهي. فمقتضى حكم العقل تخصيص دليل الواجب بما إذا لم يجتمع مع الحرام وجوداً.

وأما إذا كان فرد الواجب ملازماً للفرد المحرم في الوجود، بحيث كان هناك موجودان أحدهما واجب والآخر حرام، ولكن تقارنا في الوجود، فلا وجه لتخصيص ظاهر الصيغة به، بل مقتضاه شمولها لهذا الفرد.

فالحاصل أنّ ظاهر الصيغة يقتضي التعبدية بالنسبة إلى الفرد المتحد مع الحرام وجوداً، بمعنى أنّه لا يكتفي به بل اللازم الإتيان ثانياً بما لا يتحد معه ويقتضي التوصيلية بالنسبة إلى الفرد الملازم مع الحرام في الوجود، بمعنى الاكتفاء به وعدم لزوم الإعادة.

وأما المقام الثاني: ففي الأصل العملي ومقتضاه البرائة، أما فيما إذا كان الواجب ملازماً مع الحرام بنحو كان هناك موجودان أحدهما حرام والآخر واجب فواضح، لأنّ مرجع الشك في الاكتفاء بهذا النحو من الفرد إلى الشك في اعتبار عدم المقارنة مع الحرام في الوجود، والأصل البرائة منه. وأما إذا كان

الواجب متّحداً مع الحرام في الوجود، فلاّته يحتمل أن يكون عدم الإتيان بالفرد المحرّم شرطاً لتحقق أصل وجوب الواجب، فالشكّ في أصل حدوث التكليف عند إتيان الفرد المحرّم، والأصل البرائة منه.

نعم، إذا لم يحتمل هذا الاحتمال وقطع بثبوت التكليف بنحو الإطلاق، فيقطع ببقاءه للقطع بعدم الأمر بالمبغوض، ولا يحتاج إلى الأصل العملي. فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه إذا شكّ في التعبدية والتوصلية بالمعنى الثاني، فمقتضى الأصل اللفظي التوصلية بالنسبة إلى اعتبار القصد.

الكلام في دلالة الأمر على التعبدية والتوصلية بالمعنى الأول

وهو اعتبار قصد القرية

اعلم أن الكلام في هذا المعنى من التعبدية - أعني اعتبار قصد القرية في الواجب فيما إذا شك في كون واجب هل هو تعبدية أو توصلية - يقع في مقامات ثلاث:

المقام الأول: فيما يقتضيه ظاهر دليل الواجب.

المقام الثاني: في الأصل العملي فيما إذا حصل اليأس عن الدليل الاجتهادي.

المقام الثالث: في وجود دليل من الخارج يدل على أن الأصل في الواجبات الشرعية هل هو التعبدية إلا ما خرج، أم لا، فيما إذا لم يكن ظهور لدليل الواجب أو كان الدليل غير لفظي؟

أما المقام الأول: ففيما يقتضيه ظاهر الدليل

من المعلوم أن قصد القرية يتحقق بأمر:

منها: قصد الأمر؛

ومنها: قصد المصلحة؛

ومنها: قصد كون المولى أهلاً للعبادة، إلى غير ذلك من الدواعي القريبة،

لكن الكلام فعلاً في اعتبار قصد الأمر في متعلقه، وسيتلوه الكلام في بقية الدواعي القريبة.

فنقول: إنّه قد نسب إلى شيخنا الأنصاري (قدّس الله نفسه الزكيّة) التمسك بظاهر الإطلاق لإثبات التوصليّة، بتقريب أنّ قصد الأمر لا يمكن أخذه في المتعلّق، فلا يمكن التقييد فلا محالة يحتمل على الإطلاق بل مطلق بالضرورة، فإنّ ضرورة عدم التقييد يقتضي ضرورة الإطلاق، فمقتضى إطلاق الصيغة التوصليّة^(١). ولا يخفى عليك أنّ تماميّة هذا الاستدلال تتوقّف على أمرين:

أحدهما: عدم إمكان تقييد متعلّق الأمر.

والثاني: الملازمة بين استحالة التقييد وضرورة الإطلاق.

فلو تمّ هذان الأمران ثبت ما أفاده (قدّس سرّه)، وآلا فلا.

أما الأوّل فقد ذكّر له وجوه:

الوجه الأوّل لعدم إمكان أخذ قصد الأمر

الأوّل: ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) من استلزامه توقّف الشيء

على نفسه^(٢). توضيحه: أنّ لكلّ حكم من الأحكام موضوعاً ومتعلّقاً، والمراد

من الموضوع ما يفرض وجوده عند الإنشاء من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل،

أو الخاصّة كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، فيقال: «إذا دخل الوقت صلّ»، أي على

تقدير وجوده يجب عليك، وكالعقد والنذر بالنسبة إلى وجوب الوفاء، أي على

فرض وجودهما يجب الوفاء.

(١) مطارح الأنظار ٣٠٤/١.

(٢) فوائد الأصول، ١٤٩/١.

وهذا هو المراد من كون جعل الأحكام بنحو القضايا الحقيقية، أي يكون إنشاءها على فرض وجود موضوعاتها، فصرف فرض الوجود كافٍ في إنشاءها وإن لم يتحقق بعد، وإن كان ظرف المنشأ وتحققه وهو الحكم الفعلي مستقبلاً، فالإنشاء حاليّ والمنشأ استقباليّ، ولا استغراب في ذلك خصوصاً على ما سلكناه في مدلول الصيغة من اعتبار ثبوت الفعل في ذمة العبد، فإنه لا مانع من اعتبار العمل في الحال ثبوته في ذمته في الاستقبال، نظير اعتبار الملكية في باب الوصية، فإنه يوصي بثلث ماله لزيد وينشأ ملكية الثلث قبل موته حتى يملك حقيقة بعد فوته، واعتبار الفعل مثل اعتبار المال بلا فرق.

والحاصل أن فرض وجود الموضوع كافٍ في الإنشاء وإن لم يكف في المنشأ، بل اللازم فيه تحققه، فتكون فعلية الحكم متوقفة على وجود ذلك الشرط، وهذا ظاهر في الإخبارات الواقعة بنحو القضايا الحقيقية كما يقال «الذهب أثقل من الحديد»، ففي مقام صرف الإخبار يكفي فرض وجود الذهب والحديد، وأما في مقام فعلية الثقل بحيث ينزل كفة الميزان، يلزم وجود الذهب والحديد في الخارج، ولا يكفي فرضه.

والمراد بالمتعلق ما طرأ عليه الحكم وصار متعلقاً للطلب، وهذا لا يفرض وجوده بل يطلب وإلا لزم طلب الحاصل كالصلاة في «أقيموا الصلاة».

إذا عرفت ذلك فنقول: إن القيود المأخوذة في الخطاب إن كانت غير مقدورة فلا محالة تتوقف فعلية الحكم على فعليتها، مثل أن يقال: «صل عند الزوال»، فيكون وجوب الصلاة مشروطاً بدخول الوقت لأنه غير مقدور

للمكلف. وإن كانت مقدورة وكان هناك ظهور عرفي على كونها قيداً للوجوب فيتوقف فعلية الحكم على تحققها في الخارج أيضاً، كما في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فإن ظاهر هذه الجملة أنه إذا وجد عقد يجب الوفاء به، لا أنه يجب إيجاد عقد ثم الوفاء به، وهذا المعنى ظاهر فيما إذا أخذت في الجملة الشرطية كأن يقال: «إن استطعت يجب عليك الحج» وإذا لم تكن شيء من الأمرين موجوداً في المقام فيحمل على كونه قيداً للواجب كما في «صل مع الطهارة» وسيأتي توضيح ذلك في الواجب المشروط.

وحيث إن أمر المولى من الأمور غير المقدورة للمكلف، كيف وهو فعل غيره، فإذا اعتبر قصده في متعلق التكليف كما إذا قال «صل بداعي الأمر» لزم أن يفرض وجود الأمر في مرحلة إنشاء نفسه، ويتحقق في مرحلة فعلية أي يشترط فعلية الحكم بفعلية الأمر فيلزم أن يشترط فعلية الحكم بفعلية نفسه، وهو توقف الشيء على نفسه. والسر في ذلك أنه ليس في البين إلا أمر واحد، وهو الأمر المتعلق بالصلاة بداعي الأمر، فإذا أخذ هذا الأمر في موضوع نفسه لزم تقدمه على نفسه في مرحلة الإنشاء والفعلية.

والحاصل أنه ليس في البين إلا أمر واحد وهو الأمر بالصلاة في قول المولى «صل بداعي الأمر بالصلاة». فإذا اعتبر هذا الأمر المتأخر رتبة عن متعلقه، وهو الصلاة المعتبر فيها قصد الأمر فرضاً لزم تقدم الأمر على نفسه، لتقدم المتعلق بقيوده على الحكم، والمفروض تقيّد المتعلق بقصد أمره فلا بد

من لحاظ الأمر مقدماً على نفسه في مرحلة الإنشاء والفعليّة، حيث لا أمر إلا الأمر بالصلاة في المثال، ويستحيل تقيّد المأمور به - كالصلاة - بقصد امتثال أمره، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه وهو تقدّم الأمر على نفس الأمر لو أخذ قصده في امتثاله، لأنّه ليس في البين إلا أمر واحد، فكيف يلحظ مقدماً ومؤخراً في لحاظين أي لحاظ كونه حكماً ولحاظ كونه موضوعاً لذلك الحكم.

وبما أوضحنا ظهر فساد ما أورده بعض الأساطين^(١) على شيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما) من أنّ فعليّة الحكم لا يتوقّف على فعليّة موضوعه خارجاً، بل يكفي فيها فعليّة فرض موضوعه.

وجه الفساد أنّ فعليّة الإنشاء وإن يكفي فيها فعليّة فرض الموضوع، وأمّا فعليّة الحكم وهو المنشأ بحيث يصل إلى مرتبة البعث والتحريك كيف يعقل كفاية فرض الموضوع فيها؟ وهل ترى من نفسك أن تقول بأنّ الصلاة واجبة قبل دخول وقتها بالوجوب الفعلي البعْثي؟ نعم إنشاء الحكم قبل الوقت فعليّ. هذا تمام بيان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّهُ) في وجه استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه بالنسبة إلى مقام فعليّة الحكم.

والجواب عنه: أنّ فعليّة الحكم لا تتوقّف على فعليّة نفسه، وإن أخذ في متعلّقه، فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

بيان ذلك أنّ إنشاء الحكم إنّما تتوقّف على فرض موضوعه في صورتين: أحدهما: فيما إذا كان هناك ظهور عرفي كـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

(١) هو المحقّق العراقي (قدّس سرّهُ).

الثاني: فيما إذا كان ذلك الموضوع أمراً غير مقدور للمكلف، كالوقت في الصلاة، فلزوم فرض الموضوع يدور مدار هذين الأمرين وفقاً لما أفاده (قدس سره) في المقام.

ومن هنا فرّقنا بين الواجبات والمحرمات، بعدم لزوم فرض الموضوع في المحرمات وبلزومه في الواجبات، فشرب الخمر حرام بالحرمة الفعلية وإن لم يكن الخمر موجوداً، فإنّه يقدر على شرب الخمر بإيجاده الخمر، والوفاء بالعقد لا يجب بالوجود الفعلي إلا إذا كان هناك عقد. والوجه في ذلك عدم ظهور عرفي في لزوم فعلية الخمر لفعلية حرمتها في قولنا «لا تشرب الخمر»، وعدم استلزام الحرمة التكليف بغير المقدور فيما إذا لم يكن الخمر موجود، ووجود الظهور العرفي في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. نعم، بعض المحرمات تتوقف فعلية الحرمة فيه على وجود الموضوع كما في «لا تنظر إلى الأجنبية» لعدم القدرة على إيجادها، كما في «صلّ في الوقت» في جانب الواجبات.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا موجب في محلّ الكلام - وهو الأمر بقصد الأمر - من فرض وجود الأمر لإنشاء الأمر بالقصد لحصول القدرة بنفس الإنشاء لأنّ المولى إذا لاحظ الصلاة - مثلاً - ورأى أنّ المصلحة مترتبة عليها فيما إذا انضمت إليها قصد أمرها بحيث ترتب على فعلين: أحدهما جوارحي وهو نفس الصلاة، والآخر جوانحي وهو قصد أمرها، فيأمر بالمجموع أعني الصلاة بداعي أمرها الشخصي بأن يتصور الصلاة وقصد الأمر الشخصي المتعلق بها الذي لم يوجد بعد ويريد إيجاده الآن ثمّ يأمر بالمجموع ولا يلزم وجود القدرة على متعلّق الأمر قبل الأمر، بل يكفي وجودها في زمان الأمر ولو بنفس الأمر،

فإنَّ المكلف وإن لم يكن قادراً على إتيان الصلاة بقصد أمرها قبل أمر المولى بها لكن يصير قادراً على ذلك بنفس الأمر بها في زمان الأمر وإن كان رتبة حصول القدرة متأخرة عن الأمر، وهذا أيضاً لا يضر في الأمور الزمانية، فإنَّ اللازم قدرة العبد على الامتثال في زمان الأمر أو بعده لا في رتبة الأمر أو قبله، ولم يرد آية ولا رواية بلزوم القدرة على المتعلق قبل زمان الأمر أو رتبته أو في رتبته. ففعليته الحكم لا تتوقف على فعلية نفسه، لعدم القدرة عليه بأن تكون فعليته مشروطة بفعليتها بل تكون مطلقة من هذه الجهة وإن كانت مشروطة من سائر الجهات، كالوقت لوجود القدرة على قصد الأمر في زمان الأمر بنفس الأمر، فإذا لامحذور في أخذ قصد الأمر في متعلقه من هذه الجهة.

وحاصل الجواب: أنه لا ملزم لفرض وجود الأمر في مقام الإنشاء حتى يستلزم فعليته في مقام فعلية الحكم، لأنَّ الملزم أحد أمرين: إما الظهور العرفي، وإما أن عدم فرض الوجود يستلزم التكليف بغير المقدور، وشيء منهما لا يكون في المقام؛ أمَّا الأول فظاهر، وأمَّا الثاني فلأنَّ القدرة حاصلة بنفس الأمر، فالأمر لا يكون من مصاديق الموضوع على اصطلاحه (قدس سره) وهو الذي يلزم فرض وجوده عند الإنشاء ويتوقف فعلية الحكم على فعليته، فالمنع صغروي.

الوجه الثاني لعدم إمكان أخذ قصد الأمر

وهو الذي ذكره بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) وهو أن أخذ قصد الأمر في المتعلق موجب لمحركة الشيء لمحركة نفسه، وهو على حذو عليّة الشيء لنفسه في الاستحالة، حيث يقول: «التحقيق في خصوص المقام أن

الإنشاء حيث إنّه بداعي جعل الداعي، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشيء لنفسه»^(١).

توضيحه: أنّ قصد الأمر عبارة عن جعله داعياً نحو المأمور به، فهناك أمور ثلاثة: داع وهو الأمر، ومدعو إليه وهو المأمور به، وداعوية الأمر نحوه؛ فإذا تعلّق الأمر بالمركّب من قصد الامتثال الذي هو عبارة عن جعل الأمر داعياً إلى المتعلّق لزم أن يكون محرّكاً لجعل نفسه محرّكاً وهو على حذو عليه الشيء لنفسه، فإنّ الشيء كما لا يمكن أن يكون علّة لنفسه كذلك لا يمكن أن يكون علّة للوازم ذاته، والأمر كما أنّه لا يمكن أن يكون محرّكاً لنفسه كذلك لا يمكن أن يكون محرّكاً لمحرّكية نفسه.

والجواب عنه أنّ الأمر بالمركّب ينحلّ إلى أوامر متعدّدة بحسب أجزائه، فكلّ جزء يكون مأموراً به بالأمر الضمني ويمكن إثباته بقصد أمره كذلك. وفيما نحن فيه نفرض أنّ الصلاة المأمور بها ذات جزئين: أحدهما مجموع الأفعال الخارجيّة من القراءة والركوع والسجود وغير ذلك، والآخر قصد الأمر المتعلّق بها الذي هو فعل من أفعال النفس، وحيث إنّ نفس أفعال الصلاة تكون مأموراً بها بالأمر الضمني، فيكون الجزء الآخر قصد الأمر الضمني المتعلّق بها، فهناك أمران متعلّقان بشيئين: أحدهما أفعال الصلاة التي تعلّق بها أمر ضمني، والآخر قصد أمرها الذي تعلّق به أمر ضمني آخر غير ذلك الأمر المتعلّق بالأفعال، ولا مانع من أن يكون أحد الأمرين داعياً إلى جعل الأمر الآخر داعياً

(١) نهاية الداراية، ٣٢٥/١ ط مؤسسة آل البيت، وص ٣٣١ بنحو أبسط.

إلى متعلّقه، فإنّ أحد الأمرين الضمنيين تعلّق بجعل الأمر المتعلّق بالصلاة داعياً إليها.

وحيث إنّ أحد الجزئين - وهو قصد الأمر - يكون في طول الجزء الآخر، فإنّ قصد أمر الشيء يكون متأخراً طبعاً عن ذلك الشيء، ومقارناً معه تقارناً زمانياً فلا يحتاج إلى قصد الأمر المتعلّق بالمجموع في قصد الأمر الضمني حتّى يستلزم كون القصد مقصوداً والإرادة مرادة، بل يكفي في قصد الأمر الضمني تقارن أحد الجزئين مع الآخر في الوجود، لتحقّق المركّب المأمور به في آن واحد، فيكون أجزائه مأموراً بها بالأمر الضمني، وقصد أمر الصلاة و الجزء الآخر الذي يكون مقارناً معها وجوداً، نعم في المركّبات العرضيّة، بمعنى عدم ترتّب بعض الأجزاء على الآخر بحسب الطبع، يحتاج فيه إلى قصد الأمر المتعلّق بالمجموع كما في القراءة والركوع والسجود.

وحاصل الجواب أنّ هناك أمرين يكون أحدهما محرّكاً لجعل الآخر محرّكاً إلى متعلّقه، لا أمر واحد يكون محرّكاً لمحرّكيّة نفسه.

الوجه الثالث

وهو الذي تعرّض إليه المحقّق صاحب الكفاية^(١) (قدّس سرّه)، وهو أنّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق يستلزم التكليف بغير المقدور، لأنّ الأمر متعلّق بالصلاة المقيّدة بداعي الأمر، فنفس الصلاة لا أمر لها حتّى يمكن إتيانها بداعي أمرها ولو بعد الأمر لأنّ الأمر متعلّق بالمقيّد، فلا يتمكّن العبد من قصد الأمر إلّا بنحو التشريع وهو قبيح، والمولى الحكيم لا يأمر بالقبيح.

والجواب عنه بعينه هو الجواب السابق، وحاصله وجود أمر متعلق بالصلاة، غاية الأمر يكون ضمناً، ولو كان أخذ قصد الأمر في المتعلق بنحو القيد لا الجزء، فإن الأمر في المركبات العقلية أيضاً ينحل إلى أوامر ضمنية على التحقيق عندنا مخالفاً له (قدس سره)، وسيأتي توضيحه في المبحث الآتي. فيصير العبد قادراً على قصد الأمر بنفس الأمر بالمجموع، وإن لم يكن قادراً قبل ذلك، وحيث إن قصد الأمر يكون في طول الجزء الآخر وناظراً إليه ومتحققاً في زمانه لا يحتاج إلى قصد الأمر المتعلق بالمجموع في قصد الأمر الضمني المتعلق بنفس الصلاة حتى يلزم مقصودية القصد.

الوجه الرابع

وهو الذي ذكره بعض مشايخنا المحققين^(١) (قدس سره) أيضاً وهو أن أخذ قصد الأمر في المتعلق يستلزم الخلف. بيانه: أن اعتبار قصد الأمر في المتعلق يقتضي تعلق الأمر بنفس الصلاة، لأن المعتبر قصد أمرها، وتعلق الأمر بالمركب من قصد الأمر يقتضي خلافه أي خلاف اعتبار قصد الأمر في المتعلق، فإن الأمر بالمركب غير الأمر بالجزء. وبعبارة أخرى تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر يلزم من وجوده عدمه.

والجواب عنه أيضاً الجواب، وحاصله: أن أمر المتعلق بالصلاة ضمني، والمتعلق بالمجموع أمر نفسي، فالاعتبار في متعلق الأمر النفسي لا ينافي وجود أمر ضمني بنفس الصلاة.

هذه أحسن الوجوه التي ذكروها في المقام، وهي في الحقيقة شبهات في مقابل البدهة لأننا نجد من أنفسنا أنه لا مانع من تعلّق غرضنا تارة بالفعل مطلقاً ولو بدون قصد الأمر والإضافة إلينا كأن نأمر العبد بإحضار الماء، وأخرى بالفعل المقرون بقصد الأمر والإضافة إلينا كأن نأمره بالتعظيم والاحترام بداعي الأمر كما أنه لا مانع من تعلّق الأمر بالفعل كذلك، خصوصاً على المختار من أن حقيقة الوجوب اعتبار الفعل في ذمة العبد من دون ترخيص في الترك، فلا نرى مانعاً من أن نقول «صلّ بداعي الأمر» كما أنه لا مانع من أن نقول «صلّ مع الطهارة» مضافاً إلى أنه قد أجبنا عن الوجوه المذكورة؛ فالحق إمكان اعتبار قصد الأمر في متعلّقه بلا مانع أصلاً.

هذا كلّه في المقدّمة الأولى.

وأما المقدّمة الثانية التي بنوا عليها عدم إمكان التمسك بالإطلاق في المقام هي أنه ما لا يمكن فيه التقييد لا يمكن فيه الإطلاق، وهذا المعنى مجرّد دعوى بلا برهان، وقد أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في وجه ذلك أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، فإنّ الإطلاق عبارة عن عدم تقييد ما من شأنه التقييد، فما ليس من شأنه التقييد ليس فيه إطلاق، وقد ذكر (قدّس سرّه) أن التقييد ممكن في التقسيمات الأولى بالنسبة إلى الأحكام دون الثانوية، والمقام من قبيل الثاني^(١).

والمراد من التقسيمات الأولى هي تقسيم الموضوع أو المتعلّق مع قطع

النظر عن تعلّق الحكم به، بحيث لو لم يكن حكم في البين أصلاً، لصحّ هذا التقسيم كما في تقسيمنا الصلاة إلى كونها مع الطهارة وبدونها، إلى القبلة ولا إليها، وتقسيم الموضوع إلى البالغ وغير البالغ، والرجل والمرأة، وغير ذلك من التقسيمات فيهما التي لا يلاحظ فيها الحكم.

والمراد من الثانوية هي التقسيمات التي تكون ناظرة إلى الأحكام ومرتبّة عليها بحيث لو لم يكن حكم لما صحّ هذا التقسيم، كتقسيم المكلّفين إلى العالمين بالحكم والجاهلين، فإنّه لو لم يكن حكم أصلاً كيف يصحّ هذا التقسيم، وحيث إنّ التقسيمات الأولية لا تأتي من قبل الحكم يمكن اعتبار القيود المقسّمة في المتعلّق أو الموضوع، كأن يأمر بالصلاة مع الطهارة على البالغين، ففي مقام الثبوت إمّا أن يعتبر أو لا يعتبر؛ فلا إهمال في متعلّق حكمه أو موضوعه بحسب هذه التقسيمات - أعني الأولية - إذا كان ملتفتاً إليها، فمتعلّق الحكم إمّا مقيد أو مطلق ثبوتاً، وإن أمكن الإهمال في مقام الإثبات كما أنّه إذا لم يكن المولى بصدد بيان تمام المراد بل كان في مقام الإهمال والإجمال.

وأما التقسيمات الثانوية فلا يمكن اعتبار مقسماتها في المتعلّق أو الموضوع، لأنّ القيود الحاصلة من هذه التقسيمات آتية من قبل الحكم، فإذا اعتبر في متعلّقه لاستلزم تقدّم الشيء على نفسه - مثلاً - لا يمكن اعتبار العلم بالحكم في موضوعه بأن يكون الحكم ثابتاً على من علم به دون من جهل لأنّه مستلزم لتقدّم الحكم على نفسه والدور، كما أنّه لا يمكن أخذ قصد الأمر في متعلّقه أيضاً لأنّ هذا القيد آتٍ من قبل الأمر فلا يمكن أخذه في متعلّقه لعين

الملاك، وهو تقدّم الشيء على نفسه . فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنّ الإطلاق إنّما يتمّ فيما إذا يمكن فيه التقييد، فلا محالة يكون موضوع الحكم ومتعلّقه مهملة من حيث اعتبار هذه القيود وعدمه .

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لا يمكن التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار قصد الأمر لأنّه لا إطلاق في البين .

نقد المقدّمة الثانية

ولا يخفى ما في هذه المقدّمة من الإشكال أيضاً، فإنّ تقابل الإطلاق والتقييد وإن كان تقابل العدم والملكية، لكن كبرى هذا التقابل لا يعتبر فيها ملاحظة خصوصيّة المورد، وبعبارة أخرى إنّ تقابل العدم والملكية هو ما يعتبر فيه القابليّة للوجود لكن هذه القابليّة لا تعتبر أن تكون بحسب الشخص، بل يكفي فيها القابليّة بحسب الصنف، أو النوع، أو الجنس، ولذا يقال للعقرب أنّه أعمى، مع أنّه بشخصه لا يكون قابلاً للبصر، نعم يكون كذلك بحسب جنسه، وهو الحيوانيّة، حيث إنّ الحيوان بما أنّه حيوان قابل لأن يكون بصيراً في مقابل غير الحيوان كالخشب، والحجر، كما أنّه يقال للإنسان أنّه جاهل بحقيقة ذات الله تعالى، مع أنّه ليس قابلاً لمعرفة حقيقته تعالى، وهذه المعرفة الخاصّة - أعني المتعلّقة بذاته تعالى - وإن لم تكن قابلة للوجود بحسب خصوصيّتها الآتية من قبل تعلّقها بذاته تعالى، إلّا أنّها قابلة للوجود بحسب جنسها، وهو أصل المعرفة، ولذا يكون الإنسان عارفاً بكثير من الأشياء التي تكون معرفتها تحت قدرته، فلو كانت القابليّة معتبرة بحسب الشخص لما صحّ إطلاق الجاهل

بحقيقة ذاته تعالى عليه، والحال أن إطلاقه عليه ضروري. وكما أنه يقال للإنسان إنه عاجز عن الطيران إلى السماء، والحال أنه يستحيل عليه الطيران، لأنه لا يكون إلا بالجنح، فإطلاق العاجز عنه عليه إنما يكون باعتبار أنه بجنسه وهو الحيوانية يكون قادراً عليه لا باعتبار نوعه.

والحاصل أن استحالة أحد المتقابلين بحسب شخصه لا يقتضي استحالة الطرف الآخر فيما إذا كان قابلاً للوجود بحسب صنفه أو نوعه أو جنسه، وميزان التقابل هو القابلية المطلقة لا الشخصية، ومانحن فيه من هذا القبيل، فإن تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر لو سلمناه محالاً تكون هذه المحالية بحسب شخص هذا القيد لا جنسه، ولذا لا مانع من تقييد المتعلق بسائر القيود كالطهارة والتوجه إلى القبلة وغير ذلك من القيود، فإذا كان هذا التقييد الذي هو محل الكلام بحسب جنسه قابلاً للوجود فلا مانع من وجود مقابله وهو الإطلاق فيما إذا استحال المقابل الآخر بل لمكان التقابل بينهما يكون وجود الإطلاق ضرورياً. توضيحه: أن المتصور من حيث اعتبار قصد الأمر في المتعلق أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يعتبر وجود قصد الأمر فيه.

الثاني: أن يعتبر عدمه.

الثالث: أن لا يعتبر وجوداً ولا عدماً بأن يتعلق الأمر بنفس الصلاة وحيث إن الأول مستحيل على الفرض والثاني مقطوع بعدم فيتعين الثالث وهو الإطلاق بمعنى عدم اعتبار قصد الأمر في المتعلق فيمكن إتيانها معه ولا معه، وهذا هو معنى ضرورة الإطلاق.

وأما ما ذكره (قدّس سرّه) من الإهمال في الأحكام بالنسبة إلى التقسيمات الثانوية، ففيه ما لا يخفى، فإنّ الحاكم الملتفت إلى جهات حكمه ومتعلّق شوقه لا بدّ من أن يستقرّ شوقه إلى شيء معيّن إمّا مطلقاً أو مقيداً، سواء في ذلك التقسيمات الأولى والثانوية، ولا يعقل الإهمال حتّى بالنسبة إلى الثانوية بحسب مقام الثبوت، وإن أمكن بحسب مقام الإثبات، كما إذا لم يكن في مقام البيان مثل «أقيموا الصلاة»، فإنّ الملتفت إلى أنّ قصد الأمر مثلاً هل يكون دخیلاً في متعلّق شوقه وحبّه وحصول غرضه أم لا، لا بدّ من أن يستقرّ شوقه إمّا إلى دخالته أو عدمه، وكذا الحال بالنسبة إلى الجاهل بالحكم والعالم به.

نعم حيث إنّ لا يتمكّن من أخذه في متعلّق حكمه، فلا محالة يتعلّق بما عداه فيكون متعلّقه مطلقاً من ناحية هذا القيد وإن كان غرضه مقيداً به.

ثم إنّ هذا الإطلاق ثبوتي لا إثباتي، والمراد بالإطلاق الثبوتي تعلّق الحكم بحسب الواقع ونفس الأمر بما عدا القيد المزبور، وهذا الإطلاق محرّز بالقطع فيما نحن فيه لغرض القطع بعدم تمكّن أخذ المولى إياه في متعلّق حكمه، والمراد بالإطلاق الإثباتي كون اللفظ بحيث يجري فيه مقدّمات الحكمة وإحدى المقدّمات هي أنّه لو أراد القيد لبيّن، وهذه لا تجري فيما نحن فيه، لأنّه لا يتمكّن من البيان على الفرض فلا يمكن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات لنفي اعتبار القيد المزبور في متعلّق الحكم في مقام الثبوت وإن كان عدم اعتباره فيه بحسبه مقطوعاً. ومحلّ الكلام هو الإطلاق الثبوتي لا الإثباتي.

فتلخّص من جميع ما أوردناه على المقدّمة الثانية، أنّ استحالة شخص

التقييد فيما نحن فيه لا يستلزم استحالة الإطلاق بل الإطلاق، ضروري الثبوت فيكتفي بإتيان المأمور به بدون قصد الأمر، لمكان إحراز عدم اعتباره في المتعلق قطعاً. هذا كله في اعتبار خصوص قصد الأمر في المتعلق.

وأما بقية الدواعي القريبة كقصد المصلحة أو المحبوبة أو كون المولى أهلاً للعبادة، فقد يقال بعدم اعتباره في العبادة قطعاً، لأن صحة العبادة إذا أتى بها بداعي الأمر تكشف عن عدم أخذ غير قصد الأمر من الدواعي القريبة فيها قطعاً لأنه لو كان غير قصد الأمر معتبراً فيها لما صححت إلا بإتيانها معها.

والجواب عنه أن صحة العبادة بدون الدواعي القريبة غير قصد الأمر إنما تكشف عن عدم اعتبار خصوص غير قصد الأمر، وأما عدم اعتبار الجامع فلا كاشف عنه أصلاً، واستحالة أخذ خصوص قصد الأمر والقطع بعدم اعتبار خصوص غير قصد الأمر لا ينافيان اعتبار الجامع، لأن الاستحالة ناشئة من قبل خصوص قصد الأمر، كما أن القطع متعلق بعدم اعتبار خصوص غيره، وأما الجامع فلا مانع من اعتباره كما هو واضح، فحينئذ لا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار الجامع وهو الإضافة إلى المولى، فيثبت التوصلية.

نتيجة ما ذكرناه

وأنت إذا أحطت خبراً بجميع ما ذكرناه من صدر المبحث إلى هنا فقد عرفت أنه لا مانع من اعتبار خصوص قصد الأمر في متعلق الحكم، لمكان الانحلال، فيجوز التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي اعتباره، وعلى فرض استحالته لا مانع من التمسك بالإطلاق الثبوتي لنفي اعتباره فيه، لمكان أن تقابل

العدم والملكة لا يعتبر فيه الخصوصية، وعلى فرض تسليم عدم إطلاق في البين لا ثبوتاً ولا إثباتاً من ناحية خصوص قصد الأمر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي اعتبار الجامع بين قصد الأمر وغيره من الدواعي القريبه لمكان أن القطع بعدم اعتبار الخصوص لا يلزم القطع بعدم اعتبار الجامع الجائز الاعتبار في المتعلق، وعلى فرض تسليم عدم إمكان اعتبار الجامع فنقول: لا مانع من التمسك بالإطلاق أيضاً، غاية الأمر أن الإطلاق مقامي لا لفظي.

فنقول في توضيح ذلك: أنه إذا فرضنا أنه لا يتمكّن المولى من أخذ خصوص قصد الأمر ولا الجامع بينه وبين سائر الدواعي في متعلقه فلا محالة يتعلّق أمره بما عدا ذلك، لكن إذا كان قصد الأمر دخيلاً في حصول غرضه من الواجب، فعليه أن يأمر ثانياً بإتيان ذلك المأمور به بالأمر الأول مع قصد أمره، فإذا لم يأمر ثانياً بهذا المعنى وكان في مقام بيان ما يحصل غرضه يُتمسك بالإطلاق المقامي أعني كونه في مقام البيان ولم يبيّن دخالة هذا الشيء في غرضه من المأمور به ولو بأمر آخر، فحينئذ يكون الفارق بين الوجوب التعبدى والتوصلي هو تعدّد الأمر وعدمه، لا ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من كون الفارق هو حكم العقل باعتبار قصد القرية في مقام امتثال الوجوب التعبدى وعدمه في التوصلي بعد فرض عدم إمكان جعل الفارق بينهما من ناحية المتعلق.

وإنما لم يجعل الفارق بينهما تعدّد الأمر لشبهة أوردها (قدّس سرّه) في المقام، وهي أن المولى لا يمكنه التوصل إلى غرضه به لأن الأمر الأول يسقط

بمجرد حصول متعلّقه لأنّه لا يعتبر في متعلّقه قصده وإذا سقط فلا يبقى موضوع للأمر الثاني حتّى يمثّل فيسقط أحدهما بإتيان متعلّقه والآخر بالمعصية فلا يتوسّل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة^(١).

ويدفعها أنّ تعدّد أمرين بنحو يرتبط متعلّق أحدهما بالآخر يتصوّر على أقسام ثلاثة، لأنّهما إمّا أن ينشئان من غرضين، أو من غرض واحد؛ أمّا الأول فكما إذا نذر شخص أن يصلّي صلاة فريضة في المسجد أو مع الجماعة أو غير ذلك من الضمانات الراجعة فحينئذ يكون هناك غرضان وأمران، أحدهما متعلّق بالصلاة والآخر بإيقاعها في المسجد، فهناك مطلوبان أحدهما مرتبط بالآخر، فلو أتى بالصلاة في المسجد فقد امتثل أمرين، ولو تركها من رأس فقد عصيها، فعليه كفارة النذر لمخالفة الأمر النذري مضافاً إلى مخالفة أمر أصل الصلاة ولو أتى بها في غير المسجد فقد امتثل الأمر المتعلّق بأصل الصلاة وعصى الأمر النذري.

وأما الثاني - أعني ما ينشئان من غرض واحد - فهما على قسمين، لأنّ الأمر الثاني قد يكون إرشاداً إلى اعتبار قيد في متعلّق الأمر الأول كما في صلّ إلى القبلة أو مع الطهارة أو غير ذلك من الشرائط أو الأجزاء، فإنّ العرف يستظهر من ذلك الإرشادية إلى اعتبار القيد المأمور به بهذا الأمر في متعلّق الآخر كما هو ظاهر في النواهي، فإنّ ظاهر قوله (عليه السلام) «لا تصلّ في الميتة أو أجزء ما لا يؤكل لحمة» هو الإرشاد إلى مانعية الميتة وأجزء ما لا يؤكل عن الصلاة،

والظاهر أنَّ الأوامر والنواهي على نسق واحد في ذلك، مضافاً إلى أنَّ الكلام بعدُ في الكبرى لا الصغرى.

ومن الواضح أنَّ تعدّد الأمر فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لبداهة عدم سقوط مثل الصلاة بدون قصد القرية، مضافاً إلى أنَّ القسم الثاني لا يعقل فيما نحن فيه بعد فرض استحالة أخذ قصد الأمر في المتعلّق، فكيف يكون الأمر الثاني إرشاداً إلى ذلك، فيبقى القسم الثالث وهو ما إذا كانا مولويين ناشئين من غرض واحد بحيث يكونان كالأمر الواحد، وقد كان يعبر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) عن الثاني بنتيجة التقييد تارة، وامتّم الجعل أخرى، فحينئذٍ لا يسقطان إلّا معاً كما أنّهما لا يُعصيان إلّا كذلك، فهناك امثال واحد ومعصية واحدة لأنّهما لم ينشأ إلّا من غرض واحد فبحصوله يسقطان، وبعدهم يبقيان.

والمقام من هذا القبيل لأنّ المفروض دخالة قصد الأمر في الغرض من المأمور به، فهناك غرض واحد تكون بقيّة الأجزاء دخيلة فيه كما أنَّ قصد الأمر يكون دخيلاً، فلو أمر المولى ثانياً بإتيان متعلّق الأمر الأوّل مع جعله داعياً فلا يسقط الأوّل لو أتى بمتعلّقه بدون قصده كما أفاده (قدّس سرّه)، لأنّ الغرض بعدُ باقٍ ولا يحصل إلّا بامثال الثاني منضمّاً إلى الأوّل، فيتمكّن المولى من التوصل إلى مقصوده بهذه الوسيلة، فلو كان هناك أمر واحد وشكّ في وجود الثاني فيتمسك بالإطلاق المقامي بلا مانع أصلاً، كما ذكرنا.

فتلخص أنّه لا مانع من التمسك بالإطلاق، إمّا اللفظي على بعض الفروض، أو المقامي على بعضها الآخر.

المقام الثاني: في الأصل العملي

قد عرفت آنفاً أنه لو كان المولى في مقام البيان، فلا مانع من التمسك بالإطلاق، وأما إذا لم يكن في مقام البيان حتى يتم الإطلاق، فمقتضى القاعدة البرائة على جميع التقادير المتقدمة؛ أما على القول بإمكان أخذ خصوص قصد الأمر أو الجامع بينه وبين سائر الدواعي في متعلق الأمر - كما هو المختار - فمرجع الشك في اعتباره فيه إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، والحق في ذلك جريان البرائة، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وأما على فرض عدم إمكان أخذهما فيه وجعل الفارق هو تعدد الأمر وعدمه، فجريان البرائة أوضح، لأن الشك هنا في وجود تكليف مستقل، وهو جعل الأمر الأول داعياً إلى متعلقه، والأصل البرائة منه عقلاً ونقلاً.

ثم في المقام شبهة في الأقل والأكثر الارتباطيين تقتضي عدم جريان البرائة فيه، والحكم بالاشتغال لا يكون على هذا الفرض، وهو أننا نعلم إجمالاً بتعلق التكليف إما بالمطلق الخالي من القيد، أو المقيد به، حيث إنه لا يعقل الإهمال في الواقع، فإننا لو شككنا بحسب الواقع ونفس الأمر في أن السورة مثلاً هل تعتبر في الصلاة أم لا، نقطع بأن الصلاة إما أن تكون واجبة من دون لحاظ السورة معها بحيث تكون مطلقة من جهة هذا القيد، أو مع لحاظها معها بأن يكون الواجب الصلاة مقيدة بالسورة، فكل من الإطلاق والتقييد مشكوكان، فمقتضى القاعدة في مثله الاشتغال.

وهذه الشبهة وإن كانت مدفوعة - كما يأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى - إلا أنها لا ترد على فرض تعدد الأمر في التبعية من رأس، لأننا نقطع بأن متعلق الأمر الأول مطلق على المختار، لأن استحالة التقييد تقتضي ضرورة الإطلاق كما ذكرنا، أو مهممل كما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره).

وكيف كان فلا نشك في متعلق الأمر الأول بل الشك في وجود تكليف مستقل وهو قصد الأمر الأول، ومقتضى القاعدة البرائة منه.

وعلى فرض عدم إمكان جعل الفارق تعدد الأمر والقول بأن الفارق هو حكم العقل باعتبار قصد القرية في امتثال الوجوب التبعية وعدمه في التوصلي كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)، فمقتضى القاعدة البرائة أيضاً، لكن البرائة العقلية دون الشرعية.

بيان ذلك: أننا إذا قطعنا بوجود التكليف، فلا بد من إسقاطه والخروج عن عهده ولا يسقط إلا بحصول الغرض منه، لأنه يدور مداره حدوثاً وبقاءً، فإذا احتملنا دخالة شيء في الغرض وفرضنا أن المولى لا يتمكن من أخذ ذلك في متعلق الأمر، ولا يتمكن أيضاً من بيانه بالأمر الثاني فقد يتوهم أن مقتضى القاعدة الاشتغال، لوجوب تحصيل غرض المولى وعند احتمال دخالة شيء فيه لا يحصل القطع بحصوله لو لم نأت به.

هذا، لكن التحقيق خلافه، فإن البرائة الشرعية وإن لم تجر، لأن حديث الرفع لا يشمل إلا ما كان وضعه بيد الشارع، والمفروض عدم إمكان تعلق جعل المولى به، والشارع بما أنه شارع لا يمكنه رفع ما يكون دخيلاً في شيء بالدخالة التكوينية، فإن دخالة قصد الأمر في الغرض دخالة تكوينية لا تشريعية

على الفرض، لكن لا مانع من جريان البرائة العقلية، فإن العقل مستقل بعدم لزوم إثبات ما يحتمل دخالته في الغرض، بل القدر المسلّم من حكمه لزوم إثبات ما قطع بكونه دخيلاً في الغرض كما تجري فيما يحتمل كونه دخيلاً في الواجب، أي الغرض الواصل كالواجب الواصل يتنجز، وغير الواصل منهما لا يتنجز.

وإن شئت قلت: إن الأمر في الأقل والأكثر الارتباطيين يكون منحللاً بالنسبة إلى الأجزاء المتيقّنة والمشكوكة، كما هو المختار، فكذلك دخالة أجزاء الواجب في حصول الغرض ولو كان بسيطاً تكون منحلّة بدخالة الأجزاء المتيقّنة الدخل والأجزاء المشكوكة الدخل.

فإن قلت: إن المفروض أن المولى لا يتمكّن من بيان ما هو دخيل في غرضه، وقبح العقاب بلا بيان إنما هو في صورة تمكّن المولى من البيان فكيف تقول بجريانه في المقام؟

قلت: أولاً إن البيان أعم من الممكن، فإن العقل مستقلّ بقبح العقاب بلا بيان، ولو كان البيان غير ممكن، فإنه لا تقصير من ناحية العبد عند عدم تمكّن المولى منه بعد فرض انحلال دخل الأجزاء في الغرض كما ذكرنا.

وثانياً: إنّه متمكّن من البيان ولو بنحو الإخبار عن دخالة قصد الأمر في حصول غرضه من الواجب، ومعلوم أن البيان لا ينحصر في الأمر به واحداً أو متعدداً، فحيث إنّ يكون العقاب على عدم قصد الأمر عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

فتلخص أن مقتضى الأصل العملي هو البرائة على جميع التقادير المتقدّمة، وهي تقتضي التوصلية.

المقام الثالث: في وجود الدليل العام على التعبدية وعدمه

قد عرفت أنَّ مقتضى الأصل العملي التوصلية، فإذا كان هناك دليل خاص يدل على تعبدية واجب كالصلاة والزكاة والصوم وغيرها، فهو، وإلا فهل لنا دليل عام يدل على أنَّ جميع الواجبات تعبدية وتعتبر فيها الإضافة إلى الله تعالى إلا ما خرج بالدليل أم لا؟

وقد ذكروا لوجوده وجوهاً:

الوجه الأول: وهو وجه عقلي مركب من صغرى وكبرى. وتقريب الصغرى فبأن يقال: إنَّ أمر المولى بما أنَّه فعل اختياري لا فعل قصري أو طبعي لا بدَّ من أن يكون لغرض حتَّى يخرج عن السفهية، والغرض من الأمر هو وجود الفعل في الخارج، وحيث إنَّه لا يعقل أن يكون وجود الفعل المقيد بكونه من دون قصد الأمر غرضاً من الأمر بأن يكون الغرض منه الفعل الذي لا يكون الأمر داعياً إلى إتيانه في الخارج لأنَّ غير الأمر إما أن يصير داعياً للعبد وإما أن لا يصير، فعلى الأول يكون الأمر لغواً، لوجود الداعي نحو العمل على الغرض، وعلى الثاني فإن أتى به بداعي الأمر لزم الخلف، لأنَّ المفروض أنَّ غرضه من الأمر وجود الفعل من دون قصد الأمر، فإتيان الفعل بداعي الأمر خلاف الغرض، كما أنَّه لا يعقل أن يكون الجامع بين الشقَّ المذكور وما يؤتى به بداعي الأمر غرضاً، بأن يكون مطلق وجود الفعل غرضاً منه، سواء تحقَّق في ضمن ما يكون الداعي له الأمر أو غيره، لعين ما تقدَّم في الشقَّ الأول، فلا يكون الجامع غرضاً فلامحالة ينحصر الغرض من الأمر فيما يكون الأمر داعياً له، لبطلان الشقَّين - أعني بهما

ما يكون غير الأمر داعياً أو الجامع - فيتعيّن الشقّ الثالث لعدم الرابع وهو المطلوب. هذا هو بيان الصغرى.

وأما الكبرى فهي وجوب تحصيل غرض المولى من الأمر عقلاً.

ولا يخفى ما في هذا الوجه من المنع كبرى وصغرى؛ أمّا الكبرى وهي لزوم تحصيل غرض المولى من الأمر، على فرض تسليم كونه وجود الفعل بداعي الأمر فنمنعه، لأنّ الذي يحكم به العقل هو إتيان المأمور به في الخارج وتحصيل الغرض من المأمور به، لا تحصيل الغرض من الأمر، فإنّ العقل يحكم بإفراغ الذمّة ممّا اشتغل به، والذمّة لم تشتغل إلّا بالمأمور به وهو مطلق، وإن كان الغرض من الأمر به مقيداً، فيمكن الاكتفاء بأيّ فرد كان. وبعبارة أخرى: إنّ الغرض من الأمر وإن كان حصّة خاصّة من وجود الفعل وهي وجود الفعل الذي يكون الأمر داعياً إليه، لكن حيث إنّ المأمور به هو صرف الوجود يجوز الاكتفاء به، لعدم حكم من العقل بوجوب تحصيل الغرض من الأمر، وإنّما يحكم بوجوب إتيان المأمور به وتحصيل الغرض منه.

وأما منع الصغرى وهي كون الغرض من الأمر وجود الفعل بداعي الأمر، فلاذّن الغرض من الفعل لابد وأن يترتب عليه دائماً، فكيف يعقل أن يكون الفعل بداعي الأمر غرضاً منه، مع أنّه يمكن أن لا يوجد الفعل أصلاً أو أنّه إذا وجد وجد بدون قصد الأمر، مضافاً إلى أنّ هذه المقالة - أعني عدم صحّة الغرض من الأمر إلّا الفعل بداعي الأمر - تؤدّي إلى إنكار صحّة الواجبات التوصلية والمحزّمات، فإنّ حكم العقل بعدم إمكان كون الغرض صرف الوجود أو

الوجود من دون قصد الأمر لا يقبل التخصيص، فلا محالة يكون الغرض من جميع الواجبات ذلك، وكذا المحرمات بأن يكون الغرض هو الترك بداعي النهي، فيكون جميع الواجبات والمحرمات تعبدية، إذ لا يعقل غيرها.

نعم يستثنى من المحرمات التروك العبادية كما في الصوم، وتروك الإحرام وهي قليلة جداً بالنسبة إلى المحرمات التوصلية الثابتة في الشريعة المقدسة، فلا محالة يكون الغرض غير ما ذكر، وهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً نحو العمل وهذا يترتب عليه دائماً، وهو مشترك بين التعبديات والتوصليات، ولا فرق بينهما من ناحية غرض الوجوب حتى يمكن إثبات أحدهما به، نعم الفرق ثابت بينهما من ناحية غرض الواجب، فإن الغرض منه في التعبدية لا يحصل إلا إذا أتى به بقصد الأمر بخلاف التوصلي.

وبما ذكرنا من أن الغرض في الأوامر جعل ما يمكن أن يكون داعياً نحو العمل يظهر فساد ما يتوهم من أنه لا معنى لوجوب شيء إذا كان للمكلف داع إلى إتيانه، ويأتي به لا محالة، مثل حفظ النفس عن الهلكة أو الإنفاق على الزوجة أو الولد في غالب الناس، وغير ذلك من الواجبات التي يأتي بها المكلف، ولو لم يكن هناك أمر.

وكذلك لا معنى للنهي عن أشياء يتركها المكلف قطعاً كالنهي عن أكل العذرة. وجه الفساد: أن الغرض من الأمر ليس وجود الفعل، كما أن الغرض من النهي ليس عدم الفعل، بل الغرض من الأول جعل الداعي الإمكانية، ومن الثاني جعل الزاجر كذلك.

كما أنه يظهر فساد ما يتوهم من أنه على فرض كون الغرض من الأمر جعل الداعي الإمكانى، فلا فائدة فيه بالفعل مع أنه للمكلف داع إلى تركه، وجه الفساد أن فائدته حينئذ تكميل النفوس بمعنى أنه يمكنه أن يجعل الداعي إلى فعله أمر المولى فيكمل به نفسه و يترقى إلى المقامات العالية بعبوديته لمولاه.

الوجه الثانى: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١) واستدلوا بها على تعبدية جميع أوامر الله تعالى بمقتضى ما فيها من حصر أوامره تعالى في العبادة، فخرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي تحت العام. ولا يخفى ما فيه، أولاً: أن هذا المعنى يوجب تخصيص الأكثر حيث إن أكثر الواجبات في الشريعة المقدسة توصلية، والتعبدية قليلة معدودة كالصلاة والصوم والزكاة والحج، فاستهجان هذا المعنى - أعني تخصيص الأكثر فيها - يوجب عدم إرادة ما ذكر لها من المعنى وإرادة غيره على نحو الإجمال.

وثانياً: أن الظاهر من الآية الشريفة بملاحظة سابقتها وهو قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^(٢) هو أن المراد أن أهل الكتاب لم يؤمروا إلا بعبادة الله تعالى، لا بما ذهبوا إليه من قبل أنفسهم من عبادة أنبيائهم وقبور أنبيائهم، ومن تفرقهم عن الحق بعد ما جئتهم البينة. وحاصل المعنى - والله العالم - أن أهل الكتاب أمروا بعبادة الله تعالى، لا ما ذهبوا إليه من عند أنفسهم، فالآية المباركة تكون أجنبية عن المقام بالكلية.

(١) سورة البينة، الآية ٥.

(٢) سورة البينة، الآية ١.

الوجه الثالث: قوله (صلى الله عليه وآله) «الأعمال بالنيات»^(١) بتقريب أن مدلول الحديث الشريف أن العمل بلا نية كلا عمل، فإذا أتى المكلف بالمأمور به بلا نية، كأنه لم يأت بشيء أصلاً، والأمر باق بعد فيجب امتثاله ثانياً مع النية إلا إذا قام الدليل على عدم لزوم النية.

وفيه: أولاً: ما أوردنا على الاستدلال بالآية الشريفة من تخصيص الأكثر، وثانياً: أن ظاهر الحديث ولو مع قطع النظر عن التفاسير الواردة له في أحاديث الأئمة (عليهم السلام) أن وجه العمل يتبع النية، بمعنى أن العمل لا يكون حسناً إلا بالنية كما أنه لا يكون قبيحاً إلا بها، مثلاً: ضرب اليتيم إذا كان بنية تأديبه يكون حسناً، وإذا كان بنية التشفي يكون قبيحاً، كما أن الصلاة إذا كانت بنية التقرب إليه تعالى تكون حسنة وصحيحة، وإذا كانت بنية الرياء والسمعة تكون قبيحة وباطلة إلى غير ذلك من الأمثلة، وهذا المعنى أمر وجداني موجود عند العرف، مضافاً إلى أنه قد ورد في تفسيره أن الجاهد إن جاهد لله فالعمل له تعالى، وإن جاهد لطلب المال والدنيا فله مانوى؛ فتلخص أنه لا دليل عاماً يدل على التعبدية.

خلاصة البحث

أنه لو شككنا في واجب أنه تعبدية أو توصلية يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية، لإمكان أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف بالانحلال، وعلى فرض تسليم عدم إمكان أخذ خصوص قصد الأمر، لا مانع من أخذ

(١) وسائل الشيعة ٤٨/١ الباب ٥ من أبواب مقدمات العبادات ح ٦، ط آل البيت عليه السلام.

الجامع بين الدواعي القريبة، فيتمسك بالإطلاق المقامي، لإمكان تعدد الأمر أو الإخبار بدخلته في الغرض من المأمور به.

هذا كله إذا كان المتكلم في مقام البيان، وأما إذا لم يكن في مقام البيان أو لم يكن الدليل لفظياً كأن يكون إجماعاً، فمقتضى الأصل العملي البرائة، لأن ما نحن فيه من مصاديق الأقل والأكثر، ولا دليل عاماً في البين يقتضي أحدهما؛ فتدبر والله الهادي.

أقسام الواجب

للوأجب أقسام:

١ - الواجب النفسي والغيري؛

٢ - الواجب التعيني والتخييري؛

٣ - الواجب العيني والكفائي.

فإذا شككنا في واجب أنه غيري أو نفسي، تعيني أو تخييري، عيني أو لفظي، يقع الكلام تارة في مقتضى الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي، أو كان ولكن لم يكن في مقام البيان.

وأخرى في مقتضى الأصل اللفظي، ولا يخفى أن المناسب للبحث عن المقام الأول - أعني الأصل العملي - هو مبحث الأصول العملية في أواخر مبحث البرائة كما جرى عليه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه)، نعم قد يذكر الوجوب النفسي والغيري في بحث مقدّمة الواجب بالمناسبة، ونحن الآن نذكر مقتضى الأصل اللفظي في ذلك، وأمّا الأصل العملي فنذكره في تلك المباحث إن شاء الله تعالى.

فنقول: قد ذكر صاحب الكفاية (قدس سرّه) أن مقتضى الإطلاق اللفظي هو النفسي التعيني العيني، لأن ظاهر الأمر أن هذا الشيء واجب سواء وجب غيره أم لا، وسواء أتى بغيره أم لا، وسواء أتى به غيره أم لا، وهذا هو معنى الإطلاق^(١).

(١) كفاية الأصول ص ٧٦ ط المؤسسة آل البيت، قم: المبحث السادس.

وقد أورد عليه بعض بأن التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات إنمّا هو لأجل إثبات الإطلاق في مقام الثبوت، مثلاً يتمسك بإطلاق الرقبة في قول المولى «أعتق رقبة» لإثبات أن مراد المولى بحسب الواقع ونفس الأمر هو الرقبة المطلقة، ولو لم تكن مؤمنة، وأمّا إذا علمنا في مورد أنّه لا يعقل الإطلاق في مقام الثبوت لخصوصيّة في المورد، فلا يمكن التمسك بالإطلاق الإثباتي لإثبات الإطلاق الثبوتي لفرض العلم بعدم إمكانه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، أعني به عدم إمكان الإطلاق ثبوتاً.

بيان ذلك أنّ الوجوب الغيري عبارة عن الوجوب الترشيحي أي يكون مترشحاً من وجوب آخر مقوّم، والوجوب النفسي هو عبارة عن الوجوب الاستقلالي بحيث يكون غير مترشح عن الغير، فالترشح مقوّم للأول، وعدم الترشح للثاني، فالأول بشرط الشيء والثاني بشرط لا، وهذان قسيما لا يكون أحدهما قسماً للآخر بأن يكون الوجوب الغيري قسماً من الوجوب النفسي، كما أنّ الرقبة المؤمنة قسم من مطلق الرقبة، فالمراد الواقعي أمره دائر بين الخاصين المتباينين، لا المطلق والمقيّد، فلا يحتمل الإطلاق في عالم الثبوت.

وكذا الحال في الوجوب التخيري والتعيني، فإنّ الوجوب التخيري متعلّق بالجامع الحقيقي، أو الانتزاعي، كما في خصال الكفّارة، والتعيني متعلّق بخصوص نوع، كما في وجوب الصلاة، فالوجوبان أيضاً متضادان، لا أنّ الوجوب التخيري مصداق للتعيني.

وكذا الكلام في العيني والكفائي، فإنّ الوجوب العيني موضوعه

خصوص كل فرد فرد من المكلفين، والكفائي هو جامع المكلف ولذا لو أتى به أحدهم سقط عن الباقي، فالكلام فيهما الكلام في سابقهما.

فالحاصل أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق الإثباتي للإطلاق الثبوتي في المقام للقطع بعدم إطلاق في عالم الثبوت، والإطلاق الإثباتي تابع للإطلاق الثبوتي.

والجواب أنه يتمسك تارة بالإطلاق في مقام الإثبات لإثبات نفس المشكوك، كالتمسك بالإطلاق لإثبات نفس الوجوب الغيري والنفسي، وهذا لا نريده، وأخرى لإثبات ما يلزمه، أي لو أردنا بالتمسك بالإطلاق الإثباتي إثبات الإطلاق الثبوتي لنفس المشكوك، وهو كون الوجوب نفسياً، أو تعينياً، أو عينياً، فالأمر كما ذكره، لعدم وجود إطلاق في مقام الثبوت، وأما إذا أردنا إثبات إطلاق لازمه الذي هو مطلق فلا محذور، لوجود الإطلاق الثبوتي في ذلك اللازم، فنتمسك بإطلاق الصيغة، لإثبات لازم الوجوب النفسي، وهو وجوده، سواء وجب غيره أم لا، لأن الوجوب النفسي إذا كان معناه الوجوب الذي لم يترشح عن الغير، ولم يكن معلولاً لآخر، فيلزم هذا المعنى وجود هذا الوجوب سواء وجد وجوب آخر غيره أم لا، لأنه إذا لم يكن شيء معلولاً لشيء آخر فيوجد الشيء الأول سواء وجد الثاني أم لا.

وكذلك الكلام في الوجوب التخيري والتعيني، فإن معنى الوجوب التعيني إذا كان وجوب الشيء بخصوصه، لا الجامع بينه وبين غيره فيلزمه وجود هذا الوجوب، سواء أتى بغيره أم لا.

وكذا الكلام في الوجوب العيني، فإن معنى الوجوب العيني الوجوب المختص بشخص كل مكلف فيلزمه وجود هذا الوجوب سواء أتى به غيره أم لا، فإذا ثبت بالإطلاق الأمر الملازم مع إحدى الخصوصيات الثلاثة يثبت تلك أيضاً، لحجية مثبتات الأصول اللفظية.

فتلخص أن مقتضى الإطلاق هو الوجوب النفسي التعيني العيني، والإطلاق إنما يكون في اللازم ويثبت به الملزوم.

دلالة الأمر عقيب الحظر

وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه

إذا وقع الأمر عقيب الحظر المقطوع أو المشكوك، فالحقّ إجمال الصيغة لكونه من مصاديق احتفاف الكلام بما يحتمل القرينية، فلا تكون ظاهرة في معنى، إباحة كان أو غيرها، كما لا يكون الوقوع عقيب الحظر المقطوع أو المشكوك موجباً لصرف الصيغة عن الوجوب بحيث يكون قرينة صارفة عنه بل شأنه إسقاط الظهور فقط، فيكون جميع المعاني متساوية الأقدام بالنسبة إليها، نعم لو كان هناك قرينة فهي المتبعة، وكذا الكلام في النهي الوارد عقيب الإلزام أو توهمه، فإنه يكون أيضاً من مصاديق الكلام المتحف بما يحتمل القرينية الساقط عن ظهوره.

دلالة الأمر على المرة أو التكرار

هل تدل صيغة الأمر على المرة أو التكرار؟

هل صيغة الأمر تدل على المرة أو التكرار أم لا؟ وتنقيح محل البحث يقتضي تقديم أمور:

الأول: أنه قد يراد من المرة الدفعة ومن التكرار الدفعات بمعنى امتثالات تدريجية كل واحد عقيب الآخر، وقد يراد منهما الفرد أو الأفراد المتعددة العرَضية، وكلا المعنيين يقبلان النزاع في دلالة الصيغة عليهما.

الثاني: أن المرة لو كان المراد منها الفرد، يغير المعنى الذي يراد من الفرد في بحث تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد، فإن المراد من الفرد هنا الوجود الواحد في مقابل الأفراد أي الوجودات المتعددة، ولو كانت الخصوصية الفردية خارجة عن المطلوب ولم يتعلّق بها الأمر، والمراد من تعلق الأمر بالفرد في ذلك البحث كون الخصوصية داخلية في المطلوب في مقابل تعلقه بالطبيعة، فالبحث هنا عن تعلق الطلب بوجود واحد من الطبيعة أو وجودات متعددة منها ولو مع تعلق الأمر بالطبيعة، فلا ربط بين البحثين أصلاً حتّى يقال بتبعية أحدهما للآخر، فلا وجه لتعرض صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ^(١) للتوهم وفساده.

الثالث: أن انحلال الحكم بانحلال موضوعه، كانحلال وجوب الصلاة بانحلال موضوعه، كدخول الوقت، فإنّه كلّما دخل الوقت وجبت الصلاة

(١) الكفاية ص ٧٨ طبع مؤسسة آل البيت عليه السلام.

والظهور، ففي كل يوم تجب الصلاة مرّات، وهذا خارج عن محلّ البحث، فإنّ المبحوث عنه في المقام هو أنّ متعلّق الطلب - كالصلاة - هل أخذ فيه قيد المَرَّة أو التكرار أم لا، ويتعبّر آخر: إنّ الكلام في المقام في أنّ صيغة الأمر كقوله «صَلِّ» هل تدلّ مادّة أو هيئة على المَرَّة أو التكرار أم لا؟ مع قطع النظر عن العوامل الخارجيّة كموضوع الحكم، فمحلّ الكلام لا ربط له بتعدّد الحكم بتعدّد موضوعه، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ عدم دلالة الصيغة على شيءٍ منهما، فإنّ من المقطوع به الذي لا يشكّ فيه أنّ مادّة صيغة الأمر مشتركة مع ساير الصيغ، فإنّ مادّة «قم» هي بعينها مادّة «قام ويقوم وقائم» ومن المقطوع به أيضاً عدم دلالة ساير الصيغ على شيءٍ منهما فإنّ القائل إذا أراد بقوله «قام زيد» أنّه قام مرّة لا يكون في كلامه عناية كما أنّه لو أراد التكرار لا يكون فيه تكلف أصلاً، وهذا كاشف قطعياً عن عدم دخل أحد القيدتين في المعنى، فالمعنى هو معنى لا بشرط فيجتمع مع الشرطين أعني بهما المَرَّة والتكرار فيقطع بالمقايضة عليها أنّ مادّة الأمر لم يؤخذ فيها أحدهما.

وأما هيئتها فموضوعة على اختلاف المشارب فيها إمّا للطلب الإنشائي، أو النسبة الإيقاعيّة، أو إبراز اعتبار الفعل على ذمّة المكلف - كما هو المختار - وهذه الأمور أجنبيّة عن المَرَّة والتكرار، بل لا معنى لأخذ المَرَّة أو التكرار فيها، فإنّ هذه الأمور أمور صادرة عن الأمر، وتكرار العمل وعدم تكراره من الأمور الراجعة إلى المكلف، فقد ظهر عدم دلالة الصيغة بنفسها على شيءٍ منهما لامادّة

ولا هيئة بل مدلولها طلب أصل الطبيعة من دون دخالة شيء آخر. نعم لو كانت هناك قرينة لفظية أو مقامية تدل على المرة أو التكرار فهي المتبعة.

هذا كله بالنسبة إلى دلالة الصيغة.

وبقى الكلام في امثال العبد.

فنقول: إن كان إطلاق الصيغة في مقام البيان فلا إشكال في الاجتزاء بالمرة،

بأن يأتي بفرد واحد، ولأن ذلك مقتضى مطلوبة أصل الطبيعة، وإن لم يكن الإطلاق في مقام البيان، فمقتضى أصل البرائة الجارية في المقام باعتبار أن المرة أو التكرار قيدان زائدان على أصل الطبيعة، لم يعلم اعتبارهما فيها أيضاً ذلك أعني الاكتفاء بالفرد الواحد.

