

مخاضها

في

أصول الفقه

بمطبعة دار الفقه
الشرعية في مدينة تونس

الجزء الثاني

مَجْدُ سَجَّافٍ لَفِيضٍ

مَحَاضِرَات

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

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

الجزء الثاني



هوية الكتاب

اسم الكتاب: محاضرات في أصول الفقه

تقرير لبحث آية الله العظمى السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

المؤلف: العلامة الشيخ محمد اسحاق الفيّاض

الناشر: مؤسسة أنصاريان للطباعة و النشر - قم - إيران

الطبعة: الرابعة ١٩٩٦م - ١٤١٧هـ - ١٣٧٥ش

المطبعة: صدر - قم

الكمية: ٢٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(بحث الاوامر)

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

اما الاول فالكلام فيه من جهات :

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

واختار صاحب الفصول (قده) انها موضوعة لمعنيين من هذه المعاني
أي الطلب والشأن :

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

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

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

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

ولنأخذ بالنقد على كلتا النقطتين :

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

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

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

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

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

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

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

الدليل على ما ذكرناه امران : احدهما - ان لفظ الأمر بمعناه الاول قابل للتصريف والاشتقاق ، فاشتقت منه الهيئات والاوزان المختلفة ، كهيئة

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

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

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

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

ان يجمع على اوامر .

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

هذا على ما بيناه في الدورات السابقة .

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

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

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

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

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

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

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

المعنى الاصطلاحي للاهر

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

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

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

ولكن لشيخنا المحقق (قده) في هذا الموضوع كلام ، وهو ان الامر
 بهذا المعنى ايضاً قابل للاشتقاق والتصريف . وقد افاد في وجه ذلك ما اليك
 نصه : « وان كان وجه الاشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حدثياً
 ففيه ان لفظ اضرب صنف من اصناف طبيعة الكيف المسموع ، وهو من
 الاعراض القائمة بالتلفظ به ، فقد يلاحظ نفسه ، من دون لحاظ قيامه
 وصدوره عن الغير ، فهو المبدأ الحقيقي الساري في جميع مراتب الاشتقاق
 وقد يلاحظ قيامه فقط ، فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة .
 وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الحال ، أو الاستقبال ، فهو المعنى المضارعي
 وهكذا ، فليس هيئة اضرب كالايمان الخارجية ، والامور غير القائمة
 بشيء ، حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط ، او في احد الازمنة ، وعليه فالامر
 موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلا أو للصيغة القائمة بالشخص
 وأمر موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الماضي ويامر موضوع
 للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال ، أو الاستقبال . »

ولناخذ بالتقدم على ما افاده (قده) وحاصله . ان ما ذكره في اطاره
 وان كان في غاية الصحة والمثانة ، إلا انه لا صلة له بما ذكرناه :
 والسبب في ذلك ان لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين :

(الأولى - حيثية صدورهِ من اللفظ خارجاً وقيامه به ، كصدور غيره من الأفعال كذلك .

(الثانية) - حيثية تحققهِ ووجودهِ في الخارج ، فاللفظ من حيثية الأولى وان كان قابلاً للتصريف والاشتقاق ، إلا ان لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثية ، والا لم يكن مجال لتوهم عدم امكان الاشتقاق والصرف منه ، بل هو موضوع بازائه من حيثية الثانية ، ومن الطبيعي انه بهذه حيثية غير قابل لذلك ، كما عرفت . فما افاده (قدهِ) مبنى على الخلط بين هاتين حيثيتين .

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

وعلى الجملة فصدوره من العالي منشأ لانزعاع عنوان الأمر والبحث والتحريرك والتكليف وما شاكل ذلك ، دون صدوره عن غيره ، بل ربما يوجب توبيخه باستعماله الأمر . وبدلنا على ذلك - مضافاً إلى مطابقتة هذا للوجدان - صحة سلب الأمر عن الطلب الصادر من غير العالي ، بل يستحق التوبيخ عليه بقوله اتمام الامير مثلاً ومن المعلوم ان التوبيخ لا يكون على امره بعد استعماله ، وانما يكون على استعماله واستعماله الأمر :

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

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

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

وأما الدعوى الثانية : فلان العقل يدرك - بمقتضى قضية العبودية والرقية - لزوم الخروج عن عهدة ما أمر به المولى ، مالم ينصب قرينة على الترخيص في تركه ، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينة على جواز تركه فهو يحكم بوجوب انيائه في الخارج ، قضاء لحق العبودية ، واداء لوظيفة المولوية ، وتحصيلاً للامن من العقوبة ، ولا نعني بالوجوب الا ادراك العقل لابدية الخروج عن عهده فيما اذا لم يحرز من الداخل او من الخارج ما يدل على جواز تركه (الجهة الرابعة) - في الطلب والارادة . قد سبق منا في الجهة الثالثة ان الامر موضوع للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، فلا يدل على شيء ما عداه . هذا من ناحية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بحث ونقد حول عدة نقاط

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

(١) نظرية الاشاعرة

الكلام النفسي ونقدها

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

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

(١) شرح المواضع مبسوط الالهييات ص ٧٧ .

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

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

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

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

ولنأخذ بالنقد على هذه الخطوط جميعاً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد تخيل بعضهم ان الكلام النفسي عبارة عن الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر . ولكن هذا الخيال فاسد جداً ، والسبب في ذلك ما حققناه سابقاً من ان الطلب وإن كان غير الارادة مفهوماً ومصداقاً ، إلا أنه ليس بكلام نفسي ، لما عرفت من أنه عبارة عن التصدي نحو المقصود خارجاً وهو من الافعال الخارجية ، وليس من المفاهيم اللفظية في شيء حتى يدعي أنه كلام نفسي ومن هنا قلنا ان الصيغة مصداق للطلب ، لانها وضعت بازائه . فالنتيجة على ضوء هذا البيان امران : (الاول) فساد توهم كون الطلب منشأ بالصيغة أو ما شاكلها . (الثاني) ان الاشاعة قد اخطأوا هنا في نقص واصابوا في نقطة اخرى . اما النقطة الخاطئة فهي أنهم جعلوا الطلب من الصفات النفسانية ، وقد عرفت خطأ ذلك . واما النقطة الثانية فهي أنهم جعلوا الطلب مغايراً للارادة ذاتاً وعيناً وقد سبق صحة ذلك .

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

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

واما الرابع فقد ظهر جوابه بما ذكرناه بصورة مفصلة من أنه ليس في الجمل الخبرية ، والانشائية شيء يصلح أن يكون كلاماً نفسياً :

وقد استدل على الكلام النفسي بعدة وجوه آخر :

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

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي ان كلامه تعالى نفسي ، لا لفظي :

ولنأخذ بالنقد على هذا الدليل : ان صفاته تعالى على نوعين :

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

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

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

فالنتيجة على ضوءها امران : (الاول) ان مبادي هذه الصفات أفعاله تعالى الاختيارية . (الثاني) انها تمتاز عن الصفات الذاتية في نقطة واحدة وهي ان الصفات الذاتية عين ذاته تعالى ، فيستحيل اتصاف ذاته بعد ما بان لا يكون ذاته في مرتبة ذاته حاملاً ، ولا قادراً ، ولا حياً ، وهذا بخلاف تلك الصفات ، حيث انها أفعاله تعالى الاختيارية فتنفك عن ذاته ، وتتصف ذاته بعدمها يعني يصبح ان يقال : أنه تعالى لم يكن خالقاً للأرض مثلاً ثم خلقها ، ولم يكن رازقاً لزيد - مثلاً - ثم رزقه ، وهكذا ومن ثمة تدخل عليها أدوات الشرط ، وما شاكلها ، ولم تدخل على الصفات العليا الذاتية . وان شئتم قلتم : ان القدرة تتعلق بالصفات الفعلية وجوداً وعدمياً ، فان له تعالى ان يخلق شيئاً ، وله ان لا يخلق ، وله ان يرزق ، وله ان لا يرزق ، وهكذا ، ولم تتعلق بالصفات الذاتية ابداً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ذاته تعالى وغيره :

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

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

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

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

(الثاني) : يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعي الفعل ؛ اعني

المتعدي ، واللازم .

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

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

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

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

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

ومن هنا يظهر أن اطلاق الكلام على هذا المرتب الموجود في النفس مجاز ، إما بعلاقة الأول ، أو بعلاقة المشابهة في الصورة :

وأما الايتان الكريمتان فلا تدلان بوجه على أن هذا الموجود في النفس كلام نفسي . أما الآية الأولى فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السر هو القول الموجود في النفس ، فالآية تكون عندئذ في مقام بيان أن الله تعالى عالم به سواء أظهره في الخارج ام لم يظهره ، واطلاق القول عليه يكون بالعناية ، ويحتمل أن يكون المراد منه القول السري ، وهذا هو الظاهر من الآية الكريمة ، فاذا الآية اجنبية عن الدلالة على الكلام النفسي بالكيفية .

وأما الآية الثانية فيحتمل أن يكون المراد مما في الانفس صورة الكلام ، ويحتمل أن يكون المراد منه نية السوء وهذا الاحتمال هو الظاهر منها ، وكيف كان فلا صلة للآية بالكلام النفسي اصلاً .

نتائج البحث لحد الان عدة نقاط :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عن مجرد الفرض والخيال .

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

قد عرفت فسادها جميعاً .

نظرية الفلاسفة

ارادته تعالى ذاتية ، ونقدها

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

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

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

يحتوي ما افاده (قده) على عدة نقاط :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الاول له سبحانه وهو المشيئة واعمال القدرة :

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

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

واما النقطة الثانية (ارادته تعالى صفة ذاتية له) فهي خاطئة جداً .

والسبب في ذلك : اولاً ما تقدم من أن الارادة بمعنى الشوق المؤكد

لا تعقل في ذاته تعالى . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد سبق ان

تفسير الارادة بصفة الرضا والابتهاج تفسير خاطئ لا واقع له . ومن ناحية

ثالثة انا لا نتصور لارادته تعالى معنى غير اعمال القدرة والسلطنة : وثانياً

قد دلت الروايات الكثيرة على أن ارادته تعالى فعله ، كما نص به قوله :

سبحانه ، إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » وليس في شيء من

هذه الروايات ايماء فضلاً عن الدلالة على ان له تعالى ارادة ذاتية أيضاً

بل فيها ما يدل على نفي كون ارادته سبحانه ذاتية كصحيفة عاصم بن

حميد عن أبي عبدالله (ع) قال : قلت « لم يزل الله مريداً قال ان المريد

لا يكون إلا المراد معه لم يزل الله عالماً قادراً ثم اراده (١) ورواية الجعفري

قال قال الرضا (ع) : « المشيئة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم

يزل مريداً شائياً فليس بموحد » فهاتان الروايتان تنصان على نفي الارادة

الذاتية عنه سبحانه .

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

(١) اصول الكافي ج (١) باب الارادة انها من صفات الفعل :

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

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

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

مفصلة انشاء الله تعالى .

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

لحد الآن قد ظهر امران :

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

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

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

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

واناخذ بالتقد عليه من وجهين :

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

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

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

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

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

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

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

المعلول الى العلة التامة :

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

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

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

وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قده) لا يمكن الاتزام به ثبوتاً ولا اثباتاً .

(٣) نظرية الاشاعرة

مسألة الجبر ونقدها

استدلوا على الجبر بوجوده :

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

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

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

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

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

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

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

يتضمن هذا النص عدة نقاط :

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

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

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

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

لزم التسلسل .

(الخامسة) ان وجود الفعل واجب عند تحقق المرجح : ولناخذ بالمناقشة

في هذه النقاط .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فتتفق كلمات الفلاسفة على ذلك رغم ان الوجدان لا يقبله . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الارادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختيارية وتحصل في افق النفس قهراً من دون ان تنقاد لها . نعم قد يمكن للانسان ان يحدث الارادة والشوق في نفسه الى ايجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد والمصالح ، ولكن ننقل الكلام الى ذلك الشوق المحرك للتأمل فيه ومن الطبيعي ان حصوله للنفس ينتهي بالآخرة الى ما هو خارج عن اختيارها ، والا لذهب الى ما لانهاية له .

وعلى ضوء ذلك أن الارادة لا بد ان تنتهي اما الى ذات المرید الذي هو بذاته وذاتياته وصفاته وافعاله منته الى الذات الواجبة وإما الى الارادة الازلية .

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

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لامتناس من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان على الافعال الصادرة منه في الخارج .

ولناخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين (الاولى) ان الارادة لا تعقل أن تكون علة تامة للفعل (الثانية) ان الافعال الاختيارية بكافة انواعها مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فالتنتيجة انه لا مجال للقاعدة المتقدمة في اطار سلسلة الافعال الاختيارية فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية :

وأما النقطة الثانية وهي ان الفعل الاختيارى ما اوجده الانسان باختياره واعمال قدرته فقد تبين وجهها على ضوء ما حققناه في النقطة الاولى من ان الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة لن تكون علة تامة للفعل ، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج الى امر آخر ، وهذا الامر هو اعمال

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

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

(الاول) ان الفعل الاختياري انما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالارادة نعم الارادة قد تكون مرحجة لاختياره .
(الثاني) ان اختيار النفس للفعل وان كان يفتقر غالباً الى وجود مرجح إلا انه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدونه ، بل من ناحية خروجه عن اللغوية .

ولشيخنا المحقق (قد ه) في هذا الموضوع كلام حيث انه (قد ه)
بعدما اصر على ان الارادة علة تامة للفعل اورد على ما ذكرناه من ان الفعل الاختياري ما اوجده الفاعل بالاختيار واعمال القدرة وليس معاولا للارادة بعدة وجوه وقبل بيان هذه الوجوه تعرض (قد ه) لكلام لا بأس بالإشارة اليه ونقده واليكم نصه :

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

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

فالفعل المترتب عليها كذلك .

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

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

نلمخص ما افاده (قدّه) في عدة نقاط :

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

منها فعل الا بامرهما :

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

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

ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

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

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

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

وثانياً على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط
احدى قواها الباطنة والظاهرة ، إلا انك عرفت ان الافعال التي تصدر
من قواها في الحقيقة تصدر منها ، وهي الفاعل لها حقيقة وواقعاً .
والسبب في ذلك ان هذه القوى باجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل
فان فاعليتها كذلك تتوقف على توفر شروط : منها وجود احدى
قواها ، حيث ان فاعليتها في مرتبة القوة العاقلة ادراك الامور المعقولة
بواسطتها ، وفي مرتبة القوة الواهمة الفرض والتقدير ، وفي مرتبة القوة
المتخيلة الخيال ، وفي مرتبة القوة الباصرة الابصار ، وفي مرتبة القوة
السامعة الاسماع ، وفي مرتبة القوة العضلاتية التحريك نحو ايجاد فعل في
الخارج .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عن اطار اختيار النفس وسلطانها .

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

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

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

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

يحتوي ما افاده (قدّه) على عدة نقاط :

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

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

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

هذا . وكناخذ بالنظر الى هذه النقاط:

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

فالنبتجة على ضوء هذه النواحي هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه ، وهذا معنى الجبر وواقعه الموضوعي في أفعاله سبحانه ، وان شئت قلت : ان الارادة الازلية لو كانت علته تامة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الافعال عن اطار قدرته سبحانه وسلطنته ، بداهة ان القدرة لانتعاق بالواجب وجوده او المستحيل وجوده ، والمفروض ان تلك الافعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علتها ، حيث ان علتها - وهي الارادة الازلية على نظريتهم - واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه ، وتامة من كافة الحثبات والنواحي ولا يتصور فيها النقص ابداً ، فاذا كانت العلة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الافعال الحتم والوجوب ، ولا يعقل فيها الاختيار ومن الواضح ان مرد هذا الى انكار قدرة الله تعالى وسلطنته

ومن هنا قلنا ان أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار واعمال القدرة وذكرنا ان رادته تعالى ليست ذاتية بل هي عبارة عن المشيئة واعمال القدرة ، كما انا ذكرنا ان معنى تامة سلطنته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه ، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه الى غيره وانه سلطان بالذات دون غيره فانه فقير بالذات والفقير كامن في صميم ذاته .

وقد تحصل من ذلك ان الضابط لكون الفعل في اطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة واعمال القدرة ، لا بالارادة والشوق المؤكد .
وأما النقطة الثانية فقد تبين من ضمن البحوث السابقة بصورة موسعة ان صدور الفعل من الباري عز وجل إنما هو باعمال قدرته وسلطنته ، لا بغيرها : وما ذكره (قدس) من الابراد عليه فغريب جداً ، بل لا نترقب صدوره منه (قدس) . والوجه في ذلك هو ان قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل ، لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالحل ، وذلك لوضوح

انه لافرق بينه وبين غيره من الافعال الاختيارية ، وكما ان قيامها بذاته سبحانه قيام صدور واجباد ، فكذلك قيامه بها .

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

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

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

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

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

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

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

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

ولكن كلا التفسيرين خاطيء جداً .

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

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

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

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

والجواب عنه ان هذه النظرية خاطئة من وجوه :

(الأول) : ماتقدم بشكل موسع من ان هذه للنظرية تستلزم نفي

القدرة والسلطنة عن الذات الازلية اعادنا الله من ذلك :

(الثاني) : انه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشي الواعها واشكالها

ذاتاً وسنخاً على ضوء هذه النظرية ، وذلك لان العلة التامة اذا كانت واحدة

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

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

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

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

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

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

(ع - نظرية المعتزلة :)

مسألة التفويض ونقدها

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

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

خالق لافعاله الخارجية من دون افتقاره في ذلك الى خالقه .

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

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

اما في الافعال الاختيارية فهي واضحة البطلان . والسبب في ذلك ما اشرنا اليه آنفاً من ان كل فعل اختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار وهو فعل اختياري للنفس ، وليس من مقولة الصنات ، وواسطة بين الارادة والافعال الخارجية ، فالفعل في كل آن يحتاج اليه ولا يعقل بقاءه بعد انعدامه وانتفائه ، فهو تابع لاعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً فان اعلم قدرته فيه تحقق في الخارج وان لم يعملها فيه استحال تحققه ، فعمل الاول ان استمر في اعمال القدرة فيه استمر وجوده والا استحال استمراره . وعلى الجملة فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة الى السبب والعللة (وهو اعمال القدرة والسلطنة) فان سر الحاجة وهو امكانه الوجودي وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده من دون فرق بين حدوثه وبقائه ، مع ان البقاء هو الحدوث غاية الامر انه حدوث ثان ووجود آخر في قبال الوجود الاول ، والحدوث هو الوجود الاول غير مسبوق بمثاه ، وعليه فبطبيعة الحال اذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل

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

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

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

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

الممكن الى العلة من ناحيتين : المبدأ والمنتهى :

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

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

فالصحيح ان هو نظرية ثانية وهي ان منشأ حاجة الاشياء الى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو امكانها الوجودي وفقرها الذاتي : وعلى هذا الاساس فلا قرنى بين الحدوث والبقاء اصلاً .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٥ - نظرية الامامية) :

مسألة الامر بين الامرين .

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

منها صحيحة يونس بن عبدالرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي
عبدالله (ع) قالوا : « ان الله ارحم بخلقته من ان يجبر خلقه على الذنوب
ثم يعذبهم عليها ، والله اعز من ان يريد امرأ فلا يكون ، قال : فستلا
هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالوا : نعم اوسع مما بين السماء والارض ،
ومنها : صحيحته الاخرى عن الصادق (ع) قال : « قال له رجل جعلت
فذاك اجبر الله العباد على المعاصي ؟ قال : الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي
ثم يعذبهم عليها ، فقال له جعلت فذاك ففوض الله الى العباد ؟ قال :
فقال : لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي ، فقال له جعلت فذاك
فبينها منزلة ؟ قال : فقال : نعم اوسع مما بين السماء والارض .
ومنها : صحيحة هشام وغيره قالوا : قال أبو عبدالله الصادق (ع)
اذا لانقول جبراً ولا تفويضاً .

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

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

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

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

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

من زعم ان الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم ان
 الخير والشر بغير مشيئة الله فقد اخرج الله من سلطانه ، ومن زعم ان
 المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار .

ومنها : رواية مهزوم قال : قال : « أبو عبدالله (ع) اخبرني عما اختلف

فيه من خلفت من مواليها قال : فقلت : في الجبر او التفويض ، قال :

فاسألني قلت : اجبر الله العباد على المعاصي ، قال : الله اقدر لهم من ذلك ، قال :

قلت ففروض اليهم ؟ قال : الله اقدر عليهم من ذلك ، قال قلت فاي شيء هذا

اصلحك الله قال : فقلب يده مرتين او ثلاثاً ثم قال : لو اجبتك فيه لكفرت .

ومنها : مرسله أبي طالب القمي عن أبي عبدالله (ع) قال : قلت :

اجبر الله العباد على المعاصي قال : لا . قال : قلت : ففروض اليهم الامر ؟

قال : لا ، قال قلت : فاذا لطف من ربك قال : بين ذلك .

ومنها رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (ع) قال : سألته فقلت :

« الله فوض الامر الى العباد قال : الله اعز من ذلك ، قلت : فاجبرهم

على المعاصي قال : الله اعدل واحكم من ذلك ، قال : ثم قال : قال الله

يا ابن آدم انا اولي بحسناتك منك وانت اولي بسيئاتك مني عملت المعاصي

بقوتي التي جعلتها لك .

ومنها : رواية هشام بن سالم عن الصادق (ع) قال : « الله اكرم

من ان يكلف الناس مالا يطيقون ، والله اعز من ان يكون في سلطانه

مالا يريد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لابأس ان نشير في ختام هذا الشوط الى نقطتين :

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

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

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

انعدمت انعدم ، فلا يعقل بقاءه مع انعدامها ، ولا تتعاق بالذات الازلية ، ولا تنبثق من صميم كيائها ووجودها ، كما عليه الفلاسفة .
ومن هنا قد استطعنا ان نضع الحجر الاساسي للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة ، فبناء على نظريتنا ارتباط تلك الاشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى واعمال سلطنته وقدرته وبناءاً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيائها بذاته الازلية ، وتنبثق من صميم وجودها ، وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدتها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع .
وأما نقطة الاشتراك فهي ان المعلول كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلة وتعلقه بها تعلقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده ، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيتين لا يشكل علاقة العلية بينها وكذلك الفعل لا واقع موضوعي له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل واعمال قدرته وتعلقه بها تعلقاً في واقع ذاته وكيانه ، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً ، فتى شاء ايجاده وجد ، ومنى لم يشأ لم يوجد .

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

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

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

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

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

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

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

ثم انه لا بأس بالاشارة في نهاية المطاف الى نقطتين :

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

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

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

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

ولما أخذ بالنقد في هذه الشبهة على ضوء كلتا النظريتين يعني (نظريتنا : نظرية الفلاسفة) .

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

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

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

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

ثالث لهما ، فعل الاول يجب وجوده بالشكل الحالى وبسبب وجوده بشكل آخر وعلى الثاني عكس ذلك وحيث ان العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجح فيه لاني غيره .

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

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

بطبيعية الحال الافعال الصادرة منهم ان كانت حسنة ومصداقاً لسبل الخير وطرق الهداية لكان استنادها في نظر العرف الى الله تعالى اولى من استنادها اليهم وان كانت قبيحة ومصداقاً لسبل الشر وطرق الضلالة لكان استنادها اليهم اولى من استنادها اليه سبحانه وتعالى وان كان لافرق بينهما في نظر العقل : وعلى هذا نحمل ماورد في بعض الروايات بهذا المضمون انى اولى بحسناتك من نفسك وأنت اولى بسيناتك منى ، فان النظر فيه الى ماذكرفاه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي . وهذا لاينافي ما حققناه من صحة استناد العمل الى الله تعالى والى فاعله المباشر حقيقة .

٦ - « نظرية العلماء »

مسألة العقاب

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

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

والنهي . ومن هنا قد تصدوا للجواب عن ذلك بوجوه :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما ثانياً فلان اثبات هذه العادة له تعالى تتوقف على تصديق نبوة انبياء السابقين الذين اظهروا المعجزة وجلأوا بها ، وأما من انكر نبوتهم او اظهر للشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة :
وبكلمة اخرى العادة انما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجود ، وعليه فننقل الكلام الى اول نبي يدعى النبوة ويظهر المعجزة فكيف يمكن تصديقه في دعواها وما هو الطريق لذلك والدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعونه بعد عدم ادراك العقل قبح اظهار المعجزة بيد الكاذب من فاحية ، وعدم ثبوت

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

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

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

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

واما العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته

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

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

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

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

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

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

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

ونقده بشكل موسع . واليك نص قوله :

« وأما الدفع فهو ان استحالة التخلف عما يكون في الإرادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام ، دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف ، ومالا يحصى عنه في التكليف انما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية ، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان ، وإذا تخالفتا فلا يحصى عن ان يختار الكفر والعصيان . ان قلت : اذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بارادته تعالى التي لا يكاد يتخلف عن المراد فلا يصح ان يتماق بها التكليف ، لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلا .

قلت : لما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية والا فلا بد من صدورهما بالاختيار والا لزم تخلف ارادته عن مرادة تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

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

نلخص كلامه (قده) في عدة نقاط : (الاولى) ان الإرادة =

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

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

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

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

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

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

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

فالنتيجة ان الذاتي بهذا المعنى غير معقول .

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

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

(١) البحار ج ٥ ص ١٥٣

(٢) راجع نفس المصدر

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

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

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

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

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

وأما رواية الثانية فهي لا تدل بوجه على انها صفتان ذاتيتان للانسان بداهة انها لا تتعرض لها لا نصرياً ولا تلويحاً فكيف تكون ناظرة اليها ودالة على كونها ذاتيتين ، بل هي ناظرة الى اختلاف افراد الانسان بحسب =

(السادس) ان شيخنا المحقق (قده) قد اجاب عن هذه المسألة

بمجاوبين .

(الاول) ان العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي ،

بل هما من تبعات الافعال ولوازم الاعمال ، ونتائج الملكات الرذيلة ،

وآثار الملكات الفاضلة ، ومثل تلك العقوبة على النفس لمخاطبتها كالمرض

العارض على البدن لنهجه ، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني ، والادوية

العقلانية كالادوية الجسمانية ، ولا استحالة في استلزام الملكات النفسانية

الرذيلة للالام الجسمانية والروحانية في تلك النشأة اى النشأة الاخروية ،

كما انها تستلزم في هذه النشأة الدنيوية ، ضرورة ان تصور المنافرات

كما يوجب الالام النفسانية كذلك يوجب الالام الجسمانية ، فاذن لامانع

من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية

فالنتيجة ان العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يقال : كيف يمكن

صدور العقاب من الحكيم المختار على مالا يكون بالاخرة بالاختيار ، وفي

الآيات والروايات نصريحات وتلويحات الى ذلك ، فقد تكرر في القرآن

الملكات والكمالات النفسانية ، ومراتبها الدانية والعالية ، كاختلاف الذهب

والفضة .

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه قد نبين ان القول بكون صفي السعادة

والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال :

وأما النقطة الخامسة فقد ظهر خطأها من ناحيتين : (الاولى) ان الشقاوة

ليست صفة ذاتية للانسان ليكون في انتهائه العقاب اليها القضاء الجاسم على

على قاعدة قبح العقاب على امر خارج عن الاختيار (الثانية) ان العقاب

لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العملة النامة ، بل هو

من معاقب خارجي كما تقدم بشكل مفصل .

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

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

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

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

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

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

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

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

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بعدة نتائج :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(السابعة عشرة) ان الايات الكريمة كقوله تعالى (وما نشاؤون الا ان يشاء الله) وما شاكله تدلنا على نظرية الامر بين الامرين وتصدق تلك النظرية ، ولا تدل على نظرية الجبر ، ولا على التفويض .