تبديل الامثال بامثال آخر

ثم إنه هل له الامثال بعد الامثال بإتيان الأمور به دفعات متعاقبة أو تبدل الامثال بامثال آخر ترفع اليد عن الدفعة الأولى أم لا؟ الحق عدمه لسقوط الأمر بمجرد إتيان متعلقه. وبعبارة واضحة: إن كان الإتيان الأول محصلاً لغرض المولى فقد سقط الأمر فلا يبقى مجال للامثال ثانياً ولا لتبديل الامثال وإن لم يكن محصلاً له، فالأمر باق على حاله فالإتيان الثاني امثال ابتدائي لا امثال ثانٍ، ولا تبدل الامثال بالامثال.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) من إمكان التبديل فيما إذا كان الغرض الأقصى باقياً ولم يكن الإتيان بالأمور به علة تامة لحصول

الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فللعبد تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً.

فمدفوع على نحو الإجمال بأن الإتيان الأول إن كان محصلاً للغرض فقد سقط الأمر فلا مجال للتبديل أيضاً لبقاء الأمر، والتحقيق أن يقال بحصول الغرض وسقوط الأمر، لأن الغرض المترتب على إحضار الماء الذي يجب تحصيله على العبد، هو تمكّن المولى من الشرب وقد حصل ذلك بمجرد إحضار الماء، وسقط الأمر به.

وأما الغرض الأقصى وهو شرب الماء أو التوضؤ في المثال فلا يجب على العبد تحصيله، كيف وهما ليسا من أفعاله، بل من أفعال المولى، والحاصل أن الميزان في سقوط الأمر هو حصول الغرض المترتب على ذات المأمور به ليس إلا، وإن كان الغرض الأقصى باقياً، وسيأتي زيادة توضيح لذلك في بحث الإجزاء إن شاء الله تعالى.

دلالة الأمر على الفور أو التراخي

ويقع الكلام في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول في دلالة الصيغة بنفسها أو بقرينة عامّة على الفور.

الموضع الثاني: في أنّه بناء على الفور هل يسقط أصل الوجوب لو لم يمثل في الآن الأوّل، أم لا؟

الموضع الثالث: في أنّه بناء على بقاء أصل الوجوب هل يجب فوراً ففوراً أم لا؟

أمّا الموضع الأوّل فنقول: لا دلالة لصيغة الأمر بنفسها؛ لا مادّة ولا هيئة على الفور لما ذكرناه في بحث المزة والتكرار من عدم دلالة المادّة بالمقايضة على ساير المشتقات، وعدم معقوليّة دلالة الهيئة لأنّ مدلولها فعل المكلف - بالكسر -.

وأما القرينة العامّة فالظاهر انحصارها في الآيتين المباركتين وهما قوله تبارك وتعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) وتقريب الاستدلال بهما واضح حيث إنّ الأمر به خير وإلّا لما أمر به تعالى وهو أيضاً سبب لمغفرته تعالى، وقد أمرنا باستباق الخيرات والمصارعة إلى المغفرة أي سببها.

(١) سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

والتحقيق عدم دلالتهما على الفورية، لالما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) من أن تركهما أي المسارعة والاستباق لو كان مستتبعا للغضب والشر بأن كانا واجبين كان الأنسب البعث بالتحذير عنهما بأن يبعث إليهما مع التحذير على تركهما بالغضب والشر.

لأن هذا المعنى الذي محصله أن الاستباق والمسارة لو كانا واجبين كان الأنسب البعث نحوهما مع التحذير، بظاهره فاسد جداً وبعيد من مثله، لأنه يوجب خروج الواجبات عن كونها واجبات، فإنه يقال في مثل «أقيموا الصلاة» لو كان المراد الوجوب لكان الأنسب البعث مع التحذير وغير ذلك من الأوامر الشرعية، وعليه ينبغي تأسيس فقه جديد، ومن الواضح أن المتبع في استفادة الوجوب ليس هذا المعنى بل يكفينا ظاهر صيغة الأمر الدال على الوجوب.

نعم يمكن توجيه عبارته (قدس سره) بأن يقال: إن خصوصية المادة في الآيتين المباركتين تقتضي ذلك أي أنسيّة البعث مع التحذير، لأن ظاهر المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخيرات بقاء أصل طبيعة المغفرة والخير إذالم يسارع إليها ولم يستبق، وهذا المعنى مناف للوجوب إذ لو كانت المسارعة والاستباق واجبا لم يبق هناك مغفرة وخير، لأن مخالفة الواجب توجب العذاب والشر، فكيف تجتمع مع الغفران والخيرات.

هذا غاية ما يمكن توجيه عبارته به، ومع ذلك لا يتم المطلوب وهو عدم دلالتهما على الوجوب، إذ لو كان القائل بوجوب الفور مدعياً لوحدة المطلوب

بحيث كان هناك مطلوب واحد وهو الصلاة - مثلاً - في أول أزمته الإمكان لكان هذا التقريب رداً لدعواه، لأن مقتضى دعواه أنه لو خالف المكلف ولم يأت بالصلاة في أول أزمته إمكانها لم يبق مجال للمغفرة والخيرات كما هو واضح، وأما إذا ادعى تعدد المطلوب بأن كان أصل الصلاة مطلوباً وإتيانه في زمن الفور مطلوباً آخر، فإذا عصى المكلف التكليف الثاني أعني الفورية، فوجب أصل الصلاة باق بحاله، وموافقته توجب المغفرة وتكون خيراً، وذلك نظير ما إذا نذر أحد أن يأتي الصلاة في أول الوقت فإن عصيان الأمر النذري وتأخيرها إلى غير أول الوقت لا يوجب سقوط أصل الوجوب وعدم كون موافقته ثواباً، والحاصل أن من ادعى الفورية بنحو تعدد المطلوب لا تكون الآيتان الشريفتان بالتقريب المتقدم رداً عليه.

هذا أحد الوجوه التي ذكره (قدس سرّه) لعدم إفادتهما الوجوب.
وقد ذكر وجهاً آخر قابلاً للخذشة أيضاً وهو كون الأمر في المقام إرشادياً لوجود حكم العقل بحسن المسارعة والاستباق^(١).

وفيه: أن مجرد وجوده في المقام لا يكفي لحمل الأمر فيه على الإرشاد، ولأن كانت جملة من الأوامر الشرعية إرشادية، ألا ترى أن العقل حاكم بقبح الظلم، وحسن العدل، والإنفاق على الزوجة، وأداء الدين، وغير ذلك مما يحكم العقل بحسنه أو قبحه، فهل تجد من نفسك حمل الأوامر والنواهي الشرعية في موارد على الإرشادية؟

نعم يحمل الأمر على الإرشاد إذا لم يكن هناك مولوية، وذلك فيما إذا كان حكم العقل مصححاً للعقوبة بحيث يكون أمر الشارع لغواً من هذه الحيثية كما في «أطيعوا الله»^(١).

وقد ذكر (قدس سرّة) وجهاً آخر^(٢) وهو أن حمل الأمر فيهما على الوجوب يوجب كثرة التخصيص بالنسبة إلى المستحبات وكثير من الواجبات، بل أكثرها، وحينئذ يدور الأمر بين حمل الأمر على الاستحباب، أو مطلق الطلب، أو ارتكاب تخصيص الأكثر في المغفرة والخيرات، والأوّل أولى لاستهجان الثاني. هذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن آية المغفرة ناظرة إلى خصوص التوبة، لأنه ليس كلّ واجب، بل ولا كلّ مستحب سبباً لمغفرة الذنوب، وإن ترتّب عليها ثواب عظيم. نعم بعض المستحبات كزيارة الحسين (عليه السلام) في بعض الأوقات ورد فيه ذلك، وبعض الواجبات كالحجّ، والذي يكون سبباً للمغفرة هي التوبة، فالآية الشريفة محمولة على مسارعة التوبة، فتكون أجنبية عمّا نحن فيه من المسارعة إلى الواجبات، بل هي إرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من لزوم المسارعة إلى التوبة فراراً من العقوبة.

وأما آية المسابقة إلى الخيرات فالظاهر أن المراد منها هو مسابقة المكلفين بعضهم مع بعض في الخيرات فيما إذا كان العمل خيراً بالنسبة إلى الجميع،

(١) لأنّ حكم العقل بأصل الطاعة تنجيزي، وأما حكمه بكيفيتها من الفورية أو التراخي أو في وقت معيّن تعليليّ يتبع كيفية الجعل فالأمر بالكيفية يكون مولوياً لا محالة، ولا يقاس بأصل الطاعة.

(٢) كفاية الأصول، ط مؤسسة آل البيت، ص ٨٠.

وأمكن قيام كل واحد منهم به - كإنقاذ الغريق وعلاج المريض - ومحل الكلام إنما هو وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجّه إليه خاصّة على نحو الانفراد كالأمر بالصلاة - مثلاً - مع قطع النظر عن الأمر المتوجّه إلى الغير، فتكون الآية الكريمة أجنبيّة عن المقام كآية المسارعة إلى المغفرة، والله العالم.

الموضع الثاني في أنّه بناء على الفور هل يسقط أصل الوجوب لو لم يمثل في الآن الأوّل أم لا؟ وذلك مبني على استفادة وحدة المطلوب وتعدّده سواء كان ذلك بنفس الأمر أو بقرينة متّصلة كأن يقول «صل فوراً» أو منفصلة كأن يرد «صل»، ويرد أيضاً «صل عاجلاً»، ولا فرق في جميع ذلك استفادة وحدة المطلوب وتعدّده، نعم الآيتان بخصوصهما تدلّان على تعدّد المطلوب لو سلّم دلالتهما على المدعى، فإنّ المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخيرات تدلّان على بقاء أصل المغفرة والخيرات عند عدم المسارعة والاستباق كما ذكرنا في توجيه عبارة صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

توجيه عبارة صاحب الكفاية (قدّس سرّه)

الموضع الثالث: في أنّه بناء على بقاء أصل الوجوب هل يجب فوراً ففوراً أم لا؟ ولا دليل على ذلك لأنّه لو سلّم دلالة الصيغة على الفور بنحو تعدّد المطلوب يكون أحدهما أصل الصلاة والآخر الفوريّة فعند عصيان أحدهما وهو الفوريّة، لا يبقى إلّا أصل الوجوب فالفوريّة بعد الفوريّة أمر زائد لا دليل عليها. نعم يتوهم دلالة آية المسارعة والاستباق على ذلك حيث إنّهما أمران

دلالة الأمر على الفور أو التراخي ١٣٩

إضافيَّان فإنَّ الآنَ الثانيَ مسارعةً واستباقاً بالنسبة إلى الآنَ الثالث وهو بالنسبة إلى الرابع وهكذا.

والجواب عنه أنَّ الأمر بحسب الدقَّة العقلية وإن كان كذلك لكن الظهور العرفي منافٍ له، فإنَّ من صلَّى قبل آخر الوقت بمقدار يصدق المسارعة الدقَّة بالنسبة إلى ما بقي من الوقت، لا يقال له «إنَّه سارع في صلاته» بل المسارعة إلى شيء في نظر العرف إتيانه في أوائل زمانه فتدبَّر.

الإجزاء

الإجزاء

لا إشكال في أنَّ الإتيان بالمأمور به بما له من القيود المعتبرة فيه عقلاً أو شرعاً يقتضي سقوط أمره، ولا يخفى أنَّ البحث عن ذلك بهذا المعنى لا مجال له رأساً، فإنَّ سقوط الأمر بامثاله كذلك ممَّا لا ريب فيه ومعه لا يبقى مجال للقول بعدم الإجزاء والإتيان بالمأمور به ثانياً، لا إعادة، ولا قضاء، والأمر في القضاء أوضح، لأنَّه فرع القوت، بل هو استدراك ما فات، وفي المقام على الفرض لم يفت من المكلف شيء ليتدارك خارج الوقت لأنَّه قد عمل بوظيفته داخل الوقت.

نعم، يمكن البحث عن أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو بالأمر الظاهري هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي لكونه وافياً بالغرض الواقعي والمصلحة الواقعيَّة، أو لا يقتضي ذلك لعدم وفائه بهما؟

والفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار وتبعية القضاء للأداء واضح، فإنَّ البحث عن المرة والتكرار بحث عن مدلول الدليل، وفيما نحن فيه يكون البحث عن وفاء المأني به بالغرض أو المصلحة الموجودين في المأمور به الواقعي، وهو بحث عقلي. نعم يتحد التكرار مع عدم الإجزاء في النتيجة.

والبحث في تبعية القضاء للأداء وعدمها إنما هو عن كون وجوب الواجب في الوقت بنحو وحدة المطلوب التي لازمها احتياج الوجوب في خارج الوقت إلى دليل آخر، أو بنحو تعدد المطلوب حتى لا يحتاج إلى ذلك، وعليه فلا جامع بين هذه المسائل الثلاثة أصلاً.

ثم لا يخفى أن عمدة البحث في الأجزاء يدور مدار أمرين:
الأول: أن القول بالأجزاء يتوقف على أن لا يكون للدليل الواجب الواقعي إطلاق يقتضي بقاء الوجوب حتى بعد الإتيان بما هو المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري، وإلا فهو المرجع ومقتضاه عدم الأجزاء لشموله لما بعد الإتيان بالمعذور.

الثاني: أن القول بعدم الأجزاء اعتماداً على إطلاق تلك الأدلة يمتنع على أن لا يكون للأمر الظاهري أو الاضطراري إطلاق يستفاد منه البدلية المطلقة وكون متعلقه وافياً بالغرض الواقعي وإلا فلا مجال للقول بعدم الأجزاء لتقدم إطلاق أدلة البدلية على إطلاق تلك. وعليه فعمدة البحث في المقام مبنية على هذين الأمرين، وأن المستفاد من الدليل بحسب الفهم العرفي أي منهما.

ثم إنه لا يعقل النزاع في أجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي بما له من الخصوصية عن الأمر الواقعي فإن الأجزاء حينئذٍ ضروري، وهكذا أجزاء المأمور به الظاهري أو الاضطراري عن أمره.

تبديل الامتثال

نعم، بعد وضوح أجزاء إتيان كل مأمور به عن أمره يبقى الكلام في جواز تبديل الامتثال، وأنه هل يمكن ذلك أو يسقط الأمر بالامتثال الأول، وقد ذكرنا

في بحث المرة وال تكرار أنه لا يعقل ذلك أي تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأنه بعد الإمتثال الأول إن كان الأمر باقياً فالامتثال الثاني واجب، وفي الحقيقة لا يكون هناك تبديل بل امتثال واحد حصل بالثاني، لأنه لا يجوز الاكتفاء بالأول لفرض بقاء الأمر بعد، وإن سقط الأمر فلا معنى للامتثال الثاني.

وما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) من المثال العرفي

وجواز تبديل الامتثال فيه لبقاء الغرض، ففيه:

أولاً: أن الغرض من فعل المأمور به ليس إلا ما يترتب عليه من تمكن المولى من رفع العطش من تلك الناحية في المثال وليس الغرض منه رفع العطش وهو - أعني التمكن - حاصل بمجرد الإتيان بالماء.

وثانياً: أن بقاء الغرض بعد الامتثال على فرض تسليمه فإنما يتصور في الموالي العرفية فيما إذا كان الغرض من الأمر مصلحة عائدة إلى المولى فيمكن القول ببقاء الغرض ما لم يستوف الأمر مصلحته وإن امتثل العبد وهذا بخلاف المولى الحقيقي فإن المصلحة في موارد أمره إنما تكون عائدة إلى المكلفين وتحصل لا محالة بمجرد الامتثال.

وأما الموارد التي توهم فيها ذلك في الشريعة المقدسة كإعادة صلاة الآيات ما دامت الآية باقية، واستحباب إعادة الصلاة جماعة إذا صلى المكلف منفرداً، أو صلى إماماً وطلب منه الإمامة ثانياً، أو صلى مأموماً فطلبوا منه أن يصلي بهم إماماً، فلا بد من حملها على أحد وجهين على سبيل منع الخلو؛ إما

(١) كفاية الأصول، ط مؤسسة آل البيت، ص ٨٣.

على استحباب الصلاة الثانية كما هو المتعين في إعادة صلاة الآيات، وإما على كون الثانية قضائية لما فات منه يقيناً أو احتمالاً، والروايات الواردة في إعادة الفريضة في الموارد المذكورة قابلة للانطباق على ذلك فإن في بعضها ذكر عنوان الفريضة فقط وفي بعضها الآخر صرح بعنوان القضاء فيكون ذلك مبيّناً لما أريد من الفريضة في غيرها.

وأما ما ورد في بعضها من أنه «يختار الله أحبهما إليه»^(١) فإنما هو في مقام الاحتساب والكتابة في الديوان، ولا مانع من أن يكتب غير الفريضة مكان الفريضة تفضلاً إذا كان أكمل، كما يكتب العمل الصالح من المغتاب - بالكسر - في ديوان المغتاب - بالفتح -.

وبالجملة ليس في الروايات ظهور في كون الإعادة من باب تبديل الامتثال أصلاً.

ثم لا يتوهم أن الجماعة غير مشروعة في الصلوات المستحبة فإن ذلك إنما هو في المستحبات الذاتية لا العرضية إذا قام الدليل على مشروعتها فيها.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في المطلب، ويقع البحث في مقامين:

الأول: في أجزاء الاضطراري عن الواقعي.

الثاني: في أجزاء الظاهري عنه.

المقام الأول: في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي

وفي المقام الأول يقع الكلام في موردين: أحدهما في الإجزاء من حيث القضاء فيما إذا زال العذر بعد الوقت. الثاني في الإجزاء من حيث الأداء.

أما المورد الأول فالظاهر هو الإجزاء وقد وقع التسالم عليه، والوجه فيه هو أن القضاء لو كان تابعاً لفوت الفريضة الواقعية ففيما نحن فيه لم تفت الفريضة من المضطر لأن فريضته إنما كانت الوظيفة العذرية وقد أتى بها وغيرها لم يكن فريضة عليه كما يستفاد ذلك من الأدلة فإن ظاهر قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١) أن الوضوء فريضة على الواجد دون غيره وإن كان تابعاً لفوت ملاك الواقع فهو في المقام مشكوك فيه إذ يحتمل كون المأمور به الاضطراري وافياً بتمام ملاك الواقع ومصلحته فموضوع وجوب القضاء غير محرز، هذا مضافاً إلى أن ظاهر الأدلة الاضطرارية وفاء متعلقاتها بتمام الغرض بالإضافة إلى المضطر كما عرفت. هذا كله في المورد.

وأما المورد الثاني وهو إجزاء الاضطراري عن الأمر الواقعي بالإضافة إلى الأداء فيما إذا ارتفع العذر في الوقت، فبالنسبة إلى خصوص التقية قد ورد الدليل عليه بل على أفضليته، وأما النزاع في ذلك بالنسبة إلى بقية الأعذار فمبني على القول بجواز البدار الذي هو فرع فقهي فإنه على القول بعدم جواز البدار لا معنى للبحث عن الإجزاء، إذ البحث عن ذلك إنما هو في إجزاء المأمور به وعلى

(١) سورة المائدة، الآية ٦.

القول بعدم جواز البدار لا يكون المأتي به مصداقاً للمأمور به أصلاً حتى يبحث عن كونه مجزئاً عن الواقع أو غير مجزئ. نعم على القول بجواز ذلك يبحث عن الأجزاء إذا زال العذر والوقت باق.

وذهب السيد الطباطبائي (قدس سرّه) في العروة إلى جواز البدار في خصوص التيمّم تمسكاً بالرواية الظاهرة في ذلك دون غيره، وذهب بعض إلى جواز البدار في غير التيمّم من العبادات تقديماً لما ورد في عدم جواز البدار في خصوص التيمّم.

والتحقيق أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز البدار لأنّ الأمر إذا تعلّق بإيجاد الطبيعي بين المبدء والمنتهى فإن كان جميع أفراده الطوليّة متساوية الأقدام من حيث وجدان الأجزاء والشرائط وفقدانها فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين جميع الأفراد، وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان بعضها فاقداً لبعض ما اعتبر في المأمور به دون البعض الآخر فلا يحكم العقل حينئذٍ بالتخيير إلّا بين خصوص الأفراد الواجدة فلا يكون غيرها مأموراً به أصلاً. مثلاً لو فرضنا أنّ المكلف غير قادر على الصلاة الواجدة لما اعتبر فيها في ساعة آخر من النهار فلا محالة يتقيّد المأمور به بالنسبة إليه بغير ذاك الوقت، وهكذا من حيث المبدء، فإذا فرض أنّ المكلف عاجز عن الطهارة المائية مقداراً من أوّل الزوال ولكنه غير متمكّن منها في وسط الوقت فيتعيّن المأمور به في حقّه في ما يؤتى به في ذاك الوقت فلا يكون غيره مأموراً به، وهذا معنى عدم جواز البدار، فجوازه لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى أحد أمور ثلاثة:

إمّا أن يدلّ دليل خاصّ على ذلك فيكون جواز البدار حينئذٍ جوازاً واقعياً كما في التيمّم والصلاة عن جلوس، بمقتضى ظاهر قوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم»^(١).

وإمّا أن يطمئنّ المكلف ببقاء العذر واستمراره إلى آخر الوقت فيكون جواز البدار حينئذٍ بحكم العقل واعتقادياً.

وإمّا أن يشكّ المكلف في استمرار عذره، فيستصحب ذلك فيكون جواز البدار حينئذٍ ظاهرياً بحكم الاستصحاب.

أمّا ما إذا كان جواز البدار فيه من قبيل الثالث وارتفع العذر في أثناء الوقت وانكشف الخلاف فلا إشكال في خروجه عمّا نحن فيه، إذ عليه بانكشاف الخلاف يعلم أنّه لم يكن مضطراً، وما أتى به لم يكن مأموراً به بالأمر الاضطراري وإمّا كان مأموراً به بالأمر الظاهري فيكون داخلًا في المسألة الآتية. وأمّا لو كان المستند في جواز البدار الاطمينان، وكان من قبيل الثاني فلا إشكال حينئذٍ في عدم الإجزاء وخروج ذلك عن مورد النزاع، لأنّ المأتي به لم يكن مأموراً به لا واقعاً ولا ظاهراً، وإمّا اعتقد وتخيل كونه مأموراً به فلا وجه فيه للإجزاء.

وأمّا فيما إذا كان مستند الجواز الدليل الخاص وكان جواز البدار واقعياً، ففي خصوص الصلاة اليومية التي دلّ الدليل من الإجماع وغيره على عدم وجوب كلّ من الصلوات الخمس في يوم وليلة إلّا مرة واحدة، يحكم بالإجزاء،

وذلك لأنّ الدليل على جواز البدار ولو مع احتمال زوال العذر كاشف عن أنّ وظيفة المضطرّ ما لم يرتفع اضطراره إنّما هو المأمور به بالأمر الاضطراري واقعاً، وزوال العذر يكون من قبيل تبدّل العنوان، نظير ما إذا صار المسافر حاضراً في أثناء الوقت فلو أتى المضطرّ بوظيفته في أوّل الوقت فقد سقط تكليفه وليس عليه الإعادة بعد ذلك وهذا معنى الإجزاء إلّا أنّه مختصّ بالصلاة اليومية لدلالة الدليل على عدم وجوب صلاتين في يوم وليلة.

وأما في غيرها ممّا يحتمل فيه ثبوت التكليف الواقعي بعد زوال العذر لاحتمال أنّ المأتي به الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط اضطراراً لا يكون وافياً بتمام المصلحة الملزمة فلا يجري ذلك، والصحيح فيه أنّ كلّاً من الإجزاء وعدمه ممكن فيه ثبوتاً إذ لا مانع من أنّ يكون المأمور به الاضطراري وافياً بتمام المصلحة الواقعية فيجزي كما يمكن أن لا يكون وافياً بتمامها ويبقى منها مقدار ملزم فيجب استيفائه إذا ارتفع العذر.

وأما في مقام الإثبات فإن كان للأمر الاضطراري إطلاق من حيث عدم لزوم الإعادة فيما إذا ارتفع العذر في أثناء الوقت ولو بترك الاستفصال فيتمسك به ويحكم بالإجزاء. وأما لو لم يكن لذاك الدليل إطلاق فتصل النوبة إلى الأصل العملي وهي البرائة لأنّ الشكّ إنّما هو في حدوث تكليف جديد بعد زوال العذر إذ التكليف الثابت بنحو الإطلاق كالتكليف بالصلاة قد امتثل وسقط بذلك، ودليل تقييده بالقيّد الفاقد ككونها مع الطهارة المائيّة أو مع القيام في حال القراءة إنّما كان يقيده في حال التمكنّ دون حال الاضطرار. وعليه فبعد

الاضطرار يكون الشك في حدوث تكليف آخر والأصل البرائة عنه .

ونمثل ذلك مثلاً عرفياً وهو ما إذا أمر المولى عبيده بأن يأتيه في يوم الجمعة ثم أمرهم بأن يلبس كل منهم العمامة حال مجيئه إلا من لم يكن متمكناً من ذلك، فإنه يأتي بلا عمامة، فإذا فرضنا أن بعضهم لم يكن متمكناً فأتاه بلا عمامة ثم زال عذره في نفس اليوم وتمكن فهل يمكن توهم وجوب الإتيان عليه ثانياً بنفس ذاك الأمر الأول وهو الأمر بالمجيء والمقام من هذا القبيل .

ثم لا يخفى أنه لا ينتقض ما ذكرناه بما إذا عجز المكلف نفسه اختياراً فأتى بما هو وظيفة العاجز ثم زال عذره ولم يقل أحد فيه بالإجزاء، وذلك لأن أدلة الاضطرار كقوله تعالى ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ ^(١) لا يشمل إلا العاجز بطبعه دون من عجز نفسه اختياراً، فأدلة الاضطرار غير شامل لمثل ذلك . مثلاً إذا أمر المولى العرفي عبده بإضافة أحد فقال له : « إن كنت متمكناً فأطعمه طبيخاً وإلا فخبزاً » فإذا كان العبد قادراً على الأول وكان عنده ما يلزمه طبخ التمن ولكن أتلفه اختياراً فأطعم الضيف الخبز لا يكون عرفاً ممثلاً . هذا كله في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي .

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي

كما إذا فرضنا أن الأمانة قامت على عدم وجوب السورة في الصلاة فأتى بها المكلف بلا سورة ثم انكشف الخلاف إما في الوقت وإما في خارجه، فهل يكتفي بما أتى به أم لا؟ ثم انكشف الخلاف تارة يكون قطعياً وأخرى يكون بأمانة أخرى أقوى كما في تبدل رأي المجتهد مثلاً، فالكلام يقع في موردين: الأول: فيما لو انكشف الخلاف قطعاً وقد ادعى الإجماع على عدم الإجزاء في الفرض، بل جعل القول بالإجزاء فيه من فروع القول بالتصويب المجمع على بطلانه، والإنصاف أن ما ذكره من عدم الإجزاء في غاية المتانة من غير فرق بين موارد الشبهة الحكمية كما في المثال المتقدم، وبين موارد الشبهة الموضوعية كما لو قامت البيّنة على طهارة ثوب فصلّى فيه ثم انكشف مخالفتها للواقع، وذلك لأنه لو فرضنا بقاء الواقع على حاله وعدم انقلابه بقيام الأمانة على خلافه بناء على ما هو الحق من الطريقيّة أو المصلحة السلوكيّة فسقوطه لا يكون إلا بأحد أمرين: إما الإتيان بما هو المأمور به واقعاً، وإما بقيام الدليل على الاجتزاء بغيره عنه وكلاهما مفقود في المقام، فالقول بالإجزاء فيما نحن فيه في موارد الشبهات الحكمية مستلزم للتصويب واختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها.

وأما في الشبهات الموضوعية فأخذ العلم في موضوعات الأحكام بأن يكون معلوم البولية نجساً أو معلوم الخمرية حراماً وإن كان في نفسه ممكناً.

وعليه فيمكن القول بالإجزاء في موارد الشبهات الموضوعية، إلا أنه يدفع ذلك أمران:

أحدهما: ظهور الأدلة في ثبوت الأحكام للعناوين الواقعية من غير دخل لعلم المكلف وجهله فيها، فنفس البول نجس لا ما علم بوليته.
ثانيهما: أن دليل حجية الأمانة وارد على نهج واحد، فإما أن يستفاد منه الطريقة مطلقاً أو يستفاد منه السببية مطلقاً، والتفصيل لا وجه له. و بعبارة أخرى: القول بالإجزاء فيها إن كان من جهة أخذ العلم في الموضوعات فيدفعه إطلاقات الأدلة، وإن كان من جهة قيام الأمانة فيه أن لسان دليل حجيتها لسان واحد فلا معنى لأن يدل على الطريقة في بعض الموارد وعلى السببية في بعضها. هذا كله فيما إذا كان مستند الحكم الظاهري الأمانة.

تفصيل صاحب الكفاية (قدس سره)^(١)

وأما إن كان مستنده الأصل العملي، فهل يجري فيه ما تقدم أم لا؟ ظاهر الكفاية هو التفصيل، ولتقدم أولاً ما أفاده (قدس سره) في وجه ذلك ثم نذكر ما فيه. وحاصل ما أفاده أن الأمانة تكون ناظرة إلى وجود الواقع في باب الأجزاء والشرائط أو عدمه كما في موارد الموانع، فمفاد الأمانة القائمة على طهارة الثوب مثلاً هو الإخبار عن وجود الطهارة الواقعية، بحيث لو انكشف الخلاف يستكشف أنه لم يكن هناك شيء أصلاً، بل كان المخبر مخطئاً في إخباره، وهذا

بخلاف الأصل العملي فإن مفاده جعل الحكم لعنوان الشاك نظير جعل الأحكام الواقعية على موضوعاتها النفس الأمرية، فكأنه يكون هناك حكمان: أحدهما ثابت للعنوان الواقعي، وثانيهما لعنوان الشاك، ونتيجة ذلك هو التوسعة في دليل الشرطية بالحكومة، كقوله «لا صلاة إلا بطهور»، فيكون المراد من الطهور الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية. وعليه فلو اعتمد المكلف على قاعدة الطهارة أو استصحابها على القول بكونه من الأصول، وصلى في الثوب المحتمل نجاسته تكون صلاته مشتملة على ما هو الشرط واقعاً، وهذا بخلاف كشف الخلاف في باب الأمارة، فإنه يعلم منه أنه لم يكن هناك شرط أصلاً ولذا التزم بالاجتزاء في مورد الأصول دون الأمارات.

وقد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) ^(١) بوجوه ونتعرض منها

لوجهين:

أحدهما: النقص بأمور:

منها: أنه إذا طهرنا الشيء المتنجس بماء طاهر بحكم القاعدة، ثم انكشف نجاسته، فإن لازم القول بحكومة الأصل العملي على دليل الشرطية، هو ثبوت شرط المطهرية في الماء أعني الطهارة، ولازمه أن يكون المغسول به طاهراً حتى بعد انكشاف الخلاف. وبعبارة أخرى: لا فرق بين شرطية طهارة الثوب والبدن في الصلاة وبين شرطية طهارة الماء في باب الغسل، فإن اقتضى قيام الأصل على طهارة الثوب أو البدن تحقق الشرط في الصلاة حتى لو انكشف

(١) فوائد الأصول ٢٤٩/١؛ أجود التقريرات ٢٨٧/١.

الخلاف لزم اقتضائه لذلك فيما إذا استندنا إلى الأصل في طهارة الماء المغسول به المتنجس، وإن كان اقتضائه للطهارة محدودة إلى زمان انكشاف الخلاف لجرى ذلك في الموردين.

ومنها: ما إذا لاقى شيء من النجس الواقعي المحكوم بالطهارة بحكم الأصل، فإن لازم ذلك أن لا يكون الملاقي محكوماً بالنجاسة حتى بعد انكشاف نجاسة الملاقي -بافتح- في زمان تحقق الملاقة، وذلك لأن في وقت الملاقة كان الملاقي محكوماً بالطهارة على الفرض، وبعد ما علم نجاسته لم يتحقق ملاقة، فلا يصدق ملاقة هذا الشيء مع النجس.

ومنها: ما إذا بعنا الدهن المتنجس واقعاً، تمسكاً بإصالة الطهارة، ثم انكشف نجاسته، فإن لازم ما تقدم صحة البيع حتى على القول باعتبار الطهارة في صحة بيع الدهن، لأنه حين تحقق البيع كان محكوماً بالطهارة ولا يضر بها ثبوت النجاسة بعد ذلك بانكشاف الخلاف، كما يحكم بصحة الصلاة المأتي بها في الثوب المتنجس أو مع نجاسة البدن مستنداً في طهارتهما إلى الأصل ولو انكشف الخلاف في الوقت، إلى غير ذلك مما يتقضى به في المقام.

وثانيهما: الحل وهو أن الحكومة على قسمين؛ لأن الدليل الحاكم تارة يوجب التوسعة أو التضييق في الدليل المحكوم واقعاً كما في حكومة قوله صلوات الله عليه «كل مسكر خمر»^(١) على قوله (عليه السلام): «الخمر حرام»^(٢)

(١) مستدرك الوسائل ٥١/١٧.

(٢) مستدرك الوسائل ٥١/١٧.

ويعبر عنها بالحكومة الواقعية. وأخرى يوجب التوسعة أو التضيق في المحكوم مادام الشك موجوداً، ويعبر عن ذلك بالحكومة الظاهرية والمقام من قبيل الثاني. وعليه فبعد انكشاف الخلاف ينعدم الحكومة فيكون التكليف بالطبيعي الواجد للشرط باقياً على حاله فتجب الإعادة.

ثم إن الاجتزاء بالصلاة في الثوب المتنجس إنما هو من جهة النص الخاص لا لكون الاستناد في طهارته على الأصل العملي، ولذا يحكم بالإجزاء في ذلك أيضاً وإن كان المستند في الطهارة غير الأصل من البيئنة أو القطع الوجداني وغير ذلك بل في فرض الغفلة أيضاً، فيستكشف من ذلك أن المانع من الصلاة إنما هو العلم بالنجاسة لا النجاسة الواقعية.

المورد الثاني ما إذا كان انكشاف الخلاف بقيام الأمانة على خلاف الحكم الظاهرية لا بالقطع الوجداني. وتارة يتصور ذلك في الشبهة الموضوعية كما لو اعتمد المصلي في الثوب النجس أو المتوضئ بماء متنجس واقعاً على القاعدة أو على قول ذي اليد فقامت البيئنة على نجاسته، أو استند المتوضئ في حليته الماء على أصالة الحلية، بناء على ما هو المختار من اعتبار الحلية الواقعية في ما يتوضأ به، ثم قامت حجة أقوى على كونه مغصوباً. وأخرى يتصور في الشبهة الحكمية كما في موارد تبدل رأى المجتهد الذي بخصوصه صار مورداً للبحث والمشهور ذهبوا إلى عدم الإجزاء في الأول والإجزاء في الثاني. والصحيح أنه لا وجه للتفصيل:

أما أولاً فلأن دليل حجية الطرق والأمارات واحد بلسان واحد، فكيف

يستفاد منه الإجزاء في الشبهة الحكمية وعدمه في الشبهات الموضوعية.
 وثانياً: وهو حلّ المطلب أن الاكتفاء بالمأتي به في مقام الامتثال يكون بأحد أمرين: إما الإتيان بما هو المأمور به واقعاً وحينئذ يكون الإجزاء عقلياً. وإما ورود الدليل على اكتفاء الشارع بالمأتي به في مقام الامتثال، كما وقع ذلك في موارد قاعدة التجاوز والفراغ فيعمل به وإلا فالعقل يحكم بالاشتغال لا محالة. ثم إن ما ذكرناه مستمرّ حدوثاً وبقاءً، فكما نحتاج إلى أحد الأمرين في الاجتزاء بالمأتي به والحكم بحصول الامتثال حدوثاً نحتاج إلى ذلك في مرحلة البقاء أيضاً، فإذا انكشف الخلاف في الحكم الظاهري المعتمد عليه في مقام الامتثال لابدّ من الحكم بعدم حصول الامتثال بقاءً، من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية فيجب الإعادة أو القضاء.

توضيح ذلك: أن المجتهد تارة يستند في مقام الفتوى على قطعه الوجداني ثم ينكشف له الخلاف في ذلك، كما لو اعتقد أن المراد من لفظ «الصعيد» مطلق وجه الأرض فقام بعد ذلك عنده دليل على أنه خصوص التراب، أو اعتقد أن الراوي الفلاتي ثقة عدل ثم ظهر له خلافه، وهذا الفرض خارج عما نحن فيه، إذ لم يكن هناك حكم ظاهري ولا واقعي، وإنما تخيل المجتهد ثبوته. وأخرى يستند في مقام الفتوى إلى أصل لفظي كأصالة العموم بعد الفحص عن المخصّص وعدم الظفر به، أو أصل عملي ثم عثر على المخصّص بعد ذلك، أو قامت عنده أمانة على خلاف مؤدّى الأصل العملي، وفي مثل ذلك وإن كان الامتثال ثابتاً بحكم الشارع حدوثاً، لثبوت الحكم الظاهري واقعاً مادام الجهل

موجوداً، ولذلك لا يعقل الشبهة المصادقية في الأحكام الظاهرية بخلاف الحكم الواقعي، إلا أن ذلك يرتفع بقاءً بانكشاف الخلاف على ما بيناه، فتجب الإعادة إن كان في الوقت، والقضاء إن كان في خارجه.

وإن شئت قلت: إن تبدل رأى الفقيه يكون على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون فتواه الأول ناشئاً من تطبيقه الكبرى على الصغرى باعتقاده أنها من أفرادها، مثلاً اعتقد كون اللفظ الخاص ظاهراً في المعنى المخصوص كما كان أكثر العلماء فيما تقدّم يعتقدون ظهور كلمة «ما» الموصولة في العموم، أو اعتقد قيام حجة على حكم أو كون راوي الحديث الكذائي هو أبو بصير الثقة ثم بعد العمل على طبق قطعه انكشف له الخلاف، وفي هذا القسم لا مجال لتوهم الإجزاء أصلاً لأنه لم يكن هناك حكم أصلاً؛ لا ظاهري ولا واقعي، بل كان تخيل ثبوت الحكم.

الثاني: أن يكون المستند في فتواه الأول حجة شرعية، كما فرضنا أنه ظفر على رواية معتبرة دالة على حكم شرعي بعد الفحص ولم يعثر على ما يعارضها فأفتى على طبقها ثم ظفر بعد ذلك على ما يسقطها عن الحجية، كما لو فرضنا أنه بعد مدة ظفر على معارض لها بحيث سقطاً معاً عن الحجية، فرفع المجتهد يده عن فتواه الأول من دون أن يعدل إلى ما يوافق مؤدى الحجة الثانية لسقوطها كأولى بالمعارضة. والتعبير بتبدل الرأي في الموردين غير خال عن المسامحة.

الثالث: أن يكون فتواه الأول مستنداً إلى حجة شرعية، كالقسم الثاني

لكن عثر على حجة أقوى منها من دليل مخصص أو حاكم أو وارد، بحيث عدل إلى مفادها. مثلاً كان معتمداً على عموم قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) ولم يكن عاثراً على قوله صلوات الله عليه «ليس بين الوالد وولده ربا»^(٢) وكان بانياً على حرمة الربا بينهما مدةً وعاملاً على ذلك، إلى أن ظفر بالمخصص فتبدل رأيه. ففي القسم الأول لا مجال للقول بالاجزاء لعدم وجود حكم في البين أصلاً.

وفي القسم الثاني لا بد من التفصيل بين انكشاف الخلاف في الوقت وخارجه أي بين الأداء والقضاء، فإن انكشف الخلاف في الوقت تجب الإعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال، لأنه يشك في الامتثال بقاءً بعد العلم بالتكليف. وأما لو انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت فالتكليف الثابت في الوقت ساقط قطعاً، لأن الصحيح أن القضاء بأمر جديد لا بالأمر الأول، وثبت الأمر بالقضاء في حق هذا الشخص مشكوك لعدم إحراز موضوعه وهو فوت الواقع لأنه يحتمل كون ما أتى به موافقاً للواقع وإن سقطت الحجة القائمة على ذلك بقاء، إذ لم يقدّم دليل على خلافه كما هو المفروض، فيدفع احتمال التكليف بالقضاء بالبرائة. ومن الواضح أن إثبات عنوان الفوت باستصحاب عدم الإتيان بالمأمور به الواقعي مثبت لأن الفوت أمر وجودي.

وفي القسم الثالث، الصحيح هو عدم الاجزاء مطلقاً سواء انكشف

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٢) مستدرک الوسائل ١٣/٣٣٩.

الخلاف في الوقت أو بعده؛ أمّا في الوقت فواضح، وأمّا في خارجه فلائ مُفاد الحجة الأقوى القائمة على خلاف الحجة الأولى إنّما هو كون الواقع من أوّل الأمر مؤدّاهَا، غاية الأمر كان الحكم الظاهري ثابتاً إلى زمان وصول الثانية، فإذا كان الحكم الواقعي من أوّل الأمر كذلك، والمفروض أنّه لم يأت به ففاته ذلك، فيتحقّق موضوع القضاء وهو الفوت لا محالة من دون حاجة إلى الاستصحاب ولا إلى غيره.

وحاصل الكلام في المقام هو أنّ منشأ رأي المجتهد الذي ينكشف له فيه الخلاف تارة هو القطع الوجداني فيرى بعد مدّة خطأه في ذلك، وفي الحقيقة يكون التعبير حينئذٍ بتبدّل الرأي مسامحةً لأنّه لا يتجدّد له رأي بعد الرأي الأوّل. وتارة يكون حجّه شرعيّة ثمّ يعارضها ما يوجب سقوط كليهما عن الحجية من دون أن يستلزم الثانية تبدّل رأي الفقيه على طبق مؤدّاهَا، وهذا كسابقه في جهة المسامحة.

وثالثة تكون قيام الحجة الثانية موجباً لذلك، كما إذا كانت الحجة الثانية مخصّصة للدليل الأوّل أو واردة أو حاكمة عليه.

أمّا على الأوّل فلا مجال للبحث عن الإجزاء أصلاً، لانتفاء كلّ من الحكم الواقعي والظاهري في مورده.

وأمّا على الثاني فيفصل بين كون انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه فإذا كان الانكشاف في الوقت يجب الإعادة، لأنّ الحجة الثانية وإن لم يوجب عدم حجية الدليل الأوّل حدوثاً، إلّا أنّها توجب سقوطها عن الحجية بقاء، فمن

حيث البقاء ليس له دليل شرعي على اكتفاء الشارع بما أتى به ولو لم يكن موافقاً للواقع، فكما يحتمل حصول الامتثال لاحتمال مطابقة ما أتى به مع الواقع، هكذا يحتمل عدم حصوله لاحتمال عدم المطابقة، ومقتضى حكم العقل بالاشتغال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم هو الإتيان بما يحرز معه الامتثال.

ولا يخفى أن هذا إنما يكون فيما إذا كان التبديل في رأي المجتهد واجتهاده، لا فيما إذا كان التبديل في المدرك من دون حصول تبدل في الرأي، كما لو فرضنا أنه كان بانياً على عدم وجوب السورة في الصلاة معتمداً على الروايات في ذلك ثم عثر على معارضها ولكن كان مستمراً على رأيه معتمداً على البرائة، ففي مثل ذلك لا يجب الإعادة في الوقت أيضاً لثبوت الحجة على الإجزاء بقاء أيضاً وهذا واضح.

وأما إذا كان الانكشاف في خارج الوقت، فحيث إنه يعلم بسقوط التكليف السابق إما بالامتثال لو كان المأتي به موافقاً للواقع، وإما بخروج الوقت، لم يكن كذلك وتعلق التكليف بالقضاء مشكوك، لعدم إحرازه الفوت فيدفع بالبرائة، وقد عرفت أن استصحاب عدم الإتيان بالواقع لا يثبت عنوان الفوت.

وأما في القسم الثالث، فلا يفرق بين القضاء والأداء فيحكم بعدم الإجزاء فيهما؛ أما فيما إذا انكشف الخلاف بالوقت فواضح، وأما إذا انكشف الخلاف في خارجه فلائ الحجة الثانية المفروض كونها أقوى تثبت أن الحكم الواقعي من أول الأمر كان على طبق مؤداها، غاية الأمر أن المكلف كان ممثلاً بحكم

الشارع إلى الآن والمفروض أنه لم يمثل الواقع الثابت بمقتضى الحجة الأقوى. وإن شئت فقل: إن لازم قيام الحجة الأقوى تحقق الفوت وهي حجة في لوازمها العقلية لأنها من الأمارات فيتحقق موضوع القضاء. هذا كله بناء على الطريقة المحضة.

وأما على السببية فتارة يقع الكلام فيما يمكن الالتزام به من أقسامها، وأخرى فيما يترتب عليها من الإجزاء وعدمه، فنقول: أما السببية المنسوبة إلى جملة من الأشاعرة وهي كون الواقع تابعا لرأي المجتهد فهو غير معقول، إذ لو لم يكن في الواقع حكم فعما يفحص المجتهد وبماذا يتعلق رأيه؟ وأما السببية المنسوبة إلى المعتزلة فهي وإن لم تكن بهذه المثابة من الفساد ولا تكون مستحيلة، إذ يمكن تبدل الواقع بقيام الأمانة على خلافه كما يتبدل الأحكام بطرؤ العناوين الثانويّة، كنذر المباح أو شرطه في ضمن العقد وأمثال ذلك، فلا مانع من أن يكون خبر العادل - مثلاً - لموضوعيته في نظر الشارع موجبا لانقلاب الواقع، إلا أنه مخالف للإجماع وللأخبار مثل ما قيل «للمصيب اجران وللمخطئ أجر واحد» أي أجزا الانقياد فقط، فعلى الأول لا مجال للبحث عن الإجزاء أصلاً، لأنه ليس هناك حكم واقعي غير مؤدى الأمانة لبحث عن إجزاء أمر آخر عنه.

وأما على الثاني فللنزاع وإن كان مجال، إلا أنه لا بد فيه أيضاً من القول بالإجزاء، لأن ما أتى به كان هو الواقع بالنسبة إليه حين الإتيان بالعمل فما أفاده الشهيد (قدس سرّه) من كون القول بالإجزاء من فروع التصويب تام لا شبهة فيه.

بقي الكلام في القسم الثالث من أقسام السببية، وهو ما ذهب إليه بعض الإمامية على ما يستفاد من كلام الشيخ (قدس سرّه) من الالتزام بالمصلحة السلوكية، ويقع الكلام تارة في بيان ذلك واستلزامه للقول بالاجزاء وعدمه، وأخرى من حيث صحّة الالتزام به وعدمها فنقول: تختلف السببية بهذا المعنى من حيث السعة والضيق، أعني الطول والقصر، فإنّ المصلحة السلوكية التي يتدارك بها ما يفوت من المكلف من مصلحة الواقع لابدّ وأن يكون بالمقدار الذي يكون فواته مستنداً إلى سلوك الطريق، فإذا فرضنا انكشاف مخالفة الأمانة للواقع بعد فوات وقت الفضيلة فقط فلا محالة يكون السلوك بذاك المقدار، فتكون المصلحة السلوكية أيضاً كذلك، وإذا فرضنا تحقّق انكشاف الخلاف بعد انقضاء أصل الوقت فالترك في الوقت يكون مستنداً إلى سلوك الطريق دون ترك القضاء في خارجه فيتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة أصل الوقت، كما أنّه ربّما لا ينكشف الخلاف إلّا في وقت لا يمكنه القضاء أيضاً فيوصي ذلك إلى وصيه فلا بدّ وأن يتدارك ذاك المقدار من المصلحة، وربّما لا ينكشف الخلاف إلى الأبد فتمام مصلحة الواقع يتدارك بالمصلحة السلوكية بسبب الانقياد.

وبالجملة فالمصلحة السلوكية لا يتدارك بها أصل المصلحة الواقعية مطلقاً، وعليه فمهما انكشف الخلاف يكون الواقع باقياً على حاله من اشتماله على المصلحة، غاية الأمر المقدار الفائت من المصلحة بسبب السلوك يكون متداركاً فيجب الإتيان به من غير فرق بين الأداء والقضاء، فعدم الاجزاء واضح على القول بالسببية بهذا المعنى، بخلاف القول بها بالمعنيين المتقدمين المستلزمين للاجزاء.

ولكن التأمل يقتضي التفصيل في الأجزاء وعدمه بين القضاء والأداء على السببية بهذا المعنى، وذلك لأنه لو كان وجوب الصلاة في الوقت - مثلاً - بتعدد الأمر أمكن أن يقال فيما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت أن مصلحة الوقت متداركة بالسلوك ومصلحة أصل الواجب باقية غير متداركة فيجب تداركها.

وأما على المختار من كون القضاء بأمر جديد، وأن الصلاة في الوقت قد تعلّق بها تكليف واحد فلا معنى لاستيفاء مصلحة الوقت وبقاء مصلحة أصل الواجب، إذ لا معنى للتبعيض بل لابدّ حينئذٍ من الالتزام ببقاء تمام المصلحة وعدم تداركها أصلاً، وهو خلف، أو الالتزام باستيفاء جميعها أي مصلحة أصل الواجب وهو المتعين، وعليه فلا يبقى مجال للإعادة فيجزي ما أتى به عن القضاء وهذا بخلاف الانكشاف في الوقت. هذا كلّ في بيان السببية بالمعنى الثالث.

وأما الالتزام بها فالظاهر أنه غير ممكن وذلك لاستلزامها التصويب وانقلاب الواقع، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، لأنه لو كان هناك فعلاً وكان كلّ منهما وافياً بالمصلحة - نفرضهما صلاة الجمعة وصلاة الظهر - لا يمكن للشارع جعل الوجوب لأحدهما تعييناً، بل لابدّ له من إيجاب أحدهما بنحو التخيير، وفيما نحن فيه إذا فرضنا أن قيام الأمانة أوجب حدوث مصلحة في مؤدّاهما بالقياس إلى الجاهل بالواقع فلا بدّ من أن يكون التكليف الواقعي بالقياس إليه تخييرياً، التكليف الاستجابي فيما إذا كان السلوك في مقدار فوت فضيلة الوقت، والتكليف الأدائي فيما إذا كان السلوك في تمامه، وأصل التكليف حتّى

القضائي لو كان السلوك إلى آخر العمر، وهذا هو التصويب المجمع على بطلانه، غاية الأمر أنه فرق بين الانقلاب اللازم من هذه السببية وبين السببية على النحوين المتقدمين، إذ عليهما يكون الانقلاب في أصل الحكم، وفي المقام في خصوصيته أعني التعيينية وانقلابها إلى التخيير فلا يمكن الالتزام به. ثم لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بإمكانها ثبوتاً، فمن الواضح عدم كفاية صرف الإمكان الثبوتي في وقوعها، بل لابد من قيام دليل في مقام الإثبات ولا دليل عليها، وذلك لأنه لو كانت هذه الطرق والأمارات أموراً تأسيسية من الشارع لأمكن استظهار السببية من أدلة حجيتها بدعوى ظهورها في الموضوعية، ولكن الأمر ليس كذلك بل جميعها طرق عقلائية قد أمضاها الشارع كما هي عند العقلاء، ومن الواضح أنه ليس للعقلاء جعل حكم في مواردها بل إنما يرونها طرفاً محضاً وبنوعاً على طريقتيها حفظاً للنظام، فالإمضاء الشرعي أيضاً يكون كذلك، فالصحيح أن السببية بجميع معانيها ممّا لا يمكن الالتزام بها، والجواب عن شبهة ابن قبة يكون بأمر آخر تعرضنا لها في محلّها.

تنبيهات

الأول: فصل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) على القول بالسببية المستلزمة للإجزاء بينما إذا قامت الأمانة على الحكم ثم انكشف الخلاف أو قامت على بيان متعلق التكليف فانكشف خلافها، فذهب (قدس سره) إلى القول بالإجزاء في الثاني دون الأول بتخيّل أنّه لا مانع من ثبوت تكليفين بعد قيام الأمانة، أحدهما مشترك بين العالم والجاهل وهو الحكم الواقعي، والآخر ثابت للجاهل الذي قامت الأمانة عنده على الخلاف بعنوان ثانوي فلا تنافي بينهما. وعليه فبعد انكشاف الخلاف يكون الواقع باقياً على حاله فيجب الخروج عن عهده وهذا بخلاف ما إذا قامت على تعيين متعلق التكليف.

وفيه أنّه لو كانت الأمانة ناطقة إلى تعيين الواقع المجهول في مؤداها فلا بدّ من القول بالإجزاء من غير فرق بين الصورتين، وذلك لأنّها حينئذٍ بالدلالة الالتزامية تدلّ على نفي الواقع عن غير مؤداها، مثلاً لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة فبالدلالة الالتزامية تعيّن المعلوم بالإجمال وهو وجوب إحدى الصلاتين في مؤداها وتنفي وجوب صلاة الظهر فيسقط لا محالة وينقلب كما هو المفروض، كما أنّه ينقلب الواجب فيما إذا قامت الأمانة على متعلق التكليف، مثل كون الواجب على المسافر إلى أربع فراسخ هو القصر - مثلاً - فينفي بالالتزام وجوب التمام عنه، فيجزّي المأتي به لا محالة ولو لم تكن

ناظرة إلى تعيين الواقع المجهول في المؤدى، فلا وجه للإجزاء على الفرضين، إذ كما يحتمل ثبوت تكليفين عند قيام الأمانة على الخلاف فيما إذا قامت على الحكم يحتمل تعلق التكليف بأمرين، أحدهما بعنوان ثانوي لمصلحة حادثة في المتعلق بسبب قيام الأمانة بالتفصيل بين الحكم والمتعلق بلا وجه.

التنبيه الثاني: إذا شك في الطريقة والسببية المجزية هل القاعدة تقتضي الإجزاء أو عدمه؟ التحقيق هو التفصيل بين كون انكشاف الخلاف في الوقت أو في خارجه، وذلك لأنه لو كان الانكشاف في خارج الوقت فلا يتمكن المكلف من إحراز موضوع وجوب القضاء وهو الفوت، إذ المفروض أنه يحتمل السببية وكون ما أتى به وافياً بتمام المصلحة، وهذا بخلاف ما إذا كان انكشاف الخلاف في الوقت، إذ عليه لو كان لدليل التكليف الواقعي إطلاق من حيث العالم والجاهل يؤخذ به في الحكم بعدم الإجزاء، إلا أنه خلف فرض احتمال السببية وتبدل الواقع، وإلا - أي وإن لم يكن لدليل الواقع إطلاق كما هو المفروض - يحكم بعدم الإجزاء للعلم الإجمالي، فإن المكلف بعد انكشاف الخلاف يعلم إجمالاً بأنه من أول الأمر كان مكلفاً بأمر مردّد بين الواقع ومؤدى الأمانة ومقتضى ذلك هو التنجيز والإتيان بكلا الأمرين تحصيلاً للفراغ.

مثلاً لو فرضنا أن المجتهد بنى على وجوب صلاة الجمعة ثم تبدل رأيه في الوقت فبعد انكشاف الخلاف والإتيان بصلاة الجمعة يحدث له العلم بأنه من أول الأمر كان مكلفاً بصلاة مرددة بين الظهر والجمعة، إذ على السببية يكون تكليفه الإتيان بالجمعة، وعلى الطريقة يكون تكليفه الإتيان بالظهر، فلا بد له

من الإتيان بالظهر أيضاً بمقتضى تنجيز العلم الإجمالي، فلا فرق بين إحراز السببية والشك فيها من حيث القضاء. نعم تظهر الثمرة بالنسبة إلى الأداء كما عرفت.

التنبيه الثالث: استدَلَّ بعض على الإجزاء بأمور:

منها: أنَّ عدم الإجزاء يستلزم الحرج والعسر والهرج والمرج.

وفيه: أنَّ الحرج لا يستلزم القول بالإجزاء مطلقاً، لأنَّ الميزان في الحرج هو الحرج الشخصي ويختلف لزومه من القول بعدم الإجزاء باختلاف الأشخاص والأحوال والخصوصيات، فأَيَّ حرج يلزم من عدم الإجزاء فيما إذا رأى المجتهد عدم جزئية السورة في الصلاة وعمل على طبقه يوماً وليلة ثمَّ انكشف له الخلاف وهكذا في المقلد، فربَّ شخص ليس له شغل وهو فارغ البال يمكنه أن يعيد أعمال تمام عمره من غير أن يعسر ذلك عليه.

ثمَّ على تقدير لزومه يرفع اليد عن التكاليف بمقدار يلزمه من الحرج لا أكثر، وهذا غير مختصَّ بموارد الإجزاء بل لو فرضنا أنَّ أحداً علم بأنَّ ما صلى في مجموع عمره كان إلى غير القبلة أو في حال الجنابة فإنه يجب عليه القضاء والإعادة بلا كلام، فإذا كان وجوب القضاء عليه حرجياً يرفع اليد عن ذلك لا محالة.

وتوهم كون الميزان في الحرج هو الحرج النوعي مدفوع، إذ ليس من الحرج النوعي أو الضرر النوعي وأمثاله في الأخبار عين ولا أثر وإنما ظاهر أدلتها الحرج الشخصي وإلا لكان اللازم عدم وجوب الوضوء على من لم يكن

الوضوء بالقياس إليه حرجياً فيما إذا كان حرجياً على نوع أهل بلده ولا يمكن الالتزام به. نعم يمكن أن يكون الحرج النوعي حكماً وداعيةً للشارع في أن يجعل الحكم بنحو العموم كما في جعل الشفعة أو الطهارة للحديد أو عدم إيجاب السواك ونحو ذلك، ولكن لا ربط لذلك بالفقيه كما هو واضح.

ومنها: أنه لا ترجيح للاجتهاد الثاني على الاجتهاد الأول ليستلزم تكرار ما أتى به على طبقه فأحدهما يكون معارضاً للآخر ولا ترجيح.

وفيه أولاً: أن لازم ذلك جواز العمل على طبق الاجتهاد السابق بالقياس إلى الأعمال اللاحقة أيضاً ولم يقل به أحد. وثانياً: أن الاجتهاد الثاني يوجب زوال الاجتهاد الأول وسقوطه عن الحجية بقاء فهو أقوى إما بالورود أو بالحكومة ونحو ذلك كما هو المفروض.

ومنها: ما في الفصول من أنه لا معنى لتبدل الرأي وثبوت حكمين للواقعة الواحدة، ونقل الأشتياني أن الشيخ (قدس سرّه) سأل من صاحب الفصول بالمكاتبة عما أراده من كلامه فلم يبين له شيئاً، فهو بظاهره لا معنى له أصلاً.

ومنها: أن تبدل الرأي يكون من قبيل النسخ في الأحكام الواقعية فكما لا يستلزم ذلك تكرار العمل كذلك النسخ الظاهري فإنه لا يكشف عن عدم حجية الرأي الأول وإنما يسقطه عن الحجية بقاء فلا وجه للتكرار.

وفيه: أن ما ذكره من عدم كشف الاجتهاد الثاني عن عدم حجية الاجتهاد الأول وإن كان صحيحاً إلا أن الإجزاء وعدمه لا يدور مدار ذلك، ولا نريد إثبات عدم الإجزاء بالاستظهار من الدليل الثاني، وإنما يدور الأمر في الإجزاء مدار

تحقق الامتثال إما حقيقة بإتيان الواقع وإما بقيام الدليل على اكتفاء الشارع بغير المأمور به عن المأمور به تعبدًا، وبعد تبدل رأي المجتهد لا يكون في البين شيء من الأمرين، فإن الاجتهاد الثاني يسقط الاجتهاد الأول عن الحجية في مرحلة البقاء والمفروض أنه لم يأت بالواقع ولا دليل على اكتفاء الشارع بما أتى به المكلف فيحكم بعدم الإجزاء.

ومنها: التمسك بالإجماع واتفاق الأصحاب على الإجزاء، وقد فصل شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) في المقام وجعل مورد الإجماع على أنحاء ثلاثة لأن مورد تارة يكون من التعدييات، كما لو صلى قصرًا ثم تبدل رأيه إلى وجوب الإتمام، وأخرى يكون من الأحكام الوضعية، إما مع بقاء الموضوع كما لو فرضنا أن أحدًا اشترى دارًا بالمعاطاة فتبدل رأيه عن صحتها وبنى على فسادها مع بقاء الدار، وإما مع تلفه كما لو اشترى بالمعاطاة خبزاً فأكله وبعد ذلك تبدل رأيه بحيث لا يكون هناك أثر للقول بعدم الإجزاء إلا الضمان، فذكر أن مورد الإجماع على الإجزاء إنما هو الفرض الأول ومورد الإجماع على عدم الإجزاء هو الفرض الثاني، والفرض الثالث لم يعلم ثبوت الإجماع فيه على أحد الطرفين فيجري فيه ما كان يقتضيه القاعدة من استصحاب عدم حصول النقل والانتقال فيحكم فيه بالضمان.

ولكن الصحيح عدم جواز التمسك بالإجماع في شيء من هذه الموارد، لأن الإجماع إنما يعتني به من جهة كشفه عن قول المعصوم (عليه السلام) والآ

فلا اعتبار بأقوال الأعلام، وضمّ غير الحجّة إلى مثله لا يوجب الحجّة، فالاجماع متقوم بأمرين:

الأول: ثبوت الاتفاق من جميع العلماء أو من جماعة منهم يعتدّ بهم، على اختلاف المسالك في منشأ حجّيته.

الثاني: أن لا يحتمل اعتمادهم في فتاويهم على مدرك يحتمل فساده أو يقطع بفساده، وإلا فلا يكون اتفاقهم كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) فلا يكون حجّة كما عرفت، ومن ثمّ ذهب الشيخ (قدّس سرّه) ومن لحقه إلى عدم تنجّس البئر مع ذهاب المشهور من القدماء بل كلّهم إلى تنجّسه بوقوع النجاسة فيه، وليس ذلك إلّا من جهة أنّهم رأوا أنّ اعتماد القدماء في فتاويهم إنّما هو على الروايات الواردة في ذلك، فلمّا رأوا عدم دلالتها عليه عدلوا عمّا كان القدماء عليه متفقين عليه.

وكلا الأمرين غير ثابت في المقام؛ أمّا الأوّل فلأنّ مسألة الأجزاء في تبدّل رأى المجتهد لم تكن معنونة في كلمات القدماء. وأمّا الثاني فلأنّنا نحتمل أن يكون مدرك القائلين بالأجزاء أو بعدمه بعض الأمور المذكورة فالتمسك بالاجماع في ذلك غير تام.

التنبيه الرابع: لا فرق فيما ذكرناه من القول بعدم الأجزاء بين المقلّد والمجتهد، فكما لا يمكن القول بالأجزاء في المجتهد عند تبدّل رأيه لا يمكن الالتزام به عند تبدّل تقليد المقلّد، فإذا رجع المقلّد عن تقليد من كان يقلّده لموته أو لكون الثاني أعلم أو اختياراً بناء على أن يكون التخيير في التقليد استمرارياً يجري فيه ما ذكرناه في تبدّل رأى المجتهد كما هو واضح.

وتوهم السببية في خصوص التقليد من جهة أنه يجوز تقليد الحي ولو كان مخالفاً للمشهور في فتواه، ومن الواضح أن المقلد حينئذ يظن بمخالفة فتواه للواقع إذ الأمر دائر بين خطأ شخص واحد أو أشخاص عديدة، فلو كان حجة قول المجتهد للمقلد من باب الطريقة لكان اللازم عدم حجته مع الظن بالخلاف.

مدفوعاً، أولاً: بأنه مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه. وثانياً: أن رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور العقلية وقد أمضاه الشارع على ما هم عليه فهو أمر إضائي لا تأسيسي وقد ذكرنا أنه ليس للعقل في العمل بالطرق جعل حكم ولا مصلحة سلوكية أصلاً. وأما ما ذكر من الدليل ففيه أنه لا مانع من أن يعتبر الشارع شيئاً في باب حجة الطرق كالحياة في المجتهد بحيث يلزم منه ثبوت الحجية مع الظن بالخلاف.