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

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

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

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

(صيغة الامر)

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

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

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

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

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

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

وعلى ضوء هذا التفسير لامانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغة الامر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد تحصل من ذلك امران : (الأول) ان الوجوب ليس بمدلول وضعي للصفة ، وانما هو مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة (الثاني) ان مدلولها الوضعي انما هو الطلب الجامع فلا تدل بالدلالة الموضوعية الا عليه . ولناخذ بالمناقشة عليه من وجوه :

(الاول) ان ما افاده (قده) من اختلاف الارادة باختلاف الاوامر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن ذلك يظهر ان الصيغة كما لاتدل على الطلب والبعث ، كذلك لاتدل على الحتم والوجوب . نعم يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبودية والمولوية فيما اذا لم ينصب قرينة على الترخيص : اوفقل ان الصيغة كما عرفت موضوعية للدلالة على ابراز الامر الاعتبارى في الخارج ولاتدل

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

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

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

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

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

نلخص ما أفاده (قدّه) في عدة نقاط :

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

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

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

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

ولناخذ بالنظر الى هذه النقاط :

اما النقطة الاولى فهي خاطئة على ضوء كلتا النظريتين في باب الانشاء :

يعني نظريتنا ونظرية المشهور ،

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

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

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

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

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

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

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

نظريتنا ولا تدل عليه على اساس نظرية المشهور :

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

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

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

وأما النقطة الثانية فهي في غاية الصحة والمثانة ، ضرورة ان الجملة
 الفعلية اذا استعملت في مقام الانشاء لم يعقل انتصافها بالكذب من دون
 فرق في ذلك بين نظريتنا ونظريته (قده) :
 وأما النقطة الثالثة فقد تبين خطأها في ضمن البحوث السالفة بوضوح
 فلا حاجة الى الاعداد :

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

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

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

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

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

وان شئت قلت : ان الواجب التوصلي مرة يطلق ويراد به مالا يعتبر فيه المباشرة من المكلف : ودرة اخرى يطلق ويراد به مالا يعتبر فيه

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

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

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

ومن هنا يظهر ان النسبة بين هذا القسم من الواجب التوصلى وبين الواجب التعبدي بالمعنى الاول عموم وخصوص من وجه ، حيث بنفرد . الاول عن الثاني بمثل تظهير الثياب من الخبث وما شاكله ، فانه يسقط

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

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

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

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

أما الكلام في المقام الاول فيقع في مسائل ثلاث :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فالنيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الشك في اطلاق التكليف واشراطه قد يكون مع عدم احراز فعلية التكليف ، وذلك كما اذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الاول ، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يرجع الشك فيه الى الشك في اصل توجه التكليف ، كما اذا احتل اختصاص وجوب ازالة النجاسة عن المسجد مثلاً بالرجل دون المرأة او بالحر دون العبد ، فلا محالة يتردد العبد وبشك في اصل توجه التكليف اليه ، وكذلك المرأة وهو مورد لاصالة البرأة . وقد يكون مع احراز فعلية التكليف ، وذلك كما اذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثم ارتفع وزال ولأجله شك المكلف في بقاء التكليف الفعلي وارتفاعه . ومن الواضح انه مورد لقاعدة الاشتغال دون البرأة ، ولا يختص هذا بمورد دون مورد آخر بل يعم كافة الموارد التي شك فيها ببقاء التكليف بعد اليقين بثبوته واشتغال ذمة المكلف به . ، ومقامنا من هذا القبيل ، فان الولي مثلاً يعلم اشتغال ذمته بتكليف الميت ابتداءً ، ولكنه شك في سقوطه عن ذمته بفعل غيره : وقد عرفت ان المرجع في ذلك هو الاشتغال وعدم السقوط . وبكلمة اخرى ان التكليف اذا توجه الى شخص وصار فعلياً في حقه فسقوطه عنه يحتاج الى العلم بما يكون مسقطاً له ، فكلمة شك في كون شيء مسقطاً له سواء أكان ذلك فعل الغير او شيئاً آخر فمقتضى القاعدة عدم السقوط وبقائه في ذمته ، ومن هذا القبيل ما اذا سلم شخص على احد فرد السلام شخص ثالث فبطبيعة الحال يشك المسلم عليه في بقاء التكليف عليه وهو وجوب رد السلام بعد ان علم باشتغال ذمته به . ومنشأ هذا الشك هو الشك في اشراط هذا التكليف بعدم قيام

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

(الثانية) ما اذا شك في سقوط واجب عن ذمة المكلف فيما لو صدر

منه بغير اختيار واردة فهل مقتضى الاطلاق عدم السقوط اذا كان اولاً وجهان : ربما قيل بالوجه الاول بدعوى ان الفعل عند الاطلاق ينصرف الى حصة خاصة وهي الحصة المقدورة ، فالسقوط بغيرها يحتاج الى دليل والا فالاطلاق يقتضى هدمه . ولكن هذه الدعوى خاطئة ولا واقع موضوعي لها . والسهب في ذلك ان منشاء هذا الانصراف لا يخلو من ان يكون مواد الافعال ، او هيئاتها . اما المواد فقد ذكرنا في بحث المشتق بشكل موسع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(الثالثة) ما اذا شك في سقوط واجب في ضمن فرد محرم وهذا يتصور على نحوين : (الاول) ان يكون الماتى به في الخارج مصداقاً للجرام حقيقة كفضل الثوب المتنجس بالماء المغصوب او نحوه (الثاني) ان

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

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

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

ولكنه خاطيء لا واقع موضوعي له ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان متعلق الامر هو الطبيعي الجامع ، ولا يسري الامر منه إلى شيء من أفراد العرضية والطولية : هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى بعدما عرفت استحالة انطباق الواجب على الفرد المحرم فبطبيعة الحال يتقيد للواجب بغيره :

وعلى ضوء هذا البيان فإذا شككنا في سقوط الواجب في ضمن فرد محرم فلا محالة يرجع الى الشك في الاطلاق والاشتراط بمعنى ان وجوبه مطلق فلا يسقط عن ذمته باتيانه في ضمن فرد محرم او مشروط بعدم اتيانه في ضمنه ، وقد تقدم ان مقتضى الاطلاق عدم الاشتراط ان كان والا فالمرجع هو الاصل العملي وهو في المقام اصالة البرأة ، وذلك لان المسألة على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، وقد اخترنا في تلك المسألة القول بجران البرأة فيها عقلاً وشرعاً . هذا بناً على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وإلا فلا مانع من الرجوع اليه ويأتي بيانه في مورد ان شاء الله تعالى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بِكلمة واضحة ان الامر وان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره ، حيث انه فعلى اختيارى للمولى ، كما انه لا يمكن للمكلف الاثيان بشيء بقصده بدون فرض تحققه ووجوده ، الا ان كل ذلك لا يستدعي اخذه مفروض للوجود . والوجه في ذلك هو ان المعتبر في صحة التكليف انما هو قدرة المكلف على الاثيان بمتعلقاتها بكافة الاجزاء والشرائط في مرحلة الامتثال ، وان كان عاجزاً وغير قادر في مرحلة الجمل . وعلى هذا للضرورة فالمكلف وان لم يكن قادراً على الاثيان بالصلاة مثلا بداعي امرها ويقصده قبل انشائه وجعله ، ولكنه قادر على الاثيان بها كذلك بعد جعله وانشائه وقد عرفت كفاية ذلك ، وعدم المقتضى لاعتبار القدرة من حين الجمل ، وعليه فلا مانع من تعلق التكليف بالصلاة مع قصد امرها ، لفرض تمكن المكلف من الاثيان بها كذلك في مقام الامتثال ، فاذا لاملزم لآخذه مفروض للوجود ، فان الملمزم لآخذه كذلك هو لزوم التكليف بالمحال وهو غير لازم في المقام . ومن هنا يظهر ان الامر يمتاز عن بقية القيود غير الاختيارية في نقطة وهي انه يوجد بنفس الانشاء والجعل دون غيره ولأجله لا موجب لآخذه مفروض للوجود . فالنتيجة هي انه لا يلزم من اخذ قصد الامر في متعلقه شيء من المحذورين السابقين حيث ان كليهما يرتكز على نقطة واحدة وهي اخذ الامر مفروض للوجود في مقام الانشاء ، وبانتفاء تلك النقطة تنفى المحذوران :

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

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

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

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

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

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

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

(الوجه الخامس) مذكوره (قدّه) أيضاً واليك نصه : (ان الاجزاء بالامر ليس لها الامر واحد ، ولا لامر واحد الا دعوة واحدة فلا يكون الامر داعياً الى الجزء الا بعين دعوته الى الكل ، وحيث ان جعل الامر داعياً الى الصلاة مأخوذ في متعلق الامر في عرض الصلاة فجعل الامر المتعلق بالمجموع داعياً الى الصلاة بجعل الامر بالمجموع داعياً الى المجموع ، ليتحقق الدعوة الى الصلاة في ضمن الدعوة الى المجموع ، مع ان من المجموع الدعوة الى الصلاة في ضمن الدعوة الى المجموع فيلزم دعوة الامر الى جعل نفسه داعياً ضمناً الى الصلاة ومحركية الامر لمحركية نفسه الى الصلاة عين عليته لعلية نفسه ، ولا فرق بين عليية الشيء لنفسه وعليته لعليته » :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وعلى ضوء هذا الأساس يظهر اندفاع جميع الوجوه المتقدمة :
 أما الوجه الاول فهو يبتنى على ان يكون المأخوذ في متعلق الامر هو
 قصد الامر الاستقلالي ، واما اذا كان المأخوذ فيه هو قصد الامر الضمني
 كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المزبور ، وذلك لان قصد الامر الضمني
 في كل جزء انا هو متأخر عن هذا الجزء لاعن جميع الاجزاء والشرائط
 هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد تقدم في مبحث الصحيح والاعم
 انه لامانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين طويلين ، ومن لحاظهما
 شيئاً واحداً وجعلها متعلقاً لامر واحد ، وما نحن فيه من هذا القبيل :
 فالنتيجة ان هذا الوجه ساقط على ضوء ما قدمناه .

وأما الوجه الثاني فهو أيضاً يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في
 متعلق الامر كالصلاة مثلاً هو قصد الامر النفسي الاستقلالي ، فمئذ
 لا يتمكن المكلف من الاتيان بها واجدة لتمام الاجزاء والشرائط . منها
 قصد الامر الاستقلالي الا تشريعاً حيث لا أمر بها كذلك ، افترض انها
 جزء الواجب والامر المتعلق بالجزء لا يعقل أن يكون امراً استقلالياً
 والالزم الخلف ، بل لابد أن يكون امراً ضمناً : واما اذا افترضنا ان
 المأخوذ فيه هو قصد الامر الضمني فلا يلزم ذلك المحذور ، لتمكن المكلف
 وقتئذ من الاتيان بالصلاة مع قصد امرها الضمني ، وبذلك يتحقق المركب
 بكلا جزئيه : وبكلمه أخرى ان المكلف وان لم يتمكن من الاتيان بها
 بداعي أمرها قبل انشائه وفي ظرفه الا انه متمكن منه كذلك في ظرف
 الامتثال . وقد أشرنا ان المعتمد في باب التكاليف انما هو القدرة على

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

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

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

مثلا مع داعوية امرها الضمى بطبيعة الحال ينحل ذلك الامر الى امرين
 ضميين : احدهما : متعلق بذات الصلاة . والآخر متعلق بداعوية هذا الامر
 يعني الامر المتعلق بذات الصلاة ، ولا محذور في ان يكون الامر الضمى
 يدعو الى داعوية الامر الضمى الآخر ، كما انه لامانع من ان يكون الامر
 النفسى الاستقلالى يدعو الى داعوية الامر النفسى الاخر كذلك . نعم لو كان
 المأخوذ فيه الامر النفسى الاستقلالى لزم داعوية الامر لداعوية نفسه :
 قد انتهينا في نهاية المطاف الى هذه النتيجة وهي انه لا محذور في
 اخذ داعوية الامر الضمى في متعلق الامر النفسى الاستقلالى لامن ناحية
 التشريع ، لابتنائه على عدم الامر بذات الفعل الخارجى كالصلاة مثلا ،
 ولكن قد عرفت خلافه وان الامر الاستقلالى بها وان كان منتفياً الا ان
 الأمر الضمى موجود : ولا من ناحية عدم القدرة ، لابتنائه على اعتبار
 القدرة على متعلقات التكليف من حين الامر ، وقد عرفت نقده : ولا
 من ناحية الخلف ، لابتنائه على أن يكون المأخوذ فيه داعوية الامر الاستقلالى
 ولكن قد سبق خلافه : ولا من ناحية داعوية الامر لداعوية نفسه ،
 لابتنائه على ان يكون الامر المتعلق بالصلاة مع داعوية امرها عين ذلك
 الامر ، ولكن قد مر خلافه وان الامر المتعلق بالمجموع حيث انه ينحل الى
 امرين ضميين فلا مانع من ان يكون احد الأمرين متعلقاً للاخر ، ولا
 يلزم من ذلك المحذور المذكور .

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

لسقوط الامر عنه ، افترض ان المركب تحقق به بكلا جزئيه ، ولا يتوقف تحقق جزئه الاخر - وهو قصد الامر - الى قصد امتثال امره : لما عرفت من ان الامر المتعلق به توصلى ولا معنى لكونه تعدياً .

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

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

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

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

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

ولكن الصحيح هو التفصيل بين مقامى الاثبات والثبوت .

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

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

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

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

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

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

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

وأما حلاً فلان قابلية الجهل بالمعتبرة في التقابل المذكور لا يلزم ان تكون

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد تحصل من ذلك عدة نقاط :

(الأولى) ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الضدين لا العدم والملكية كما اختاره شيخنا الاستاذ (قده) ،

(الثانية) اننا لو افترضنا ان التقابل بينها تقابل العدم والملكية لا التضاد الا ان ما افاده (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق خاطيء ، وذلك لانها تقوم على اساس اعتبار القابلية الشخصية في العدم والملكية ، ولكن قد عرفت ان القابلية المعتبرة أعم من أن تكون شخصية أو صنفية أو نوعية او جنسية .

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

يبقى الكلام في بقية الدواعي القريبة كقصد المحبوبة ، او قصد المصلحة والاثبات بالعبادة بداعي ان الله سبحانه وتعالى أهملها ، أو غير ذلك

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

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

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

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

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

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

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

ولناخذ المناقشة عليه اولاً بالنقض . وثانياً بالحل .

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

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

وبلا واسطة إحدى قواها كقصد الإقامة وما شاكله ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في ضمن البحوث السابقة . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل مفصل ان الملك في كون الفعل اختيارياً ما كان مسبوقاً بأعمال القدرة والاختيار سواء أكان من الأفعال الخارجية أم كان من الأفعال النفسانية . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي كالصلاة مثلا غير الاختيار المتعلق بالفعل النفسي ، فان تعدد الفعل بطبيعة الحال يستلزم تعدد الاختيار وأعمال القدرة فلا يعقل تعلق اختيار واحد بها معاً ، فاذن لا يلزم المحذور المتقدم حيث ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي هو الناشئ عن الفعل النفسي يعني احد الدواعي القريبة ، والاختيار المتعلق به غير ذلك الاختيار ولم ينشأ منه وأما ما افاده (قده) من ان الإرادة التشريعية تتعلق بما بوجوده العبد وتعلق به إرادته التكوينية فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من انه لا معنى للإرادة التشريعية في مقابل الإرادة التكوينية الا ان يكون المراد من الإرادة التشريعية الامر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف ، والسكن على هذا الفرض فالإرادة التشريعية في المقام واحدة دون الإرادة التكوينية ، وذلك لان وحدة الإرادة التشريعية وتعددتها تتبع وحدة الغرض وتعددته وحيث ان الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركب منها ، لفرض كون الواجب ارتباطياً بطبيعة الحال الإرادة التشريعية المتعلقة به ايضاً واحدة .

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

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

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

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

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

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

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

ولكن قد اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) باله لو فرض محالاً الفكاك الصل للمبادئ المعنون بالعنوان المذكور عن الدواعي الالهية وبالعكس لزم

كون للعبادة صحبة على الأول وباطلة على الثاني ، وهذا مما لا يعقل أن يلتزم به فقيه قطعاً ، بداهة صحة للعبادة مع قصد القرية وان لم يتحقق العنوان المزبور وعدم تعقل صحتها بدوله وان تحقق ذلك للعنوان .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كذلك فلا تجري فيه ، وحيث ان الاجزاء والشرايط قابلتان للجعل فلا مانع من جريان البراءة الشرعية فيها عند الشك في اعتبارهما ، وهذا بخلاف قصد القرينة حيث ان جماعه شرعاً غير ممكن لاجزءه ولا شرطاً لا بالأمر الأول ولا بالامر الثاني فبطبيعة الحال لا تجرى البراءة فيه عند الشك في اعتباره ودخله في الغرض .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

النفسي والغيري

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

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

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

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

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

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

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

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

(الثاني) ان يكون كل من الطرفين او الاطراف واجباً تعينياً ومرتبطاً للارادة ، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر ، فيكون مرد هذا القول الى اشتراط وجوب كل من الطرفين او الاطراف بعدم الاتيان بالآخر (الثالث) ما اخترناه من ان الواجب هو احد الفعلين او الافعال

لابعيته ، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف كما هو الحال في موارد الواجبات التعمينية ، غاية الامر ان متعلق الوجوب في الواجبات التعمينية الطبيعة المتصلة والجامع الحقيقي ، وفي الواجبات التخيرية الطبيعة المنزعة والجامع العنواني : وقد ذكرنا في محله انه لامانع من تعلق الامر به اصلاً بل تعلق به الصفات الحقيقية كالمعلم والارادة وما شاكلها ، وذكرنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واما على الوجه الثاني فمضافاً الى انه في نفسه غير معقول فابضاً الامر كذلك ، لان مقتضى اطلاق الدليل هو ان كل واحد من افراد المكلف موضوع للتكليف وجعل الموضوع له مجموع افراده على نحو العموم المجموع بحيث يكون كل فرد من افراده جزئه لانتمائه بخلاف الاطلاق ، وعند احتماله يدفع به .

واما على الوجه الثالث فالامر ظاهر ، ضرورة ان قضية الاطلاق عدم الاشتراط ، فلا يشترط يحتاج الى دليل خاص :

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

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

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

الامر عقيب الخطر

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

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

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

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

المرّة والتكرار

لا اشكال في انحلال الاحكام التحريمية بانحلال موضوعاتها كما تنحل بانحلال المكلفين خارجاً ، ضرورة ان الاستفادة عرفاً من مثل قضية لا تشرب الخمر او ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج وانه متى ما وجد فيه نحر كان محكوماً بالحرمة ، كما هو الحال في كفاية القضاء بالحقيقة .

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

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

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

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

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

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

وأما الاشكال والنزاع في اتیان المأمور به ثانياً بعد اتيانه اولاً ، ويسمى ذلك بالامتثال بعد الامتثال فهل يمكن ذلك ام لا فيه وجود ثالثها : التفصيل بين بقاء الغرض الاقصى وعدمه وقد اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) هذا التفصيل رفقاً في وجه ذلك ما اليك نصه :

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

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

وان شئت قلت : ان لامر واحد ليس الا امتثالاً واحداً فمعتد ان سقط الامر بالامتثال الاول لم يعقل امتثاله ثانياً والا وجب ذلك ضرورة ان حدوث المرض كما يوجب حدوث الامر وبقائه يوجب بقاءه فجواز الامتثال بعد الامتثال عندئذ لا يرجع الى معنى معقول . نعم اذا أتى المكلف بما لا ينطبق عليه المأمور به خارجاً وجب عليه الاتيان به مرة ثانية الا انه ليس امتثالاً بعد الامتثال ، لفرض ان الاول ليس امتثالاً له .

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

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

ولكن هذا التوهم خاطيء في كلا الموردين ولا واقع له :

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

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

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

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

الفور والتراخي

يقع الكلام فيها تارة في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات .
اما المقام الاول فالواجب ينقسم الى ثلاثة اصناف :

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

(الصنف الثاني) : ما يكون مقيداً بالتأخير فلو قدمه في اول ازمته الامكان لم يصح ويسمى هذا الصنف بالواجب المضيق كالصوم وما شابهه

(الصنف الثالث) : ما يكون مقيداً بالتقديم وهذا على قسمين :

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

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

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

فاصالة البراءة تقتضي عدم اعتبارها، وبذلك يثبت الاطلاق في مقام الظاهر .
فالنتيجة ان الصيغة او ماشاكلها لاتدل على الفور ولا على التراخي فضلاً
عن الدلالة على وحدة المطلوب او زعمده، بل هي تدل على ثبوت الطبيعي
الجامع على ذمة المكلف ، ولازم ذلك هو حكم العقل بالتخيير بين افراده
المرضية والطولية . نعم لو احتمل ان تأخيرها موجب لفوائده وجب عليه
الاتيان به فوراً بحكم العقل .

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

ولناخذ بالتقد عليه من عدة رجوه :

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

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

(الثاني) على تقدير نزل عن ذلك وتسليم ان الآيتين ليستا اجنيتين عن محمل الكلام الا ان دلالتها على ما نحن بصدده تقوم على اساس ان يكون الامر فيها مولوياً . واما اذا كان ارشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المضام العرفي فلا دلالة لها عليه اصلاً ، وذلك لان مفادها على هذا الضوء هو الارشاد الى ما استقل به العقل من حسن المسارعة والاستباق نحو الاقبات بالمأمور به وتفريغ الذمة منه ، وتابع له في الالتزام وعدمه فلا موضوعية له ، ومن الواضح ان حكم العقل بذلك يخالف في التزام وعدمه باختلاف موارده .

(الثالث) على تفسير النزول عن ذلك أيضاً وتسليم ان الامر فيها مولوى الا انه لا يبد من حمله على الاستحباب ، ولو حل على ظاهره وهو

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

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

نتائج البحوث الى هنا عدة نقاط :

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

(الثانية) ان الوجوب مستفاد من الصيغة او باشاكلها بحكم النقل

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

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

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

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

(السادسة) : ماذا شككنا في اعتبار قصد القرية في واجب وعدمه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مبحث الاجزاء

ايمان المأمور به على وجهه بقنضي الاجزاء ام لا ؟

قبل الخوض في المقصود ينبغي لنا تقديم امور :

(الاول) ان هذه المسألة من المسائل العقلية كمسألة مقدمة الواجب

ومسألة الضد وما شاكلهما . والسبب في ذلك هو ان الاجزاء الذي هو الجهة
المبحوث عنها في تلك المسألة إنما هو معلول للاتيان بالمأمور به خارجاً
وامتناله ، ولا صلة له بعالم اللفظ اصلاً .

وبكلمة اخرى ان الضابط لامتياز مسألة عقلية عن مسألة لفظية إنما

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

(الثاني) : ما هو المراد من كلمة على وجهه في العنوان ذكر المحقق

صاحب الكفاية (قدہ) ماهذا لفظه : الظاهر ان المراد من وجه في العنوان

هو النهج الذي ينبغي ان يؤتي به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن

يؤتي به بقصد التقرب في العبادات ، لا خصوص الكيفية المعتمدة في المأمور

به شرعاً ، فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً وهو بعيد ، مع انه

يلزم خروج التعبدات عن حریم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان

قصد القرية من كفيات الاطاعة عقلاً لامن قيود المأمور به شرعاً . ولا

الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب ، فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم

اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لامطابق الواجبات لوجه

لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار ، فلا بد من ارادة مايندرج فيه من

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

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

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

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

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

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

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

ولكن كلا التوهمين خاطيء جداً .

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

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

وصفة القول ان الاشتراك في النتيجة او كان موجباً لوحدية المسألتين أو المسائل لكان اللازم ان يجعل المسائل الاصولية بشقي اشكالها والوانها مسألة واحدة لاشتراك الجميع في نتيجة واحدة وهي القدرة على الاستنباط وهذا كما نرى .

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

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

(الثانية) : ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري هل يوجب

الاجزاء عن الامر الواقعي ام لا ؟

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

عنه اعادة وقضاء او قضاء فحسب ام لا؟

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

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

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

للرجل ان يدخل معهم في صلاتهم وهو لا يتوبها صلاة ، بل ينبغي له أن يتوبها ، وان كان قد صلى فان له صلاة اخرى ، الى غيرهما من الروايات الواردة في هذا الباب ، فهذه الروايات تدل في جواز الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال الاول وهو الاتيان بالصلاة فرادى ، وهذا من الامتثال بعد الامتثال الذي قد قلنا باستحاله .

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

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

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

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

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

في تفسير هذه الرواية خارج عن الفهم العربي وراجع الى الدقة الفاسفية كما لا يخفى .

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

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

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

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

(الثاني) : ان الاثنيان بكل مأمور به مسقط لأمره ، وهذا ليس

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

(الثالث) : ان الروايات الدالة على جواز الاعادة على اختلافها لا تدل على الامتثال بعد الامتثال .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(الرابعة) : أن يكون الباقي واجب الاستيفاء والتدارك .

ولنأخذ بالنظر الى هذه الصور

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما ما وقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثل قوله تعالى (فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيداً طيباً) وقوله (ع) « التراب احد الطهورين يكفيك
عشر سنين » هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء ، ولا بد في
ايجاب الاثبات به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص : وبالجملة فالمتبع هو
الاطلاق لو كان والا فالاصل وهو يقتضي البراءة من ايجاب الاعادة ،
لكونه شكاً في اصل التكليف . وكذا عن ايجاب القضاء بطريق أولى نعم
لو دل دليله على ان سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء
واجباً عليه لتحقق سببه وان أتى بالفرض ولكنه مجرد الفرض .

نتيجة ما افاده (قده) هي جواز البدار مع تمكن المكلف من الاثبات
بالفعل الاختياري التام وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع العذر في

في اثناء الوقت ، وذلك من جهة اطلاق الدليل ومع عدمه اصالة البراءة عن وجوبها .

وقد اختار هذا القول في خصوص الطهارة الترابية جماعة منهم السيد الطباطبائي (قده) في المروة .

والصحيح في المقام ان يقال : انه لا اطلاق لادلة مشروعية التيمم بالقياس الى من يتمكن من الاتيان بالعمل الاختياري في الوقت بداهة ان وجوب التيمم وظيفة المضطر ولا يكون مثله مضطراً لفرض تمكنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت ، ومجرد عدم تمكنه منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطراري ما لم يستوعب تمام الوقت .

وقد ذكرنا في بحث الفقه ان موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء عقلاً او شرعاً في مجموع الوقت بمقتضى الآية الكريمة وما اشاكلها فلما افترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت وارتفاعه في الاثناء لم يكن المكلف مأموراً بالتيمم ، لعدم تحقق موضوعه .

وبكلمة اخرى ان الواجب على المكلف هو طبيعي الصلاة مثلا على نحو صرف الوجود كما هو الحال في جميع التكاليف الايجابية ، وعليه فطرو الاضطرار على فرد من ذلك الطبيعي لا يوجب ارتفاع الحكم منه وذلك لان ما طرء عليه الاضطرار - وهو الفرد - لاحكم له على الفرض ، وما هو متعلق الحكم - وهو الطبيعي الجامع - لم يطرء عليه الاضطرار كما هو المفروض ، فاذن لا مقتضى لوجوب التيمم اصلاً . فالنتيجة ان حال الافراد الطولية كحال الافراد العرضية من هذه الناحية ، فكما ان طروى الاضطرار الى بعض الافراد العرضية لا يوجب سقوط التكليف عن الطبيعي الجامع بينها ، فكذلك طروء على بعض الافراد العرضية فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : انه لا اطلاق لادلة الامر الاضطراري في محل الكلام . ومن ضوء هذا البيان يظهر انه لا يجوز التمسك باصالة البراءة ايضاً ، وذلك لأن رفع الاضطرار في اثناء الوقت كما هو المفروض في المقام كاشف عن عدم تعلق الامر واقعاً بالفعل الاضطراري ، ليكون الاتيان به مجزئاً عن الواقع ، بل من الاول كان متعلقاً بالفعل الاختياري التام ، والمفروض عدم امثاله ، فاذاً لانشك في وجوب الاتيان به لنتمسك باصالة البراءة عنه . وعلى الجملة فما أتى به المكلف في الخارج من الفعل الاضطراري لا امر به على الفرض ، وما كان متعلقاً للامر لم يأت به ، فاذاً كيف يشك في وجوب الاعادة . ومن ذلك تبين انه لا يجوز البدار هنا واقعاً ، بداهة ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء . ومن الطبيعي ان الاجزاء لا يمكن إلا في فرض وجود الامر بالفعل الاضطراري واقعاً .

نعم قد ثبت جواز البدار في بعض الموارد بدليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختياري التام في الوقت : منها موارد التقية حيث يجوز البدار فيها واقعاً وان علم المكلف بارتفاعها في اثناء الوقت وتمكنه من العمل بلا تقية فيجوز له الوضوء تقية مع تمكنه منه بدونها في آخر الوقت أو في مكان آخر ، وهكذا . ومن هنا لا يجب الاعادة بعد ارتفاع العذر . ومنها ما اذا تيمم المكلف في آخر الوقت وصل به صلاتي الظهرين ثم دخل وقت المغرب وهو باق على تلك الطهارة جاز له ان يصلي به صلاتي المغرب والعشاء واقعاً ، وهكذا . وقد تحصل من ذلك ان في كل مورد ثبت جواز البدار واقعاً بدليل خاص نلتزم فيه بالاجزاء وفي كل مورد لم يثبت جوازه بدليل كذلك فلا نقول به من جهة الأدلة العامة . فالنتيجة في نهاية المطاف هي انه لا وجه للقول بالاجزاء في هذه المسألة اصلاً .

ولكن مع ذلك ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى الاجزاء فيها بدعوى ان المكلف لا يخلو من ان يكون متمكناً من الطهارة المائية في تمام الوقت اولاً يكون كذلك ، أو يكون متمكناً منها في بعضه دون بعضه الآخر فعلى الشقين الاولين لا اشكال في التخيير العقلي بين الافراد الطولية والعرضية وعلى الأخير فيما ان ملاك التخيير هو تساوي الافراد في الغرض فلا يحكم العقل فيه بالتخيير بين الاتيان بالفرد الناقص والاتيان بالفرد التام يقيناً ولكن اذا ثبت جواز البدار مع اليأس فيما إذا فرض ارتفاع العذر في الاثناء بعد الاتيان به والامتنال فلا يخلو من ان يكون جوازه حكماً ظاهرياً طريقياً او حكماً واقعياً . وعلى الأول فيبني القول بالاجزاء على القول به في المسألة الآتية وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الواقع بعد انكشاف الخلاف في الوقت ولا يكون له مساس بمسألتنا هذه . وعلى الثاني فلا مناص من الالتزام بالاجزاء ، وذلك لقيام الضرورة والاجماع القطعي على عدم وجوب ستة صلوات على المكلف في يوم واحد وهو يكشف كشافاً قطعياً عن ان الفعل الناقص في حال الاضطراب ولو مع فرض عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت واجد لتمام الملاك فيكون في هذا الحال في عرض الافراد الواجدة واقعاً . وعلى هذا فلا مناص من القول بالاجزاء ، ضرورة ان الاعادة بعد استيفاء الملاك بتمامه من الامتنال بعد الامتنال . وفيه اولاً ما عرفت من عدم الدليل على جواز البدار في مفروض المسألة الا في بعض الموارد (وثانياً) على تقدير تسامح ثبوته لامناص من القول بالاجزاء ، لما عرفت من الملازمة بين جواز البدار واقعاً والاجزاء (وثالثاً) على تقدير تسامح عدم الملازمة بينهما وان الاجزاء يحتاج الى دليل الا ان ما افاده من الدليل على الاجزاء - وهو قيام الاجماع والضرورة - خاص بخصوص الصلاة ولا يعم غيرها من الوجبات ، ولا دليل آخر على الاجزاء

فيها حيث قد عرفت انه لا اطلاق لدليل الامر بالفعل الاضطراري في امثال الموارد التي يرتفع العذر في اثناء الوقت ليمسك باطلاقه واما الاصل العملي فالظاهر انه لامانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الاعادة في المقام والسبب في ذلك هو ان جواز البدار في مفروض الكلام وان لم يكن كاشفاً عن ان العمل الناقص واجد لتمام ملاك الواقع كشفاً قطعياً الا ان احتمالاً موجود . ومن الطبيعي ان مع هذا الاحتمال لا يمكن احراز تعلق الامر بالعمل الاختياري التام من الاول ، وذلك لان العمل الاضطراري الناقص ان كان واجداً لتمام ملاكه فلا مقضى للامر به والا فلا موجب لسقوطه وحيث اننا لاندرى بوفائه بملاكه وعدم وفائه به فبطبيعة الحال لانحرز وجوبه وتعلق الامر به . ومن المعلوم ان مثل هذا مورد لاصالة البراءة وقد نحصل من ذلك ان نتيجة اصالة البراءة هي الاجزاء وعدم وجوب الاعادة :

وأما المسألة الثانية وهي ما اذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت فهل يجزى الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن القضاء في خارج الوقت ام لا ؟ فقد اختار شيخنا الاستاد (قدس) الاجزاء . يدعوى ان عدم الاجزاء في هذه الصورة غير معقول . والوجه في ذلك : ان القيد المتعذر على المكلف في تمام الوقت لا يخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب مطلقاً حتى حين التعذر وعدم تمكن التكليف من اثباته كالتطهر مثلاً واما ان لا يكون له دخل كذلك ، بل لا يمكن له في ملاكه بحالة التمكن منه دون التعذر كالتطهارة المائية مثلاً فعلى الاول لا يمكن الامر بفاقده في الوقت لعدم الملاك له ، وعلى الثاني فالامر بالنفاذ له باق لفرض اشتماله على المصلحة التامة وعدم دخل القيد المتعذر فيها حال التعذر وعلى الجملة فيناء على دخل القيد مطلقاً في ملاك الواجب ومصاحته فلا يمكن الامر بالاداء في الوقت

لا بالإضافة الى المأمور به من جهة انتفاء القدرة على امتثاله ، ولا بالإضافة الى الباقي من جهة عدم اشتماله على الملاك والمصلحة النامة ، اذن لا بد من الامر بالقضاء في خارج الوقت وبناء على عدم دخل القيد مطلقاً في ملاكه فبطبيعة الحال يتعين الامر بالفاقد في الوقت لاشتماله على القرض على تمام الملاك والمصلحة وعدم دخل القيد المزبور فيه في هذا الحال ، وعليه فلا أمر بالقضاء لعدم ملاك له ، فالجمع بين الامر بالاداء في الوقت والامر بالقضاء في خارج الوقت جمع بين المتناقضين ، ضرورة ان الامر بالقضاء تابع لصدق فوت الفريضة وإلا فلا مقتضى له اصلاً ، ومن الطبيعي ان صدق فوت الفريضة يستلزم عدم الامر بالفاقد في الوقت ودخل القيد مطلقاً في الملاك حتى حال التعذر ، كما ان الامر بالفاقد في الوقت يستلزم عدم دخل القيد المذكور في الملاك مطلقاً وهو يستلزم عدم وجوب القضاء في خارج الوقت ، لفرض عدم صدق فوت الفريضة ، اذن لا يمكن الجمع بين الامر بالفاقد في الوقت واجباب القضاء في خارج الوقت .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري في الوقت مجز عن المأمور به بالامر الواقعي الاولي في خارج الوقت ولا يمكن القول بعدم الاجزاء عنه ، لما عرفت من انه لا يمكن الجمع بين الامر بانين الفاقد في الوقت واجباب القضاء في خارج الوقت وان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين ، وعليه فلا مناص من القول بالاجزاء هنا .

وغير خفي ان ما افاده (قدسه) قابل للنقد والمواخذة بحسب مقام الثبوت وان كان تاماً بحسب مقام الاثبات فلنا دعو بان (الاولي) عدم تمامية ما افاده (قدسه) بحسب مرحلة الثبوت (الثانية) تمامية ما افاده (قدسه) بحسب مرحلة الاثبات .

اما الدعوى الاولى فلا مكان ان يقول قائل بان الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مشتملة على مصلحتين ملزمتين ، او على مصلحة واحدة ذات مرتبتين شديدة وضعيفة ، ومع تعذر القيد وهو الطهارة المائية في المثال يكون الفائد - وهو الصلاة مع الطهارة الترابية - مشتملاً على احدى المصلحتين الملزمين أو على المصلحة الضعيفة ، وحيث انها مازمة في نفسها فلذلك توجب الامر بالفائد في الوقت لاستيفائها ، ولشلا نفوت عن المكلف . هذا من فاحية . ومن ناحية اخرى ان المصلحة الثانية أو المرتبة الشديدة حيث انها كانت أيضاً ملزمة وقابلة للاستيفاء والتدارك ، والمفروض انه لا يمكن تداركها في الوقت فلا مناص من ايجاب القضاء في خارج الوقت لاستيفائها وتداركها .

فالنتيجة على ضوءها هي ان الجمع بين الامر بالفائد في الوقت والقضاء في خارج الوقت ليس جماً بين المتناقضين . فما افاده (قده) من ان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلاً نعم لو كانت للصلاة مع الطهارة المائية مثلاً مصلحة واحدة شخصية ليست ذات مراتب ثم ما افاده (قده) من عدم امكان الجمع بين الامر بالاداء في الوقت والامر بالقضاء في خارج الوقت ، وذلك لما عرفت من ان القيد المتعذر اذا كان دخيلاً في ملاك الواجب مطلقاً حتى حال التعذر فلا موجب للامر بالفائد في الوقت والا فلا منقضى للامر بالقضاء في خارج الوقت . ولكن حيث امكن اشتمال الواجب في حال الاختيار والتمكن على مصلحة واحدة ذات مراتب او على مصلحتين ملزمتين في مقام الثبوت فلا يتم ما افاده (قده) .

وأما الدعوى الثانية فلانه لا مانع من التمسك باطلاق ادلة الأمر الاضطراري لاثبات عدم وجوب القضاء في خروج الوقت ، وذلك لان المولى

اذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الادلة ، ومع ذلك سكنت عن بيان وجوب القضاء عليه في خارج الوقت فبطبيعة الحال كان مقتضى اطلاقها المقامي عدم وجوبه والا كان عليه للبيان . وعلى الجملة فلا قصور في ادلة الاوامر الاضطرارية كقوله تعالى ﴿ فلم نجدوا ماء فطيبموا صعيداً طيباً الخ وقوله (ع) « التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين » وما شاكلها غير قاصرة عن اثبات وجوب الفعل الناقص على المكلف في الوقت ، وعدم وجوب القضاء عليه في خارج الوقت . هذا اذا كان لها اطلاق وأما مع عدمه فالمرجع هو الاصل العملي ، وهو في المقام اصالة البراءة عن وجوب القضاء للشك فيه وعدم الدليل عليه . وان شئت قلت : ان وجوب القضاء حيث كان بامر جديد سواء أكان موضوعه فوت الفريضة ام كان فوت الواقع بملاكه فلا علم لنا به في المقام . اما على الاول فواضح ، لفرض عدم فوات الفريضة من المكلف في الوقت وأما على الثاني فلاحتمال ان يكون المأمور به بالامر الاضطراري مشتملا على تمام ملاك الواقع فلا يفوت منه الواقع بملاكه . ومن الواضح ان وجوب القضاء مع الشك فيه وعدم قيام دليل عليه مورد لاصالة البراءة ، ولا خصوصية له من هذه الناحية فنتيجة هذه المسألة هي اجزاء الاثبات بالمأمور به بالامر الاضطراري عن المأمور به بالامر الواقعي وعدم وجوب قضائه في خارج الوقت ،

ثم ان الاضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف ، وقد يكون باختياره اما الاول فقد تقدم حكمه بشكل موسع فلا نعيد . وأما الثاني وهو ما اذا كان الاضطرار باختياره كما اذا كان عنده ماء يكفي لوضوئه او غسله فلواقه فاصبح فاقداً للماء ، او كان عنده ثوب بطاهر فانجسه وبذلك اضطر الى الصلاة في ثوب نجس ، او كان متمكناً من الصلاة قائماً فاعجز نفسه عن القيام وهكذا فهل تشمل اطلاقات الاوامر الاضطرارية هذه الموارد لم لا ؟

وجهان : والظاهر هو الثاني ، والسبب في ذلك هو ان تلك الاطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفه عن الاضطرار الناشيء عن اختيار المكلف وارادته ، لوضوح ان مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً الخ ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفي فيما إذا كان عدم وجدان الماء والاضطرار الى التيمم بطبيعته وبغير اختيار المكلف ومنصرفه عما اذا كان باختياره : وكذا قوله (ع) « اذا قوى فليقم » وما شاكل ذلك . وعلى الجملة فلا شبهة في ان الظاهر من تلك الادلة بمقتضى الفهم للعرفي هو اختصاصها بخصوص الاضطرار الطارئ على الكلف بغير اختياره فلا تشمل ما كان طاراً بسؤ اختياره .

وعلى هذا الضوء لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره وارادته فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز اهراقه وتفويته اذا علم بعدم وجدانه الماء في مجموع الوقت ، ولو فعل ذلك استحق العقوبة على ترك الواجب الاختياري التام او على تفويت الملاك الملزم في محله ، ومن الواضح ان العقل لا يفرق في الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلي وتفويت الملاك الملزم في ظرفه اذا كان كذلك ، فكما يحكم بقبح الاول واستحقاق العقوبة عليه فكذلك في الثاني هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد اتضح مما ذكرناه انه لا أمر في موارد الاضطرار الاختياري لتبحث عن ان امثاله مجز عن الواقع او لا ؟ هذا حسب ما تقتضيه القاعدة .

ولكن في باب الصلاة خاصة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال فلو عجز نفسه باختياره عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائية أو في ثوب طاهر وجبت الصلاة عليه فاعداً أو مع الطهارة الترابية او في ثوب متنجس وان استحق العقاب على ترك ما هو وظيفة المختار ، لان الاضطرار اذا كان بسؤ الاختيار لم يمنع من العقاب .

فالنتيجه في نهايه المطاف هي ان مقتضى القاعده سقوط الامر الاول عن المركب بسقوط جزئه أو قيده ، واثبات الامر للفاقد يحتاج الى دليل ، والادله الاضطرابيه تختص بصوره الاضطراب غير الاختياري ، ولا تشمل الاضطراب الاختياري ، وعندئذ ففي كل مورد من موارد الاضطراب الاختياري قام دليل خاص على وجوب الاتيان بالفاقد كما في باب الصلاه فهو والا فلا يجب . هذا كله في غير موارد التقية .

وأما فيها فالظاهر عدم الفرق بين صورتي الاختيار وغيره ، وذلك لاطلاق ادلة التقية ، ومقتضاه جواز الاتيان بالعمل تقية مع التمكن من الاتيان بدونها . ومن هنا أفنى المشهور بان من تمكن من الصلاه في موضع خال عن التقية لا يجب عليه ذلك ، بل يجوز له الاتيان بها مع العامه تقية ، وكذلك الحال في الوضوء فالنتيجه ان في موارد التقية يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره عن الاتيان بالعمل بدونها ، كما يجوز له البدار اليها ، ولا يجب الاعادة اذا ارتفعت في الاثناء ولا الفضا اذا ارتفعت في خارج الوقت . ولكن قد اشرفنا في ضمن البحوث السالفة ان موارد التقية خارجه عن محل الكلام في المقام . الى هنا قد اتمهنا الى عدة نتائج : الاولى : ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرابي لا يجزى عن الواقع إذا ارتفع العذر في اثناء الوقت ، (الثانية) : ان الاتيان به مجز عنه اذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت ؛ (الثالثة) : ان اطلاقات الارامر الاضطرابيه لا تشمل الاضطراب الناشئ عن اختيار المكلف واردة الا في موارد التقية . (الرابعة) : ثبوت الملازمة بين تعلق الامر بالفعل الاضطرابي واقعاً وبين الاجزاء عن الواقع . او فقل ثبوت الملازمة بين جواز البدار واقعاً والاجزاء هذا بحسب نظريتنا من وجود الملازمة بين تعلق الامر بالفعل الاضطرابي واقعاً وبين الاجزاء عن الواقع في مقام الثبوت ، ومعها لاحاجة في الرجوع الى أدلة اخرى لاثبات

ذلك ولا تصل التوبة الى البحث عن وجود هذه الادلة في مقام الاثبات: ولكن لو نزلنا عن ذلك وقلنا عقالة صاحب الكفاية (قده) فعدنلد بطبيعة الحال نحتاج في اثبات ذلك الى التماس دليل اجتهادى او اصل على .

وأما الدليل الاجتهادى فصوره اربع : (الاولى) أن يكون كل من دليل الامر الاضطراري ، ودليل اعتبار الجزئية أو الشرطية مطلقا .

(الثانية) : أن يكون لدليل اعتبار الجزئية او الشرطية اطلاق دون دليل الامر الاضطراري . (الثالثة) بعكس ذلك بأن يكون لدليل الامر الاضطراري اطلاق دون دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية (الرابعة) : ان لا يكون لشيء من الدليلين اطلاق .

أما الصورة الاولى فلا ينبغي الشك في ان اطلاق دليل الامر الاضطراري يتقدم على اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية ، وذلك لحكومته عليه ومن الطبيعي ان اطلاق دليل الحاكم يتقدم على اطلاق دليل المحكوم كما هو الحال في تقديم جميع الادلة المتكفلة لاثبات الاحكام بالعناوين الثانوية كادلة لاضرر ولا حرج وما شاكلها على الادلة المتكفلة لاثباتها بالعناوين الاولى . وعلى ضوء ذلك فقضية اطلاق الامر الاضطراري من ناحية وتقدمه على اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية من ناحية اخرى هي الاجزاء وعدم وجوب الاعدادة حتى فيما اذا ارتفع الاضطرار في الوقت فضلا عن خارج الوقت ، والسبب في ذلك هو ان الاطلاق كاشف عن ان الفعـل الاضطراري تمام الوظيفة وانه واف بملاك الواقع والا لكان عليه البيان ، ولازمه بطبيعة الحال عدم اعادة العمل حتى في الوقت فما ظلك بخارج الوقت وأما الصورة الثانية فمقتضى اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية هو عدم سقوطها في حال الاضطرار . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا اطلاق لدليل الامر الاضطراري على الفرض . فالنتيجة بطبيعة الحال

هي علم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا عادت القدرة للمكلف .
 وأما الصورة الثالثة فهي بعكس الصورة الثانية تماماً يعني ان مقتضى
 اطلاق دليل الأمر الاضطراري من ناحية وعدم اطلاق دليل اعتبار الجزئية
 أو الشرطية من ناحية اخرى هو الاجزاء لاحالة وعدم وجوب الاعادة عند
 اعادة القدرة .

وأما الصورة الرابعة فحيث انه لا اطلاق لكل من الدليلين فالمرجع
 فيها هو الاصول العملية ، وقد اختلفت كلمات الاعلام فيها فلم يذهب الحق
 صاحب الكفاية (قده) الى ان الاصل هنا يقتضي البراءة عن وجوب الاعادة
 بتقريب ان الفعل الاضطراري حيث كان متعلقاً للأمر واقعاً ولذا جاز
 البدار اليه والمفروض ان المكلف أتى به فعندئذ اذا ارتفع العذر في الوقت
 وعادت القدرة بطبيعة الحال شك في اصل وجوب الاعادة وهو مرجع
 لاصالة البراءة ، كما اذا شك في وجوب القضاء . وغير خفي ان افاده (قده)
 مبني على جواز البدار واقعاً في مثل المقام ، فعندئذ لامناص من القول
 بالاجزاء ، لما تقدم من الملازمة بينه وبين وفاء الأمور به بالأمر الاضطراري
 بنهائ ملاك الواقع واجزائه عنه ، وعليه فإو شك في وجوب الاعادة بعد
 ارتفاع العلو طبعاً يكون شكاً في اصل التكاليف ، ومقتضى الاصل عنده
 الا انك قد عرفت في ضمن البحوث السابقة أنه لا دليل على جواز البدار
 واقعاً فيما اذا لم يكن العذر مستوعباً لمجموع الوقت كما هو المفروض في
 المقام ، وعليه فلا مناص من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة بعد
 ارتفاع العذر .

وذهب بعض الاعاظم (قده) الى ان مقتضى الاصل هنا الاشتغال
 دون البراءة ، وقد قرب ذلك بوجهين :

(الاول) ان الشك في وجوب الاعادة فيما اذا ارتفع العلو في الوقت

نشأ من اشك في القدرة على استيفاء المصلحة الباقية من العمل الاختياري وهذا وان كان شكاً في اصل التكليف ، ومقتضى الاصل فيه البراءة الا انه لما كان ناشئاً من الشك في القدرة فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال ، لما تقرر في محله من ان الشك في التكليف اذا كان ناشئاً عن الشك في القدرة على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءة كما لا يخفى .

(الثاني) ان المقام داخل في كبرى مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير بيان انا نعلم اجمالاً بان الجامع بين الفعل الاضطراري والاختياري مشتمل على مقدار من المصلحة ، وكذا نشك في ان المقدار الباقي من المصلحة الملزمة أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجة التخيير بين الايمان بالفعل الاضطراري والايمان بالفعل الاختياري ، ولازم ذلك هو اجزاء الايمان بالفعل الاضطراري عن الواقع لان المكلف مع الايمان به قد امتثل الواجب في ضمن احد فرديه - وهو الاضطراري - او انه قائم بخصوص الفرد الاختياري ، لتكون نتيجة التعيين ، ولازمه عدم اجزائه عنه ، لفرض انه غير واف بتمام مصلحته فلا بد عندئذ من الايمان به ثانياً ، وحيث اننا لانحرز هذا ولا ذاك بالخصوص فبطبيعة الحال نشك في ان التكليف في المقام هل تعلق بالجامع او بخصوص الفرد الاختياري ، وهذا معنى دوران الامر بين التعيين والتخيير والمرجع فيه التعيين بقاعدة الاشتغال .

ولناخذ بالتقدم على كلا الوجهين : أما الوجه الاول فلما حققناه في محله من انه لا فرق في الرجوع الى اصالة البراءة في موارد الشك في التكليف بين ان يكون منشأه للشك في القدرة أو الشك من جهة اخرى كعدم النص أو اجماله او تعارض النصين او نحو ذلك ، ضرورة عدم الفرق بينها ولا موجب لتقييد اصالة البراءة بغير الموارد الاول ، فانه بلا دليل ومقتضى ،

وتمام الكلام في محله : وأما الوجه الثاني فلان ما افاده (قائه) من دوران الامر في المقام بين التعمين والتخيير وان كان صحيحاً إلا ان مذكوره (قده) من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له ، والسبب في ذلك هو اننا قد حققنا في موطنه ان المرجع في كافة موارد دوران الامر بين التعمين والتخيير هو اصالة البراءة دون قاعدة الاشتغال الا في مورد بن (الاول) فيما اذا دار الامر بينها في الحجية كما اذا دل دليل على وجوب شيء . والآخر على حرمة وفرضنا العلم الخارجي بحجية احدهما في هذا الحال فعندئذ ان كان الدليلان متساويين فالحجية تخيرية ، وان كان احدهما محتمل الرجحان بالاضافة الى الآخر فهو الحجة دونه ، وذلك لانه اما مخصوصه حجة او هو احد فردي الحجية ، وهذا بخلاف الآخر ، فان احتمال انه بخصوصه حجة دون ذلك غير محتمل ، فاذن لاحالة تكون حجيته مشكوكة وقد ذكرنا في محله ان الشك في الحجية في مرحلة الانشاء مساوق للقطع بعدمها في مرحلة الفعلية فلا اثر له . وهذا معنى حكم العقل بالتعمين في مثل هذا المورد (الثاني) فيما اذا دار الامر بين التعمين والتخيير في موارد التزاحم والامتنال بيان ذلك ان الحكمين في هذه الموارد ان كانا متساويين فالمكلف مخير بين امتثال هذا وذلك وان كان احدهما محتمل الاهمية دون الآخر ففي مثله تعين امتثاله بحكم العقل دون ذلك ، وذلك بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة لليقينية ، وحيث ان المكلف في مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فلا بد له من الخروج عن عهده وتخصيل الامن من العقوبة عليه ، ومن الطبيعي انه لا يحصل له الامن منها الا بامتنال ما هو محتمل الاهمية دون غيره ، بداهة ان وظيفته في الواقع لا تخلو من ان تكون هي التخيير بينها ، او التعمين والاتيان بخصوص هذا ، وعلى كلا التقديرين حيث ان امتثاله مؤمن دون امتثاله غيره تعين بحكم العقل . واما في غير

هذين الموردين فالمرجع هو اصالة البراءة ، وذلك لان تعلق التكليف بالجماع معلوم وتعلقه بالخصوصية الزائدة مشكوك فيه ، ومقتضى الاصل البراءة عنه ، وهذا كما في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين . وبعد ذلك نقول ان دوران الامر في المقام وان كان بين التعيين والتخيير إلا ان حيث كان في مقام الجعل لاني مقام القطعية والامتثال فبطبيعة الحال يدخل في كبري مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، لفرض ان تعلق الامر بالجماع بين الفعل الاختياري والاضطراري معلوم ، وتعلقه بخصوص الفعل الاختياري مشكوك فيه للشك في ان فيه ملاكاً ملزماً يخصه فمقتضى الاصل فيه البراءة وقد تحصل مما ذكرناه ان الصحيح هو ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الاصل يقتضى البراءة عن وجوب الاتيان بالفعل الاختياري الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : وهي ان تعلق الامر الاضطراري بالفعل الناقص وجواز اللبدار اليه واقامع فرض تمكن المكلف من الاتيان بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار. في اثناء الوقت يحتاج الى دليل ، وقد قام لدليل على ذلك في خصوص موارد التقية وان البدار فيها جائز كما اشرنا اليه سابقاً .

واما فيما عدا موارد التقية فقد اشرنا الى ان جماعة : منهم السيد (قده) في العمرة قد احتاروا ان مقتضى اطلاق دليل وجوب التيمم هو جواز البدار اليه مع احتمال ارتفاع العذر في الوقت وتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية فيه . ومن هنا قال (قده) في المسألة الثالثة من احكام التيمم الاقوى جواز التيمم في سعة الوقت. وان احتمل ارتفاع العذر في آخره او ظن به الى ان قال فتجاوز المباحة مع العلم بالبقوله ونجيب التأخير مع العلم بالارتفاع هذا حري بنا ان نقول : ان ما ذكره في مسألة التقية في نهاية الصحة والمثانة ولا مناص عن الالتزام به . واما ما ذكره في مسألة التيمم فلا

يمكن المساعدة عليه بوجه ، والسبب في ذلك ما تقدم من انه لا اطلاق
لادلة وجوب التيمم من الآية والروايات بالاضافة الى الموارد التي لا يستوعب
المذرف فيها مجموع الوقت ، لفرض تمكن المكلف معه من الاتيان بالصلاة مع
الطهارة المائية ، ومن الطبيعي ان النوبة لا تصل عندئذ الى الصلاة مع
الطهارة للترابية .

وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في ضمن البحوث السالفة بشكل اوسع كما وقد
بيننا في مبحث الفقه بصورة موسعة ان ما ادعاهم من جواز البداء خاطيء جداً ولا
واقع موضوعي له وما يظهر من بعض الروايات جوازه قد تكلمنا فيه هناك فلا حظ
واما الادلة للعامة فلا تغل على مشروعية العمل الناقص مع تمكن المكلف
من الاتيان بالعمل التام في الوقت . اما حديث رفع الاضطرار والاكرام
فقد ذكرنا في محله ان مفاده نفى الحكم لا اثباته يعني ان الوجوب المتعلق
بالمركب عند اضطرار المكلف الى ترك جزء او شرط منه يرتفع بمقتضى
هذا الحديث . واما الاجزاء الباقية التي تمكن المكلف منها للحديث لا يدل
على وجوبها ، مثلاً اذا اضطر الى ترك الطهارة المائية ارتفع عنه الوجوب
المتعلق بالصلاة معها . واما وجوب الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية فهو
يحتاج الى دليل خاص ، وحديث الاضطرار لا يدل على ذلك ، وكذلك
الحلك في حديث النسيان وما شاكله . واضف الى ذلك ان حديث الاضطرار
او النسيان او نحو ذلك انما يكون رافعاً للتكليف اذا تعلق بترك الواجب
في مجموع الوقت . واما اذا تعلق بتركه في بعض الوقت لا في مجموعه
فلا اثر له ولا يكون رافعاً للتكليف فلان ما تعلق به الاضطرار او النسيان
او نحو ذلك لا يكون مأموراً به وما هو مأمور به - وهو الطبيعي الجامع
بين الافراد الطولية والعرضية - لم يتعلق به فلا وجه لسقوط وجوبه وسن
هنا يظهر حال مثل قوله (ح) « من شيء حرمه الله تعالى الا وقد

احله عند الضرورة ، وذلك لوضوح انه لا يبدل الا على جواز ارتكاب ما تعلقت الضرورة به واجنبى عن المقام بالكلية .

واما قاعدة المبسور او ما شاكلها فضافاً الى ما حتمناه في محله من انه لا اصل لهذه القاعدة وانها قاصرة سنداً ودلالة فهي اجنبية عن المورد ولا صلة لها به اصلاً ، وذلك لعدم تحقق موضوعها حيث ان المكلف على الفرض متمكن من الاتيان بالواجب في ضمن فرد كامل في اثناء الوقت بعد ارتفاع العذر ومن المعلوم انه مانع عن صدق عنوان المعسور عليه لتصل التوبة الى مبسوره . وعلى الجملة فالواجب على المكلف وهو طبيعي الصلاة مع الطهارة المائية مثلاً في مجموع الوقت المحدد له ، ومن الطبيعي ان تمكنه من الاتيان به في ضمن فرد كامل يوجب عدم صدق المعسور في حقه ، لتكون الفرد الاضطراري - وهو الصلاة مع الطهارة الترابية - مبسوره .

فالنتيجة في نهاية المطاف : هي عدم قيام دليل على تعلق الامر الاضطراري بالعمل الناقص مع تمكن المكلف من الاتيان بالعمل التام في اثناء الوقت نعم قد قام دليل خاص على ذلك في خصوص موارد التقية .

واما الكلام في المسألة الثالثة - وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالامر الواقعي وعدمه فيما اذا انكشف الخلاف بعلم وجدائي أو تعبدى - فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيها على اقوال : (الأول) الاجزاء مطلقاً. (الثاني) عدمه مطلقاً. (الثالث) : التفصيل بين ما اذا انكشف الخلاف بعلم وجدائي وما اذا انكشف بعلم تعبدى فيجزى على الثاني دون الاول (الرابع) التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقة فعمل الاول لامناص من الاجزاء دون الثاني (الخامس) التفصيل بين اقسام السببية بالتزام بالاجزاء في بعضها وبعدمه في بعضها الآخر . (السادس) التفصيل بين الامارات والاصول بالتزام بعدم الاجزاء في موارد الامارات والاجزاء في موارد الاصول ، وقد

اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قدہ) .

ولكن ينبغي لنا عطف الكلام في هذا التفصيل قبل ان نحرر محل النزاع وبيان ماهو الحق في المسألة من الاقوال فنقول : قد افاد (قدہ) في وجه ذلك ما اليك لفظه :

والتحقيق ان ما كان منه يجري في تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان محقق ماهو شرطه او شرطه كقاعدة الطهارة او الحلية بل واستصحابها في وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة او الحلية يجزى ، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط وميبأ لدائر الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشف الخلاف لا يكون موجبا لانكشف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان بلسان انه ماهو الشرط واقماً كما هو لسان الامارات فلا يجزى ، فان دليل حججه حيث كان بلسان انه واجد لما هو الشرط الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان بشرطه فاقده .

توضيح افاده (قدہ) هو ان الحكم الظاهري على قسمين : (احدهما) حكم ظاهري معمول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر الى الواقع اصلاً . (وثانيها) حكم ظاهري معمول ايضاً في ظرف الشك في الواقع والجهل به الا انه ناظر الى الواقع وكاشف عنه . والاول مفاد الاصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب والثاني مفاد الامارات . اما الاول فلان المعمول في موارد تلك الاصول هو الحكم الظاهري في ظرف الشك والجهل بالواقع بما هو جهل ، ومن الطبيعي ان ذلك انما يكون من دون لحاظ نظرهما الى الواقع اصلاً ، ولذا اخذ الشك في موضوعه في لسالتها ومن هنا لا يتصف بالصدق تارة وبالكذب تارة اخرى ، ضرورة ان الحكم

الظاهرى المجهول في مواردنا كالطهارة او الحلية موجود حقيقة قبل انكشاف الخلاف وبعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الاول كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب بناءً على نظريته (قده) وفي مثله لا يعقل الانصاف بالصدق مرة وبالكذب اخرى . نعم قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعي وقد يكون مخالفاً له ، ولكن هذا امر آخر اجنبي عن انصافه بها بالكلية كما هو واضح فالنتيجة على اساس ذلك هي حكومة تلك الاصول على الاداة الواقعية في مرحلة الظاهر وتوجب توسعة دائرتها حيث ان ما دل على شرطية الطهارة او الحلية للصلاة مثلاً ظاهر في الطهارة او الحلية الواقعية ، ولكنها جمعت الشرط اعم منها ومن الطهارة او الحلية الظاهرية ، فقتضى هذه الحكومة هو ان الطهارة الظاهرية كالطهارة الواقعية فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً ، فكما ان المكاف اذا كان واجداً للطهارة الواقعية واجد للشرط حقيقة ، فكذلك اذا كان واجداً للطهارة الظاهرية فلو صلى معها ثم انكشف الخلاف لم ينكشف عن ان العمل فاقد للشرط ، بل هو واجد له حقيقة والشئ لا ينقلب عما وقع عليه .

وبكلمة اخرى ان الطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة الطهارة او استصحابها وكذا الحلية الظاهرية الثابتة بقاعدتها او استصحابها لا واقع موضوعي لها ما عدا الثبوت في ظرف الشك لكي تطابق الواقع مرة وتخالفه مرة اخرى ، ومن المعلوم ان ما لا واقع له لا يعقل انصافه بالصدق والكذب ، فان معنى الصدق هو مطابقة الشئ لواقعه الموضوعي ومعنى الكذب عدم مطابقتها له . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها تحسّم على الادلة الواقعية وتجعل الشرط اعم منها ومن الطهارة او الحلية الظاهرية . فالنتيجة على ضوء ذلك : هي ان الشرط اذا كان الاعم فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف وفقدان العمل له بعد ما كان واجداً له في ظرفه ، غاية الامر يرتفع

بارتفاع موضوعه وهو الشك فهي احكام ثابتة واقعاً في مرحلة الظاهر ما دام الشك والجهل بالواقع ، فلو صلى المكلف مع ثوب طاهر ظاهراً او في مكان مباح كذلك ثم بان عديمها واقعا لم يكتشف ان الصلاة فاقدة للشرط في ظرفها ، لفرض ان الشرط اعم منها ومن الطهارة او الحلية الظاهرية والمفروض انها واجدة لها في ظرفها حقيقة فلا يعقل انكشاف الخلاف بالاضافة اليها . نعم هي فاقدة للطهارة او الحلية الواقعية ، ولكن قد عرفت ان الشرط ليس خصوصها . ومن هنا يظهر ان التعبير بالكشاف الخلاف في امثال هذه الموارد انما هو بلحاظ الطهارة او الحلية الواقعية : الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان عدم الاجزاء في موارد هذه الاصول غير معقول فلا مناص من القول بالاجزاء .

وأما الثاني - وهو مفاد الامارات - فلان المجهول في مواردنا انما هو حجيتها بلحاظ نظرها الى الواقع واثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شي اخر فيها في مقابل للواقع . بيان ذلك اما بناء على كون المجهول فيها هو الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي فواضح ، وذلك لان الامارة على ضوء هذه النظرية ان كانت مطابقة للواقع اثبتت الواقع فحسب ، وان كانت خاطئة وغير مطابقة له لم تؤد الى حكم شرعي اصلا : لا واقعي ولا ظاهري أما الاول فظاهر . وأما الثاني فلفرض عدم جعل حكم ظاهري في قبال الحكم الواقعي في موردها وانما المجهول كما عرفت هو الطريقية والكاشفية فحسب فاذن حال القطع المخالف للواقع . وأما بناء على نظريته (قده) من ان المجهول فيها انما هو المنجزية والمعذرية فابيضاً الامر كذلك ، لأنها على تقدير المطابقة تثبت الواقع اثباتاً تنجزياً فحسب وعلى تقدير المخالفة فلا حكم في موردها : لا واقعاً ولا ظاهراً ، أما الاول فواضح : ولما للتأني فلما عرفت من ان المجهول في موردها انما هو المنجزية والمعذرية دون شيء آخر .