التنبيه الخامس: قد ذكرنا أن مورد البحث في الأجزاء ما إذا كان هناك حكم ظاهري للمكلف وانكشف فيه الخلاف. وأما فيما إذا لم يكن ذلك كما في موارد الخطأ في الاعتقاد كما إذا اعتقد صحة الصلاة في الدار الغصية بانياً على جواز الاجتماع، أو اعتقد صحة الترتب فبنى على صحة الصلاة المبتلاة بالإزالة وهكذا ثم انكشف له الخلاف وعدل عن قطعه السابق، أو في موارد الخطأ في التطبيق كما إذا اعتقد أن المورد المخصوص محل للبرائة العقلية أو النقلية فانكشف الخلاف بأن علم أنه محل للاستصحاب مثلاً فتطبيق الحكم الظاهري كالبرائة النقلية والأصل العملي كالبرائة العقلية كان خطأً، فكله خارجة عن محل البحث. هذا كله في الأجزاء وعدمه عند انكشاف الخلاف في الحكم

الظاهري بالإضافة إلى شخص واحد، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة فيه عدم الأجزاء.

التنبيه السادس: إجزاء الحكم الظاهري الثابت لشخص ونفوذه بالقياس إلى شخص آخر وعدمه. ويقع الكلام فيه في موارد ثلاث:

الأول: في خصوص النكاح.

الثاني: في باب الطهارة والنجاسة.

الثالث: في بقية الموارد من العبادات والعقود والإيقاعات.

أمّا باب النكاح نظير ما إذا كان أحد يرى جواز النكاح بالعقد الفارسي اجتهداً أو تقليداً فتزوج امرأة بالعقد الفارسي وكان الشخص الآخر يرى فساد ذلك فلا ريب في نفوذ ذلك التزويج عليه أيضاً وليس له أن يزوّج تلك المرأة لنفسه بحيث يكون لها زوجان ولو فرضنا المرأة من الكفار وإنها لا تعتنى بتعدد الزوج، والوجه في الأجزاء في ذلك ما ورد من أنه «كلّ قوم نكاح»^(١) فإن إطلاقه يعمّ المجتهد الذي يرى صحّة النكاح بالعقد الفارسي أو مقلّده، فإن ظاهر الحديث أن الشارع أمضى نكاح كلّ قوم ظاهراً وما لم ينكشف لهم الخلاف وإن كان فاسداً في الواقع ولذا لو فرضنا أن المجوسي تزوّج بأخته على مسلكه ليس لشخص آخر أن يزوّجها لنفسه لأجل فساد نكاحها، وهكذا لو زوّج المرأة أخوها مع عدم رضاها وكان من العامة الذين يرون ذلك للأخ فليس لغيره أن يزوّجها لنفسه لفساد النكاح إلى غير ذلك.

(١) تهذيب الأحكام، ٤٧٢/٧ باب ٤١ من أبواب الزيادات في فقه النكاح، ح ٩٩.

وأما باب الطهارة والنجاسة فيقابل مورد النكاح فإن الطهارة الظاهرية الثابتة عند شخص لا تكون نافذة في حق غيره، مثلاً لو كان أحد يرى طهارة الغسالة لا يجوز لمن يرى نجاسته أن يشربها، ولو غسل أحد ثوبه بماء قليل مرة واحدة بناء منه على عدم اعتبار التعدد ليس لمن يرى اعتباره أن يصلي في ذلك الثوب لإطلاق الأدلة وهذا واضح.

نعم في كون الغيبة موجبة للحكم بالطهارة حتى في فرض عدم اعتقاد من عنده المتنحس بنجاسته كلام ناشئاً من عمومية السيرة لهذا المورد وعدمها. مثلاً إذا غاب من عنده ثوب متنحس وقد طهره بالماء القليل مرة واحدة وهو لا يعتقد نجاسته لكفاية المرة عنده، فهل لمن يرى لزوم التعدد الحكم بطهارته لأجل الغيبة أو الحكم بها مختص بما إذا كان الغائب أيضاً يرى نجاسته، ومنشأ الخلاف عمومية السيرة للصورة الأولى واختصاصها بالثانية وتفصيل الكلام في الفقه.

وأما المورد المتوسط بينهما أعني بقیة المعاملات والعبادات، كما لو فرضنا أن أحداً اشترى خبزاً بالمعاطاة وكان بانياً على صحتها فهل يجوز لمن يرى فساد المعاطاة أن يتصرف في ذلك الخبز أم لا؟ الظاهر هو الثاني، وعدم الاجزاء في ذلك لإطلاق الأدلة. ومن فروع هذا الفرض جواز ایتمام من يرى بطلان صلاة الإمام إذا كان الإمام بانياً على صحة صلاته كما لو فرضنا أنه يرى كفاية التسيحة الواحدة من التسيحات الأربع فاكتمى بها، فإنه بناء على الاجزاء يصح الایتمام به ولولم يكن هناك دليل خاص على جواز ذلك وإلا فلا يجوز الایتمام.

مقدمة الواجب

مقدمة الواجب

يقع البحث عنها في أمور:

الأول: أن هذه المسألة أصولية

هذه المسألة من المسائل الأصولية، لوقوع نتيجتها في طريق الاستنباط كما سيظهر لك عن قريب، ولا وجه للقول بكونها فرعية. وتوهم ذلك من ذكر صاحب المعالم (قدس سره) عنوان المسألة هكذا: «وما لا يتم الواجب إلا به واجب» فتخيّل بعض أن ما لا يتم الواجب إلا به من الموضوعات الخارجية والوجوب حكم شرعي، فالمسألة فقهية، ولكنه توهم فاسد، لا لما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أن الحكم الفرعي لا بد وأن يكون حكماً ثابتاً للعنوان الذاتي الذي يكون تحته أفراد متفقة الحقيقة، فالبحث عن وجوب عنوان انتزاعي قابل الانطباق على المقولات المتباينة لا يكون بحثاً عن الحكم الفرعي. ووجوب ما لا يتم الواجب إلا به يكون من قبيل الثاني إذ ربما يكون مقدمة الواجب بيعاً، وربما يكون أكلاً أو شرباً^(١)، وذلك لأنه لا دليل على اعتبار ذلك في المسألة الفرعية أصلاً، ولذا يبحث في الفقه عن وجوب الوفاء بالنذر

مع أنه تارة يتعلّق بالصلاة وأخرى بالصوم، وثالثة بغير ذلك وهكذا وجوب الوفاء بالعهد والشرط، وكذلك وجوب إطاعة الوالد فإن الإطاعة أمر انتزاعي من امتثال الأمر الذي هو قابل لأن يتعلّق بأمر متباينة، بل إنّما ننكر كون بحث وجوب المقدّمة بحثاً فرعياً لأجل أنّ المبحوث عنه فيه إنّما هو الملازمة بين مطلوبيّة ذي المقدّمة ومطلوبيّة مقدّمته الجامعة بين الوجوب والندب.

ومن الواضح أنّه في الفقه لا يبحث عن المطلوبيّة الجامعة بين الوجوب والاستحباب، وإنّما يبحث فيه عن كلّ من الأحكام الخمسة بخصوصه. وعليه فهذه المسألة تكون من المسائل الأصوليّة العقلية غير المستقلّة بحيث إنّها يحتاج في استنباط الحكم الفرعي منها إلى ضمّ مقدّمة أخرى شرعية، فإنّ مجرد ثبوت الملازمة غير كاف في ثبوت اللازم لأنّه مترتب على الملازمة وتحقّق الملزوم وهو لا يثبت إلّا بدليل شرعيّ، فيقال بالقياس الاستثنائي: إذا ثبت وجوب ذي المقدّمة يثبت وجوب مقدّمته، لكن وجوب ذي المقدّمة ثابت فوجوب المقدّمة ثابت أيضاً، كقولك إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فينتج أنّ النهار موجود، وهذا بخلاف الأحكام العقلية المستقلّة التي يستتج منها الحكم الشرعي بنحو اللّم من دون حاجة إلى ضمّ مقدّمة شرعية إليها كباب التحسين والتقيح العقلين.

وبالجملة على هذا لا وجه للقول بأنّ هذه المسألة من المسائل الكلاميّة بدعوى أنّ المسائل الكلاميّة هي ما يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد أو ما يرجع إليهما من الثواب والعقاب والتحسين والتقيح العقلين ولا محالة تنتهي

الملازمة إلى ذلك . وقد وقع البحث عنها استطراداً، أو أنها من المبادي بدعوى أن المبادي إما تصورية أو تصديقية، ويمكن انطباق الأولى على المقام، لأن المراد بها تصوّر الأحكام من الوضعية والتكليفية ولوازمها، ومقدمة الواجب من هذا القبيل، كما يمكن انطباق الثانية عليه أيضاً لأن المراد بها التصديق بوجود الموضوع ومن الأدلة الأربعة التي هي موضوع علم الأصول حكم العقل، كحكمه بالملازمة في المقام، ولكن لا موجب لشيء من ذلك بعد إمكان جعلها من مسائل علم الأصول كما عرفت.

الأمر الثاني : المراد من الوجوب

المحتمل بدوياً في المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام أمراً:
الأول: أن يراد منه اللزوم واللابدية العقلية، وعليه فالنزاع لغو محض لبداهته.

الثاني: أن يراد منه صحة إسناد الوجوب الشرعي إلى مقدمة الواجب ولو مجازاً، بأن يقال: مقدمة الواجب واجبة شرعاً باعتبار وجوب ذيلها فيكون الإسناد إلى غير ما هو له، والبحث عن ذلك لا يناسب الأصول وإنما يناسب علم المعاني والبيان.

الثالث: أن يراد منه الوجوب الفعلي الترشيحي بمعنى كونه معلولاً لوجوب ذي المقدمة كما ذكره المحقق القمي (قدس سره)، وهذا لا يناسب عموميه البحث للموالي العرفي، فإنه ربما يأمر المولى العرفي بذی المقدمة مع غفلته عن مقدمته بل مع اعتقاده بأنه غير متوقّف على شيء، ومن الواضح أن الوجوب الفعلي متوقّف على الالتفات.

الرابع: وهو المتعين أن يراد منه الوجوب الترشيحي التبعية الإجمالي الارتكازي بحيث لا ينافيه الغفلة وعدم الالتفات، فإن كل أمر بذى المقدمة بأمر بمقدماته أيضاً بالأمر الارتكازي ولو كان غافلاً. نعم ربما يشكل في الثمرة المترتبة على الوجوب بهذا المعنى حيث لا يترتب عليه أثر من الثواب ولا على مخالفته العقاب، ولا يمكن التقرب به، وسيظهر دفعه مما سيجيء في بيان الثمرة. وحيث تعرض لها المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في آخر البحث نتبعه في ذلك وإن كان التقديم أولى.

الأمر الثالث: المقدمات الداخلية

قسّموا المقدمة إلى الداخلية وهي الأجزاء، والخارجية وهي ما يتوقف عليه الشيء أعم من المقتضي والشرط وعدم المانع، ووقع الخلاف في دخول المقدمات الداخلية في محلّ النزاع؛ فذهب بعض إلى عدم صدق المقدمة عليها أصلاً، لتوقفه على تعدّد الوجودين وتوقف أحدهما على الآخر المفقود في الأجزاء الداخلية، وذهب جماعة بعد تسليم الصغرى وصدق المقدمة عليها لخروجها عن محلّ النزاع لانتصاف الأجزاء بالوجوب النفسي ولا مجال بعد ذلك لاتصافها بالوجوب المقدّمى وهو القول الثاني. وهناك قول ثالث بدخولها في محلّ النزاع وإلحاقها بالمقدمات الخارجية.

ونقول: ينقسم المركّب إلى أقسام ثلاثة:

أحدها: المركّب الاعتباري.

الثاني والثالث: المركّب الحقيقي وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين، لأنّه تارة

يكون مركباً عقلاً وبسيطاً خارجاً، وأخرى يكون مركباً بالتحليل العقلي وفي الخارج أيضاً.

أما المركب الحقيقي العقلي كالأعراض، فإنها بسائط خارجية غير مركبة من مادة وصورة ولكن العقل يحللها إلى جهة مشتركة وجهة مميزة فهو خارج عن محل النزاع إذ ليس له جزء خارجي ليبحث عن وجوبه.

وأما المركب الخارجي كالجواهر، فإن الأجسام كما أنها مركبة عقلاً من جنس وفصل، مركبة خارجاً من مادة وصورة، ولذا ترى بقاء المادة مع تبدل الصور المختلفة وطورها عليها. مثلاً يصير التراب الذي هو من الجماد نباتاً والنبات حيواناً والحيوان إنساناً، إذ من الواضح أن هذه التبدلات ليست من قبيل انعدام جوهر بالكلية وحدوث جوهر آخر كما هو واضح، فهو خارج عن محل النزاع أيضاً.

أما أولاً: فلأن الجوهر لا يتصف بالوجوب، إذ التكليف إنما يتعلق بفعل المكلف وهو من الأعراض.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك، فالتركيب بين المادة والصورة ليس انضمامياً كانضمام أحد الإصبعين إلى الآخر وإنما هو تركيب اتحادي فإن المادة هي ما بالقوة والصورة فعليتها، على ما بين في محله، فليس في الخارج وجودان مستقلان ليكون أحدهما مقدمة للآخر.

وأما المركبات الاعتبارية كالدار والصلاة - مثلاً - فهو عبارة عن وجودات متباعدة متعددة بداهة أن الجص غير الآجر، والخشب غير الحديد وهكذا، كما

أن الركوع غير السجود، والقراءة غير التشهد، وهكذا، واتحادها إنما هو لتعلق الأمر بالوحداني بها أو لدخلها في غرض واحد أو للمحاطة بلحاظ واحد، فالنزاع في كون الأجزاء مقدّمة للمركّب وعدمه لفظي فإنّ المقدّمة المشتقة من التقدّم تارة يُراد منه التقدّم بالعلية بأن يكون هناك وجودان يترتب أحدهما على الآخر بنحو الترتّب والعلية فيقال: وجد فوجد، وعليه لا ريب في عدم صدق المقدّمة بهذا المعنى على الأجزاء إذ ليس للمركّب وجودٌ منحاز عن وجود الأجزاء ومتفرّع عليه.

وإن أُريد منه التقدّم بالتجوهر ويعبّر عنه بالتقدّم بالطبع، والمراد به استحالة وجود اللاحق خارجاً أو في مقام التجوهر من دون تحقّق السابق بدون العكس فمن الواضح صحّة إطلاقها بهذا المعنى على الأجزاء كما هو ظاهر فالنزاع في صدق المقدّمة عليها يكون لفظياً.

وأما دخولها في محلّ النزاع فالظاهر عدمه، وذلك لأنّ في المقدّمات الخارجيّة نرى بالوجدان أنّ أحداً إذا اشتاق إلى زيارة الحسين (عليه السلام) - مثلاً - يشتاقي إلى ركوب السيّارة ونحوه من المقدّمات، وأمّا إذا اشتاق إلى إيجاد المركب الخارجي فبالضرورة ليس له شوق مستقلّ ترشّحيّ إلى إيجاد الأجزاء بل الإرادة المتعلقة بنفس المركب بعينها متعلّقة بالأجزاء ومنبسطة عليها، ولا فرق بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة في ذلك، فالفرق بين المقدّمة الداخليّة والخارجيّة في غاية الوضوح.

وبالجملة ما يتعلّق به التكليف وهو الفعل يكون من الأعراض،

وقد عرفت أنّ الأعراض بسائط خارجيّة غير مركّبة من مادّة وصورة، وإن كانت مركّبات تحليليّة فلا مجال لاحتمال دخوله في محلّ النزاع أصلاً، ولا يخفى أنّ هذا في الفعل الواحد لا الأفعال المتعدّدة المركّبة بالاعتبار، فإنّها يأتي حكمها. وأمّا الأجسام فهي وإن كانت مركّبة خارجاً أيضاً إلّا أنّها غير قابلة لتعلّق التكليف بها مضافاً إلى أنّ التركّب بين أجزئها اتحاديّ لا انضماميّ.

وأما المركّبات الاعتباريّة فنفس عنوان المركّب فيها ليس إلّا أمراً انتزاعياً من الوجودات المتغايرة إمّا بالتغاير من حيث الطبيعة بأن تكون من أنواع متباينة، وإمّا بالتغاير من حيث الصنف والحصص فالاتحاد بينها سواء كان من ناحية تعلّق الأمر الواحد بها بنحو الانضمام أي الاجتماع، لا خصوص الترتيب لعدم اعتباره في كثير من المركّبات، أو كان من ناحية ترتّب غرض واحد عليها، أو من ناحية تصوّرها بلحاظ واحد، إنّما يكون اعتبارياً، بداهة أنّ تعلّق الطلب الواحد بالأمر المتباينة أو ترتّب غرض واحد عليها لا يوجب اتحادها حقيقة، وقد عرفت صدق المقدّمة على أجزائها على تقدير دون تقدير، ولكنّه مع ذلك لا يلزم اتصافها بالوجوب المقدّم، لشهادة الوجدان الذي هو الدليل على اتصاف المقدّمات الخارجيّة بالوجوب المقدّم.

ثم إنّ بعض الأساطين ذكر ثمرة للقول باتصاف الأجزاء بالوجوب المقدّم وعدمه في انحلال العلم الإجمالي في باب الأقلّ والأكثر، وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه) هو أنّه لو شككنا في أنّ الصلاة الواجبة - مثلاً - هل هي الأقلّ أو الأكثر ونفرضها عشرة أجزاء، فعلى القول باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري لا ينحلّ العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المرّدّد بين تعلّقه بالأقلّ أو الأكثر، لأنّ

وجوب الأقل حينئذٍ وإن كان متيقناً تفصيلاً إلا أن المعلوم بالتفصيل إنما هو الجامع بين الوجوب النفسي والغيري، لأن الأقل في الفرض يكون وجوبه نفسياً لو لم يكن الجزء العاشر جزءاً للصلاة، ويكون وجوبه غيرياً لو كان جزءاً لها، ومن الواضح أن المعلوم بالإجمال إنما كان وجوباً نفسياً مردداً بين الأقل والأكثر، فالمعلوم بالتفصيل يكون مغايراً لما هو المعلوم بالإجمال فلا يوجب انحلاله فيكون مورداً للاشتغال، وهذا بخلاف ما إذا لم نقل بوجوب الأجزاء وجوباً غيرياً فإنه عليه يكون تعلّق التكليف النفسي بالأقل متيقناً ويشكّ في انبساطه على الجزء العاشر فيجري فيه البرائة على القول بجريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين، انتهى^(١).

وفيه: إن ذلك إنما يتم لو كان المثبت للوجوب المقدّمي للأجزاء نافياً لوجوبها النفسي، كما ينسب ذلك إلى المحقّق القمي (قدّس سرّه)، إلا أن الأمر ليس كذلك، فإن الالتزام بانبساط الوجوب النفسي المتعلّق بالمركب على أجزائه ضروريّ لا بدّ منه، سواء قلنا بوجوبها الغيري أيضاً أم لم نقل، وعليه فيتحقّق الانحلال لا محالة من غير فرق بين القولين أصلاً، فالإنصاف أنّه لا ثمره للبحث عن وجوب الأجزاء غيرياً أصلاً، ولو قلنا به وأغمضنا النظر عمّا ذكر وعمّا يقال من استلزامه لاجتماع المثليين.

ثمّ إنّ تارة يراد من المقدّمات الداخليّة خصوص الأجزاء الأعم من الخارجيّة كالركوع والسجود، والعقليّة كالتقييد، ويقيد بالداخليّة المحضة أو بالمعنى الأخص، وأخرى يراد منها الأعم من ذلك ومن نفس القيد والشرط

أي مطلق ما يعتبر في المأمور به شرعاً أعم من أن يكون المعتبر نفسه أو التقييد به، فيشمل نفس القيد أيضاً، ويقيد بالداخلية بالمعنى الأعم أو الخارجية بالمعنى الأعم، وعلى أي حال تنقسم المقدمة إلى الخارجية المحضة والداخلية والوسط بينهما، وقد عرفت دخول الأولى في محل النزاع، وخروج الثانية عنه، وأما الثالثة فهل تكون داخلية في مورد البحث أم لا؟ ففيه تفصيل، وذلك لأن الشرط المقيّد به الواجب تارة يكون خارجاً عن تحت اختيار المكلف وإرادته، نظير القبلة والوقت ولا ينافي ذلك كون التقيّد به اختيارياً كما هو ظاهر، وأخرى يكون القيد أيضاً تحت قدرة المكلف كنفس التقيّد أعني الحصّة الخاصة.

أما ما كان من الشرائط من قبيل الأول فلا مجال لتوهم دخوله في مورد البحث، إذ لا معنى لإيجاب أمر غير مقدور، وأما ما كان من قبيل الثاني فالظاهر إلحاقه بالمقدمات الخارجية المحضة فتكون واجبة بالوجوب الترشيحي على القول بوجوب مقدمة الواجب.

ثم إن التقسيمات التي قسّموا المقدمة إليها إمّا أن ترجع إلى إحدى المذكورات أو تكون خارجة عن مورد النزاع.

ومن التقسيمات تقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية والعادية.

أما العقلية فهي التي عبرنا عنها بالخارجية المحضة أعني ما يكون توقّف الواجب عليها عقلياً غير مستند إلى الشارع أصلاً كالمشي بالإضافة إلى الحجّ. وأما الشرعية فهي المقدمات الداخلية بالمعنى الأعم أعني بها ذات القيد والشرط التي يكون توقّف الواجب عليها لأجل أخذ الشارع بالتقيّد بها في المأمور به.

وأما العادية فإن أُريد بها مجرّد ما جرت العادة عليها فقط من دون أن يكون هناك توقّف ومقدّمة، نظير الأكل باليد اليمنى الذي جرت عليه العادة من غير توقّف الأكل على ذلك، فلا ريب في خروجها عن حريم النزاع فالأمر بالأكل لا يستلزم الأمر بتحريك اليد اليمنى أصلاً أي بخصوصها، وأما إن أُريد بها المقدّمة العقلية التي كان منشأ مقدّميتها الأمر الطبعي والعادي كنصب السّلم أو صعود الدرج بالقياس إلى الكون على السطح الذي يتوقّف الواجب عليه عقلاً، إلّا أنّ منشأه إنّما هو عدم كون الإنسان ذا جناح بحسب العادة والطبع وإلّا لم يكن صعوده متوقّفاً على نصب السّلم عقلاً، فهي داخلية في المقدّمات الخارجيّة.

ومن التقسيمات تقسيمها إلى مقدّمة الوجوب ومقدّمة الواجب، وهو أجنبيّ عن المقام، لأنّ مقدّمة الوجوب لا يعقل دخولها في محلّ البحث لأنّ وجوب الواجب النفسي متوقّف على تحقّقها في ظرفها فلا وجوب قبل تحقّقها ليتّرشّح منه الوجوب المقدّمى إليها، وبعد فرض تحقّق الوجوب لا محالة تكون المقدّمة مفروضة التحقّق فلا يعقل طلبها، لأنّه طلب للحاصل.

وأما المقدّمة العمليّة فهي أيضاً خارجة عن محلّ البحث، وذلك لأنّ تحصيل العلم بإتيان الأمور به ليس من الواجبات الشرعيّة وإنّما هو واجب عقلاً بعد العلم بالاشتغال، فمقدّماته كالصلاة إلى أربع جهات أيضاً تكون واجبة عقلاً، بمعنى صحّة العقاب من المولى إذا لم يصادف المأتي به الواقع. وبالجمله فالصحيح في التقسيم ما بيّناه لا غير.

الشرط المتأخر

الشرط المتأخر

ثم يقع البحث عن الشرط المتأخر استطراداً، ولكن موضوع البحث فيه أعم من مقدّمة الوجوب ومقدّمة الواجب المأخوذة على نحو الحصول فنقول: ينقسم الشرط إلى المتقدّم والمتأخّر والمقارن، والشرط المتأخّر تارة يكون بالقياس إلى الحكم التكليفي وأخرى بالنسبة إلى الحكم الوضعي وثالثة بالإضافة إلى المأمور به، فيقع الكلام في مقامات ثلاثة:

الأول: في تصوير تأخّر شرط التكليف بالمعنى الأعم من الوجوب وغيره من الأحكام الخمسة.

الثاني: في تصوير تأخّر شرط الوضع.

الثالث: في تصوير تأخّر شرط المأمور به وحيث كان الأولان متلازمين في الإمكان وعدمه فينبغي إرجاعهما إلى مقام واحد وهو شرط الحكم بالمعنى الأعم من التكليفي والوضعي ويبحث في مقامين، أحدهما في شرط الحكم والثاني في شرط المأمور به.

وثمرة البحث عن إمكان الشرط المتأخّر هي إبقاء ظواهر الأدلة الدالة على تأخّر الشرط وعدمه، فإنّ ظاهر الأدلة في بيع الفضولي هو أنّ الإجازة مؤثّرة في

صحة العقد السابق كما اعترف به الشيخ (قدس سره)، فإذا بنينا على صحة تأخر الشرط كما هو التحقيق فالكشف الذي هو مقتضى ظواهر الأدلة يكون على القاعدة وإلا فيرفع اليد عنها ويقال: إما بالنقل أو بالكشف الحكمي كما عليه الشيخ (قدس سره).

وقبل الشروع في ذلك لا بأس بالإشارة إلى ما في عبارة صاحب الكفاية (قدس سره) من المسامحة والإشكال.

أما المسامحة فهي أنه صرح المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) في صدر كلامه بلزوم تقدم أجزاء العلة على المعلول، وبعد أسطر قال بلزوم تقارنها مع المعلول زماناً، فإن أراد من التقدم التقدم بالزمان فهو مع فساد في نفسه مناف لتصريحه بعد ذلك بلزوم التقارن الزماني، وإن أراد التقدم العلي والرتبي فهو يجتمع مع التأخر الزماني ولا يبقى مجال لتوهم الإشكال في الشرط المتأخر فإن المنافي لكل تقدم التأخر الذي يقابله، بمعنى أن المنافي للتقدم الرتبي - مثلاً - التأخر الرتبي وهكذا سائر التقدمات وربما بلغت إلى ثمانية، وأما التقدم من جهة لا ينافيه التأخر من جهة أخرى، كما أن تقدم نبينا (صلى الله عليه وآله) بالشرف لا ينافيه تأخره عن جميع الأنبياء زماناً.

فالمناط في توهم الإشكال هو لزوم التقارن الزماني بين العلة والمعلول الذي تعرض له ثانياً فإنه المنافي مع التأخر بحسب الزمان فلاتغفل.

وأما الإشكال فتعميمه (قدس سره) الإشكال بالنسبة إلى الشرط المتقدم وصرح بأن انخراط القاعدة العقلية لا يختص بالتأخر، لأن عدم إمكان تأثير

المعدوم يعمّ الشرط الذي يوجد بعد المشروط والشرط الذي تحقّق قبله وتصرّم وجوده، فالشرط الذي سليم عن الإشكال هو الشرط المقارن فقط. ويرد عليه أنّ ما يعتبر فيه التقارن مع المعلول زماناً إنّما هي الجزء الأخير من العلة التامة، وأمّا العلة الناقصة كالشرط والمعدّل لا يعتبر فيها ذلك إلاّ فيما كانت معطية للوجود كالمقتضي حين تأثيره.

وبعبارة واضحة تنقسم أجزاء العلة إلى قسمين: أحدهما ما يكون مؤثراً في المعلول وهذا لا يمكن انفكاكه عن المعلول زماناً حين تأثيره، والثاني ما لا يكون كذلك بل هو مقرب للأثر ولا مانع من انفكاكه عنه وتقدّمه عليه بالزمان، مثلاً الصعود على الدرج علة تامة للكون على السطح، ووضع الرجل على الدرجة الأولى من السلم شرط لحصول المعلول ومقدّم عليه بالضرورة، كما أنّ وجود أجداد زيد ممّا يتوقّف عليه وجوده ومقدّم عليه فيوجد زيد بعد انقراض أيام أجداده، ولا يختصّ الإشكال بخصوص الشرائط بل كلّ مقدّمة تصرّم زمانها قبل وجود المعلول، فلا يقال إنّ ما ذكر من المعدّات لا الشرائط.

والحاصل أنّ تقدّم أجزاء العلة على المعلول زماناً ممّا لا استحالة فيه، هذا ما زُمناه من التعرّض لما في كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه) فلنعد إلى ما هو المقصود وقلنا أنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في شرائط الحكم.

والثاني: في شرائط المأمور به.

الكلام في شرائط المأمور به

ونقدّم الثاني لاختصار مباحثه فنقول: إنّ وقع الكلام بين الأعلام في مثل

الأغسال الليلية للمستحاضة بناء على كونها شرطاً لصحة الصوم في اليوم السابق لكونها رافعة للحدث السابق، لا كونها رافعة للحدث اللاحق، فتكون موجبة لصحة الصوم اللاحق، وذهب بعض إلى الاستحالة وبعض آخر إلى الإمكان وذكروا في تصويره وجوهاً:

الأول: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ومحضه أنّ المراد من الشرط في المقام ليس الشرط في باب العلة والمعلول، بمعنى أن يكون الشرط دخیلاً في تحقّق ذات المأمور به بحيث لا يوجد بدونه، لبدهة أنّه تتمكّن الحائض من إتيان ذات الصوم مثلاً في النهار ولو لم تأت بالأغسال في الليل، فإنّ وجود الصوم في النهار لا يتوقّف على الغسل في الليل، فلو كان الغسل شرطاً لذات الصوم لما أمكن ذلك، بل الكلام في اتصاف المأمور به بكونه مأموراً به وحسناً عقلاً.

وبعبارة أخرى: المراد من الشرط هو الشرط في باب التحسين والتقبيح العقليين، وهذا لا مانع من تأخّره أصلاً، فإنّ حكم العقل بذلك يختلف بالوجوه والاعتبارات التي منها الإضافات، فربّ فعل حسن من أحد وبعيه قبيح من آخر، ولا فرق في الإضافة بين أن يكون طرفها أمراً مقارناً أو متأخراً أو متقدماً في إمكان كونها موجبة لحسن الفعل وتعلّق الأمر به.

وذلك واقع في العرفيات كثيراً، مثلاً إذا رفع أحدٌ عمامة شخص من رأسه في الملاء العام لأجل أنّه رأى عقرباً فيها، فإنّ مجرد هذا الفعل ممّا لا إشكال في قبحه في نفسه، لكنّه بعد ما شوهد العقرب فيها يقال: إنّ هذا الفعل كان حسناً،

فالإضافة إلى مشاهدة متأخرة أوجبت حسناً في الفعل المذكور، وكذا في المقام لا مانع من أن يكون صوم المستحاضة في نفسه فاقداً للحسن ولكنه بالإضافة إلى الأغسال المتأخرة عنه يتصف بالحسن ويتعلق به الغرض فيكون مأموراً به. هذا محصل كلامه (قدس سرّه).

ولكنه إنما يتم لو كان التحسين والتقيح العقليان مناطاً للأحكام وملاكها، وأما بناء على ما هو الصحيح من كونها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية بحيث لا يكون لحكم العقل دخل فيها فالإشكال بحاله، لأنه بعد فرض حصول الامتثال وتحقق المأمور به لوجود ملاكه أعني المصلحة الواقعية كيف يمكن أن يكون الشيء المتأخر شرطاً في تلك المصلحة.

الوجه الثاني: ومن هنا أعني كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية أنكر شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) حصول الامتثال قبل تحقق الشرط، وبنى الجواب عن إشكال الأغسال الليلية وأمثالها على عدم حصول المأمور به إلا بعد وجود الشرط، وأنه في الحقيقة ليس من الشرط المتأخر في شيء بل الشرط مقارن.

وحاصل كلامه (قدس سرّه) أن المأمور به إذا كان أمراً انتزاعياً أو مشتملاً على أمر انتزاعي فلا بد من صرف الأمر إلى منشأ الانتزاع، لأنه لا وجود للأمر الانتزاعي في الخارج حتى يصحّ تعلق الأمر به، وحيث إن التقييد أمر انتزاعي عن القيد فالأمر المتعلق به في ضمن المركّب يتعلّق بالقيد نفسه، مثلاً إذا قال المولى: «صلّ عن طهارة» فحيث إن من أجزاء المأمور به التقييد بالطهارة وهو

أمر انتزاعي لا يتحقق إلا بعد وجود ذات القيد، فيتعلق الأمر بالتقييد بالطهارة بنفس الطهارة كما هو الحال في المركبات بالنسبة إلى أجزائها، إلا أن الجزء يتعلق به الأمر من جهة دخله في المركب قيداً وتقييداً بخلاف الشرط فإنه من جهة دخل تقيده فقط، فكما لا يحصل الامتثال في المركبات إلا بعد إتيان الجزء الأخير فكذلك المقيّد لا يحصل الامتثال فيه إلا بعد إتيان القيد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا أمر المولى بالصوم المقيّد بالفعل في الليل فالأمر المتعلق بالتقييد متعلق بالقيد وهو الغسل، فما لم يتحقق الغسل لم يتحقق المأمور به أصلاً ولم يحصل الامتثال، وإنما يتحقق ذلك بعد الغسل لأنه حينئذٍ يحصل تمام أجزاء المأمور به فيكون الغسل في الحقيقة شرطاً مقارناً للامتثال وحصول المأمور به. نعم هو شرط متأخر عن ذات الواجب وهو الصوم في المثال ولا بأس به لأنه متأخر عن عنوان الواجب.

وبالجملة إشكال الشرط المتأخر في المأمور به مبني على حصول الامتثال قبل وجود الشرط وهو ممنوع لمقدمتين:

الأولى: أن الأمر الانتزاعي غير قابل لوقوعه تحت الطلب لعدم وجود خارجي له بل الواقع منشأ انتزاعه.

الثانية: أن منشأ الانتزاع للتقييد ذات القيد، فالحصة من الأمر المتعلقة بالتقييد بعد انبساط الأمر على جميع الأجزاء، ومنها التقييد، متعلقة بنفس القيد فينتج هاتان المقدمتان عدم حصول الامتثال والإتيان بالمأمور به بما هو كذلك قبل إتيان الشرط، لأنه أعني الشرط في حكم الجزء من حيث تعلق الأمر النفسي

الضمني به، وكما لا يحصل الامتثال قبل إتيان جميع الأجزاء كذا لا يحصل قبل إتيان الشرط لعدم سقوط جميع الأوامر الضمنية.

وللنظر في كلتا المقدمتين مجال واسع:

أما الأولى فلائه إن أريد من الأمر الانتزاعي العناوين الانتزاعية التي ليس لها ما بحذاء في الخارج أصلاً بحيث لم يكن له وجود وراء وجود المنشأ، نظير باب المشتقات بالنسبة إلى مبادي انتزاعها لأنه ليس لعنوان العالم بما هو وجود في الخارج سوى وجود منشأه من العلم والذات، فالأمر كما أفاده (قدس سره) من لزوم صرف الأمر إلى المنشأ، لكنه أجنبي عن المقام لأن التقييد ليس من هذا القبيل كما لا يخفى.

وإن أريد منه المقولات الإضافية التي لها ما بحذاء في الخارج وراء المنشأ كال فوقية والتحتية وأكبرية شيء عن شيء أو أصغرته عنه أو تساويه له وغير ذلك من الأمور الواقعية غير القائمة بالاعتبار ولحاظ لاحظ، لأن حيثية الإضافة بين السماء والأرض المعبر عنها بالفوقية مرة وبالتحتية أخرى باعتبارين صفة موجودة قائمة بالطرفين ولو بأضعف أنحاء الوجود، فلا نسلم أن الأمر بها منصرف إلى مناشيها لأنه له وجود خارجي ولا موجب للمصرف.

وأما الثانية فلأن التقييد لا يكون منتزعا عن القيد بل فليس الأمر به أمراً به وإلا لزم بطلان الفرق بين الجزء والشرط، لأن الفارق ليس إلا الدخول في المأمور به وعدمه فلو قلنا بدخوله أيضاً بطل الفرق بينهما، ومن هنا لم نلتزم بلزوم كون القيد اختياريّاً كما التزم به (قدس سره) بل الميزان كون التقييد تحت الاختيار سواء كان القيد كذلك كالطهارة أم لا كدخول الوقت.

والتحقيق في دفع الإشكال أن يقال: إن الشروط الشرعية ليست من قبيل العلة والمؤثر حتى يقال: كيف يمكن حصول المعلول قبل علته، بل الشرط الشرعي ليس المراد منه إلا أنه مربوط بالمأمور به وفي اللغة ليس الشرط إلا الربط. ومنه الشريط الكهربائي أي الرابط الكهربائي، ومن قبيل ذلك أيضاً الشرط في ضمن العقد بمعنى أن العقد مربوط به لا أنه مؤثر في صحة العقد. وبالجمله ليس المراد من الشرط إلا الربط، فمعنى قولنا أن الشيء الفلاني شرط للمأمور به أن تقيد المأمور به المطلوب للشارع وأن الحصة الخاصة منه مطلوبة له لا مطلق المأمور به بإطلاقه من دون تقييد بشيء، فكما أن الشرط المقارن يخصص المأمور به بالحصة الخاصة وتكون تلك الحصة مطلوبة للشارع كذلك المتأخر يوجب كون المأمور به حصة خاصة لا المطلق. فكما أن الصلاة المقارنة للستر مؤثرة في المصلحة الواقعية دون مطلق الصلاة وتكون المؤثر في المصلحة الواقعية ذات هذه الحصة الخاصة، كذلك في المتأخر، فنقول: إن صوم المستحاضة الملحوق بالغسل ليلاً مؤثر في المصلحة الواقعية، فالغسل في الليل إنما هو طرف الإضافة ومن وجوده ينكشف أن المأتي به كان تلك الحصة الخاصة المطلوبة للشارع، ففي الحقيقة محصل الغرض ومسقط الأمر هو وجود المأمور به المتقدم، ولا يكون وجود الشرط إلا كاشفاً عن كون المأتي به الحصة الخاصة المأمور بها وكان من حين وقوعه من أفراد الحصة الخاصة في علم الله تعالى، فالامتنال وسقوط الغرض بنفس إتيان المأمور به ولا يكون الشرط دخیلاً في ذلك أصلاً، نعم يكون الشرط كاشفاً عن كون المأتي به

هي الحصّة الخاصّة المطلوبة فتأمل فإنّه دقيق .

ولا بأس بزيادة توضيح لما ذكرناه . فنقول : إنّصاف الزمان بالسبق واللاحق أمر واقعي ذاتي لا إعتباري بحيث يدور مدار اعتبار المعتبر كتقدّم الليل على النهار وتأخره عن الليل مثلاً ، فإنّ تقدّمه على النهار أمر ذاتي له وواقعي وليس دائراً مدار الاعتبار ، وأمّا الزمانيات فالتقدّم والتأخر فيها أمر واقعي أيضاً إلاّ أنّه ليس أمراً ذاتياً وإنّما تتّصف الزمانيات غير التدريجيّة بالتقدّم والتأخر حقيقةً لكن بلحاظ نفس الزمان ولا يكون ذاتياً لها كتقدّم وجود زيد على عمرو وتأخره عن زيد ، فإنّ القبليّة والبعديّة فيها واقعيّة لكن ليس بذاتي لها بل بلحاظ نفس الزمان .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ تقييد المأمور به ليس إلّا كون المأمور به هي الحصّة الخاصّة لا المطلق بل الحصّة الملحوقه بذلك الشيء والحصّة الملحوقه بذلك الشيء بحسب الواقع وفي علم الله تعالى كانت متّصفة بذلك ، لكن المكلف لم يعلم به ، فحصول الشرط بعد ذلك يوجب علم المكلف بأنّ ما أتى به كانت الحصّة الخاصّة .

وبعبارة أخرى : يكون حصول الشرط فيما بعد كاشفاً عن تحقّق الإطاعة والإمتثال في ظرف إتيان العمل وكان العمل من حين وقوعه مسقطاً للأمر ومحضاً للغرض ، فالشرط في الحقيقة إنّصاف العمل بالملحوقيّة بذلك الزماني المتأخر وهو أمر حقيقي واقعي حاصل للمأمور به حين حصوله ووقوعه وإن كانت حقيقته من الأمور الإنتراعيّة .

الكلام في شرائط الحكم التكليفي والوضعي

لا يخفى أنَّ الإشكال في الشرط المتأخّر إنّما يتمّ إذا قلنا بوجود الحكم قبل الشرط، وأمّا لو قلنا بعدم حصول الحكم إلّا بعد تحقّق الشرط فلا يرد إشكال كما هو واضح؛ لأنّا إذا قلنا أنَّ الملكية لا تحصل إلّا بعد الإجازة والتمننا بالنقل فالشرط لا يكون متأخراً بل يكون مقارناً.

نعم إنّما يتوجّه إشكال الشرط المتقدّم، إذ العقد مقدّم على الإجازة والمفروض أنَّ العقد من أجزاء العلّة فكيف يمكن أن ينفكّ عن معلوله، ولكن قد عرفت دفع هذا الإشكال آنفاً بجواز تقدّم أجزاء العلّة التكوينية إذا كانت مركّبة، ومثلنا بالدرج، والعلّة التشريعية أولى بذلك. وبالجمله الإشكال مختصّ بالشرط المتأخّر.

وقد أجاب صاحب الكفاية (قدّس سرّه) عن الإشكال بأنّ شرط الحكم تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، مقارن دائماً مع المشروط لإرجاعه الشروط إلى اللحاظ والتصوّر.

توضيح ذلك أنَّ الحكم فعل اختياريّ للمولى ولا يتحقّق إلّا بعد تصوّره بأطرافه ولحاظه، ولا معنى لتقيّد الفعل الاختياريّ للمولى بأمر غير اختياريّ له كفعل المكلّف ضرورة عدم اختياريّة فعل الغير له فيكون الشرط في الحقيقة وجود لحاظيّ ما يُسمّى شرطاً لا وجوده الخارجي، وهو أعني الوجود اللحاظيّ مقارن مع الحكم، ولا يختصّ ذلك بالشرط المتأخّر بل يعمّ المقارن والمتقدّم فلا يكون الشرط نفس ذاك الشيء حتّى يتوجّه الإشكال.

مثلاً إذا كان شخص محسناً إلى آخر وأراد المحسن أن يستقرض مالا من المحسن إليه جزاء عن إحسانه إليه فالذي يدعوه إلى الاستقراض منه هو علمه بالإحسان إليه لا نفس الإحسان السابق، فالشرط للاستقراض هو العلم بإحسانه إليه لا غير، بحيث لو نسي أو غفل عن إحسانه لا يقدم على الاستقراض لعدم العلم بوجود حق له عليه، ولا يكون لنفس إحسانه دخالة في ذلك بحيث لو أخطأ في التطبيق وتخيل أن هذا الشخص هو الذي أكرمه وأحسن إليه يستقرض منه ولو انكشف بعد ذلك أنه غيره، وهذا كان عدواً له مثلاً.

وهكذا لو تخيل الصياد أن هذا السواد غزال يرميه ويقتله ولو انكشف بعد ذلك أنه كان إنساناً. وهكذا تشرب الخمر لو قطعت أنه من الأشربة وتأكل الخبز المغصوب لو قطعت أنه حلال، ولو انكشف الخلاف بعد ذلك.

وقد أشرنا أن ذلك لا يختص بأحد الشروط بل يعم المتقدم والمقارن والمتأخر، مثلاً تكرم زيدا في هذا اليوم لعلمك بأنه يكرمك غداً ويجزيك عن إحسانك، فنفس العلم بأنه يكرمك غداً شرط في إكرامك إياه في هذا اليوم لا نفس إحسانه المتأخر، ولذا يتحقق منك الإكرام في هذا اليوم، ولو أخطأت في اعتقادك، ففي الحقيقة نفس ذاك الشيء ليس شرطاً بل علمه به يكون شرطاً ودخيلاً في الحكم، وإطلاق الشرط عليه باعتبار كون المتأخر طرف إضافته. انتهى توضيح كلامه (قدس سرّه).

أقول: للحكم مرحلتان: إحداهما مرحلة الجعل، والآخر مرحلة المعجول. أما مرحلة الجعل فعنده (قدس سرّه) هو مقام الإنشاء كقول المولى

«الخمير حرام» ومن الواضح أن الحكم في هذا المقام مجعول بنحو القضية الحقيقية بحيث لا يحتاج فيه إلى وجود الخمير في الخارج، وهذا الحكم لا يرتفع إلا بالنسخ.

وأما مرحلة المجعول فعنده (قدس سره) أيضاً ليس إلا المنشأ، ومرحلة فعلية الحكم هي مقام وجود الموضوع في الخارج، كما إذا تحقق الخمير في الخارج فبتحققه يتحقق الحكم ويصير فعلياً، وهذا الحكم لا يرتفع إلا بارتفاع موضوعه في الخارج، ويعبر عنه تارة بالموضوع وأخرى بالشرط كالخمير في المثال، والاستطاعة في الحج. وثالثة يعبر عنه بسبب الحكم كما في عقد النكاح فإنه سبب لحصول علاقة الزوجية وحلية الوطي، ولم نعرف السبب الباعث لتغيير هذه الأسماء بالإضافة إلى الموضوع الواحد. هذا كله من القضايا الحقيقية.

وأما الخارجية فشرطها ليس إلا قدرة المكلّف عليها إذ المفروض وجود موضوعها خارجاً، والحكم في القضايا الخارجية يفقر إلى تصوّر المولى وغيره من مبادئ الفعل الاختياري ولا يتوقف على شيء مربوط بالغير لخروج فعل الغير عن تحت اختيار المولى، ولا يعقل فيه الشرط المتأخر، ولكن من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

إذا عرفت ما ذكرنا فما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من كون الحكم من الأفعال الاختيارية للمولى، فلا بد في تحققه من تصوّر أطرافه ولحاظها فمرجع الشرط إلى اشتراط اللحاظ، إنما يتم في القضايا الخارجية التي يكون

الحكم فيها على الموجود الخارجي، ولا يتوقف الحكم فيها إلا على علم المولى بوجود الملاك والموضوع في الخارج وإن لم يطابق الواقع كما إذا علم الأمر أن في سقي الماء مصلحة وأن العبد قادر عليه، فلا محالة يحكم ويلزم عبده بالسقي سواء كان علمه مصيباً أو مخطئاً، كما أنه يتم في القضايا الحقيقية من جهة مقام الجعل والإنشاء، فإنه يتوقف على علم المولى بوجود الملاك في جعل الحكم على تقدير وجود الموضوع سواء أخطأ أو أصاب. مثلاً يجعل المولى الحج على المستطيع باعتبار وجود المصلحة فيه لو فرض تحقق الموضوع في الخارج ولو لم يكن متحققاً بعد.

وأما من جهة المجعول وفعلية الحكم التي هي محل الكلام في بحث الشرط المتأخر فلا يتم ما أفاده من شرطية اللحاظ، لأنها تتوقف على وجود الموضوع خارجاً سواء علم المولى به أم لا؛ لأن المفروض أن الحكم إنما أنشئ على تقدير وجود الموضوع فيدور مدار وجوده ولا دخل فيه لعلم الأمر أصلاً، فإذا تحققت الاستطاعة في المثال يصير وجوب الحج فعلياً وإلا فلا.

ومن ذلك باب الوصية فإن الموصي عند الوصية يلاحظ أطراف الوصية ووجود المصلحة في إطعام الفقراء وإكرام العلماء وبناء المساجد ونحو ذلك، فيلاحظ هذه الأمور ويوصي بصرف ماله فيها، وهذا لا يتعدى مقام الجعل والإنشاء، ولا يصير وجوب صرفه فيها فعلياً إلا بموته، لأنه الموضوع في الوصية ومأخوذ فيها على نحو مفروض الوجود.

وبالجملة لا إشكال في أن جعل الأحكام إنما يتوقف على تصور أطرافها.

وأما الحكم المفعول البالغ مرتبة الفعلية فلا يتوقف على اللحاظ والتصور بل على نفس وجود الملحوظ خارجاً، ولا يكون الحكم فعلياً قبل تحقق موضوعه، لأنه بالنسبة إليه كالعلة بالنسبة إلى المعلول.

ومن هنا أنكر شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) جواز الشرط المتأخر أشد الإنكار بدعوى استلزامه تقدّم المعلول على علته، والتزم في باب الفضولي بالكشف الحكمي دون الكشف الحقيقي، وحمل الأخبار الواردة في ذاك الباب الظاهرة في الكشف الحقيقي على الحكمي لاستحالة ذلك، بدعوى أنّ رضا المالك يكون من قيود الموضوع الموجب للملكية فإنها لا تتحقق إلا بالتجارة عن تراض لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، فإن قيود الموضوع في حكم نفس الموضوع، فكما لا يجوز تأخير أصله، كذلك قيوده، فكما لا تحصل الملكية قبل التجارة كذلك قبل قيدها وهو رضا المالك، فلا يمكن الحكم بتحقيق الملكية من حين العقد إذا تأخر الرضا عنه.

والتحقيق إمكان الشرط المتأخر للحكم تكليفاً كان أم وضعياً. بيان ذلك أنّ جعل الأحكام الشرعية وإن كان على نحو القضية الحقيقية ويحتاج فيه إلى تصور أطراف الحكم وفرض وجود الموضوع، لكن لا موجب لفرض وجوده مقارناً أو متقدماً، بل المعتبر الذي لا بدّ منه إنّما هو أخذ الموضوع مفروض الوجود، سواء كان زمانه مقارناً للحكم أو متقدماً أو متأخراً، فيختلف ظرفه باعتبار لحاظ المولى والجاعل فيجعل الحكم من الآن باعتبار وجود موضوعه في الاستقبال ولا مؤونة في هذا الاعتبار، لأنّ أمره سهل.

وقد وقع ذلك في الشريعة المقدسة أيضاً كما في إرث الحمل من حين موت المورث بشرط سقوطه حياً بعد ذلك، ولذا حكموا بملكيّة النماء آت المتخلّلة بين زمان الموت إلى زمان ولادته له أيضاً، كما في إرث الوارث المسلم مشروطاً بعدم إسلام الوارث الكافر قبل القسمة. وجملة أخرى من الموارد^(١).

مع أنّه لا مناص عن الالتزام به في الواجبات التدريجيّة، فإنّ تعلّق التكليف بالجزء الأوّل مشروط بالقدرة على إتيان الجزء الأخير والحياة إلى ذاك الزمان، لأنّها ارتباطيّة لا يصحّ الجزء الأوّل منها إلّا بإتيان بقيّة الأجزاء بعده، مثلاً فعليّة الأمر بالتكبير في الصلاة متوقّفة على القدرة على السلام فهي تكون شرطاً متأخراً لوجوبها في الآن الأوّل.

وبالجملة لا مانع عقلاً من جعل الحكم على موضوع مقدّر الوجود في الزمان المتأخر، ويوضح ذلك من الأمثلة العرفيّة قول الحمّامي: إنّي أرضى بدخول الحمّام لكلّ شخص يعطي بعد الخروج كذا مقدّاراً من الأجرة، فهو راضٍ بدخول الشخص من الآن بشرط تعقّبه بعد ذلك بإعطاء ذاك المقدار. هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات فالمتّبع هو ظاهر الدليل ولا شبهة في أنّ ظاهر الأدلّة هو المقارنة وكون الموضوع مفروض الوجود مقارناً للحكم، كما أنّ مقتضى القاعدة في الواجبات التدريجيّة المرتبطة هو الالتزام بالشرط المتأخر.

(١) تعرّض لخمسة وعشرين مورداً في العنوان الرابع من كتاب العناوين للسيد مير فتّاح الزنجاني (قدس سرّه). العناوين ١١٤/١ طبع النشر الإسلامي.

وأما مسألة البيع الفضولي فظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ - الآية - أن الملكية وجواز الأكل متوقفة على تحقق تمام الموضوع وهو التجارة والتراضي، فإذا انتفى أحدهما تنتفي الملكية نظير الصرف والسلم المتوقف تحقق الملكية فيهما - مضافاً إلى العقد - على تحقق التقابض أو قبض الثمن، ومقتضى ذلك عدم تحقق الملكية في باب البيع الفضولي إلا بعد حصول رضا المالك، لعدم انتساب العقد إلى المالك إلا بعد إجازته، فلا بد من الالتزام بكون الإجازة ناقلة لا كاشفة لتوقف الملكية عليها كتوقفها على التقابض في بيع الصرف وقبض الثمن في السلم.

هذا ولكن يمكن أن يقال بوجود الفرق بين المقامين وهو أن الرضا حيث إنه يكون من الصفات النفسانية ذات الإضافة فلا مانع من تعلقه بأمر سابق، فإن الشخص يرضى من الآن بالفعل السابق، فإجازة المالك تكون رضا منه بالعقد السابق فيصير العقد مرضياً من حين وقوعه فيصحبه الرضا وبه يتم كلا جزئي الموضوع فتكون كاشفاً، لا ناقلاً كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري وتبعه شيخنا الأستاذ (قدس سرهما).

وبعبارة أخرى تكون الإجازة موجبة لانتساب العقد إلى المالك من حين وقوعه، لأنها تتعلق به من ذاك الحين لأنه طرف الإضافة، فالكشف يكون على طبق القاعدة، ويحمل عليه الروايات من دون حاجة إلى تصرف في ظاهرها، كما وردت في إجازة أحد الزوجين بعد بلوغه عقد نكاح الولي بعد موت الآخر

وأنه يستحلف بالله إنه كان يرضى به لو كان ^(١) حياً، فإذا حلف يرث، وليس هذا إلا للحكم بصحة الزوجية من حين حياة الآخر، وهذا بخلاف القبض في باب الصرف والسلم فإنه لا معنى لكشفه عن حصول الملكية من حيث العقد، لعدم كونه أمراً تعلقياً يمكن تعلقه بالأمر السابق. نعم ربما يورد على الكشف الحقيقي إیرادات:

الإيراد الأول: ما عن شيخنا الأنصاري وتبعه الأستاذ (قدس سرهما) من أن الملكية المنشئة بالعقد ليست مقيّدة بذاك الزمان، بل العقد إنما يفيد الملكية من غير تقيدها بزمان وإن كان الإنشاء واقعاً في ذاك الزمان، فلو فرضنا حصول الملكية من حين العقد لزم عدم توقّفها على الإجازة، مع أنها جزء الموضوع، بخلاف ما إذا قلنا بحصولها من حين الإجازة، ولا يمنعه حصول العقد في السابق لعدم تقيّد الملكية به.

ويندفع أولاً: بالنقض بنفس الإجازة، فإنها تقع مقيّدة بالزمان السابق بمعنى تعلقها وإضافتها بالملكية السابقة فلا بدّ من كونها كاشفة، مثلاً إذا وقع عقد الإيجار فضولاً من أول الشهر فأجاز المالك بعد مضي نصف الشهر، فهل يحكم بكون المستأجر مالكا للمنفعة من حين الإجازة أو من حين العقد؟ لا يحتمل الأول ولم يقل به أحد، لأنّ العقد قد وقع على التملك من أول الشهر، والرضا كما عرفت يتعلّق به، فينسب العقد بشئونه إلى المجيز من حين وقوعه. وثنائياً: أن العقد كما لا يقيّد الملكية بالزمان السابق، كذلك لا يقيدها

(١) وسائل الشريعة ٥٢٧/١٧ الباب ١١ من أبواب ميراث الأزواج ح ١.

بالزمان اللاحق، فيثبت الإطلاق بحسب الزمان لا محالة، لعدم معقوليّة الإهمال في الواقعيّات، فتكون الملكيّة بالإضافة إلى الزمان مطلقة، والمنشأ بالعقد هو ذلك فتشمل الإجازة حال الإنشاء أيضاً وبها تنتسب الملكيّة على ما وقعت عليه من الإطلاق إلى المالك، فإذا أمضاء الشارع تحقّقت الملكيّة من حين العقد ولا محذور فيه، غاية الأمر إمضاء الشارع للملكيّة السابقة إنّما يكون من حين الإجازة لا من حين العقد فهو يمضي في الحال الملكيّة من حين وقوعها.

والإيراد الثاني: أنّ حال المبيع قبل الإجازة لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة: إمّا أن يكون ملكاً للمشتري، أو ملكاً للمالك، أو لهما معاً، لا سبيل إلى الثالث كما هو واضح، ولا يصحّ الأوّل لمنافاته لشرطيّة الإجازة في انتقال الملك من المالك إلى غيره، فيتعيّن الثاني. ولا يصحّ الالتزام بالانقلاب بأن يقال أنّه كان المال قبل الإجازة ملكاً للمالك إلّا أنّه بها ينقلب ويصير ملكاً للمشتري من حين العقد.

وفيه: أنّ الملكيّة من الأمور الاعتباريّة ولا مانع من اعتبارها في زمان لأحد، ومن اعتبارها ثانياً في ذاك الزمان لشخص آخر إذا اختلف زمان الاعتبار، فالمبيع في المقام يعتبر ملكاً للمالك قبل الإجازة ويعتبر ملكاً للمشتري حين العقد بعد الإجازة، ففي الزمان المتخلّل بين العقد والإجازة يعتبر تارة ملكاً للمالك، وأخرى ملكاً للمشتري مع اختلاف زمان الاعتبار، ولا مانع من تأخّر الاعتبار وتقدّم المعتبر إذا ترتّب عليه آثاره، وهو مرادنا من الكشف الحقيقي في

المقام كما حققناه في بحث المكاسب^(١)، فيكون اعتبار الملكية نظير التصور فإنه لا مانع من تصور وجود زيد - مثلاً - يوم الجمعة في يومها، ثم تصور عدمه يومها في يوم السبت، لأن التصور كما أنه قائم بالمتصور، كذلك اعتبار الملكية يكون قائماً بالمعتبر.

والإيراد الثالث: أنه لو جاز ذلك لجاز بيع المالك داره - مثلاً - من قبل سنة ولا قائل به.

وفيه: أنه لا محذور فيه في نفسه، لصحة اعتبار ملكية بعد سنة من الآن، إلا أنه قام الإجماع على بطلانه شرعاً فلا مجال لقياس بيع الفضولي عليه.

تنبيه: قد يكون الحكم المشروط بالشرط المتأخر موجوداً قبل تحقق الشرط، كما في مثال الواجبات التدريجية فإن وجوب تكبيرة الصلاة - مثلاً - موجود قبل تحقق شرطه المتأخر وهو بقاء المصلّي حياً وقدرته إلى زمان التسليم، وقد لا يكون موجوداً بل إنما يوجد بعد تحقق الشرط المتأخر لكن في ظرفه، كما في مثل إجازة المالك في الفضولي، فإن المبيع قبل وجود الإجازة باق على ملك المالك وبعدها يعتبر ملكاً للمشتري من زمان العقد الذي كان فيه ملكاً للمالك قبلها، ولا محذور في ملكية المال في زمان واحد لشخصين إذا اختلف زمان الاعتبار كما ذكرنا، كما هو ثابت في الأمور التكوينية أيضاً، فإن الإنسان قد يكون جاهلاً بقيام زيد يوم الجمعة في يومها ثم يحصل له العلم بقيامه يومها في يوم السبت فافهم واستقم. هذا تمام الكلام في الشرط المتأخر.

(١) مصباح الفقاهة ٧٧١/٢، طبع مكتبة الداوري.

الواجب المطلق والواجب المشروط

الواجب المطلق والواجب المشروط

الظاهر أنه ليس للأصوليين في الواجب المطلق والمشروط اصطلاح خاص، وإنما هما بمعناهما اللغوي وهذا واضح فلا ينبغي إطالة الكلام بالنقض والإبرام والإشكال على تعاريف بعضهم لهما بالطرد والعكس، لأنّ كلّها شرح الاسم ومفهوم الأسماء معلوم من اللغة.

كما أنه لا ينبغي الإشكال في أنّ الإطلاق والاشتراط أمران إضافيان، لأنّ الواجب قد يكون مطلقاً بالنسبة إلى شيء ومقيّداً بالنسبة إلى شيء آخر، كما أنّ المشروط قد يكون مطلقاً بالنسبة إلى شيء ومقيّداً بالنسبة إلى شيء آخر، فليس المراد من المطلق ما هو كذلك من جميع الجهات أي ما لا يتوقّف على شيء، إذ لا يوجد مصداق له في الخارج، ضرورة توقّف كلّ واجب على الشرائط العامّة كالحيّة والقدرة والبلوغ والعقل.

ثمّ لا يخفى أنّ التعبير بالواجب المطلق والمشروط يكون مبنياً على المسامحة، إذ المتّصف بالإطلاق والاشتراط إنّما هو الوجوب لا الواجب، فالتعبير بالواجب إنّما هو من قبيل الوصف بحال المتعلّق، فالمراد من الواجب المطلق إنّما هو الواجب الذي يكون وجوبه مطلقاً، ومن المشروط الواجب

الذي يكون وجوبه مشروطاً، فالمراد الواجب بما أنه متّصف بالوجوب لا ذات الواجب، فالشرط شرط للتكليف لا للمكلف به، واختصاص الوجوب بالذكر مع أن بقية الأحكام من الحرمة والاستحباب والكراهة قد تكون كذلك إنما هو من باب المثال.

رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة:

ثم لا يخفى أن الشرط راجع إلى نفس الوجوب لا الواجب بمعنى أنه قيد للهيئة لا المادة، لظهور مثل قوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»^(١) في توقّف الإيجاب على الزوال.

والسرّ فيه هو أن مفاد الجملة الشرطيّة تعليق الجزاء على الشرط، وليس الجزاء في المثال إلا الوجوب لا الواجب.

وقد نسب إلى شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) أن الشرط قيد للمادة ونفس الواجب، فيكون الوجوب مطلقاً وفعلياً ويرجع إلى الواجب المعلق باصطلاح صاحب الفصول (قدّس سرّه). وقد نقل شيخنا الأستاذ عن العلامة الميرزا الشيرازي (قدّس سرّهما) تكذيب هذه النسبة إلى الشيخ، ويؤيده أنه في المكاسب في باب تعليق البيع استدّل على المنع بالإجماع، لا باستحالة تعليق الإنشاء، فلو كان مذهبه ما نسب إليه من استحالة تقييد الإنشاء لكان الاستدلال بها أنسب وأولى.

(١) وسائل الشيعة ٣٧٢/١، باب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١ عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة. وفي الوسائل باب ٤ من أبواب المواقيت عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة.

وكيف كان، فربما يمنع من تقييد الهيئة - وإن فرضنا كذب نسبته إليه - ولزوم رجوع القيد إلى المادّة فالدعوى مركّب من أمرين: استحالة رجوع القيد إلى الهيئة ولزوم رجوعه إلى المادّة لكن على نحو الحصول لا التحصيل، فلا يجب على المكلّف تحصيل الشرط بل لو حصل من باب الاتفاق يجب عليه الإتيان بالواجب، لأنّه لا يحتمل استعمال مثل قولنا «إن جائك زيد فأكرمه» في طلب هذا القيد والزام العبد بتحصيله، بل إرادته منه لعلّه يعدّ من الأغلاط في الكلام بل ربّما لا يقدر العبد على تحصيله كما في «إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة».

الوجه الأوّل لاستحالة رجوع القيد إلى الهيئة

أمّا استحالة رجوعه إلى الهيئة فلاجل أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي، وهو جزئيّ غير قابل للإطلاق والتقييد.

أقول: يحتمل في هذه العبارة أحد معنيين: أحدهما ما عن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) كما يظهر ذلك من جوابه. وثانيهما ما عن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه).

أمّا الأوّل: فحاصله أنّ الحروف بما أنّ الموضوع له فيها يكون خاصّاً فيكون جزئياً حقيقياً غير قابل للإطلاق والتقييد، فلا مناص إلا عن الالتزام برجوع القيد إلى المادّة.

فإن كان مراد الشيخ (قدّس سرّه) هذا المعنى فيرد عليه:
أولاً: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئة التي هي في

حكم الحروف، كما إذا قال: «إذا زالت الشمس فصل» وأما إذا كان مستفاداً من المعاني الاسمية كما في قوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة»، فإن الوجوب مستفاد من المادّة وهو معنى اسمي كلي قابل للإطلاق والتقييد.

وثانياً: أن المعاني الجزئية وإن لم تكن قابلة للإطلاق والتقييد من حيث الأفراد لأنها فرد واحد، إلا أنها تكون قابلة لهما من حيث الحالات.

وثالثاً: أنه قد حققنا في محلّه في باب الوضع أن المعاني الحرفية تكون كلية قابلة للإطلاق والتقييد فراجع هناك.

ورابعاً: سلّمنا عدم قابلية المعاني الجزئية للتقييد حتّى بالإضافة إلى الحالات، إلا أنه إنّما نسلم ذلك في التقييد والإطلاق بمعنى التضييق والإرسال لا بمعنى التعليق والربط وعدمهما، فإنّه لا استحالة لذلك في الجزئيات أصلاً، والشرط من قبيل الثاني، لأن المراد من مشروطة الوجوب هو تعليقه على شيء وربطه به، بحيث لا يحصل لولاه، في مقابل الإطلاق الذي هو بمعنى عدم التعليق على شيء، ولا استحالة لذلك في الجزئيات ضرورة أن وجود زيد - مثلاً - قد يكون معلقاً على شيء وأخرى لا يكون.

وأما المعنى الثاني: فهو أن المعنى الحرفي غير ملحوظ استقلالاً وإنّما يلحظ آلياً وحالة للغير، والإطلاق والتقييد يتوقّفان على لحاظ الشيء استقلالاً وفي نفسه، ولا يمكن ذلك في المعاني الحرفية وإلا لاجتمع اللحاظان. وهذا التقريب لا يفرق فيه بين أن يكون الموضوع له خاصاً أو عاماً كالأسماء.

إلا أنه مع ذلك يرد عليه:

أولاً: أن المعنى الحرفي كالاسمي يكون قابلاً لأن يلحظ استقلالاً كما حققناه في محلّه، فإنّ المخبر قد يخبر عن خصوص مؤدّى الحرف، كما إذا كان هو المسئول عنه، كما إذا سأل أحد الآخر بأنه هل يكون زيد على السطح أم لا؟ فإنّ المسئول عنه في هذا الكلام هو كونه على السطح وهو من المعاني الحرفيّة، وقد تقدّم أن الفرق بين الحرف والاسم ليس من ناحية اللحاظ، بل الفرق بينهما ذاتي.

وثانياً: سلّمنا أن المعنى الحرفي لابد وأن يلحظ آلياً، إلا أن ذلك لا يستلزم استحالة التقييد، لأنه لا مانع من تعلّق اللحاظ الآلي به كذلك أي على نحو التعليق. نعم بعد تعلّق اللحاظ به لا يتقلب ولا يمكن لحاظه ثانياً لأجل التقييد، لكن ذات الملحوظ قبل تعلّق اللحاظ به يكون قابلاً لكلا الأمرين.

وثالثاً: ما أوردناه على المعنى الأول من أن دليل المنع، لو سلّم سلامته عن المناقشة، فإنّما يتمّ في خصوص ما إذا استفيد الوجوب من الهيئة لا من المعنى الاسمي، كما في مثل وجب ويجب ونحوهما.

الوجه الثاني

وربّما يورد على تقييد الهيئة بوجه آخر ذكره في الكفاية نحو (إن قلت) وحاصله أنه يستلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ وتخلّف الوجوب عن الإيجاب وهو محال، كتخلّف الوجود عن الإيجاد، وذلك لعدم تحقّق الطلب الحقيقي قبل وجود الشرط مع أن الإنشاء موجود بالفعل.

وأجاب في الكفاية بأن المنشأ هو الطلب على تقدير، لا مطلقاً ولو كان الوجوب متحققاً قبل الشرط يلزم ذلك، والإنشاء على تقدير كالإخبار على تقدير بمكان من الإمكان.

وفيه: أن التنظير بالإخبار غير صحيح، لأن الإخبار على تقدير ممكن لأنه إخبار عن أمر واقعي معلق على شيء، كما في قولك: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، بخلاف الإنشاء فإنه عندهم أمر إيجادي فلا يعقل تخلّفه عن الوجود. نعم لو فرض إمكانه كان تقدّمه على زمان الشرط مستحيلاً كما أفاد، لكن الكلام بعد في أصل الإمكان.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا صحة لما اشتهر من أن إنشاء الأحكام عبارة عن إيجادها في عالم الاعتبار، بل الصحيح أنه عبارة عن إبراز أمر نفسي وهو قصد الحكاية عما في نفسه من اعتبار الفعل على ذمة العبد فهو نظير الإخبار من هذه الجهة لأنه أيضاً إبراز قصد حكاية المعنى، فإن مفاد الجملة الخبرية كقول القائل «زيد قائم» إنما هو كون المخبر بصدد حكاية هذا المعنى، ولا تدلّ على ثبوت النسبة أو عدمها في الخارج كما اشتهر، إذ ليس دلالة لقول القائل بأنه «لا صانع لهذا العالم» على عدم وجود الصانع له، وإنما يدلّ على أن القائل يقصد حكاية هذا المعنى لا أكثر، فيحكم بكفره من أجل ذلك، فليس فرق بين الإنشاء والإخبار من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من ناحية تعلّق الإخبار بالخارج وعدم تعلّق الإنشاء به، بل يقتصر فيه على ما في أفق النفس ومن هنا يتصف الإخبار بالصدق والكذب دون الإنشاء.

نعم، لو لم يعتبر في نفسه شيئاً في الإنشائيات مع دلالة اللفظ عليه فقد خرج عن قانون الوضع والتعهد، لأنه كاذب، كما إذا أمر عبده بشيء ولم يعتبره في ذمته واقعاً.

وبالجمله الوجوب أمر اعتباري أفقه النفس ويكون مبرزاً بمثل صيغة الأمر. ومن الواضح أن الاعتبار قد يكون مطلقاً وعلى جميع التقادير، وأخرى يكون مشروطاً ومعلقاً على تقدير كالأخبار.

وتخلف الاعتبار عن المعتبر ليس أمراً محالاً، بل هو أمر واقع في الخارج، من قبيل تصور الأمور الاستقبالية في الحال، فإن التصور في الحال والمتصور في الاستقبال، كما أن الإنسان يتصور سفره إلى الحج بعد أشهر، فإن نفس التصور حاصل بالفعل إلا أن المتصور وهو الذهاب إلى مكة أمر يتحقق بعد مضي الأشهر، ولا محذور في أن يعتبر من الآن الفعل على ذمة العبد على تقدير شرط متحقق في الاستقبال، فالاعتبار يكون حالياً والمعتبر استقبالياً. ومما ذكرنا لعله يظهر صحة الواجب المعلق أيضاً.

توضيحه بمثال يطابق المتركز العرفي هو أن المالك قد يملك داره من أحد بالفعل بهبة وبيع ونحوهما من دون تعليق على شيء فيعتبر الملكية في الحال، فالاعتبار والمعتبر كلاهما حاليان، وهذا نظير الواجب المطلق. وقد يملكها من أحد معلقاً على الشرط، كما في الوصية التملكية فإنه إنشاء تملك بعد موت الموصي، فالإنشاء متحقق في الحال إلا أن المنشأ وهو ملكية الموصي له يكون معلقاً على الموت المتحقق في الاستقبال، بمعنى أن الاعتبار

يكون حاصلًا بالفعل والمعتبر يكون معلقاً على أمر استقبالي، إذ لا يملك الموصى له إلا بعد موت الموصي المتأخر عن زمان الاعتبار، وهذا نظير الواجب المشروط.

وقد يملك منافع داره بعد أشهر بحيث يملك بالفعل المنافع التي تتجدد في الأشهر الآتية، كما إذا أجر داره من أول السنة الآتية في أثناء هذه السنة.

ومن هنا لو مات المستأجر قبل مجيء السنة تكون المنافع لوارثه، لأنه مالك من حين الإجارة المنافع المتجددة في الاستقبال، والملكيّة فعليّة والمملوك أمر استقبالي. وهذا نظير الواجب المعلق وحال الوجوب حال الملكيّة بعينها، لأن كليهما أمران اعتباريان يجري فيهما جميع الأقسام؛ فتبصر.

تقييد المادّة المتنسبة

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) سلك مسلكاً آخر في المقام وذهب إلى تقييد المادّة المتنسبة، بعد ما أحال تقييد الهيئة لأن مدلولها معنى حرفي وهو لا يقبل التقييد إمّا لكونه معنى جزئي أو ملحوظ آلي، وتقييد المادّة خلاف ظاهر الجملة الشرطيّة فلا بدّ من رجوع القيد إلى المادّة المتنسبة، لأن مفاد الجملة الشرطيّة إمّا هو تعليق جملة على جملة أخرى، فنتيجة الجملة - التي هي عبارة عن اتصاف المادّة بالوجوب - هي المعلق على الشرط، فالتقييد يكون قيداً للمادّة بما أنّها متنسبة إلى المولى بنسبة طلبه أي قيد لها بما أنّها واجبة^(١).

وفيه: أولاً: أن مرجع تقييد المادّة المتنسبة - التي عبارة أخرى عن

اتصاف المادّة بالوجوب - إلى تقييد نفس الوجوب ومفاد الهيئة، ولا مغايرة بينهما إلا في التعبير.

وثانياً: أنّ المادّة المنتسبة تكون مشتملة على مفاد الهيئة، فإذا لم يحجز تقييدها مستقلاً كذلك لا يجوز ما في ضمن معنى مركّب منها ومن غيرها.

تقريب كلام الشيخ (قدّس سرّه)

وأما تقريب ما نسب إلى شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) من رجوع القيد إلى المادّة، كما نسب إليه صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ^(١)، فحاصله أنّ الإنسان الملتفت إلى شيء إمّا أن يطلبه أو لا يطلبه أصلاً، لا كلام على الثاني، وعلى الأوّل إمّا أن يطلبه مطلقاً وعلى جميع التقادير، وإمّا أن يطلب على تقدير دون تقدير، لا كلام على الأوّل، وعلى الثاني أعني الطلب على تقدير خاصّ إمّا أن يطلبه مقيداً بأمر اختياريّ أو مقيداً بأمر غير اختياريّ، فإن كان اختياريّاً إمّا أن يكون تحت الطلب بحيث يأخذه في متعلّق الطلب على نحو التحصيل، وإمّا أن لا يكون تحت الطلب بحيث أخذ على نحو الحصول، كالسفر بالنسبة إلى الصلاة قصراً.

وإذا فتشنا أنفسنا نجد أنّ الطلب في جميع هذه التقادير يكون فعليّاً وإمّا المطلوب قيد يكون أيضاً فعليّاً بمعنى أنّ زمانه زمان الطلب. وأخرى يكون متأخراً، فالقيد في جميع الصور يكون راجعاً إلى المادّة، وإن كان بحسب

الصورة قد يكون قيداً للهيئة ونفس الطلب إلا أن الوجدان يقتضي خلافه^(١).
وقد أجاب صاحب الكفاية (قدّس سرّه)^(٢) عن هذا الاستدلال، بعد تسليم صحّة هذا الحصر العقلي على ما يظهر من كلامه (قدّس سرّه)، بما حاصله أن المقتضى لجعل الحكم وإن كان موجوداً إلا أنه قد يمنع عنه مانع، فكما يمكن أن يطلب المولى فعلاً ويبعث نحو الفعل حالاً، كذلك يمكن أن يبعث إليه معلّقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب فعلاً، فيصحّ منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد ولا يصحّ منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء.

وقال: هذا بناء على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح. وأمّا بناء على تبعيّتها للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهيّ عنه فكذلك، ضرورة أن التبعيّة كذلك إنّما تكون في الأحكام الواقعيّة بما هي واقعيّة لا بما هي فعليّة، ونظّر المقام بموارد الأصول والأمارات التي على خلاف الأحكام الواقعيّة وبنزول الأحكام تدريجاً على نبيّنا (صلّى الله عليه وآله) في أوّل البعثة، بل بالأحكام المخزونة عند القائم (عجل الله تعالى فرجه) مع أن «حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»^(٣). وليس ذلك كلّهُ إلا لمانع لفعليّة الأحكام مع تماميّة المقتضي لها.

(١) مطارح الأنظار ٢٤٧/١، كفاية الأصول ٩٦.

(٢) كفاية الأصول ٩٧.

(٣) عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السّلام) عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيئ غيره». الكافي ١٤٨/١، باب البدع والرأي والمقاييس، ح ١٩، طبع دار الحديث.

أقول: ويندفع هذا الجواب بأن كثيراً من الواجبات الشرعية المشروطة لا يكون المقتضي فيها موجوداً إلا بعد تحقق الشرط، كما في اشتراط التكاليف بالشرائط العامة من البلوغ والعقل والقدرة والحياة، وهكذا الصلاة بالنسبة إلى الحائض. وأما الموارد التي ذكرها فيمكن دعوى عدم تشريع الأحكام فيها لأجل عدم المقتضي أو لأجل وجود المانع، ولا علم لنا بذلك، ومن الجائز أن يكون حالنا بالنسبة إلى المؤمنين في عصر الحجّة (عليه السلام) كحال الصبيان بالإضافة إلى البالغين لأنهم أقوى إيماناً وأشدّ يقيناً من غيرهم، والله العالم بحقائق الأمور.

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) عمّا أفاده الشيخ (قدّس سرّه) بأنّ الإنسان إذا التفت إلى شيء كما يمكن أن يشताقه كذلك يمكن أن يشताقه على تقدير دون تقدير، فإنّ الشخص يشتاقي إلى الماء على تقدير العطش فيأمر به على ذاك التقدير فيكون الوجوب مشروطاً به.

وفيه: ما لا يخفى لأنّ الأشياء ليس لها وجودان، أحدهما مطلق والآخر معلّق ومشروط بشيء، ضرورة أنّه إذا تمّت أجزاء علّة الشيء يصير موجوداً وإلا فلا وجود له، فالوجود على تقدير لا محصل له.

نعم، قد يكون في الشيء استعداد صيرورته شيئاً آخر، كما في استعداد النواة لصيرورتها نخلاً إلا أنّه موجود بالفعل، فإنّ الاستعداد والقابلية فيها فعلية، لها وجود مستقلّ، وعليه إن تمّت مقدّمات الشوق يكون موجوداً وإلا فهو معدوم إلى أن تتمّ المقدّمات.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه إن كان مراد الشيخ (قدّس سرّه) من الطلب الشوق الذي هو صفة من الصفات النفسانية، والغالب حصوله في النفس من غير اختيار وإن أمكن إيجاده فيها اختياراً بالتأمل والتفكير في مقدمات الفعل والتصديق بفائدته، فالأمر كما أفاد من إمكان تعلّقه بأمر استقباليّ يوجد على تقدير خاص، فإنّ الإنسان قد يشاق الآن بمجيء ولده من السفر غداً، إلّا أنّ الشوق ليس من الأحكام المجعولة التي هي محلّ الكلام.

وإن كان مراده منه الإرادة المستتبعة لتحريك العضلات، كما هو المعروف عندهم، حيث قسّموا الإرادة إلى تكوينيّة وتشريعيّة، والأولى ما تعلّقت بفعل النفس والثانية بفعل الغير، فيكون المراد من الطلب في المقام هو الثاني، فقد ذكرنا في محلّه أنّه لا أساس لهذا الكلام أصلاً، وأنّ الإرادة التشريعيّة لا ترجع إلى معنى محصّل لأنّ الإرادة هي إعمال القدرة في ما يشاقه ويتعلّق به قدرته واختيار الفعل المأخوذ من طلب الخير فلا يعقل تعلّقها بفعل الغير الخارج عن تحت الاختيار والقدرة.

وبالجملة الإرادة هي الاختيار وطلب الخير ولا يعقل تعلّقها بفعل الغير الخارج عن الاختيار كما أنّه لا يعقل تعلّقها بالفعل المتأخّر ولو للمريد، وقد ذكرنا في محلّه^(١) أنّ الإرادة ليست من صفات النفس بل هي من أفعالها، كما نطقّت به الأخبار الدالّة على أنّه تعالى قد يريد وقد لا يريد، فإنّه لا معنى له إلّا أنّه قد يفعل وقد لا يفعل، كالخلق والرزق، بخلاف العلم والقدرة فإنّهما من صفات النفس.

(١) راجع مبحث الطلب والإرادة ص ٤٧.

وأما تحريك العضلات فهو مسبَّب عن الإرادة بهذا المعنى أعني إعمال القدرة، ولا يكون الشوق بلغ ما بلغ موجباً لتحريكها، فإنَّ الإنسان قد يشترك إلى شيء خارج عن تحت قدرته أشدَّ الاشتياق كالطيران إلى السماء، إلَّا أنَّه مع ذلك لا تتحرَّك عضلاته نحوه لعدم قدرته عليه. نعم، لو تعلَّقت إرادة الشخص وشوقه بفعل الغير فلا محالة يطلبه منه إلَّا أنَّ هذه إرادة تكوينيَّة متعلَّقة بالطلب، ولو سمَّيناها تشريعيَّة فلا مشاحة في الاصطلاح، كما أنَّه لو تعلَّقت إرادته تعالى بفعل العبد يصدر منه بغير اختيار وإرادة، إلَّا أنَّه خارج عن محلِّ الكلام.

وإن كان مراده من الطلب الاعتبار النفساني، فالأمر فيه كما أفاد من أنَّه فعليٌّ في جميع الصور، وقد يتعلَّق بأمر حاليٍّ وأخرى بأمر استقباليٍّ، لكن يرد عليه أنَّ نفس الاعتبار ليس محلِّ الكلام، بل الكلام في المعتبر أعني الحكم كالوجوب الذي هو عبارة عن كون الشيء في ذمَّة العبد، ولا ملازمة بين فعليَّة الجعل وفعليَّة المَجْعول، كما أشرنا إلى ذلك ومثلنا له بباب الوصيَّة.

وبيان عدم الملازمة هو أنَّ الوجدان أصدق شاهد على ذلك، فإنَّ الإنسان إذا التفت إلى شيء قد يرى فيه المصلحة بالفعل بحيث لا دخل للقيد في تحقُّقها إلَّا أنَّ استيفائها متوقَّف على حصوله، وأخرى يكون محقَّقاً لها ودخيلاً في حصولها بحيث لولاه لا ملاك في الفعل، وفي الأوَّل يكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعليَّين إلَّا أنَّ متعلَّق الاعتبار يكون أمراً متأخراً، وأثر فعليَّة المعتبر هو لزوم تحصيل المقدِّمات على العبد قبل مجيء زمان الواجب، وهو المسمَّى بالواجب المعلَّق، ونظيره في الاعتبارات العرفيَّة هو إجارة الدار في هذه السنة

من أوّل السنة الآتية مثلاً. وفي الثاني لا يكون المعتبر وهو الوجوب فعلياً وإن كان اعتباره كذلك، لتبعيّة الحكم للمصلحة، والمفروض عدمها عند عدم القيد فلا حكم بدونه فيستحيل تحقّق الوجوب قبل الشرط حينئذٍ وإن كان نفس الجعل فعلياً، ونظيره في العرف الوصيّة.

مثلاً إذا فرضنا أنّ طبيباً التفت إلى حال المريض وعرف مرضه ودوائه فتارة يرى أنّ شرب الدواء الكذائي فيه مصلحة فعلية لهذا المريض وأنّه دواء بحيث لو لا المانع لزم شربه، إلّا أنّ ثقل معدته - مثلاً - يمنع عن تأثير هذا الدواء بحيث لو شربه في هذا الحال لا يتنفع به، فيأمره بشرب الدواء بعد شرب المسهل غداً - مثلاً -، فمن الآن يأمره بشرب الدواء غداً لفعلية مصلحته، وإن كان استيفائها متوقفاً على زمان مجيء القيد. وأخرى لا يرى مصلحة في شرب دواء إلّا إذا بلغ الحُمى فيه إلى الدرجة العالية - مثلاً - فإنّه يأمره به إذا بلغ الحُمى فيه إلى تلك الدرجة بحيث لو لاه لا مصلحة في شربه. والأوّل هو الواجب المعلّق، والثاني هو الواجب المشروط، ويجب في الأوّل تحصيل المقدمات قبل مجيء زمان الواجب كشرء الدواء من السوق ونحو ذلك.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ اشتراط الوجوب بشيء أمر ممكن بل واقع في محاوراتنا العرفيّة في كلّ يوم وليلة، ويرشدك إليه الوجدان بل البرهان إذ لا وجه لإيجاب الفعل قبل حصول القيد إذا كان دخیلاً في مصلحته، ولا محذور في رجوعه إلى الهيئة عقلاً ولا لغة، بل هو الظاهر من الجملة الشرطيّة. فالحقّ هو إمكان رجوع القيد إلى الهيئة وإن نسب امتناعه إلى شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه)؛ فتبصّر.

ثم إن صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أدخل مقدّمات الواجب المشروط في محلّ النزاع وقال (١): الظاهر دخول المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط في محلّ النزاع أيضاً فلا وجه لتخصيصه بمقدّمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدّمة، كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة. هذا ولكن لا أثر لوجوبها قبل تحقّق الشرط لعدم فعليّة وجوب ذي المقدّمة قبله حتّى يجب إتيان مقدّماته.

فثمرة النزاع إنّما تظهر فيما إذا كان وجوب ذي المقدّمة فعليّاً، سواء في ذلك المطلق والمشروط، نعم لو قلنا بمقالة الشيخ وجب تحصيل المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط قبل تحقّق الشرط لأنّ الوجوب على مذاقه فعليّ وإن كان الواجب استقباليّاً فيسري الوجوب إلى المقدّمات من الآن.

وأما شرط نفس الوجوب فلا يجب تحصيله، أمّا على مسلك المشهور لتوقّف الوجوب عليه، وقبله لا وجوب لذي المقدّمة حتّى يسري إليه، وبعده لا معنى لسراية الوجوب إليه لأنّه طلب للحاصل.

وأما على مسلك الشيخ (قدّس سرّه) فلاّنه مأخوذ في الواجب على نحو الحصول لا التحصيل.

المقدمات المفوتة

بقي الكلام فيما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) ^(١) في وجه وجوب الإتيان ببعض مقدمات الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه، فيما إذا لم يتمكن من إتيانها بعده، ووجوب حفظها كذلك إذا كانت موجودة، من التمسك بقاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً، بعد منعه الواجب المعلق والشرط المتأخّر.

وما تعرّض له الأستاذ (قدّس سرّه) وإن لم يتعرّض له الأصوليون قاعدة كليّة في كتب الأصول إلاّ أنهم ذكروه في الفقه في موارد خاصّة.

منها: ما افتوا بوجوب إبقاء الماء قبل وقت الصلاة لو أجده إذا علم بعدم تمكّنه منه بعد الوقت مع عدم فعليّة وجوب الصلاة قبله، بل أفتى بعضهم بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت أيضاً في الفرض المزبور.

ومنها: فتواهم بوجوب حفظ مال الاستطاعة وإن استطاع قبل أشهر الحجّ مع كونها مقدّمة وجوبيّة، وبوجوب تحصيل المقدمات الوجوديّة قبل وقت الحجّ.

ومنها: فتواهم بوجوب حفظ العصا التي يتوكأ عليها حال الصلاة قبل وقتها.

ومنها: فتواهم بوجوب الغسل ليلة الصيام قبل الفجر.

ومنها: فتواهم بوجوب تعلّم الأحكام قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرط الوجوب، إذا ترتّب على تركه فوات الواجب في ظرفه، بل أفتى جماعة بوجوب التعلّم قبل البلوغ أيضاً في الفرض المزبور، كما أنّه يجب تحصيل المعارف قبله ليكون مؤمناً في أوّل آن البلوغ.

ثمّ ليعلم أنّ الوجوب المبحوث عنه في المقام ليس هو الوجوب المقدمي المترشّح من الواجب، لعدم وجوب ذي المقدّمة بعد، بل هو الوجوب العقلي المستتبع للوجوب الشرعي على ما ذهب إليه الأستاذ (قدّس سرّه).

أقول: إذا كان الوجوب فعليّاً وكان القيد قيداً للواجب وشرطاً في استيفاء مصلحته، لا ثبوتها، بأن كان على نحو الواجب التعليقي فلا ريب ولا إشكال حينئذٍ في وجوب مقدّمته الوجوديّة، غاية الأمر لا بدّ من قيام الدليل على أنّ الواجب تعليقيّ، كما في الحجّ فإنّ الظاهر أنّ الوجوب فيه فعليّ بمجرد الاستطاعة وإن كان الواجب استقباليّاً ولا يكفي مجرد الإمكان في إثبات ذلك، وهذا خارج عن محلّ البحث، إذ محلّ الكلام إنّما هو وجوب المقدمات الوجوديّة للواجب المشروط قبل حصول شرطه وهو يكون على أنحاء.

توضيح قاعدة الامتناع بالاختيار

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بدّ من تقديم مقدّمة ليتّضح بها المرام؛ وهي أنّ القاعدة المشهورة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» قد ذكرها الأصحاب في مقامين:

أحدهما: في المباحث الكلاميّة، في ردّ الأشاعرة القائلين بالجبر في

أفعال العباد مستدلّين عليه «بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» وإذا وجب فلا بدّ من تحقّقه، فالفعل الموجود في الخارج لا بدّ وأن تكون جميع أجزائه علته متحقّقة، وإذا لم توجد ولو بانتفاء بعض أجزائها امتنع تحقّق المعلول. فالشيء إمّا واجب الوجود أو ممتنع الوجود.

وأجاب عن هذا الاستدلال المحقّق الطوسي والعلامة (قدّس سرهما) بهذه القاعدة المشهورة، وذكر أنّ هذا الوجوب والامتناع إنّما يكون بالاختيار، والوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وذلك لأنّ من أجزاء علّة فعل العبد إنّما هو اختياره وإرادته، كما أنّ عدمه يستند إلى إرادته واختياره الترك، فامتناعه بالإرادة لا ينافي اختياره وكونه تحت قدرته، وهذا البحث خارج عمّا نحن فيه.

المقام الثاني: في المباحث الأصوليّة في بحث الضدّ لمناسبة ما، فذكروا أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، كمن ألقى نفسه من شاهق فإنّه في هذا الحال لا يقدر على حفظ نفسه من السقوط على الأرض، إلّا أنّه امتنع باختياره لأنّ مقدّمته كانت تحت قدرته. وكمن شرب السمّ فألقى نفسه في الهلاكة ورمى السهم فقتل مسلماً فإنّه لا يتمكّن من حفظ نفسه بعد الشرب ومن عدم قتل المسلم بعد الرمي، إلّا أنّه كان ذلك باختياره مقدّمتهما.

والأقوال في المقام ثلاثة:

أحدهما: أنّه لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً، لقبح توجه الخطاب للعاجز لأنّه تكليف بغير مقدور في هذا الحال، وإن صحّ العقاب على مخالفة التكليف الذي كان قبل ذلك أي قبل تعجيز نفسه.

الثاني: أَنَّهُ لَا يَنَافِيهِ حَتَّى خُطَاباً، وَهَذَا قَوْل أَبِي هَاشِمِ الْجَبَّائِي، زَاعِماً اخْتِصَاصَ قَبِيحِ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ بِمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ عَجْزُهُ بِاخْتِيَارِهِ وَإِرَادَتِهِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا قَبِيحَ فِي نَهْيِهِ فِي هَذَا الْحَالِ أَيْضاً فَلَا مَحْذُورَ فِي قَوْلِ الْمَوْلَى: «لَا تَصْعَدُ عَلَى السَّطْحِ وَإِنْ صَعِدْتَ فَاجْمَعْ بَيْنَ التَّقْيِضَيْنِ مِثْلًا».

الثالث: أَنَّهُ يَنَافِيهِ مُطْلَقاً حَتَّى عَقَاباً.

وَالْحَقُّ هُوَ الْأَوَّلُ كَمَا أَشْرْنَا.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقُولُ: إِنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْوَاجِبِ قَدْ لَا يَكُونُ لَهُ دَخْلٌ فِي تَحَقُّقِ مَلَائِكِ الْوَاجِبِ بِحَيْثُ يَكُونُ مَلَائِكُهُ تَامَةً وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْقُدْرَةُ مُوجُودَةً، وَلِنَسَمِّىَ هَذَا بِالْشَّرْطِ الْعَقْلِيِّ. وَأُخْرَى يَكُونُ لَهَا دَخْلٌ فِي الْمَلَائِكِ بِحَيْثُ لَوْلَاهَا لَمْ يَكُنِ الْوَاجِبُ ذَا مَلَائِكٍ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَلَا يَدَّ مِنْ تَحْصِيلِ الْقُدْرَةِ فِيهِ إِنْ لَمْ تَكُنْ، وَحِفْظُهَا إِنْ كَانَتْ مُوجُودَةً تَحْصِيلاً لْغَرَضِ الْمَوْلَى، فَإِنَّ الْعَقْلَ كَمَا يَسْتَقِلُّ بِلِزُومِ إِطَاعَةِ الْمَوْلَى وَامْتِثَالِ أَمْرِهِ كَذَلِكَ يَسْتَقِلُّ بِلِزُومِ تَحْصِيلِ غَرَضِهِ وَإِنْ لَمْ يَتِمَّ كُنْ مِنْ الْخُطَابِ، فَكَمَا يَقْبَحُ تَفْوِيتُ الْمَأْمُورِ بِهِ كَذَلِكَ يَقْبَحُ تَفْوِيتُ الْغَرَضِ الْمَلْزَمِ فَيَجِبُ حِفْظُ الْقُدْرَةِ عَلَى الْوَاجِبِ، وَلَوْ قَبْلَ تَحَقُّقِ شَرْطِ وَجُوبِهِ، تَحْفَظُ عَلَى غَرَضِ الْمَوْلَى فِي ظَرْفِهِ، فَتَجِبُ الْمَقْدَمَةُ الْوُجُودِيَّةُ لِلْوَاجِبِ قَبْلَ وَجُوبِ ذِيهَا. وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَا أَفْتَى بِهِ الْأَصْحَابُ مِنْ وَجُوبِ تَعَلُّمِ أَصُولِ الدِّينِ عَلَى الصَّبِيِّ قَبْلَ بُلُوغِهِ حَتَّى يَبْلُغَ عَارِفاً وَمُؤْمِناً، بَلْ أَفْتَوْا بِوُجُوبِ حِفْظِ قُدْرَتِهِ عَلَى الصَّلَاةِ قَبْلَ الْبُلُوغِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَتِمَّ كُنْ مِنْهَا بَعْدَهُ لَوْ لَمْ يَحْفَظِ الْقُدْرَةَ مِنَ الْآنَ.

ولا إشكال في وجوب المقدّمة حينئذٍ عقلاً، إلا أنّ الكلام في استلزامه الوجوب الشرعي أيضاً كما عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وعدمه.

التحقيق هو الثاني، لأنّ استكشاف الحكم الشرعي من العقلي إنّما يكون في مورد كان العقل كاشفاً عن ملاك الحكم الشرعي من المصلحة أو المفسدة الملمزتين، وأمّا إذا لم يكشف عنهما بل استقلّ باستحقاق العقوبة على تفويت الغرض الملمز فلا استلزام، لكفاية الحكم العقلي في استحقاق العقوبة، حينئذٍ فيكون الحكم الشرعي لغواً. فإذا علم العبد بوقوع ابن المولى في البحر وهو قادر على إنقاذه فلا ريب في استحقاقه العقاب على تركه، ولو كان المولى غافلاً عنه أو عن حضور العبد عنده، وهذا بخلاف القسم الأوّل فإنّه لا عقوبة على مجرّد عدم الإتيان بالمصلحة أو ارتكاب المفسدة، بل لابدّ من جعل مولويّ مصحّح للعقوبة، وبما أنّ الشارع مولى حكيم لا يفوت المصلحة على العبد ولا يدعه أن يقع في المفسدة، فيأمر بالأوّل وينهى عن الثاني. وتصحّ العقوبة على مخالفة حكم المولى حينئذٍ، كما في استكشاف حرمة الظلم من حكم العقل بقبحه فإنّه يستقلّ بوجود المفسدة فيه فإنّه يؤدّي إلى انعدام الضعيف وتعدّي القوي عليه.

والحاصل أنّ تفويت غرض المولى وإن كان قبيحاً كتفويت الواجب وموجباً لاستحقاق العقاب، إلّا أنّه لا يلازم الحكم الشرعي حتّى يقال بوجوب مقدّمات تحصيله شرعاً.

ثم إنّ الكبرى وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ الكلام في تشخيص صغرياتها وأنّ

العمل الخاص يكون ذا ملاك ملزم في ظرفه، من دون دخل القدرة عليه في ظرفه في ملاكه، إذ لا طريق لنا لاستكشاف ذلك، فلا يسعنا دعوى أنّ الصوم - مثلاً - يكون ذا ملاك ملزم في ظرفه بحيث يكون العجز عنه في ذاك الظرف موجباً لفوت الملاك، لعدم دخل القدرة فيه، إذ من الممكن أن يكون ملاكه متوقفاً على القدرة عليه في ظرفه، فلا يجب على العبد أن يجعله ذا ملاك بحفظ القدرة عليه إلى ظرفه. نعم، إنّما يتم ذلك في مثل حفظ بيضة الإسلام من الأمور المهمة التي يعلم بعدم دخل القدرة عليها في ظرفها في ملاكها بحيث لو عجز المسلمون عن حفظها في ظرفها لفات الملاك فيجب على الملكف حفظ قدرته من الآن إلى ظرف الواجب المتأخر.

بل الظاهر من الفقهاء (رضي الله عنهم) الجزم بالعدم أي بعدم فوت الملاك مع عدم القدرة في ظرف الواجب لتكون دخيلة فيه، وإلا لأوجبوا حفظ القدرة في مطلق الواجبات، لأن احتمال وجود الملاك كاحتمال الخطاب يكون منجزاً فلا بد من المؤمن.

نعم، ذكروا في مبحث الضدّ إنّ قول المولى «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» يستفاد منه بالدلالة الالتزامية وجود الملاك، إلا أنّ العقل بل الشرع يقيد إطلاق الخطاب بصورة القدرة لكن الملاك موجود من دون تقييد بهذه الصورة.

وفيه ما سيأتي من أنّ الدلالة الالتزامية تكون تابعة للمطابقة فلا تبقى على إطلاقها بعد تقييد المطابقة، ووجوب القضاء - مع اختصاصه بالموقتات - إنّما

هو لوجود ملاك أصل الفعل بدليل آخر غير دليل أصل الواجب المقيد بالوقت .
وأما القسم الثاني : وهو ما كانت القدرة عليه دخيلة في ملاكه فتكون
معتبرة شرعاً فهو على أنحاء :

الأول : أن تكون القدرة آنأماً ولو قبل زمان الواجب قيداً للملاك ، ويجب
فيه إبقاء القدرة لتحقيق الملاك بتحقيقها آنأماً ، وتقويته قبيح عقلاً كما عرفت
ولا إشكال في كبرى ذلك إلا أن الكلام في تشخيص صغرياتها .

الثاني : أن تكون القدرة دخيلة في الملاك بعد حصول شرط خاص من
شرائط الوجوب ولا مانع من تفويت المقدمات التي توجب القدرة على
الواجب في ظرفه قبل تحقق ذاك الشرط لعدم تحقق الملاك قبله ، وأما بعده
فلا يجوز ، لقبح تفويت الغرض عقلاً كما تقدم . وربما مثل لذلك بالحج فإنه
لا يجوز تفويت المقدمات بل يجب تحصيلها بعد حصول الاستطاعة ، لا قبلها ،
إلا أنه يتم ذلك لو منعنا عن الواجب المعلق ، كما عليه شيخنا الأستاذ (قدس
سره) ، وإلا فلامحذور في الالتزام بوجوب الحج بحصول الاستطاعة ولو كان
زمان الواجب استقبالياً فتجب المقدمات بالوجوب الشرعي ، لا بحكم العقل من
باب قبح تفويت الغرض .

الثالث : ما كانت القدرة في زمان الواجب دخيلة في الملاك وشرطاً
شرعياً ، فلا يجب فيه الإتيان بالمقدمة قبل زمان مجيء الواجب ولا حفظ ما
توجب القدرة عليه في ظرفه ، لأنه لا يجب على العبد أن يجعل الفعل ذا ملاك
في ظرفه فيجوز له تفويت المقدمات وإخراج نفسه عن موضوع التكليف ،

والقدرة الفعلية لا دخل لها في ملاك الفعل على الفرض. هذا حكم هذه الأقسام في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فيشكل إثبات غير الأخير فلا مانع من تفويت المقدمات إلا أن يعلم بأنه يوجب تفويت الملاك وغرض المولى في ظرفه كما في بقية الأقسام.

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) قد فرق بين ما كان عنده ماء قبل الوقت فلا يجوز إراقته إذا علم بعدم التمكن من الماء بعد ذلك، وبين ما كان متوضئاً قبله فيجوز له النقض، وإن علم بعدم التمكن من الماء بعد الوقت، وجعل الفارق النص بدعوى ورود رواية صحيحة دالة على وجوب إبقاء الماء قبل الوقت. فيفرق القدرة على الواجب بالنسبة إلى المقدمات، ولا يلزم أن يكون جميعها على نسق واحد، فتكفي القدرة على بعضها في تحقق الملاك ولو قبل الوقت وقبل حصول شرط الوجوب دون الآخر^(١).

وقال سيدنا الأستاذ (دام ظله) أنه سأله عن الفرق وعن الرواية التي أشار إليها في العروة أيضاً وقد اعترف (قدس سره) بعد المراجعة بعدم الرواية لا صحيحة ولا غيرها، والظاهر أن الإشارة إلى الرواية الصحيحة الواردة في الرجل يجنب بعد دخول الوقت وهو يعلم أنه لا يقدر على الماء بعد ذلك، فأجاب (عليه السلام) بعدم البأس^(٢)، لكن في دالتها في المقام اشكال.

(١) أجود التقريرات ١٥٣/١ - ١٥٤.

(٢) لم نجد بهذا اللفظ، لاحظ وسائل الشيعة ١٠٩/٢٠ باب ٥٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ح ١ ط آل البيت عليه السلام، وفي باب ٢٧ من أبواب التيمم روى عن الشيخ بإسناده عن

في التعلّم

بقي الكلام في التعلّم وأنّ حكمه هل حكم سائر المقدمات في عدم لزوم تحصيله قبل الوقت لمن علم بعدم التمكن بعد الوقت عليه، أم لا؟
ويقع الكلام فيه في مقامات ثلاثة:

الأول: ما كان ترك التعلّم غير موجب لفوات المكلف به ولا لفوات إحرازه.

الثاني: ما كان موجباً لفوت الإحراز فقط.

الثالث: ما كان موجباً لفوت المكلف به.

أما الأول، فالظاهر جواز ترك التعلّم، كما إذا كان الشخص لا يعلم أنّ تكليفه في السفر إلى أربع فراسخ هو القصر أو الإتمام، وكان قادراً على أن يستعلم حكم ذلك ولكن لم يتعلّم فاحتاط وأتى بالفرضين، أحدهما القصر والآخر التمام، فقد أحرز الواقع بذلك ولا يعتبر فيه نيّة الوجه الجزميّة ولا قائل ظاهراً بلزوم التعلّم في المقام، إذ القائل بالوجوب النفسي لا يقول بوجوبه النفسي لنفسه بل يقول بوجوبه النفسي لغيره، ومعنى ذلك أنّ وجوبه ليس

⇒ محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يكون مع أهله في السفر فلا يجد الماء، يأتي أهله؟ فقال (عليه السلام): ما أحبّ أن يفعل ذلك إلّا أن يكون شبقاً أو يخاف عليه نفسه. وفي المستدرك عن دعائم الإسلام، عن علي (عليه السلام) قال: لا بأس أن يجامع امرأته في السفر، وليس معه ماء، ويتيمّم ويصلّي. باب ٢٧ ح ١.

ترشحياً كسائر المقدمات بل وجوبه لأجل أمر المولى وليس نفسياً بمعنى الكمال في نفسه بل إنَّما وجب لأجل العمل، نظير ما إذا أراد المولى أن يشرب الدواء - مثلاً - فأمر عبده بالشراء فأمره نفسي لغيره، أي لأجل الشرب، لا لأجل الشراء، ونفسي أيضاً فلا يكون عقاب لتركه لذاته وقد فرض إحراز الواقع بالاحتياط.

وأما الثاني وهو ما كان ترك التعلّم موجباً لفوت الإحراز للامتنال، كما في دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة، فإنَّ الإتيان أو الترك مكلف بهما ولم يعلم، ولو تعلّم لعلم ولكنه لم يتعلّم، وكما لو تردّد الواجب بين أطراف كثيرة ولم يكن قادراً على فعل الجميع، ولكن يكون قادراً على التعلّم بالسؤال عن حكمه، والظاهر حيثُ وجوب السؤال لأنَّ الواجب الواقعي لا بدّ من إحرازه حيث يمكن، وقد فرض إنّه ممكن فلو ترك التعلّم وأتى بفعل لم يكن من المأمور به فللمولى عقابه على ترك الواجب، ولو اتفق إنّه كان من المأمور به كان متجزئاً إذا أقدم على ترك الواجب.

وأما الثالث، وهو ما كان ترك التعلّم موجباً لفوت الواجب، كمن لا يعرف القراءة في الصلاة، فإذا ترك التعلّم قبل الوقت يفوته الواجب في ظرفه، فإذا قلنا بمقالة المحقّق الأردبيلي (قدّس سرّه) ومن تبعه من أن التعلّم واجب نفسي لغيره، فيجب على هذا الشخص التعلّم كما هو الظاهر، إذ الروايات الدالة على وجوب التعلّم لا يبعد استظهار هذا المعنى منها، فلا إشكال حيثُ وجب التعلّم قبل الوقت، وإن لم نقل بذلك فالمسئلة مشكلة، ويتبيّن على ما تقدّم من

المقدمة المفوّتة بتمام شقوقها، ومقتضى ما تقدّم من جواز أن يعجز الإنسان نفسه، لأنّ الآن ليس بواجب وبعد دخول وقته أيضاً لا يتّصف بالوجوب لانتفاء القدرة، فلم يفوّت هذا الشخص هذا الواجب عليه بل منع نفسه اختياراً عن أن يكون مورداً للتكليف فأخرج نفسه عن موضوعه، ولكن قد عرفت قوّة ما ادّعاه المحقّق الأردبيلي (قدّس سرّه) من كون التعلّم واجباً نفسياً لغيره فلا عقاب على تركه لنفسه بل لغيره.

هذا كلّه إذا أحرز الابتلاء به. أمّا لو لم يحرز الابتلاء بل ولم يظنّه بالظنّ الاطمئناني، فهل يجب عليه تعلّم حكم تلك الوقائع التي لا يحرز ولا يطمئنّ بالابتلاء بها أم لا يجب؟ وأمّا إذا أحرز عدم الابتلاء بتلك الواقعة كما إذا أحرز عدم الاستطاعة وقطع بذلك، فهل يجب عليه تعلّم أحكام الحجّ؟ وكما إذا قطع بأنّه لا يتلى بمعاملة ربويّة فهل يجب عليه تعلّم أحكام الربا؟ الظاهر عدم وجوب التعلّم في ذلك، لأنّ وجوبه كما استفدناه من الأدلّة وجوب نفسي لغيره وللعمل.

وإذا أحرز عدم الابتلاء فلا وجوب، ولو شكّ في أنّه يتلى بهذه الواقعة أم لا، فهل يجب عليه التعلّم أم لا؟ ربّما يقال بعدم وجوب التعلّم، لاستصحاب عدم الابتلاء.

وقد نوقش في مثل هذا الاستصحاب من الموارد التي تكون من الأمور المتأخّرة، بأنّه ليس شاكاً حينئذ بل هو الآن متيقّن بعدم كونه شاكاً فعلاً. نعم، إنّما يجري الاستصحاب في شيء كان على يقين منه ثم شكّ فيه فعلاً، لكونه متيقّناً سابقاً وشاكاً بالفعل.

ولا يخفى ما فيه، لأنّا قد ذكرنا في بحث الاستصحاب أنّ العبرة فيه بتقدّم المتيقّن وتأخّر المشكوك وإن كان زمان اليقين والشكّ فعليّاً، وحينئذٍ فلا مانع من إجراء الاستصحاب في الأمور المتأخّرة، ولذا ترى أنّ جملة من الأصحاب أفتوا بجواز البدار لذوي الأعذار إذا شكّوا في ارتفاع العذر إلى آخر الوقت اعتماداً على استصحاب عدم التمكن وبقاء العذر. نعم، هذا الحكم ظاهريّ فإن صادف التمكن فلا بدّ من الإعادة حينئذٍ.

وقد نوقش أيضاً فيه بأنّ عدم الابتلاء بالمستصحب ليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً لأثر شرعيّ فلا معنى للتعبّد حينئذٍ؛ أمّا أنّه ليس حكماً شرعيّاً فواضح، وأمّا أنّه ليس له أثر شرعيّ فلاّ احتمال الابتلاء كاف في وجوب التعلّم من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل، وهذه المناقشة لشيخنا الأستاذ (قدّه سرّه)^(١).

والجواب: أنّها متينة لو قلنا بأنّ المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل، وأمّا إذا قلنا بأنّ المجعول هي الطريقيّة وأنّ المتيقّن السابق مجعول في اللاحق يعني كون المجعول هو طريقيّة اليقين فباستصحاب عدم الابتلاء يندفع احتمال الضرر، وأثره حينئذٍ يكون عدم وجوب التعلّم، وهذا كاف في الأثر. نعم، المانع من جريان الاستصحاب هو إطلاق أدلّة وجوب التعلّم مع كون الغالب عدم إحراز الابتلاء، فأمره (عليه السلام) بالتعلّم مع كون الغالب عدم إحراز الابتلاء كاشف عن عدم الاعتماد على هذا الاستصحاب وحينئذٍ فلا بدّ أن يتعلّم ما لم يحرز عدم الابتلاء.

بل يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن إطلاق أدلة وجوب التعلّم بأن يقال: إنّ للمكلّف علماً إجمالياً بالابتلاء بواقعة على الأقل، فمقتضى ذلك العلم وجوب التعلّم، كما يجب على المجتهد الفحص عن المعارض للخبر وعن الأخبار في إجراء البرائة وذلك لوجود العلم الإجمالي بالمعارض في الأخبار وبوجود الأخبار في موارد البرائة.

وبالجملة فقد ظهر الفرق بين التعلّم وغيره من المقدمات، فيجب التعلّم وإن كان الواجب مشروطاً بشرط لم يحصل بعد. نعم، لو أحرز عدم الابتلاء لا يجب التعلّم، وهذا بخلاف بقية المقدمات فإنّها لا يجب تحصيلها ما لم يوجد الشرط لعدم إحراز كون الملاك مطلقاً، إذ يحتمل كونه مشروطاً بالقدرة في زمان الواجب وحينئذٍ لم يستقرّ الوجوب عليه قبل الشرط لعدم الشرط، وبعد حصول الشرط للعجز حينئذٍ عنه.

بقي أمران:

الأمر الأول: إذا ترك التعلّم حيث يجب فترتبت عليه ترك الواجب، أو أنّه أحرز إطلاق الملاك فترك المقدّمة التي يفوت بها الملاك، فهل يستحقّ العقاب من الآن أم عند ترك الواجب النفسي؟ الظاهر من بعض الفرق بين التعلّم وغيره، فحكم بعدم استحقاق العقاب من الآن عند ترك التعلّم بل يستحقّه عند ترك الواجب النفسي، وباستحقاقه عند ترك غيره من المقدمات.

وقد أفاد في وجه الفرق بأنّ ترك التعلّم لا يلزم مع ترك الواجب النفسي بل لو تركه قد يؤتى بالواجب النفسي وقد لا يؤتى، بخلاف غيره من المقدمات،

فإنّه لو ترك مقدّمة فإنّه صيّر نفسه عاجزاً عن إتيان الواجب النفسي في ظرفه، فمن الآن قد شرع في المعصية فيستحقّ العقاب من الآن، لعدم مقدوريّة الواجب النفسي في ظرفه بتركه المقدّمة.

وفيه: أولاً: أنّ ترك التعلّم قد يلازم ترك الواجب، كمن لا يعرف اللغة العربيّة ولم يتعلّم الصلاة، فإنّه لا يتمكّن أن يتعلّم الصلاة في وقتها، لاحتياج التعلّم إلى طول المدّة.

وثانياً: أنّ صيرورة الفعل غير مقدور لا يتحقّق بتلك معصية، والعقاب إنّما هي عليها، فمن ألقي رجلأ من شاهق فمات، لا يجوز الاقتصاص منه وأخذ الدية قبل أن يصل إلى الأرض، وإنّما يجوز بعد الموت، فالظاهر أنّ العقاب في ترك التعلّم الموجب لترك الواجب في نفسه، وكذلك العقاب على ترك المقدّمة الموجب لكون الواجب في ظرفه غير مقدور عند حصول ترك الواجب النفسي، لأنّ المعصية عند ذلك متحقّقة، وجعل نفسه غير قادرة على الواجب في ظرفه ليست بمعصية؛ فافهم.

الأمر الثاني: قد ذكر شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) أنّ تارك التعلّم لمسائل الشكّ والسهو التي يتلى المكلّف بها غالباً، فاسق، وما ذكره (قدّس سرّه) مبنيّ إمّا على كون التعلّم واجباً نفسياً لنفسه وأنّ ترك التعلّم من المعاصي الكبيرة، أو مبنيّ على كون التجزّي كبيرة من الكبائر، أو مبنيّ على الفرق بين مسائل الشكّ والسهو وبين غيرها، فإنّ ترك التعلّم لها مستلزم لترك الواجب وهو الصلاة بخلاف غيرها فإنّ تركه ليس مستلزماً لذلك لندرة الابتلاء بها، والكلّ مخدوشة:

أما الأول والثاني: فلا يقول هو أيضاً بهما وقد صرح (قدس سرّه) بعدم حرمة التجزّي وبعدم كون التعلّم واجباً نفسياً.

وأما الثالث فبأن ترك تعلّم أجزاء الصلاة وشرائطها أيضاً يوجب فوت الواجب فما وجه الفرق؟

نعم يمكن أن يكون كلامه (قدس سرّه) مبنياً على أن العدالة ملكة إتيان الواجبات وترك المحرّمات في ظرف العلم، كما صرح بذلك، وأن العدالة هي الملكة فترك التعلّم حينئذٍ يكون كاشفاً عن عدم الملكة، وذلك لأنه عازم على ترك الواجب كالصلاة فلا ملكة، ويكون ذكره (قدس سرّه) لخصوص مسائل الشكّ والسهو من باب المثال لما يتلى المكلف بها غالباً لا أن يكون ذلك مختصاً بهما. وكذلك إذا كان التعلّم واجباً نفسياً لغيره فإن تركه إنّما يتبع ما يترك بسببه، فترك الصلاة كبيرة فيكون ترك التعلّم موجباً للفسق لأنه ترك للصلاة حقيقة. هذا تمام الكلام في التعلّم، والحمد لله.

الواجب المعلق والواجب المنجَز

المعلّق والمنجّز

قسّم صاحب الفصول (قدّس سرّه) الواجب إلى المعلّق والمنجّز، بعد ما قسّمه إلى المطلق والمشروط، فراراً عن إيراد وجوب بعض المقدمات قبل وجوب ذي المقدّمة كالغسل قبل الفجر في ليالي شهر رمضان، وكحفظ القدرة في المقدمات المفوّتة. وادّعى أنّ الوجوب في جميع ذلك فعليّ حاليّ، والواجب استقباليّ، وتجب المقدّمة حينئذٍ لمناط وجوبها وهو فعليّة وجوب ذي المقدّمة.

وبالجملة أرجع القيود إلى الواجب، والوجوب حينئذٍ يكون فعليّاً ولذا يجب بعض المقدمات.

أقول: إنّ ما ذكره من كون الواجب تارة يكون فعليّاً وأخرى استقباليّاً والوجوب فعليّ في جميع ذلك متين جدّاً، وبذلك نستغني عمّا ذكره من حكم العقل ومتّمّ الجعل، لكن عدّ ذلك من الواجب المطلق لا يخلو من مناقشة، والأولى أنّه من أقسام المشروط، والوجوب إمّا مطلق أو مشروط، والمشروط إمّا أن يكون مشروطاً بالشرط المتقدّم أو المقارن أو المتأخّر، وقد عرفت إمكان الأخير.

وتوضيح كون المعلق من أقسام المشروط هو أن القدرة على ذلك الواجب لا تتحقق إلا بعد مجيء وقته أو ذلك الأمر غير الاختياري المعلق عليه فمجيء الوقت من محققات القدرة، ومن الواضح أن التكليف بالنسبة إلى الشرائط العامة كالقدرة تكون مشروطة لأن التكليف مشروط بالقدرة.

وبالجملة الوجوب مشروط في الحقيقة، إلا أن ذلك الشرط لما كان معلوم الحصول والتحقق بحسب العادة صار الوجوب فعلياً فوجبت المقدمات حينئذٍ للعلم بحصول الشرط في ظرفه عادة، ولذا لو مات ذاك الشخص قبل حلول الوقت انكشف عدم الوجوب من رأس، مثل ما لو استطاع ثم مات قبل موسم الحج، فإن ذلك كاشف عن عدم استطاعته حقيقة من أول الأمر وإن الحج ما كان واجباً عليه أصلاً.

اشكالات على الواجب المعلق

ثم وقع الكلام في إمكان الواجب المعلق واستحالاته؛ فذهب جمع إلى استحالاته وأشكلوا فيه بإشكالات.

منها ما في الكفاية مع الجواب عنه، وملخصه أن القدرة من شرائط التكليف كيف يتحقق التكليف مع كون المكلف عاجزاً وغير قادر؟

والجواب أن القدرة في ظرف العمل شرط للتكليف، لا القدرة حال التكليف، وقد فرض أن القدرة في ظرف العمل حاصلة.

ومنها: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) من أن القدرة مفقودة في الجميع، ضرورة أن الواجب مقيد بأمر غير اختياري، فلو لم يقيد الوجوب به

أيضاً لزم التكليف بغير المقدور، لأنّ التكليف بالمقيّد بأمر غير اختياريّ ينسبط عليه وعلى قيده، والقيد غير اختياريّ فالتكليف به محال، ولو قيد الوجوب به أيضاً لزم أيضاً المحال لأنّه من قبيل الشرط المتأخّر وهو محال كما بنى عليه (قدّس سره).

والجواب أنّه قد مرّ مراراً أنّ التلكيف غير متوجّه إلى القيد وإنّما التقيد داخل تحت الأمر والقيد خارج، فتقيد الواجب بها بحيث تكون ظرفاً للواجب أمر مقدور للمكلّف فلا تكليف نحو أمر غير مقدور. نعم، إنّ ما ذكره من كون القيد راجعاً إلى الوجوب متين إلّا أنّ الشرط المتأخّر ممكن وليس بمحال كما عرفته بل ضروريّ بالإضافة إلى أجزاء العمل المتلاصقة، فإنّ وجوب أوّل أجزاء العمل مشروط ببقاء القدرة إلى آخر العمل في ظرفه كما عرفته مفصلاً فلا نعيده. الوجه الثالث في استحالة الواجب المعلّق يتوقّف على مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينيّة في الإمكان والاستحالة، وكلّما أمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة به أمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة به، وكلّما استحال تعلّق الإرادة التكوينيّة به استحاق تعلّق الإرادة التشريعيّة به أيضاً، ولا فرق بينهما إلّا أنّ الأولى تتعلّق بفعل الغير، والثانية بفعل النفس.

الثانية: أنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر متأخّر غير معقول، فكذلك التشريعيّة.

وأجاب في الكفاية عن المقدّمة الثانية بأنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر متأخّر ممّا لا ينبغي الريب في إمكانه فكذلك التشريعيّة، فانقلبت دعوى

الاستحالة إلى الإمكان، ومن ثمّ ذكر شيخنا الأستاذ أنّ تعلّق التكوينية بأمر غير مقدور أو مقيّد بغير مقدور مستحيل سواء كان متقدّماً أو متأخراً أو مقارناً.

والجواب عن هذه المقدّمة بكلّ وجهيها، أنّه ما المراد من الإرادة؟ فإن كان المراد بها الشوق الذي هو من صفات النفس فتعلّقه بأمر متأخّر ممّا لا إشكال في إمكانه كما نشأتنا إلى زيارة الحسين (عليه السلام) في الأزمنة الآتية، فإنّ الشوق فعليّ والمشتاق إليه متأخّر، وكما نشأتنا إلى فعل الغير كذلك نشأتنا إلى فعل أنفسنا.

وإن كان المراد بها الاختيار الذي هو من أفعال النفس فيستحيل تعلّقه بالأمر المتأخّر والغير المقدور. هذا في الإرادة التكوينية والمقام ليس متعلّقاً بالقيّد ليقال إنّّه غير مقدور ولا يمكن تعلّق الإرادة التكوينية به، بل إنّما تعلّق بالتقيّد وهو أمر مقدور.

وأما التشريعية فتعلّقها بفعل الغير بالمعنى الأوّل ممكن، وبالمعنى الثاني غير معقول، إذ لا معنى لاختيار فعل الغير إلّا أن يحمل على الاختيار المنافي للتكليف. هذا حال الإرادة.

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لعدول شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) عن التقرير الأوّل في المقدّمة الثانية إلى التقرير الثاني إذ لا فرق أصلاً في الإمكان إن أريد به الشوق، وفي الاستحالة إن أريد بها الاختيار.

وأما الإيجاب فهي أجنبيّة عن الإرادة، إذ الإيجاب عبارة عن اعتبار فعل في ذمّة المكلّف، وكما يمكن اعتبار فعل حاليّ، كذلك يمكن اعتبار فعل

استقباليّ في ذمة المكلّف، وقد مثلنا لذلك في العرفيات بأن يستأجر أحداً من اليوم لصوم الغد، فيملك عليه من حين العقد العمل في اليوم الآتي.

ولا يخفى أنّ عقد البحث في الإيجاب من أوّل الأمر أولى من جعل الكلام أولاً في الإرادة ثمّ بعد تلك المناقشات يرجع الكلام إلى الإيجاب. وبالجمله فقد ظهر أنّ تعلّق الإيجاب بأمر متأخّر وكذا تعلقه بالأمر المقيّد بغير المقدور ممكن لا محذور فيه إذا كان التقيّد ممكناً، وإن كان الأمر بالمقيّد بغير المقدور غير ممكن، كما تعلّق الأمر بجميع الموقّعات، إذ الوقت غير مقدور مع أنّه لا إشكال في تعلّق الأمر بها.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّه خصّص صاحب الفصول (قدّس سرّه) قيد الواجب في الواجب المعلّق بغير المقدور كالوقت في الصلاة. وبعبارة أخرى جعل الواجب المعلّق ما يكون مقيّداً بأمر متأخّر غير مقدور، ولكن لا موجب لهذا المعنى بل يجوز أن يكون أمراً مقدوراً ويكفي في وجوب مقدّمات الواجب قبل زمان الواجب تقدّم زمان الوجوب وتأخّر زمان الواجب، سواء كان الواجب مقيّداً بأمر متأخّر غير مقدور كالوقت، أو مقدور كالسفر في وجوب صلاة القصر كأن يقول: «صلّ قصراً عند السفر» بحيث يكون السفر مأخوذاً في الواجب على نحو الحصول لا التحصيل.

الثاني: أنّه قد أورد المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) على صاحب الفصول (قدّس سرّه) ما حاصله أنّه كما يمكن دفع إشكال وجوب المقدّمات

قبل زمان الواجب بتصوير الواجب المعلق، كذلك يمكن دفعه بتصوير الواجب المشروط بالشرط المتأخر، بحيث يكون القيد المتأخر قيداً للوجوب لا الواجب، فلا موجب للقول بقسم آخر في الواجبات وهو الواجب المعلق لأنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق^(١).

وفيه أن القيد المتأخر إن كان قيداً للوجوب والواجب معاً فهذا هو الواجب المعلق، لأن المراد به ما كان الواجب أمراً استقبالياً، وإن لم يكن قيداً للواجب أيضاً يلزم إمكان إثبات الواجب فعلاً وعدم تأخر زمانه، وهذا خلف فلا بد من القول بالواجب المعلق. نعم يكون بينه وبين الواجب المشروط بالشرط المتأخر ملازمة في الوجود، لما ذكرنا من أن القيد إذا لم يكن قيداً للواجب أيضاً في الواجب المشروط بالشرط المتأخر لأمكن إثبات الواجب فعلاً؛ هذا من جانب الواجب المشروط. وأما من جانب الواجب المعلق فلائ القيد الذي أخذ قيداً للواجب إذا لم يحصل وكان الوجوب مع ذلك فعلياً لزم التكليف بغير المقدور، فعدم حصول القيد يكشف عن عدم سبق الوجوب. هذا كله بحسب مقام الثبوت.

مقام الاثبات

وأما بحسب مقام الإثبات فالمتبع هو ظاهر الأدلة، فإن ظاهر قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) هو الوجوب التعليقي،

(١) كفاية الأصول ص ١٠٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

لأنَّ ظاهر الآية المباركة هو وجوب الحجَّ يوم العرفة على من استطاع، فزمان الواجب متأخَّر والوجوب متحقِّق بمجرد الاستطاعة، كما أنَّ ظاهر قولك: «من أدرك شهر رمضان يجب عليه الصوم» هو الواجب المشروط، فإنَّ ظاهره هو أنَّ درك شهر رمضان شرط لوجوب الصوم، فلو دلَّ دليل على وجوب شيء كالغسل - مثلاً - قبل طلوع الفجر يستكشف منه تقدُّم الوجوب، ولو كان الشرط متأخِّراً. نعم بين الواجب التعليقي والواجب المشروط بالشرط المتأخَّر ملازمة كما بيَّنا، فإذا لم يدلَّ دليل على وجوب المقدِّمة قبل زمان الواجب يكون الشرط على نحو المقارنة كما في «إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والظهور».

هذا إذا كان هناك ظهور في أنَّ القيد قيد للمادَّة أو الهيئة بنحو المقارنة أو التأخَّر.

مقتضى الأصل

وإن لم يكن له ظهور في ذلك فالمرجع الأصول اللفظية فيما إذا كان الدليل لفظياً ولم يكن ظاهراً في أحدهما، أو العملية فيما إذا لم يكن لفظياً كالإجماع ونحوه، وحينئذٍ يقع الكلام تارة في القرينة المنفصلة وأخرى في المتصلة.

أمَّا القرينة المنفصلة كما إذا كان هناك دليل على وجوب شيء ظاهر في الإطلاق من حيث المادَّة والهيئة، وورد دليل آخر منفصل يكون إما قيداً للمادَّة أو الهيئة، بحيث نعلم إجمالاً بطرؤ القيد على أحدهما إما المادَّة وإما الهيئة، فقد ذكر شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) وجهين لتقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادَّة، بأن يكون القيد قيداً للمادَّة لا للهيئة.

الوجه الأول: هو أن الإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي، وينبغي التكلم في هذا الوجه صغرى وكبرى:

أما الصغرى فتوضيحه أن مفاد الهيئة الوجوب، والوجوب ثابت في جميع أحوال المكلف سواء كان حاضراً أو مسافراً، وسواء كان قاعداً أو قائماً إلى غير ذلك من الأحوال الطارئة عليه، فيكون إطلاقها - أعني الهيئة - شمولياً لجميع أحوالات المكلف، ومفاد المادة لا يكون إلا بدلياً، فإن الواجب على المكلف فرد من الصلاة أي فرد كان، فإن الامتثال يتحقق بصرف وجود الطبيعة، وهذا هو المراد من الإطلاق الشمولي والبدلي فيما نحن فيه وهي الصغرى.

وأما الكبرى فيظهر لك حالها من هذا المثال وهو أنه إذا ورد «أكرم عالماً» و«لا تكرم فاسقاً» وكان هناك عالم فاسق واجتمع فيه العنوانان: العالم والفاسق، فلا يُكرم هذا العالم، لأن إطلاق قول المولى «لا تكرم فاسقاً» شمولي، لأن الفاسق نكرة في سياق النهي، وإطلاق العالم بدلي، لأنه واقع في حيز الإيجاب، ولكن الكلام في الدليل على هذه الكبرى، فنقول: قد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) وجوهاً ثلاثة تكون دليلاً عليها:

الوجه الأول: هو أنه يلزم من تقديم الإطلاق البدلي على الشمولي تخصيص في الإطلاق الشمولي دون العكس. نعم إذا قدّمنا الشمولي على البدلي يلزم تضيق في دائرة موضوع البدلي، والتخصيص خلاف الأصل فلا يرتكب، - مثلاً - تقديم قول المولى «أكرم عالماً» على قوله: «لا تكرم فاسقاً» يوجب تخصيصاً في قوله «لا تكرم فاسقاً» وهو خلاف الأصل. وأما إذا قدّمنا

قوله «لا تكرم فاسقاً» على قوله «أكرم عالماً» لا يلزم ذلك، غايته يصير دائرة العالم أضيق ويكون موضوع وجوب إكرام خصوص العادل دون مطلقه .
وفيه: إن لقول المولى «أكرم عالماً» دالتين: إحداهما بالمطابقة، والأخرى بالتزام:

أما الأولى: فهي دلالته على وجوب الطبيعة بحيث يكون حكماً واحداً إيجابياً متعلقاً بموضوع واحد وهي طبيعة العالم.