وعلى الجملة فحال الامارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينها اصلاً ، فكما انه لاحكم في موارد القطع المخالف للواقع لاواقماً ولا ظاهراً ، فكذلك لاحكم في موارد الامارات المخالفة له . ومن هنا تنصف الامارات بالصدق مرة وبالكذب مرة اخرى . فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان في مقام الثبوت وان كان لافرق بين الامارات والاصول حيث ان كليهما وظائف معمولة للجاهل بالواقع دون العالم به ، الا انها تفترقان في مرحلة الاثبات في نقطة واحدة : وهي ان الشك قد أخذ في موضوع الاصول في لسان ادلتها ، ومن هنا يكون الحكم المجهول في مواردنا في قبالة الواقع من دون نظره اليه . وهذا بخلاف الامارات ، فان الشك لم يؤخذ في موضوعها في لسان ادلتها وان لسانها كما عرفت لسان اثبات الواقع والنظر اليه .

وعلى ضوء ذلك لامتناع من القول بعدم الاجزاء في موارد الامارات عند كشف الخلاف ، لما عرفت من عدم الحكم في موارد مخالفتها للواقع لا واقماً ولا ظاهراً ، ومعه كيف يتصور الاجزاء فيها . ومن هنا اتفقت كلماتهم على عدم الاجزاء في موارد القطع بالخلاف :

وغير خفي ان ما افاده (قدّه) خاطيء نقضاً وحلاً .

أما الاول : فلان الالتزام بما افاده (قدّه) مما لا يمكن في غير باب الصلاة من ابواب الواجبات كما العبادات والمعاملات . ومن هنا لو توجساً بما قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة واستصحابها ثم انكشف نجاسته لم يلتزم احد من الفقهاء والمجتهدين حتى هو (قدّه) بالاجزاء فيه وعدم وجوب اعادته ، وكذا لو غسل ثوبه أو بدنه في هذا الماء ثم انكشف نجاسته لم يحكم احد بطهارته ، وهكذا ، مع ان لازم ما افاده (قدّه) هو الحكم بصحة الوضوء في المثال الاول وبطهارة الثوب او للبدن في المثال

الثاني ، لفرض ان الشرط اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية ، والمفروض وجود الطهارة الظاهرية هنا ، ومن الطبيعي ان العمل إذا كان واجداً للشرط في ظرفه حكم بصحته ، ولا يتصور فيه كشف الخلاف كما عرفت ، وارتفاعه انما هو بارتفاع موضوعه . ومن هذا القبيل ما اذا افترضنا ان زيدا كان يملك داراً مثلا ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته فاخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناها منه وبعد ذلك انكشف الخلاف وبان ان زيدا لم يكن مالكا لها فقتضى ما افاده (قده) هو الحكم بصحة هذا الشراء لفرض ان الاستصحاب حاكم على الدليل للواقعي وأفاد للتوسعة في الشرط وجعله اعم من الملكية الواقعية والظاهرية مع انه ان يلتزم ولا يلتزم بذلك احد حتى هو (قده) فالنتيجة ان ما افاده (قده) منقوض في غير باب الصلاة من ابواب العبادات والمعاملات :

وأما الثاني - وهو جوابه حلا - فلان قاعدتي للطهارة والحلية وان كانتا تقيدان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك بالواقع والجهل به من دون نظر اليه الا ان ذلك مع المحافظة على الواقع بدون ان يوجب جملة في موردهما انقلابه وتهديله اصلا ، والسبب في ذلك ما حققناه في مورده من انه لا تنافي ولا تضاد بين الاحكام في انفسها ، ضرورة ان المضادة انما تكون بين الامور التكوينية الموجودة في الخارج : واما الامور الاعتبارية التي لا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار المعبر فلا تعقل المضادة والمنافاة بينها اصلا وبما ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا اعتبار الشارع اياها في عالم الاعتبار فلا تعقل المنافاة والمضادة بينها في انفسها اصلا ، بداهة انه لا تنافي بين اعتبار الوجوب في نفسه لفعل واعتبار الجريمة كذلك له ، وانما المضادة والمنافاة بينها من احدا ناحيتين : (الاولى) بحسب المبدأ بعنى المصلحة والمفسدة بناء على

مسلك العدالة من تهيئة الاحكام لها (الثانية) بحسب المنتهى يعنى مرحلة الامتثال حيث لا يقدر المكلف على امتثال الوجوب والحرمه المحصولين لفعل واحد في زمن واحد كما انه لا يمكن اجتماعها فيه بحسب المبدأ فان المصلحة الملزمة مضادة للمفسدة كذلك فلا يعقل اجتماعها في فعل واحد .

وعلى ضوء ذلك قد قلنا انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي اصلا لاني نفسه ولا من ناحية المبدأ ، ولا من ناحية المنتهى ، اما الاول فلما عرفت من عدم التنافي بين الاحكام في انفسها . واما الثاني فلان الحكم الظاهري لم ينشأ عن المصلحة في متعلقه وانما نشأ عن المصلحة في نفسه . واما الثالث فلان الحكم الظاهري انما هو وظيفة من لم يصل اليه الحكم للواقعي لا يعلم وجداني ولا يعلم تعبدي ، واما من وصل اليه الحكم الواقعي فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهري في مادته فلا يجتمعان في مرحلة الامتثال لكي تقع المناقاة بينها في هذه المرحلة :

وعلى الجملة ففي موارد وجود الحكم الظاهري لا يجب على المكلف امتثال الحكم الواقعي ، وفي موارد وجوب امتثاله لا حكم ظاهري في البين . فالنتيجة : هي انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي اصلا ، وعليه فالالتزام بوجود الحكم الظاهري في موارد قاعدة للطهارة والحلية لا ينافي الالتزام بثبوت الحكم الواقعي في موارد ايضا ، بل لا مناص من الالتزام بذلك بعد بطلان التصويب والانتقال بكافة اشكاله والوانه كما حققناه في محله . وعلى ضوء هذا الاساس فلو صلى المكلف مع طهارة البدن او الثياب ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة او استصحابها وكان في الواقع نجساً فصلاته وان كانت في الظاهر محكومة بالصحة ويترتب عليها اثارها الا انها باطلة في الواقع ، لوقوعها في النجس ، وعليه فاذا انكشف الخلاف انكشف انها فاقدة للشرط من الاول وانه لم يأت بالصلاة المأمور بها واقعاً ، وان ما

أنى به ليس مطابقاً لها فاذن بطبيعة الحال تجب الاعداد او القضاء ،
والايتان بالماور به بالامر الظاهري انما يكون عنراً له في تركها ما دام
بقاء الجهل والشك ، واما اذا ارتفع والكشف الحال لم يكن معلوراً
في تركها ، فالاحكام الظاهرية في الحقيقة احكام علمية فحسب ، وليست
احكاماً حقيقية في قبال الاحكام الواقعية ، والمكلف مأمور بترتيب اثار
الواقع عليها ما دام الجهل واذا ارتفع ارتفع عذره ، وبعبده لا يكون معلوراً
في ترك الواقع وترتيب اثاره عليه من الاول .

واما حديث حكومة تلك القواعد على الادلة الواقعية كما تقدم ذكره
فلا يجدي ، والسبب في ذلك هو ان هذه الحكومة حكومة ظاهرية مؤقتة
بزمان الجهل بالواقع والشك فيه وليست بحكومة واقعية ، لكي توجب توسعة
الواقع او تضيقه . ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب اثار الواقع
مالم ينكشف الخلاف ، فاذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع .

وبكلمة اخرى ان الشرط هو الطهارة او الحلية الواقعية فحسب بمقتضى
الادلة الواقعية ، وهذه القواعد والاصول انما تثبت الطهارة او الحلية في
مواردها عند الشك والجهل بها ، والمكلف مأمور بترتيب اثار الواقع عليها
مادام هذا الشك والجهل . فاذا ارتفع انكشف ان العمل فاقده من الاول
وعليه فما انى به غير مأمور به واقماً . ومن الطبيعي ان اجزاء غير المأمور
به عن المأمور يحتاج الى دليل خاص ولا يفترض القناعة عدم اجزائه عنه .
او قل ان في صورة مطابقة تلك القواعد لا واقع فالشرط الواقعي موجود وصحة
العمل مستلثة الى وجدانه ، ولا اثر عندئذ لوجود الطهارة او الحلية للظاهرة
وأما في صورة مخالفتها للواقع فانها ليس الا ترتيب اثار الواقع عليها
تعبداً في مرحلة الظاهر لا للبناء على انها شرط حقيقة ، كما ان الطهارة أو
الحلية الواقعية شرط كذلك ، بدلالة ان لسانها ليس اثبات بل للشرط اصم

منها، بل لسانها اثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشك والمجهل ، وعند ارتفاعه وانكشاف الخلاف ظهر ان الشرط غير موجود . ومن هنا يظهر ان هذه الحكومة إنما هي حكومة في طول الواقع وفي ظرف الشك به بالإضافة الى ترتيب آثار الشرط الواقعي عليها في مرحلة الظاهر فحسب ، وليست بحكومة واقعية بالإضافة الى توسعة دائرة الشرط وجعله الاعم من الواقع والظاهر حقيقة .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : هي ان مقتضى القاعدة عند ارتفاع المجهل وكشف الخلاف عدم الاجزاء فالاجزاء يحتاج الى دليل خاص وقد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاة دون غيره من ابواب العبادات والمعاملات وقد نحصل من ذلك انه لا فرق بين هذه القواعد والاصول وبين الامارات فانها من واد واحد فما افاده (قدّه) من التفصيل بينها ساقط ولا اصل له كما هرفت : هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى لا اشكال في ان الامارات القائمة على الشبهات الموضوعية كالبيئنة واليد وما شاكلها مما يجرى في تنقيح الموضوع واثباته خارجة عن محل البحث ، والسبب في ذلك هو ان قيام تلك الامارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه وللقائلون بالتصويب في الاحكام الشرعية لا يقولون به في الموضوعات الخارجية وسيأتي انشاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية ان الاجزاء في موارد الاصول والامارات غير معقول الا بالالتزام بالتصويب فيها ، والتصويب في الامارات الجارية في الشبهات الموضوعية غير معقول ، بداهة ان البيئنة الشرعية إذا قامت على ان المابع الفلاني نحر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحية ، فلو كان في الواقع ماء لم يجعله نحرأً وبالعكس ، كما اذا قامت على انه ماء وكان في الواقع نحرأً لم يجعله ماءً ، وإذا قامت على ان المال الذي هو لزيد

قد نقل منه بناقل شرعي إلى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف وبان انه لم يلتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عما هو عليه وتغيره يعني قلب ملكية زيد إلى غيره ، أو إذا افترضنا انها قامت على أن المايح الفلاني ماء فتوضأ به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً ، لما عرفت من انها لا توجب انقلاب الواقع ولا يجعله غير الماء ماء ، ليكون الوضوء المذكور مجزياً عن الواقع .

ومن ناحية ثالثة قد تساؤل على خروج موارد انكشف عدم الحكم للظاهري فيها رأساً عن محل الكلام وذلك كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ واقى على طبقه استناداً الى حجبية الظهور ، ثم بعد ذلك انكشف انه لا ظهور له في هذا المعنى المعين اصلاً ، بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له ، فعندئذ لا ريب في عدم حجبية هذا المعنى ، لعدم اندراجه تحت ادلة حجبية الظهورات . وكذا لو افق المجتهد على طبق رواية . وقع في سلسلة سنده (ابن سنان) بتخيل انه عبد اله بن سنان الثقة ثم بان انه محمد بن سنان الضعيف ، فان الاعتقاد الاول باطل حيث انه صرف وهم وخيال ولا واقع له .

فالنسبة ان كلما كان الاشتباه في التطبيق بتخيل ان اللفظ الفلاني ظاهر في معنى ثم بان انه غير ظاهر فيه من الاول وكان اعتقاد الظهور مجرد وهم بلا واقعية له ، او اعتقد ان الرواية الفلانية رواية ثقة بتخيل ان الوقع في سندها زرارة بن اعين مثلاً ثم انكشف انها رواية ضعيفة وان الواقع في سندها ليس هو زرارة بن اعين ، بل شخص آخر لم يوثق . او اعتقد ان للرواية الفلانية مسندة ثم بان انها مرسله وهكذا ، فهذه الموارد بكافة اشكالها خارجة عن محل النزاع وقد تسالموا على عدم الاجزاء فيها . ومن ناحية رابعة لا اشكال ولا خلاف أيضاً بين الاصحاب في عدم الاجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية بالملم للوجداني

بان يعلم المجهد مثلاً بمخالفة فتواه السابقة للواقع .

فالنسجة على ضوء ماقدمناه في نهاية المطاف هي مايلي :

إن عمل للنزاع في مسألتنا هذه بين الاعلام والمحققين هو ما إذا انكشف الخلف في موارد الحجج والامارات والاصول العملية في الشبهات الحكمة بقيام حجة معتبرة على الخلف ، وذلك كما إذا افق المجهد بعدم جزئية شيء أو شرطية: مثلاً من جهة اصل عملي كالاستصحاب أو البراءة ثم بعد ذلك انكشف الخلف واطلع على دليل اجتهادي يدل على انه جزء أو شرط أو افق بذلك من جهة اصل لفظي كالعوم أو الاطلاق أو نحو ذلك ثم بعده انكشف الخلف واطلع على وجود مخصص أو مقيد أو قرينة مجاز ففي هذه الموارد يقع الكلام في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يجزى عن المأمور به بالامر الواقعي اعادة أو قضاء أولاً يجزى فيه وجوه واقول :

والصحيح هو التفصيل بين نظرية الطبقية في باب الامارات والحجج ونظرية السببية ، فعلى ضوء النظرية الاولى مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقاً يعني في أبواب العبادات والمعاملات وفي موارد الاصول والامارات إلا أن يقوم دليل خاص على الاجزاء في مورد . وعلى ضوء النظرية الثانية مقتضى القاعدة الاجزاء كذلك إلا ان يقوم دليل خاص على عدمه في مورد فلنا دعويان : (الاولى) ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء بناء على نظرية الطبقية والكاشفية (الثانية) ان مقتضى القاعدة الاجزاء بناء على نظرية السببية .

أما الدعوى الاولى فلان الامارات على ضوء هذه النظرية تكشف من عدم اتيان الملكلف بالمأمور به الواقعي في هذه الشريعة ، وان ما أتى به ليس بمأمور به كذلك ، والمفروض ان الصحة انما تنتزح من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج الموجبة لسقوط الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه

كما ان الفساد ينتزع من عدم مطابقته له المترتب عليه وجوب الاعادة والقضاء . ومن الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل ، ولا دليل عليه ، وهذا معنى قولنا ان مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء ولكن قد يقال ان الاجزاء هو المطابق للقاعدة واستدل عليه بان انكشاف الخلاف اذا كان بقيام حجة معتبرة كما هو مفروض الكلام فلا علم بكون الحجة الاولى باطلية ومخالفة للواقع كما هو الحال فيما اذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني ، بل الحجة السابقة كاللاحقة من هذه الناحية ، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللاحقة مطابقة للواقع ، فكذلك يحتمل أن تكون الحجة الاولى مطابقة له وان كان الواجب على من قامت عنده الحجة الثانية وعلى مقادير العمل باجتهاده الثاني المستند الى هذه الحجة الفعلية ، دون اجتهاده السابق المستند الى الحجة السابقة ، والسبب في ذلك هو أن حجية السابقة انما تسقط في ظرف وصول الحجة اللاحقة اما في ظرفها فهي باقية على حجيتها ، بدها انه لا يعقل كشف الحجة اللاحقة عن عدم حجية السابقة في ظرفها ، لان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، فاذا كانت السابقة متصفة بالحجية في ظرفها كما هو المفروض فكيف يعقل كشف اللاحقة عن عدم حجيتها فيه ، فالتبديل في الحجية من التبديل في الموضوع لا من كشف الخلاف وعدم الثبوت في الواقع ، وعليه فلا وجه لبطلان الاعمال الماضية المستندة الى الحجة السابقة .

وبكلمة أخرى أن الواقع كما هو مجهول له في ظرف اجتهاده الاوّل كذلك هو مجهول في ظرف اجتهاده الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، فقيام الحجة الثانية على خلاف الاولى لا يعين بمؤداها الواقع الحقيقي لكي يستلزم خطأ الاولى وعدم مطابقتها للواقع ، بدها انه كما يحتمل خطأ الاولى وعدم مطابقة مؤداها للواقع كذلك يحتمل خطأ الثانية وعدم مطابقة

مؤداها له ، فهما من هذه الناحية على نسبة واحدة ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أنا قد ذكرنا في غير مورد أن الاثر انما يترتب على الحجية الفعلية للواصلة الى المكلف صغرى وكبرى - وهو تنجيز الواقع عند المصادفة والتعذير عند الخطاء وصحة الاسناد والاستناد - وأما الحجية المجهولة في مرحلة الانشاء التي لم تصل الي المكلف صغرى وكبرى فلا أثر لها أصلا ، مثلا اذا علم بحجية البينة في الشريعة المقدسة وعلم بقيامها على نجاسة شيء تترتب عليها آثارها وهي التنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد . وأما اذا علم بحجيتها ولكن لم يعلم بقيامها على نجاسته في الخارج أو علم بقيامها عليها ولكنه لم يعلم بحجيتها في الشريعة المقدسة لم يترتب عليها تنجيز نجاسة ذلك الموضوع الخارجي ، بل تبقى مشكوكة فالمرجع فيها الاصول العملية من الاستصحاب أو قاعدة الطهارة :

وعلى الجملة فالحجية متقومة بالوصول فان وصلت الى المكلف صغرى وكبرى لم يبق موضوع للاصل العملي ، وان لم تصله ولو باحدى مقدمتيها فالموضوع للاصل العملي موجود حقيقة - وهو الشك في الحكم الواقعي - ومن ناحية ثالثة أن الكشف الخلاف في الحجية أمر غير معقول ، والتبدل فيها دائما يكون من التبدل في الموضوع وارتفاع الحكم بارتفاعه لا عدم ثبوته من الاول كما هو واضح .

وان شئت قلت : أن المقام نظير للنسخ في الاحكام الشرعية فكما ان حقيقة النسخ انتهاء الحكم بانتهاء أمده ومدة عمره وثبوت الحكم حقيقة قبل انتهائه فكذلك حجية الامارة الاولى ، فانها منتهية بانتهاء امدها ومدة عمرها - وهو الظفر بالحجة الثانية ووصولها - حيث انها ثابتة حقيقة قبل ذلك ، والسبب في ذلك : هو ما عرفت من أن انصاف الامارة بالحجة متقومة

بالوصول الى المكلف بصغرها وكبرها ففي وصلت اليه ، كذلك انصفت بالحجة والا لم يعقل انصافها بها . وعلى هذا فالحجة الثانية ما لم تصل الى المكلف لا يعقل كونها مانعة عن انصاف الحجة السابقة بها ولا توجب رفع اليد عنها اصلاً ، وذلك لفرض انها قبل وصولها لم تكن حجة لتكون مانعة عن حجيتها ورافعة لها ، فاذا وصلت فبطبيعة الحال كانت رافعة لحجيتها من حين الوصول ، افرض ان انصافها بالحجة من هذا الحين فلا يعقل أن تكون رافعة لها قبله ، فاذن لا مانع من انصافها بالحجة في وقتها وقبل الظفر بحجة الحجة الثانية ، ولا مزاحم لها في هذه الفترة من الزمن ، ولا موجب لرفع اليد عنها في تلك الفترة .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي : هي انه لامناس من الالتزام بصحة الاعمال الماضية المطابقة مع الحجة السابقة ، ولا موجب لاعادتها أو قضائها في الوقت او خارجه ، لفرض انها صادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقماً ، ومعملاً مقتضى لبطلانها اصلاً ، ومن البديهي أن الشيء لا يتقلب عما وقع عليه .

ولناخذ بالنقد عليه بيان ذلك : أن مقتضى الامارة الثانية - سواء فيها القول بانصافها بالحجة الفعلية من الأول ، أو القول بانصافها بها كذلك من حين وصولها والظفر بها - هو عدم الاجزاء .

أما على التقدير الأول فواضح حيث انه بعد انكشاف الخلاف ظهر ان الامارة الثانية كانت حجة من الاول ، والامارة الاولى لم تكن حجة كذلك ، وصرفت الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعي له لا أثر له أصلاً . ونتيجة ذلك بطبيعة الحال بطلان الاعمال الماضية ووجوب اعادتها أو قضائها حيث انها لم تكن مطابقة للحجة في ظرف حدوثها ، بل كانت مخالفة لها من ذلك الوقت على الفرض ، غاية الامر أن المكلف جاهل

بذلك ، ومعها كيف يمكن القول بالاجزاء وعدم وجوب الاعداد او للقضاء . ولكن هذا التقدير مجرد فرض لا واقع له ، وذلك لما عرفت من أن حجية الامارة فعلا متقومة بالوصول فلا يعقل اتصافها بها كذلك من دون وصولها الى المكلف صغرى وكبرى . وان شئت قلت : ان الحجية وان كانت كغيرها من الاحكام الشرعية ، فكما ان لها مرتبتين : مرتبة الانشاء ، ومرتبة الفعلية ، فكذلك للحجية مرتبتين : مرتبة انشائها وهي جعلها على نحو القضية الحقيقية ولا اثر لها في هذه المرتبة ، ومرتبة فعليتها : وهي مرتبة ترتيب الآثار عليها ، ومن الطبيعي ان هذه المرتبة تتوقف على وصولها الى المكلف حيث ان الآثار المرغوبة منها كالتنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد لا ترتب عليها الا بعد فعليتها ووصولها ضرورة انه لا معنى لحجية شيء فعلا الا ترتيب تلك الآثار عليه :

وأما على التقدير الثاني فلان للصفة الحجية وان كانت تحدث للامارة المتأخرة بعد الظفر بها ووصولها ، ولا معنى لاتصافها بها قبل ذلك . ومن هنا قلنا ان انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول ، وللتبدل فيها أما هو من التبدل في الموضوع الا ان مدلولها أمر سابق حيث أنها تحكى عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من دون اختصاصه بزمن دون آخر وبمصر دون عصر ، وذلك كما اذا افترضنا ان المجهتد افتى بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة ثم وجد ما يدل على نجاسته كالاتصاف بمثلا كما اذا علم أن حالته السابقة هي النجاسة ، فهذا لا يكشف عن عدم حجية القاعدة في ظرفها ، وإنما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها حيث انه لا يكون حجة الا بعد العلم بها فان موضوعه وهو الشك في البقاء لا يتحقق الا من هذا الحين فكيف يعقل ان يكون رافعا لحجية

القاعدة في وقتها وكاشفاً عنه كذلك . نعم مفاده أمر سابق ولذا وجب ترتيب الاثر عليه من السابق ، ومثله ما اذا اُفتي على طبق عموم بعد الفحص عن مخصصه وعدم الظفر به فلا يكون للظفر به بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجية العام قبله حيث أنه لا يكون حجة الا بعد وصوله لامطلقاً نعم مدلوله كان مطلقاً وهو يحكي عن ثبوته في الشريعة المقدسة كذلك .

ومن الطبيعي أن مقتضى حجية ذلك ثبوت مدلوله من الابتداء ، ولازم هذا هو أن العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل ، لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به في الواقع . وهو مدلولها .

وكون الحجتان تشتركتان في احتمال مخالفة مدلولها للواقع لا يضر بذلك بعد الغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجة الثانية حسب أدلة اعتبارها وعدم الغائها في الاولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء : ومن الطبيعي ان صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجود الاعادة أو القضاء ، بداهة انه لا مؤمن معه من العقاب ، فان الحجة السابقة وان كانت مؤمنة في ظرف حدوثها الا انها ليست بمؤمنة في ظرف بقائها ، لفرض سقوطها عن الحجية والاعتبار بقاء بعد الظفر بالحجة الثانية وتقديمها عليها باحد أشكال التقديم من الحكومة أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك ، وعليه فلا مؤمن من العقاب على ترك الواقع ، ولاجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحجة الثانية واعادة الاعمال المأهية حتى يحصل الامن .

وأما القضاء فلجل ان ما أتى به المكلف على طبق الحجة الاولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجة الثانية ، وعليه فلا بد من الحكم ببطلانه ، ومع ذلك يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيعة الحال يجب القضاء بمقتضى

ما دل على ان موضوعه هو فوت الفريضة ، ففي تحقق تحقق وجوب القضاء ، الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : وهي أن مقتضى القاعدة عدم الاجزاء في جميع موارد كشف الخلاف وعدم مطابقة العمل المأني به للواقع سواء أكانت من موارد التبديل في الرأي أو من موارد الرجوع الى مجتهد آخر . بلا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات ، والاحكام التكليفية والاحكام الوضعية ، وموارد الاصول والامارات ، وموارد كشف الخلاف بالعلم الوجداني وكشف الخلاف بالعلم التعبدية الا فيما قام دليل خاص على الاجزاء كما قام في خصوص الصلاة حيث دل حديث لانعاد على عدم وجوب الاعادة في غير الخمسة المذكورة فيها ، كما مستجىء الاشارة الى ذلك من هذه الناحية انشاء الله تعالى . هذا كله بناء على حجبة الامارات على ضوء نظرية الطريقية والكاشفية :

وأما بناء على حجيتها على ضوء نظرية السببية والموضوعية فينبغي لنا التكلم فيها في مقامين .

(الاول) في بيان حقيقة السببية واقسامها .

(للثاني) في بيان ما يترتب على تلك الاقسام :

أما المقام الاول فالسببية على وجوه :

(الاول) مانسب الى الاشاعة . وان كالت النسبة غير ثابتة . من ان

الله تعالى لم يجعل حكما من الاحكام في الشريعة المقدسة قبل تأدية نظر المجتهد الى شيء وانما يدور جعله مدار تأدية نظرية المجتهد ورأيه فكلما أدى إليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك في مورد بسبب قيام اماراة او اصل جعل الشارع ذلك الحكم فيه ، وإذا تبدل رأيه الى رأي آخر كان من التبديل في الموضوع وانقلاب الحكم بانقلابه ، ولا يعقل فيه كشف الخلاف اصلا كيف حيث لا واقع ما وراء رأيه . وبكلمة اخرى ان هذا

القول يرتكز على اساس انه لامقتضى في الواقع من المصالح او المفسد قبل قيام الامارة وتادبتها الى شيء ليسكون منشأ لجعل الحكم فيه ، وانما تحدث المصلحة او المفسدة في فعل بسبب قيام امارة على وجوبه او على حرمة ، ولذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدت اليه فالنتيجة ان مردللقول بهذه السببية الى خلو صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الامارة اليه وقيامها عليه فلا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عنها حكم اصلا .

(الثاني) مانسب الى المعتزلة وهو أن يكون قيام الامارة سهياً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدي ، وذلك لان قيام الامارة يوجب احداث مصلحة أو مفسدة في متعلقه ، وحيث ان الاحكام للشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فبطبيعة الحال ينحصر الحكم الواقعي الفعلي فيه . وبكلمة اخرى ان المعتزلة قد اعترفت بثبوت الاحكام الواقعية في الشريعة المقدسة المشتركة فيها بين العالم والجاهل . ولكن على الرغم من ذلك يقول بانحصار الاحكام الواقعية الفعلية في مؤديات الحجج والامارات ولا حكم في غيرها الا شأناً واقتضاءً .

بيان ذلك هو ان الامارة القائمة على شيء لا تخلو من ان تكون مطابقة للواقع أو تكون مخالفة له فعلى الاول فهي توجب فعلية الواقع فعسب وعلى الثاني فحيث انها توجب احداث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع فهي بطبيعة الحال كما توجب اضمحلال مصلحة الواقع وجملها بلا اثر كذلك توجب جعل الحكم على طبعها . فالنتيجة انها توجب انقلاب الواقع وتغييره وجعل المؤدي على خلافه : ثم ان السببية بهذا المعنى تمتاز عن السببية بالمعنى الاول في نقطة وتشارك معها في نقطة اخرى : اما نقطة الامتياز فهي ان الاولى تقوم على اساس اختصاص الاحكام الواقعية بالمعين بها وعدم ثبوت الحكم في حق الجاهل ، ولذا لا يتصور على ضوءها الخطأ

في اراء المجتهدين حيث لا واقع ما عدناها. والثانية تقوم على اساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم والجاهل ، ولذا تختص سببها لجعل المؤدي في صورة المخالفة فحسب . وأما نقطة الاشتراك : فهي انها تشتركان في اختصاص الاحكام الواقعية للفعلية بمؤديات الامارات فلا يحكم واقعي فعلى في غيرها اصلا .

(الثالث) : ما نسب الى بعض الامامية وهو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة في السلوك على طبق الامارة وتطبيق العمل على مؤداها، مع بقاء للواقع على ما هو عليه من دون ان يوجب التغيير والانقلاب فيه اصلا ، فلو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة مثلا وفرضنا ان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر لم توجب تغيير الواقع وانقلابه وجعل غير الواجب واجباً ، بل الواجب الواقعي باق على ما كان عليه رغم ان الامارة قامت على خلافه ، كما ان صلاة الجمعة بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب في الواقع ، فوجود الامارة وعدمها بالاضافة الى الواقع على نسبة واحدة . نعم هذه الامارة سبب لحدوث مصلحة في السلوك على وفقها ، وبها يتدارك ما فات من مصلحة الواقع ، وعلى الجملة فكما لادخل للامارة في جعل الاحكام ، فكذلك لادخل لها في فعليتها ، فالاحكام الواقعية فعلية رغم قيام الامارات على خلافها فلا تتغير به . والسر في ذلك هو ان قيام الامارة لو كان موجباً لحدوث المصلحة في المؤدي فبطبيعة الحال اوجب انقلاب الواقع .

وأما اذا لم يوجب حدوث مصلحة فيه كما هو المفروض في المقام فاستحال ان يكون موجباً لانقلاب الواقع . وأما ايجابه حدوث مصلحة في السلوك فهو غير مناف لمصلحة الواقع اصلا ، وهذه المصلحة تختلف باختلاف السلوك كما أوضحناه في مبحث الظن .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر نقطة الامتياز بين السببية بهذا المعنى والسببية بالمعنيين الاولين كما لا يخفى .

وبعد ذلك نقول اما على ضوء السببية بالمعنى الاول فلا مناص من القول بالاجزاء حيث لا واقع على الفرض ماعدا مؤدى الامارة لنبحث عن ان الاتيان به مجز عنه اولا فلو تبدل رأى المجهتهد الى رأى آخر على خلافه الاول كان من تبدل الموضوع لامن انكشاف الخلاف ، فالاتيان بما أدى اليه رأيه اتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاول لا انه اتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ليقع البحث عن اجزائه عن الاول ، الا ان السببية بذلك المعنى غير معقولة في نفسها ، بداهة ان تصورها في نفسه كاف للتصديق ببطلانها بلا حاجة الى اقامة برهان عليه من لزوم دور او نحوه ، كيف حيث ان هذا المعنى من السببية خلاف الضرورة من الشرع وبكذبه الكتاب والسنة ، اذ لازمه بطلان بعث الرسل وانزال الكتب على انه لو لم يكن حكم معمول في الواقع قبل قيام الامارة عليه فالامارة تحكى عن اى شيء وانها تؤدي الى اى حكم وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من دون محكى فلو توقف ثبوته على قيام الامارة عليه لزم للدور او الخلاف واضف الى ذلك ان اختصاص الأحكام الشرعية بمن قامت عنده الامارة خلاف الضرورة والمتسالم عليه بين الأصحاب ، وتكذبه الاطلاقات الأولية حيث ان مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعية في الواقع مطلقا من دون فرق بين العالم والجاهل .