وأما الثانية: فهي دلالته على ترخيصه العبد في تطبيق هذه الطبيعة على أي فرد شاء، بحيث يكون كل فرد من الأفراد مرخصاً فيه، فهذا الإطلاق المستفاد من الدلالة الالتزامية شمولي، فيقع التعارض بين إطلاقين شموليين، أحدهما المدلول المطابقي لقوله «لا تكرم فاسقاً»، والآخر المدلول الالتزامي لقوله «أكرم عالماً»، ولا مرجح لتقديم أحدهما على الآخر.

ثم لو سلمنا عدم وجود دلالة التزامية كذلك فنقول: إنه لا مرجح لتقديم تضييق دائرة الموضوع على التخصيص، وكلا الإطلاقين ثابتان بمقدمات الحكمة ولا مرجح لتقديم أحدهما على الآخر، ومجرد كون تقديم الإطلاق البدلي على الشمولي موجباً لرفع الحكم عن موضوعه وتصرفاً في بعض مدلوله - بخلاف العكس، فإن غايته تضييق دائرة الموضوع لا رفع الحكم - لا يكفي في التقديم، فإن كليهما أعني تضييق دائرة الموضوع بعد انعقاد الظهور له في التوسعة، ورفع الحكم عن موضوعه، خلاف الأصل. والحاصل أن التقييد خلاف الأصل كما أن التخصيص خلافه.

الوجه الثاني: أنَّ الإطلاق البدلي يتوقَّف على حكم العقل بالتخيير في أفراد المطلق، وهو - أي حكم العقل بالتخيير فيها - متوقَّف على إحراز التساوي بين الأفراد في الوفاء بالغرض، والمطلق الشمولي يكون بياناً لعدم التساوي، وإنَّ في هذا الفرد الذي يكون مصداقاً للمطلق الشمولي كالعالم الفاسق في مفروض المثال حساسة توجب عدم تساويه مع سائر الأفراد، فإنَّ شموله لجميع الأفراد لا يحتاج إلى أكثر من ورود النهي على الطبيعة فإنَّه يسري إلى جميعها قهراً.

وبمقتضى ما ذكرنا يكون المطلق الشمولي حاكماً على البدلي بمعنى رفع اليد عن حجَّيته. وأما أصل الظهور فممنعقد لكون القرينة منفصلة.

وفيه: إنَّ التخيير في أفراد المطلق البدلي شرعيّ ومستفاد من نفس الإطلاق لأنَّه عقليّ متوقَّف على إحراز التساوي بين الأفراد في الوفاء بالغرض، ولذا يتمسَّك بالإطلاق لإدخال فرد لو شكَّ في خروجه عن المطلق وتساويه مع سائر الأفراد، وحيث إنَّ الإطلاق محرز وجداناً فالتخيير الشرعي ثابت، وعليه يقع التعارض بين الإطلاقين ولا مرجَّح في البين.

الوجه الثالث: هو أنَّ الإطلاق البدلي يكون حجَّة في جميع الأفراد لو لم يمنع عنه مانع، والمطلق الشمولي يصلح للمانع فلا يكون حجَّة إلا في غير مورد المطلق الشمولي وهو العالم العادل في مفروض المثال، ولو أردنا رفع المانع بالإطلاق لدار.

وفيه: إنَّه (قدَّس سرَّه) لو أراد أنَّ الإطلاق البدلي متوقَّف على عدم وجود

الإطلاق الشمولي ثبوتاً فممنوع جداً، لأن مقتضاه أن يتوقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر. وإن أراد توقّفه في مقام الإثبات فالإطلاق الشمولي أيضاً موقّف على عدم وجود مانع عنه، والإطلاق البدلي يصلح للمانعية، فتقديم أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح.

فالحاصل أنّه لا موجب لتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي فيما لو كان كلا الإطلاقين بمقدّمات الحكمة.

وأما لو كان أحدهما بمقدّمات الحكمة والآخر بالوضع فالمعروف تقديم الوضع على الإطلاق ولكن لا يخلو من الإشكال أيضاً، فإنّ أدوات العموم كلفظ موضوع لعموم ما يراد من المدخول، وإطلاق المدخول يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، فيقع التعارض بين الإطلاقين أيضاً. نعم، على ما سلكتنا في محلّه من دلالة الأداة على إرادة جميع أفراد المدخول، فالتقديم في محلّه لأنّ جريان مقدّمات الحكمة في الطرف الآخر يتوقّف على عدم وجود بيان على الخلاف، والدليل الآخر يصلح للبيان. ومع غرض النظر عن هذا المسلك، بل على مسلك المحقّق صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما)، الدليلان على حدّ سواء كما في الإطلاقين بمقدّمات الحكمة، فيتساقطان ويكون المرجع الأصل العملي.

هذا كلّّه بحسب الكبرى، ولكن لا وجود للصغرى فيما نحن فيه وهي تقديم الإطلاق الشمولي للهيئة على الإطلاق البدلي للمادة، لأنّه لا تعارض بين الإطلاقين في حدّ نفسيهما، فإنّه لا تعارض بين إطلاق الوجوب وإطلاق نفس

الصلاة في قوله «صلّ» بحيث تكون المادّة والهيئة كلاهما مطلقيّن. نعم، قد يحصل العلم الإجمالي بطرؤ القيد على أحدهما من الخارج وهو على حدّ سواء بالنسبة إلى جميع أطرافه. مثلاً إذا قامت بيّنة على أنّ الدار الكذائي لزيد وثبت يد عمر على ثوبه مثلاً، ومن المعلوم بداهة أنّه لا تنافي بين هاتين الأمارتين - أعني بهما البيّنة واليد - فإنّ متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، فلو حصل العلم الإجمالي من الخارج بفساد أحدهما فلا موجب لتقديم البيّنة على اليد في المقام بمجرّد كونها تتقدّم على اليد في سائر المقامات التي يقع التعارض بينهما. وأيضاً إذا وردت رواية على وجوب الشيء الكذائي وقام الأصل على طهارة ماء وعلمنا من الخارج بفساد أحدهما فلا تقدّم الرواية على الأصل في مفروض المثال بمجرّد أنّ الدليل الاجتهادي يتقدّم على الأصل، ولما ذكرنا أمثلة كثيرة لا تحصى، وضابطه عدم وجود التنافي بينهما في حدّ نفسيهما.

وبعبارة واضحة: لو حصل العلم الإجمالي بطرؤ التقييد على أحد الدليلين من نفس التنافي بينهما يبقى مجال البحث عن وجه تقديم أحدهما على الآخر كما في «أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً»، وأمّا لو لم يكن بينهما تنافي بحسب نفسيهما بل حصل العلم الإجمالي من الخارج فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر كما في المثالين المتقدم ذكرهما.

وبعبارة أخرى: تقديم أحد الدليلين على الآخر متوقّف على كونه قرينة عليه، وضابط القرينية في حال الانفصال هو القرينية في حال الاتصال وهذا المعنى لم يكن موجوداً فيما نحن فيه كما هو واضح.

هذا هو الوجه الأول لعدم تطبيق الكبرى فيما نحن فيه . وفي المقام وجه ثانٍ لعدم التطبيق وهو أنّ الشكّ في إرجاع القيد إلى المادّة أو الهيئة يتصوّر على وجهين، أحدهما أن يكون الشكّ في الواجب المشروط بالشرط المقارن والواجب المطلق، بأن يكون أمر القيد مردّداً بين كونه قيداً للوجوب على نحو الشرط المقارن، وبين كونه قيداً للواجب على وجه يجب تحصيله، مثل أن يتردّد فرضاً كون القيام بين أن يكون شرطاً لوجوب الصلاة أو شرطاً لوجودها على نحو يجب تحصيله في حال الصلاة . وهذا القسم يمكن أن يقال فيه أنّ تقييد المادّة مقدّم على تقييد الهيئة فإنّ كلّاً من التقييدتين تفرق عن الآخر .

الثاني: أن يكون أمر القيد مردّداً بين كونه قيداً للوجوب، أو الواجب على نحو الواجب المعلّق بحيث لا يجب تحصيله إمّا من جهة كونه غير مقدور أو كونه مأخوذاً على نحو الحصول، فحينئذٍ تكون الهيئة مقيدةً لا محالة لأنّ الواجب المعلّق يكون واجباً مشروطاً بالشرط المتأخّر على ما بيّنا سابقاً . فعلى هذا تكون الهيئة مقيدة إمّا بالشرط المتأخّر أو المقارن، فلا يدور الأمر بين تقييد المادّة والهيئة حتّى يقال تقييد المادّة أولى من تقييد الهيئة .

الوجه الثاني: الذي أفاده شيخنا الأنصاري (أعلى الله مقامه) لتقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة هو أنّ تقييد إطلاق الهيئة مستلزم لبطلان محلّ الإطلاق في المادّة وإن لم يستلزم تقييد المادّة كما قيل ، ولا فرق في مخالفة الأصل بين تقييد المطلق وبطلان محلّ الإطلاق، لأنّهما يشتركان في النتيجة وهي عدم جواز العمل بالإطلاق، مثلاً إذا كان دخول الوقت شرطاً لوجوب الصلاة فلا يمكن إتيان الصلاة الواجبة قبله .

وأورد عليه المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما) ^(١) بأنّ اللازم عند العقلاء هو العمل على طبق المطلق بعد تماميّة إطلاقه وانعقاد الظهور الإطلاقي له، وأمّا ارتكاب عمل موجب لانتفاء الظهور الإطلاقي وعدم تماميّة الإطلاق فليس فيه محذور عندهم، فتقييد الهيئة الموجب لعدم تماميّة الإطلاق في المادّة ليس فيه مخالفة الأصل من جهة عدم انعقاد الظهور في المادّة ^(٢).

والتحقيق أنّ هذا الوجه ممنوع من أصله، لأنّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادّة ولا بطلان محلّ إطلاقها، بل بين التقيدين عموم من وجه، فإنّ المراد من تقييد المادّة اعتبار المولى وقوع الفعل في زمان حصول القيد لا مجرد لزوم وقوع الفعل بعد حصول القيد.

وبعبارة أخرى: تقييد المأمور به بشيء أمر اختياريّ للمولى، إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولزوم وقوع الفعل بعد حصول شيء لا يكون من التقييد في شيء، مثلاً إذا اعتبر المولى وقوع الصلاة بعد دخول الوقت تكون الصلاة مقيدة به، وإذا لم يعتبرها كذلك بل كان تحقّقها من حيث هي واجبة متوقّفاً على دخول الوقت لكونه شرطاً لوجوبها فلا تكون مقيدة بالوقت. فعلى هذا قد يجتمع الاعتباران، أعني بهما اعتبار كون الوقت - مثلاً - قيداً للوجوب واعتبار كونه قيداً للواجب، وقد يفترقان فيكون القيد قيداً للوجوب دون الواجب،

(١) أجود التقريرات ١/١٦٤.

(٢) هناك وجهان آخران ذكرهما في أجود التقريرات لتقديم إطلاق الهيئة ١/١٦٤.

كما في صلاة الزلزلة فإن وقوعها شرط لوجوب الصلاة لأن يكون شرطاً لأصل الصلاة بالمعنى الذي ذكرناه وإن كان وقوع الصلاة واجبة متوقّفة على وقوع الزلزلة، لكن هذا التوقّف تكوينيّ لا تشريعيّ. وقد يكون قيداً للواجب دون الوجوب كما في الواجب المعلّق.

وقس على ما ذكرنا بطلان محلّ الإطلاق في المادّة، فإنّه لا يكون من لوازم تقييد الهيئة، فإنّ تقييد الهيئة لا يكون قرينة على اعتبار القيد في المادّة أيضاً حتّى يبطل محلّ إطلاقها فيبطل العمل بإطلاقها؛ فتدبّر.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه لا مرجّح لتقييد المادّة دون الهيئة. هذا كلّهُ في القرينة المنفصلة. وحاصل الكلام فيها أنّه لا مرجّح في البين لتقييد أحد الإطلاقين، فكلاهما يسقطان عن الحجّية.

وأما القرينة المتصلة فتوجب الإجمال في كلا الإطلاقين كما هو شأن كلّ كلام احتفّ بما يحتمل القرينة، فلا أصل لفظيّاً في البين حتّى يعيّن أحد الإطلاقين فتصل النوبة إلى الأصل العمليّ.

أما الأصل العمليّ فمقتضاه البرائة من الواجب قبل حصول القيد، لأنّه شكّ في التكليف، لاحتمال كون القيد قيداً للوجوب. وأما بعد حصول القيد فيجب على كلّ حال، سواء كان القيد قيداً للوجوب فقد تحقّق، أو كان قيداً للواجب فالوجوب مطلق. وأما نفس القيد فحيث إنّ أمره دائر بين كونه قيداً للوجوب فلا يجب تحصيله، أو كونه قيداً للواجب على نحو الحصول فلا يجب تحصيله أيضاً، أو كونه قيداً له على نحو التحصيل فيجب، فمقتضى الأصل البرائة منه لأنّه مشكوك الوجوب.

الواجب النفسي والواجب الغيري

الواجب النفسي والواجب الغيري

وثمره البحث في هذا المقام تظهر في صورة الشك في كون واجب نفسياً أو غيرياً، كما إذا كان هناك واجبان أحدهما نفسي قطعاً، والآخر مشكوك هل هو واجب نفسي آخر أو مقدّم لذلك الواجب، وفرضنا أنّ الواجب النفسي المعلوم نفسيته قد سقط لعجز أو غيره من المسقطات، فإن كان الآخر نفسياً في قبال ذلك فيجب إتيانه، لأنّ سقوط أحد الواجبين النفسيين لا يوجب سقوط الآخر وإن كان غيرياً فلا يجب إتيانه لسقوطه بسقوط ذي مقدّمته.

ثمّ الكلام في هذا المبحث يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: في تعريفهما.

الثاني: في مقتضى الأصل اللفظي في صورة الشك.

الثالث: في مقتضى الأصل العملي.

أمّا المقام الأول: فنقول: عرّف القوم الواجب النفسي بما يجب

لا لواجب آخر، والغيري بما يجب لواجب آخر.

وقد أورد عليهم بعض من تأخّر، منهم المحقّق صاحب الكفاية (قدّس

سرّه) بأنّ مقتضى ذلك كون جميع الواجبات واجباتٍ غيريّة، حيث إنّ بناء على

مسلك العدلية، الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فلا يجب شيء إلا لوجود مصلحة ملزمة فيه لازم الاستيفاء، فوجوب هذا الشيء لأجل واجب آخر وهي المصلحة الملزمة الكامنة فيه^(١).

وكأنه (قدس سرّه) سلم هذا الإشكال فعدل عن هذا التعريف بتعريف آخر، وهو أن الواجب النفسي ما وجب لحسن في نفسه وإن كان مقدّمة للغير، والواجب الغيري ما وجب لأجل كونه مقدّمة للغير وإن كان فيه جهة حسن في نفسه، كالطهارات الثلاث فإنها حسنة في أنفسها لكن وجبت لأجل حسناتها النفسي بل لأجل كونها مقدّمة لواجب نفسي وهي الصلاة. هذا حاصل ما أفاده (قدس سرّه).

ولكن لا يمكننا المساعدة عليه، لأنّ الحسن الموجود في الواجب النفسي إن كان ناشئاً من المصلحة الملزمة القائمة به بمعنى أنّه حسن لكون المصلحة قائمة به فيعود الإشكال عليه، لأنّ مقتضى ذلك كون الواجب غيرياً، لأنّ وجوبه نشأ من الحسن الناشئ من المصلحة الملزمة، فبالآخرة وجب لوجوب غيره وهي المصلحة الملزمة.

وإن كان الحسن له ذاتياً غير ناشئ من المصلحة.

فيرد عليه أولاً: أنّ هذا المعنى قليل في الواجبات الشرعية جدّاً، لأنّ غالبها لو لم يكن جلّها ناشئة من المصالح الكامنة فيها. نعم، معرفة البارئ تعالى كذلك حيث إنّها حسنة في نفسها.

وثانياً: أنَّ مقتضى ذلك عدم تمحّض واجب في النفسيّة أو الغيريّة، فإنّ مقتضى الحسن الذاتي الإيجاب النفسي ومقتضى المصلحة الملزمة الإيجاب الغيري ولا مرجّح لأحد الإيجابين على الآخر، فمقتضى القاعدة اجتماعهما وعدم تمحّض الواجب في أحدهما، ففي صورة الشكّ يدور الأمر بين الواجب الغيري النفسي وبين الواجب الغيري، بمعنى أنَّ أحد طرفي الشكّ يكون الواجب الغيري والطرف الآخر ما يكون واجباً نفسياً وغيرياً معاً. نعم، قد يتفق في بعض الموارد النادرة الدوران بين الغيري والنفسى فيما إذا دار أمره بين المقدّميّة والحسن الذاتي غير الناشئ من المصلحة الملزمة بأن لا يكون فيه مصلحة ملزمة بل نفسه حسن ومحبوب من حيث هو كالمعرفة باللّه تعالى، فما أفاده صاحب الكفاية لتعريفهما غير تامّ.

وقد أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) في مقام الجواب عن الإشكال الوارد على تعريف المشهور: بأنّ الواجبات بالنسبة إلى المصالح المترتبة عليها من قبيل العلل المعدّة، لا العلل التامة، والمراد بها أي العلل المعدّة ما يترتب عليها المعلول مع توسيط الأمور غير الاختيارية كغرس الشجر بالنسبة إلى وجود الثمرة في الخارج، فإنّ ترتّب الثمرة الخارجيّة على الغرس يتوقّف على تصرف الهواء والماء والتراب والشمس، وإرادة الله تعالى وغير ذلك ممّا لا يكون تحت اختيار الغارس، لا أن تكون من قبيل الإلقاء في النار والإحراق، فإنّ النهي عن الفحشاء - مثلاً - لا يترتب على الصلاة كترتب الإحراق على الإلقاء بل نحو ترتّب وجود الثمرة الخارجيّة على الغرس.

والحاصل أن تلك المصالح لا تكون مقدورة فلا يتعلّق بها الوجوب حتّى تكون الأفعال واجبةً بالوجوب الغيري لكونها مقدّمة لها، وما يقال من أن المقدور بالواسطة مقدور، مدفوع بأنّ هذا لا ينطبق على ما نحن فيه، لأنّ المعلومات الإعداديّة لا تكون مقدورة حتّى مع الواسطة، بل ذلك في الأسباب والمسبّبات والعلل والمعلولات.

وأما كون المصالح المترتبة على الواجبات من قبيل المعلولات الإعداديّة مضافاً إلى القطع بذلك، حيث لا يترتب على كثير من الواجبات ما فرض له من المصالح، يكفينا ظاهر الأمر بنفس الأفعال لأنّ تلك المصالح المترتبة على الأفعال لو كانت ملزمة وتحت قدرة المكلف يلزم الأمر بها دون نفس الأفعال. هذا تمام الكلام فيما أجب به عن الإشكال المذكور.

ثمّ إنّه (قدّس سرّه) أورد إشكالاً آخر على تعريف المشهور فعدل بتعريف آخر وهو أنّ تعريف الواجب الغيري بـ «ما وجب لواجب آخر» لا يكون مانعاً، حيث إنّه يشمل بعض الواجبات النفسية الذي وجب لأجل الغير وهو ما وجب تهيئاً لواجب آخر، كالغسل في الليل الواجب تهيئاً للصوم في النهار، فإنّ هذا وإن لم يكن واجباً غيريّاً لكن واجب للغير، ومقتضى تعريفهم الواجب الغيري بـ «ما وجب لواجب آخر» دخوله فيه، لأنّه واجب لواجب آخر.

ولا يخفى ما في ما أفاد من الإشكال: أمّا ما أفاده في مقام دفع الإشكال على تعريف المشهور من أنّ الأفعال بالنسبة إلى المصالح من قبيل المعدّات، ففيه أنّ للواجب غرضين: أحدهما الغرض الأقصى، والآخر الغرض الأدنى. أمّا

الغرض الأقصى فكما أفاده (قدّس سرّه) لا يكون تحت اختيار المكلف فلا يتعلّق به التكليف كحصول الثمر في الخارج. وأمّا الغرض الذي يترتّب على نفس الفعل بلا واسطة وهي الجهة الإعداديّة لذلك الغرض الأقصى، بمعنى تهيئة المحلّ - مثلاً - لترتّب ذلك عليه فتكون تحت القدرة بلا إشكال، ويكون الفعل بالنسبة إليه علّة تامّة ومولّدة له، - مثلاً - الغرض الأقصى من غرس الشجر حصول الثمرة الخارجيّة، والغرض الأدنى منه الذي لا بدّ منه تهيأة الشجر وإعداده للإنتاج، كما أنّ الغرض الأقصى من الصلاة النهي عن الفحشاء - مثلاً - وما يترتّب عليها من الغرض بلا واسطة وبلا تخلف استعداد المكلف للنهي عنه، وحيث إنّ كلّ واجب لا بدّ وأن تترتّب عليه مصلحة ملزمة غير متخلّفة عنه تكون هذه الأغراض أعني بها ما تترتّب على الأفعال بلا واسطة مقدورة مع الوسطة للقدرة على أسبابها فتكون الواجبات كلّها غيريّة فيبقى الإشكال على حاله.

وأما ما أفاده من الإشكال في تعريف الواجب الغيري بعدم المانعيّة فيدفعه أنّ الأثر المرغوب المترتّب على الواجب الغيري حيث كان مترتباً بعينه على الواجب للغير كسقوطه بسقوط ذي المقدّمة وسقوط الواجب التهيئي كالغسل في الليل بسقوط ما وجب لأجله كالصوم، فلا مانع من دخوله في التعريف وتسميته بالواجب الغيري، فإنّ الغرض من هذا التقسيم هو ذلك، مضافاً إلى أنّ الظاهر من الواجب في قولهم «ما وجب لواجب» هو الواجب الفعلي لا ما سيكون واجباً.

والتحقيق في جواب الإشكال أن يقال: إنَّه إن قلنا بأنَّ السبب واجب بنفس وجوب المسبَّب، كما هو أحد الأقوال في الباب، فيندفع الإشكال من أصله حيث إنَّ الواجبات الشرعيَّة أسباب للمصالح الملزمة، وإن لم نقل بذلك كما هو الحقَّ حيث إنَّ وجود السبب غير وجود المسبَّب، فنقول: إنَّ القدرة على المصالح ولو مع الوساطة لا يكفي في إيجابها الشرعي ولا بدَّ في ذلك من حسن تعلُّق الخطاب بها عرفاً، وهي لا تكون كذلك لعدم إدراك العرف العام لها، - مثلاً- التهيئة للانتهاء عن الفحشاء والمنكر بالصلاة ممَّا لا يدركه عقل نوع الناس وإن أدرك حقيقته بعض الخواص، هكذا سائر الأغراض والخواص المترتبة على الواجبات الشرعيَّة إذا نظرت إليها بعين الإخلاص فلا تجد أن تكون صالحة لأن يقع التهيؤ لها تحت الخطاب، فلا محالة تكون الواجبات النفسية نفس الأفعال دون الأغراض فلا إشكال في تعريف المشهور.

ويمكن أن يقال في مقام حسم مادَّة الإشكال أنَّه بناء على مذهب من لا يقول بوجود مصالح في الأفعال، وكذلك على مذهب من يقول بوجودها في نفس التكليف، لا يرد من أصله كما هو واضح لأنَّه لا يكون للواجبات النفسية أغراض ملزمة حتَّى تكون هي الواجبات في الحقيقة وتكون الأفعال مقدَّمة لها، فتعريف الواجب الغيري بـ«ما وجب لواجب آخر» لا يشملها. نعم على مذهب الإمامية القائلين بوجود مصالح ملزمة في الواجبات الشرعيَّة مترتبة على نفس الأفعال، الأوَّلَى أن يقال: «إنَّ الواجب النفسي ما وجب لأجل غرض مترتب عليه والواجب الغيري ما وجب لأجل غرض في غيره» حتَّى لا يرد عليه ما يتوهم من الإشكال ويتصدَّى لدفعه.

المقام الثاني: فيما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري وكان هناك إطلاق. ولا إشكال في أن مقتضاه الوجوب النفسي وقد نسب إلى شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه) عدم إمكان التمسك بالإطلاق، لأن مفاد الهيئة معنى حرفي ولا يمكن تقييده، إما لأجل أنه جزئي حقيقي وهو لا يقبل التقييد، وإما لأجل أنه معنى آلي ومرآتي، والتقييد من شئون المعاني الاستقلالية لا الآلية، على الاحتمالين في كلامه (قدس سرّه)، وحيث لا يمكن تقييده لا يمكن إطلاقه لأن استحالة التقييد مستلزم لاستحالة الإطلاق، هذا ما نسب إليه (قدس سرّه).

لكن من المعلوم أن مثل الشيخ (قدس سرّه) لا ينكر وجود الواجب الغيري، لبدهاه وقوعه في الشريعة ولم ينسب إليه ذلك كما نسب في الواجب المشروط، فلابدّ له من أمر يعين أحد الوجوبين عندما شك فيها، ومن المعلوم بالبدهاه وجود التغاير بينهما بحسب مقام الثبوت، وفي مقام الإثبات يثبت الواجب الغيري بأحد وجهين:

أحدهما: تقييد الواجب النفسي به، كما في «صلّ عن طهارة».

الثاني: تقييد وجوبه بواجب آخر، كما في الآية الشريفة ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا^(١)﴾ والآية، وظاهر الأوّل تقييد الصلاة بالطهارة وهو يقتضي أن تكون مقدّمة للصلاة وواجباً بالوجوب الغيري على القول بوجوب المقدّمة، كما أن ظاهر الثاني تقييد وجوب الغسل بوجوب الصلاة حيث إنّ القيام إلى الصلاة كناية عن وجوبها.

وهذان الوجهان طريق إثبات الواجب الغيري، فإذا فرضنا عدم وجودهما فلا بد لنا من التمسك بالإطلاق:

إمّا إطلاق الهيئة، كما هو المختار، حيث لا مانع من تقييد مفادها فمقتضاه الوجوب النفسي، حيث إنّ الفعل واجب من غير توقّف وجوبه على وجوب آخر.

وإمّا إطلاق المادّة، كما عليه الشيخ (قدّس سرّه) في الواجب المشروط على مذاق المشهور، على ما نسب إليه، حيث لم يجوز تقييد الهيئة فيه بل جعل القيد قيداً للمادّة فيلزّمه ذلك في المقام أيضاً بأن يجعل وجوب الواجب النفسي من قيود مادّة الواجب الغيري، بأن يكون وجوب الصلاة شرطاً لتحقيق الوضوء الواجب لا وجوب الوضوء.

وإمّا إطلاق المادّة المنتسبة ونتيجة الجملة، كما عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، حيث لم يجوز تقييد الهيئة ولا تقييد المادّة وحدها بل قال بتقييد المادّة المنتسبة، فعلى جميع المسالك لا مانع من التمسك بالإطلاق إمّا مادّة أو هيئة لإثبات الواجب النفسي في مورد الشكّ ووجود الدليل اللفظي الذي يكون في مقام البيان.

وأما إذا لم يكن الدليل لفظياً أو لم يكن في مقام البيان فيقع الكلام في الأصل العملي.

المقام الثالث: في الأصل العملي فيما إذا شكّ في كون واجب نفسياً أو غيرياً، قد أفاد المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أنّ مقتضى الأصل البرائة

فيما إذا لم يكن وجوب ما يشك كونه ذا المقدّمة لهذا الواجب فعلياً، مثلاً إذا شككنا في وجوب الوضوء أنّه نفسيّ أو غيريّ ولم يكن وجوب الصلاة التي يشك في كون الوضوء مقدّمة لها فعلياً لعدم دخول وقتها - مثلاً - فمقتضى الأصل البرائة من وجوب الوضوء قبل دخول الوقت.

وقد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بأن مقتضى الأصل الاشتغال والإتيان بالوضوء، لأن أصل الوجوب معلوم وقد تردّد في كونه نفسياً أو غيرياً، فترك هذا الواجب المرذد موجب للعقاب لا محالة، لأنّه إن كان هو الواجب النفسي فتركه موجب له، وإن كان مقدّمة لواجب فعليّ آخر نفسيّ، فتركه موجب للعقاب على ترك ذلك الواجب النفسي، لأنّه قد تنجّز التكليف به من هذه الناحية وإن لم يكن منجزاً من نواحي آخر بعد البناء على صحّة التفكيك في التنجّز^(١).

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ لكلّ من الأصليين أعني البرائة والاشتغال مورداً غير مورد الآخر، ولا يرد ما أورده شيخنا الأستاذ على صاحب الكفاية، لأنّ كلامه في غير المورد الذي فهمه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه).

توضيح ذلك أنّ الشكّ في الوجوب النفسي والغيري يتصوّر على أنحاء: الأولى: أن يكون الشكّ في النفسيّة والغيريّة، من دون العلم بثبوت الوجوب الفعلي، لعدم وجوب ذي المقدّمة وإن كان أصل الوجوب معلوماً، كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها إمّا لكونه مقدّمة للصلاة، وإمّا لنفسه

وتعلم أنّ وجوب الصلاة لم يكن فعلياً للحيض، فأمر الوضوء يتردّد بين كونه واجباً نفسياً فعلياً أو كونه واجباً غيرياً غير فعلي، لعدم فعلية ذي المقدّمة، ففعلية وجوب الوضوء مشكوك وإن كان أصل الوجوب الإنشائي معلوماً، ومقتضى الأصل العملي البرائة في هذه الصورة بلا إشكال، للشك في أصل التكليف الفعلي في هذه الصورة وهذه هي مورد كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه).

الثانية: أن يكون الشكّ فيهما مع العلم بأصل الوجوب الفعلي بأن يكون أمر الواجب مردداً بين أن يكون واجباً بالفعل بالوجوب النفسي أو واجباً فعلياً غيرياً، لفعلية وجوب ذي المقدّمة من ناحية هذه المقدّمة وإن لم يكن وجوبه - أعني ذا المقدّمة - منجزاً، للجهل به، ومعلوم أنّ ترك مثل هذا الواجب الذي علم بوجوبه وشكّ في خصوصيته موجب للعقاب، إمّا لكونه واجباً نفسياً منجزاً أو لكونه مقدّمة لواجب نفسي منجز من ناحية هذه المقدّمة وإن لم يكن منجزاً من سائر النواحي، فإنّ ترك الفعل انحلالي يمكن أن يستند إلى أمور متعدّدة، مثلاً ترك الصلاة قد يستند إلى ترك الوضوء وقد يستند إلى ترك الطهارة عن الخبيث وقد يستند إلى غصبيّة اللباس أو المكان إلى غير ذلك من الأمور التي يمكن استناد الترك إليها. فإذا علمنا بوجوب الوضوء فعلاً واحتملنا كونه مقدّمة للصلاة المشكوك فعلية وجوبها يجب إثباته، إمّا لوجوبه النفسي وإمّا لوجوبه الغيري المنجز الناشي من تنجز وجوب الصلاة من ناحية الوضوء، بمعنى أنّه لا يجوز ترك الصلاة بترك الوضوء وإن جاز بغير ترك الوضوء، لعدم تنجز وجوبه من جميع النواحي، للجهل به، فإنّه لا مانع من التفكيك في مقام التنجز بين الواجب

النفسي ومقدمته، وإن لم ينفك أصل الوجوبين عن الآخر بمعنى أن أصل الوجوب الغيري مترشح من الوجوب النفسي، لكن تنجزه لا يلزم أن يكون مترشحاً من تنجز وجوب ذيها كما في المثال.

وقد أوضحنا ذلك في باب الأقل والأكثر، فإن العلم بوجوب الأقل مصحح للعقوبة إما لكونه تمام الواجب أو لكونه موجباً لترك الواجب.

ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر بأن يقال: إنه يتولد من العلم بوجوب الوضوء فعلاً مردد بين كونه نفسياً أو غيرياً علم إجمالي آخر بوجوب نفسي مردد بين الوضوء والصلاة التي يحتمل كون الوضوء مقدمة لها، لأن احتمال الوجوب الغيري للوضوء مساوq لاحتمال الوجوب النفسي للصلاة، لأنه لا يمكن الوجوب الغيري بلا وجوب نفسي، ومقتضى العلم الإجمالي بوجوب نفسي مردد بين الوضوء والصلاة هو الاحتياط والإتيان بهما إذا كانت الأصول متعارضة في الطرفين، وحيث إن وجوب الوضوء معلوم إما لكونه واجباً نفسياً أو لكونه واجباً غيرياً مقدمة لواجب نفسي آخر لا يجري فيه البرائة، فتجري البرائة من الوجوب النفسي للصلاة من دون معارض.

والفرق بين الصورتين أن الأولى تكون فيما إذا كان أمر الواجب مردداً بين كونه نفسياً فعلياً أو غيرياً غير فعلي لكونه مقدمة لواجب نفسي غير فعلي، والثانية تكون فيما إذا كان أمره مردداً بين كونه واجباً نفسياً فعلياً أو مقدمة لواجب نفسي يحتمل كونه فعلياً.

الثالثة: ما إذا علم بواجبين يكون أحدهما نفسياً قطعاً ويشك في الآخر

هل هو واجب نفسي آخر في قبال ذلك أم واجب غيري لكونه مقدّمة لذاك؟ وهذه الصورة تكون على قسمين: أحدهما أن يكون الواجبان مشتركين في الإطلاق والتقييد. والثاني ما لا يكون كذلك.

أمّا الأول كما في قوله (عليه السلام): «إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور»^(١) فقد أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أنّ مقتضى الأصل البرائة من التقييد، بمعنى أنّ تعلّق الأمر الضمني بتقييد الصلاة بالطهور مشكوك ويكون مورداً للبرائة، فتصحّ الصلاة ولو لم يتطهّر قبلها^(٢).

والتحقيق أنّ مقتضى الأصل الاحتياط، لأنّ البرائة من التقييد التي هي البرائة عن الوجوب الغيري في الحقيقة معارضة بالبرائة عن الوجوب النفسي للطهارة فلا تجري للمعارضة، ومقتضى العلم الإجمالي الاحتياط بأن يأتي بالصلاة قبلها الوضوء لأنّ احتمال تقيّد الصلاة بالطهارة منجز وملازم مع احتمال العقاب على تركه إذا لم يكن في البين مؤمن. وعلى ما ذكرنا لا يكون في البين ما يؤمن من العقاب لفرض المعارضة، فتكون النتيجة نتيجة الوجوب الغيري لا النفسي.

وأما القسم الثاني وهو ما إذا كان الواجبان مختلفين في الإطلاق والتقييد فله صوّر:

الأولى: ما إذا علم بتقيّد الواجب النفسي - كالصلاة مثلاً - بما بعد الوقت

(١) تقدّم في ص ٢٠٢.

(٢) أجود التقريرات ٢٤٧/١.

وشكّ فيما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً، كالوضوء في أنّه مقيد بما بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً أو مقيد بما قبل الوقت على تقدير كونه نفسياً. ومقتضى القاعدة في هذه الصورة الاحتياط بإتيان وضوئين، أحدهما قبل الوقت والآخر بعده بناء على تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات كما هو المختار، فإن أصالة البرائة عن الوجوب الغيري المقيّد بما بعد الوقت معارضة بأصالة البرائة عن الوجوب النفسي المقيّد بما قبله.

الصورة الثانية: ما إذا علم بتقيّد الواجب النفسي بما بعد الوقت كالصورة الأولى ولكن شكّ في الواجب الآخر هل هو مقيد بما بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً أو مطلق غير مقيد بما بعده أو بما قبله على تقدير كونه نفسياً. وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أنّ مقتضى الأصل البرائة عن الوجوب النفسي قبل الوقت، لعدم تحقّق شرط الوجوب الغيري وهو وجوب الواجب النفسي المشروط بدخول الوقت، فوجوبه النفسي قبل الوقت مشكوك فيكون مجرى للبرائة فتكون النتيجة نتيجة الغيريّة^(١).

وهذا ممّا لا يمكننا المساعدة عليه، لأنّ من شرائط جريان البرائة لزوم التوسعة من جريانه، والوجوب النفسي قبل الوقت مقتضى للتوسعة على المكلف لأنّه في سعة من إتيانه قبل الوقت أو بعده فكيف تجري البرائة فيما هو موسّع بحسب طبعه، بل مقتضى الأصل البرائة من لزوم إتيان الوضوء بعد الوقت ولو كان الوجوب غيرياً لإمكان تقيّد الواجب النفسي المقيّد بما بعد

الوقت بمقدّمة غير مشروطة بما بعده بل مطلق وجودها كاف ولو قبل الوقت كما في الطهارة عن الخبث بالنسبة إلى الصلاة، فتكون نتيجة أصالة البرائة عن تقيّد الوضوء بما بعد الوقت نتيجة النفسية، فلو أتى بالوضوء قبل الوقت يكفي في صحّة الصلاة المشروطة بما بعده ولا يجب عليه إعادته.

الصورة الثالثة: ما إذا علم تقيّد الواجب النفسي بما بعد الوقت وشكّ في الواجب الآخر هل هو مقيدّ بما بعد الوقت على تقدير غيريته، بمعنى أنّه يشكّ في الوضوء مثلاً- لو كان وجوبه غيريّاً- هل مقيدّ بما بعد الوقت أم لا؟ بأن يكون مطلق الوضوء مقدّمة للصلاة لا الذي بعده، وأمّا على تقدير كونه واجباً نفسياً فلا يكون مقيداً بما بعده قطعاً، ومن المعلوم أنّ مقتضى الأصل البرائة عن التقيّد بما بعد الوقت فلو أتى بالوضوء قبله لا يجب عليه الإعادة وإن كان اللازم تقدّمه على الصلاة كما عرفت سابقاً.

تنبيهان:

الأول: في أنّه هل يستحقّ على امتثال الواجب الغيري الثواب وعلى تركه العقاب كما في الواجب النفسي أم لا؟ ولا يخفى أنّ المراد من استحقاق الثواب ليس لزوم إعطاء الثواب على المولى بأن يكون للعبد حقّ على المولى، كيف ومقتضى العبوديّة هو امتثال أوامره فإنّ العبد ليس أجيراً لمولاه حتّى يستحقّ عليه الأجرة بل هو عبده خصوصاً في المولى الحقيقي وهو الله جلّ وعلا فإنّ نعمه علينا لا تُعدّ ولا تُحصى، ولو عبدناه طول الدهر لما أدينا حقّ بعضها، بل المراد منه أهليّة العبد للثواب بمعنى أنّه تعالى لو أعطاه الثواب فقد أوقعه في

محلّه وأعطاه لأهله في مقابل من يعصيه فإنّ إعطاء الثواب للعاصي إعطاء في غير المحلّ. نعم يستحقّ العبد مطالبة الثواب بحسب وعده تعالى على الثواب على الطاعات وهذا الوعد من كمال المولى وفضله على العباد وقد أُشير إلى هذا المعنى بما يقرب من هذا المضمون في بعض الأدعية: «إن طالبتني بذنبي لأُطالبنك بوعدك»^(١) وهذا غير محلّ الكلام وهو أن يكون للعبد حقّ على الله تعالى بمجرد إتيان ما أمر به.

وأما استحقاق العقاب فبمعنى أنّه لله تعالى حقّ لأن يعاقب العبد بخلاف استحقاق الثواب من جانب العبد فإنّه ليس له حقّ على الله تعالى بإعطائه الثواب فبين الاستحقاقين فرق من هذه الجهة فلا تغفل.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلفت الأقوال في ترتّب الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيري وتركه:

منها: عدم ترتّبهما مطلقاً.

ومنها: الترتّب مطلقاً.

ومنها: عدم ترتّب العقاب على الترك وترتّب الثواب عليه إن كان خطابه أصلياً، وعدمه إن كان تبعياً كما هو مختار المحقّق القميّ (قدّس سرّه).

والظاهر هو عدم ترتّب العقاب على تركه وترتّب الثواب على فعله إذا أتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسي، أمّا عدم العقاب على تركه فلا

(١) ما ورد في باب ٣٢ أدعية المناجات في بحار الأنوار هكذا: إلهي لئن طالبتني بذنبي لأُطالبنك بكرمك، ولئن طالبتني بجريرتي لأُطالبنك بعفوك. بحار الأنوار ٩٢/٩١.

العقل لا يفرّق بين ترك ذي المقدّمة بمقدّماته بأن يترك الصلاة - مثلاً - مع جميع ما لها من المقدّمات من طهارة اللباس والبدن والوضوء والغسل وغير ذلك، وبين تركها مع إتيان مقدّماته بأن يأتي بجميع مقدّمات الصلاة مثلاً، ولا يأتي بها في تفويت غرض المولى، والسّرّ في ذلك هو أنّ وجوب المقدّمات ناشئ من غرض موجود في ذي المقدّمة وليس ناشئاً من غرض موجود في أنفسها، فهناك غرض واحد قائم بذی المقدّمة اقتضى وجوب ذي المقدّمة ومقدّماته، ولا يفرق في تفويت ذلك الغرض الواحد بين ترك ذي المقدّمة مع مقدّماته وبين ترك ذي المقدّمة مع الإتيان بمقدّماته حيث إنّ الغرض الواحد قد فات في كلا الصورتين.

وأما الثواب على إتيان الواجب الغيري فيما إذا أتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسي فلأنّ الإتيان به بهذا الداعي يوجب نحو إضافة له إلى المولى لأنّه واقع في طريق ما هو محصّل لغرضه، وكلّ فعل حصل له نحو إضافة إلى المولى يوجب استحقاق الثواب لفاعله بالمعنى الذي ذكرناه، فلو أتى بالوضوء بقصد أن يتمكّن من الصلاة التي أمر بها المولى وقام غرضه بها يثاب عليه ولو لم يتمكّن من الصلاة بعد ذلك كأن سقطت لعذر مثل أن حاضت المرأة بعد الوضوء بذلك القصد قبل الصلاة، وهكذا حال سائر المقدّمات فله لكلّ مقدّمة أجر على حدة.

وظهر ممّا ذكرناه أنّ الملاك في ترتّب الثواب على الواجب الغيري هو قصد التوصل إلى الواجب النفسي لا الوجوب الغيري، فيترتّب عليها الثواب

عند القصد المذكور ولو لم نقل بوجوب المقدمة كما هو المختار، وسيأتي البرهان عليه إن شاء الله تعالى .

وقد ظهر أيضاً ضعف ما أفاده المحقق القمي (قدس سره) من التفصيل بين الخطاب الأصلي والتبعي حيث قال في الأول بترتب الثواب دون الثاني لأن الملاك ليس الوجوب لا تبعياً ولا أصلياً، بل هو ما ذكرناه من إضافته إلى المولى بقصد التوصل به إلى الواجب النفسي .

الثاني : قد استشكل في الطهارات الثلاث من وجهين :

أحدهما: أنه قد ورد في الروايات ترتب الثواب عليها مع أن الواجبات الغيرية لا يثاب عليها، ودفعه قد ظهر مما ذكرنا من أنه إذا أتى بها بداعي التوصل إلى ذي المقدمة توجب استحقاق المثوبة، نعم هذا الإشكال وارد على من لم يقل بذلك .

الثاني : أن الأوامر الغيرية توصلية، والأمر التوصلی يسقط بإتيان متعلقه كيف اتفق ولا يلزم فيه قصد القرية، والطهارات الثلاث مع أنها واجبات غيرية لا تسقط إلا بإتيانها على وجه العبادية .

وقد أُجيب عنه بوجوه :

الوجه الأول : ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وهو أن العبادية فيها لم تكن من قبل الأمر الغيري بل تعلق الأمر الغيري فيها بما تكون عبادة في نفسها لتعلق الأمر النفسي الاستجابي بها، بمعنى أن الوضوء - مثلاً - أمر عبادي تعلق الأمر الغيري به فلا يسقط إلا بإتيان متعلقه نظير أمر الوالد ابنه أو السيد عبده بصلاة الليل، فإن العبادية في الصلاة لم تكن من قبل أمرهما

بل المتعلّق بنفسه عبادة فيسقط أمرهما بمجرّد إتيانها بداعي القرية بما أنّها مأمور بها بالأمر النفسي الاستجابي^(١).

وبعبارة أخرى: عبادة وقعت مقدّمة لعبادة أخرى فتعلّق الأمر الغيري بما هو عبادة في نفسه.

وقد أشكل عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ ذلك لا يتمّ في التيمّم وإن قلنا به في الغسل والوضوء فإنّه لم يدلّ دليل على استحبابه في نفسه وإن كان الدليل موجوداً في الغسل والوضوء.

ويدفعه ثبوت الدليل على استحبابه أيضاً وهو ما ورد في بعض الروايات: «إنّ التيمّم أحد الطهورين»^(٢)، وفي بعضها الآخر: «التراب أحد الطهورين»^(٣)، فإنّ لفظ الطهور يطلق على نفس الطهارة وما تحصل به وهو التراب كالوقود والوضوء، فعنوان الطهوريّة ثابت للتيمّم فيما إذا فقد الماء بمقتضى هذه الروايات. هذا بيان الصغرى، وقد ورد ما يدلّ على مطلوبيّة الطهور مطلقاً كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(٤) وكقوله عليه السلام: «الطهور نور»^(٥).

(١) كفاية الأصول ص ١١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣٨٦/٣ الباب ٢٣ من أبواب التيمّم.

(٣) وسائل الشيعة ٣٨٧/٣ الباب ٢٤ من أبواب التيمّم وفيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال في حديث: فإنّ الله عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً. ح ٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(٥) لم نجده، والذي في الرواية قوله (عليه السلام): الوضوء على الوضوء نورٌ على نور.

وسائل الشيعة ٣٧٧/١.

الثاني: أنَّ الاستحباب النفسي لا يبقى بعد فرض وجوبها وينعدم لاستحالة اجتماع المثليين والمفروض أنَّها واجبات بالوجوب الغيري لكونها مقدّمات .
ويدفعه أنّه لو سلّم زوال الاستحباب بحدّها فلا يسلمّ زواله بذاته بل ذاته باقية في ضمن الوجوب، فيمكن التقرب بالاستحباب النفسي المندك في ضمن الوجوب لأنّ الطلب الاستجابي موجود في ضمن الطلب الوجوبي كما هو الحال في جميع موارد الاشتداد وتبدل الوجود الضعيف بالقويّ فإنّ الضعيف لا يندم من رأس بل يشتدّ كما في نور الضعيف إذا اشتدّ .

الثالث: أنّه لا إشكال في صحّتها إذا أتى بها بداعي التوصل إلى غاياتها كالصلاة ونحوها، أو أتى بها بداعي أمرها الغيري بل أكثر الناس غافلون عن استحبابه النفسي وحسنه كذلك عند إتيانها، ويأتون بها لأجل الصلاة كما هو المتعارف عندهم ولم يقل أحد بفسادها، فلو كان وجه العبادة قصد أمرها النفسي لما صحّ الوضوء بداعي التوصل إلى الصلاة ولا إشكال في صحّته .

وقد تعرّض لهذا الإشكال المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في متنها^(١)، وأجاب عنه بما محصله: أنَّ الأمر الغيري كسائر الأوامر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه فلو أتى بالوضوء - مثلاً - بداعي أمره الغيري فقد قصد العبادة والأمر النفسي ضمناً ولكن جوابه (قدّس سرّه) لا يدفع الإشكال، لأنّ المفروض أنَّ قوام العبادة فيها يكون بقصد أمرها النفسي ومحبوبيتها النفسيّة، ولا تكون

(١) قال : والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه حيث إنّه لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدّمة ؛ فافهم ، انتهى . ص ١١١ طبع آل البيت (ع) .

المقدّمة إلّا ما هي عبادة، ولا عباديّة من ناحية الأمر الغيري، وكيف يمكن حصول هذه العبادة مع الغفلة عن الأمر النفسي والإتيان بها بداعي أمرها الغيري، أو عدم قصده ولو في صورة الالتفات به لقطعه بعدم تعلّق الأمر بها، فتعلّق القصد الضمني بالاستحباب النفسي أو المحبوبيّة النفسيّة عند إتيانها بداعي الأمر الغيري مع الغفلة عنهما أو عدم قصدهما ولو التفت إليهما لعدم اعتقاده بتعلّق الأمر النفسي إليها كما في التيمّم، معنى غير معقول.

كيف وهل يلتزم (قدّس سرّه) بصحّة صلاة الظهر إذا أتى بها بداعي أمرها الغيري الناشي من الأمر بصلاة العصر، حيث إنّها مقدّمة لها أو بداعي التوصل بها إليها، ولا يحتمل أن يلتزم (قدّس سرّه) بذلك، لأنّ قوام العباديّة في صلاة الظهر قصد أمرها النفسي المتعلّق بها. فتلخّص أنّ تصحيح العباديّة في الطهارات بما أفاده المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) غير تامّ للوجه الثالث الذي أورده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) عليه.

الوجه الثاني: لتصحيح العباديّة للطهارات الثلاث هو الذي أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وتوضيحه بمقدّمتين:

الأولى: أنّه لا يلزم أن يكون أمر واحد متمخّضاً في التبعية أو التوصليّة بل يمكن أن يكون توصليّاً من جهة وتعبديّاً من جهة أخرى، مثلاً إذا نذر أحد أن يأتي بصلاة الليل وأن يؤدّي دينه بحيث يكون المجموع نذراً واحداً لا أن يكون كلّ واحد منهما نذراً مستقلاًّ بنحو الانحلال، فحينئذٍ هذا الأمر النذري تعبديّ من حيث كونه متعلّقاً بصلاة الليل لأنّه لا يسقط إلّا إذا أتى بمتعلّقه بداعي

القربة، ولا يلزم أن يكون العبادية آتية من قبل نفس الأمر المتعلق بالعبادة بل كما يمكن ذلك يمكن أيضاً بإتيانه بداعي المحبوبة أو المصلحة أو الأمر النفسي الاستجابي المتعلق بالعمل قبل تعلق الأمر النذري به، فالأمر النذري بما أنه تعلق بما هو في نفسه عبادة لا يسقط إلا بإتيان هذه العبادة على نحو العبادية والقربة وهذا هو معنى تعبدية الأمر. أما كونه توصلياً من جهة أخرى، فلأن سقوط الأمر النذري بالنسبة إلى وفاء الدين لا يتوقف على قصد القربة.

الثانية: أن الأمر النفسي المتعلق بذِي المقدمة كما أنه متعلق بالأجزاء متعلق بالشرائط أيضاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن العبادية في الطهارات الثلاث إنما تكون من قبل الأمر النفسي المتعلق بذِي المقدمة وبها، لأنها شرائط للصلاة فتكون حالها حال الأجزاء من حيث إن العبادية في الأجزاء من قبل الأمر النفسي المتعلق بالصلاة، وحيث عرفت إمكان تعبدية أمر من جهة وتوصلية من جهة أخرى لا يلزم أن يكون جميع الشرائط كالطهارات الثلاث، لأن الغرض منها - وهو رفع الحدث - لا يترتب عليها إلا إذا أتى بها بداعي الحصّة من الأمر النفسي المتعلق بها دون بقية الشرائط بل لا مانع من اختلاف الأجزاء بالعبادية وغيرها ثبوتاً وإن لم يقيم دليل على الاكتفاء بها بدونها إثباتاً^(١).

هذا محصل الوجه الذي أفاده (قدس سرّه)، وفيه أن الأمر النفسي المتعلق بذِي المقدمة ليس له تعلق بالشرائط أصلاً لأنها خارجة عنه وليس حالها حال

الأجزاء التي تكون داخلة في المأمور به، وبها قوامه، وقد أخرج الأجزاء عن محلّ البحث لتعلّق الأمر النفسي بها فيلزم خروج الشرائط أيضاً لأنه لم يبق فرق بينهما وإلا لزم اجتماع المثليين فيها الوجوب النفسي والغيري.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ المصحّح لعباديّة الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو: إمّا قصد أمرها النفسي الاستجابي بناء على وجوده في جميعها كما هو الحقّ مع قطع النظر عن مقدّميتها للصلاة، وإمّا قصد التوصل بها إلى ذي المقدّمة كالصلاة ونحوها، وقد تقدّم أنّ قصد عنوان المقدّميّة والتوصل بها إلى ذي المقدّمة من العناوين المقربة والموجبة لإضافة العمل إلى المولى في نفسه ولو لم يتفق وجود ذي المقدّمة في الخارج ويكون المقدّمة للصلاة مجموع الغسلتين والمسحتين وقصد التوصل بهما إلى الصلاة أو قصد أمر الوضوء النفسي.

وبعبارة أخرى: مجموع الفعل الجوانحي والجوارحي يكون مقدّمة فيكون الغسل والمسح جزءاً للمقدّمة وجزء المقدّمة مقدّمة أيضاً لتوقّف ذي المقدّمة عليه أيضاً، فلا مانع من قصد التوصل بمقدّمة تكون جزء لمقدّمة أخرى وهي المجموع من القصد وذلك الفعل، وهذان الوجهان المصحّحان لعباديّة الطهارات الثلاث موجودان فيها سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل كما هو المختار.

فروع لا بأس بذكرها:

الأول: أنّه لو توضّأ قبل الوقت إمّا بقصد أمره النفسي الاستجابي أو

بقصد التوصل إلى مستحب نفسي كالوضوء لقراءة القرآن لا إشكال في صحته ولا في إتيان الصلاة الواجبة بعد دخول الوقت بهذا الوضوء، لأن الصلاة متوقفة على وضوء عبادي وهو متحقق على الفرض.

الثاني: هل يصح الوضوء بعد دخول الوقت إماماً بداعي أمره النفسي الاستجابي أو بقصد التوصل إلى مستحب نفسي أم لا؟ ربما يقال بعدم صحته لأن بعد دخول وقت الواجب المتوقف على الوضوء وجب الوضوء قهراً على المكلف، فلو قصد الاستحباب بأحد الوجهين لم يقع لأنه قد زال بعد عروض الوجوب، والذي يقع عليه الوضوء وهو الوجوب لم يقصد، فوقع ما لم يقصد وقصد ما لم يقع فلا وجه لصحة الوضوء على هذا النحو.

ويمكن دفعه أولاً بأن زوال الاستحباب النفسي عن الوضوء وعدم القرينة فيما إذا قصد التوصل إلى مستحب آخر لوجوبها مبني على القول بوجوب المقدمة والتحقيق منعه.

وثانياً: لا يزول الاستحباب ولو على القول بوجوبها فإنه باق بذاته ولو زال بحده، بناء على أن يكون الاختلاف في الوجوب والاستحباب من حيث شدة الطلب وضعفه كالنور القوي والضعيف، فيقصد ذات الطلب ويصح الإتيان به بداعي ذات الطلب. وأما بناء على ما هو المختار من أن الطلب ليس فيه شدة وضعف بل له مرتبة واحدة لأنه عبارة عن اعتبار الفعل في ذمة العبد بل الاختلاف من ناحية الملاك بأن يكون ملاك الوجوب ملاكاً ملزماً يوجب الطلب مع المنع من الترك، وملاك الاستحباب غير ملزم يوجب الطلب مع عدم المنع

من الترك، فيكون الطلب في كليهما واحداً من غير فرق أصلاً.
 فعروض الوجوب يرفع جواز الترك لا رجحان الفعل فلا مانع من قصد أصل الطلب، ويقع ما قصد، لأن أصل الطلب موجود بمرتبة وإن انضم إليه المنع من الترك لعروض ملاكه، فيصحّ الوضوء هكذا وتصحّ الصلاة الواجبة معه لتوقفها على وضوء عبادي وقد حصل، وكذلك الكلام في الغسل والتيمم في كلا الفرعين.

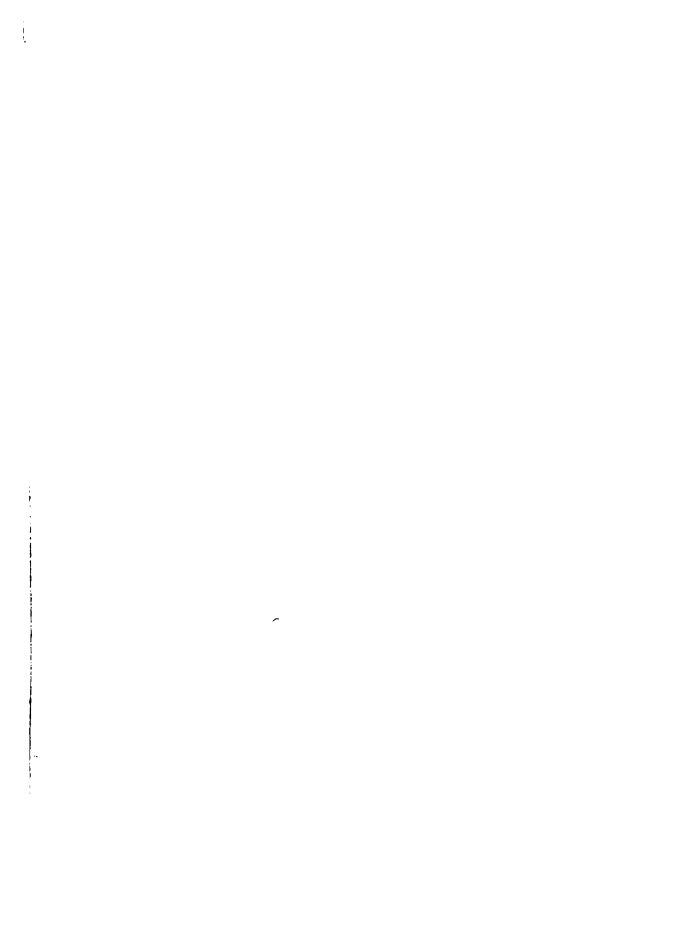
الثالث: إذا توضأ بقصد التوصل إلى غاية واجبة كالوضوء للصلاة الواجبة وبعد ذلك بدا له عدم إتيان تلك الغاية أو خرج وقتها أو سقطت عنه لعذر فهل يصحّ هذا الوضوء ويمكن الإتيان بما يشترط بالطهارة معه أم لا؟
 ربما يقال بعدم صحته بناء على وجوب المقدّمة الموصلة، ببيان أن المقدّمة المحبوبة للمولى هي التي تقع في طريق الواجب النفسي ويتوصل بها إليه، وأمّا التي لم تقع في طريقه فليست بمحسوبة له، فهذا الوضوء حيث لم يقع في طريق الصلاة لم يكن محبوباً للمولى وإنما تخيل المحبوبيّة بتخيّل أنّه يقع في طريق الصلاة، نعم الثواب الانقيادي لا مانع من الالتزام به، وأمّا إذا بنينا على وجوب مطلق المقدّمة سواء وقعت في طريق الواجب أم لا فلا بأس بالقول بصحته فإنّه كان واجباً وقد أتى به بداع قربي فيصحّ.

والتحقيق أن يقال بصحته على كلا القولين؛ أمّا على القول بوجوب مطلق المقدّمة فواضح، وأمّا بناء على وجوب المقدّمة الموصلة كما هو المختار لو قلنا بوجوبها فنقول: إنّ اللازم في عبادة عمل أمران:

أحدهما: فعلية الإضافة إلى المولى بمعنى أن يضيفه العبد ويسنده إليه وهذا موجود في هذا الوضوء حيث أسنده إليه لفرض أنه أتاه بداعي التوصل إلى الواجب النفسي.

الثاني: قابلية الفعل للإضافة ولا يكفي مجرد الإضافة الفعلية، مثلاً إذا قتل ابن المولى بتخيل أنه عدوه وقصد التقرب به إليه لا يقع هذا العمل مقرباً وعبادة، نعم يثاب على انقياده، وهذا الأمر الثاني أيضاً موجود في هذا الوضوء لأن الطهارات الثلاث لها أوامر نفسية استجابية كما ذكرنا، فهذا الوضوء لمكان أنه مستحب نفسي، له قابلية الإضافة إلى المولى وإن لم يكن له القابلية من جهة التوصل به إلى الصلاة لفرض عدم وقوع الصلاة بعده، وفعلية الإضافة من جهة قصد التوصل لا ينافي قابلية الإضافة من جهة أخرى وهي المطلوبة النفسية، وهذا من قبيل الخطأ في التطبيق، مثلاً إذا أتى العبد بالماء إلى المولى قاصداً به رفع عطشه وفرضنا أن المولى لا يكون عطشاناً وكان الماء مطلوباً له من جهة أخرى وهي التبريد به، يقع هذا الإتيان بالماء مقرباً له ويستحق العبد الأجر والثواب منه، والحاصل أن الوضوء صحيح على كلا القولين.

وجوب المقدّمة والأقوال فيه



وجوب المقدّمة

اختلفوا في وجوب المقدّمة على أقوال:

الأوّل: وجوبها مطلقاً وهو المعروف بينهم.

الثاني: وجوبها بشرط إرادة ذي المقدّمة وهو ظاهر عبارة صاحب المعالم (قدّس سرّه).

الثالث: وجوب المقدّمة التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدّمة وهو مختار شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) على ما نسب إليه في التقريرات والفرق بينه وبين قول صاحب المعالم (قدّس سرّه) هو أنّ إرادة ذي المقدّمة شرط للوجوب على قول صاحب المعالم (قدّس سرّه)، وشرط للواجب على قول الشيخ (قدّس سرّه).

الرابع: المقدّمة الموصلة وهو مختار صاحب الفصول (قدّس سرّه).

الخامس: المقدّمة الموصلة التي يقصد بها التوصل إلى الواجب بحيث اعتبر الأمران: الإيصال وقصده، وهو مختار بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس سرّه) ^(١).

(١) أمّا القول الأوّل فسيأتي دليله في ضمن أدلّة المنكرين لوجوب خصوص المقدّمة الموصلة. وسنذكر قولاً سادساً أيضاً في ص ٣٠٤.

أما القول الثاني وهو قول صاحب المعالم (قدس سره) فظاهر البطلان فإنه بعد القول بالملازمة بين الوجوبين يتبع وجوب المقدمة وجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط، إن مطلق فمطلق وإن مشروط فكذلك، لأنه بعد حكم العقل بالملازمة بينهما لا معنى لاشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذي المقدمة مع إطلاق وجوب ذي المقدمة، فإنه لو قلنا باشتراط وجوب ذي المقدمة بإرادته أيضاً يخرج الواجب عن كونه واجباً، لأن اختيار الفعل يكون بيد العبد حيثنذ ولا يلزم بإتيانه، والحاصل أنه لو قلنا بالملازمة الحاكم بها العقل لا معنى لتخصيصه.

وأما القول الثالث وهو الذي نُسب إلى شيخنا الأنصاري (قدس سره) فقد استدلل عليه بأن المقدمة واجبة لكونها مقدمة ولا بد من قصد هذا العنوان في تحقق الواجب في الخارج كما أنه لو أمر المولى عبده بالقيام لتعظيم زيد فإنه لا بد للعبد قصد عنوان التعظيم وإلا لا يكون القيام بقصد التعظيم مصداقاً للواجب لعدم صدق عنوان التعظيم عليه^(١).

وقد أوضح هذا الاستدلال بعض مشايخنا المحققين (قدس الله أسرارهم) بمقدمتين، أحدهما: أن الجهات التعليقية في الأحكام العقلية جهات تقييدية سواء في الأحكام النظرية أو العملية وحيث إن وجوب المقدمة بحكم العقل فالجهة التعليقية فيه جهة تقييدية في الحقيقة.

بيان ذلك أنه لو حكم العقل بشيء سواء كان الحكم نظرياً لا يرتبط بمقام العمل في الخارج، كحدوث العالم، أو عملياً أي مرتبطاً بمقام العمل الخارجي

من حيث الفعل والترك، كقبح ضرب اليتيم وحسن إعطاء حقّ الناس معلّلاً بعلّة كأن يقول: «العالم حادث لكونه متغيّراً»، و«ضرب اليتيم قبيح لكونه ظلماً»، و«إعطاء حقّ الناس حسن لكونه عدلاً»، تكون هذه الجهات التعليلية جهات تقييدية في الحقيقة بمعنى أنّ موضوع حكمه في الحقيقة نفس تلك الجهات وإنّما حكم في الموارد الخاصة لأجل انطباق الكبرى عليها، فموضوع حكمه في الحقيقة هو المتغيّر، بمعنى أنّه حاكم بنحو الكبرى الكلّية «إنّ كلّ متغيّر حادث» وإنّما حكم على العالم بالحدوث لكونه مصداقاً للتغيير، وهكذا الحال في قبح ضرب اليتيم للظلم فإنّ موضوع الحكم بالقبح في الحقيقة هو الظلم، ووجوب المقدّمة حيث كان بحكم العقل فالواجب في الحقيقة هو عنوان المقدّمة لا مصداقها ومعنونها والحكم بوجوب المصداق الخاص إنّما هو من باب التطبيق.

المقدّمة الثانية هي أنّ الوجوب لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري، واختيارية الفعل لا يكون إلاّ بكونه مسبوقاً بالقصد، وإلاّ فحركة اليد من غير قصد لا يكون فعلاً اختياريّاً، وهذا المعنى - أعني تعلّق الوجوب بالحصة الخاصة الاختيارية - موجود حتّى في الواجبات التوصّلية، والاكتفاء بانغسال الثوب والبدن قهريّاً بوقوعهما في الماء من باب قيام غير الواجب مقام الواجب، والواجب هو الغسل الاختياري لا غير، لأنّه لا يعقل التكليف بالفعل غير الاختياري.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: إنّ الواجب في الحقيقة في باب مقدّمة الواجب هو نفس عنوان المقدّمة، وهذا بمقتضى المقدّمة الأولى، لأنّ

الجهة التعليلية تقييدية في الحقيقة، وحيث إن الواجب هو الفعل الاختياري بمقتضى المقدمة الثانية فالواجب هي المقدمة التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمة، فإن قصد التوصل هو قصد المقدمة بعينه. هذا تمام بيان توضيحه لاستدلال الشيخ (قدس سرهما) في وجوب المقدمة^(١).

وفيه أولاً: أن الكبرى وإن كانت مسلمة متينة جداً، لكن غير منطبقة على المقام، لأن وجوب المقدمة على القول به شرعي استكشفه العقل، وما يقع في بعض التعابير بأن وجوب المقدمة بحكم العقل من باب المسامحة في التعبير والمراد به هو أن الوجوب شرعي مستكشف بحكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته، فالحاكم بالملازمة هو العقل لا الوجوب الذي هو طرفها.

ثم الحكم الشرعي كما يمكن فيه ذلك، يمكن أن يكون الجهة متمحضة في التعليلية، ووجوب المقدمة من هذا القبيل أعني التمحّض في التعليلية، ويعرف بالقياس إلى الإرادة التكوينية، لأنه لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلا من ناحية التعلّق بفعل الغير وفعل النفس، فارجع إلى وجدانك تجده أقوى شاهد على ذلك، فإنك إذا أردت شراء اللحم من السوق فلامحالة تريد ذات الدخول فيه لكونه مقدمة بأن تكون المقدمة سبباً لإرادتك ذات الدخول فيه، لا أنك تحب عنوان المقدمة وتشتاق إلى هذا العنوان، بل دائماً يتعلّق الحبّ والشوق إلى ذوات المقدمات، لأنها هي التي يتوقّف عليها ذو

(١) نهاية الدراية ١٣٣/٢ - تعليقة رقم ٣ طبع آل البيت (عج).

المقدّمة لا عنوان المقدّمة، لأنّ ذا المقدّمة لا توقّف له على هذا العنوان، ولا يقاس هذا على الحسن والقبح العقليّين الطاريّين على العناوين، كالعدل والظلم في الأحكام العقلية العملية، ولا على مثل الحدوث المحكوم به على المتغيّر؛ فتدبر.

وثانياً: أنّه لو سلّم كون الوجوب عقليّاً والجهة التعليقية فيه جهة تقييدية في الحقيقة وأنّ الوجوب لا يتعلّق إلاّ بفعل اختياريّ كما هو الحقّ، لكن هاتان المقدّمتان لا تثبتان المدعى وهو اعتبار قصد التوصل في المقدّمة الواجبة، لأنّه يكفي في اختيارية الفعل كونه ملتفتاً إليه، وقصد التوصل إلى ذي المقدّمة يكون من دواعي الفعل، وهذا أمر زائد على اعتبار الاختيارية، فيمكن أن تكون المقدّمة اختيارية بمجرد الالتفات إلى العنوان، ولو أتى بها بسائر الدواعي ولو نفسانية مثل أن يأتي بها ملتفتاً إلى أنّها مقدّمة بداعٍ نفساني^(١).

(١) ثم إنّ هناك احتمالين آخرين في كلام الشيخ (قدّس سرّه)، لاحظ أجود التقريرات ٣٤١/١.

ثم إنّه قد نسب إلى الشيخ (قدّس سرّه) ثمرات بناء على اعتبار قصد التوصل :

الأولى : بطلان صلاة من كان وظيفته الصلاة إلى أربع جهات إذا لم يكن من قصده الصلاة إلى جميعها، لأنّه حينئذٍ غير قاصد للتوصل إلى ذي المقدّمة فلا تقع هذه الصلاة واجبة ومأموراً بها، فيجب عليه العود.

قال في التقريرات: ومن فروعه أيضاً ما إذا اشتبهت القبلة في جهات وقلنا بوجوب الاحتياط كما هو التحقيق، فلو صلّى في جهة غير قاصد للإتيان بها بالجهات الباقية، على ما اخترناه يجب العود إلى تلك الجهة، وعلى الثاني يجزئ في مقام الامتثال إذا لحقها الجهات الأخرى، انتهى^(١).

ولا يخفى أنّ هذا خلط بين مقدّمة العلم ومقدّمة الوجود كما نبّه عليه شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه).

الثانية : عدم جواز الغايات المشروطة بالطهارة إذا لم يكن من قصده التوصل بها إليها، مثلاً إذا توضّأ بقصد الصلاة لا يجوز له مسّ كتابة القرآن بهذا الوضوء، لأنّ هذا الوضوء لا يكون مقدّمة للمسّ، ولكنّه (قدّس سرّه) أشكل ذلك في الوضوء وقال: إنّ ماهيّة واحدة وقعت صحيحة يمكن إتيان جميع الغايات به، لأنّه ترتّب عليه الطهارة التي تكون شرطاً لها. وقال بعدم الثمرة فيه وقرّر وجود الثمرة في الأغسال لأنّها ماهيّات مختلفة وإن أُطلق على جميعها اسم الغسل.

ولا يخفى أن هذا خلط بين الأسباب والغايات، فإن الأغسال اختلافها من ناحية السبب كالحيض والجنابة وغيرهما، لا من ناحية الغايات بأن يغتسل الجنابة - مثلاً - للصلاة أو الصوم أو غيرها، ومن هذه الجهة مثل الوضوء بلافراق أصلاً.

الثالثة^(١): عدم جواز التوسط في الأرض المغصوبة إذا لم يكن من قصده التوصل إلى ذي المقدمة كإنقاذ الغريق المتوقف على التوسط فيه، وأما إذا لم نعتبر فيه ذلك فيجوز له الدخول ولو بقصد التفرج، لأن ذات المقدمة حينئذٍ واجبة ويرتفع عنها الحرمة في المثال لأهمية الواجب النفسي وهو الإنقاذ وهذه ثمرة مهمة، ومما يساعد عليها الوجدان في الجملة، وتحقق الحال فيها بذكر القول الرابع.

(١) جعل هذه الثمرة في الأجود احتمالاً في كلام الشيخ (قدس سره) ٣٤٢/١ طبع مؤسسة صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه).

المقدّمة الموصلة

وأما القول الرابع وهو الذي أفاده صاحب الفصول (قدّس سرّه) واخترناه فالحاكم به الوجدان السليم كما أفاده (قدّس سرّه)، فإنّ المقدّمة التي لا يترتب عليها وجود ذي المقدّمة لا تكون مطلوبة للأمر قطعاً لما ذكرنا من أنّ الواجب الغيري ما وجب لغرض في غيره فلا يكون بنفسه مطلوباً وحاملاً لغرض للمولى بل مطلوبيته لأجل الغرض الموجود في ذي المقدّمة، فارجع إلى وجدانك واحكم في هذا المثال وهو أنّه إذا وقعت إحدى محارمك في البحر وأشرفت على الغرق وتوقّف إنقاذها على لمس الأجنبي لها ومعلوم أنّ اللمس مبعوض لك غايته فهل تحبّ حينئذٍ مطلق لمس الأجنبي لها ولو لم يترتب عليها إنقاذها كأن يقصدها الأجنبي ويلمسها ويرجع بمجرد أنّ ذات اللمس مقدّمة لإنقاذها؟ ولا أظنّك أن تقول بذلك. والذي يحكم به الوجدان هو محبوبية المقدّمة التي ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة خارجاً، فكلام الشيخ (قدّس سرّه) من حيث عدم وجوب ذات المقدّمة وجدانيّ، وإن لم يتمّ دليله على اعتبار قصد التوصل في الواجب، لكن الوجدان دليل على اعتبار الإيصال الخارجي كما ذكرنا.

ثمّ إنّ بعد ما استدلّ صاحب الفصول (قدّس سرّه) بالوجدان على اعتبار الإيصال الخارجي في الواجب الغيري استدلّ عليه أيضاً بصحّة نهى المولى عن غير المقدّمة الموصلة وعدم صحّته عن مطلقها أو خصوص الموصلة لأنّ

إيجاب ذي المقدمة مع النهي عن مطلقها أو خصوص الموصلة تكليف بغير مقدور بخلاف النهي عن التي لا توصل^(١).

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بوجهين:

الأول: أن النهي عن بعض المقدمات لا يكشف عن اختصاص ملاك الوجوب بغيره بل لا مانع من وجود الملاك فيه بحكم العقل وإن منعه النهي عن التأثير فجواز النهي عن غير الموصلة لا يكشف عن اختصاص ملاك الوجوب بالموصلة.

الثاني: أن النهي عن غير الموصلة مستلزم لترك الواجب النفسي من غير معصية. بيانه أن وجوب الواجب النفسي متوقف على القدرة عليه وهي متوقفة على القدرة على مقدمته وهي - أعني القدرة على المقدمة - متوقفة على جوازها لأن المانع الشرعي كالعقلي، وجوازها متوقف على الإيصال وشرط الجواز غير لازم التحصيل فيترك الواجب النفسي لعدم فعلية وجوبه بهذا البيان والحال أن تركه معصيته قطعاً^(٢).

أما الجواب عن الاشكال الثاني فواضح جداً لأن الإيصال لا يكون شرطاً للجواز بل شرط للجائز، والعجب منه (قدس سره) أنه قد التفت إلى هذا المعنى في كلام صاحب الفصول وقال راداً على صاحب المعالم (قدس سره) أن نهوض الحجة على التبعية في الإطلاق والاشتراط أوضح من نهوضها على أصل

(١) الفصول الغروية ص ٨٦.

(٢) كفاية الأصول ص ١١٨.

الملازمة. والحاصل أنّ الواجب النفسي مقدور حيثنّذ للمقدرة على مقدّمته الموصلة.

وأما الجواب عن الإشكال الأول:

فأولاً: أنّ العقل لو كان حاكماً باستحالة انفكاك وجوب ذي المقدّمة عن وجوب مقدّماته مطلقاً موصلة أو غيرها على نحو كان الإطلاق مأخوذاً في موضوع حكمه فلا يجوز نهى الشارع أصلاً حتّى عن غير الموصلة، وإذا لم يكن حكمه بالاستحالة على هذا الوجه بل مقيداً ببعض الصور، حيث لا إهمال في موضوع حكمه، فالمتعيّن هو اعتبار الإيصال لأنّ اعتبار عدمه مقطوع العدم. وثانياً: أنّ إمكان النهي عن غير الموصلة مساوق لوقوعه كما في باب الترتّب، لأنّ عمومات النهي عن الغصب شاملة للمقام فيثبت غرض صاحب الفصول (قدّس سرّه)، لأنّ الغرض من اعتبار الإيصال هو عدم جواز الدخول في الأرض المنصوبة إذا توقّف حصول الواجب عليه في صورة عدم ترتّبه عليه.

أدلة المنكرين

هذا تمام الكلام في اعتبار الإيصال في مقدّمة الواجب، وقد استدلّ على عدمه من قال بالقول الأوّل بوجوه:

أحدها: ما عن المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) وحاصله أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة عامّ يشمل الموصلة وغيرها، والإيجاب يدور مدار الغرض وهو التمكنّ من الإتيان بذّي المقدّمة، والتمكنّ حاصل بإتيان المقدّمة التي

ترتّب عليها الواجب، وبإتيان التي لم يترتّب عليها. قال (قدّس سرّه) في الكفاية ما هذا لفظه: «وأنّ الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى المطلوب النفسي»^(١) وهذا العبارة وإن كانت قاصرة في أداء الراد بظاهرها لأنّ ظاهرها هو أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة حصول نفسها لكن المراد هو ما ذكرناه من أنّ الغرض منه التمكن من ذي المقدّمة.

وقد أورد عليه بعض مشايخنا^(٢) المحقّقين (قدّس الله أسرارهم) في حاشيته بما حاصله أنّه لا يعقل أن يكون الغرض منه إيجابها ذلك، لأنّ القدرة على ذي المقدّمة حاصلة قبل إتيان المقدّمة، غاية الأمر أنّها مع الواسطة، ولا يمكن أن يكون الغرض من إيجاب فعل، ما هو حاصل بالفعل لأنّه طلب للحاصل.

وبعبارة أخرى: القدرة على ذي المقدّمة متوقّفة على القدرة على المقدّمة لا على وجودها وإلا فلا يمكن إيجاب ذي المقدّمة قبل وجود مقدّمته كما أنّ إمكانه الذاتي أو الوقوعي متوقّف على إمكانها كذلك، ولنعم ما أفاده في المقام. نعم، يمكن أن يكون الغرض من إيجاب المقدّمات هو سدّ باب العدم من جهة كلّ مقدّمة بخصوصها، نظير الواجبات النفسيّة للغير إذا كانت مقدّمات له، مثلاً إذا أحبّ المولى وتعلّق إرادته بطبخ الطعام بأن يكون الغرض الأصلي مترتّباً على طبخه فيأمر بالأمر النفسي عبداً بإحضار اللحم، وآخر بإحضار الماء،

(١) كفاية الأصول ص ١٢٠.

(٢) نهاية الدراية ١٣٦/٢.

وثالثاً بإحضار الحطب، ورابعاً بإشعال النار وهكذا سائر المقدمات التي يتوقّف عليها الطبخ بأن يأمر بالأمر النفسي كلّ واحد من عبيده بمقدّمة واحدة، ومعلوم أنّ الغرض في هذه الصورة من كلّ مقدّمة واجبة على شخص من عبيده هو سدّ أحد أبواب عدم الطبخ، لأنّ عدم شيء يمكن أن يستند إلى عدم كلّ جزء من أجزاء علته التامة، بخلاف وجوده فإنّه معلول لوجود العلة التامة، وهذا المعنى أعني سدّ باب العدم من جهة عامّ يشمل جميع المقدمات الموصلة وغيرها، لكن غير واقع في الواجبات الغيريّة، لأنّ سدّ باب العدم من جهة دون جهة وإن كان مترتباً على وجود المقدمات، مثلاً باب العدم من ناحية عدم الشرط وإن انسدّ بابيّانه لكن بابه منفتح بعدد من ناحية عدم المعدّ، لكن حيث لا يترتب على هذه المقدّمة الواحدة الغرض الأصلي المترتب على وجود الواجب النفسي ولا مطلوبيّة لها في نفسها فلا يكون الغرض من إيجابها ذلك بل الغرض منه هو ترتّب الواجب النفسي عليها، لأنّه أعني الترتّب يؤدّي إلى الغرض الأصلي ولا يخفى أنّ مقتضى ذلك إيجاب العلة التامة فقط، لأنّها التي يترتب عليها الواجب دون غيرها من الشرط والسبب والمعدّ، بل كلّ ذلك جزء للواجب الواحد، فهناك وجوب واحد غيريّ على مقدّمة واحدة وهي العلة التامة مترشحة من وجوب واحد نفسيّ.

والسرّ فيه أنّ الغرض واحد مترتب على واحد فلا مقتضى إلّا لإيجاب واحد كما في الواجب النفسي المركّب، فإنّ الصلاة المركّبة من أجزاء متعدّدة بما أنّها لا يترتب عليها إلّا غرض واحد لا تكون متعلّقة إلّا لإيجاب واحد.

ثم لا يذهب عليك أن الاختيار أيضاً من أجزاء علّة الفعل ولا مانع من تعلّق الإيجاب به لأنّه على المختار عبارة عن إعمال القدرة وهو فعل من أفعال النفس لا صفة من صفاته.

الوجه الثاني للقول الأوّل وعدم اعتبار الإيصال: قد ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) أيضاً وهو أن الإتيان بالمقدمة موجب لسقوط أمرها ولو لم يترتب عليها وجود ذي المقدمة، وسقوط الأمر بأحد أمور إمّا بالموافقة له وإمّا بالعصيان وإمّا بانتفاء الموضوع كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت - مثلاً، ومن البديهي عدم الأخيرين أعني العصيان وانتفاء الموضوع؛ فتعيّن الأوّل^(١).

والجواب عنه أن الأمر بالمقدمة التي لا يترتب عليها الواجب غير ساقط بل سقوطه مراعى بإتيان سائر المقدمات وإتيان ذي المقدمة، لما ذكرنا من أن الواجب واحد وهو مجموع المقدمات، وهذا أعني عدم سقوط الأمر بإتيان بعض المقدمات نظير الواجب النفسي المركّب كالصلاة، فإنّ سقوط الأمر عن التكبيرة مراعى بإتيان بقيّة الأجزاء وإلا فلا يكون أمره ساقطاً.

الوجه الثالث: وقد أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) وهو أن اعتبار الإيصال مستلزم للدور، بيانه على ما استفدناه من بحثه: أن الإيصال أمر منتزع عن إتيان ذي المقدمة بعد إتيان مقدّمته، وليس من الأمور المتأصلة المقسمة للمقدمة في حدّ نفسها، فاتصال المقدمة بالموصلة متوقّف على إتيان الواجب

النفسي بعدها فيكون مقدّمة لها، وبما أنّ مقدّمة الواجب واجبة يكون وجوبه مترشّحاً من وجوب مقدّمته، وبما أنّ وجوب المقدّمة مترشّح عن الواجب النفسي يدور، والحاصل أنّ إيجاب المقدّمة الموصلة مستلزم للدور في مقام الإيجاب^(١).

والجواب عنه أنّ مقتضى ذلك - أعني كون الواجب النفسي مقدّمة لمقدّمته - ترشّح وجوب غيريّ من المقدّمة إليه، لا أن يكون وجوبه النفسي مترشّحاً من الوجوب الغيريّ للمقدّمة، غاية الأمر يجتمع وجوبان في الواجب النفسي - الغيري والنفسي - ولا مانع منه، لأنّه مستلزم للتأكّد كما في صلاة الظهر حيث إنّها مقدّمة لصلاة العصر فتكون مجعاً لوجوبين النفسي والغيري، فلا محالة يتأكّدان. وسيأتي منع هذا أيضاً أعني اجتماع الوجوبين في الواجب النفسي.

وقد يقرّر الدور بوجه آخر وهو الدور في مقام المقدّميّة لا الإيجاب كما ذكرنا، وبيانه ظهر ممّا تقدّم وهو أنّ الإيصال حيث كان قيّداً للمقدّمة ولا يتحقّق هذا القيد إلّا بإتيان الواجب النفسي فيكون الواجب النفسي مقدّمة لمقدّمة نفسه والمفروض أنّ المقدّمة مقدّمة له فيدور. والحاصل أنّ المقدّمة كالوضوء كما يكون مقدّمة لذيها كالصلاة يلزم أن تكون الصلاة مقدّمة للوضوء.

والجواب عنه ظاهر، لأنّ الإيصال لم يكن قيّداً للمقدّمة بما هي مقدّمة بل يكون قيّداً للمقدّمة الواجبة بما هي واجبة فلا دور أصلاً، لأنّ ذات الوضوء بما

هو وضوء يكون مقدّمة للصلاة ولا مانع من أن تكون الصلاة مقدّمة للوضوء بما أنّه واجب لا بما أنّه وضوء. وبعبارة أخرى طرّو الوجوب على الوضوء متوقّف على إتيان الصلاة متأخراً لا أنّ ذات الوضوء متوقّفة عليها؛ فتدبّر.

فإن قلت: إنّ اجتماع الوجوبين الذي ذكرتموه في الجواب عن التقريب الأول للدور خلاف الوجدان، فإنّا لا نجد في أنفسنا تعلق إرادتين بشيء إذا أردناه بمقدّماته سواء في ذلك الإرادة التكوينية المتعلقة بفعل أنفسنا والإرادة التشريعية المتعلقة بفعل غيرنا ممّن نأمره بإتيان شيء.

قلت: نعم، الجواب الذي ذكرناه كان مبنياً على المماشاة مع الخصم والحق أن يقال: إنّ الإيصال لا يكون قيداً في الواجب الغيري أصلاً بل هو عنوان مشير إلى المقدّمة التي تجب بالوجوب الغيري وهو بمنزلة «الذي».

وبعبارة أخرى إنّ الوجوب طارئ على ذات المقدّمة التي نشير إليها بهذا العنوان، ونقول: المقدّمة التي يكون الواجب مترتباً عليها وملازماً لها واجبة وهي التي يعبر عنها في الاصطلاح بالعلّة التامة، فلا يكون قيد الإيصال جزءاً للواجب فحينئذ يندفع إشكال الدور بكلا التقريبين من أصله، لأنّ الإيصال لا يكون جزءاً للمقدّمة الواجبة حتّى يقال الواجب النفسي مقدّمة للإيصال والإيصال جزء للمقدّمة فيستلزم الدور إمّا في الإيجاب كما ذكرنا أو في المقدّمة كما قيل.

الوجه الرابع: وقد ذكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) أيضاً وهو أنّ اعتبار الإيصال مستلزم للتسلسل. بيانه أنّ الإيصال إذا كان قيداً للواجب فيكون ذات

المقدمة مقدّمة له، فننقل الكلام إلى تلك المقدمة أعني الذات، فنقول: إنَّها واجبة بقيد الإيصال أو لا معه، والثاني لا تقولون به وإلا فلا وجه لعدم الالتزام به في الأول، والأول - أعني اعتبار الإيصال في ذات المقدمة أيضاً - موجب لإعادة السؤال لأنَّها مركّبة من الذات والإيصال، فننقل الكلام إلى الذات وهكذا. والجواب عنه قد ظهر ممّا ذكرنا آنفاً، وهو أنّ الإيصال عنوان مشير لا قيد للواجب.

وأما القول الخامس وهو الذي اختاره بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس الله أسرارهم) من اعتبار قصد الإيصال والإيصال الخارجي معاً، فقد ظهر وجه اعتبار قصد الإيصال ممّا نقلناه عنه في توضيح استدلال الشيخ (قدّس سرّه)، وقد ذكرنا ما يرد عليه، وأما اعتبار الإيصال فهو المختار كما ذكرنا.

القول السادس: بقي الكلام فيما أفاده صاحب الحاشية واختاره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما) وهو في الحقيقة قول سادس في الباب وإن كان في النتيجة متّحداً مع المختار^(١)، ونوضح ما يستفاد من مجموع كلماتهما (قدّس سرّهما) بمقدّمتين:

الأولى: هي أنّ اعتبار الإيصال مستحيل في المقدّمة الواجبة لما ذكر، واستحالة التقييد مستلزم لاستحالة الإطلاق، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد يستحيل الإطلاق أيضاً كما أنّه إذا استحال البصر في محلّ يستحيل العمى فيه أيضاً، وليس التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب

حتى يستلزم استحالة أحدهما ضرورة الآخر كتقابل الوجود والعدم حيث إن استحالة الوجود تستلزم ضرورة عدم كما في شريك الباري، واستحالة عدم تستلزم ضرورة الوجود كما فيه تعالى ولذا قسّموا الأشياء على ثلاثة: واجب وممتنع وممكن، ولا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد أيضاً حتى يستلزم استحالة أحدهما ضرورة وجود الآخر، فالواجب هي المقدمة المهمة.

المقدمة الثانية: هي أن الغرض من إيجاب المقدمة مختصّ بالتّي يرتّب عليها الواجب النفسي، لأنّ الغرض منه تبعية وإن لم يكن الإيصال مأخوذاً قيداً للواجب لما تقدّم من المحاذير، والحاصل أنّ الإيصال قيد لمتعلّق الغرض وإن لم يكن قيداً لمتعلّق الوجوب.

إذا عرفتهما فنقول: إنّ الواجب هي المقدمة التي يرتّب عليها الواجب النفسي من دون أن يكون الترتّب قيداً للواجب الغيري، بل جهة تعليلية لإيجابه، فتكون المقدمة واجبة من حيث الإيصال، ولما لم يقسم المقدمة على قسمين موصلة وغير موصلة كما فعله صاحب الفصول (قدّس سرّه) حتى تكون الموصلة واجبة وغيرها غير واجبة، وقالاً إنّها قسم واحد يرتّب عليها الواجب تارة ولا يرتّب عليها أخرى، فيتوهم اجتماع حكمين متضادين في مقدّمة واحدة، التزم بالترتّب وإن اختلفا في تقريبه.

فقال صاحب الحاشية (قدّس سرّه) على ما حكى عنه ما حاصله: إنّ حرمة المقدمة أو غيرها من أحكامها الأولى كالإباحة والكرهية والاستحباب مترتبة على عصيان وجوبها الغيري وقد مثّل بترك الصلاة الذي يكون مقدّمة

للإزالة الواجبة، حيث إن وجوبها أي الصلاة مترتبة على عصيان الأمر بتركها، ولما لم يرتض شيخنا الأستاذ (قدس سره) بهذا النحو من الترتب لفساده وإن التزم بأصل الترتب عدل عنه إلى نحو آخر، أمّا وجه فساده فظاهر لأنه لا يعقل أن يكون وجوب الصلاة مشروطاً ومترتباً على عصيان الأمر بتركها فإن عصيانه لا يكون إلا بفعل الصلاة ولا معنى لإيجابها بعد إتيانها لأنه من طلب الحاصل.

وكذلك المقام؛ فإنه لا معنى لتعليق حرمة الدخول في الأرض المغصوبة على عصيان الأمر بالدخول فإن عصيانه لا يكون إلا بتركه، وكيف يعقل النهي عن شيء على تقدير تركه كأن يقول المولى: «ادخل في الأرض المغصوبة وإلا - أي وإن لم تدخل - فلا تدخل» وهل ذلك إلا طلب الحاصل، لأن النهي في هذه الصورة دائماً على تقدير الترك، والحاصل أنه لا يعقل أن يكون أحد الحكمين مترتباً على عصيان الآخر في موضوع واحد كالصلاة والدخول، وسنوضح ذلك في بحث الترتب إن شاء الله تعالى.

وأما ما أفاده هو (قدس سره) من بيان الترتب فهو أن حرمة المقدّمة مترتبة على عصيان الأمر بذي المقدّمة، فكأن المولى يقول: «ادخل في الأرض المغصوبة وإن عصيت الأمر بالإنقاذ فلا تدخل فيها» وهذا النحو من الترتب لا محذور فيه وهو أن يكون الحكم لموضوع مترتباً على عصيان الحكم لموضوع آخر. هذا تمام الكلام في ما أفاده (قدس سرهما) في المقام.

ويرد عليه أولاً: منع المقدّمة الأولى، وحاصل المنع أنه لا يمكن الإهمال في عالم الثبوت وإن كان ممكناً في عالم الإثبات، ضرورة أن الحاكم لا يشك في

موضوع حكمه بل إما أن يتعلّق حبّه بالمقيّد أو المطلق، واستحالة أحدهما ثبوتاً مستلزم لضرورة الآخر كذلك، والتقابل بينهما بحسب مقام الثبوت تقابل التضادّ وإن كان التقابل بحسب الإثبات تقابل العدم والملكة، لأنّ الإطلاق في مقام الثبوت عبارة عن لحاظ التسوية بين القيود الذي نعبر عنه برفضها في مقابل التقييد وهو لحاظ القيد، فهما أمران وجوديان متقابلان.

نعم، الإطلاق في مقام الإثبات عبارة عن عدم التقييد عمّا من شأنه أن يقيد، فالتقابل بينهما إثباتاً تقابل العدم والملكة واستحالة التقييد في هذا المقام أعني الإثباتيّ مستلزم لاستحالة الآخر.

وثانياً: بفساد الترتّب في خصوص المقام وإن قلنا به في غيره، أمّا الترتّب الذي أفاده صاحب الحاشية (قدّس سرّه) فلما ذكره شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)، وأمّا الترتّب الذي أفاده هو (قدّس سرّه) فلائ حزمة المقدّمة كالدخول لو كانت مترتبة على عصيان الواجب النفسي فجوازها متوقّف على عدم عصيانه بإتيانه، لأنّ أحد المتضادين إذا كان مشروطاً فلا محالة يكون الآخر كذلك فجوازها مشروط بإتيان الواجب النفسي، وحيث إنّ إتيانه متأخّر عن إتيان مقدّمته فيكون الجواز مشروطاً بشرط متأخّر، وهذا ممّا لا يقول به (قدّس سرّه)، ونحن وإن اخترنا جواز الشرط المتأخّر لكن لا نقول به في خصوص المقام، لأنّه مستلزم لمعصية الواجب النفسي من غير عذر.

بيان ذلك: أنّ وجوبه مشروط بالقدرة عليه، والقدرة عليه متوقّفة على القدرة على مقدّمته وهي متوقّفة على جوازها المشروط بإتيان الواجب النفسي،

وحيث لا يلزم جعل الشيء جائزاً بإيجاد شرطه - كما أنه لا يلزم جعل الشيء واجباً بإيجاد شرط الوجوب كالاستطاعة - لا يكون ترك الواجب النفسي معصية حينئذٍ، ولا تنوهم أن تحصيل الشرط هنا واجب لأنه عبارة عن إتيان الواجب النفسي لأن وجوبه بعد محل الكلام والشبهة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنه لا مناص عن تقسيم المقدمة إلى موصلة وغير موصلة والالتزام بوجوب خصوص الموصلة منها على النحو الذي ذكرناه على القول بوجوبها، والأولى التعبير بـ«المقدمة بشرط شيء» عوضاً عن الموصلة لدفع توهم كون الإيصال قيداً وبـ«شرط لا» عوضاً عن غير الموصلة. تتمّة في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة :

لا يخفى عليك أن ثمرة القول بالموصلة لا تختص بما إذا قلنا بوجوب المقدمة بل هي مرتبة ولو لم نقل به، لأنه لا موجب لرفع اليد عن حرمتها إلا ترتب ذي المقدمة عليها فالجائز هو ترتب الواجب النفسي عليها لا مطلقها. ثم إنّه ذكر صاحب الفصول (قدس سرّه) أن العبادة الموسّعة كالصلاة المضادة مع واجب مضيق كالإزالة صحيحة بناء على اختصاص الوجوب بالموصلة، وباطلة على القول بوجوب مطلق المقدمة بناء على كون ترك أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر.

بيان ذلك أنه على القول بوجوب مطلق المقدمة يكون ترك الصلاة مطلقاً - سواء ترتب عليه الواجب أم لا - واجباً، فيكون نقيضه وهو الفعل أعني الصلاة محرّمة لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده.

وأما إن قلنا بأن الواجب خصوص الترك الموصل فلا تحرم الصلاة، لعدم مناقضتها معه لإمكان ارتفاعهما أعني ارتفاع الصلاة وترك الموصل لإمكان الترك المجرد عن الإيصال، وذلك آية عدم المناقضة^(١).

وقد أورد عليه في التقريرات بما حاصله أن الصلاة وإن لم تكن نقيضاً للترك الموصل لكنها أحد مصداقيه، فإن نقيض الترك الخاص عدمه وهو أعم من الفعل والترك المجرد عن الإيصال.

وبعبارة أخرى: مصداق النقيض على القول بوجوب مطلق المقدمة منحصر في واحد وهو الفعل وعلى القول بالموصلة يكون أحد مصداقيه فيحرم على القولين، فتبطل الصلاة في المثال سواء قلنا بالموصلة أم لا^(٢).

وأورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بأن الفعل بنفسه معاند مع الترك المطلق لا ملازم لمعانده وإن لم يكن نقيضاً اصطلاحاً، لأن النقيض رفع الشيء فيكون نقيض الترك المطلق عدمه، لكن يكون هذا العدم منطبقاً على الفعل فيكون إطلاق النقيض بالمسامحة فتبطل الصلاة للاتفاق.

وأما على القول بالموصلة لا يكون الفعل نقيضاً للترك الخاص لإمكان ارتفاعهما بالترك المجرد ولا يكون مصداقاً لنقيضه بل مقارناً له، لأن نقيض الترك الخاص عدمه وهو قد يقارن الفعل، وأخرى يكون مع الترك المجرد. هذا ما أفاده (قدس سره)^(٣).

(١) الفصول الغروية ص ٩٨.

(٢) مطارح الأنظار ١/٣٧٨.

(٣) كفاية الأصول ص ١٢١.

لكن لاداعي للالتزام بأن نقيض الترك المطلق عدمه بحسب الاصطلاح ثم الالتزام بانطباق المفهوم العدمي على الوجود، وفساد الالتزام الثاني ظاهر لأن المفهوم العدمي غير قابل للاتطبيق على الوجود، وبهذا يظهر عدم صحة كلام التقريرات من كون الفعل أحد مصداقي النقيض. وأمّا الالتزام الأول وهو كون نقيض الترك المطلق عدمه فمما لا داعي بل لا وجه له، لأن النقيض بحسب الاصطلاح ليس عدم الشيء حتى يكون نقيض الترك المطلق عدمه بل بمعنى الرفع وهو عبارة عن «ما يوجب انقطاع استمرار الشيء»، فيكون الوجود بنفسه نقيضاً للعدم لا ما ينطبق عليه النقيض، لأنه موجب لانقطاع استمرار العدم، فإن العدم يستمر من الأزلى إلى الأبد وما يوجب انقطاع هذا الاستمرار هو الوجود كما أن ما يوجب انقطاع استمرار الوجود هو العدم.

والحاصل أن «الإنسان» نقيض «لا إنسان» وهو نقيض «الإنسان» لأن كلاً منهما يكون رافعاً أي موجباً لقطع استمرار الآخر.

مضافاً إلى أن التناقض كالتضارب قائم بالطرفين، فكما أن «لا إنسان» نقيض لـ «لا إنسان»، يلزم أن يكون «الإنسان» نقيضاً لـ «لا إنسان» وإلا لتسلسل؛ فتسليم صاحب الكفاية (قدس سرّه) لعدم المناقضة بين الفعل والترك المطلق ناشئ من عدم النظر في الاصطلاح.

فتلخص أن الفعل على القول بوجود مطلق المقدّمة بنفسه نقيض للواجب الذي هو الترك المطلق فتحرم، وأمّا على القول بالموصلة فلا يكون نقيضاً لإمكان ارتفاعهما كما عرفت، ولا مصداقاً له، لعدم صحة صدق المفهوم

العدمي على الوجود، فما أفاده صاحب الفصول (قدّس سرّه) في محلّه. لكن هذه الثمرة مبنية على مقدّمات كلّها ممنوعة:

الأولى: كون ترك أحد الضدّين مقدّمة للآخر.

الثانية: وجوب المقدّمة.

الثالثة: اقتضاء النهي الغيري للفساد، فإنّ الترك المطلق إذا كان واجباً

بالوجوب الغيري فنقيضه - وهو الفعل - لا يكون إلّا منهيّاً بالنهي الغيري، وهو لا

يوجب الفساد على ما سيحيى إن شاء الله في بحث اقتضاء النهي الفساد. فعليه

لا يصحّ القول ببطلان الصلاة مطلقاً، سواء قلنا بالموصلة أو مطلق المقدّمة،

فتصحّ الصلاة إمّا على الترتّب كما هو المختار أو بداعي المصلحة كما قيل.

الواجب الأصلي والتبعي

ومن التقسيمات تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي، وقد ذكرناه في المقام تبعاً لصاحب الكفاية (قدّس سرّه) وإن كان الأنسب تقديمه عن البحث عن وجوب المقدّمة سعة وضيقاً، لأنّ الكلام قبله في تقسيمات الواجب وهذا التقسيم في رديف التقسيمات السابقة. وكيف كان، فلاحتمالات في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: أن يكون تقسيماً باعتبار مقام الإثبات بأن يراد من الواجب الأصلي ما يقصد بالإفهام، سواء بدلالة المطابقة أو الالتزام بالمعنى الأخص، والجامع ما يقصد بالإفهام بدلالة معتبرة عند العرف. والواجب التبعي ما لا يقصد بالإفهام وعليه يكون هذا التقسيم مبيناً مع تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري، ويتّصف كلّ واحد منهما - أعني النفسي والغيري - بهما أعني الأصلي والتبعي كما هو ظاهر.

الثاني: أن يكون باعتبار الثبوت ويكون المراد من الأصلي الإرادة التفصيليّة، ومن التبعي الارتكازيّة؛ لأنّ الإنسان قد لا يلتفت إلى جهة محبوبيّة شيء لكن إذا التفت إليها أراحه تفصيلاً، وعند عدم الالتفات يريده ارتكازاً، وهذا أمر واضح وجدانيّ، وعليه ينقسم كلّ من النفسي والغيري إليهما أيضاً خلافاً لمحقّق صاحب الكفاية^(١) حيث قال بعدم انقسام النفسي إلى الأصلي والتبعي

بهذا المعنى بل جعله أصلياً فقط، لكن فساد ظاهر، فإن التفصيليّة والارتكازيّة كما يمكن في الواجب الغيري كذلك يمكن في الواجب النفسي، فإن الإنسان قد يلتفت إلى غرق ابنه فيريد إنقاذه ارتكازاً بحيث لو التفت لصارت تفصيليّة فيكون إطلاق التبعي على الارتكازي إطلاقاً اصطلاحياً وإن كان ظاهره الترشح.

الثالث: أن يراد من الأصلي ما يكون وجوبه استقلالياً غير مترشح عن وجوب آخر، وعن التبعي ما يكون وجوبه مترشحاً عن وجوب آخر وغير استقلالي. وهذا التقسيم بهذا المعنى لا فارق له مع التقسيم إلى النفسي والغيري إلّا بالاعتبار، وأمّا وجود الأصلي فبعبئه وجود النفسي وكذا التبعي والغيري.

والتغاير بالاعتبار، بأن يقال إنّ إطلاق الواجب النفسي يكون باعتبار أن الغاية من الوجوب نفس الواجب، لكونه ذا مصلحة، وإطلاق الواجب الأصلي باعتبار كون وجوبه غير ناشئ عن وجوب آخر، وإطلاق الواجب الغيري باعتبار كون الغاية من وجوبه، الغير الذي هو الواجب النفسي، وإطلاق التبعي باعتبار ترشح وجوبه عن وجوب آخر.

والحاصل أن التقسيم إلى النفسي والغيري باعتبار الغاية، وإلى الأصلي والتبعي باعتبار المنشأ أعني الترشح وعدمه، والظاهر قوّة هذا الاحتمال لمساعدته مع لفظ التبعي بخلاف الاحتمال الثاني للاحتياج إلى دعوى انعقاد اصطلاح في الارتكازيّة بالنسبة إلى التبعي، وكذا الأوّل لعدم إمكانه في الواجبات التي ثبتت بالدليل اللّبي، والإنصاف عدم الاحتياج إلى هذا التقسيم لعدم ترتّب ثمره عليه إلّا على الاحتمال الثالث وهما عليه متحّدان مع الواجب النفسي والغيري وجوداً، وإن اختلفا اعتباراً.

بقي الكلام في أمور ثلاث:

ثمرة البحث عن وجوب المقدّمة

الأول: في ثمرة البحث عن وجوب المقدّمة، والتحقيق عدم ترتّب ثمرة أصلاً، لكن التعرّض له لا يخلو عن فوائد مهمّة بحيث يترتّب عليها آثار عمليّة كما في تصوير الشرط المتأخّر، أو علميّة كما عرفت سابقاً. نعم، قيل أو يمكن أن يقال إنّ لهذا البحث ثمرات أي من حيث وجوب المقدّمة وعدمه:

منها: ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من وقوع نتيجة هذه المسئلة في طريق الاستنباط وهو المطلوب من المباحث الأصوليّة، فإنّنا إذا أثبتنا الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته وثبت وجوب شيء يثبت وجود مقدّمته بأن يقال «الصلاة واجبة» و«كلّ واجب تجب مقدّمته للملازمة» ف«الصلاة تجب مقدّمته»^(١).

ويردّه أنّ الوجوب الشرعي للمقدّمة لا أثر له أصلاً، لأنّ العقل يحكم بإتيانها لفرض مقدّميّتها وتوقف الواجب النفسي عليها فإثبات الملازمة في علم الأصول لا يجدي شيئاً، لأنّ اللازم الإتيان بالمقدّمة، سواء قلنا بالملازمة أو لم نقل بها، فإثبات الملازمة كعدمه، والثمرة يجب أن تكون موجودة على تقدير دون تقدير آخر.

ومنها: بطلان العبادة المضادّة مع واجب آخر. وقد تقدّم الكلام فيه عند

بيان ثمرة القول بالموصلة وأنه لا يترتب ثمرة على القولين ولو بعد تسليم المقدمات الممنوعة، من قبيل كون ترك أحد الضدين مقدّمة لوجود الآخر وغيره، لأنّ النهي الغيري الناشي من وجوب غيري لا يوجب الفساد، فالقول بوجوبها وعدمه على حدّ بالنسبة إلى صحّة العبادة.

ومنها: إمكان قصد التقرب بالمقدّمة على القول بالوجوب وعدمه على القول بعدمه. وقد تقدّم الكلام أيضاً من أنّ الأمر الغيري لا يكون مقرباً بل يمكن قصد التقرب بمجرد عنوان المقدّمية لأنّه موجب للإضافة إلى المولى.

ومنها: براءة النذر بإتيان المقدّمة إن قلنا بوجوبها فيما إذا نذر إتيان واجب عند إنبات لحية ولده مثلاً.

ويردّه وجوه:

الأوّل: أنّه بناء على المختار من وجوب الموصلة على تقدير القول بالوجوب لا معنى لهذه الثمرة، لأنّ الإيصال لا يكون إلّا بعد إتيان الواجب النفسي فلا يحصل البرء إلّا بإتيانه فلا ثمرة عمليّة، لأنّه سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل يلزم إتيان الواجب النفسي ولا يمكن الاكتفاء بمجرد إتيان المقدّمة على القول بالوجوب كما هو مراد القائل، وعدم الاكتفاء بها على القول بعدم الوجوب، لأنّه على كلا القولين لا يمكن الاكتفاء كما عرفت.

الثاني: تطبيق الواجب المنذور على المقدّمة على القول بوجوبها ليس ثمرة لمسئلة أصوليّة، بل ثمرتها وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، وإلّا فجميع الموارد التي يشكّ في انطباق الواجب أو الحرام أو غيرهما على مورد ينبغي

بحثها في الأصول، مثلاً إذا نذر أن يعطي درهماً لكل من مشى إلى زيارة الحسين (عليه السلام) فرسخاً ثم يقع الشك في أن المسافة الكذائية هل هي فرسخ أم لا، فيبحث في الأصول لتفقيح ذلك، إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى.

والثالث: أن براء النذر تابع للقصد؛ فإن قصد إتيان الواجب النفسي كما هو المنصرف من الواجب فلا يبرّ نذره حتّى على القول بالوجوب. نعم لو نذر خصوص الغيري أو الأعم لبراء نذره.

ومنها: حصول الفسق بترك الواجب النفسي مع مقدّماته الكثيرة، بمعنى أنّه لو كان هناك واجب صغير ذو مقدّمات عديدة وتركه بمقدّماته، فإن قلنا بوجوب المقدّمة يحصل الإصرار على الصغيرة لأنّ ترك الواجب الصغير معصية صغيرة، ولكنّ الإصرار عليها كبيرة توجب الفسق، فيحصل الفسق بخلاف ما إذا لم نقل بذلك، فإنّه لم يترك إلّا واجباً واحداً فلم يرتكب إلّا معصية واحدة. نعم لو كان الواجب النفسي كبيراً يحصل الفسق بتركه ولو لم نقل بوجوب مقدّماته لأنّ ترك الواجب الكبير معصية كبيرة.

وقد أجاب المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) عن هذه الثمرة بأنّ معصية الواجب وسائر مقدّماته تحصل بترك أوّل مقدّمة، بمعنى أنّه لو كان له مقدّمات كثيرة فترك أحدها بحيث مضى وقتها ولا يتمكّن بعد ومن إتيانها تسقط الوجوب عن الواجب ومقدّماته، لعدم التمكن من إتيانه، لعدم التمكن من

المقدمة التي تركها اختياراً وفات وقتها، فحينئذٍ لا إصرار حتى يوجب الفسق^(١).

وهذا الجواب إنما يتم على تقدير دون تقدير، لأنه إن كان المراد من الإصرار التكرار بمعنى إيجاد معصية بعد إيجاد معصية أخرى بحيث تتحقق المعصيتان في زمانين يصحّ هذا الجواب، لأنّ معصية الأوامر المتعدّدة المتعلقة بالمقدّمات وذيها في آن واحد، وهو أنّ ترك المقدمة التي فات وقتها، وأمّا إن قلنا بأنّ المراد من الإصرار الذي يكون موضوعاً للفسق شرعاً هو تعدّد المعاصي ولو في آن واحد فلا يصحّ هذا الجواب، لأنّ المعاصي هنا متعدّدة ولو في آن واحد، لأنّ سقوط الأمر عن الواجب النفسي ومقدّماته إنّما هو بسوء اختياره وتركه المقدمة التي فات وقتها، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ لا عصيان للواجب الغيري، لأنّ المراد بالعصيان عدم امتثال أمر يوجب مخالفته العقاب والبعد، وهو الأمر النفسي فقط، والأمر الغيري ليس كذلك كما تقدّم بحثه مفصلاً فلا نعيد، فعند ترك الواجب النفسي بمقدّماته لا يحصل معاصي متعدّدة حتى في آن واحد بل معصية واحدة وهي مخالفة الأمر النفسي.

ومنها: عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها وجوازه على القول بعدمه، لأنه لا يجوز أخذ الأجرة على الواجب بمعنى أنّه لا يجوز لمن وجب عليه فعل من الأفعال أن يأخذ الأجرة من غيره على هذا الفعل.

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدس سره) عن هذه الثمرة بما حاصله: أنَّ الواجب إمَّا معنى مصدري وإمَّا اسم المصدري، وعلى الأوَّل هو أن يكون الواجب نفس المصدر فلا يقتضي الوجوب خروج المال أو العمل عن المالِيَّة كما هو واقع في الشريعة في باب البيع والإجارة، مثلاً إذا وجب بيع الطعام في المخمصة فالبيع معنى مصدري لا يسقط الطعام عن المالِيَّة فيبيعه في مقابل الثمن بلا إشكال وكذا في باب الإجارة، مثل أن وجب عليه الخياطة أو غيرها من الأعمال كفاية فلا مانع من أخذ الأجرة على نفس العمل وإن وجب عليه شرعاً إيجاده.

وعلى الثاني أي إذا كان الواجب معنى اسم المصدري كالصلاة والصوم وأمثالهما، حيث إنَّ الواجب نفس الأعمال لا جهة إيجادها. فالواجب على قسمين: أحدهما العيني كالصلاة ومثلها، ولا يجوز أخذ الأجرة على هذا القسم لأنَّه ملك الله تعالى، والآخر الكفائي وهذا - أعني الكفائي - أيضاً على قسمين لأنَّه إمَّا أن تعتبر فيه المباشرة أو لا، فإن اعتبرت فيه المباشرة فلا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنَّه ملك له تعالى، وإن دَلَّ دليل على جواز الاستنابة وعدم لزوم المباشرة بحيث يكون الثواب للمستنيب، كالاستنابة في الجهاد لمن يريد الحج فلا مانع من أخذها. هذا كلُّه في الواجب النفسي والمقدمات يتبع ذبيها^(١).

ويرد عليه وجوه من الإشكال:

الأوَّل: أنَّ الفرق بين المصدر واسم المصدر اعتباري، كالفرق بين الإيجاد

والوجود، وقد تقدّم بحثه في المشتقّ، لأنّه يلاحظ المعنى الحدّثي تارة من حيث هو هو ويوضع له اللفظ فيكون هذا المعنى معنى مصدرياً وأخرى يلاحظ مع نسبته إلى فاعلٍ ما فيكون معنى اسم المصدر، وهذا المعنى واقع في اللغة الفارسيّة كثيراً، مثل (زدن) و (كتك) الأوّل مصدر والثاني اسم المصدر ومثل (شستن) و (شستشو)، (سياهي) و (سياه بودن) إلى غير ذلك من الموارد التي يعرفها أهل اللغة، فالوجوب في جميع الموارد يتعلّق بذات معنى واحد وهو الفعل الخاص.

الثاني: أنّه ما المراد من ملكيّة الواجب له تعالى؟ فإن كان المراد الملكيّة الاعتباريّة المصطلحة ففساده ظاهر، لأنّ الإيجاب لا يقتضي ذلك، وإن كان المراد الإحاطة فإنّه تعالى محيط بجميع الموجودات؛ واجبة كانت أم غيرها من المباحات، وإن أُريد بها معنى آخر فلا ينافي أخذ الأجرة إلّا مع الملكيّة المصطلحة كملكيّة زيد لداره.

الثالث: عدم وجود دليل على تبعيّة المقدّمة لذيها، فإنّه لا نجد مانعاً من أخذ الأجرة على مقدّمة لا يجوز أخذ الأجرة على ذيها، مثلاً إن قلنا بعدم جواز أخذ الأجرة على الصلاة الواجبة لا يلزمنا القول بعدم جواز أخذ الأجرة على إحضار الماء أو لبس الساتر وأمثال ذلك.

والصحيح في الجواب عن هذه الثمرة أن يقال: أنّه يقع الكلام تارة في إمكان التقرّب وعدمه لو أخذ الأجرة، وهذا خارج عمّا نحن فيه ويعمّ المستحبّات أيضاً، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في باب النهي في العبادة

مفصلاً. وأخرى في أن الإيجاب هل ينافي أخذ الأجرة أم لا؟ وهذه الجهة هي محلّ البحث، والحقّ عدم التنافي أصلاً، لأنّ إلزام المولى عبده بالسفر وإيجابه عليه لا ينافي أن يأخذ العبد أجرة من غير المولى على هذا السفر وهذا أمر وجدانيّ يُعرَف بأدنى تأمل. نعم، لو دلّ الدليل على إيجاب إتيان الفعل مجّاناً فلا يجوز، وهذا ليس من جهة الإيجاب بل من جهة قيد الواجب لأنّ الواجب هو الفعل المجّاني كما دلّ الدليل في موارد مثل الصلاة والصوم والحجّ.

وتوهّم عدم القدرة على الواجب لأنّ الإيجاب يسلب قدرة العبد لأنّه مجبور على فعله لعدم القدرة على تركه، مدفوعٌ بأنّ القدرة التكوينيّة على العمل باقية حين الإيجاب ولذا لا مانع من شرط إتيان الواجب كالصلاة في ضمن عقد البيع وغيره مع اشتراطهم القدرة على المشروط في صحّة الشرط؛ لأنّ المراد القدرة التكوينيّة عليه ولذا يمثلون لعدم المقدور بجعل الزرع سنبلاً ولا ينتقض ما ذكر بعدم صحّة شرط الحرام في ضمن العقد مع بقاء القدرة التكوينيّة عليه، لأنّ عدم الصحّة هناك ليس من جهة عدم القدرة بل لعدم وجود الأمر بالوفاء لعدم اجتماعه مع النهي عن العمل، فلو شرط شرب الخمر في ضمن عقد بيع لا يصحّ هذا الشرط، لأنّ النهي عن شرب الخمر لا يجامع الأمر به بعنوان الوفاء.

والحاصل أنّه لا مانع من أخذ الأجرة على واجب بأن يؤجر نفسه من غيره على إتيان ما يجب عليه، فلا يتوهّم منافاة الوجوب معه في حدّ نفسه أو من جهة كون الإيجاب موجباً لسلب القدرة، ولا يجوز أن يؤجر نفسه على عمل

غير مقدر لما ذكرنا من أنه لا منافاة بينهما أصلاً، ولا يكون الإيجاب موجباً لسلب القدرة التكوينية المعتبرة في صحة الإجارة.

ثم إنه قد اشبعنا الكلام عن جهة العبادية في مبحث النهي عن العبادة لكن لا بأس بذكرها هنا إجمالاً، فنقول: إن التحقيق أنه لا منافاة لأخذ الأجرة على الواجب حتى من جهة العبادية أيضاً، ويقع الكلام تارة في الإجارة والأخرى في الجعالة:

أما الأول: فلأن عقد الإجارة من العقود المملكة، فلو أجر زيد نفسه من عمرو على أن يصلي الصلاة الواجبة عليه أو المستحبة أو يصلي صلاة أبيه - أعني أبا عمرو - أو يأتي بعمل مستحب من قبل عمرو كزيارة الحسين (عليه السلام)، وبعبارة أخرى يصير أجيراً على إتيان عمل عبادي مطلقاً، لأن محل الكلام عام لا يختص بصورة دون صورة، بل يشتمل المستحبات كما ذكرنا، يملك الأجرة بنفس العقد، كما يملك عمرو العمل العبادي في ذمة زيد بنفس ذلك العقد بحيث لو لم يأت بها له حق مطالبة العبادة لا حق مطالبة الأجرة لأنه ملك لزيد، فحينئذ لا يتوهم أن يكون الداعي لإتيان العبادة تملك الأجرة لأنها ملكها بنفس العقد فلا تفسد عبادته من هذه الجهة.

ولا يتصور له داع آخر غير الخوف منه تعالى، فإن من أجر نفسه على قضاء صلاة من قبل ميت وقلنا بأنه قد ملك الأجرة بنفس العقد وفرضنا أن المستأجر يطمنن به من حيث إتيان العبادة وغاب عنه المستأجر، فهل يدعو هذا المؤجر غير الخوف من عقاب الله تعالى الآتي من قبل الأمر بالوفاء بالعقد إلى

إتيان الصلاة، لأنه قد فرضنا أن المستأجر لا يعلم الحال من تركه أو فعله واكتفى باطمينانه به، كلاً، بل الداعي هو الخوف منه تعالى فقط. ولو فرضنا أن المستأجر لا يطمئن وطلب منه أن يأتي العمل العبادي في حضوره، أليس المؤجر متمكناً من قصد خلاف ما وقع عليه الإجارة مثل أن نفرض أنه آجر نفسه على قضاء صلاة والد المستأجر وأتى بصلاة في حضوره، لكن قصد صلاة نفسه، فإن النية أمر قلبي لا يعلمها إلا الله تعالى، فإتيان متعلق الإجارة ليس إلا للخوف منه تعالى لعدم إمكان اطلاع غيره تعالى على الضمان.

أما الثاني: أعني أخذ الأجرة في باب الجعالة فقد يتوهم أن الداعي تملك الأجرة، لأنه لا يملكها إلا بعد إتيان العمل، وليس الجعالة كالإجارة في حصول الملكية بنفس العقد، لكن فساده ظاهر بما ذكر، لأن العمل العبادي قوامه النية ولا يعلمها إلا هو تعالى، ولا مانع له غير الخوف منه تعالى عن أن يأتي الصلاة التي وقعت عليه الجعالة بقصد غير القصد الذي أراده الجاعل، كما مثّلنا له في باب الإجارة فلا نعيد.

والحاصل أن جهة العبادية أيضاً لا يضرّها أخذ الأجرة، لأن قوامها بالنية ولا يعلمها إلا من هو عالم السرّ والخفية، فلا يدعو إليها إلا خوف العقاب من ربّ البرية.

ومن الثمرات ما قيل من أن صحّة المقدّمة المحرّمة على القول بوجوب المقدّمة مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي، فتقع المقدّمة صحيحة فيقع الواجب النفسي المتوقّف عليها أيضاً صحيحة، وعدم صحّتها مبني على القول

بالامتناع فتفسد كما أن الواجب النفسي يفسد أيضاً، وأما إن لم نقل بوجوبها فتقع فاسدة لا محالة للنهي عنها ويتبعها ذو المقدمة في الفساد، والظاهر اختصاص الكلام بالمقدمات العبادية مثل الوضوء من آنية الذهب والفضة أو من إناء غصبي. وأما المقدمات التوصلية فيمكن التوصل بها إلى ذي المقدمة ولو كانت محرمة.

وقد أجاب صاحب الكفاية (قدس سره) عنها أن المورد ليس من باب الاجتماع، لأن مورده إنما هو فيما إذا كان هناك عنوانان وجب أحدهما وحرم الآخر كالصلاة والغضب واجتمعا في محل واحد^(١). وبعبارة أخرى: محل الكلام في باب الاجتماع هو الجهات التقيدية، وعنوان المقدمة ليس منها بل جهة تعليلية لوجوب ما هو بالحمل الشايع مقدمة، لما مرّ غير مرّة من أن معروض الوجوب ليس عنوان المقدمة بل مصداقها، فيكون ما نحن فيه من باب النهي في العبادة.

ويرد عليه كما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره): أن المقدمة وإن كانت من الجهات التعليلية إلا أن الواجب هو العنوان الذي يكون مقدمة بالحمل الشايع كالوضوء والسير المتوقف عليه الحج، فالحركات الخاصة بما أنها وضوء تكون واجبة، وبما أنها غصب تكون محرمة، وكذا الحركة في الأرض المغصوبة بما أنها سير واجب وبما أنها غصب حرام، فكون المورد من باب اجتماع الأمر والنهي لا يتوقف على كون المقدمة من الجهات التقيدية بل

يكفي فيه كون الواجب هو العنوان الذي يكون مقدّمة بالحمل الشائع كالوضوء .
وقد أجاب شيخنا الأستاذ عنها موافقاً لصاحب الكفاية (قدّس سرّه) بأنّ
المقدّمة إن كانت غير منحصرة يختصّ الوجوب بالفرد غير المحرّم كأن يفرض
هناك إناء أن أحدهما مباح والآخر غصب، فيختصّ الوجوب الغيري بالوضوء
من المباح فلا يجتمع الوجوب والحرمة في محلّ واحد حتّى يبتنى على الجواز
وعدمه، وإن كانت منحصرة فتقع المزاحمة بين الواجب النفسي وحرمة المقدّمة
لأنّه لا يعقل إيجاب شيء وتحريم مقدّمته، لأنّ المكلف إن أراد امتثال الواجب
النفسي يقع في ارتكاب الحرام وإن أراد امتثال حرمة المقدّمة وقع في ترك
الواجب النفسي فلا محالة يرتفع إمّا الحرمة من المقدّمة وإمّا الوجوب عن ذبيها،
فإن ارتفعت الحرمة عنها تكون واجبة فقط، وإن ارتفع الوجوب عن ذبيها تكون
محرّمة فقط، فلا اجتماع في كلتا الصورتين، الانحصار وغيره^(١).

ويرد عليه: أنّ في صورة عدم الانحصار لا موجب لاختصاص الوجوب
بالفرد غير المحرّم على القول بالجواز، لوجوب كلا الملاكين وعدم سرية كلّ
من الحكمين إلى متعلّق الآخر، لأنّ التركيب على هذا القول انضماميّ لاتحاديّ
فيكون هناك واجب منضمّ إلى الحرام، فلا موجب لرفع اليد عن وجوب هذا
الواجب المنضمّ بالحرام كما هو الحال في الواجبات النفسيّة بلا فرق أصلاً.

وبعبارة أخرى: ملاك الوجوب الغيري وهو التوصل إلى الواجب موجود
في المقدّمة المحرّمة أيضاً، كما أنّ ملاك الحرمة وهو عنوان الغصب - مثلاً -

موجود فيها، فلا موجب لتخصيص الوجوب الغيري بغيرها على القول بالجواز، فيمكن للقائل بهذه الثمرة أن يقول بها في هذه الصورة أعني صورة عدم الانحصار.

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدس سرّه) عنها بجواب آخر، وحاصله أن صحة العبادة لا تتوقف على قصد الأمر بل يكفي في صحتها قصد الجهة والمصلحة أيضاً، فتصحّ المقدمة المحرّمة العباديّة بقصد المصلحة مطلقاً سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا، وسواء قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه، فالقول بوجوب المقدمة كعدمه من جهة صحة المقدمة العباديّة. نعم، لو قلنا بتوقف العباديّة على قصد الأمر فقط لتوقف صحتها على الوجوب وجواز الاجتماع فتحصل الثمرة على هذا الفرض (١).

ويرد عليه أولاً: أن قصد الجهة وإن كان كافياً في العباديّة، لكن لا على الامتناع، لأنه بناء عليه تكون ذات العبادة مبغوضة، وكيف يمكن التقرب بالمبغوض. وبعبارة أخرى: كفاية قصد الجهة إنمّا تكون فيما إذا لم تكن هناك جهة مفسدة غالبية على جهة المصلحة، وعلى الامتناع وتقديم جانب النهي تكون المفسدة غالبية، فعلى القول بالامتناع وتقديم النهي تفسد المقدمة، وإن قلنا بكفاية قصد الجهة، نعم، لا بأس بذلك على القول بالجواز.

وثانياً: أنه لا كاشف للمصلحة لولا الأمر بالمقدمة، لفرض عدم طريق آخر يكشف عن الملاك غير الأمر الشرعي المستكشف من حكم العقل

بالملازمة.

والصحيح في الجواب عن هذه الثمرة أن يقال: إن الأمر الغيري لا يكون مقرّباً كما ذكرنا سابقاً، فعبادية العبادة لا يمكن أن تكون به، بل المصحح لها إما الأمر النفسي الاستجابي كما قلنا به في الطهارات الثلاث، أو الوجوبي كما في صلاة الظهر التي تكون مقدّمة لصلاة العصر، وإما قصد التوصل بالمقدّمة إلى الواجب النفسي، وحينئذٍ إذا كان في البين مقدّمة محرّمة كالوضوء من إناء غصبي فإن قلنا بجواز الاجتماع فتصحّ هذه المقدّمة، وإما لقصد الأمر النفسي الاستجابي أو الوجوبي، أو لقصد التوصل بها إلى الواجب لو لم يكن أمراً أصلاً. وإن قلنا بالامتناع وتقدير جانب النهي فلا تصحّ، لأنّه لا يتعلّق بها الأمر النفسي حينئذٍ ولا يمكن التقرب بقصد التوصل بما هو مبغوض بالفعل، فالقول بوجود المقدّمة وعدمه على حدّ سواء في تأثير صحّة العبادة، بل صحّة المقدّمة العبادية يدور مدار جواز الاجتماع وعدمه.

ومن الثمرات ما قيل من استحقاق الأجر على المقدّمة عند انفكاكها عن ذبيها لعجز طارئ عن إتيان ذي المقدّمة أو غيره على القول بالوجوب، وعدمه على القول بعدمه، لأنّ الأمر بفعل يوجب ضمان الأمر لأجرة المثل إذا لم يكن في البين قرينة على المجانيّة، فإنّك إذا أمرت البناء مثلاً ببناء دار يستحقّ البناء أجرة البناء، فإن قلنا بأنّ المقدّمة أيضاً متعلّقة للأمر يستحقّ الأجرة على مقدّماته ولو لم يتمكّن من أصل بناء الدار وإلا فلا.

ويرد عليه أولاً: أنّ الوجوب مختصّ بالمقدّمة الموصلة على القول به كما

ذكرنا سابقاً، فعند انفكاك المقدمة عن ذبيها لمانع لا يستحق الآتي بها أجرة، سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا، لأن هذه المقدمة المنفكة عن ذبيها لا تكون واجبة حتى على القول بالوجوب لأن الوجوب على المختار يختص بالتالي توصل إلى ذبيها.