واما على ضوء السببية بالمعنى لثاني فالامر ايضا كقولك يعني أنه لامناص من القول بالاجزاء حيث انه لا واقع على صورتها ايضا في مقابل مؤدى الامارة ليقع البحث عن ان الاتيان به هل هو مجز عنه ام لا ، بل الواقع هو مؤدى الامارة ، فالاتيان به اتيان بالواقع هنا من دلالة ومن

ناحية اخرى ان السببية بهذا المعنى وان كان امرأ معقولا بحسب مقام الثبوت ولا مانع في نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع وتغييره بقيام الامارة على خلافه بان يكون ثبوت الواقع مقيداً بعدم ذلك نظير تقييد ثبوت الاحكام للواقعية بغير موارد الاضطرار والضرر والحرج وما شاكلها إلا ان الأدلة لاتساعد على ذلك ؛ اما الاطلاقات الأولية فلان مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعية للعالم والجاهل ولا دليل على تقييدها بعدم قيام الامارة على الخلاف كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر والحرج وما شاكلها . فالنتيجة ان التقييد يحتاج الى دليل ولا دليل عليه .

وأما أدلة الاعتبار فلا تخلو من ان تكون هي السيرة العقلانية او تكون غيرها من الآيات او الروايات ، فعلى كلا التقديرين لا يدل على سببية الامارات .

أما على الأول فواضح حيث ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بملك كونها طريقاً الى الواقع وكاشفاً عنه ، وانهم يعاملون معها معاملة العلم والقطع من جهة كونها منجزة للواقع على تقدير الاصابة ، ومعذرة على تقدير الخطأ ، وهذا هو مرد الطريقية والكاشفية ، بداهة انه ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية ، هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان الشارع قد امضى تلك السيرة على ما هي عليه ، فالنتيجة على ضوءها هي ان اعتبار الحجج والامارات من باب الكاشفية والطريقية لامن باب السببية والموضوعية .

وأما على الثاني فابيضاً كذلك ، فان الظاهر من الآيات والروايات هو امضاء ما هو حجة عند العقلاء فلا تدلان على حججية شيء تأسيساً : ومن هنا لم نجد في الشريعة المقدسة أن يحكم الشارع باعتبار امارة تأسيساً نعم قد زاد الشارع في بعض الموارد قيداً في اعتبارها ولم يكن ذلك القيد

معتبراً عند العقلاء . وقد نحصل من ذلك أن الحجية التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدسة ، ليتوهم انها كانت من باب السببية . على انه لا ملازمة بينها وبين السببية أصلاً .

فالتيجة لحد الان قد اصبحت أن السببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في ذاتها ولا يترتب عليها المحاذير المترتبة على السببية بالمعنى الاول الا انها خلاف الضرورة واطلاقات الادلة التي تقتضى عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها .

وما عن شيخنا العلامة الانصاري (قده) من أنه قد توارثت الاخبار والاثار على اشتراك الاحكام الواقعية بين العالم والجاهل لعله اراد منها الروايات الدالة على ثبوت الاحكام مطلقة او اراد اخبار الاحتياط والبرائة أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك ، والا فلم ترد رواية واحدة تدل على أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين .

وأما السببية بالمعنى الثالث فالكلام يقع فيها من جهات ثلاث :

(الاولى) اننا قد حققنا في علمه أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة التي تسمى بالمصلحة السلوكية لتصحيح اعتبار الامارات وحجيتها ، والسبب في ذلك هو أن اعتبار الامارات من دون أن ترتب عليه مصلحة وان كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم الا أنه يكفى في ذلك ترتب المصلحة التسهيلية عليه ، حيث أن تحصيل العلم الوجداني بكل حكم شرعي لكل واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا ، ولو امكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فإظنك في هذا العصر . ومن الواضح ان هذا مناف لكون الشريعة الاسلامية شريعة سهلة وصححة . وعلى هذا الضوء فلا بد للشارع من نصب

الطرق المؤدية غالباً الى الاحكام الواقعية. وان كان فيها ما يؤدي على خلاف الواقع ايضاً .

وبكلمة اخرى ان المصلحة التسهيلية بالاضافة الى عامة المكلفين تقضى ذلك : نعم من كان مباشراً للامام (ع) كعائلته ومتعلقه يمكن له تحصيل العلم في كل مسألة بالسؤال عنه (ع) وكيف كان فمع وجود هذه المصلحة لا مقتضى للالتزام بالمصلحة السلوكية أصلاً .

(الثانية) الناقد اثبتنا في الجهة الاولى انه لا موجب ولا مقتضى للالتزام بها اصلاً ولكننا نتكلم في هذه الجهة من ناحية اخرى وهي : أن في الالتزام بها هل هو محذور أو لا فيموجهان : فذهب شيخنا العلامة الانصاري (قده) وتبعه فيه شيخنا الامتاذ (قده) الى انه لا محذور في الالتزام بها اصلاً ، ولكن الصحيح هو انه لا يمكن الالتزام بها ، وذلك لاستلزام القول بها التصويب وتبدل الحكم الواقعي ، والسبب فيه هو اننا اذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الامارة التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالايجاب الواقعي عندئذ تعييناً غير معقول ، كما اذا افترضنا ان القائم بمصلحة ايقاع صلاة الظهر مثلاً في وقتها امران . (احدهما) الاتيان بها في الوقت . (الثاني) سلوك الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه ، فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر ، لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحية ، وعدم الموجب له من ناحية اخرى بعد ما كان كل من الامرين وانفاً بغرض المولى ، فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده اماره معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الجامع بينها على نحو التخيير : اما الاتيان بصلاة الظهر في وقتها ، أو سلوك الامارة المذكورة ، ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل ، فانه

بطبيعة الحال يكون تعيينياً في حق العالم ، وتخييراً في حق الجاهل . وهذا خلاف للضرورة والاجماع واطلاقات الادلة التي مقتضاها عدم الفرق بينها بالاضافة الى الاحكام الواقعية .

فالنتيجة ان مرد هذه السببية الى السببية بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدله فلا فرق بينها من هذه الناحية .

(الثالثة) : ان شيخنا الاستاذ (قده) قد ذكر ان حال هذه السببية حال الطريقية في عدم اقتضاها الاجزاء ، فكما ان الاجزاء على ضوء القول بالطريقية يحتاج الى دليل والافتقار للقاعدة عدمه ، فكذلك على ضوء القول بهذه السببية ، توضيح ما افاده (قده) هو ان المصلحة القائمة بسلوك الامارة تختلف باختلاف السلوك - وهو الزمان الذي لم ينكشف الخلاف فيه - فان كان السلوك بمقدار فضيلة الوقت فكانت مصلحته بطبيعة الحال بمقدار يتدارك بها مصلحتها فحسب ، لأن فواتها مستند اليه دون الزائد ، وأما مصلحة اصل الوقت فهي باقية فلا بد من استيفائها بالاعادة ، وان كان بمقدار تمام الوقت وكان الكشاف للخلاف في خارجه فطبعاً كالت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة تمام الوقت الفائتة ، وأما مصلحة اصل العمل فهي باقية فلا بد من استيفائها بالقضاء في خارج الوقت :

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثالا وهو ما اذا افترضنا ان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر ، ولكن الامارة المعتبرة قامت على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، والمكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الامارة وأتى بصلاة الجمعة ثم انكشف الخلاف ، فعندئذ ان كان كشف الخلاف في ابتداء الوقت فالندارك هو خصوص مصلحة وقت الفضيلة دون مصلحة نفس

العمل في تمام الوقت ، لفرض ان سلوكها كان بهذا المقدار ، فاذن لاعماله تجب الاعادة ، وان كان في خارج الوقت ، فالمتدارك هو مصلحة الوقت خاصة دون المصلحة القائمة بذات العمل في الواقع ، ومن الطبيعي انها تقتضي الاتيان به في خارج الوقت ، وان لم ينكشف الخلاف الى ملء ان العمر فالمتدارك هو تمام مصلحة الواقع . وقد تحصل من ضوء هذا البيان ان الالتزام بالسببية بهذا الاطار لا يستلزم التصويب في شيء ، بل هي في طرف النقيض معه ، حيث ان حالها حال الطريقة في النتيجة - وهي عدم اقتضاها للاجزاء - فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا .

ولناخذ بالنقد على ما افاده (قدّه) بيان ذلك : هو انا قد حققنا في مورده ان القول بان القضاء تابع للاداء لا يمكن اتمامه بدليل ، والسبب فيه هو ان هذا القول يقوم على اساس ان تكون للصلاة مصلحةتان ملزمتان : احدهما تقوم بذات الصلاة . والاخرى تقوم بحصة خاصة منها - وهي الصلاة في الوقت - وعلى هذا فبطبيعة الحال يتعلق بها امران : احدهما بطبيعي الصلاة على نحو الاطلاق . والاخر بحصة خاصة منها ، ومن المعلوم ان سقوط الامر الثاني بسقوط موضوعه كخروج الوقت لا يستلزم سقوط الامر الاول ، لعدم الموجب له ، فعندئذ ان ترك المكلف الصلاة في الوقت عسبانياً أو نسبانياً وجب عليه الاتيان بها في خارج الوقت ، فان سقوط الامر المتعلق بالصلاة المقيدة في الوقت لا يستلزم سقوط الامر المتعلق بها على نحو الاطلاق ، وهذا معنى القول ، بكون القضاء تابعا للاداء فما افاده شيخنا الاستاذ (قدّه) انما يتم على ضوء هذا القول ولكنه خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلا ، والسبب في ذلك ما ذكرناه في للدورات السابقة ، وسنذكره انشاء الله تعالى في هذه الدورة ايضاً من ان حال تقييد المأمور به كالصلاة مثلا بالوقت كحال تقييده بغيره من القيود ، فكما ان

المتفاهم للعرفي من تقييده بامر زماني هو وحدة المطلوب لا تعدده وأن الأمور به هو للطبيعي المقيد بهذا القيد ، فكذلك المتفاهم العرفي من تقييده بوقت خاص فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً : هذا في التقييد بالمتصل واضح كقوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » حيث لا يستفاد منه عرفاً الا أمر واحد متعلق بمحصة خاصة من الصلاة - وهي الصلاة ، في هذا الوقت الخاص - لفرض عدم انعقاد ظهور للمطلق في الاطلاق . واما اذا كان التقييد بدليل منفصل فقد يتوهم تعدد المطلوب ببيان انه لا يوجب انقلاب ظهور المطلق في الاطلاق الى التقييد ، غاية الأمر انه يدل على انه مطلوب في الوقت ايضاً . فالنتيجة هي تعدد المطلوب بمعنى ان الفعل مطلوب في الوقت لأجل دلالة هذه القرينة المنفصلة ، ومطلوب في خارجه لاجل اطلاق الدليل الاول :

ولكن هذا التوهم خاطيء جداً ، وذلك لعدم الفرق في ذلك بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ، فكما ان القرينة المتصلة تدل على التقييد وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان الخاص ، فكذلك القرينة المنفصلة ، فانها تدل على تقييد اطلاق دليل الأمور به وكون المراد الجدي من الاول هو المقيد . نعم فرق بينها من ناحية اخرى وهي ان القرينة المتصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق ، ومعها لا يعتقد له ظهور ، والقرينة المنفصلة مانعة عن حجية ظهوره في الاطلاق دون اصله . ولكن من الواضح ان مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما في محل الكلام ، ضرورة انها تشتركان في سقوط الاطلاق عن الحجية والكاشفية عن المراد الجدي وعدم امكان التمسك به ، غاية الأمر على الأول سقوطه عنها بسقوط موضوعها ، وعلى الثاني سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها وقد تحصل من ذلك ان دليل التقييد بمقتضى الفهم العرفي كاشف

عن ثمن مراد المولى عن الاول كان هو المقيد ولم يكن المطلق مراداً له أصلاً، ولا فرق في ذلك بين كون القيد زمانياً أو زمائياً ولولا ذلك اي كلف دليل القيد بمقتضى الظهور العرفي عما عرفت لا لسد باب حمل المطلق على المقيد .

فالتبعية على ضوء هذا البيان أمران : (الاول) أن القضاء يحتاج الى أمر جديد فمثلاً أصل القول بأنه تابع للاداء فلو ترك المكلف الصلاة في الوقت هيباناً أو لسياناً فالامر بها في خارج الوقت يحتاج الى دليل . (الثاني) أن سلوك الامارة في مجموع الوقت اذا كان وافياً بمصلحة الصلاة في الوقت كما هو مقتضى القول بالسببية بهذا المعنى لا مناص من القول بالاجزاء ، وبذلك يقتضى القول بهذه السببية عن القول بالطريقة حيث أن مقتضى القاعدة على القول بالطريقة هو عدم الاجزاء ومقتضى القاعدة على القول بمسا هو الاجزاء فالصحيح أن السببية بهذا المعنى تغترب مع السببية بالمعنى الاول والثاني في هذه النتيجة ، لامع الطريقة . فإفاده شيئاً الاستاذ (قدس) من أن حالها حال الطريقة من هذه الناحية خاطيء جداً ولا يمكن المساعدة عليه بوجه :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أن الامارات على القول بالسببية بنام المشكاهما قيد الاجزاء ، وعدم الاجزاء يحتاج الى دليل وعلى القول بالطريقة لا قيد الاجزاء ، فالاجزاء يحتاج الى دليل من دون فرق في ذلك بين الامارات والاصول العملية ، ومن دون فرق فيه بين كون كشف الخلاف بالعلم الوجداني والعلم التعبدي . وقد تقدم جميع ذلك في ضمن البحوث المسالفة بشكل موسع . هذا كله فيما اذا علم حال الامارة من ناحية السببية أو الطريقة .

وأما اذا شك في ذلك ولم يعلم أن اعتبارها على نحو السببية حتى

تفيد الاجزاء لو على نحو الطريقية حتى لا تفيده فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) التفصيل بين الاعادة والقضاء واليك نص كلامه .

وأما إذا شك ولم يحرز انها على أي للوجهين فاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت ، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً الا على القول بالاصل المثبت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأني به ، وهذا بخلاف ما اذا علم انه مأمور به واقعاً ويشك في انه يجزى عما هو المأمور به الواقعي الاولى كما في الاوامر الاضطرارية او الظاهرية بناءً على ان تكون الحجية على نحو السببية فقضية الاصل فيها كما اشرنا اليه عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً ، واصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف : وأما القضاء فلا يجب بناءً على انه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت وإلا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً :

وملخص ما افاده (قده) ما يلي : أما وجوب الاعادة فيما اذا انكشف الخلاف في الوقت فلاجل ان الذمة قد اشتغلت بتكليف فعلي يقيناً ويشك في ان الاتيان بمؤدى الامارة يفيد الاجزاء عما اشتغلت به الذمة أولاً يفيد ومنشأ الشك هو الشك في كيفية حجية الامارة وانها هل تكون على نحو السببية أو على نحو الطريقية ، ومع هذا الشك تسمى اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي وهي مقتضية للاعادة ، بل يكفي في وجوبها نفس الشك في الفراغ . وأما القضاء فيها انه بفرض جديد وقد أخذ في موضوعه عنوان الفوت وهو في المقام غير محرز فلا يجب ولتأخذ بالنظر على ما افاده (قده) اما ما افاده بالتمسك الى عدم

وجوب القضاء فبين جداً ولا مناص عنه . واما ما افاده بالاضافة الى وجوب
 الاعداء في الوقت فهو قابل للتقدم والمؤاخذة : والسبب في ذلك ما قدمناه
 في ضمن البحوث السابقة من ان مقتضى القاعدة على القول بالسببية بالمعنى
 الاول والثاني هو الاجزاء ، بل لامناص عنه حيث انه لا واقع على ضوء
 هذين القولين ما عدا مؤدى الامارة ، وكذا الحال على القول بالسببية بالمعنى
 الثالث . وعلى القول بالطريقة هو عدم الاجزاء .

وعلى هذا الضوء فاذا شككنا في ان حجج الامارة على نحو السببية
 والموضوعية اوعلى نحو الطريقة والكاشفية فبطبيعة الحال اذا عملنا بها وأتينا
 بما أدت اليه ثم انكشف لنا بطلانها وعدم مطابقتها للواقع وان كنا نشك
 في الاجزاء وعدمه الا ان المورد ليس من موارد التمسك بقاعدة الاشتغال
 بل هو من موارد التمسك بقاعدة البراءة . والوجه فيه هو ان حجج الامارة
 ان كانت من باب السببية والموضوعية لم تكن ذمة المكلف مشغولة بالواقع
 اصلا ، وانما تكون مشغولة بمؤداها فحسب حيث انه الواقع فعلا وحقيقة
 فلا واقع غيره . وان كانت من باب الطريقة والكاشفية اشتغلت ذمته به ،
 وبما انه لا يدري ان حججها كانت على الشكل الاول او كانت على
 الشكل الثاني فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من
 موارد قاعدة الاشتغال ، فاذا لامناص من الرجوع الى اصالة البراءة عن
 وجوب الاعداء حيث انه شك في التكليف من دون العلم بالاشتغال به .

وبكلمة اخرى ان الشك فيما نحن فيه وان اوجب حدوث العلم الاجمالي
 بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي يجيء به على طبق الامارة
 السابقة وبين تعلقه بالواقع الذي لم يؤثر به على طبق الامارة الثانية ، الا
 انه لا اثر لهذا العلم الاجمالي ، ولا يوجب الاحتياط والاثيان بالواقع على
 طبق الامارة الثانية ، وذلك لان هذا العلم حيث قد حدث بعد الاثيان بالعمل

على طبق الامارة الاولى كما هو المفروض فلا اثر له بالاضافة الى هذا الطرف ، وعليه فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الطرف الآخر ومن هنا ذكرنا في محله ان احد طرفي العلم الاجمالي او عرفاه اذا كان فاقداً للآثر فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر كما اذا افترضنا ان المكلف علم بوجوب الصوم عليه في يوم الخميس مثلا من ناحية النذر او نحوه فأتى به في ذلك اليوم ، ثم في يوم الجمعة تردد بين كون الصوم المزبور واجباً عليه في يوم الخميس أوفى هذا اليوم ، وحيث لا اثر لاحد طرفي هذا العلم الاجمالي وهو كونه واجباً عليه في يوم الخميس لفرض انه أتى به فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوبه في هذا اليوم ، وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه ، فان المكلف اذا أتى بصلاة القصر مثلاً على طبق الامارة الاولى ثم انكشف الخلاف في الوقت وعلم بان الواجب في الواقع هو الصلاة تماماً ، فعندئذ وان حدث للمكلف العلم الاجمالي بوجوب صلاة مرددة بين القصر والتام ، فان الامارة ان كالت حجبتها من باب السببية فالواجب هو الصلاة قصرأ ، وان كانت من باب الطريقة فالواجب هو الصلاة تماماً ولكن حيث لا اثر لهذا العلم الاجمالي بالاضافة الى احد طرفيه - وهو وجوب الصلاة قصرأ - فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الصلاة تماماً .

نعم لو حدث هذا العلم الاجمالي قبل الاتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين ، إلا ان هذا الفرض خارج عن مورد الكلام ، كما ان فرض وجود علم اجمالي آخر بين وجوب الصلاة تماماً مثلاً وبين وجوب شيء آخر خارج عنه .

إلى هنا قد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة : وهي ان مقتضى القاعدة عند الشك في اعتبار امانة وأنه على نحو السببية او على نحو

الطريقة هو الاجزاء اعادة ، وقضاء ، فالتمصيل بينهما كما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) خاطيء ولا واقع له اصلا .

لابأس بالاشارة إلى عدة خطوط

(الاول) : ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من ان محل النزاع في الاجزاء وعده انما هو في الامارات القائمة على متعلقات الاحكام ، كما لو قامت على عدم شرطية شيء مثلا وكان في الواقع شرطا او قامت على عدم جزئية شيء كالسورة مثلا وكان في الواقع جزءا ، وهكذا من دون فرق في ذلك بين القول بحجيتها من باب السببية والقول بحجيتها من باب الطريقة ، غاية الأمر انها تنفيذ الاجزاء على الفرض الاول ، ولا تفيده على الفرض الثاني .

وأما الامارات القائمة على نفس الاحكام الالهية كما لو فرض قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلا فهي خارجة عن محل النزاع ولا تنفيذ الاجزاء مطلقا ولو على القول بالسببية : والوجه في ذلك هو ان قيامها عليه وان اوجب حدوث مصلحة ملزمة فيها على ضوء هذا القول الا أن تلك المصلحة اجنبية عن مصلحة الواقع ولا صلة لها بها اصلا ، وعليه فبطبيعة الحال لا يكون الاتيان بها مجزياً عن الواقع بهد فرض بقائه على ما هو عليه من الملاك نعم في خصوص هذا المثال قد قام دليل من الخارج على عدم وجوب كليتها في يوم واحد . وأما في غير هذا المثال فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب عند قيام الامارة على وجوب شيء آخر غير ما هو واجب في الواقع كما اذا افترضنا ان الواجب في الواقع هو اكرام زيد العالم مثلا ، ولكن الامارة قامت على وجوب اعطاء درهم لفقير جاهل ، والمفروض انه غير واجب ، وحيث انها توجب احد لك مصلحة فيه فلا محالة يصير الاعطاء واجبا واقعا ، ولكن من الواضح ان الاتيان به لا يجزى عن الواجب الواقعي

ولا يتنازل به مصلحته ، بل هو باق على ما هو عليه من الملك الملزم .
وعلى هذا لو الكشف الخلاف وجب الاتيان به لاهالة سواء أكان في الوقت
أو خارجه .

ولنأخذ بالمناقشة عليه بيان ذلك اننا نتكلم في الامارات القائمة على
نفس الاحكام الشرعية مرة على القول بحجبتها من باب الطريقية والكاشفية
الهضة ومرة اخرى على القول بحجبتها من باب السببية والموضوعية ونقول
انه لا فرق بين الامارات القائمة على متعلقات التكاليف والقائمة على
نفسها على كلا القولين . أما على القول الاول : فلما عرفت من ان مقتضى
القاعدة هو عدم الاجزاء من دون فرق بينهما في هذه النقطة اصلا . وأما
على القول الثاني فابضاً لا فرق بينهما في الدلالة على الاجزاء . أما على
السببية بالمعنى الاول فواضح حيث لاحكم على ضوئها في الواقع غير ما أدت
اليه الامارة . وأما على السببية بالمعنى الثاني فالحكم في الواقع وان كان مجعولاً
الا ان الامارة توجب انقلابه وانحصاره في المؤدى لنظرها اليه :

وبكلمة اخرى ان الاحكام الفطسية الواقعية على ضوء هذه النظرية
منحصرة في مؤديات الامارات فلا حكم واقعي فعل في غيرها ، وعليه
فلا مقتضى لوجوب الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف وعلى الجملة
فاذا افترضنا ان الامارة قلست على وجوب صلاة الجمعة مثلاً افادت ان
الواجب الواقعي الفعلي هو صلاة الجمعة دون صلاة المظهر ، لفرض انها
ناظرة الى الواقع وتفيد انحصاره ، وفي مثله كيف يمكن دعوى عدم
الاجزاء ، بدهاء انه لا بد فيه من الالتزام باشتغال المؤدى على مصلحة منزلة
واقية بمصلحة الواقع ومسئخة لها ، اذ لو كان محتلاً على مصلحة اخرى
غير مرتبطة بالواقع لزم الخلف - وهو عدم دلالة الامارة على انحصار الواقع
في مؤداها وعدم نظرها اليه - مع ان مثل هذا الكلام يجرى في الامارات

القائمة على متعلقات التكاليف أيضاً. نعم لو قلنا بعدم نظر الامارة القائمة على حكم شرعي الى تعيين الواقع وبعدم دلالتها على انحصاره ، بل تدل على ثبوت ما أدت اليه فحسب كما في المثال الذي ذكرناه لثم ما افاده (قده) إلا انه مجرد فرض في الامارات القائمة على الاحكام الواقعية ولا واقع موضوعي له اصلاً .

(الثاني) : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن محل النزاع في هذه المسألة هو ما اذا كان الفعل متعلقاً للامر الاضطراري او الظاهري حقيقة وواقعاً ، واما اذا لم يكن متعلقاً للامر اصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً ، بل كان مجرد تخيل وتوهم بدون واقع له كما في موارد الاعتقادات الخاطئة مثل أن يعتقد الانسان بكون مائع مخصوص ماءً ثم الكشف له خلافه وانه لم يكن ماءً ، او قطع بانه متوضئ ثم بان خلافه ، وهكذا فهو خارج عن محل النزاع .

ومن هذا القبيل تبدل رأى المجتهد في غالب الموارد حيث يظهر له مثلاً ضعف سند الرواية بعد ان قطع بان سندها صحيح ، وهكذا : وهذا الذي افاده (قده) متين جداً ولا مناص عنه .

(الثالث) : انه لافرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء فيما اذا الكشفت مخالفة الامارة للواقع بين الاحكام الكلية والموضوعات الخارجية وان كان القول بعدم الاجزاء في الاحكام الكلية اظهر من القول به في الموضوعات وذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء للتصويب ، وقد تقدم انه في الاحكام الكلية اما محال او باطل بالضرورة والاجماع مضافاً الى انه خلاف اطلاقات الادلة . وأما الموضوعات الخارجية فالتصويب في نفس تلك الموضوعات من ناحية تعلق العلم بها او الامارة غير معقول ، ومن ثم لا قائل به فيها اصلاً ، بداهة ان تعلق العلم بموضوع خارجي اوقام الامارة عليه لا يوجب تغييره وانقلابه

عما هو عليه . واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لامانع منه في نفسه ، ولا دليل على بطلانه ، فان مادل من الاجماع والضرورة على اشراك العالم والجاهل يختص بالاحكام الكلية ، ولا يعم الموارد الجزئية وعلى هذا الضوء فيمكن دعوى اختصاص الاحكام الشرعية بالعالمين بالموضوعات الخارجية لامطلقا بان يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها ، كما نسب اختصاص الحكم بنجاسة البول بما اذا علم بوليته الى بعض الاخباريين ومن هنا يمكن القول بالاجزاء في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الموضوعية لامكان القول بالتصويب فيها ولا يلزم فيه عذور مخالفة الاجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الحكمية ، إلا أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحية مخالفته لظاهر الادلة الدالة على اعتبار الامارات والطرق المثبتة للاحكام على موضوعاتها الخارجية ، حيث ان مقتضاها طريقية تلك الامارات الى الواقع وكاشفتها عنه من دون دخل لما فيه اصلا ، كما هو الحال في الامارات القائمة على الاحكام الكلية بلا فرق بينها من هذه الناحية اصلا .

وعلى الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحجية التأسيسية غير موجودة في الشريعة الاسلامية المقدسة ، بل الحجج فيها بنها اشكالها حجج عقلانية ، والشارع امضى تلك الحجج ، ومن الطبيعي ان اثر امضائه ليس الا قرب تنجيز الواقع عند الاصابة والتعذير عند الخطأ من دون فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على اعتبارها السيرة القطعية من العقلاء أو غيرها كما عرفت ، وعليه فلا يمكن الالتزام بالتصويب والسببية فيها ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان حجية الامارات الشرعية كانت تأسيسية ابتدائية ولم تكن امضائية ، ولكن مع ذلك لا يستلزم القول بهما القول بالتصويب ، وذلك لان غاية ما يترتب عليه هو جعل الاحكام الظاهرية في

مؤدبانها ، وقد ذكرنا في محله بشكل موسع انها لاتنافي الاحكام الواقعية اصلا ، ولا توجب انقلابها بوجه بدون فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان ظاهر إطلاق الأدلة الدالة على ثبوت الاحكام للموضوعات الخارجية ثبوتها لها في نفسها من دون التقييد بالعلم بها ، مثلاً قوله (ع) « اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه » يدل على نجاسة البول مطلقا أى سواء أكان المكلف عالماً بها ام لم يكن ، غاية الامر انه في حال الجهل بها يكون معذوراً لأن البول لا يكون نجساً في الواقع .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين :

الاولى ان جعل الاحكام للموضوعات المعلومه في الخارج بالوجدان أو بالتعمد وان كان بمكان من الامكان كمجعل الحرمة للخمر المعلوم مثلاً دون الخمر الواقعي ، وهكذا الا انه خلاف ظاهر إطلاق أدلتها من ناحية وخلاف ظاهر أدلة حجيتها من ناحية اخرى .

(الثانية) : بطلان توهم ان مقتضى أدلة حجيتها هو وجوب العمل على طبق الامارة في صورتها الاصابة والخطأ ، ومن الطبيعي ان العمل بها اذا كان واجباً على كلا التقديرين لزمه القول بالتصويب ، ولكن القول به في الاحكام الكلية لا يمكن من ناحية الاجماع والضرورة ، وحيث لا اجماع ولا ضرورة في الموضوعات الخارجية فلا بأس بالقول به فيها أصلاً . توضيح البطلان ما عرضت من ان هذا القول يقوم على اساس ان يكون المحمول في باب الامارات بمقتضى أدلة حجيتها هو نفس المؤدى وقد تقدم بشكل موسع انه لا عين ولا أثر له فيها اصلاً ، فاذا لموجب للقول بالاجزاء في الشبهات الموضوعية ، فحالها من هذه للناحية حال الشبهات الحكمية ، على ان وجوب العمل على طبقها مطلقاً لا يستلزم التصويب كما لا يخفى

(الرابع) : انه لافرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء على ضوء نظرية الطريقة والكاشفية في باب الامارات بين المجهتد والمقلد ، فكما أن المجهتد اذا تبدل رأيه واجتهاده برأى آخر واجتهاد ثان وجبت الاعداد عليه في الوقت والقضاء في خارجيه ، فكذلك المقلد اذا عدل عن مجتهد لاحد موجبات العدول الى مجتهد آخر وكان مخالفاً له في الفتوى وجبت عليه اعادة الاعمال الماضية ، ودعوى - ان حجية فتاوى المجهتدين على المقلدين كانت من باب السببية والموضوعية وهي تستلزم الاجزاء على للفرض - خاطئة جداً لوضوح انه لافرق بينها وبين الامارات القائمة عند المجهتدين ، كيف فان عدة الدليل على حجيتها انما هي السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم ، وقد تقدم ان القول بالسببية يقوم على اساس جعل المؤدى ، ومن الطبيعي انه ليس في السيرة العقلانية لجعل المؤدى عين ولا اثر .

(الخامس) : ان ثبوت الحكم الظاهري عند شخص بواسطة قيام الامارة عليه هل هو نافذ في حق غيره وذلك كما اذا قامت البينة عند امام جماعة مثلاً على ان المايح الفلاني ماء فتوضأ به او اغتسل ، وقد علم غيره الخلاف وانه ليس بماء فهل يجوز لذلك الغير الاقتداء به الظاهر عدم جوازه بلا فرق فيه بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، والسبب في ذلك هو ان فقوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حق غيره الذي يرى خلافه يحتاج الى دليل ، ولا دليل عليه الا في بعض الموارد الخاصة كما سنشير اليه . وعلى هذا الضوء فلو رأى شخص مثلاً وجوب الوضوء مع الجبيرة في موارد كسر احد اعضاء الوضوء او جرحه وان كان مكشوفاً ، ولكن يرى الآخر وجوب التيمم فيها ، واذا رأى مشروعية الوضوء اولئغسل في موارد الضرر أو الحرج أو العسر ، ولكن يرى الآخر عدم مشروعيته ، او اذا رأى كفاية غسل المنتجس بالبول مرة واحدة ، ويرى غيره اعتبار التعدد فيه وهكذا

فنى جميع هذه الموارد وما شاكلها لا يجوز للثاني الاقتداء بالاول وليس له ترتيب آثار الوضوء الصحيح على وضوئه ، وترتيب آثار الطهارة على ثوبه المتنجس بالبول المغسول بالماء مرة واحدة .

نعم اذا كان العمل في الواقع صحيحاً بما تقتضيه حديث لاتعاد صح الاقتداء به كما اذا افترضنا ان شخصاً يرى عدم وجوب السورة مثلاً في الصلاة اجتهاداً أو تقليداً فيصلى بدونها جاز لمن يرى وجوبها فيها الاقتداء به ، لفرض ان صلاته في الواقع صحيحة بمقتضى هذا الحديث ، ولذا لا يجب الاعادة عليه عند انكشاف الخلاف .

ولكن يستثنى من ذلك مسألتان : احدهما مسألة النكاح . والاخرى مسألة الطلاق . أما المسألة الاولى فقد وجب على كل احد ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل قوم وان كان فاسداً في مذهبه فلو رأى شخص صحة النكاح بالعقد الفارسي وعقد على امرأة كذلك ويرى الآخر بطلانه واعتبار العربية فيها ازمه ترتيب آثار الصحة على نكاحه وان كان فاسداً في نظره بان يحكم بانها زوجته وبعدم جواز العقد عليها وغير ذلك من الآثار المترتبة على الزواج الصحيح : ومن هنا وجب ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل ملة وان كانوا كافرين . وبذلك يظهر حال المسألة الثانية حرفاً بحرف .

والدليل على هذا مضافاً الى امكان استفادة ذلك من روايات الباب للسيرة القطعية الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبي الاكرم (ص) الى زماننا هذا ، حيث ان كل طائفة منهم يرتبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة اخرى منهم ، وكذا الحال بالاضافة الى الطلاق . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انهم يعاملون مع الممل الاخرى أيضاً كذلك يعني انهم يرتبون آثار العقد الصحيح على نكاحهم ، وآثار الطلاق الصحيح على

طلاقهم ، فلو عقد كافر على امرأة عاملوا معها المرأة المزوجة ورتبوا عليها تمام آثارها ، ولو طلقها عاملوا معها معاملة المرأة المطلقة ورتبوا عليها آثارها من جواز تزويجها بعد انقضاء عدتها ونحو ذلك .

قد يتوهم ان بابي الطهارة والنجاسة أيضاً من هذا القبيل اى من قبيل النكاح بدعوى اننا كثيراً ما نخالط ابناء العامة وغيرهم الذين لا يعتبرون في زوال عين النجاسة مانتمتبه من الشروط ، بل نخالط من لا يبالي بالنجاسة اصلاً مع سكوت الائمة (ع) عن ذلك ولم يرد منهم ما يدل على وجوب الاجتناب عن هؤلاء بل ورد منهم الامر بمعاملتهم معاملة المتطهر ، وهذا دليل على خروج بابي الطهارة والنجاسة عن الحكم المتقدم ، ونفوذ الحكم الظاهري الثابت لشخص في حق الآخرين .

ولكن هذا التوهم خاطيء جداً ، والسبب في ذلك هو ان جواز المخالطة مع هؤلاء الاشخاص المذكورين وعدم وجوب الاجتناب عنهم ليس من ناحية نفوذ الحكم الظاهري لاحد في حق الآخرين ، ضرورة ان عدم وجوب الاجتناب عن لا يبالي بالنجاسة كالعصاة ونحوهم ليس مبنياً على ذلك ، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهري في حق مثله ، وعليه فلا بد ان يكون ذلك مبنياً على احد امور :

(الاول) : ان يكون ذلك مبنياً على عدم نجاسة ملاقي المتنجس في غير المايعات كما مال اليه المحقق الممداني (قده) حيث قال لو بنى على تنجيس المتنجس مطلقاً لزم تنجيس العالم كله حيث ان النجاسة تسرى دون الطهارة ولكن مع ذلك قال ان مخالفة المشهور اشكل فلاحظ :

(الثاني) الاكتفاء بغيبة المسلم في الحكم بالطهارة حيث ان الاصحاب قد عدوها من المطهورات وان كان الاكتفاء بها في الحكم بالطهارة

مطلقاً لا يخلو عن اشكال بل منع . ومن هنا ذكرنا في محله ان الحكم بالطهارة بها يبتني على امور :

(١) ان يكون المسلم بالفاً أو مميّزاً فلو كان صبيّاً غير مميّز لم ترتب الطهارة على غيابه .

(٢) أن يكون المتنجس بدنه أو لباسه ونحو ذلك مما هو في حوزته فلو كان خارجاً عن حوزته لم يحكم بطهارته .

(٣) ان يمتثل تطهيره فمع العلم بعدمه لا يحكم بطهارته .

(٤) ان يكون عالماً بنجاسته فلو كان جاهلاً بها لم يحكم بطهارته :

(٥) أن يستعمله فيها هو مشروط بالطهارة كان يصلى فيه أو يشرب

في اذائه الذي كان متنجساً ، وهكذا ، ومع انتفاء احد هذه الامور لا يحكم بالطهارة على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه .

(الثالث) : اننا نعلم بطرو حالتين متعاقبتين عليه ، فكما اننا نعلم

بنجاسة يده مثلاً في زمان نعلم بطهارتها في زمان آخر ، ونشك في المتقدم والمتأخر فقي مثل ذلك قد ذكرنا في محله ان الاستصحاب لا يجري في شيء

منها للمعارضة ، فأذن المرجع هو قاعدة الطهارة . واما اذا لم يكن المورد

من موارد تعاقب الحالتين فان كانت الحالة السابقة هي النجاسة فالمرجع

هو استصحابها ، وان كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالمرجع هو استصحابها

فالنتيجة أن عدم وجوب الاجتناب في هذه الموارد يبتني على احد الامور

المذكورة فلا يقوم على اساس ان الحكم الظاهري الثابت في حق مسلم

موضوع لترتيب الآثار عليه واقعاً في حق الآخرين .

(السادس) : ان المحقق الثاني (قده) قد ادعى الاجماع على

الاجزاء في العبادات التي جاء المكلف بها على طبق الحجة الشرعية فلا يجب

اصحقتها في الوقت ، ولا قضاؤها في خارج الوقت . وأما في الاحكام الوضعية

فقد ذكر قده انها على قسمين : (أحدهما) ما كان الموضوع فيه باقياً الى حين انكشاف الخلاف والثاني غير باق الى هذا الحين . والاول كما اذا عقد على امرأة بالعقد الفارسي ، او اشترى داراً مثلاً بالمعاطاة ، او ذبح ذبيحة بغير الحديد ، أو ماشاكل ذلك ثم انكشف له الخلاف اجتهاداً أو تقليداً مع بقاء هذه الامور . والثاني كما اذا اشترى طعاماً بالمعاطاة التي يرى صحتها ثم انكشف له الخلاف وبني على بطلانها اجتهاداً أو تقليداً مع تلف الطعام المنقول اليه ، او عقد على امرأة بالعقد الفارسي ثم انكشف له الخلاف وبني على بطلانه كذلك مع عدم بقاء المرأة عنده . وبعد ذلك قال (قده) أما القسم الاول من الاحكام الوضعية فلا اجماع على الاجزاء فيه بل هو المتيقن خروجه عن معقده ، ومن هنا ، لانظن فقيهاً ان يفق بالاجزاء في هذا القسم وأما القسم الثاني فيشكل دخوله في معقده ولا نحرر شموله له ، وبدونه لا يمكن الافتاء بالاجزاء

ولنأخذ بالنقد على ما افاده (قده) بيانه : أما ما ذكره من دعوى الاجماع على الاجزاء في العبادات ففي غاية الاشكال ، والسبب في ذلك هو ان هذه المسألة يعنى مسألة الأجزاء ليست من المسائل الاصولية المعنولة في كتب القدماء بل هي من المسائل المستحدثة بين المتأخرين ، ومع هذا كيف يمكن لنا دعوى الاجماع فيها . واضف الى ذلك ان جماعة كثيرة من الاصوليين ذهبوا الى عدم الاجزاء فيها . فالنتيجة ان دعوى الاجماع على الاجزاء فيها خاطئة جداً ، على انه اجماع منقول وهو غير حجة كما قرر في محله . وأما ما ذكره (قده) بالاضافة الى القسم الاول من الاحكام الوضعية فتبين جداً وان سلمنا الاجماع على الاجزاء في العبادات . وأما ما ذكره (قده) من التردد في القسم الثاني فلا وجه له ، لوضوح انه لافرق بين القسم الاول والثاني من هذه الناحية اصلاً ، غاية الأمر اذا لم يبق الموضوع دافع الى صاحبه بدله اذا كان له بدل كما اذا اشترى مالاً بالمعاطاة فتلف المال ثم بني على

فسادها اجتهاداً أو تقليداً ضمن بدله وعلى الجملة فلا فرق بين القسمين في عدم الاجزاء اصلاً :

الى هنا قد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة : وهي ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقاً فالاجزاء يحتاج الى دليل ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من الاجماع فهو غير تام كما عرفت . نعم قد ثبت الاجزاء في خصوص باب الصلاة بدليل خاص وهو حديث لاتعاد فيها اذا كان الفاقد جوعاً أو شرطاً غير ركن بناءً على ضوء ما حققناه في موطنه من عدم اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل القاصر أيضاً ، وعليه فلو صلى بدون السورة مثلاً معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً او تقليداً ثم اعتقد وجوبها كذلك لم تجب الاعادة عليه لاني الوقت ولا في خارجه ، وكذا لو صلى بدون الجلسة الاستراحة بانياً على عدم وجوبها في الصلاة ثم انكشف له الخلاف وبني على وجوبها فيها لم تجب الاعادة عليه ، وهكذا والحاصل ان الصلاة اذا كانت فاقدة لجزء او شرط ركني بطلت وتجب اعادتها . واما اذا كانت فاقدة لجزء أو شرط غير ركني لم تبطل ولم تجب اعادتها لاني الوقت ولا في خارجه بمقتضى حديث لاتعاد . واما تكبيرة الاحرام فهي خارجة عن اطلاق هذا الحديث بمقتضى الروايات الدالة على بطلان الصلاة بفقدانها ولو كان من جهة النسيان ، واما عدم ذكرها فيه فلمعه من ناحية عدم صدق الدخول في الصلاة بدونها

فالنتيجة : هي ان مقتضى القاعدة الثانوية في خصوص باب الصلاة هو الاجزاء دون غيره من ابواب العبادات والمعاملات ، ومن هنا لو بني احد في باب الصوم على عدم بطلانه بالارتعاس فارتعس مدة من الزمن ثم انكشف له الخلاف وبني على كونه مبطلاً وجب عليه قضاء تلك المدة نعم لانجب الكفاية عليه لانها مترتبة على الافطار علماً عامداً ،

ومن هنا قد قلنا بعدم وجوبها حتى على الجاهل المقصر :

قد استطعنا في نهاية الشوط أن نخرج في هذه المسألة بعدة نتائج :

(الأولى) . ان قيد على وجهه في عنوان المسألة على ضوء نظريتنا من امكان اخذ قصد القرية في متعلق الأمر توضيحي ، وليس باحترازي نعم هو كذلك على نظرية المحقق صاحب الكفاية (قده)

(الثانية) : ان المراد من الاقتضاء في عنوان النزاع ما يشبه العلة الحقيقية التكوينية والتأثير الخارجي ، ومن هنا نسب الى الاتيان بالمأمور به لا الى الامر . كما ان المراد من كلمة الاجزاء هاهنا هو معناها اللغوي اعني : الكفاية :

(الثالثة) : قد تقدم ان مسألتنا هذه تمتاز عن مسألة المرة والتكرار من ناحية ، وعن مسألة تبعية القضاء للاداء من ناحية اخرى فلا صلة لها بشيء من المسألتين .

(الرابعة) : ان صاحب الكفاية (قده) قد ذكر ان المأمور به بالامر الاضطراري لا يخلو بحسب مقام الثبوت عن اربع صور : وقد تكلمنا في تلك الصور بشكل موسع في ضمن البحوث السابقة وناقشنا في بعضها (الخامسة) : ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان عدم اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري فيما اذا ارتفع العذر في خارج الوقت غير معقول في مرحلة الثبوت : وقد تقدم نقده وانه لا مانع من الالتزام بعدم الاجزاء ثبوتاً . نعم لامناص من الالتزام بالاجزاء في مرحلة الاثبات من جهة الاطلاق

(السادسة) : لاشكال في جواز البدار في موارد التقية ، واما في

غير مواردنا فالصحيح هو عدم جواز البدار فيها

(السابعة) : ان ادلة الأوامر الاضطرارية لاتشمل الاضطرار المستند إلى

الاختيار الا في موارد التقيسة حيث لا فرق فيها بين ما كان الاضطراب بالاختيار اوبغيره .

(الثامنة) ان مذكره المحقق صاحب الكفاية (قد ه) من التفصيل بين موارد الاصول وموارد الامارات فالنزم بالاجزاء في الاولى وبعدهم في الثانية قد تقدم تقدمه بشكل موسع في ضمن البحوث المتقدمة وانه لا فرق بينها من هذه الناحية اصلا .

(التاسعة) : ان مقتضى القاعدة على القول بالسببية بجميع انواعها واشكالها هو الاجزاء ، فعدمه يحتاج الى دليل . ومقتضى القاعدة على القول بالطريقة هو عدم الاجزاء ، فالاجزاء يحتاج الى دليل نعم قد قام الدليل بالخصوص على الاجزاء في خصوص باب الصلاة .

(العاشرة) : ان ثبوت الحكم الظاهري في حق شخص لا يكون نافذاً في حق آخر ولا دليل على ذلك الا في موردين احدهما مسألة النكاح : وثانيها مسألة الطلاق كما عرفت . هذا آخر ما اورده في مبحث الاجزاء

(مقدمة الواجب)

يقع الكلام فيها عن عدة جهات :

(الأولى) في بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام فنقول لا يشك أحد ولن يشك في ان المراد منه ليس هو الوجوب العقلي يعني لا بدية الاثبات بالمقدمة ، بداهة ان العقل اذا ادرك توقف الواجب على مقدمته ورأى ان تركها يؤدي الى ترك الواجب الذي فيه احتمال الخطب لسئل بلزوم اثباتها امحتمالا لأمره تعالى وقياماً بوظيفة العبودية والرقية ، ونحصيلاً للامن من العقوبة ، فثبوت الوجوب بهذا المعنى ضروري فلا مجال لتزاع فيما بدأه من ناحية ومن ناحية اخرى ان المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب

المجازي بمعنى ان الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمة حقيقة وواقعاً هل يصح اسناده الى مقدماته مجازاً ام لا ، ضرورة انه لاشبهة في صحة هذا الاسناد المجازى أولاً ، وعدم شأن الاصولى البحت عن ذلك ثانياً ، وكون البحث عندئذ بحثاً اقويماً ثالثاً . ومن ناحية ثالثة ان المراد منه ليس هو الوجوب الفعلى التفصيلى بداهة انه يقتضى الغفات الأمر دائماً الى تمام مقدمات الواجب حتى يقال انه متى اوجب شيئاً اوجب مقدماته فعلاً ، مع ان الأمر كثيراً مالا يلتفت الى نفس المقدمة فضلاً عن ايجابها :

فالصحيح أن يقال أن المراد منه في المقام هو وجوب غيرى تبعية بمعنى ان الأمر لو كان ملتفتاً الى نفس المقدمة لاوجبها كما اوجب ذى المقدمة ، ولا بأس بان يسمى هذا الوجوب بالوجوب الارتكازى لارتكازه في ذهن كل أمر وحاكم . وان شئت قلت : ان النزاع في الحقيقة في ثبوت هذه الملازمة يعنى الملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدماته وعدم ثبوتها .

(الثانية) ان هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية أو الفقهية أو الكلامية او المبادئ الاحكامية ففيها وجوه بل اقوال : قيل انها من المسائل الفقهية ويظهر ذلك من عبارة جملة من المتقدمين منهم صاحب العالم (قده) حيث قد استدلل على نفي وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث . ولكن هذا القول خاطيء جداً فلا واقع موضوعي له أصلاً ، وذلك لما حققناه في اول بحث الاصول من أن البحث في هذه المسألة ليس عن وجوب المقدمة ابتداء لتكون المسألة فقهية ، بل البحث فيها انما هو عن ثبوت الملازمة بين الامر بشيء والأمر بمقدمته وعدم ثبوتها ، ومن الطبيعى ان البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهيّاً ولا صلة له باحوال فعل المكلف وهوارضه بلا واسطة . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان البحث عن ثبوت الملازمة وعدمه في هذه المسألة يعم الوجوب والاستحباب

فلا اختصاص له بالوجوب . وأما تخصيص العلماء محل النزاع بالوجوب فلعله لأجل أهميته والا ففعل القول بالملازمة لافرق بينه وبين الاستحباب اصلاً . وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان الاحكام الفقهية مجعولة للعناوين الخاصة كالصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة ، وما شاكل ذلك والمقدمة حيث انها تصدق في الخارج على العناوين المتعددة والحقائق المختلفة وليست عنواناً لفعل واحد فبطبيعة الحال لم يكن المجمعول عليها من الاحكام الفقهية لتكون المسألة فقهية خاطيء جداً . والسبب في ذلك هو ان الضابط في المسائل الفقهية هو انها مجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة من دون فرق بين كونها منطبقة في الخارج على حقيقة واحدة كالامثلة المتقدمة ، أو على حقائق متعددة كعنوان النذر ، والعهد ، واليمين ، واطاعة الوالد وازوج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وما شابه ذلك حيث لاشبهة في ان الاحكام المجعولة لهذه العناوين من الاحكام الفقهية .

قيل : انها من المسائل الكلامية بدعوى ان البحث عنها بحث عقلي فلا صلة لما بعالم اللفظ اصلاً . وفيه ان مجرد كون البحث عنها عقلياً لا يوجب دخولها في المسائل الكلامية ، ضرورة ان المسائل الكلامية وان كانت عقلية الا ان كل مسألة عقلية ليست منها ، بل هي صنف خاص منها وهي المسائل التي يبحث فيها عن احوال المبدأ والمعاد فحسب ، ورجوع البحث عنها الى البحث عن احوالها وان كان بمكان من الامكان الا انه ليس من جهة اختصاص البحث عنها بذلك ، بل من ناحية قابلية المسألة في نفسها لذلك ، وحيث ان انعقادها اصولية ممكن هنا فلا موجب لتوهم كونها منها اصلاً .

قيل : انها من المبادئ الاحكامية .

ويدفعه : ان المبادئ لا تخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لها

والمبادئ التصورية : هي لحاظ ذات الموضوع والمحمول وذاتياتها في كل علم ، ومن البديهي ان البحث عن مسألة مقدمة الواجب لا يرجع الى ذلك والمبادئ التصديقية : هي المقدمات التي يتوقف عليها تشكيل لقياس ومنها المسائل الاصولية ، فانها مبادئ تصديقية بالاضافة الى المسائل الفقهية ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والاحكام ولا تعقل المبادئ الاحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية . نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره الا انه في الحقيقة داخل في المبادئ التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلها وهو ظاهر ، كما ان تصوره بذاته وذاتياته داخل في المبادئ التصورية . على ان البحث في هذه المسألة ليس من حالات الحكم وآثاره ، بل هو عن ادراك العقل الملازمة بين حكيمين شرعيين : النفسى والغبرى وعدمه . وعلى هذا الضوء فان اراد القائل بالمبادئ الاحكامية انها من المبادئ التصديقية لعلم الفقه فيرد عليه ان جميع المسائل الاصولية بشتى انواعها كذلك فلا اختصاص لها بتلك المسألة . وان اراد انها من المبادئ التصديقية لعلم الاصول فهو خاطيء جداً لما سنشير اليه من ان هذه المسألة من المسائل الاصولية التي تقع في طريق الاستنباط بلا توسط مسألة اصولية اخرى :

والصحيح انها من المسائل الاصولية العقلية فلنا : دعويان : (الاولى) انها من المسائل الاصولية (الثانية) انها من المسائل العقلية .

أما الدعوى الاولى فلما حققناه في اول بحث الاصول من ان المسائل الاصولية تتركز على ركيزتين ١ - ان تكون استفادة الاحكام الشرعية من الادلة من باب الاستنباط لامن باب التطبيق ٢ - أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم مسألة اصولية اخرى ، وقد تقدم للكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسع في اول بحث الاصول ، وبما ان

هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهي من المسائل الاصولية
لاحالة .

وأما الدعوى الثانية فلان الحاكم بالملازمة بين ايجاب شيء وايجاب
مقدمته انما هو العقل ، ولا صلة لها بدلالة اللفظ أبداً .

ومن ذلك يظهر ان مظاهر من صاحب المعالم (قده) من كون هذه
المسألة من المسائل اللفظية حيث قد استدل على عدم وجوب المقدمة بانتفاء
الدلالات للثلاث في غير محله . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاصوليين
قد قسموا الحكم العقلي إلى قسمين : أحدهما حكم عقلي مستقل وهو التحسين والتقييح
العقليين وثانيها حكم عقلي غير مستقل وهو مباحث الاستلزامات العقلية ، وانما سمي
الاول بالمستقل والثاني بغير المستقل من ناحية ان استنتاج الحكم الشرعي من الاول
لا يتوقف على مقدمة خارجية ومن الثاني يتوقف عليها كما فصلنا الحديث
من هذه الناحية في مبحث اجتماع الامر والنهي ، ومسألتنا هذه من القسم الثاني
(الثالثة) في تسميات المقدمة . فقد ذكروا للمقدمة تسميات متعددة

(الاول) تسميتها باعتبار دخولها في المأمور به قيماً وتقيداً وعدم دخولها
فيه كذلك الى اصناف ثلاثة : ١ - المقدمة الداخلية وهي اجزاء المأمور
به التي هي داخلة في حقيقته تقيداً وقيماً ، فان الجزء كما هو بنفسه دخيل
في حقيقته ومقوم لواقعه الموضوعي ، كذلك تقيده بسائر اجزائه ، وهكذا
مثلاً القراءة كما انها بنفسها دخيلة في حقيقة الصلاة ، كذلك تقيدها بكونها
مسبوقة بالتكبيرة وملحوقه بالركوع دخيل فيها . ٢ - المقدمة الخارجية
بالمعنى الاعم ، وقد يطلق عليها المقدمة الداخلية بالمعنى الاعم ايضاً وهي
التي تكون خارجة عن المأمور به قيماً وداخلة فيه تقيداً ، وذلك كشرائط
المأمور به مثل طهارة البدن للصلاة ، وطهارة الثوب ، واستقبال القبلة ،
والطهارة من الحدث ، وما شاكل ذلك ، فانها وان كانت خارجة عن ذات

الصلاة وحقيقتها قيدا ، ولكنها داخلة فيها تقيداً يعني ان الأمور به هر
 حصه خاصة من الصلاة وهي الصلاة المتقيدة بتلك الشرائط لامطلقا وان
 شئت قلت : ان مانعلق به الامر انما هو نفس اجزاء الأمور به مقيدة
 بعلة شرائط وقيود وجودية أو عدمية وأما نفس الشرائط والقيود فهي
 خارجة عن متعلقه ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن
 الامر كما ينسبط على الاجزاء كذلك ينسبط على القيود والشرائط فلا فرق
 بينها من هذه الناحية - خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له أبداً لما عرفت
 من ان القيود بشئ ألوانها خارجة عن الأمور به والداخل فيه انما هو التقييد بها فلو
 كانت داخلة فيه لم يكن فرق بينها وبين الاجزاء اصلا مع أن الفرق بينهما
 من الواضحات والا فها هو الموجب لتسمية هذا بالقيود وذلك بالجزء ٣ -
 المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص وهي التي غير دخيلة في الواجب لا قيدا ولا تقيداً
 وانما يتوقف وجوده في الخارج على وجودها كتوقف وجود الصلاة خارجاً
 على وجود مكان ما ، وتوقف للكون في كربلاء مثلاً على طي المسافة وهكذا
 وبعد ذلك نقول : لا إشكال في دخول الصنف الثاني من تلك
 الأصناف في محل النزاع ، وكذا الصنف الثالث ، وانما الاشكال والكلام
 في دخول الصنف الأول وعدم دخوله ، الكلام فيه يقع من جهات :
 (الأولى) في صلاحية الأجزاء للانصاف بالمقدمة وعدمها . (الثانية)
 على تقدير صلاحيتها للانصاف بها هل المتقضى لانصافها بالوجوب الغيري
 موجود أم لا (الثالثة) على تقدير ثبوت المتقضى له هل هنا مانع عن
 انصافها به أم لا .

أما الجهة الأولى فقد يطلق المقدمة ويراد بها ما يكون وجوده في
 الخارج غير وجود ذبها بأن يكون فيه وجودان : (أحدهما) للمقدمة
 (والآخر) لذي المقدمة ، غاية الأمر أن وجود الثاني يتوقف على وجود

الأولى . وقد يطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء وان لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذبه ،
 أما المقدمة بالاطلاق الاول فلا تصدق على الأجزاء ، بداهة أن وجود الأجزاء في الخارج ليس مفايراً لوجود الكل ، بل وجوده فيه عين وجود أجزائه بالاسر ، فانها إنما تغايره إذا لوحظت لا بشرط ، وأما إذا لوحظت بشرط شيء فهي عينيه حيث أنه هو الاجزاء الملحوظة كذلك والسر فيه واضح وهو أن التركيب بينها اعتباري فلا وجود له خارجاً ماعداً وجود أجزائه فيه . وان شئت قلت : ان في الخارج وجود واحد وذلك الوجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له ، كذلك يضاف إلى الأجزاء وليس فيه وجودان أحدهما مقدمة للآخر : وأما المقدمة بالاطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً ، اوضح أن وجود الكل يتوقف على وجود أجزائه ، وأما وجودها فلا يتوقف على وجوده وذلك كالواحد بالاضافة إلى الاثنين حيث أن وجود الاثنين يتوقف على وجود الواحد دون العكس . وعلى الجملة فما أن وجود الجزء يتقدم على وجود الكل طبعاً فبطبيعة الحال لا يعقل وجوده بدون وجوده دون للعكس ، وهذا معنى كونه مقدمة له . فالنتيجة أنه لا إشكال في صدق المقدمة بالاطلاق الثاني على الاجزاء .

وأما الجهة الثانية فقد أفاد المحقق صاحب الكفاية (قده) في هامش الكفاية ما حاصله هو أنه لا مقتضى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري أصلاً . والسبب في ذلك هو أن ملك الوجوب الغيري إنما هو فيما إذا كان وجود المقدمة غير وجود ذبها في الخارج ليقع البحث عن أن ايجاب الشارع ذي المقدمة هل يستلزم ايجابه مقدمته تبعاً أم لا ! وأما إذا كان وجودها عين وجود ذبها في الخارج كالجزء بالاضافة إلى الكل فلا ملك

لاتصافها به ، لوضوح أنها واجبة بعين الوجوب المتعلق بالكل وهو الوجوب النفسي ومعه لا مقتضى لاتصافها به ، بل هو لغو محض . وهذا الذي أفاده (قده) في غاية الصحة والمثانة ، بداهة أنه لا موضوع لحكم العقل بالملازمة هنا بعد فرض ان الاجزاء نفس المركب في الخارج واحدهما عين الآخر وجوداً ووجوباً ، ومعه كيف يعقل وجود الملاك للوجوب الغيري فيها .

وأما الجهة الثالثة فقد ادعى صاحب الكفاية (قده) وجود المانع عن اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري على فرض ثبوت المقتضى له - وهو لزوم اجتماع المثليين - وذلك لان الاجزاء بشرط الاجتماع واجبة بوجوب نفسي ، ومع ذلك لو وجبت بوجوب غيري لزم اجتماع حكيمين متماثلين في شيء واحد وهو محال حتى لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي في مورد التصادق والاجتماع ، والسبب فيه هو ان القول بالجواز هناك يرتكز على كون الجهتين تقيديتين ، وأما إذا كانتا تعاليميتين فلا يمكن القول به ، وبما أن الجهة فيما نحن فيه تعليلية وهي عنوان المقدمة ولم تكن تقييدية فلا يمكن القول بالاجتماع فيه .