وثانياً: أن الاستحقاق للأجرة على الفعل المأمور به لم يقد عليه دليل إلا السيرة الممضاة في شريعتنا، وإلا فنفس الأمر والإيجاب بما هو لا يوجب ذلك، لعدم حكم عقلي به وعدم وجود دليل لفظي حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات الأجرة لمن أتى بالمأمور به بالأمر الغيري فقط، فإذا يجب الرجوع إلى السيرة حتى يعمل بمقتضاها من التوسعة والضيق، فإن كانت ثابتة حتى في المقدمات بمعنى أن السيرة قد جرت على استحقاق الأجرة لمن أتى بمقدمة ما أمر به الأمر ولو لم يأت بذبيها فهي المتبعة، سواء قلنا بوجوب المقدمة ولو غير الموصلة أم لا نقول به، فالوجوب وعدمه على حد سواء، لأن المتبع هو السيرة وقد فرضنا ثبوتها على استحقاق المأمور بشيء على الأمر به للأجرة في مقابل إتيان المقدمة فقط، فلا أثر للوجوب وإن لم تكن ثابتة فيما إذا أتى بالمقدمة فلا يستحق الأجرة سواء قلنا بالوجوب أم لا، والثاني هو الظاهر لأنك إذا أمرت طبيباً بمعالجة مريض في مقابل أجرة معينة ففعل ذلك الطبيب بعض المقدمات مثل أن مشى إلى دار المريض ولم يتمكن من المعالجة لعارض عليه كرعشة في يده لا يتمكن معها من إجراء العمل الجراحي - مثلاً - لا يستحق الأجرة على المشي بنظر العرف، ولا يرون الأمر للطبيب ملزماً لإعطاء الأجرة في مقابل المشي في المثال.

نعم، إذا كان للفعل مقدّمات كثيرة أو صعبة يكون أجرة المثل في مقابل هذا الفعل أكثر من الفعل الذي تكون مقدّماته أقل، فإن من أمر شخصاً بإيصال كتاب إلى بغداد - مثلاً - يجب عليه إعطاء الأجرة أكثر ممّن أمره بإيصال كتاب إلى دار زيد الذي يكون في نفس البلد.

هذا تمام الكلام في بيان الثمرات وقد عرفت بما لا مزيد عليه عدم ترتّب ثمرة على وجوب المقدّمة، فلا موقع للبحث عن ثبوت الملازمة وعدمه، لكن نتعرّض لذلك تبعاً للأساتذة العظام (شكر الله مساعيهم).

تأسيس الأصل في المسألة

الأمر الثاني: أمّا الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته وجوداً أو عدماً فأزليّة، بمعنى أنّه إن كانت ثابتة فهي من الأزل ثابتة، وإن كانت غير ثابتة فهي من الأزل كذلك، فلا حالة سابقة في البين حتّى تستصحب عند الشكّ. وأمّا الوجوب الشرعي للمقدّمة فالبرائة العقلية منه لا تجري قطعاً، لأنّ الأمر الغيري لا يوجب العقاب فلامعنى لجريان قبح العقاب بلا بيان. وأمّا البرائة العقلية والاستصحاب فقد يقال بعدم إمكان جريانها، لعدم تعلّق جعل شرعيّ بوجوب المقدّمة لكونه من لوازم الماهية بمعنى أنّ وجوب المقدّمة من لوازم ماهية وجوب ذيها على القول بالملازمة.

وقد أورد عليه المحقّق صاحب الكفاية (قدّس سرّه) بأنّ وجوب المقدّمة وإن لم يتعلّق به جعل مستقلّ لكن تعلّق به تبعاً لوجوب ذي المقدّمة، وهذا

المقدار من تعلّق الجعل كاف في صحّة الاستصحاب^(١). والظاهر فساد أصل الإشكال لأنّ وجوب المقدّمة لا يكون من لوازم ماهيّة وجوب ذيه بل يكون معلولاً له، لأنّ إرادة شيء يكون علّة لإرادة مقدّماته فيتعلّق الجعل بكلّ من العلّة والمعلول وهما وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة مستقلاً، ومنه ظهر فساد الإبراد حيث إنّه (قدّس سرّه) سلّم كون وجوب المقدّمة من لازم الماهيّة وأجاب بالجعل التبعي.

وقد أشكل أيضاً على جريان الأصل العملي لوجوب المقدّمة بأنّ الأصل العملي إنّما يجري فيما يكون ممكناً، وأمّا المستحيل حيث لا يكون وضعه ورفع بيد الشارع لا معنى للتعبّد به وجوداً أو عدماً، وكذا لا يجري فيما شكّ في إمكانه واستحالته لعدم إحراز الموضوع، وما نحن فيه يكون كذلك، لأنّ عدم وجوب المقدّمة على القول بالملازمة مستحيل على الأمر لأنّ المرید لشيء مرید لمقدّماته قهراً ومن دون اختيار منه على هذا القول، قياساً على الإرادة التكوينيّة.

نعم، على القول بعدم الملازمة لا يكون مریداً لها قهراً ومن دون الاختيار فيمكنه إيجابها كما يمكنه عدم الإيجاب، فيكون مرجع الشكّ في الوجوب من ناحية الشكّ في الملازمة إلى الشكّ في استحالة عدم الوجوب وإمكانه، لأنّه إن كانت الملازمة ثابتة واقعاً فيستحيل عدم وجوب المقدّمات وإن لم تكن ثابتة فيكون ممكناً، وحيث كان الشكّ في الإمكان والاستحالة فلا يجري الأصل

التعبدية الشرعي أعم من البرائة الشرعية أو استصحاب عدم الوجوب.
والحاصل أن التفكيك بين الوجوبين محتمل الاستحالة حتى في مقام
الفعلية، ومقتضى الأصلين التفكيك، وهذا الإشكال بعينه يورد على التمسك بما
يدل على حجبة الخبر الواحد أو سائر الظنون الاجتهادية لاحتمال استحالة
الحجبة لاحتمال صحة شبهة ابن قبه لمن لا يتمكن من دفعها.

ويرد عليه أن بناء العقلاء على الإمكان فيما إذا شك فيه، بمعنى أنهم
يرتبون آثاره في مقام العمل إذا كان هناك أثر عملي، ولعل هذا هو مراد الشيخ
(قدس سره) في بعض عباراته فاحتمال استحالة عدم الوجوب في المقام لا
يعتني به عندهم، فلا مانع من جريان الأصل العملي الذي هو من آثار إمكانه،
كما أنه لا مانع من التمسك بما يدل على حجبة خبر الواحد من الآيات وغيرها،
لعدم اعتناء العرف باحتمال الاستحالة، ويدل ذلك على حجبة الظهورات
عندهم حتى فيما يحتمل استحالته، مثلاً إذا أمر المولى عبده بإكرام جميع
العلماء وكان هناك فرد فاسق واحتمل العبد أن الفسق موجب لاستحالة أمر
المولى لأنه حكيم لا يأمر بالقبيح، فلم يكرمه، يصح من المولى الاحتجاج عليه.
نعم هنا إشكال ثالث على جريان الأصل في المقام وهو أن الأصل العملي
إنما يجري فيما إذا كان للمورد أثر عملي، مثلاً أصالة عدم وجوب السورة في
الصلاة أثره العملي جواز تركها في الصلاة، واستصحاب وجوب صلاة الجمعة
يترتب عليه فعل الصلاة في الخارج.

والحاصل أن جريان الأصل باعتبار الآثار العملية وجوداً أو عدماً، وأما

المورد الذي لا يكون له أثر أصلاً فلا معنى لجريان الأصل فيه كما فيما نحن فيه، فإنّه لا أثر لعدم الوجوب الشرعي للمقدّمة حتّى يجري فيه الأصل بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، لتوقّف الواجب النفسي عليها، فلا يمكن تركها لمن يريد إتيان ما يتوقّف عليها فلا يترتب أثر عمليّ على عدم الوجوب.

بقي شيء وهو أنّه بناء على جريان الأصل العملي لإثبات عدم الوجوب بعد الإغماض ممّا ذكرنا من الإشكال الثالث - يثبت به عدم الملازمة في مقام الإثبات وإن لم يثبت به عدم الملازمة في مقام الثبوت، فإن كان القائل بالملازمة يقول بها مطلقاً ثبوتاً وإثباتاً أي في مقام الواقع والظاهر فأصالة عدم وجوبها تنفي الملازمة في مقام الإثبات، فيها يثبت عدم الملازمة، ولعلّ هذا هو مراد صاحب الكفاية (قدّس سرّه) في بعض النسخ من قوله «نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتّى في المرتبة الفعلية لصحّ التمسك بذلك في إثبات بطلانها»، فإن كان القائل يقول بها في مقام الثبوت والواقع فقط فأصالة عدم وجوبها لا ينفيها كما هو ظاهر، لأنّ الوجوب الواقعي لا ينافي عدمه الظاهري.

أدلة وجوب المقدمة

الأمر الثالث فيما استدلّ به على وجوب المقدمة وعمدة ما تمسك به وجوه ثلاثة:

الأول: الوجدان، وتقريبه أن يقال: إنّ المرید لشيء بالإرادة التكوينية مرید لمقدماته وجداناً ولو بالإرادة الإجمالية الارتكازية التي تجتمع مع الغفلة عن المقدمة، وهذا المعنى واضح لكلّ من راجع إلى وجدانه، والإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية إلا أنّ الأولى تتعلّق بفعل نفس المرید، والثانية تتعلّق بفعل الغير، والفرق من هذه الجهة فقط، وأمّا من حيث تعلّقهما بمقدّمات الفعل فلا فرق بينهما أصلاً، فإنّك إذا أردت عملاً كسراً للحم من عبدك تريد دخوله في السوق أيضاً، كما إذا أردت أن تشتري بنفسك لحماً.

والجواب عنه أنّه لا كلام لنا في الشوق بل الكلام في الإيجاب، وأمر الشوق حتّى مرتبته الأكيدة يكون كما ذكر في تقريب الاستدلال، فإنّ المشتاق إلى عمل، سواء عمل نفسه أو غيره، يشترق اشتياًقاً تفصيلياً عند الالتفات وإجمالاً عند الغفلة إلى مقدّماته وجداناً، ولا يكون هذا قابلاً للإنكار، لكن الكلام في المقام في الإيجاب فإنّه من الأفعال الاختيارية لا من الصفات النفسانية غير الاختيارية كالشوق.

فنقول: إن كان الإيجاب عبارة عن الإبراز والتحريك الخارجي فمن البديهي عدم الملازمة بين إبراز الشوق بذی المقدمة والتحريك نحوه، وبين

إبراز الشوق بالمقدمة والتحريك نحوها، فإن نوع الأوامر النفسية تكون منفكة عن ذلك، ألا ترى أنك تقول لعبدك: «إيتني بالماء» ولا تقول له: «ضعه في الإناء» عند فرض مقدمته له، أو تقول له: «اشتر اللحم» ولا تقول له: «ادخل السوق» وهكذا تأمر بذي المقدمة وتبرز شوقك إليه وتحرك عبدك نحوه ولا تبرز الشوق إلى مقدمته ولا تحركه نحوها مع أنك مشتاق إليها شوقاً قلبياً غير اختياري.

وإن كان المراد به الاعتبار النفساني الذي هو فعل من أفعال النفس لا صفة من صفاته، كما هو المختار عندنا وقد أوضحناه مراراً بأن اعتبار الفعل في ذمة أحد كاعتبار المال في ذمته، فيكون من اعتبر الفعل في ذمته مديوناً بالفعل كما هو مديون بالمال، وقد أطلق على الأفعال في الروايات دين الله تعالى فلا ملازمة بين اعتبار ذي المقدمة في ذمة العبد واعتبار مقدمته، ولا يقاس بالشوق لأن القياس مع الفارق.

مضافاً إلى أن الاعتبار أمر اختياري وفعل إرادي للنفس، والأمر الاختياري لا بد لها من علة غائية وغرض عقلائي يترتب عليه، إذ بدونه يعدّ الفاعل سفيهاً، وحيث إنه لا يترتب على اعتبار المقدمة في ذمة العبد غرض صحيح، لأن العقل يحكم بوجود إثباتها تحفظاً على الواجب النفسي اعتبرها المولى في ذمته أم لا، فلا محالة يكون إيجاب المولى لغواً.

ومما ذكرنا يظهر فساد ما قيل من: عدم احتياج إيجاب المقدمة إلى غرض عقلائي وعلة غائية نظراً إلى ذلك، وإنما يشترط في الفعل الاختياري، وجوب

المقدمة أمر قهري غير اختياري فلا يحتاج إلى ترتب أثر عليه .
 وجه الفساد أن الإيجاب أمر اختياري وهو فعل من الأفعال الاختيارية كما
 ذكرنا، وليس الكلام في الشوق الذي يكون من صفات النفس ولا يكون تحت
 الاختيار، والذي يصح قياسه بالإرادة التكوينية هو الشوق لا الإيجاب .
 هذا كله مع أن لنا منع الملازمة حتى في نفس الشوق في الإرادات
 التشريعية دون التكوينية، والفرق بينهما أن الإرادة في التكوينية متعلقة بفعل
 مباشر لنفس المريد وحيث لا يمكن تحققه في الخارج إلا مع الإرادة فلا
 محالة تتعلق بالمقدمات، وهذا بخلاف الإرادة التشريعية فحيث إنَّها متعلقة
 بفعل الغير ولا شغل للمولى بالمقدمات الصادرة من غيره وإن كانت لأجل
 تحصيل مراده فلا يتعلّق بها شوق وإرادة، بل هي متعلقة بذئ المقدمة فقط
 بحيث لو تمكّن العبد من إتيانه من دون المقدمات لاكتفى به المولى ولم يطالبه
 عنها، فلا يستلزم الشوق بذئ المقدمة الشوق إلى مقدّمته في التشريعات؛
 فتأمل تعرف.

الوجه الثاني ما استدلّ به صاحب الكفاية (قدّس سرّه) من أنّا نرى كثيراً
 أن المقدمات تكون مأموراً بها في الشريعة المقدّسة كالأمر بالوضوء وغيره، أو
 في غيرها من الأوامر العرفية، ومن المعلوم أن الأوامر المتعلقة بالمقدمات لا
 تكون نفسية لعدم تعلّق غرض مستقلّ بها لفرض مقدّمتيها، فحينئذٍ يستكشف
 بهذه الأوامر الغيرية المصرّح بها عن وجود ملاك الإيجاب الغيري في المقدمة،
 لعدم إمكان الإيجاب من المولى الحكيم بلا ملاك، وهو لا يختصّ بمورد دون

مورد فتكون جميع المقدمات واجبة بالوجوب الشرعي الغيري^(١).
وفيه أن إثبات كون الأوامر المتعلقة بالمقدمات أوامر غيرية أول الكلام،
نعم لو تم ذلك لصح استدلاله، بل هذه الأوامر مرددة بين أمرين: إما كونها
إرشاداً إلى الشرطية، فإن قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾
الآية^(٢)، إرشاد إلى شرطية الوضوء للصلاة، كما أن الأمر بالأجزاء إرشاد إلى
الجزئية، فلو قال «اركع» أو «تشهد في الصلاة» يستفاد منه جزئيتها لها، ولم
يقل أحد من المحققين المتأخرين بكون الأمر المتعلق بالجزء أمراً غيرياً لعدم
مقدمية الأجزاء للكل كما ذكرنا سابقاً، والأمر في الشرط والجزء على حد سواء،
وكما أن النهي عن شيء في حال الصلاة إرشاد إلى مانعيته عنها كما في «لا تصل»
فيما لا يؤكل لحمة^(٣) وهكذا الحال في باب المعاملات فإن قوله (عليه
السلام): «نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيع الغرر»^(٤) دال على مانعية
الغرر عن صحة البيع.

وإما كونها تأكيداً للأمر النفسي المتعلق بذى المقدمة كما هو واقع في
العرف كثيراً، مثلاً يأمر المولى عبده بشراء اللحم بالأمر النفسي ثم إذا رآه متوانياً
في امتثاله يقول له: «عجل والبس ثوبك وادخل السوق» فإن لبس الثوب
ودخول السوق من مقدمات الشراء وقد أمر بهما تأكيداً للأمر بالشراء. والحاصل

(١) كفاية الأصول ص ١٢٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦.

(٣) وسائل الشريعة ٣٤٧/٤، «لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمة».

(٤) وسائل الشريعة ٣٠٣/١٢، باب ٣٠ من أبواب آداب التجارة، ح ٣.

أن الأمر بالمقدّمة لا يخلو عن أحد أمرين إمّا الإرشاد أو التأكيد.

الوجه الثالث هو الذي استدلّ به أبو الحسن البصري وهو أنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب النفسي على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق وإلا - أي وإن لم يبق على وجوبه - خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً وصار مشروطاً.

ويرد عليه: أنّه إن كان مراده من قوله «وحينئذٍ» حين جواز ترك المقدّمة فلا مانع من بقاء الواجب النفسي على وجوبه ولا يلزم التكليف بغير المقدور لأنّ المقدور بالواسطة مقدور لأنّ جواز ترك المقدّمة لا يخرجها عن المقدورية. وبعبارة أخرى: ليس وجوب المقدّمة من مقوّمات القدرة على ذي المقدّمة حتّى يكون جواز تركها موجباً لخروجه عن المقدورية، مضافاً إلى أنّ عدم الوجوب شرعاً لا يلزم الترخيص الشرعي والجواز الفعلي في الترك بل غايته نفي الإلزام من جانب الشارع. وأمّا الترك فليس محكوماً بحكم من قبله، بل الأمر في المقدّمة موكول إلى العقل وهو يحكم بلزوم إتيانها لتوقّف الواجب عليها، وأمّا الشرع فلا حكم له فيها. نعم لو كان الترك مرخصاً فيه شرعاً وقع التنافي بين ترخيصه ترك المقدّمة وبين إيجابه ذا المقدّمة.

وإن كان مراده حين ترك المقدّمة المترتب على جوازه فلا مانع من صحّة العقاب على ترك ذي المقدّمة، وإن صار بعد ترك مقدّمته وخروج وقتها غير مقدور، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً، أي لا يصحّ حين الامتناع خطابه وإن صحّ عقابه على الترك، فحين ترك المقدّمة وإن

لم يصحّ خطابه بإتيان الواجب النفسي لكن يصحّ عقابه على تركه لأنّ تركه كان باختياره، فلا يلزم انقلاب الواجب المطلق عن إتيان المقدّمة إلى المشروط بإتيانها، بل باق على إطلاقه ولذا يصحّ عقابه على تركه.

والحاصل أنّ جواز ترك المقدّمة ليس إلّا في الإلتزام الشرعي بإتيانها لا الترخيص، والمفروض وجود حكم العقل بلزوم إتيانها، فلو تركها مع ذلك بحيث لا يتمكّن بعد ذلك من إتيان الواجب النفسي فلا مانع من عقابه على تركه أصلاً كما عرفت.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا وجوب للمقدّمة شرعاً مطلقاً، بل العقل يحكم بلزوم إتيانها. ولا يخفى أنّ العقل ليس له بعث وزجر بل هو مدرك للحسن والقبح، فمعنى حكم العقل في المقام هو دركه حسن العقاب من المولى على ترك الواجب النفسي بسبب ترك مقدّمته.

أقوال بالتفصيل

ثم إنه قد ذكر تفاصيل للقول بوجوب المقدمة تعرض لها المحقق صاحب الكفاية^(١) ونحن نتبع أثره:

منها: التقسيم بين السبب وغيره والمراد من السبب ما لا يتوسط بينه وبين الواجب النفسي شيء كالذبح والقتل، ومقابله ما لا يكون كذلك كالشرط والمعد.

قد يقال: إن السبب واجب بالوجوب الغيري دون غيره.

والجواب عنه: أنه لا فرق بينهما، لأن المقدمة إن كانت موجبة لوجوبها فهي كذلك مطلقاً، وإلا فلا تكون واجبة مطلقاً.

وقد يقال: إن السبب واجب بالوجوب النفسي لأنه المقدور والمسبب إما ضروري الوجود أو ضروري العدم، لأنه عند ترك السبب يكون ضروري العدم، وعند فعله يكون ضروري الوجود فلا يكون تحت القدرة، بل المقدور نفس السبب فيجب صرف الدليل الدال على وجوب المسبب إلى وجوب السبب، وأما المقدمة التي لا تكون سبباً بل تكون معداً أو شرطاً فهي واجبة بالوجوب الغيري.

والجواب عنه أن السبب مقدور مع الوسطة فلا وجه للتفصيل كما ذكرنا. نعم إذا كان المسبب من الأمور الانتزاعية كالتعظيم والتوهين يكون الأمر المتعلق

بالمسبب منصراً إلى سببه، لأنه ليس في الخارج موجودان أحدهما مقدّمة والآخر ذو المقدّمة، مثلاً القيام الذي يكون تعظيماً موجود واحد فإذا أمر المولى بتعظيم زيد فينصرف أمره إلى القيام له، فإن كان مراد القائل هو ذا فلا بأس به وإلا فلا، كما ذكرنا.

ومنها: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بأنّ الأوّل واجب لأنّه لولا الوجوب الشرعي لما كان شرطاً لأنّه لا يحكم العقل أو العادة بلزوم إتيانه لعدم توقّف عقليّ أو عاديّ عليه.

والجواب عنه: أنّ الشرطيّة منتزعة عن الأمر بالمقيّد بقيد، كأن يقول المولى: «صلّ عن طهارة» كما في انتزاع الجزئيّة عن تعلّق الأمر بالمركّب، فالجعل الشرعي إنّما تعلّق بالموضوع أعني المقدّميّة، وأمّا الحكم أعني به الإيجاب الغيري فبعد محلّ الكلام فإن كان موجوداً ففي الجميع وإلا فلا.

تتميم: مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب في جميع ما ذكر فلا يحتاج إلى الأفراد بالبحث.

مقدمة الحرام

تكملة: وأما مقدمة الحرام فيقع الكلام فيها تارة من حيث حرمتها الغيرية وأخرى من جهة حرمتها النفسية، ونبحث عن الجهتين ببحت واحد بحيث يظهر وجه كل واحد منهما وما فيه، فنقول: إن مقدمة الحرام تكون على أقسام ثلاثة:

الأول: ما يكون المسبب أمراً منتزِعاً عنه بحيث لا يكون هناك وجودان خارجيان أحدهما السبب والآخر المسبب، بل وجود واحد متّصف بعنوانين: الأولى والثانوي، مثلاً إذا نهى المولى عن هتك المؤمن فجلوسك عند دخوله في المجلس مثلاً يتّصف بعنوان الهتك المنتزع عنه، ولا وجود للهتك في الخارج غير وجود القيام، فالمسبب وهو الهتك وسببه وهو الجلوس موجودان بوجود واحد، فالنهي المتعلّق بالهتك بنفسه متعلّق بالجلوس، وهذا القسم من المقدمات خارجة عن محلّ الكلام لأنّ التغاير في الحقيقة اعتباري كما أنّه خارج عن مبحث اجتماع الأمر والنهي لأنّ النهي هناك متوقّف على نفس العنوان، وفي هذا القسم يتعلّق بالمعنون.

القسم الثاني: ما لا تكون كذلك، بل لها وجود مستقل وراء وجود ذي المقدّمة وتكون بحيث إذا وجدت في الخارج لا ينفك وجود ذي المقدّمة عنها بل لا بدّ من تحقّقها، وهو على قسمين لأنّها إمّا تكون علّة تامّة لذي المقدّمة بحيث لا يتوسّط بينها وبين ذبيها أمور آخر أصلاً، وإمّا لا تكون كذلك بل يتوسّط بينهما أمور أخرى إمّا مفروض الوجود أو يتحقّق.

وبعبارة أخرى: عدم الانفكاك يكون تارة للعلية وأخرى اتفافية، مثال الأول الذبح الذي يكون علة تامة للقتل، ومثال الثاني الدخول في دار يعلم أن فيها أشخاصاً إذا دخل عليهم أحد إما يجبرونه على شرب الخمر أو يجرون الخمر في حلقه، فيعلم أن الحرام وهو شرب الخمر لا ينفك عن الدخول في هذه الدار لا محالة.

وهذان القسمان اللذان يجمعها قولنا «المقدمة التي لا تنفك عن وجود الحرام» لا موجب للقول بحرمة نفسية لها وراء الحرمة المتعلقة بذی المقدمة بحيث يكون الداخل في الدار الكذائي فاعلاً لحرامين: أحدهما الدخول، والآخر شرب الخمر، وكذا الذابح لنفس محترمة مرتكباً لحرامين: الذبح والقتل، بل الضرورة والأدلة قائمتان على عدم تعدد العقاب في هذه الصورة. نعم يتردد الأمر بين كونها حراماً غيرياً أو حراماً نفسياً بمعنى تعلق الحرمة النفسية المتعلقة بذی المقدمة صورة وبها حقيقة.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى الثاني مستنداً بأنه بعد الإتيان بها لا قدرة على ترك ذي المقدمة، فالمقدور هي المقدمة فيتعلق النهي النفسي بها لا به، أعني ذي المقدمة^(١).

والجواب عنه ظاهر، لما أفاده هو (قدس سره) في غير المقام من أن المقدور بالواسطة مقدور، وأما النهي الغيري فلا مانع من تعلقه بها بناء على الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته لعين الملاك الموجود في وجوب

المقدمة، لأن امتثال النهي النفسي يتوقف على ترك هذه المقدمة كما أن امتثال الأمر النفسي متوقف على إتيان مقدمته، لكن على المختار لا وجه لحرمته لأن حكم العقل بلزوم تركها كاف في تركها ولا يحتاج إلى الزجر الشرعي لأنه لغو محض كما في إيجاب المقدمة.

والقسم الثالث ما له وجود مستقل ويمكن انفكاك الحرام عنها، وهذا أيضاً على قسمين لأنه إما أن لا يأتي بها بقصد التوصل إلى الحرام، وإما أن يأتي بها بهذا القصد، والأول مثل أن يشتري سكيناً لقضاء حوائجه لا لقصد القتل، وهذا القسم لا إشكال في عدم حرمة لقيام الضرورة عليه، كيف ويمكن أن يقال: إن أكثر أفعالنا لولا جميعها من هذا القبيل، فإن خروجك من الدار في كل يوم يتوقف عليه قتل زيد مثلاً أو شرائك ما تأكله لتتقوى يكون كذلك أو غير ذلك من الموارد.

والثاني مثل أن يشتري السكين بقصد القتل، ولا ملزم للقول بحرمة الغيرية ولو على القول بالملازمة، لأن امتثال النهي عن القتل لا يتوقف على تركه بهذا القصد لإمكان تركه ولو بعد الشراء. وبعبارة أخرى: القدرة على ترك الحرام على حد سواء بعد إتيان هذه المقدمة وقبله. نعم هنا احتمال الحرمة النفسية لوجهين:

أحدهما: ما ورد في نية السوء.

والثاني: من باب حرمة الإعانة على الإثم.

أما الأول فالأخبار الواردة فيها متعارضة، فإن بعضها يدل على العفو عن

نية السوء، مثل رواية زرارة عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: «إن الله تبارك وتعالى جعل لأدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشرًا، ومن هم بسيئة لم تكتب عليه، ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة»^(١).

وأيضاً ما رواه جميل بن دراج عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه» الحديث^(٢).

وفي المقام روايات أخر تدل على العفو، وبعضها الآخر يدل على العقاب مثل ما ورد من أنه «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتلاً»^(٣). وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر حيث ورد «لعن الله غارسها»^(٤) وكالماشي لسعاية مؤمن^(٥) إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في محله، الدالة على العقاب على المقدمات التي أتى بها بقصد ترتب الحرام النفسي عليها.

إذا عرفت هذه الروايات فنقول: أمّا التي دلت على حرمة خصوص بعض مقدمات الحرام كغرس الخمر ونحوه فخارجة عن محل الكلام لورود دليل

(١) وسائل الشيعة ٣/١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣/١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١١٣/١١ الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٦٥/١٢ الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٤ و ٥.

(٥) وسائل الشيعة ٨/١٩ الباب ٢ من أبواب القصاص في النفس.

بالخصوص في مواردّها ولا مانع من القول بحرمتها النفسيّة. والكلام في المقام في كلّ المقدّمة التي أتى بها بقصد الحرام النفسي. وأمّا الروايات المتعارضة التي وردت في نيّة السوء فقد جمعها شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) بجمعين: أحدهما أن يكون المراد من الطائفة الأولى أعني بها ما دلّت على العفو هو من اكتفى بمجرّد القصد ولم يعمل شيئاً في الخارج. والمراد من الثانية اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات.

والجمع الثاني هو أن تحمل الأولى على من ارتدع عن قصده بنفسه، وتحمل الطائفة الثانية على من بقي على قصده حتّى عجز عن الفعل وعاقه عائق عن الفعل^(١). وهذا الجمع أحسن، وسيجيء تفصيل الكلام في مبحث التجري إن شاء الله تعالى.

فالمستفاد من هذه الروايات هو أنّ من أتى بمقدّمة قاصداً بها التوصل إلى الحرام لم يتمكّن بعد ذلك من إتيان الحرام لمانع غير اختياريّ يكون معاقباً لكن على نيّته لا على نفس العمل، أعني به المقدّمة كما هو ظاهرها، فالتعبير بالعقاب على هذا القسم من المقدّمة يكون من باب المسامحة كما لا يخفى.

والوجه الثاني الذي يحتمل أن يكون دالّاً على الحرمة النفسيّة لمقدّمة

(١) ولكنه قدّس سرّه قال: فلا وجه إلى تصرّف في الأخبار بحمل الدالّة منها على العقاب على صورة بقاء القصد والعجز عن الفعل لا باختياره وأخبار العفو على من ارتدع عن قصده بنفسه ... أو بحمل الأخبار المحرّمة على ما إذا تلبّس بفعل بعض المقدمات ... أو بحمل أخبار المؤاخذه على غير المؤمنين ... والوجه في عدم الحاجة هو أنّه لم يظهر من أخبار المؤاخذه سوى استحقاق العقاب دون فعليّته ... راجع المطارح ٤٦٩/١ - ٤٧٠.

الحرام ما قيل من قيام الدليل على حرمة الإعانة على الإثم بتقريب أن يقال: إن من يأتي بمقدمة ليتوصل بها إلى الحرام فقد أعان نفسه على الإثم، والإعانة على الإثم محرمة، ولا فرق في ذلك بين إعانة شخص نفسه أو غيره.

ويرد عليه أولاً أنه لم يتم عندنا دليل على وجود حرمة نفسية للإعانة على الإثم، وما يتوهم دلالة على ذلك من قوله تعالى ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(١) لا يدل على المدعى، لأن المستفاد من الآية الشريفة حرمة التعاون لا حرمة الإعانة، والتعاون من باب التفاعل كالتضارب وهو متحقق باجتماع أشخاص على فعل حرام كأن يجتمع عشرة على قتل زيد ويقتلونه مجتمعين عليه، وكأن يصنع عدة من الأشخاص خمراً أو يصنعوا صنماً إلى غير ذلك من التعاون على الإثم.

وثانياً: أنه لا يصدق الإعانة على الإثم إلا مع وجود الإثم في الخارج فإذا أتى بالمقدمة ولم يأت بذيها فلم يعن نفسه على الإثم.

وثالثاً: الظاهر من الإعانة على الإثم إعانة الإنسان غيره عليه، مثلاً إذا دخل زيد في السوق لشراء اللحم لا يقال أعان نفسه على شراء اللحم أو لبس اللباس للخروج من الدار لا يقال أعان نفسه على ذلك، إلى غير ذلك من موارد إتيان المقدمات حيث لا يصدق في نظر العرف إعانة النفس على إتيان ذي المقدمة وإن كان إعانة حقيقة وبالذقة؛ فمن أتى بمقدمة الحرام لا يكون معيناً لنفسه على الحرام.

ورابعاً: أنَّ حرمة إعانة النفس على الحرام خلاف الضرورة، فإنَّ من يريد ارتكاب حرام له عشر مقدّمات - مثلاً - أو أكثر فأتى بجميعها مع الحرام النفسي يلزم أن يعاقب أحد عشر عقاباً لأنّه قد فعل أحد عشر حراماً، مثلاً من يريد أن يفعل حراماً فوق السطح وله درّجة فيها عشر درّج. فالتدرّج في كلّ درجة يكون حراماً مستقلاً وهذا خلاف الوجدان والضرورة. والحاصل أنّه لو سلّم وجود دليل على حرمة الإعانة على الإثم لا يكون دليلاً على حرمة إتيان المقدّمة بقصد التوصل إلى حرام يريد أن يفعله بنفسه.

فتلخص من جميع ما تقدّم أنّه لا دليل على الحرمة الغيريّة لمقدّمة الحرام بتمام أقسامها إلّا القسم التي لا ينفكّ عن وجود الحرام بناء على الملازمة، وأمّا بناء على المختار فلا حرمة غيريّة لها كما لا حرمة غيريّة لسايرها.

وأما الحرمة النفسية فهي ثابتة في ثلاثة أقسام:

الأوّل ما يكون منشأ لانتزاع نفس الحرام، كالجلوس عند قدوم مؤمن ينبغي القيام عند قدومه في المجلس.

الثاني: المقدّمة التي أتى بها بقصد التوصل إلى الحرام النفسي، والدليل على حرمتها أخبار نية السوء كما تقدّم تفصيلها.

الثالث: المقدّمة التي ورد الدليل على حرمتها بالخصوص، كغرس العنب

للخمر.

هل الأمر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده أم لا ؟

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟

والمراد بالضدّ في المقام مطلق المنافي للشيء؛ وجودياً كان أم عدمياً، لا معناه المصطلح الذي هو عبارة عن أمر وجودي مناف للآخر، فالضدّ في المقام شامل لعدم الشيء ولضده الخاص، وللجامع بين أضداده الخاصة.

ثمّ إنّّه قد اختلفت الأقوال في المقام فذهب بعضهم إلى عدم الدلالة مطلقاً، وبعض آخر إلى الدلالة مطلقاً، وبعض ثالث فصل بين الضدّ العام والضدّ الخاص.

ثمّ القائلون بالدلالة قد اختلفوا في كيفيتها أيضاً، فقال بعضهم بالعينية، وآخر بالتضمنية، وثالث بالالتزامية، ولتحقيق الحال في المقام ينبغي التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في الضدّ العام

والمراد به عدم الشيء المعبر عنه في تعابيرهم بترك الشيء، فنقول: إن كان المراد من النهي هو طلب الترك كما فسّروه به وكان متعلّقاً بترك الشيء كما هو معنى الضدّ العامّ في المقام، فالدلالة ممنوعة بجميع أنحائها من العينية وأختيها؛ لأنّ ما يكون متحقّقاً في دار التحقّق - أعني بها ما يقابل الفرض

والانتزاع لا الوجود الخارجي - إنما هو الوجود أو العدم، فإن العدم من الأمور الحقيقية أعني بها ما لا يحتاج فيها إلى فرض فارض أو انتزاع منتزع، فإن عدم زيد قبل ألف سنة أمر حقيقي كان في الدنيا فارض أو لم يكن، أو كان منتزعاً أم لا كما أن وجوده الآن كذلك أي أمر حقيقي.

والحاصل أن ما لا يخلو عنه دار التحقق إما وجود الشيء أو عدمه، ولا يمكن ارتفاعهما كما أنه لا يمكن اجتماعهما. أما عدم عدم الشيء أو بتعبير آخر ترك ترك الشيء فأمر انتزاعي عن نفس وجوده كما أنه إذا أضفت إليه عدماً آخر يكون منتزاعاً عن عدمه، ثم إذا أضفت إليه عدماً آخر يكون منطبقاً على وجوده إلى ما لا نهاية له تتمكن من الانتزاع، لكن المتحقق إنما هو أحد أمرين: إما الوجود أو العدم الحقيقيان كما عرفت، وبقية ذلك كلها مفاهيم عدمية انتزاعية، إما من الوجود الحقيقي أو العدم الحقيقي.

فإذا كان المراد من النهي طلب الترك وقد فرض تعلقه بالترك فيكون الطلب متعلقاً بترك ترك الشيء، وقد عرفت أن ترك ترك الشيء منتزع عن نفس وجوده فيصير معنى قولك: «إن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده» أن الأمر بالشيء يدل على الأمر به، وهل يكون هذا المعنى أمراً قابلاً للبحث عنه. والحاصل أنه إذا كان النهي عبارة عن طلب الترك وكان عدم العدم منتزاعاً عن نفس وجود الشيء - كما عرفت - فلا يكون معنى محصل للقول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لا بنحو العينية ولا التضمنية ولا الالتزامية كما هو ظاهر، لأن معناه أن الأمر بالشيء يدل على الأمر به إما عيناً أو تضمنناً أو التزاماً

على اختلاف الأقوال في كيفية الدلالة، وهذا معنى غير معقول لأن الشيء لا يكون متحداً مع نفسه لأن اتحاد شيء مع شيء فرع الإثنيّة ولا يكون جزءاً لنفسه ولا لازماً له.

نعم، إذا كان المراد من النهي الزجر عن الفعل فللمبحث مجال، فنقول: أمّا العينيّة أو الجزئية فغير صحيح، لأن إرادة الفعل والشوق إليه كيف يكون عين كراهة عدمه، فإنّ الإرادة والكراهة ضدّان لا يصدق أحدهما على الآخر، فلا معنى للعينيّة ولا الجزئية، لأن كراهة ترك الشيء لا تكون جزءاً لإرادة فعله فلا دلالة بنحو العينيّة ولا التضمينية.

وأما الدلالة الالتزامية فيراد منها الدلالة الالتزامية البيّنة بالمعنى الأخص تارة وبالمعنى الأعم أخرى؛ أمّا الأولى فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) إلى وجودها في المقام^(١). والتحقيق عدمها، لأن الالتزامية بالمعنى الأخص إنّما تكون في مورد يكون الشيء بحيث إذا تصوّر تصوّر لازمه، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لأن الأمر قد يتصوّر أمره بشيء ويأمر به ولا يلتفت إلى تركه حتّى ينهى عنه ويكرهه والوجدان أقوى شاهد على ذلك، أو ليس إنّك قد تأمر غيرك بشيء وتغفل عن تركه فضلاً عن تعلّق كراهتك بتركه، فكيف يدلّ الأمر بشيء على النهي عن ضده بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأخصّ مع ذلك، وقد اعترف هو (قدّس سرّه) أيضاً بذلك عند الإنكار على من ادعى العينيّة^(٢).

(١) أجود التقريرات ٧/٢.

(٢) أجود التقريرات ٦/٢.

وأما الثانية أعني الالتزامية البيّنة بالمعنى الأعم فالظاهر عدمها أيضاً، وإن يظهر من كلماتهم الاتفاق على ذلك، لأنها إنّما تكون في مورد يكون تصوّر الشيء وتصور لازمه موجِباً للجزم باللزوم.

والمقام لا يكون من هذا القبيل أيضاً، لأنّ النهي عن شيء إنّما ينشأ عن مفسدة فيه، وترك فعل ذي مصلحة لا يكون فيه مفسدة، بل إنّما هو - أعني ترك هذا الفعل - ترك للمصلحة فلا وجه لمبغوضية هذا الترك بل الفعل لأجل كونه ذا مصلحة يكون محبوباً فلا يكون هناك حبّ متعلّق بالفعل وبغض متعلّق بتركه، لأنّ الثاني بلا موجب كما يشهد به وجدانك عند تعلّق شوقك بفعل ذي مصلحة، ولم يكن في تركه مفسدة بل ترك مصلحة فقط، هذا من حيث الصفات النفسانيّة من الكراهة والحبّ.

وأما الحكم الذي هو فعل اختياريّ للمولى فكذلك أيضاً، لأنّ إيجاب شيء لا ينحلّ إلى حكمين: أحدهما إيجاب الفعل والآخر تحريم الترك بحيث يكون العاصي قد ترك واجباً وفعل حراماً، كما أنّ النهي عن شيء لا يكون منحلّاً إلى حرمة فعله وإيجاب تركه بحيث يكون العاصي ارتكب حراماً وترك واجباً لأنّ كلّ ذلك خلاف الوجدان، ودعوى بلا برهان، مضافاً إلى وجود البرهان على خلافه لأنّ إيجاب الفعل يكفي عن تحريم الترك فيكون التحريم لغواً.

والحاصل أنّه إن أريد من النهي الزجر إمّا بمعنى الكراهة النفسانيّة في مقابل الإرادة، وإمّا بمعنى الزجر الاعتباري الذي هو فعل من أفعال النفس، لا

ملازمة بينه وبين إيجاب الشيء، لأن الأول خلاف الوجدان كما أن الثاني كذلك مضافاً إلى أن الثاني يكون لغواً كما عرفت، هذا تمام الكلام في الضد العام.

المقام الثاني: في الضد الخاص

والمراد به الضد الوجودي كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، والظاهر أنه لم يقل أحد هنا بالعينية أو التضمنية لاختلاف الموضوع، فإن الأمر بشيء لا يكون عين النهي عن شيء آخر، وكذا لا يكون النهي عنه جزءاً له، نعم قيل بالدلالة الالتزامية إما من باب كون ترك أحد الضدين مقدّمة للآخر وسيأتي الكلام فيه، وقد يستدل عليها بأن وجود أحد الضدين يكون ملازماً مع ترك الآخر، ولو سلّمنا عدم المقدّمية، فإن وجود الإزالة لا محالة يكون ملازماً مع ترك الصلاة والمتلازمان لا بد أن يتحدّا في الحكم، ولا يجوز اختلافها فيه، فإذا وجبت الإزالة - مثلاً - لا بد أن يكون ترك الصلاة مطلوباً، وطلب تركها هو معنى النهي عنها.

أقول: إن النهي على هذا التقريب والاستدلال لا بد أن يكون المراد منه هو طلب الترك الذي هو في الحقيقة إيجاب الترك، لأن لازم اتحاد المتلازمين في الحكم هو أن يكون ترك الضد الآخر واجباً كما يكون نفس الضد واجباً، هذا استدلال من قال بحرمة الضد مطلقاً.

وقد فصل شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بين الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، وبين ما يكون لهما ثالث، واختار الدلالة الالتزامية بالمعنى الأعم في الأول دون الثاني، وإنما قال هنا بالالتزامية بالمعنى الأعم وفي الضد

العام بالالتزامية بالمعنى الأخصى، لخفاء اللزوم هنا، لأنه من تصوّر الحركة وأحبّها وتصور السكون وعرف أنّه لا يجتمع مع الحركة يبغضه لا أنّه بمجرد تصوّره للحركة وحبّاً لها يتصور السكون ويبغضه كما في إرادة نفس الفعل ومبغوضيّة تركه، فإنّه بمجرد تصوّر الفعل وإرادته يتصور تركه ويبغضه، وإنّما قال (قدّس سرّه) بوجود الملازمة في خصوص الضدّين اللذين لا ثالث لهما دون غيرهما ممّا لهما ثالث، لعين الملاك في النقيضين، وهو عدم إمكان جمعهما وارتفاعهما معاً، وهذا لا يكون فيما لهما ثالث لإمكان ارتفاعهما معاً^(١).

مناقشة الاستدلال الأوّل

ثمّ إنّّه يرد على من استدلّ بلزوم اتحاد المتلازمين في الحكم أنّه لا دليل على لزوم الاتحاد، بل اللازم عدم الاختلاف في الحكم، إمّا لاستلزامه التكليف بغير المقدور كما إذا كان أحدهما واجباً والآخر حراماً، مثلاً إذا كان الاستقبال إلى القبلة واجباً لا يمكن أن يكون استدبار الجدي في العراق ونحوه حراماً، إمّا لأنّ الاستقبال فيه يلزم الاستدبار إلى الجدي وتحريمه موجب لعدم قدرة العبد على امتثالهما، إمّا لاستلزامه اللغويّة كما إذا كان الاستدبار في المثال مرخصاً في تركه ترخيصاً فعلياً، أم في ضمن الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة بالمعنى الأخصى، فإنّ هذا الترخيص الفعلي مع إيجاب ما يلازمه لغو محض ولا يترتب عليه فائدة. وأمّا لزوم اتحادهما في الحكم فلا دليل عليه، بل الوجدان على خلافه،

فإن من يستقبل القبلة لا بد وأن يستدبر الجدي ويقع يمينه نحو المغرب ويساره نحو المشرق ورأسه محاذياً مع النجم الكذائي إلى غير ذلك من الجهات التي يكون كل جزء من أجزاء بدنه محاذياً له، وهل يمكن الالتزام بوجود جميع هذه الجهات بحيث يكون للشارع تكاليف متعددة بل ما لا نهاية له، لأن انتزاع الملازمات يكون كذلك، وذلك خلاف الوجدان، ويحكم العقل بكفاية إيجاب واحد متعلق باستقبال القبلة فقط في حصول جميع ذلك. هذا مضافاً إلى أن التلازم إنما هو في الضدين اللذين لا ثالث لهما، وأما في غيرهما فلا يكون كذلك.

مناقشات على كلام شيخنا الأستاذ

ويرد على شيخنا الأستاذ (قدس سره): أولاً بأننا أنكرنا استلزام إرادة شيء لكرهه نقيضه - كما في الضد العام - فكيف بضده، ولو لم يكن لهما ثالث فإن الإرادة المتعلقة بالحركة - مثلاً - لا تستلزم كراهة متعلقة بالسكون لعدم وجود مفسدة فيه، ولا معنى لتعلق الكراهة بما لا يكون كذلك، وهكذا الحال في الحكم الذي هو فعل اختياري للمولى، فإن تحريم السكون يكون لغواً بعد فرض إيجاب الحركة.

وثانياً أنه إذا سلم (قدس سره) وجود الدلالة الالتزامية في الضدين اللذين ليس لهما ثالث يلزمه التسليم فيما لهما ثالث أيضاً، لأن ملاك التحريم إنما هو استلزام وجود الضد المحبوب لعدم ضده الآخر، مثلاً إذا كان المطلوب إزالة النجاسة عن المسجد فحيث إنها تستلزم عدم جميع أضرارها يكون ترك

جميعها محبوباً لعدم انفكاكها عن تلك التروك وإن أمكن انفكاكها عنها بأن ارتفعت والضدّ معاً.

وأما استلزام عدم الشيء وجود ضده، المختصّ بما إذا لم يكن للضدين ثالث فهو أجنبيّ عن الملاك بالكلّيّة، لأنّ إرادة الشيء يستلزم إرادة ما لا ينفكّ المراد عنه لا إرادة ما لا ينفكّ هو عن المراد.

وبعبارة أخرى: التلازم بين شيئين في الوجود مركّب من أمرين: أحدهما: استلزام هذا لذلك، والآخر استلزام ذلك لهذا، لأنّه من باب التفاعل والملاك في إيجاب ترك الضدّ هو استلزام الضدّ المحبوب لترك الضدّ الآخر، لا استلزام ترك الضدّ الآخر للضدّ المحبوب.

وقد يتوهّم في المقام عدم وجود ضدين لهما ثالث بتقريب أنّ الجامع بين سائر الأضداد مضادّ للضدّ ولا ثالث لهما أعني الجامع والضدّ، فالبياض يضادّه غير السواد ولا ثالث لهما.

ويدفعه أنّ الجامع إن كان من الأمور الواقعيّة المتأصّلة فالأمر كذلك، مثلاً أفراد السواد مختلفة في الشدّة والضعف فله مراتب كثيرة ربّما قيل إلى ما لا نهاية له، وهذه الأفراد لا تضادّ بخصوصيّتها للبياض بل الضدّ في الحقيقة طبيعي السواد بحيث لو أمكن تحقّق الطبيعي بدون الخصوصيّة الفردية لكان مضاداً مع البياض أيضاً.

وإذا كان الجامع من العناوين الانتزاعيّة كعنوان الأحد أو غير البياض - مثلاً - فالمضادة في الحقيقة بين نفس المعنونات والضدّ، لا بين الجامع

الانتزاعي وال ضدّ، فالبياض يكون مضاداً لحقيقة السواد والحمرة والخضرة والصفرة إلى غير ذلك من الألوان، لا مع عنوان أحد الألوان أو غيره من الألوان، مثلاً القيام يضادّ نفس الجلوس لا عنوان أحدهما من الجلوس والانحناء. والحاصل أنّه لا يكون المضادة بين الجامع الانتزاعي وال ضدّ الحقيقي وإنّما المضادة بين أفرادها معه أو الجامع الحقيقي معه.

بقي الكلام في تقابل المثلين والعدم والملكة، فنقول: إنّ المثلين ملحقان بالضدين الوجوديين، فما قلنا فيهما يجري فيهما أيضاً، فمن التزام بالدلالة في الضدين لا بدّ وأن يلتزم بها في المثلين، ومن لا يقول بها فيهما لا يقول في المثلين أيضاً، والملاك واحد غاية الأمر أنّ المثلين يكونان من أفراد طبيعة واحدة كفردين من الحركة والضدان لا يكونان كذلك، فإذا أمر المولى بالحركة نحو الشرق فأمره بها يدلّ على حرمة الحركة نحو الغرب على القول بالدلالة في الضدين كالإزالة والصلاة، لعين الملاك وهو عدم إمكان اجتماعهما، فتقابل المثلين ملحق بتقابل التضادّ. وأمّا تقابل العدم والملكة فملحق بتقابل النقيضين غاية الأمر الفرق بين النقيضين والعدم والملكة أنّ النقيضين لا يرتفعان والعدم والملكة يرتفعان، فإنّ الجدار لا يكون بصيراً ولا أعمى، وأمّا من حيث كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً مثل النقيضين فمن قال بالدلالة في الضدّ العام يلزمه القول هنا أيضاً وإلا فلا.

الاستدلال الثاني

الاستدلال الثاني على الدلالة هو من باب مقدّمة ترك الضدّ لل ضدّ

المحسوب، فإذا كان ترك الضد واجباً لكونه مقدّمة للواجب ففعله يكون حراماً لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام (وهو التقيض) والوجود يناقض العدم.

مناقشة الاستدلال الثاني

ونقول في توضيح هذا الاستدلال وما يرد عليه إنّ إثبات مقدّمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر مبنيّ على أمرين:
أحدهما: إثبات التمانع بين الضدين، والثاني أنّ عدم المانع من المقدّمات.

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بذكر الأقوال في المسئلة وهي خمسة:
الأول: أنّه لا مقدّمة لعدم الضدّ لوجود الآخر، كما أنّ وجود الضدّ لا يكون مقدّمة لعدم الآخر، والحاصل أنّه لا مقدّمة مطلقاً، وهذا هو المختار.
الثاني: ثبوت المقدّمية من الطرفين وهو ظاهر كلام العضدي والحاجبي، وهذا القول مستلزم للدور، ولعلّهما لم يلتفتا إلى ذلك، أمّا وجه الاستظهار من كلامهما فهو أنّهما أنكرا على من قال في المقام «بأنّ الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده، مستدلاً بأنّ عدم الضدّ من المقدّمات، ومقدّمة الواجب واجبة» نفى وجوب المقدّمة لا أصل المقدّمية، فظاهر كلامهما تسليم أصل المقدّمية وإنّما الممنوع عندهما وجوب المقدّمة وإلا فنفي أصل المقدّمية كان أولى، وأمّا تسليم كون الضدّ مقدّمة لعدم الآخر فيستظهر ممّا أوردها على شبهة الكعبي من إنكار المباح وهي أنّ ترك الحرام واجب وهو يتوقّف على فعل من الأفعال،

فكل فعل يكون مقدّمة لترك الحرام ومقدّمة الواجب واجبة، فلا يكون مباح في البين أصلاً؛ هذه هي الشبهة.

وأورداً عليه أيضاً بأنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة. فظاهر هذا الكلام تسليم مقدّمة وجود الفعل لعدم الحرام، وإلا لكان أولى بالإنكار. والحاصل ثبوت المقدّمة من الجانبين هو المستظهر من كلامهما.

القول الثالث: هو مقدّمة وجود الضد لعدم الآخر ولا عكس، ولم أعرف القائل بهذا القول وإن قيل بوجوده.

القول الرابع: عكس هذا وهو مقدّمة ترك الضد لوجود الآخر مطلقاً وقال به المحقّق صاحب الحاشية^(١) (قدّس سرّه) وغيره.

والخامس: مقدّمة ترك الضد الموجود للضد الآخر وقد ذهب إلى هذا القول المحقّق الخوانساري^(٢). والفرق بين الرابع والخامس هو أنّ القول الخامس مقدّمة ترك الضد الموجود للضد الآخر، مثلاً إذا كان الجسم أسود بالفعل فوجود البياض له يتوقّف على حكّ هذا السواد عنه فعدم السواد الموجود مقدّمة لوجود البياض له، أمّا إذا كان المحلّ خالياً عنهما فعدم أحدهما لا يكون مقدّمة للآخر، والقول الرابع هو مقدّمة الترك مطلقاً سواء كان الضد موجوداً أم لا.

(١) هداية المسترشدين ٢/٢٢٣.

(٢) حكاة عنه في المطارح ١/٤٩٩ (طبع مجمع الفكر الإسلامي).

أدلة القول الأول

وأما القول الأول فقد يستدل على عدم مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر بوجوه:

الأول: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) من أن المنافرة والمعادنة إنما تكون بين نفس الضدين، لعدم إمكان اجتماعهما في محل واحد، وأما وجود أحد الضدين وعدم الضد الآخر فبينهما كمال الملازمة^(١).

أقول: لم يفهم المراد من قوله «كمال الملازمة» فإن أراد (قدس سره) الملازمة بحسب الخارج والوجود بمعنى أن عدم السواد - مثلاً - لا يطرد وجود البياض فهو وإن كان صحيحاً لكن هذا لا يدفع الخصم القائل بالمقدمية، لأن العلة التامة أو أجزائها لا تطرد المعلول بل تطلبه، فعدم طرد عدم السواد لوجود البياض لا يدل على عدم مقدميته له، بل هذا شأن المقدمية، لأن مقدمة الشيء لا يطرد الشيء، كيف وهي مقدمة لوجوده.

وإن كان مراده (قدس سره) من كمال الملازمة هو الاتحاد في المرتبة فهو أول الكلام.

الثاني: ما استدلل به شيخنا الأستاذ^(٢) (قدس سره) وقد نسب إلى المحقق صاحب الكفاية كما في حاشية بعض مشايخنا المحققين^(٣) ولم يظهر لنا من

(١) كفاية الأصول: ص ١٣٠.

(٢) أجود التقريرات ١٦/٢.

(٣) نهاية الدراية ١٨٠/٢.

عبارة الكفاية ذلك وهو قياس المساواة. بيان ذلك هو أن التضاد بين شيئين إنما يتحقق إذا كانا في مرتبة واحدة كما في النقيضين، فإن الوجود لا يناقض العدم إلا إذا فرضا في مرتبة واحدة، وأما إذا كانا في مرتبتين فلا مناقضة. مثلاً المعلول معدوم في مرتبة العلة ووجود في مرتبة نفسه أعني المعلول، وإن اتحدا زماناً، ولا مناقضة بين هذين أعني العدم في مرتبة العلة والوجود في مرتبة المعلول، وحيث إن مرجع التضاد بالآخرة إلى التناقض يلزم أن يكون التضاد أيضاً في مرتبة واحدة، فالسواد المضاد للبياض إنما هو السواد الذي يكون في مرتبة البياض، ومن المعلوم أن نقيض الضد في مرتبة نفس ذلك الضد فيكون في مرتبة الضد الآخر أيضاً لأن مساوي المساوي مساوٍ، مثلاً عدم السواد في مرتبة السواد لأنه نقيض له والسواد في مرتبة البياض لأنه ضد له فيكون عدم السواد في مرتبة البياض لأن المساوي مع السواد الذي يكون مساوياً مع البياض يكون مساوياً للبياض وحجّة قياس المساواة من أبده البديهيات. هذا غاية تقريب ما أفاده من الوجه الثاني.

وقد أورد عليه بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) في حاشيته على الكفاية ما حاصل تفصيله في المقام مع توضيح هو: أن قياس المساواة إنما يتم في الزمانيات، وأما في الرتبة فلا، مثلاً إذا كان هناك شخصان متقارنان في الزمان مثل أن تولدا في زمان واحد وكان شخص ثالث مساوٍ لأحدهما في الزمان فلا محالة يكون مساوٍ مع الآخر. وكذا إذا كان الثالث متقدماً على أحدهما زماناً يكون متقدماً على الآخر أيضاً، وكذا الحال في تأخره عن أحدهما.

وأما التساوي في الرتبة الذي منشأه عدم وجود أحد الملاكات الموجبة للتقدم، كما في قياس هذا الجسم مع جسم آخر الذي لا ارتباط بينهما بنحو من الأنحاء أو الاختلاف فيها الناشئ من وجود أحد الملاكات الموجبة للتقدم، فلا يتم بقياس المساواة بل يدور مدار ملاكه ويشهد لذلك ما استشهد به (قدس سره) من أن تقدم العلة على المعلول إنما يكون لأجل أنه لا يجب المعلول إلا وقد وجبت العلة، فملاك التقدم بالعلية توقف وجوب وجود المعلول على وجوب وجود علته. فالنار - مثلاً - يتقدم على الاحتراق بالتقدم العلي، لكن لا معنى لأن يقال إن عدم النار مقدّم على الاحتراق لقياس المساواة لأن التقدم يدور مدار ملاكه ولا يصحّ قياس المساواة فيه.

وكذا التقدم بالطبع - مثلاً - الواحد مقدّم على الاثنين بالطبع، لأنّ ملاك التقدم بالطبع هو أن لا وجود للمتأخّر إلا وللمقدّم وجود، من دون عكس، فالواحد مقدّم على الإثنين طبعاً ولا يصحّ أن يقال أن عدم الواحد مقدّم على الإثنين بالطبع، وكذا التقدم بالتجوهر كما في أجزاء النوع كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان، لأنّ ملاك التقدم بالتجوهر هو تركّب الماهية النوعية عنهما وهذا الملاك موجود في نفس الحيوان والناطق، ولا معنى لأن يقال «إن الإنسان متأخّر عن عدم الحيوان أو عدم الناطق بالتجوهر»، كما يقال: «إنّه متأخّر عن الحيوان والناطق بالتجوهر».

والحاصل أن التقدم والتأخّر الرتبي الجامع بين جميع هذه التقدّمات والتأخّرات منوط بوجود الملاك ولا تتم المساواة لما استشهدنا به، وكذا إذا كانت النسبة بين شيئين الاتحاد في الرتبة كما في الضدين لا يلزم أن يكون بديل

أحدهما ونقيضه الذي في رتبته حائزاً لرتبة ذلك الضد بالنسبة إلى ضد آخر، بل يمكن أن يكون هذا النقيض متقدماً بالطبع أو متأخراً كذلك عن الضد الآخر لوجود الملاك فيه^(١).

أقول: إنه (قدس سره) يقول بتقدم عدم الضد على الضد الآخر بالتقدم الطبيعي لكونه مقدّمة غيره، من باب أن عدم المانع شرط، مع أن الضدين في مرتبة واحدة.

الوجه الثالث: هو ما اشترك فيه المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) وهو أن المعاندة في الضدين لو كانت مقتضية لمقدّمية عدم أحدهما لوجود الآخر كان النقيضان أولى بذلك، لأن المعاندة بين النقيضين أشد من المعاندة بين الضدين لرجوع المعاندة بينهما بالآخرة إلى النقيضين، وحيث إنه لا مقدّمية لعدم أحد النقيضين للنقيض الآخر يعلم أنه لا مقدّمية لعدم الضد لوجود الضد الآخر، لاشتراك النقيضين والضدين فيما يتوهم أن يكون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، وهي المعاندة، بل النقيضان أولى بذلك. وهذا الوجه يقتضي عدم المقدّمية من الطرفين أي مقدّمية عدم الضد للضد الآخر، ومقدّمية الضد لعدم الآخر.

وإلى هذا الوجه أشار في الكفاية بقوله «فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين» انتهى^(٢).

(١) نهاية الدراية ١٨٠/٢.

(٢) كفاية الأصول ص ١٣٠، أجود التقريرات ١٣/٢.

ويرد عليه أن من يقول بمقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر لا يقول بأن مجرد المعاندة تقتضي ذلك، بل هي وكون عدم الضد مغايراً مع الضد الآخر في عالم التحقق.

وبعبارة أخرى: مقدمية شيء لشيء فرع اثنيئتهما حتى يكون أحدهما المقدمة والآخر ذا المقدمة، ولذا لم يقولوا بالمقدمية في الأجزاء لعدم التعدد في الوجود بل وجود الأجزاء بالأسرعين وجود المركب، ولو فرّق بينهما بلا بشرط وبشرط شيء، لكن التغاير بهذا اللحاظ اعتباري لا حقيقي، ولا يكفي ذلك في إيجاب المقدمة.

وأما عدم السواد مغاير لوجود البياض في عالم التحقق، بخلاف النقيضين لأنّ السواد وعدم السواد متناقضان، فإذا كان عدم نقيض عدم السواد مقدمة لعدم السواد لزم مقدمية الشيء لنفسه، لأنّ نقيض عدم السواد نفس السواد وعدمه عدم السواد فيكون عدم السواد مقدمة لعدم السواد، وكذا إذا كان عدم نقيض السواد مقدمة للسواد يلزم ذلك، لأنّ عدم عدم السواد عنوان انتزاعي عن نفس السواد كما تقدّم تفصيله فيكون السواد مقدمة للسواد.

والحاصل أنّ قياس الضدين على النقيضين قياس مع الفارق، وهو وجود التعدد الذي يحتاج إليه في المقدمة في الضدين دون النقيضين.

الوجه الرابع: هو ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) من أنّ دخالة أجزاء العلّة في وجود المعلول على أنحاء مختلفة. بيان ذلك أنّ المقتضي هو

ما منه الوجود كالنار بالنسبة إلى وجود الاحتراق في الخشب، فإن الإحراق إنما يترشح منها لا من غيرها، مثل المماسّة وعدم الرطوبة. والشرط ما يكون دخيلاً في فعلية التأثير كمماسّة النار مع الخشب لأنه لو كانت النار بعيدة عن الخشب ولم يكن هناك مماسّة بينهما لم تؤثر النار في الخشب ولا تحرقه، ففعلية الأثر تتوقف على وجود الشرط فيكون الشرط ما به فعلية التأثير، ودخالة عدم المانع في وجود المعلول إنما هو من أجل أن وجود المانع مزاحم مع المقتضي في تأثيره.

مثلاً الرطوبة مانعة عن تأثير النار في الإحراق فعدمه يكون دخيلاً في وجود الإحراق بالمعنى المذكور، لا أن يكون عدم المانع مؤثراً في وجود المعلول، كيف والعدم يستحيل أن يكون مؤثراً أو متأثراً، فحينئذ إذا انعدم المعلول كاحتراق الخشب في المثال فتارة يكون عدمه مستنداً إلى عدم المقتضي، مثل أن لا تكون النار موجودة أصلاً، وفي هذه المرتبة لا يصحّ استناد العدم إلى وجود المانع بأن يقال لم يوجد لوجود الرطوبة، بل الصحيح أن يقال لم يوجد لعدم المحاذاة، وثالثة يستند إلى وجود المانع مثل أن توجد النار وتكون محاذية مع الخشب أيضاً، لكن يكون الخشب رطباً فحينئذ يصحّ الاستناد إلى وجود المانع.

فقد ظهر ممّا ذكر أن مرتبة كلّ من المقتضي والشرط وعدم المانع مقدّمة على الآخر، لأن الشرط ما به فعلية التأثير فيلزم أن يكون هناك ما يكون له شأنيّة ذلك، والمانع ما يمنع عن التأثير فيلزم أن يكون هناك ما تمّ فيه جهة التأثير وهو المقتضي المقرون بالشرط.

وبعبارة أخرى: مرتبة المقتضي مرتبة القوة، ومرتبة الشرط مرتبة الفعلية، وتقدم القوة على الفعلية من الواضحات، ومرتبة المانع مرتبة المانعية عن الفعلية لا القوة، لأن الرطوبة لا يمنع إلا عن فعلية وجود الاحتراق في الخشب لا عن قوة الإحراق في النار، كيف وهي أي القوة في النار موجودة مع الرطوبة وإنما المعدوم حينئذ فعلية الإحراق لوجود المانع.

والحاصل أن مانعية المانع إنما هي بعد وجود المقتضي والشرط وبترتب على ذلك أمران:

أحدهما: استحالة كون أحد الضدين شرطاً والآخر مانعاً، مثل أن يكون السواد شرطاً والبياض مانعاً، لأنك قد عرفت أن رتبة الشرط مقدم على المانع والضدان في مرتبة واحدة.

الثاني: استحالة كون عدم الضد شرطاً ووجوده مانعاً، مثل أن يكون عدم السواد شرطاً ووجوده مانعاً، ورتب (قدس سره) عليه فساد ما قيل من كون لباس المصلي ممّا لا يؤكل لحمه مانعاً وعدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه شرطاً. وبعبارة أخرى: وجود ما لا يؤكل لحمه مانع وعدمه شرط، لأن المتناقضين في مرتبة واحدة ولا يعقل أن يكون أحدهما شرطاً والآخر مانعاً لاختلاف الشرط والمانع في الرتبة.