ولناخذ بالنقد عليه بيانه : ان ما أفاده (قده) من المانع في فرض ثبوت المقتضى لا يصلح ان يكون مانعاً ، والسبب في ذلك هو أن اجتماع الحكيمين المذكورين في شيء واحد لا يؤدي إلى اجتماع المثليين ، بل يؤدي الى اندكاهما في الآخر فيصيران حكماً واحداً مؤكداً كما هو الحال في كل واجب نفسي يتوقف عليه واجب نفسي آخر كصلاة الظهر بالاضافة الى صلاة العصر حيث أنها واجبة بحذ ذاتها نفساً أي سواء أكان هناك واجب آخر أم لا ، وواجبة بالاضافة الى صلاة العصر غيراً باعتبار توحيدها عليها فهي ذات ملاكين ، فاذن بطبيعة الحال يتدك أحدهما في الآخر ويتحصر

من مجردهما وجوب واحد أكيد متعاقب بها . وعلى الجملة ففي كل مورد اجتمع فيه حكمان متماثلان سواء أكانا من نوع واحد أم من نوعين وسواء أكان كلاهما معاً الزاميين أم كان احدهما الزامياً دون الآخر يندك أحدهما في الآخر ، ولا يعقل بقاء كل واحد منهما بجماء هذا . وقد اعترض على ذلك بعض الاعاظم (قده) ، وحاصله هو ان الاندكاك بين الحكمين المتماثلين انما يتصور فيما إذا كانا في رتبة واحدة ، وأما إذا كان احدهما في طول الآخر فلم يتصور الاندكاك بينهما وما نحن فيه من قبيل الثاني ، وذلك لأن ملاك الوجوب الغيري في طول ملاك الوجوب النفسي . وإن شئت قلت : ان الوجوب الغيري متأخر رتبة عن الوجوب النفسي حيث أنه مترشح عنه ، وعليه فبطبيعة الحال اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري في رتبة متأخرة عن اتصافها بالوجوب النفسي ، ومعه كيف يعقل حصول الاندكاك بينهما ،

ولناخذ بالنقد عليه وهو أن ما أفاده (قده) مبتن على الخلط بين تقدم حكم على حكم آخر زماناً وبين تقدمه عليه رتبة مع مقارنته له كذلك ، بيانه : ان الاندكاك بين الحكمين إنما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر بحيث لا يجتمعان في زمان واحد ففي مثل ذلك لا يعقل الاللدكاك وللتأكد . وأما إذا كانا مقارنين زماناً ومجتمعين فيه وان كانا مختلفين رتبة فلا مناس من الالتزام بالتأكد والاللدكاك ، بداهة أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية ، لعدم ثبوتها لها ، وإنما هي ثابتة للموجودات الزمانية ، ومثال الاللدكاك في التكوين والتشريع موجود . أما في الاول فكما اذا افترضنا وجود ملاكين لاتصاف جسم بالبياض مثلا وكان احدهما في طول الآخر رتبة كما إذا فرضنا ان اتصاف جسم ببياض سبب لاجداد بياض آخر فيه

فأياضان عندئذ وإن كانا مختلفين رتبة إلا أن اتحادهما زمنياً يوجب اندكاح أحدهما في الآخر ، ولا يعقل بقاء كل منهما فيه بجمده واستقلاله . وأما في الثاني كما لو نذر الصلاة في المسجد أو الجماعة أو نحو ذلك ، فإنه لا شبهة في أن الوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الوجوب أو الاستحباب النفسي الثابت لها ، مع أنه في رتبة متأخرة عنه لتأخر ملاكته - وهو رجحان متعلقه - عن ملاك ذلك ، والسبب فيه ليس إلا اجتماعها في شيء واحد وزمن واحد ومن هنا ذكرنا في محله أن الأمر النذري في عرض الأمر النفسي زمنياً وإن كان في طوله رتبة بملاك اعتبار الرجحان في متعلقه في مرتبة سابقة عليه : فالنتيجة أن الملاك المقتضى للاندكاح وللتأكد هو تقارن الحكمين زمنياً وإن كانا مختلفين رتبة ، أضف إلى ذلك أن الوجوب الغيري ليس معلولاً للوجوب النفسي ومترشحاً منه ، كما سيأتي تحقيقه في ضمن البحوث الآتية :

وقد ادعى بعض الاعاظم (قده) ظهور الثمرة بين القول بانصاف الاجزاء بالوجوب الغيري والقول بعدم انصافها به في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بدعوى أنه على القول الأول لا ينحل العلم الاجمالي بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل وذلك لأن مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير وبما أن في المقام لا ينطبق كذلك باعتبار أن المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي فلا انحلال في البين . وعلى القول الثاني ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب نفسي متعلق بذات الأقل - وهي المركب من تسعة أجزاء مثلاً - والشك البدوي في اعتبار أمر زائد ، وعندئذ فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة عن وجوب الزائد .

وقير خفي أن ما أفاده (قده) خاطيء جداً ، والسبب في ذلك هو

أن انحلال العلم الاجمالي وعدمه في تلك المسألة يرتكزان على نقطة أخرى وهي جريان اصالة البراءة عن وجوب الزائد وعدم جريانها ، ولا صلة لها بانصاف الاجزاء بالوجوب القهري وعدم انصافها به . وان شئت قلت : ان الامر بالمركب إذا لم يكن أمر بالاجزاء فلا موجب للانحلال وان كان الأمر به عين الامر بالاجزاء كما هو كذلك تعين القول بالانحلال بناء على ما حققناه في مورد من عدم المانع من جريان اصالة البراءة عن وجوب الزائد ، وعلى كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الاجزاء غيرياً والقول بعدمه . نتيجة ما ذكرناه إلى هنا هي ان المقدمة الداخلية خارجة عن مورد البحث فالذي هو مورد للبحث والنزاع هو المقدمة الخارجية بكلا صنفها :

(الثاني) تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجوب تارة ، ومقدمة الوجود أخرى ، ومقدمة العلم ثالثة ، ومقدمة الصحة رابعة أما الأولى فلا اشكال في خروجها عن محل البحث ، وذلك لانه لا وجوب قبل وجودها حتى يجب تحصيلها ، وبعد وجودها وجوبها تحصيل للحاصل ، وذلك كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج ، فانه لا وجوب له قبل وجودها ، وكالسفر الذي هو شرط لوجوب الفجر في الصلاة والافطار في الصيام ، وفي مقابله الجضر الذي هو شرط اوجوب التمام والصيام ، ومن هنا لا شبهة في عدم انصاف هذه المقدمات والشرائط بالوجوب ، لأنها أخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل فلا يعقل ايجابها من هذه الناحية . نعم قد يجب الاتيان بها من ناحية أخرى كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة أو السفر أو نحو ذلك فحينئذ يجب ، ولكن ذلك أجنبي عما هو محل الكلام في المقام . وأما مقدمة العلم كالصلاة إلى الجهات الاربع في مورد اشتباه القبلة لتحصيل العلم بوقوعها الى القبلة أو في غير

ذلك من موارد العلم الاجمالي فهي أيضاً لا شبهة في خروجها عن مورد البحث ، وذلك لان المسئلة التي وقعت الى القبلة في المثال هي نفس الواجب وليست مقدمة له . واما غيرها فهي مقابلة للواجب ولا تكون مقدمة له ، وانما هي مقدمة لحصول العلم بالواجب و فراغ الذمة والامن من العقاب واما مقدمة الوجود وهي التي يتوقف وجود الواجب على وجودها خارجاً بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه فهي تعود الى المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وتقيداً .

و اما مقدمة الصحة وهي التي تتوقف صحة الواجب عليها فهي تعود الى المقدمة الخارجية بالمعنى الأهم وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وداخلة فيه تقيداً :

فالنتيجة أنه لا بأس بهذا التقسيم . نعم لا وقع لتقسيمها ثالثاً الى الشرعية والعقلية والعادية ، وذلك لان الأولى بعينها هي المقدمة الخارجية بالمعنى الأهم وليست مقدمة أخرى في مقابلتها . والثانية هي المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص . واما الثالثة فان أريد منها ما جرت العادة على الاتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهة في خروجها عن مورد النزاع ، وان أريد منها ما يستحيل وجود الواجب في الخارج بلونها عادة وإن لم يستحل عقلاً ، وذلك كالكون على السطح مثلاً حيث أنه بلاطي المسافة محال عقلي لاستحالة الطفرة ، ولكنه بلا نصب السلم محال عادي ، ضرورة امكان الطيران ذاتاً . وبكلمة أخرى تارة يكون الشيء ممتنعاً ذاتاً كاجتماع النقيضين ، ووجود الممكن بلا علة وما شاكل ذلك . وأخرى يكون ممتنعاً وقوعاً وإن كان في ذاته ممكن ، وذلك ككون الانسان على السطح بدون طي المسافة ، فانه ممتنع عقلاً حيث يلزم من فرض وقوعه في الخارج محال - وهو الطفرة - وثالثة لا هذا ولا ذاك ، بل هو

ممتنع عادة ككونه على السطح بلا نصب السلم حيث لا يلزم من فرض وقوع الطيران أو لقوة الحارقة للعادة له محال ، لعدم استحالتهما . وإنما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس الى عادم الجناح وعدم لقوة الحارقة . فالنتيجة أن المقدمة في الحقيقة هي الجامعة بين الطيران ونصب السلم وحيث ان الفرد الاول غير متحقق المحصر الجامع في الفرد الاخير وهو نصب السلم ، فاذن ترجع المقدمة العادية على ضوء هذا التفسير الى المقدمة العقلية . فلا معنى لذكرها في قبالها . الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي أن الصحيح من هذه التقسيمات للمقدمة و التقسيم الأول والثاني ولا وقع للتقسيم الثالث .

(الشرط المتأخر)

ينقسم الشرط الى الشرط المتأخر والمتقدم والمقارن :
وقد أشكل على الشرط المتأخر بأن الشرط من أجزاء العلة التامة ، ومن البديهي أن العلة بكافة أجزائها تتقدم على المعلول رتبة وتعاصره زمناً فلا يعقل تأخر جزء من أجزائها عنه ، ومعه كيف صار الشرط متأخراً عن المشروط . وربما يتوهم أن الشرط ليس هو ذات الوجود الخارجي ليستحيل تأخره عن المشروط ، بل الشرط إنما هو وجوده المتأخر بوصف تأخره فالعلة لم تتأخر عن المعلول ، بل المتأخر بوصف تأخره يكون علة تامة : ويرده أنه مجرد وهم فلا واقع موضوعي له أصلاً ، وذلك لان لازم هذا هو أن يكون الشيء المعدوم بوصف أنه معدوم مؤثراً في وجود الشيء ، لفرض ان الشرط كما عرفت من أجزاء العلة التامة المؤثرة في الوجود ، ومع عدمه فالعلة التامة غير موجودة ، ومعه كيف يعقل وجود المعلول وعلى الجملة فالشيء المتأخر لا يعقل أن يكون مؤثراً في المتقدم لا بوصف

كونه متأخراً ولا بوصف كونه معدوماً ، اذ على كلا التقديرين يلزم وجود المعلول قبل وجود علته وهو محال :

ثم إن المحقق صاحب الكفاية (قدس) لم يقتصر في الاشكال على الشرط المتأخر بل أوردته على الشرط المتقدم أيضاً بدعوى أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة فلا بد أن يكون مقارناً مع الشروط زمنياً ، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده أي وجود الشروط ، ومن هنا قال : (قدس) أنه لا وجه لاختصاص الاشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الألسنة ، بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين وجود الاثر كالعقد في الوصية والصرف والسلم ، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثره ، مع ضرورة اعتبار مقارنتها له زماناً :

ولناخذ بالتقدم عليه وهو أن ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قدس) من تعميم الاشكال الى الشرط المتقدم خاطيء جداً ، فان تقدم الشرط على الشروط في التكوينية غير عزيز فإظنك في التشريعات ، والسبب في ذلك هو أن مرد الشرط في طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته ، كما أن مرده في طرف القابل إلى متمم قابليته . ومن الطبيعي أنه لا مانع من تقدم مثله على الشروط زماناً . وبكلمة أخرى ان شان الشرط انما هو اعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه وليس شأنه التأثير الفعلي فيه حتى لا يمكن تقدمه عليه زماناً . ومن البدهي أنه لا مانع من تقدم ما هو معد ومقرب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة زمنياً عليه ، ولا تعتبر المقارنة في مثله نعم الذي لا يمكن تقدمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعلة التامة ، وأما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلاً ، ولناخذ لتوضيح ذلك مثالين أحدهما . ان غليان الماء خارجاً يتوقف على احراق النار وإيجاد الحرارة فيه على التعرّيج إلى

أن تبلغ درجة خاصة فإذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقق الغليان ، فالاحراق شرط له وهو متقدم عليه زماناً ، ثالثهما : أن القتل يتوقف على فرى الاوداج ثم رفض العروق السدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة وبعده يتحقق القتل ، ففرى الاوداج مع أنه شرط متقدم عليه . فالنتيجة أنه لا مانع من تقدم سائر أجزاء العلة التامة على المعلول زماناً ، فان ما لا يمكن تقدمه عليه كذلك هو الجزء الأخير لها .

ومن هنا يظهر ان المتعاصر انما هو بين العلة التامة ومعلولها لا بين كل جزء جزء منها وبينه ، فاذا جاز تقدم الشرط على المشروط في التكوينية جاز في التشريعات أيضاً ، بداهة أنه لا مانع من اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف مشروطاً بشيء متدرج الوجود خارجاً على نحو يكون ثبوته في ذمته معاصراً لجزئه الأخير بحيث يستحيل الانفكاك بينها زماناً أو يعتبر الوضع كالملكية والزوجية وما شاكلها كذلك بمعنى مشروطاً بشيء متدرج الوجود كالعقد ونحوه . وعلى الجملة فلا مانع من تقدم الشرط على المشروط سواء أكان المشروط حكماً أو فعلاً ، وسواء أكان الحكم وضعياً أو تكليفياً . واضف إلى ذلك ان باب الأحكام الشرعية اجنبي عن باب العلة والمعلول بالكلية فلا صلة لاحدهما بالآخر أبداً كما سنشير إليه .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) قد خصص الاشكال المذكور بشرائط الحكم وذهب إلى عدم جريانه بالاضافة إلى شرائط المأمور به ، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله هو ان مرد شرطية شيء للمأمور به هو أن الشارع جعل متعلق امره حصة خاصة منه وهي الحصة المتقيدة به لا مطلقاً ، مثلاً معنى كون الطهارة شرطاً للصلاة هو ان الامر تعلق بحصة خاصة منها وهي الحصة المتقيدة بها لا مطلقاً فيكون القيد كالجزء ، فكما ان

الجزء متعلق للامر النفسي ، فكذلك القيد فلا فرق بينها من هذه الناحية هذا من جانب . ومن جانب آخر كما انه لا مانع من تأخر بعض اجزاء للواجب عن بعضها الآخر ولا محذور فيه أبداً وان الامر تعلق بالمجموع من المتقدم والمتأخر ولا يمكن امثاله إلا بالاتيان بالجميع كما هو الحال في أجزاء الصلاة ، كذلك لا مانع من تأخر بعض القيود عن الواجب ، فان مرجعه الى ان الواجب هو الحصة المتقيدة به فحاله حال الجزء الاخير من هذه الناحية ، فكما ان الواجب لا يحصل في الخارج إلا بحصول الجزء الاخير ، فكذلك لا يحصل إلا بحصول قيده المتأخر : ومن هنا لو قلنا باشتراط صوم النهار بالغسل المتأخر وهو الغسل في الليل فلا يمكن امثاله بدونه ، فان الواجب هو حصة خاصة من الصوم وهي الحصة المتقيدة به ومن الطبيعي انه لا يمكن حصول القيد في الخارج بدون حصول قيده : وان شئت قلت : ان مقامنا هذا ليس مقام للتأثير والتأثر ، لما عرفت من ان مرد كون شيء شرطاً للمأمور به إلى كونه قيداً له ، ومن الواضح أن قيد المأمور به قد يكون مقارناً له ، وقد يكون متقدماً عليه ، وقد يكون متأخراً عنه ، فكما لا يمكن حصول المأمور به بدون قيده المقارن او المتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر ، فحال القيد المتأخر كالغسل المزبور مثلاً حال الجزء الاخير من الواجب كالتسليم بالاضافة إلى الصلاة فانها مشتركان في نقطة واحدة ، وهي توقف امثال الواجب عليهما :

ويرد عليه أولاً ان هذا مناقض لما افاده (قده) سابقاً من الفرق بين المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص وهي الاجزاء والمقدمات الداخلية بالمعنى الأعم وهي الشرائط حيث قال بخروج الأولى عن محل النزاع لعلم ملاك الوجوب الغيري فيها دون الثانية . ووجه المناقضة هو ان الشرائط

لو كانت منصفة بالوجوب النفسي فهي كالأجزاء فلا مقتضى عندئذ لانصافها بالوجوب الغيري .

وثانياً ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السابقة من ان الشرائط بأجمعها خنرجة عن الأمور به وللداخل فيه إنما هو تقيده بها ، فاذن كيف يعقل ان تكون متعلقة للامر النفسي كالأجزاء ، مع ان بعضها غير اختياري كالقبلة او ماشاكلها . وعلى الجملة فالملاك في صحة التكليف هو كون المقيد بما هو مقيد تحت قدرة المكلف واختباره وان كان القيد خارجاً عنه . فالنتيجة ان اشكال تأخر الشرط في شرائط الأمور به لا يندفع بما ذكره (قده) .

والذي ينبغي ان يقال في المقام هو انه لاشأن للشرط هنا إلا كونه قيماً للطبيعة الأمور بها الموجب لتعنوانها بعنوان خاص وتخصصها بحصة مخصوصة التي يقوم بها ملك الامر ، فالأمور به هو تلك الحصة من الكلي من دون دخول لذلك القيد في الملك القائم بها اصلاً ، ومن الطبيعي انه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الامور المتقدمة أو المقارنة وبين كونه من الامور المتأخرة ، بدهاة كما أن تقييد الطبيعة الأمور به بالامور المتقدمة كتقييد الصلاة مثلاً بالطهارة بناءً على ما هو الصحيح من أنها عبادة عن الافعال الخارجية أو بالامور المقارنة كتقييدها باستقبال القبلة وبالستر والقيام وما شابه ذلك يوجب تخصصها بحصة خاصة بحيث لا يمكن الاثبات بتلك الحصة الا مع هذه القيود ، ومع انتقالها تنتفي ، كذا تقييدها بالامور المتأخرة يوجب تخصصها كذلك بحيث لو لم يحصل ذلك الامر المتأخر في موطنه لانكشف عن عدم تحقق تلك الحصة ، وذلك كالصوم الواجب على المستحاضة بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخر وهو الغسل في البسل فلاحق ، فان معنى كونه مشروطاً به هو ان الواجب عليها حصة خاصة

من الصوم وهي الحصة المقيدة به بحيث يكون للتقييد داخلًا والقييد خارجاً ، ومن الواضح انه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الاثبات به فلو صامت المستحاضة في النهار فان أنت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبة عليها وان لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها وان ما أنت به هو حصة اخرى مباحة للحصة المأمور بها .

وعلى الجملة فباب الاحكام الشرعية باب الاعتبارات وهو أجنبي عن باب التأثير والتأثر ، ولاصلة لاحد البابين بالآخر أبداً فلما منع من تقييد الشارع متعلقها بامر متأخر ، كما انه لا مانع من تقييدها بامر مقارن او متقدم ، لما عرفت من ان مرد تقييده بامر متأخر هو انه بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه ، كما ان عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحققه فيه باعتبار ان تقييده به كان جزؤه . فالنتيجة انه لافرق بين التقييد المقارن والمتقدم والمتأخر من هذه الناحية اصلاً ولا وجه لتوهم استحالة التقييد المتأخر الا من ناحية اطلاق لفظ الشرط عليه زاعماً ان المراد منه ما كان له دخل في تأثير المقتضى فيكون من اجزاء العلة التامة فلا يعقل تأخره عن وجود المعلول ولكن قد تبين مما تقدم ان المراد من الشرط هنا معنى آخر وهو ما يكون تقييده دخيلاً في الواجب دون نفس التقييد وعليه فبطبيعة الحال لا يضر تقدمه عليه وتأخره عنه خارجاً . ومن ذلك يظهر ان المغالطة في المقام انما نشأت من الاشتراك اللفظي حيث قد اخذ الشرط في الصغرى - وهي قوله هذا شرط - بمعنى وفي الكبرى - وهي قوله كل شرط مقدم على المشروط بمعنى آخر فلم يتكرر الجدل الوسط وبدوله فلا نتيجة .

وأما شرائط الحكم سواء أكان حكماً تكليفاً ام كان وضعياً فقد

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قدّه) ما اليك نصه : والتحقيق في دفع هذا الاشكال أن يقال أن الموارد التي توهم انحراف القاعدة فيها لا يخلو اما ان يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكاييف أو الوضيم أو المأثور به . اما الاول فكون احدهما شرطاً له ليس الا ان للحاظه دخلا في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه ، فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس الا أن لتصوره دخلا في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل الداعي الى الأمر ، كذلك المتقدم أو المتأخر وبالجملة حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء باطرافه ليرغب في طلبه والأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه ولما اراده واختاره فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و ارادته شرطاً لاجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له اولم يكن كذلك متقدماً او متأخراً . فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيها كذلك فلا اشكال . وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن وابن انحراف القاعدة العقلية في غير المقارن فتأمل تعرف :

ملخص ما افاده (قدّه) هو ان الشرط في الحقيقة تصور الشيء ووجوده الذهني دون وجوده الخارجي ، واطلاق الشرط عليه مبنى على ضرب من المسامحة باعتبار أنه طرف له وعلى ضوء هذا الاساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط او متقدماً عليه او مقارناً له ، اذ على جميع هذه التقادير الشرط واقعاً والدخيل فيه حقيقة هو لحاظه ووجوده العلمي ، وهو معاصر له زماناً ومتقدم عليه رتبة . وعلى الجملة فالحكم بما انه فعل اختياري للحاكم فلا يتوقف صدوره منه الا على تصور

بتام اطرافه من المتقدمة والمقارنة واللاحقة وهو الموجب لحدوث الارادة في نفسه نحو ايجاده كسائر الافعال الاختيارية ، فالشرط له حقيقة انما هو وجود تلك الاطراف في عالم التصور والمحاظ دون وجودها في عالم الخارج .
 وغير خفي ان ما أفاده (قده) انما يتم في موردين : أحدهما في للقضايا الشخصية . وثانيهما في مرحلة الجعل والتشريع ولا يتم فيما نحن فيه ، فلنا دعاء ثلاث :

أما الدعوى الاولى فلان فعلية الاحكام المحعولة في القضايا الشخصية مساوقة لجعلها غالباً فيها في آن واحد ، والسبب في ذلك ان الموضوع فيها هو الشخص الخارجي ، ومن الطبيعي انه ليس لفعلية الحكم المحعول عليه حالة منتطرة ماعدا جعله ، فان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه ، فاذا كان موضوعه موجوداً في الخارج كما هو المفروض كان فعلياً لامحالة فلا تتوقف فعلية الحكم فيها على شيء آخر ، ومن المعلوم ان ماهو دخيل في ذلك ومؤثر فيه انما هو ارادة المولى بمبادئها من التصور والمحاظ فلا دخل لشيء من الوجودات الخارجية فيه ، فامر المولى باتيان الماء مثلا لا يتوقف على شيء سوى ارادته واختياره كسائر افعاله الاختيارية ، والمفروض ان زمان الجعل فيه مساوق لزمان فعلية المحعول فلا تتوقف على شيء آخر ماعداه فالنتيجة ان في امثال هذه الموارد لا يعقل أن يكون الشيء شرطاً لفعلية الحكم ومؤثراً فيها من دون دخله في جعله ، بل الامر بالعكس تماماً يعني ان الشرائط في امثال تلك الموارد باجمعها راجعة الى شرائط الجعل فليس شيء منها راجعاً الى شرط المحعول ، وقد عرفت ان شرائط الجعل عبارة عن علم الأمر وتصوره الشيء بتام اطرافه المتقدمة والمقارنة والمتأخرة سواء أكان علمه مطابقاً للواقع ام لا . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان تمامية ما أفاده (قده) في تلك الموارد انما هي من ناحية

ان شرائط الحكم فيها ترجع الى شرائط الجمل فحسب فلا معنى لكون شيء شرطاً فيها للحكم .

واما الدعوى الثالثة فقد ظهر حالها من ضوء ما بيناه في الدعوى الاولى وان الجمل كسائر الافعال الاختيارية فلا يتوقف على شيء ماعدا الاختيار بمباديه :

وأما الدعوى الثالثة فلان عمل الكلام العا هو في شرائط الحكم من التكليفي أو الوضعي لاني شرائط الجمل فلا صلة لما افاده (قده) بما هو عمل الكلام ، بيان ذلك : هو ان للاحكام المعهولة على نحو القضايا الحقيقية مرتبتين : (الاولى) مرتبة الجمل والانشاء فالحكم في هذه المرتبة لا يتوقف على وجود شيء في الخارج ، بل هو موجود بوجود انشائي فحسب وله بقاء واستمرار كذلك ما لم ينسخ (الثانية) مرتبة الفعلية ، فالحكم في هذه المرتبة يتوقف على وجود موضوعه ، بهام قيوده خارجاً ، وذلك لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه ، وعمل الكلام في المقام انما هو في شرائط المعهول وهو الحكم الفعلي ، لاني شرائط الجمل حيث قد عرفت الكلام فيها وان الجمل بما انه فعل اختياري للجاعل فلا وعاء لشرائطه الا النفس ولا دخل للوجود الخارجي فيه اصلاً . وهذا بخلاف شرائط المعهول ، فانها حيث كانت عبارة عن القيود المأخوذة في موضوعه في مقام الجمل فيستحيل تحققه وفعليته بدون تحققها وفعليتها ، وذلك كالاستطاعة مثلا التي اخذت في موضوع وجوب الحج ، فانها ما لم تتحقق في الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً ، وكالعقد الذي اخذ في موضوع الملكية أو الزوجية ، فانه ما لم يوجد خارجاً لا يتحقق الملكية أو الزوجية . وعلى الجملة ففعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجمل : ومن هنا وقع الاشكال فيما اذا كان الشرط متأخراً زماناً عن الحكم :

فالنتيجة لحد الآن امران : (الاول) ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في ظرف التشريع (الثاني) ان كلامه (قده) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المحمول ، قد مر انه لاصلة لاحدهما بالاخري اصلا . وعلى ضوء هذه النتيجة قد التزم شيخنا الاستاذ (قده) باستحالة الشرط المتأخر بدعوى ان الموضوع في القضايا الحقيقية قد اخذ مفروض الوجود بتمام شرائطه وقيوده ، ومن الطبيعي ان الموضوع مالم يتحقق في الخارج كذلك يستحيل تحقق الحكم حيث ان نسبة الموضوع الى الحكم كنسبة العلة التامة الى معلولها ، يفرض فعلية الحكم قبل وجود موضوعه ولو من ناحية عدم وجود قيد من قيوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علته ، والسرفيه هو أن القضايا الحقيقية باجمعها ترجع في الحقيقة الى قضايا شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، ومن الطبيعي انه لا يمكن وجود التالي قبل وجود المقدم والذي ينبغي ان يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخر ، ويقع الكلام فيه في مقامين : (الاول) في مقام الثبوت . (والثاني) في مقام الاثبات : أما المقام الاول فقد ذكرنا غير مرة ان الاحكام الشرعية بشئ انواعها امور اعتبارية فلا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار ، ولا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبداً . وبكلمة اخرى ان الموجودات التكوينية المتأصلة خاضعة لعلها الطبيعية فلا يتعلق بها جعل شرعي اصلا . وأما الموجودات الاعتبارية التي منها الاحكام الشرعية فهي خاضعة لاعتبار المعبر وامرها بيده وضماً ورفعاً ، ولا تخضع لشيء من الموجودات التكوينية والا لكانت تكوينية . وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح أن موضوعات الاحكام الشرعية وان كانت من الامور التكوينية الا انه لا تأثير لها فيها أبداً لاثناثر العلة في المعلول ، ولا الشرط في المشروط ، ولا السبب في

المسبب وان اطلق عليها الشرط مرة ، والسبب مرة اخرى الا ان ذلك مجرد اصطلاح من الاصحاب على تسمية الموضوعات في الاحكام التكليفية بالشروط ، وفي الاحكام الوضعية بالاسباب مع عدم واقع موضوعي لها فيقولون أن البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلا ، والاستطاعة شرط لوجوب الحج وبلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة وهكذا ، والبيع سبب للملكية ، والموت سبب لانتقال المال الى الوارث ، وملافة النجس مع الرطوبة المسرية سبب لنجاسة الملاقى وهكذا ، وقد قلنا في موطنه أنه لم يظهر لنا وجه للتفرقة بين تسمية الاولى بالشروط والثانية بالاسباب اصلا ، بدهاه ان كليهما موضوع للحكم فلا فرق بين الاستطاعة والبيع من هذه الناحية ، فكما ان الشارع جعل وجوب الحج معلقة على فرض وجود الاستطاعة في الخارج ، فكذلك جعل الملكية معلقة على فرض وجود البيع فيه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان فعالية الاحكام وان كانت دائرة مدار فعالية موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج الا ان لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً ، والسبب فيه هو ان ذلك تابع لكيفية جعلها واعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعالية الحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعالية الحكم مرة ومتأخراً عنها مرة اخرى فان كل ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من انه لا واقع للحكم الشرعي ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فاذا كان امره بيده وضعاً ورفعاً سعة وضيقاً كان له جعله باى شكل ونحو اراد وشاء فلو كان جعله على الشكل الثالث فبطبيعة الحال تتقدم فعالية الحكم على فعالية موضوعه ، كما انه لو كان على الشكل الثاني متأخر فعليته عن فعليته والالزام الخلف ، والسر فيه ان المجهول في للقضايا الحقيقية

حصة خاصة من الحكم وهي الحصة المقيدة بقيد فرض وجوده في الخارج لامطلقاً ومن الطبيعي ان هذا القيد يختلف بفترة يكون قيداً لها بوجوده المتأخر مثل ان يأمر المولى باكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً فان المجهول فيه هو حصة خاصة من الوجوب وهو الحصة المقيدة بمجيء عمرو غداً ، فاذا تحقق القيد في ظرفه كشف عن ثبوتها في موطنها والا كشف عن عدم ثبوتها فيه . ومرة اخرى بوجوده المتقدم كما لو أمر باكرام زيد غداً بشرط مجيء عمرو هذا اليوم . ومرة ثالثة بوجوده المقارن وذلك كقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » :

وبكلمة اخرى بعد ما كان جعل الاحكام الشرعية بيد الشارع سعة وضيقاً ورفعاً ووضعاً فكما ان له جعل الحكم معلقاً على أمر مقارن ، كذلك له جعل الحكم معلقاً على امر متقدم عليه او متأخر عنه ، ومن المعلوم ان المولى اذا جعل الحكم معلقاً بامر متأخر عن وجوده فبطبيعة الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الامر والا لكالت الفعلية على خلاف الانشاء وهو خلف كما عرفت . ومثال ذلك في العرفيات الهجمات المتعارفة في زماننا هذا ، فان صاحب الحمام يرضى في نفسه رضى فعلياً بالاستحمام لكل شخص على شرط ان يدفع بعد الاستحمام وحين الخروج مقدار الاجرة المقررة من قبله ، فانرضاه من المالك فعل والشرط متأخر .

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما افاده المحقق النائيني (قدس) من ان الموضوع في القضايا الحقيقية بما انه اخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم وفعليته قبل فعلية موضوعه بقيوده ، توضيح الفساد ما عرفت من انه كما يمكن اخذ الموضوع مفروض الوجود في ظرف مقارن للحكم او متقدم عليه ، كذلك يمكن اخذه مفروض الوجود في ظرف متأخر عنه ، وعليه فلا محالة تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان شرائط الحكم عبارة عن قبود الموضوع المأخوذة مفروضة الوجود في الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمة عليه أو متأخرة عنه ، وليس لها اى دخل وتأثير في نفس الحكم اصلا . ومن هنا قلنا ان اطلاق الشروط والاسباب عليها مجرد اصطلاح بين الاصحاب كما مر .