إذا عرفت هذا كله فنقول: إن أحد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الضد الآخر فعدمه لا يكون من جملة المقدمات، لأنه إذا فرضنا وجود السواد في جسم لا يعقل أن يتصف هذا السواد بالمانعية لوجود البياض، لأنه إما أن لا يكون

المقتضي للبياض موجوداً أو يكون موجوداً، وعلى الأول فلا مانعية للسواد بالنسبة إلى البياض لما تقدم من أن المانعية متأخر عن وجود المقتضي، فلو لم يكن هناك مقتضى للبياض فلا يعقل المانعية، لأن المانع يمنع عن تأثير المقتضي وقد فرض أنه مفقود.

وعلى الثاني فلازمه أن يكون المقتضي مقتضياً للمحال، لأن اجتماع الضدين محال والمقتضي للمحال محال، فلا يكون مقتضى البياض موجوداً حينئذ فلا يكون السواد مانعاً. والحاصل أنه لا مانعية بين الضدين فلا يكون عدم أحدهما مقدّمة للآخر سواء في الضد الموجود أو المعدوم، لأن التضاد بين شيئين يسري إلى مقتضيهما فيكون كلّ من المقتضيين ضدّاً للآخر فلا يمكن اجتماعهما في آن واحد، فإذا كان أحد الضدين موجوداً في الخارج كالسواد في الجسم فالموجود من المقتضيين هو مقتضى هذا الضد الموجود فلا يمكن وجود المقتضي للضد الآخر للتضاد بين المقتضيين.

وإذا كان الضدان كلاهما معدومين لا يمكن إلا وجود المقتضي لأحدهما لعدم إمكان وجود المقتضيين في آن واحد، للتضاد بينهما، فكما أن الجمع بين الضدين محال، فوجود مجموع المقتضيين أيضاً محال، لأن المقتضي للحال محال، لأن الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، فعدم المحال الذاتي مستند دائماً إلى نفس ذاته لا إلى عدم علته، فعدم اجتماع النقيضين ليس لعدم علته بل لاستحالة نفسه. والمراد بمقتضى المحال هو مجموع المقتضيين فلا محالة يكون الموجود أحدهما. هذا في إرادة شخص واحد ظاهر جداً، وبالنسبة إلى إرادة شخصين فكذلك، لأن الإرادة المغلوبة كعدمها.

فتلخص أنه لا تمنع بين الضدين حتى يكون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر.

مناقشة الوجه الرابع

هذا تمام البيان لما أفاده (قدّس سرّه) وهو وإن كان متيناً بالنسبة إلى ما أوضحه في دخالة أجزاء العلّة، لكن ما أفاده (قدّس سرّه) من أنّ التضادّ بين الشيتين يسري إلى التضادّ بين المقتضيين فغير صحيح، لأنّ كلّ واحد منهما يقتضي وجود أحد الضدين في نفسه، لا هو مع الآخر، حتى يكون اجتماع المقتضيين محالاً، كيف وهذا أمر وجداني لا ستره عليه.

مثلاً إذا فرضنا عروتين لجسم من الأجسام وأخذ شخص بأحد العروتين وأراد تحريك هذا الجسم إلى جهة الشرق وأخذ شخص آخر بالعروة الأخرى وأراد تحريكه إلى جهة الغرب فحينئذٍ يعمل كلّ واحد من الشخصين قوّته لتحريك هذا الجسم إلى الجهة التي يريد تحريكه إليها، فإذا تكافشت القوتان بقي الجسم في محلّه فاجتمع هناك مقتضيان لحركتين متضادّتين: الحركة إلى جهة الغرب، والحركة إلى جهة الشرق.

وكذا إذا فرضنا وجود نار في غرفة ووجود مقدار من الثلج أو كلّ ما يقتضي البرودة بمقدار اقتضاء النار للحرارة فيها أيضاً، فلا محالة يبقى هواء الغرفة معتدلاً مع وجود المقتضى لكلّ من الحرارة والبرودة فيها، والسّر في ذلك هو ما أشرنا إليه من أنّ كلّ واحد من المقتضيين إنّما يقتضي وجود مقتضاه فقط وإلاّ لانسدّ باب المانع ولما أسند عدم شيء إلى وجود مانعه، لأنّه إذا

فرض انحصار الوجود دائماً في أحد المقتضيين وقلنا بعدم إمكان وجود المقتضي للآخر في عرض هذا المقتضي فعدم الضد مستند دائماً إلى عدم المقتضي لا وجود المانع. وهذا واضح البطلان والحاصل أن وجود المقتضي لكل واحد من الضدين في نفسه ليس محالاً وإن كان اجتماع الضدين محالاً، وإنما المحال اقتضاء الضدين بقيد الاجتماع، وليس المقام من موارد اقتضاء المحال كما زعم، بل هو من موارد اقتضاء الممكن في حد ذاته وإن كان محالاً مع غيره.

الوجه الخامس: الذي نبني عليه عدم مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر وهو الصحيح المختار، ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) أيضاً وتوضيحه بأن يقال: إن وجود العلة التامة لكلا الضدين في آن واحد محال، كأن يجتمع في آن واحد العلة التامة للسواد والبياض في جسم واحد لاستحالة اجتماع المعلولين.

وأما المقتضي لهما فلا يخلو حاله من أحد شقوق ثلاثة، لأنه إما أن يكون المقتضي لكليهما موجوداً، أو لأحدهما، وعلى الأول إما أن يتكافأ في القوة أو يقوي أحدهما على الآخر، ففي الشق الأول وهو ما إذا كان الموجود أحد المقتضيين فعدم الضد الآخر مستند إلى عدم مقتضيه وهذا ظاهر. وفي الشق الثاني وهو ما إذا كان كلا المقتضيين موجودين وتساويا في القوة كما في المثال المتقدم وهو الجسم الذي كان ذا عروتين وأخذ بكل واحد منهما شخص يريد

حركته إلى غير الجهة التي يريد الشخص الآخر حركته إليها، فعدم الضد كعدم الحركة إلى الشرق لا يستند إلى وجود ضده كالحركة إلى الغرب حتى يقال بأنها مانعة عن وجود الحركة إلى الشرق، كيف والحركة إلى الغرب غير موجودة بل مستند إلى مقتضى الضد الآخر وهو المقتضي للحركة إلى الغرب، فالمانع عن وجود الحركة إلى الشرق إنما هو المقتضي للحركة إلى الغرب وهو قوّه الشخص الذي يريد حركة الجسم إلى الغرب، وكذا المانع عن وجود الحركة إلى الغرب هو المقتضي لوجود الحركة إلى المشرق، فالتمانع بين المقتضيين لا بين نفس الضدين.

والشق الثالث وهو ما إذا كان المقتضيان موجودين وكان أحدهما أقوى، فالمانع عن وجود الضد الذي كان مقتضيه ضعيفاً هو المقتضي الأقوى للضد الآخر لا نفس وجود الضد الآخر، لأنه لو لم يوجد لما وجد الضد الذي كان مقتضيه ضعيفاً أيضاً لابتلائها بمقتضى آخر.

والحاصل أن الدقة في هذا المقام تعطي بأن الأمر لا يخلو من أحد هذه الشقوق الثلاثة، وفي جميعها لا يستند عدم أحد الضد إلى وجود الآخر حتى يقال بأنه مانع عنه فيكون عدمه من المقدمات بل إلى مقتضى الضد الآخر.

وبما ذكرنا ظهر نفي المقدمية من الطرفين أعني مقدمية عدم الضد لوجود الآخر ومقدمية الضد لعدم الآخر، لأن عدم الضد كما عرفت مستند إلى وجود مقتضى الضد الآخر لا إلى نفس الضد الآخر، كعدم الحركة إلى الشرق المستند إلى وجود القوة الجاذبة إلى الغرب، وكيف يستند هذا العدم إلى وجود الضد الآخر وقد فرضناه أنه لم يوجد عند تعادل القوتين.

وممّا يورد على القائل بمقدّميّة عدم الضدّ لوجود الآخر هو الدور بأن يقال إنّه لو توقّف وجود البياض على عدم السواد - لتوقّف الشيء على عدم مانعه - لزم توقّف عدم السواد على وجود البياض توقّف عدم الشيء على وجود مانع، لأنّ التمانع من الطرفين، وحيث إنّ عدم الشيء مستند إلى وجود مانعه يكون عدم المانع من مقدّمات وجوده.

القول بالتفصيل

بقي الكلام في التفصيل الذي أفاده المحقق الخوانساري (قدّس سرّه)^(١) واختاره شيخنا العلامة الأنصاري^(٢) (قدّس سرّه) على ما في التقارير بين الضدّ الموجود والمعدوم، بأنّ عدم الضدّ الموجود مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، لأنّ المحلّ غير قابل لعروض البياض فيما إذا كان مشغولاً بالسواد، فرفع السواد الموجود يكون مقدّمة لعروض البياض، وأمّا إذا كان معدومين فلا مقدّمة لعدم أحدهما على وجود الآخر بل التزام يقع بين المقتضيين.

والحاصل أنّه (قدّس سرّه) فرّق بين الرفع والدفع. هذا بيان ما أفاده (قدّس سرّه)، ولكن التحقيق خلافه، وإن كان له وجه بناء على عدم احتياج الممكن في البقاء إلى العلّة، لأنّه على هذا المبنى لا يكون للسواد الموجود في الجسم مقتض ولا علّة بقاء، فالمقتضي إنّما هو للبياض فقط فليس هناك مقتضيان حتّى يقع بينهما التزاحم والتمانع بل المانع من عروض البياض للجسم إنّما هو نفس السواد الشاغل له، فعدمه يكون من مقدّمات البياض، لكن أصل هذا المبنى فاسد، والصحيح أنّ الممكن محتاج إلى العلّة بقاءً كما أنّه محتاج إليها حدوثاً بعين البرهان الذي يثبت احتياجه حدوثاً.

بيان ذلك أنّ وجود الممكن في الآن الثاني لا يخلو من أحد الشقوق

(١) مطارح الأنظار ٤٩٩/١ و ٥١١.

(٢) مطارح الأنظار ٥١٢/١. ولكنه (قدّس سرّه) قال بعد ذكر كلامه: هذا خير ما قيل ويقال في

هذا المجال ومع ذلك فلا يخلو عن النظر...

الثلاثة: إما أنه واجب، وهذا خلف، لأن المفروض أنه من الممكنات، وإما
ممتنع وهذا أيضاً خلف، وإما أنه ممكن. وحيث إن الممكن يتساوي طرفاه من
الوجود والعدم فلا بد في وجوده في الآن الثاني من علة أوجبت وجوده، وهكذا
الكلام في الآن الثالث والرابع وما فوق ذلك.

فالحاصل أن الممكن دائماً وفي كل آن محتاج إلى العلة ولا يستغني عن
العلة أبداً، ولا مهم لنا في تحقيق العلة له في التكوينات بعد قيام البرهان القاطع
على وجودها، وعلى المبنى الصحيح يكون حال الضد الموجود حال الضد
المعدوم، لأنه يقال في الآن إذا كان مقتضاه مساوياً في القوة مع مقتضى الضد
الآخر فلا يوجد شيء منهما وإن كان أقوى، فالضد الأول هو الموجود كما هو
الغالب، وإن كان مقتضى الآخر أقوى، فينعدم الضد الأول لقوة مقتضى الضد
الثاني. وعلى تقدير تسليم أن الممكن لا يحتاج في البقاء إلى العلة إنما يتم
كلامه في الأمور التكوينية كالسواد والبياض وسائر الأعراض ولا مهم لنا
فيها.

وأما الأفعال الاختيارية كالصلاة والإزالة التي هي المهم في بحث الأصول
فدائماً تحتاج إلى العلة ولا تستغني بقاء عن العلة وإلا لخرج عن كونها اختيارية،
فإن من اشتغل بأول جزء من الصلاة كالتكبيرة لابد وأن تدوم إرادته إلى آخر
جزء من الصلاة وإلا يستحيل تحققها عن اختيار، فكل جزء من أجزائها يحتاج
إلى وجود المقتضي فيقع التزاحم بين مقتضيهما وبين مقتضى الإزالة ويكون
الكلام الكلام في السابق ولا نعيد.

هذا، ثم إنه قد يستدل من يقول بعدم احتياج الممكن في البقاء إلى المؤثر بأن السكون وكذا الحركة لا يحتاجان إليه بقاء، بشهادة أن الحجر لو وضع في محلّ يبقى على الأرض إلى أن يرفعه رافع، كما هو الحال في الأبنية وغيرها، فإنّ البناء يموت والبناء على حاله، ويقولون إنّ الحركة أيضاً كذلك وإن كان مثالهم في السكون أوضح، ويمثلون له بأنّا إذا فرضنا جسماً كروياً صيقلياً ككرة من الزجاج وفرضنا جسماً آخر كروياً صغيراً وحركنا الكرة الصغيرة على الكرة الكبيرة يتحرك الصغير على الكبير دائماً ولا يقف أبداً، والعهد في الثاني على قائله.

ولكن مع ذلك لا يثبت هذا عدم الاحتياج، فإنّ بقاء الحجر في مكانه مستند إلى جاذبيّة الأرض أو ضغط الهواء إلى أن يجذبه جاذب أقوى بأن ترفع من الأرض، وجاذبيّة الأرض أو ضغط الهواء تكون دائماً موجودة فيستند إليها بقاء الحجر.

وأما مثال الحركة الدائمة على تقدير تسليمها فهي مستندة إلى عدم مركز ثقل للكرة حتّى تقف الصغيرة عليها ولذلك تتحرك دائماً، وهذا المعنى أعني عدم مركز الثقل موجود معها دائماً فيستند حركتها الدائمة إليه.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن شبهة الكعبي، حيث أنكر وجود المباح، بأنّ وجود الضدّ مقدّمة لترك ضده فإذا كان ترك الحرام واجباً يكون فعل المباح واجباً ولو بالوجوب التخيري لكونه مقدّمة لترك الحرام^(١).

والجواب عنه أن وجود الضد لا يكون مقدّمة لعدم ضده كما عرفت، نعم هو مقارن معه، نعم لو فرض أحياناً بأن ترك الحرام متوقّف على فعل مباح مثل أن نفرض أن زيداً يعلم أنه إذا خرج في هذا اليوم من داره لابد وأن يرتكب حراماً، فجلوسه في الدار يكون واجباً عليه، لكن لا بالوجوب الشرعي بل العقل يرشده إليه لأجل التحرّز عن عقاب الحرام، كما في حكم العقل بلزوم إتيان المقدّمة، وأمّا إذا كان له صارف عن الحرام فلا يلزم عليه ارتكاب المباح حتّى بالمعنى المذكور.

هذا كله بناء على عدم خلوّ الإنسان من الفعل، أمّا بناء على خلّوه منه فجوابه ظاهر، لأن ترك الحرام لا يتوقّف على فعل بل بنفسه متروك.

ثمرة البحث

وأما ثمرة هذا البحث، فقليل: له ثمرتان:

الأولى: فيما إذا وقع التزام بين واجبين مضيقين، أحدهما أهم من الآخر مثل أن يفرض الكسوف في آخر الوقت مع عدم أداء الصلاة اليومية فحينئذ يقع التزام بين صلاة الفريضة وصلاة الآيات، والوقت لا يسع كليهما، وفرضنا أن صلاة اليومية أهم من صلاة الآيات كما هو المستظهر من الأدلة، فإن قلنا إن الأمر بالصلاة اليومية يقتضي النهي عن صلاة الآيات تبطل صلاة الآيات لو أتينا بها في هذا الوقت والّا فلا تبطل.

وأورد شيخنا البهائي^(١) (قدّس سرّه) على هذه الثمرة بأن الصلاة باطلة على كلا القولين: أما على القول بالاقضاء فظاهر، وأما على القول بعدم الاقتضاء فلأن العادة وإن لم تكن منهيّاً عنها حينئذٍ لكن لا تكون مأموراً بها كما لا تكون منهيّاً عنها؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه لو لم يقتض النهي عنه؛ لأنه لا يمكن الأمر بالضدين وحيث إن أحدهما أهم كصلاة اليومية في المثال يختص الأمر به فيبطل غير الأهم لعدم الأمر به.

وأورد عليه الشيخ (قدّس سرّه) بأنه يكفي في صحّة العبادة قصد الملاك كما هو الصحيح ولا تتوقّف العباديّة على قصد الأمر، فعلى القول بعدم الاقتضاء

(١) زبدة الأصول: ٨٢، مطارح الأنظار ٥٥٦/١.

تصحّ العبادة ولو لم يتعلّق بها أمر لكفاية قصد الملاك في صحّتها^(١).
ومن ثمّ - أعني كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة - يصحّ إنكار هذه
الثمرة والقول بصحّة العبادة مطلقاً سواء قلنا بالافتضاء أم لا، أمّا على القول بعدم
الافتضاء فتصحّ إتيانها بداعي المصلحة ولو لم يتعلّق بها أمر للمضادّه مع الأهم
الذي اختصّ به الأمر والمفروض عدم تعلّق نهّي ولو غيريّ بها.

وأما على القول بالافتضاء فتصحّ أيضاً بداعي المصلحة، والنهي الغيري
لا يضرّ بالتقرّب، لأنّه لم ينشأ عن وجود مفسدة في المتعلّق فلا يكون متعلّقه
مبغوضاً في نفسه بل هو محبوب في نفسه وإنّما تعلّق به النهي الغيري لأجل
الوصول إلى واجب آخر وهذا المعنى لا يوجب المبغوضيّة في المتعلّق،
فالصحيح إنكار هذه الثمرة.

الثانية: فيما إذا وقع التزاحم بين واجبين، أحدهما موسّع والآخر مضيقّ،
كما إذا فرضنا أنّ أواخر انجلاء الكسوف كان في أوّل وقت الزوال وفرضنا أنّ
المكلّف لم يأت بصلاة الآيات فحينئذٍ يقع التزاحم بين واجبين، أحدهما صلاة
الآيات المضيقّ وقتها بمقدار إتيانها، والآخر صلاة اليوميّة الموسّع وقتها،
فلو ترك صلاة الآيات وأتى بصلاة اليوميّة في هذا الوقت تبطل على القول
بالافتضاء وإلا فلا.

وأورد على هذه الثمرة ما أورد على سابقها من أنّ المدار في الصحّة
والبطلان كفاية قصد الملاك وعدم كفايته لا عدم تعلّق النهي الغيري وتعلّقه.

لكن المحقق الثاني (قدّس سرّه) قال ^(١) - بتوضيح منّا -: أنّه بناء على كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة كما هو المختار - وتقدّم الكلام فيه في مبحث التعبدّي والتوصلي - تصحّ الصلاة اليومية في هذا الوقت مطلقاً، ولو قلنا بالافتضاء، لأنّ النهي الغيري لا يوجب الفساد وقصد الملاك مصحّح للعبادّة ولو لم يتعلّق بها الأمر للمزاحمة مع المضيق. وأمّا بناء على عدم كفاية قصد الملاك أو عدم إحراز وجوده وإن قلنا بكفايته فنحتاج حينئذٍ في صحّتها إلى الأمر فتبطل على القول بالافتضاء لأنّه لا يجتمع الأمر ولو مع النهي الغيري، وحيث إنّ النهي كان ناشئاً من الأمر بالمضيق فيقدّم على الأمر، فلا يتعلّق الأمر بها، بل تكون العبادة منهياً عنها بالنهي الغيري، ويكون هذا الفرد خارجاً عن إطلاق الدليل، كما هو الحال في موارد النهي عن عبادة خاصّة فتبطل لعدم الأمر بها وعدم كفاية قصد الملاك على الفرض.

وتصحّ على القول بعدم الافتضاء، لبقاء الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة اليومية، والمضادة إنّما تكون بين خصوص الفرد من الصلاة اليومية المأتي بها في هذا الزمان وصلاة الآيات المضيق وقتها، والخصوصيّة لم يتعلّق بها الأمر وإنّما الأمر متعلّق دائماً بالطبيعة وهي لا تضادّ صلاة الآيات حتّى لا يصحّ تعلّق الأمر بها، لأنّه يمكن إثباتها في الفرد غير المزاحم، بل المضادة كما ذكرنا إنّما تكون بين خصوصيّة هذا الفرد من الصلاة اليومية المأتي بها في هذا الوقت وصلاة الآيات، فيأتي بصلاة اليومية بداعي الأمر المتعلّق بالطبيعة لا بداعي الأمر

المتعلّق بالخصوصيّة وإلا لصار تشريعاً، لأنّه لم يتعلّق الأمر بالخصوصيّة حتّى في غير الموارد فكيف يصحّ قصد الأمر بالخصوصيّة.

والحاصل أنّه بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده، ولو اقتضى عدم الأمر بضده، تصحّ العبادة الموسعة في وقت العبادة المضيقّة ولو قلنا بلزوم قصد الأمر في صحّة العبادة لبقاء الأمر على الطبيعة حيث لا مضادة بينها وبين الواجب المضيق، وإنّما المضادة بين خصوصيّة الفرد معه، ويكفي في صحّة الفرد قصد الأمر بالطبيعة وانطباق المأمور به عليه.

الاشكال الأوّل

وربّما يورد على ما أفاده المحقّق (قدّس سرّه) بأنّ تعلّق الأمر بالطبيعة لا يخلو عن أحد شقوق ثلاثة، لأنّه إمّا أن يتعلّق بها «بشرط لا» أو «بشرط شيء» أو «لا بشرط» الذي يسمّى عند الأصوليّين بالمطلق البدلي، وتعلّق الأمر بالموسّع كصلاة الفريضة فيما نحن لا يخلو عن أحد هذه الشقوق الثلاثة:

إمّا أن يتعلّق الأمر به مقيّداً، بأن لا يكون في زمان المضيقّ حينئذٍ تبطل الصلاة في هذا الوقت، لأنّها وإن كانت فرداً للصلاة، لكنّها لم تكن فرداً للمأمور بها بل المأمور به هي الطبيعة المقيّدة بعدم هذا القيد.

وإمّا أن يتعلّق به مقيّداً بكونه في زمان المضيقّ فتبطل أيضاً، لمضادّته حينئذٍ مع المضيقّ لعدم إمكان إتيانهما في ذلك الوقت، والأمر بالشئ وإن لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الأمر به، فلا أمر بهذه الصلاة حتّى يمكن قصده، والمفروض عدم كفاية قصد الملاك أو عدم وجوده.

وإما أن يتعلّق به لا بشرط عن هذا القيد - أعني الإتيان في زمان المضيق - فتبطل أيضاً، لأنّه لا يمكن شمول الإطلاق لهذا الفرد لعين الوجه الذي كان يقتضي عدم صحّة تعلّق الأمر به بخصوصه وهي المضادة بينه وبين المضيق. وإذا فرض عدم صحّة تعلّق الأمر بخصوص فرد كذلك لا يصحّ تعلّقه بمطلق يشمل هذا الفرد. فعلى جميع التقادير الثلاثة تكون العبادة باطلة ولا وجه للحكم بصحّتها.

والجواب عنه أنّ الموسع متعلّق للأمر على نحو الإطلاق، ولا محذور فيه، لأنّ المراد من الإطلاق هو رفض القيود، لا لحاظ تمام القيود في المأمور به بأن تكون جميعها ملحوظة في متعلّق الطلب بأن تكون كلّ خصوصيّة من الخصوصيّات المتصوّرة للمأمور به واقعة تحت اللحاظ ويتعلّق الطلب بها على نحو البدل، مثلاً إذا قال المولى «أكرم عالماً» ولم يقيدّه بقيد كالهاشميّة أو العدالة أو غيرهما يكون العالم من حيث هو عالم موضوعاً للعلم من دون لحاظ قيد فيه، وهذا معنى الإطلاق، لا لحاظ هذه القيود بحيث إذا أكرمت عالماً هاشمياً تكون الهاشميّة ملحوظة تحت الخطاب كأحد القيود الملحوظة فيه.

والحاصل أنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم لحاظها في متعلّق الخطاب على النهج المذكور أعني تعلّق الأمر بها على نحو البدليّة. نعم يلحظ تساوي هذه القيود بالنسبة إلى المطلوب بحيث يكون المطلوب نفس الماء مثلاً لا الماء مع جميع هذه الخصوصيّات على نحو البدليّة بحيث تكون هذه الخصوصيّات ملحوظة في متعلّق التكليف على نحو البدل، فحيث إنّ إذا كان

لحاظ قيد بالخصوص في متعلق الأمر مستحيلاً يستلزم أن يكون شمول الإطلاق له كذلك، فإن استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الإطلاق كما تقدّم شرحه في مبحث التعبدّي والتوصلي. والسرّ في ذلك هو أنّ لحاظ شيء في الأمور به غير عدم لحاظه فيه، فإذا كان الأول محالاً كتقييد الأمور به الموسّع فيما نحن فيه بزمان المضيق لا يكون الثاني كذلك، فلا مانع من القول بصحة العبادة المأتي بها بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة المنطبقة على هذا الفرد كصلاة اليوميّة المأتي بها في زمان صلاة الآيات.

الاشكال الثاني

وربما يورد عليه أيضاً بأن الفرد المزاحم للمضيق غير مقدور شرعاً، لأنّ الشارع قد أمر العبد بصرف قدرته في هذا الزمان المعين في الواجب المضيق وفي هذا الزمان ليس للعبد قدرتان حتّى يعملهما في فعلين، لأنّه لا يسع هذا الزمان إلا فعلاً واحداً، وقد خصّه الشارع بالواجب المضيق، فإذا كان هذا الفرد غير مقدور لا يشمل إطلاق الخطاب فلا يكون مجزياً.

أقول: الفرق بين هذا الإشكال وسابقه واضح، حيث إنّ الأول من ناحية عدم صحة الأمر بالضدين في زمان واحد، وهذا من ناحية عدم القدرة على الفرد المزاحم شرعاً.

والجواب عنه أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، لبقاء القدرة شرعاً وعقلاً على الأفراد غير المزاحمة، فلا مانع من تعلّق التكليف بالجامع.

قول بالتفصيل

وقد فصل شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه) بين ما إذا كان دليل اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو حكم العقل وبين ما إذا كان اقتضاء نفس الخطاب ذلك فقال بوجود الإطلاق على الأوّل فتصحّ العبادة في زمان الواجب المضيق، وبعدمه على الثاني فلا تصحّ^(١).

وتوضيح مراده (قدّس سرّه) بأن يقال: إنّ اعتبار القدرة في متعلّق الحكم قد يكون من ناحية حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، وحيث إنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور فلا مانع من تعلّق الحكم به، لعدم منع العقل عن ذلك، وكفاية هذا المقدار من القدرة في صحّة تعلّق الحكم بالجامع عند العقل، فعليه يكون متعلّق الأمر نفس طبيعة الواجب الموسّع ولو كانت منطبقة على الفرد المزاحم فيكون الإتيان به مجزياً لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه. وقد يكون من ناحية نفس الخطاب، لأنّ أمر الأمر عبده بشيء عبارة عن تحريكه نحوه على وجه الاختيار والإرادة بأن يأتي به مختاراً وهو أعني التحريك نحو الفعل على وجه الاختيار يستلزم أن يكون الفعل قابلاً لحركة العبد نحوه كذلك، والقابليّة لا تكون إلّا في الفعل المقدور، وإن شئت فقل: إنّ حقيقة الأمر عبارة عن تحريك إرادة العبد واختياره نحو الفعل، وعبر (قدّس سرّه) عن ذلك بأنّ الأمر عبارة تحريك دولا ب إرادة العبد، وتحرك الإرادة لا يمكن إلّا نحو فعل مقدور، وحيث إنّ طبيعة الأمر يقتضي ذلك فلا يتعلّق إلّا

بالحصّة الخاصّة من الطبيعي، وهي المقارنة مع القدرة، ولا بأس بذكر مثال لعلّه به يتّضح المراد.

مثلاً إذا كان هناك أجسام مختلفة، بعضها تقبل الحرارة، وبعضها الآخر لا تقبلها، فأشعلت نار فالحرارة إنّما تتوجّه إلى الأجسام التي تقبلها لاقتضاء طبع الحرارة ذلك ولا تتوجّه إلى التي لا تقبلها، وحال الأمر كذلك حيث إنّ طبيعته تقتضي أن يتعلّق بالمقدور.

والحاصل أنّه بناء على اعتبار القدرة في متعلّق التكليف من ناحية نفس الخطاب يختصّ الحكم بالحصّة الخاصّة من الواجب الموسّع وهي التي لا تنطبق على الفرد المزاحم، وهو وإن كان فرداً للطبيعي لكن لا يكون فرداً للطبيعي المأمور به فلا يكون مجزئاً. هذا تمام الكلام في بيان مراده (قدّس سرّه).

لكن قد عرفت سابقاً أنّ الإيجاب عبارة عن اعتبار الفعل في ذمّة العبد مع إبرازه بحيث يكون الأمران معتبرين فيه، ولا يكفي أحدهما، بحيث لو اعتبر ولم يبرز أو أبرز ولم يعتبر الفعل على ذمّة المكلف كالأوامر الامتحانيّة أو السخريّة أو غير ذلك - ممّا هو واقع في العرف - لا يكون هناك إيجاب، وهذا المعنى بنفسه لا يقتضي أن يكون متعلّقه مقدوراً بل الفعل بإطلاقه يكون متعلّقاً للحكم سواء كان مقدوراً أم لا، والتحريك أمر انتزاعيّ من أمر المولى بعد علم العبد به وحصول الداعي له للامتنال من حكم العقل بلزوم إطاعة المولى، وإلا فقبل العلم أو قبل حصول الداعي لا تحرك من العبد ولا تحريك من المولى،

بل الكائن إنّما هو إيجاب الفعل بالمعنى المذكور على العبد، فلا بدّ في اعتبار القدرة في متعلّق التكليف من التماس دليل آخر، وهو إمّا العقل أو لزوم اللغوّة من التكليف بغير المقدور.

أمّا العقل فيصحّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، لأنّه مقدور.

وأما لزوم اللغوّة فنقول فيه: إنّ الفرد من الطبيعي يكون تارة غير مقدور تكويناً وأخرى شرعاً.

أما الأوّل فلا يصحّ التكليف بالجامع بينه وبين المقدور لأنّه لغو محض، مثلاً لا يصحّ إيجاب البيع أعمّ من أن يكون في السماء أو الأرض، لأنّ الإطلاق في مقام الإثبات وإن كان أمراً عدميّاً، لأنّه عبارة عن عدم التقييد، لكنّ الإطلاق الثبوتي حيث كان عبارة عن لحاظ تسوية القيد وعدم دخل شيء منها في المأمور به لا يصحّ بالنسبة إلى غير المقدور، لأنّه لغو محض مثل أن يصرح المولى ويقول «أوجد البيع سواء كان في الأرض أو في السماء» أو «أعمل في هذا اليوم عملاً، سواء كان الجمع بين النقيضين أو غيره».

وأما الثاني أعني ما إذا كان الفرد غير مقدور شرعاً فيصحّ التكليف بالجامع بينه وبين المقدور، ولا يلزم لغوّة، لترتّب الأجزاء على إتيان هذا الفرد، كما في المقام، فإنّ الأمر بطبيعي الواجب الموسع الشامل بإطلاقه الفرد المزاحم مع الواجب المضيق لا مانع منه، لأنّ هذا الفرد وإن كان غير مقدور شرعاً بالمعنى الذي ذكرنا لكن لحاظه مساوياً مع سائر الأفراد في مقام تعلّق الأمر بالجامع

لتساويه معها في الوفاء بالغرض لا مانع منه، ويترتب على هذا اللحاظ الاكتفاء به، وما يقال من أن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ليست آية ولا رواية حتى يأخذ باطلاقه ويتمسك به على عدم صحة الإطلاق بالنسبة إلى غير المقدور شرعاً قياساً على غير المقدور عقلاً.

ومن هنا نقسم غير المقدور تكويناً على قسمين:

أحدهما: ما لا يمكن وقوعه من العبد في الخارج كالأمثلة المتقدمة.

والثاني: ما يمكن وقوعه منه لا على وجه الاختيار، كوقوع ثوبه في الماء من غير اختياره كما في حال الغفلة أو النوم أو إطارة الريح له في الماء وانغساله، وهذا القسم أيضاً لا مانع من شمول الإطلاق له، بمعنى أن يأمر المولى عبده بغسل ثوبه لأجل الصلاة سواء كان الغسل حاصلًا باختياره أو لا. وفائدة هذا الإطلاق هو الاكتفاء بالانغسال القهري ويكون هذا الفرد من الغسل فرداً للمأمور به حقيقة، لا أنه قائم مقامه ومسقط للغرض، لأنّ الاعتبار في ذمة العبد هو جامع الغسل المنطبق على هذا الفرد غير المقدور.

وبالجملة إذا كان الفرد خارجاً عن تحت الاختيار شرعاً كما في المقام، أو تكويناً لكن كان قابلاً لوقوعه من العبد لا مانع من شمول الإطلاق له ولا يلزم لغوية أصلاً، ولا يحكم العقل بخلافه، فما أفاده المحقق الثاني (قدس سره) من صحة العبادة بناء على عدم الاكتفاء بقصد الملاك وعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده في غاية المتانة، فيصحّ هذا الفرد من العبادة المزاحم مع المضيق ولو لم نقل بالترتب لكفاية شمول الإطلاق له في صحته.

الاشكال الثالث

وربما يشكل عليه أيضاً بأن الموسع لا يكون مقدوراً بشيء من أفرادهِ في زمان المضيق، لأن الفرد الذي يتمكن من إتيانه في هذا الزمان غير مقدور شرعاً، وبقية الأفراد التي لم يأت زمانها غير مقدور تكويناً فلا شيء من أفرادهِ مقدور فعلاً فلا يصحّ تعلّق الخطاب به حينئذٍ، فلا يجزي ما أتى به لعدم كونه مصداقاً للمأمور به.

والجواب عنه أنّ هذا الإشكال بناء على عدم تصحيح الواجب المعلق، له وجه، وأمّا بناء على المختار من صحته فلا مانع من الإيجاب، لأن القدرة على الواجب ولو في زمان متأخر كاف في صحّة تعلّق الإيجاب به.

طُرُقُ إثبات الملاك

هذا كله بناء على عدم كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة أو عدم وجوده ولو قلنا بكفايته.

وأما على المختار من كفايته فلا بدّ في إثباته مع عدم تعلّق الأمر بفرد المزامح بخصوصه ولا بالمطلق الشامل على الفرض، من التمسك بالدليل فنقول: إنّ الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامين:

الأول: في إثبات الكبرى وهي كفاية قصد الملاك في صحّة العبادة والكلام في هذا المقام قد تقدّم مفصلاً في بحث التعبدّي والتوصلي، وإجماله أنّ المصحّح لعبادة العبادة هو إضافة العمل إلى الله تعالى، واستشهدنا لذلك بقوله (عليه السلام) في باب الوضوء «إذا كان بنيةً صالحةً».

الثاني: في إثبات الصغرى وهو المقصود بالبحث هنا.

الوجه الأول: وجود الملاك قطعي

فنقول: إنّه قد يقال إنّ وجود الملاك في فرد الواجب الموسّع المزامح مع المضيق أو في الواجبين المضيقين أحدهما أهمّ، قطعيّ، لعدم الفرق بين هذا الفرد وسائر الأفراد غير المزامحة، وكذا بين الواجب المبتلى بأهمّ مضيق مثله إلّا من جهة المزامحة مع الواجب الآخر، فالملاك في جميعها على حدّ سواء، وإنّما خرج ما خرج عن تحت الأمر لوجود المزامحة، وعلى هذا المعنى بنى المحقّق صاحب الكفاية وظاهره القطع بوجود الملاك.

ولا يخفى أنّ القطع إنّما يفيد لمن حصل له ذلك، وأمّا إذا احتملنا عدم

وجود الملاك في الفرد المزاحم حين وجود الأمر بالمضيّق، لاحتمال أن الملاك مختصّ بغير المزاحم، فلا بدّ لنا من التمسك بالدليل لإثبات الملاك، وتوهم أن وجود الأمر بالموسّع أو المهم حين سقوط الأمر بالمضيّق أو الأهم لعذر من الأعداء يكشف عن وجود الملاك وإنما المانع هو الأمر بالطرف الآخر، فاسدٌ لأن سقوط الأمر عن الطرف الآخر موجب لتبدّل الموضوع، والكلام في وجود الملاك وعدمه إنّما هو مع فرض بقاء الموضوع بأن يكون الأمر بالطرف الآخر باقياً على حاله، ولا عجب في عدم وجود الملاك مع الأمر بالأهم كما يدلّ عليه فساد الصوم المستحب ممّن عليه صوم واجب.

والحاصل أن من يحتمل عدم وجود الملاك في الفرد المزاحم لا بدّ له من إقامة دليل على وجوده. وقد استدلّ عليه بوجهين آخرين غير الوجه الأول:

الوجه الثاني: الدلالة الالتزامية

الوجه الآخر أن لكلّ كلام دلالة مطابقةً والزاميةً، وكلا الدالتين حجة عرفاً كما يشهد بها ما ورد في الأخبار من الاستدلال على أن أقلّ الحمل ستة أشهر، بالدلالة الالتزامية للآيتين المباركتين، وهما قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿يُزَيِّعُنْ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٢) حيث دلّنا التزاماً على أن أقلّ الحمل ستة أشهر، ولولا حجّية الدلالة الالتزامية لا معنى لاستدلاله (عليه السلام) بهما. وما ورد فيها أيضاً من الاستدلال على لزوم كون

(١) سورة الأحقاف، الآية ١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٣.

عقد المحلل دائماً لا منقطعاً فيما إذا احتيج إليه بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا ﴾^(١) حيث دلّت بالدلالة الالتزامية على أن عقد المحلل يجب أن يكون دائماً لأنه لا طلاق في المتعة.

وكذا لو قامت البيّنة على ملاقة الثوب مع البول تدلّ بالالتزام على نجاسته، وكذا إذا قامت البيّنة على أن المال الفلاحي الذي يد زيد لعمره فالمدعي هو عمرو وأقام البيّنة على أن المال المعين له، فحيث إن أنكر زيد أنه لعمره وقال إن المال ليس لعمره فهو المنكر، بخلاف ما إذا قال: إنّي قد اشتريته من عمرو فحيث إن ينقلب الدعوى ويكون زيد هو المدعي ويجب عليه إقامة البيّنة، لأنّ كلامه يدلّ بالالتزام على سبق ملك لعمره وانتقال المال منه إليه، فقد اعترف بهذا الكلام أن المال كان سابقاً لعمره ويدعي انتقاله من عمرو إليه فعليه البيّنة، وهكذا الأمثلة كثيرة في هذا المقام في باب دعاوي والأقارب وغير ذلك من الموارد التي تشهد على حجّة الدلالة الالتزامية.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تعلّق الطلب بشيء من دون تقييد اعتبار القدرة يدلّ على وجوبه بالمطابقة وعلى كونه ذا ملك بالالتزام. مثلاً إذا أمر المولى بالصلاة من دون أن يقيّد الصلاة بالمقدورة وأن يقول «صلّ الصلاة المقدورة» يدلّ هذا على إيجاب مطلق الصلاة بالمطابقة وعلى كونه ذا ملك بالالتزام، فإذا حكم العقل باعتبار القدرة في متعلّق الإيجاب يسقط الدلالة المطابقة، وأمّا الالتزامية فباقية على حالها فيستكشف أن الفرد المزاحم أيضاً ذو ملك.

مناقشة الوجه الثاني

ويرد عليه أن الدلالة الالتزامية كما تتبع الدلالة المطابقة في أصل الوجود كذلك تتبعها في الحجية، فإذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية فلا بد وأن تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً، وهذا المعنى ظاهر بأدنى تأمل. مثلاً إذا قامت البينة على أن المال الذي في يد زيد وعمرو فمدلولها المطابقي كون المال لعمرو، ومدلولها الالتزامي أنه ليس لزيد، لأنه لا يجتمع مالكان بالاستقلال على مال واحد، فحينئذ لو اعترف عمرو أن المال ليس له خلافاً للبينة، فهل يحكم بأن هذا المال مجهول المالك، لأن الدلالة الالتزامية للبينة أنه ليس لزيد وقد اعترف عمرو أنه ليس له؟ فيسلب المال من يد زيد ولا يعطى لعمرو أيضاً؟ كلا، ولا يحتمل هذا المعنى، والمحركات العرفية على خلافه فضلاً عن الشارع. وأيضاً إذا قامت البينة على أن الكلب - مثلاً - لاقى هذا الإناء من الماء فدلالته المطابقة ملاقاته لها، والالتزامية نجاستها، وعلم من الخارج فساد هذه البينة وأن الكلب لم يلاق هذا الإناء، فهل يحكم بنجاستها لمكان الدلالة الالتزامية للبينة بعد فرض سقوط المطابقة عن الحجية. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي لا تحصى.

الوجه الثالث: التمسك بإطلاق المادة

ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) وحاصله أنه فرق بين القدرة المعبرة شرعاً في موضع الخطاب والمعتبرة بنفس الخطاب أو بدليل العقل. وتوضيح مراده (قدس سره) أنه إن كان الدليل الدال على اعتبار القدرة في

موضع الخطاب هو تقييد الشارع موضوع خطابه بالقدرة - كما في تقييد موضوع وجوب الحجّ بالقادرين فأوجهه على خصوص القادر بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ الآية، وكما في تقييد موضوع وجوب الوضوء بالواجد للماء، وقد دلّ على هذا التقييد إيجاب التيمّم على من لم يجد الماء المفسّر بعدم التمكن من استعماله، والتفصيل بين الواجد والفاقد قاطع، لاشتراكهما في الحكم فلا يجب الوضوء على من لم يجد الماء، كما أنّه لا يجب التيمّم على من وجد الماء كما أفاده المحقّق الثاني (قدّس سرّه)، فيكون موضوع وجوب الوضوء مقيداً بالقادر على استعماله - فلا يمكن التمسك بإطلاق المادّة بلحاظ موضوعه بأن يقال: إنّ الحجّ ذو ملاك مطلقاً للقادر وغيره، وكذا الوضوء، لأنّ تقييد الشارع موضوع خطابه بالقادر يكشف عن عدم وجود الملاك لغير القادر ولو بالقدرة الشرعيّة، وإلا فلا وجه لتقييده، فحينئذٍ إذا كان هناك ماءٌ يجب إعطائه لمن يتوقّف حياته على شربه فلم يفعل وتوضّأ به بطل وضوئه، لعدم الأمر والملاك، وكذا إذا حجّ متسكّعاً بتوهم وجود الملاك لا يجزيه عن حجة الإسلام.

وإن كان الدليل الدالّ على اعتبار القدرة حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو اقتضاء نفس الخطاب كما تقدّم تفصيله فلا مانع من التمسك بإطلاق المادّة بلحاظ موضوعه من حيث القدرة وعدمها، لأنّ المادّة في حدّ نفسها مطلقة حينئذٍ وإن قيّدت بالقدرة باعتبار تعلّق الحكم. والحاصل أنّ اعتبار القدرة في المتعلّق إن كان في مرتبة سابقة على مرتبة الحكم، بأن قيّد المتعلّق أولاً ثمّ عرض عليه الحكم، كما في وجوب الوضوء والحجّ، لا إطلاق له حتّى يتمسك

به لإثبات الملاك. وإن كان في مرتبة نفس الحكم بأن تعلّق الحكم بالمتعلّق المطلق يثبت حينئذٍ له إطلاق في مرتبة سابقة على الحكم، والتقييد الآتي من قبل الحكم الذي هو في مرتبة لاحقة لا يوجب تقييد ما هو في مرتبة سابقة - أعني به المتعلّق - لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه. هذا حاصل ما أفاده (قدّس سرّه) في المقام، ومن أراد التفصيل فليراجع كلامه (قدّس سرّه) ^(١).

مناقشة الوجه الثالث

ويرد عليه أنّه لو أراد بذلك ما ذكرناه من الوجه الثاني بأن كان مراده (قدّس سرّه) من التمسك بإطلاق المادّة لإثبات الملاك هو التمسك بالدلالة الالتزاميّة، فيرد عليه ما تقدّم من الإيراد على الوجه الثاني، وهو أنّ حجّة الدلالة الالتزاميّة تابعة لحجّة الدلالة المطابقة.

وإن كان مراده (قدّس سرّه) التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات الملاك على نحو أراد المولى بيانه، وبعبارة أخرى التمسك بها لإثبات مراده، ففيه: **أولاً:** أنّ المولى لا يكون في مقام بيان ما فيه الملاك، بل إنّما هو في مقام بيان ما تعلّق به حكمه وطلبه، كيف والموالي العرفيّة يغفلون عن وجود الملاك غالباً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ المولى كان في مقام بيان ما فيه الملاك فحكم العقل أو اقتضاء نفس الخطاب لاعتبار القدرة في المتعلّق كاف للبيانّة، مثل ما إذا كان القيد مأخوذاً في ظاهر نفس الخطاب، فيصير من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة فليس له ظهور في الإطلاق.

وأما قوله من أن التقييد في مرتبة لاحقة والإطلاق في مرتبة سابقة، فيما إذا كان الدليل عليه حكم العقل أو اقتضاء نفس الخطاب، وإن كان المقصود من التمسك بالإطلاق إثبات أمر واقعي كما هو صريح عبارته من باب كشف المعلول عن علته، ففيه أن الكاشف الذي هو الطلب إنما يكشف بمقداره لا أزيد، والفرد الذي لم يتعلّق به الطلب لم يكن هناك كاشف عن وجود الملاك فيه.

فتلخص أنه لا ينكشف كشف الملاك بهذه الوجوه المذكورة، بل الكاشف منحصر بوجود الأمر، فإذا كان في البين أمر يستكشف الملاك وإلا فلا، فنقول في توضيح ذلك وتعيين الموارد التي يكون الأمر موجوداً فيها أن عدم القدرة على الشيء قد يكون عقلياً وقد يكون شرعياً. أما الأول فعلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن لا يكون شيء من أفراد الطبيعي مقدوراً، كما في الطيران إلى السماء ولا معنى لإيجاب الشارع هذا الطبيعي لأنه تكليف بغير مقدور.

الثاني: أن يكون بعض أفراد الطبيعي مقدوراً وبعضها الآخر ليس بمقدور، كما إذا أمر بالمولى بأكل حيوان برأسه، فإن الحيوانات الصغيرة كالعصفور يمكن أكلها، والكبيرة كالبعير لا يمكن أكلها بتمامها، ولا معنى لإيجاب الشارع هذا الطبيعي بإطلاقه أيضاً لأنه لغو، لأن الإطلاق في مقام الثبوت كما ذكرنا مراراً عبارة عن لحاظ عدم دخل القيود في متعلّق الطلب، فالتقابل بينه وبين التقييد تقابل التضاد، وإن كان التقابل بينهما إثباتاً تقابل العدم

والملكة، ولحاظ التسوية بين المقدور وغير المقدور عقلاً لغو وإن لم يكن بمحال، لأنه لا فائدة مرتبة على هذا الإطلاق، لفرض عدم تمكن العبد من الإتيان بالفرد غير المقدور.

الثالث: أن يكون بعض الأفراد مقدورة وبعضها الآخر غير مقدور لكن بما له من المقدمات، لا في حد نفسه، لأنه يمكن وقوعه من العبد كغسل الثوب والبدن، فإن غسلهما بوقوعهما في الماء غفلة وإن لم يكن مقدوراً للعبد، لكن يمكن وقوعه منه على سبيل الصدفة بخلاف مثل أكل البعير بتمامه. وهذا القسم من الطبيعي لا مانع من إطلاقه ثبوتاً، ويستكشف عنه بالإطلاق الإنباتي لأن لحاظ التسوية بين هذه الأفراد لا يكون لغواً للإجزاء بهذا الفرد غير المقدور، وأي فائدة أحسن من ذلك؟ فثمرة اعتبار طبيعي الغسل المطلق من حيث القدرة وعدمها في المثال هي إجزاء الفرد غير المقدور الصادر من دون اختيار، والفرد غير المقدور كغسل الثوب بماء المطر فرد للمأمور به، فإجزائه باعتبار كونه فرداً له، لا أنه غير المأمور به مجزٍ عن المأمور به، وجميع الواجبات التوصلية من هذا القبيل. نعم اعتبار خصوص هذا الفرد غير المقدور غير معقول لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وأما اعتبار الطبيعي مع رفض هذه القيود فلا إشكال فيه أصلاً؛ فتدبر.

وأما الثاني أعني به ما إذا كان عدم القدرة في الشيء شرعياً فهو على قسمين:

الأول: أن يكون عدم القدرة ناشئاً عن المزاحمة بين الواجبين المضيّقين، كما إذا ضاق وقت صلاة الفريضة وصلاة الكسوف مثلاً بحيث بقي من آخر

الوقت مقدار من الزمان لا يسع إلا إحداهما وكانت الشمس منكسفة وفرضنا أن إحدى الصلاتين أهم كصلاة الفريضة في المثال كما هو كذلك واقعاً، وحينئذٍ لا معنى للأمر بالمهم، لاستلزامه الجمع بالضدين وهو محال. هذا إذا كان الضيقان لهما أفراد كثيرة في حدّ نفسيهما وقد ضاق وقتهما كما في المثال.

ويلحق به ما إذا لم يكن لهما أفراد، بل الأمر إنّما تعلّق بفرد واحد وقد تزاخما. مثل أن نفرض أن شخصاً أجر نفسه على صوم يوم واحد في شهر شعبان وكان عليه قضاء يوم واحد من رمضان الماضي وقد أخرهما إلى آخر يوم بقي من شعبان فحينئذٍ يتزاخم هذان الفردان من الصوم، ولا يمكن الأمر بكليهما، لعدم القدرة عليهما معاً في يوم واحد، لعدم قابلية الزمان لهما، فلامحالة يسقط الأمر بالمهم ويبقى الأمر بالأهم، فلا أمر بالمهم حتى يستكشف الملاك منه فيه.

والحاصل أن عدم القدرة على خصوص المهم في كلا الفرضين إنّما نشأ من أمر الشارع بالأهم، فعدم القدرة على المهم شرعي بهذا المعنى، فلا يتعلّق أمره بالمهم لعدم القدرة الشرعية عليه، وإن كانت القدرة التكوينية باقية، لتمكّنه من إتيان المهم وترك الأهم بالضرورة، فلا كاشف لوجود الملاك فيه حتى يتقرّب به بداعي الملاك.

القسم الثاني أن يكون عدم القدرة ناشئاً من مزاحمة الواجب المضيق أو الفوري مع فرد من أفراد الواجب الموسع، كما في مزاحمة صلاة الكسوف مثلاً التي ضاق وقتها مع فرد من صلاة الظهر مثلاً مع بقاء وقتها، كأن نفرض أن تمام انجلاء الشمس بعد الزوال يكون بعشرة دقائق بحيث لا يتمكّن في هذه المدّة

من صلاة الكسوف واليومية معاً، بل لابد من وقوع أحدهما فيها، فحينئذ يضيّق وقت صلاة الكسوف لكن وقت الصلاة اليومية باقٍ إلى غروب الشمس، فالتزامهما إنّما هو بين فرد واحد من أفراد صلاة الظهر وصلاة الكسوف.

وأما الثاني أعني مزاحمة الواجب الفوري مع فرد من الواجب الموسّع فكما في إزالة النجاسة عن المسجد المزاحمة مع فرد من الصلاة، حيث إنّ الإزالة فورية ووقت الصلاة باقٍ على الفرض، وهذا القسم لا مانع من تعلّق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور أعني به الفرد المزاحم، لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، فلا يحكم العقل بفتح تعلّق التكليف به، وأما اللغوية فلا تلزم، لأنّ الإطلاق الثبوتي الذي هو عبارة عن لحاظ تساوي القيود كما ذكرنا مراراً مفيد في المقام، وفائدته الاكتفاء بالفرد المزاحم، كما هو الحال في الواجبات التوصلية، فكيف يكون الإطلاق لغوياً، فانطباق الطبيعي المأمور به على الفرد المزاحم موجب لكونه مأموراً به فيستكشف الملاك في الفرد المزاحم بوجود الأمر المتعلّق به باعتبار انطباق الطبيعي عليه، فالأمر بالفرد المزاحم إنّما يكون في عرض الأمر بالواجب المضيق أو الفوري، ولا يحتاج في تصحيح هذا القسم إلى القول بالترتب التي هي عبارة عن وجود أحد الأمرين في طول الآخر.

نعم، القسم الأوّل - أعني به الواجبين المضيقين - حيث لا يمكن فيهما اجتماع الأمرين بهما في عرض واحد لاستحالة طلب الضدين لا بدّ في تصحيح المهمّ منهما من القول بالترتب، بأن يقال: إنّ الأمر بالمهم أيضاً موجود لكن في طول الأمر بالأهم لا في عرضه، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

فهرس العناوین

المقصد الأول: فی الأوامر	٧
الفصل الأول: فی مادة الأمر	٧
الكلام فی جهات	
الجهة الأولى: معانی مادة الأمر	٧
الجهة الثانية: فی اعتبار العلوّ والاستعلاء	١٠
الجهة الثالثة: فی دلالة الأمر على الوجوب	١١
الجهة الرابعة: الطلب والإرادة	١٢
النقطة الأولى فی عدم اتّحادهما مفهوماً	١٢
النقطة الثانية فی مداليل الجمل الاخباريّة والانشائيّة	١٥
النقطة الثالثة: فی الكلام النفسي	١٦
الفرق بین صفات الذات وصفات الفعل	٢١
مما یوهن الكلام النفسي	٢٦
النقطة الرابعة: فی الجبر والتفویض	٢٧
القول الأول: مقالة الأشعري	٢٧
القول الثاني: مقالة الفلاسفة	٢٨
القول الثالث: قول المعتزلة	٢٨
القول الرابعة: قول الإماميّة	٢٩

٣١	بطلان دعوى الأشاعرة
٣٧	أدلة الأشعرى والجواب عنها
٣٧	الآيات
٣٩	الدليل العقلي الأول (علم الله تعالى)
٤٢	الدليل العقلي الثاني (الشيء ما لم يجب لا يوجد)
٤٥	الدليل العقلي الثالث (الارادة الأزليّة)
٤٧	تفسير الارادة والاختيار
٥٠	بطلان مقالة الفلاسفة
٥٢	مناقشة كلام الأخوند في الارادة
٥٤	كلام بعض الأساتذة والنقاش فيه
٥٨	مقالة المعتزلة والردّ عليها
٦٠	القول الرابع: الأمر بين الأمرين
٦١	تنبيه حول تفسير بعض الأذكار والآيات والروايات
٦١	الأول: الذكر (بحول الله وقوته أقوم وأقعد)
٦١	الثاني: الآية الكريمة (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)
٦٣	الثالث: الحديث القدسي (بمشيتي كنت أنت الذي تشاء)
٦٥	الرابع: تفسير روايتين
٦٥	الرواية الأولى (الناس معادن)
٦٧	الرواية الثانية (السعيد سعيد في بطن أمه)
٧٠	الفصل الثاني: في صيغة الأمر
٧٠	المرحلة الأولى: في الموضوع له

فهرس المناوين.....	٣٩٩
مقالة صاحب الكفاية	٧٠
المرحلة الثانية: في خصوصيات الموضوع له	٧٣
تتمة: استعمال الجمل الخبرية في مقام الطلب	٧٧
دلالة الأمر على التعبدية والتوصلية	٧٩
المسألة الأولى: الشك في اعتبار القصد	٨٣
المقام الأول: الأصل اللفظي.....	٨٣
مقالة المحقق النائيني (قدس سرّه)	٨٥
المناقشة فيها	٨٥
الأصل العملي عند الشك.....	٨٩
المسألة الثانية: الشك في اعتبار المباشرة	٩٠
الصورة الأولى: إتيان الغير متعلّق التكليف من قبل نفسه	٩٠
المقام الأول: الأصل اللفظي.....	٩٠
المقام الثاني: الأصل العملي	٩١
الصورة الثانية: إتيان الغير متعلّق التكليف نيابةً	٩٣
المقام الأول: الأصل اللفظي.....	٩٣
المقام الثاني: الأصل العملي.....	٩٤
المسألة الثالثة: الشك في الاجتزاء بالفرد المحرّم	٩٥
المقام الأول: الأصل اللفظي.....	٩٥
المقام الثاني: الأصل العملي.....	٩٥
اعتبار قصد القرية في التعبدية	٩٧
المقام الأول: فيما يقتضيه ظاهر الدليل	٩٧
مقالة شيخنا الأنصاري (قدس سرّه) في اعتبار قصد الأمر	٩٨

٤٠٠	 أصول فقه الشيعة
٩٨	 عدم امكان تقييد متعلق الأمر
٩٨	 الوجه الأول (عن شيخنا الاستاذ)
١٠١	 مقالة المحقق العراقي (قدّس سرّه)
١٠٣	 الوجه الثاني عن المحقق الاصفهاني
١٠٥	 الوجه الثالث (عن المحقق الخراساني)
١٠٦	 الوجه الرابع (عن المحقق الاصفهاني)
١٠٧	 الملازمة بين استحالة التقييد وضرورة الاطلاق
١٠٩	 الجواب عنه
١١٠	 تصوّرات إعتبار قصد الأمر
١١٢	 الكلام في بقيّة الدواعي القريبة
١١٢	 نتيجة ما ذكرناه
١١٦	 المقام الثاني: الأصل العملي
١١٩	 هل هناك دليل عام على التعبدية
١٢٥	 أقسام الواجب
١٢٥	 كلام صاحب الكفاية (قدّس سرّه)
١٢٦	 اشكال
١٢٧	 الواجب عن الإشكال
١٢٩	 دلالة الأمر عقيب الحظر
١٣٠	 المرة والتكرار
١٣٤	 الفور والتراخي
١٤٣	 الأجزاء
١٤٣	 الفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار وتبعية القضاء للأداء

فهرس المناوين.....	٤٠١
تبدیل الامتثال.....	١٤٤
المقام الأول: أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي.....	١٤٧
المقام الثاني: أجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي.....	١٥٢
المورد الأول: لو انكشف الخلاف قطعاً.....	١٥٢
تفصيل صاحب الكفاية.....	١٥٣
إيراد شيخنا الأستاذ عليه بوجه.....	١٥٤
المورد الثاني: إذا انكشف الخلاف بقيام أمانة.....	١٥٦
تنبيهات الإجزاء.....	١٦٦
التنبيه الأول.....	١٦٦
التنبيه الثاني.....	١٦٧
التنبيه الثالث (الاستدلال على الأجزاء بأمر).....	١٦٨
التنبيه الرابع.....	١٧١
التنبيه الخامس.....	١٧٢
التنبيه السادس.....	١٧٣
مقدمة الواجب	١٧٥
الأمر الأول: أنها مسألة أصولية.....	١٧٧
الأمر الثاني: المراد من الوجوب.....	١٧٩
الأمر الثالث: أقسام المقدمة.....	١٨٠
الداخلية والخارجية.....	١٨٠
الشرط المتأخر	١٨٧
شرائط المأمور به.....	١٩١

٤٠٢	 أصول فقه الشيعة
١٩٢	 مقالة صاحب الكفاية
١٩٨	 شرائط الحكم التكليفي والوضعي
٢٠٩	 الواجب المطلق والمشروط
٢١٢	 رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة
٢١٢	 مقالة الشيخ الأنصاري
٢١٣	 الاحتمال الأول في مراد الشيخ وما يرد عليه
٢١٤	 الاحتمال الثاني وما يرد عليه
٢١٥	 اشكال آخر ذكره صاحب الكفاية وأجاب عنه
٢١٦	 التحقيق في الجواب
٢١٨	 مسلك شيخنا الأستاذ (المادّة المنتسبة)
٢١٨	 مناقشتنا فيه
٢١٩	 تقريب ما نسب إلى الشيخ
٢١٩	 جواب الأخوند
٢٢٠	 دفع الجواب
٢٢١	 التحقيق في الجواب
٢٢٦	 المقدمات المفوتة
٢٢٧	 تعريض لقاعدة الإمتناع والبحث فيها
٢٣٤	 وجوب التعلّم
٢٣٨	 إذا ترك التعلّم
٢٣٩	 هل يكون تارك التعلم فاسقاً؟

فهرس المناوین..... ٤٠٣

الواجب المعلق والمنجز ٢٤١

إشكال الآخوند وجوابه ٢٤٤

إشكال شيخنا الأستاذ ٢٤٤

الجواب ٢٤٥

التنبیه على أمرین ٢٤٧

الأول لتقدیم إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة ٢٤٩

الوجه الثاني ٢٥٥

الواجب النفسي والغيري ٢٥٩

تعريفهما ٢٦١

مقتضى الأصل اللفظي ٢٦٧

مقتضى الأصل العملي عند الشك ٢٦٨

تعريض لمقال صاحب الكفاية (قدّس سرّه) والنقاش فيه ٢٦٨

التحقيق في المقام ٢٦٩

تنبيهات ٢٧٤

التنبیه الأول: استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيري ٢٧٤

التنبیه الثاني: الطهارات الثلاث ٢٧٧

وجوب المقدّمة والأقوال فيه ٢٨٧

القول الأول: وجوبها مطلقا ٢٨٩

القول الثاني: وجوبها بشرط إرادة ذي المقدّمة ٢٨٩

القول الثالث: وجوبها بشرط قصد التوصل ٢٩٠

٤٠٤	 أصول فقه الشيعة
٢٩٤	ثمرات هذا القول
٢٩٦	القول الرابع: وجوبها بشرط الوصول (المقدمة الموصلة)
٢٩٨	أدلة المخالف
٢٩٨	الوجه الأول: والجواب عنه
٣٠١	الوجه الثاني: والجواب عنه
٣٠١	الوجه الثالث: والجواب عنه
٣٠٣	الوجه الرابع: والجواب عنه
٣٠٤	القول الخامس: وجوبها بقصد الإيصال وحصول الإيصال معاً
٣٠٤	القول السادس: اعتبار ترتب الواجب خارجاً
٣٠٨	تتمّة في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة
٣١٢	الواجب الأصلي والتبعي
٣١٤	الأمر الأول: في ثمرة القول بوجوب المقدمة
٣٢٨	الأمر الثاني: في تأسيس الأصل في وجوب المقدمة
٣٣٢	الأمر الثالث: فيما استدلّ به على وجوب المقدمة
٣٣٢	الأول: الوجدان
٣٣٤	الثاني: الوقوع في الشريعة المقدسة
٣٣٦	الثالث: لو لم تجب لجاز تركها
٣٣٨	الأقوال بالتفصيل
٣٤٠	تكملة: في مقدّمة الحرام
٣٤٢	ما ورد في نيّة السوء
٣٤٧	هل الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده أم لا؟
٣٤٩	المقام الأول: الضدّ العامّ

٤٠٥	فهرس العناوين
٣٥٣	المقام الثاني: الضدّ الخاصّ
٣٥٣	تفصيل شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)
٣٥٤	مناقشة الاستدلال الأوّل
٣٥٥	مناقشات على كلام شيخنا الأستاذ
٣٥٧	الاستدلال الثاني
٣٥٨	مناقشته
٣٥٨	ذكر الأقوال
٣٦٠	أدلة القول الأوّل
٣٦٠	الأوّل: ما أفاده صاحب الكفاية
٣٦٠	الثاني: ما استدلّ به شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)
٣٦١	إيراد بعض مشايخنا المحقّقين (قدّس سرّهم)
	الوجه الثالث ما اشترك فيه صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما)
٣٦٣	
٣٦٤	الوجه الرابع: ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)
٣٦٨	مناقشة الوجه الرابع
٣٦٩	الوجه الخامس
٣٧٢	القول بالتفصيل
٣٧٦	ثمرة البحث
٣٧٦	الثمرة الأولى
٣٧٧	الثمرة الثانية
٣٧٩	الإشكال الأوّل
٣٨٠	الجواب عنه

٤٠٦ أصول فقه الشيعة

الإشكال الثاني ٣٨١

الجواب عنه ٣٨١

القول بالتفصيل ٣٨٢

الإشكال الثالث ٣٨٥

الجواب عنه ٣٨٦

طرق إثبات الملاك ٣٨٧

الوجه الأول وجود الملاك القطعي ٣٨٧

الوجه الثاني الدلالة الالتزامية ٣٨٨

الوجه الثالث التمسك بإطلاق المادّة ٣٩٠

مناقشة الوجه الثالث ٣٩٢

الفهرست ٣٩٧