وأما المقام الثاني وهو مقام الاثبات فلا شبهة في ان الشرط المتأخر على خلاف ظواهر الادلة التي تتكفل جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية فان الظاهر منها هو كون الشرط المأخوذ في موضوعاتها مقارناً للحكم كقوله تعالى : « لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » حيث ان المتفاهم العرفي منه هو كون الاستطاعة خارجاً مقارناً لوجوب الحج فارادة كون وجوبه سابقاً على وجودها في الخارج تحتاج الى مؤنة زائدة : فالنتيجة ان الالتزام بوقوع الشرط المتأخر في مقام الاثبات يحتاج الى دليل وبدونه فلا يمكن الالتزام به . نعم شرطية الاجازة بوجودها المتأخر في العقد الفضولي كالبيع والاجارة والنكاح وما شاكل ذلك ، وشرطية القدرة كذلك في الواجبات التدريجية كالصلاة والصوم ونحوهما لانحتاجان الى دليل خاص ، بل كانتا على طبق القاعدة . اما الاولى فلاجل ان العقد قبل تحقق الاجازة لم يكن منتسباً الى المالك حتى يكون مشمولاً لعمومات الصحة واطلاقاتها ، فانها تدل على صحة عقد المالك وامضائه ولا معنى لدلائنها على نفوذه وصحته لغير المالك اصلا ، فاذا نعلقت الاجازة به انتسب الى المالك من حين وقوعه وحكم بصحته من هذا الجين والسبب في ذلك هو ان الاجازة من الامور المتعلقة فكما يمكن تعلقها بامر مقارن لها او متأخر عنها ، فكذلك يمكن تعلقها بامر متقدم عليها . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان المالك بما انه اجاز العقد السابق الصادر من الفضولي

فبطبيعة الحال قد امضى الشارع ذلك العقد بمقتضى تلك العمومات والاطلاقات ومن ناحية ثالثة ان ظرف الاجازة وإن كان متأخراً الا ان متعلقها - وهو العقد - امر سابق فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي صحة العقد من حينه وحصول الملكية من هذا الحين ، وهذا معنى كون الاجازة بوجودها المتأخر شرطاً للملكية السابقة :

وبكلمة اخرى ان اعتبار الشارع وامضائه وإن كان من الآن اى من حين الاجازة الا ان المضى هو العقد السابق والمعتبر هو الملكية المتقدمة أعني الملكية من حين العقد والمفروض ان الاجازة شرط لها ونظير ذلك ما اذا افترضنا قيام دليل على ان القبول المتأخر بزمن مؤثر في صحة العقد من حين الإيجاب فإنه عندئذ لامناص من الالتزام بحصول الملكية من هذا الحين وان كان ظرف اعتبارها بمقتضى أدلة الامضاء من حين القبول الا أن ذلك مجرد افتراض فلا واقع موضوعي له ، على انه خلاف المرتكز في اذهان العرف والعقلاء ، وذلك بخلاف الاجازة اللاحقة ، فان كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعدة وموافقاً للارتكاز فلا يحتاج الى دليل : ومن هنا قد التزمنا في مسألة الفصولى بالكشف الحقيقي بهذا المعنى ، وقلنا هناك ان هذا لا يحتاج الى داييل خاص ، كما انا ذكرنا هناك انه لاتنافي بين اعتبار الشارع ملكية مال لشخص في زمان وبين اعتباره ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه اذا كان زمان الاعتبار متعدداً فالعبرة في امثال ذلك انما هي بتعدد زمانى الاعتبار وان كان زمان المعترين واحداً ، لعدم التنافي بينها ذاتاً ، وذلك لما حققناه في موطنه من ان الأحكام الشرعية باجمعا : التكبيلية والوضعية امور اعتبارية فلا تنافي ولا تضاد بينها في انفسها اصلاً ، والما التنافي والتضاد بينها من ناحية اخرى على تفصيل ذكرناه في محله :

وأما الثانية وهي شرطية القدرة بوجودها المتأخر في الواجبات التدريجية فلان فعلية وجوب كل جزء سابق منها مشروطة ببقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وما شاكلها الى زمان الاتيان بالجزء اللاحق ، مثلاً فعلية وجوب التكبيرة في الصلاة مشروطة ببقاء المكلف على شرائط التكليف الى زمان الاتيان بالتسليمة ، لفرض ان وجوبها ارتباطي فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر ، فلو جن في الاثناء أو عجز عن انمامها كشف ذلك عن عدم وجوبها من الاول . وعلى الجملة ففعلية وجوب الاجزاء السابقة كما تتوقف على وجود تلك الشرائط في ظرفها ، كذلك تتوقف على بقائها الى زمان الاجزاء اللاحقة فالالتزام بالشرط المتأخر في امثال الموارد مما لامتناس عنه ولا يحتاج الى دليل خاص فيكفي فيه نفس ما دل على اشراط هذه الواجبات بتلك الشرائط .

لحد الان قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين : (الاولى) انه لامتنع من الالتزام بالشرط المتأخر في مرحلة الثبوت ولا محذور فيه ابداً (الثانية) ان الالتزام بوقوعه في مرحلة الاثبات يحتاج الى دليل خاص والا فقتضى القاعدة عدمه . نعم وقوعه في الموردين السابقين كان على طبق القاعدة :

الواجب المطلق والمشروط

غير خفي ان اطلاق المطلق والمشروط على الواجب بهما من المعنى اللغوي ، فالمطلق عبارة عن المرسل وعدم التقييد بشيء ، ومنه طلاق المرأة فانه بمعنى ارسالها عن قيد الزوجية . والمشروط عبارة عن المقيد بقيد والمشدود به ، ومنه وجوب الحج بالاضافة الى الاستطاعة ، فانه مقيد بها ومربوط ، ولا يكون مطلقاً ، وليس الاصوليين اصطلاح خاص فيها

بل هم يطلقون هذين اللفظين بهما من المعنى اللغوي كما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدہ) . ثم انه قد يتصف بها الوجوب فيكون مطلقاً تارة ومشروطاً اخرى ، وذلك كوجوب الحج ، فانه مشروط بالاضافة الى الاستطاعة ، ومطلق بالاضافة الى الزوال مثلاً ، وقد يتصف بهما الواجب كذلك كالصلاة فانها مقيّدة بالطهارة ومطلقة بالاضافة الى الاحرام مثلاً وهكذا : ومن هنا يظهر ان اطلاقها على الواجب في المقام مبنى على ضرب من المسامحة ، وذلك لان الكلام فيه انما هو في اطلاق الوجوب واشتراطه لا الواجب . وبكلمة اخرى ان الكلام في المقام انما هو في اطلاق الحكم واشتراطه سواء أكان الحكم تكليفاً أم وضعياً ، وليس الكلام في اطلاق الواجب واشتراطه : ثم ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان فيمكن أن يكون شيء واحد بالاضافة الى شيء مطلقاً ، وبالاضافة الى آخر مقيّداً ، وذلك كوجوب الصلاة مثلاً حيث انه مطلق بالاضافة الى الطهارة ومقيّد بالاضافة الى الزوال ، وهكذا ، ووجوب الحج فانه مطلق بالاضافة الى الزوال ومقيّد بالاضافة الى الاستطاعة ، ومن الطبيعي ان هذا دليل ظاهر على ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان :

بقي الكلام في النزاع المعروف الواقع بين شيخنا الالهامي (قدہ) وغيره من الاعلام وهو ان القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل ترجع الى مفاد الهيئة او الى نفس المادة فنسب صاحب التقرير الى الشيخ (قدہ) رجوعها الى المادة دون مفاد الهيئة وان كان ظاهر القضية الشرطية بحسب المتفاهم العربي هو رجوعها الى مفاد الهيئة ، ضرورة ان المتفاهم عرفاً من مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو ترتيب وجوب الاكرام على مجيئه وانه قيد له دون الواجب ، وكذا المتفاهم من مثل قوله تعالى « لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » ومن هنا اعترف الشيخ (قدہ) بهذا الظهور وقال :

ان مقتضى القواعد العربية وان كان ذلك الا انه ادعى استحالة رجوع
 القيد الى مفاد الهيئة من ناحية ، وادعى لزوم رجوعه الى نفس المادة لبأ
 من ناحية اخرى فهنا نقطتان من البحث : (الاولى) في دعوى استحالة
 رجوع القيد الى مفاد الهيئة . (الثانية) في دعوى لزوم رجوعه الى المادة لبأ
 أما النقطة الاولى فالبحث فيها يعود الى دعوى ثلاث :

(الاولى) ما نسب الى الشيخ (قده) في تقريره كما ذكره صاحب
 الكفاية (قده) وحاصله هو ان مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي
 جزئي حقيقي ، ومن البديهي ان الجزئي غير قابل للتقييد ، فان ما هو قابل
 له هو المعنى الكلي حيث يصدق على حصص متعددة ، وأما المعنى الجزئي
 فلا يعقل فيه الاطلاق والتقييد .

ولكنه يندفع اولاً بما حققناه في مبحث المعنى الحرفي من ان الحروف
 لم توضع للمعاني الجزئية الحقيقية حتى لا تكون قابلة للتقييد ، وانما وضعت
 للدلالة على توضيح المعاني الاسمية وتخصيصها بخصوصية ما ، ومن الواضح
 ان المعنى الاسمي بعد تخصيصه وتضييقه أيضاً قابل للانطباق على حصص
 وافراد كثيرة في الخارج ، وذلك كما اذا كان احد طرفي المعنى الحرفي
 كلياً او كلاهما مثل قولنا سر من البصرة الى الكوفة ، فان السير كما كان
 قبل التضييق كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين ، كذلك بعده ، فعندئذ
 بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفي كلياً بقبه . وثانياً ان التقييد على قسمين
 (الاول) : التقييد بمعنى التضييق والتخصيص وفي مقابلة الاطلاق بمعنى
 التوسعة . (الثاني) : بمعنى التعليق وفي مقابله الاطلاق بمعنى التنجيز ،
 وعليه فلو سلمنا ان المعنى الحرفي جزئي حقيقي الا ان الجزئي الحقيقي غير
 قابل للتقييد بالمعنى الاول ، وأما تقييده بالمعنى الثاني فهو بمكان من الوضوح
 بداهة انه لا مانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة أو بغيرها على

شيء كما اذا علق وجوب اكرام زيد مثلا على مجيئه حيث لا محذور فيه ابدا
 الثانية : ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان المعنى الحرفي وان
 كان كليا الا انه ملحوظ بالمحافظ الآلى فلا يرد عليه الاطلاق والتقييد ،
 لانها من شؤون المعاني الملحوظة بالمحافظ الاستقلالى ، وبما ان معنى الهيئة
 معنى حرفي فلا يتصف بالاطلاق حتى يصلح للتقييد ، ولاجل ذلك امتنع
 رجوع القيد الى مفاد الهيئة :

ويرد عليه اولاً ما حقهته في مبحث الحروف بشكل موسع من ان ذلك أى
 المعنى الحرفي ملحوظ بالمحافظ الآلى ، والمعنى الاسمى ملحوظ بالمحافظ الاستقلالى
 وإن كان كلاماً مشهورياً بين الاصحاب الا انه لا يبنى على اصل صحيح ،
 ومن ذلك ذكرنا هناك انه لافرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمى من هذه
 الناحية ابداً ، بل ربما يكون مورد الالتفات والتوجه استقلالاً هو
 خصوص المعنى الحرفي ، وذلك كما اذا علمنا بورود زيد مثلا في بلد ونعلم
 انه سكن في مكان ، ولكن لانعلم المكان بخصوصه فنسأل عن تلك الخصوصية
 التي هي معنى الحرف ، واذا علمنا وجود زيد في الخارج وقيامه ، ولكن
 لانعلم خصوصية مكانه أو زمانه فنسأل عن تلك الخصوصية ، وهكذا ففي
 امثال هذه الامثلة المعنى الحرفي هو الملحوظ مستقلاً والمورد للتوجه والالتفات
 كذلك : وقد تقدم تفصيل ذلك فلاحظ . وثانياً على تقدير نسيم ان المعنى
 الحرفي لا بد ان يلحظ بالمحافظ الآلى الا انه انما يمنع عن طرو التقييد عليه
 حين لحاظه كذلك وأما اذا قيد المعنى أولاً بقيد ، ثم لوحظ المقيد آلياً
 فلا محذور فيه أبداً ، وعليه فلا مانع من ورود المحافظ الآلى على الطلب
 المقيد في رتبة سابقة عليه .

(الثالثة) - وهي العمدة في المقام - ان رجوع القيد الى مفاد الهيئة
 بما انه مستلزم لتفكيك الانشاء عن المنشأ والايجاب عن الوجوب الذي هو

مساوق لتفكيك الایجاد عن الوجود فهو غير معقول ، والسبب في ذلك هو انه لا ريب في استحالة تفكيك الایجاد عن الوجود في التسكروبيليات حيث انها واحد ذاتاً وحقيقة والاختلاف بينها انما هو بالاعتبار فلا يعقل التفكيك بينها ، وكذا الحال في التشريعات ، بداهة انه لا فرق في استحالة التفكيك بين الایجاد والوجود في التشريع والتكوين : وعلى الجملة فایجاب المولى ووجوبه انما يتحققان بنفس النشأة فلا فرق بينهما الا بالاعتبار فبملاحظة فاعله ایجاب ، وبملاحظة قابله وجوب ، كما هو الحال في الایجاد والوجود التكوینيين . وعلى هذا الضوء فلا محالة يرجع القيد الى المادة دون الهيئة والالزم تحقق الایجاب دون الوجود ، ولازم ذلك انفكاكه عنه لفرض عدم النشاء آخر في البين ، ومرده الى تخلف الوجود عن الایجاد وهو مستحيل فالنتيجة تعين رجوع القيد الى المادة بعد استحالة رجوعه الى الهيئة لعدم ثالث في البين .

وقد اجاب المحقق صاحب الكفاية (قدس) عن ذلك بما اليك نصه :
 « المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله (الشرط) فلا بد ان لا يكون قبل حصوله طلب وبمث والاختلاف عن النشاء وانشاء امر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان »

وفيه ان ما افاده (قدس) مصادرة ظاهرة وذلك لان الكلام انما هو في امكان هذا النحو من الانشاء وانه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجود عن الایجاب وهو مساوق لتخلف الوجود عن الایجاد . وبكلمة اخرى ان محل الكلام هنا انما هو في امكان كون الایجاد حالياً والوجود استقبالياً وعدم امكانه ، فكيف يمكن ان يستدل على امكانه بنفس ذلك وهذا نظير ما تقدم في الجواب عن الشرط المتأخر من ان الشرط بوصف كوله متأخراً شرط ، أو بوصف كوله معدوماً كذلك فلو تقدم كان خلفاً

الصحيح ان يقال انه لا مدفع لهذا الاشكال بناءً على نظرية المشهور من ان الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، ضرورة عدم امكان تخلف الوجود عن اليجاد . وأما بناء على نظريتنا من ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمرز من قول او فعل كما حققناه في مبحث الخبر والانشاء بشكل موسع يندفع الاشكال المذكور من اصله ، والسبب في ذلك هو أن المراد من اليجاد سواء أكان ابراز الامر الاعتباري النفساني ام كان نفس ذلك الامر الاعتباري ، فعلى كلا التقديرين لا يلزم محذور من رجوع القييد الى مفاد الهيئة . اما على الأول : فلان كلا من الابراز والمبرز والبروز فعلى فليس شيء منها معلقاً على امر متأخر وهذا ظاهر . وأما على الثاني فلان الاعتبار بما انه من الامور النفسانية التعليقية يعني ذات الاضافة كالعلم والشوق وما شاكلهما من الصفات الحقيقية التي تكون كذلك فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر كما يتعلق بأمر حالي ، نظير العلم فانه كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي . وعلى الجملة فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زمنياً كقيام زيد غداً او سفره أو نحو ذلك حيث أن العلم به حالي والمعلوم امر استقبالي، فكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار بان يكون الاعتبار حالياً والمعتبر امراً متأخراً كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك ، فالنفكيك انما هو بين الاعتبار والمعتبر ولا محذور فيه اصلاً ، ولا يقاس ذلك بالنفكيك بين اليجاد والوجود في التكويلات اصلاً .

وما يشهد لما ذكرناه صحة الوصية التمليلية فلو قال الموصي هذه الدار لزيد بعد وفاتي فلا شبهة في تحقق الملكية للموصي له بعد وفاته ، مع ان الاعتبار فعلى ، ومن البديهي ان هذا ليس الا من لاجبة ان الموصي اعتبر فعلاً الملكية للموصي له في ظرف الوفاة : ومن هنا لم يستشكل احد

في صحة تلك الوصية حتى من القائلين برجوع القيد الى المادة دون الهيئة وتوهم ان الملكية فعلية ولكن المملوك وهو العين الخارجية مقيدة بما بعد الوفاة خاطيء جداً ، فانه يقوم على اساس قابلية تقيد الجواهر بالزمان ، ومن المعلوم ان الجواهر غير قابلة لذلك . نعم يمكن هذا في الاعراض القائمة بها ، كما اذا اعتبر المالك ملكية المنفعة المتأخرة حالاً . وعلى الجملة فالاعيان الخارجية التي هي من قبيل الجواهر غير قابلة للتقدير بالزمن والتحديد به ، فان القابل للتقدير والتحديد به انما هو المعنى الحدئي بمعنى الاعراض والامور الاعتبارية كالضرب والقيام وماشاكلها . ومن هنا قلنا ان المنفعة قابلة للتقدير بالزمن كمنفعة شهر او سنة او نحو ذلك ، وعليه فلا مانع من اعتبار ملكية المنفعة المتأخرة من الان بان تكون الملكية فعلية والمملوك امرأ متأخراً بل هو واقع في باب الاجاره .

وأما النقطة الثالثة فقد استند الشيخ (قده) في اثباتها بما حاصله ان الانسان اذا توجه الى شيء والتفت اليه فلا يخلو من ان يطلبه ام لا ولا ثالث في البين لا كلام على الثاني ، وعلى الاول فابيضاً لا يخلو من ان الفائدة تقوم بطبيعي ذلك الشيء من دون دخل خصوصية من الخصوصيات فيها او تقوم بحصة خاصة منه ، وعلى الأول فبطبيعة الحال يطلبه المولى على اطلاقه وسعته وعلى الثاني يطلبه مقيداً بقيد خاص ، لفرض عدم قيام المصلحة الا بالحصة الخاصة - وهي الحصة المقيدة بهذا القيد - لا بصرف وجوده على نحو السعة والاطلاق . وهذا القيد مرة يكون اختيارياً ، ومرة اخرى فسير اختياري ، وعلى الاول نارة يكون مورداً للطلب والبحث ، وذلك كالطهارة مثلا بالاضافة الى الصلاة ، ونارة اخرى لا يكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود ، وذلك كالاستطاعة بالاضافة الى الحج ، فان المولى لم يرد الحج مطلقاً من المكلف والمأرؤد حصة خاصة منه وهي

الحج من المكلف المستطيع ، وعلى الثاني فهو لعمالة أخذ مفروض الوجود في مقام الطلب والجعل ، لعدم صحة تعلق التكليف به ، وذلك كزوال الشمس مثلاً بالإضافة الى وجوب الصلاة ، فان المولى لم يطلب الصلاة على نحو الاطلاق ، بل طلب حصة خاصة منها - وهي الحصة الواجبة بعد زوال الشمس - وعلى جميع التقادير فالطلب فعلى ومطلق والمطلوب عقيد من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختيارى . فالنتيجة ان ما ذكرنا من رجوع القيد بشق الوانه الى المادة امر وجداني لا ريب ولا مناقشة فيه :

والجواب عنه انه (قد ه) ان اراد من الطلب في كلامه الشوق النفساني فالامر وان كان كما افاده حيث أن تحقق الشوق للنفساني المؤكد تابع لتحقق مبادئه من التصور والتصديق ونحوهما في افق النفس ، ولا يختلف باختلاف المشتاق اليه في خارج افقها من ناحية الاطلاق والتقييد تارة : ومن ناحية كون القيد اختيارياً وعدم كونه كذلك اخرى . ومن ناحية كون القيد أيضاً مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثة بل ربما يكون القيد مبعوضاً في نفسه ، ولكن المقيسد به مورد للطلب والشوق وذلك كالمرض مثلاً ، فانه رغم كونه مبعوضاً للانسان المريض فع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه . ان اراد هذا فالامر وان كان كذلك الا انه ليس من مقولة الحكم في شيء ، بل دعاه انه امر تكويني نفساني حاصل في افق النفس من ملايبتها (النفس) لشيء او ملايمة احدى قواها له ، فلا صلة بينه وبين الحكم الشرعي أبداً ، كيف فان الحكم الشرعي امر اعتبارى فلا واقع موضوعى له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار ، وهو أمر تكويني فله واقع موضوعي ، وحصوله تابع لمبادئه من ادراك امر ملائم لاحدى القوى النفسانية .

وان اراد من الطلب في كلامه (قد ه) الارادة بمعنى الاختيار فجرد

عليه انه لا يتعلق بفعل الغير حتى نبحث عن ان التقيد راجع اليه اولى متعلقه بل قد ذكرنا في مبحث الطلب والارادة انه لا يتعلق بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلاً عن فعل الغير . والسبب في ذلك ما تقدم بشكل موسع من ان الارادة بهذا المعنى انما تعقل في الافعال المقدورة للانسان التي يستطيع ان يعمل قدرته فيها ومن المعلوم ان ماهو محارج عن اطار قدرته فلا يمكن تعلقها به ، وفعل الغير من هذا القبيل ، وكذا فعل الانسان نفسه اذا كان متأخراً زمنياً ، وعليه فلا يمكن الالتزام بتعلق هذه الارادة بفعل الغير في مقام الطلب ، أو فقل ان الامر لا يخلو من ان يكون هو الله تعالى او غيره ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن تعلقها بما على الأول وان امكن للباري عز وجل ان يوجد الفعل عن الغير لعموم قدرته الا ان ذلك ينافي اختيار العبد ، بداهة ان الفعل عندئذ يوجد بارادته تعالى واعمال قدرته فلا معنى حينئذ لتوجيه التكليف اليه واما على الثاني فن جهة ان فعل الغير خارج عن قدرة الانسان فلا معنى لاعمال قدرته بالاضافة اليه : ومن هنا ذكرنا انه لا معنى لتقسيم الارادة الى التكوينية والتشريعية ، بداهة اننا لانقل للارادة التشريعية معنى في مقابل الارادة التكوينية . وقد سبق الاشارة الى هذه النواحي بشكل مفصل فلاحظ .

وان اراد بالطلب جعل الحكم واعتباره اى اعتبار شيء على ذممة المكلف حيث ان حقيقة الطلب كما ذكرناه سابقاً هي التصدى نحو حصول الشيء في الخارج ، وقد ذكرنا انه على نحوين : (احدهما) التصدى الخارجى (وثانيهما) التصدى الاعتبارى ، والاعتبار المذكور المبرز في الخارج مصداق للثاني نظراً الى ان الشارع تصدى نحو حصول الفعل من الغير باعتباره على ذمته وابعازه في الخارج بمرز كصيغة الامر او ماشاكلها فان اراد (قهه) به ذلك فهو وان كان فعلياً دائماً سواء اكان المعتبر ايضاً كذلك او كان أمراً استقبالياً الا انه اجنبي عن محل للكلام رأساً ، فان محل

الكلام انما هو في رجوع القيد الى المعتبر وعدم رجوعه اليه لا الى الاعتبار نفسه ، ضرورة ان الاعتبار والابراز غير قابلين للتقييد والتعليق اصلاً .
وان اراد بالطلب ما تعلق به الاعتبار وهو المعتبر المعبر عنه بالوجوب تارة وبالالزام تارة اخرى فصريح الوجدان شاهد على انه قابل للتقييد كما انه قابل للاطلاق وان الحال يختلف فيه باختلاف الموارد من هذه الناحية بيان ذلك ان الفعل الذي هو متعلق للوجوب مرة يكون ذا ملاك ملازم فعلاً فلا يتوقف اشتماله على الملاك المذكور واتصافه بالحسن على شيء من زمان او زماني ففي مثل ذلك بطبيعة الحال الوجوب المتعلق به فعلى فلا حالة منتظرة له أبداً وان كان تحقق الفعل في الخارج واجاده فيه يتوقف على مقدمات ، وذلك كشرب الدواء مثلاً للمريض ، فانه ذو ملاك ملازم بالاضافة اليه فعلاً وان كان تحققه في الخارج يتوقف على الاثبات بعدة مقدمات ، وكالصلاة بعد دخول وقتها ، فانها واجدة للملاك الملزم بالفعل وان كان الاثبات بها في الخارج يتوقف على عدة امور كتطهير الثوب والبدن والوضوء أو الغسل او نحو ذلك :

وكذلك الحال فيما اذا كان الملاك فيه تاماً ، ولكن وجوده وتحققه في الخارج يتوقف على مقدمات خارجة عن اختيار المكلف ، وذلك كالمرضى مثلاً حيث ان ملاك شرب الدواء في حقه تام ولا حالة منتظرة له ، ولكن تحصيله فعلاً غير ممكن لمانع خارجي من زمان او زماني ، ففي مثل ذلك لامانع من كون الايجاب حالياً والواجب استقبالياً . ولعل من هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآية الكريمة « من شهد منكم الشهر فليصمه » فان الظاهر منها دو ان وجوب الصوم فعلى بعد دخول الشهر ، وهذا لا يمكن الا بالالتزام بتأمية ملاكه من الليل بحيث لو تمكن المكلف من جر اليوم الى الساعة لكان عليه ان يصوم ، وكذا الحال

في وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة ، فان الظاهر من قوله تعالى :
 « وثه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » هو أن وجوب الحج
 فعلى بعد فعلية الاستطاعة ، وان كان المكلف غير قادر على الايتيان به
 الا بعد مجيء زمانه وهو يوم عرفة ، وهذا لايتاني كون الملاك فيه تاماً
 من حين تحقق الاستطاعة بحيث لو تمكن المكلف من جر يوم عرفة الى
 الان لكان عليه ان يحج . وعلى الجملة فالقييد في امثال هذه الموارد يرجع
 الى الواجب دون الوجوب ، فالوجوب حالى والواجب استقبالى . فالنتيجة
 ان الملاك اذا كان تاماً فالوجوب فعلى سواء أكان الواجب أيضاً كذلك
 أم كان استقبالياً . ومرة اخرى يكون ذا ملك في ظرف متأخر لافعلا
 بمعنى ان ملاكـه لا يتم الا بعد مجيء زمان خاص او تحقق امر زماني في
 ظرف متأخر ، ففي مثل ذلك لا يعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً
 بل لاحالة يكون تقديرياً أى معلقاً على فرض تحقق ماله الدخل في الملاك
 بداهة ان جعل الوجوب فعلا لما لا يكون واجداً للملاك كذلك لغو محض
 فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم ، اذ مرده الى عدم تبعية الحكم للملاك
 وعلى الجملة مضافا الى ذلك الوجدان اصدق شاهد على عدم وجود البعث
 الفعلى في امثال هذه الموارد ، ولتوضيح ذلك نأخذ مثالا وهو ان المولى
 اذا التفت الى الماء مثلا فقد يكون عطشه فعلا ، وعندئذ فبطبيعة الحال
 يأمر عبده باحضار الماء اى يعتبر على ذمته احضاره كذلك فيكون المعتبر
 كالاختبار فعلياً ، وقد يكون عطشه فيما بعد ففي مثله لاحالة يعتبر على
 ذمة عبده احضار الماء في ظرف عطشه لا قبل ذلك ، لعدم الملاك له ،
 فالاعتبار فعلى والمعتبر - وهو كون احضار الماء على ذمة العبد - امر متأخر
 حيث انه على تقدير حصول العطش ، والمفروض عدم حصوله بعد ، ومن
 الطبيعي ان في مثل ذلك لو رجع للقييد الى المادة وكان المحبر كالاختبار فعلياً

لكان لغواً صرفاً وبلاملاك ومقتض ، ومرجهه الى عدم تبعية الحكم للملاك وهو خلف :

فالنتيجة ان الحكم الشرعي يختلف باختلاف القيود الدخيلة في ملاكه فقد يكون فعلياً لفعلية ماله الدخل في ملاكه ، وقد يكون معلقاً على حصول ماله الدخل فيه . والهدف الى ذلك ظهور القضايا الشرطية في انفسها في ذلك اى رجوع القيد الى الهيئة دون المادة ، وذلك لانها لو لم تكن نصاً في هذا فلا شبهة في ان المتفاهم للعرفي منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطية سواء أكانت القضية اخبارية ام كانت انشائية ، اما الاولى فثب قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فانها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس : واما الثانية فثب قولنا ان جائك زيد فاكرمه ، فانها تدل على تعليق وجوب الاكرام على مجيء زيد وحمله على كون الوجوب فعلياً والقيد - وهو المحيى - راجعاً الى المادة وهي الاكرام خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الالتزام به بدون قرينة ، بل يمكن دعوى ان ذلك غلط ، فان دوات الشرط لاتدل على تعليق المعنى الافرادى وكيف كان فالصحيح هو ماذهب اليه المشهور من رجوع القيد الى الهيئة دون المادة ، فبا افاده شيخنا العلامة الانصارى (قدس) من رجوع للقيد الى المادة دون الهيئة خاطيء جداً . هذا بناء على ان تكون الاحكام الشرعية تابعة للملاكات في انفسها والصح ، حيث ان الملاك القائم في نفس الحكم قد يكون فعلياً يدعو الى جعله واعتباره كذلك ، وقد لا يكون فعلياً وانما يحدث في ظرف متأخر فالمولى في مثله لاحالة يعتبره معلقاً على مجيء وقت انصافه بالملاك . واما بناء على كونها تابعة للملاكات في متعلقاتها فالامر أيضاً كذلك ، لا لما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قدس) من انه قد يكون الملحق موجوداً من الطلب وللمبحث الفعل فلا بد من التعليق ،

وذلك لان عدم فعلية الامر قد يكون من ناحية عدم مقتضى ، وذلك كالصلاة قبل دخول الوقت ، والحج قبل الاستطاعة ، والصوم قبل دخول شهر رمضان وما شاكل ذلك ، فان في امثال هذه الموارد لامقتضى للامر فلو جعل فلا بد من جعله معلقاً على فرض تحقق المقتضى له في ظرفه والا كان لغواً . نعم قد يكون المقتضى موجوداً ، ولكن لا يمكن الامر فعلاً من جهة وجود المانع ، ففي مثل ذلك لا بأس بجعله معلقاً على ارتفاعه فالنتيجة ان في موارد عدم المقتضى لامانع من جعل الحكم معلقاً على فرض تحققه في موطنه ، كما انه لامانع من جعله معلقاً على فرض ارتفاع المانع عند ثبوته اى المقتضى .

نعم لو علم المولى ان المكلف لا يتمكن من الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحة لكان عليه الامر من الآن ليتبها لامتناله في ظرفه ، وذلك كما اذا افترضنا ان المولى يعلم من نفسه انه سيعطش بعد ساعة مثلاً ، وعلم ان عبده لا يتمكن من احضار الماء في ذلك الوقت لمانع من الموانع ، فانه يجب عليه ان يأمره باحضاره فعلاً قبل عروض العطش عليه ، فيكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً الا ان هذه الصورة خارجة عن محل الكلام الى هنا قد استعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان ما تقدم من الوجوه الاربعة لا يتم شيء منها فلا مانع من رجوع القيد الى مفاد الهيئة كما هو مقتضى ظاهر الجملة الشرطية نعم في خصوص الاحكام الوضعية قد تسالم الاصحاب على بطلان التعليق فيها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى تختلف نتيجة تلك الوجوه على تقدير تماميتها باختلافها ، فان مقتضى الوجه الاول والثاني هو استحالة رجوع القيد الى الحكم الشرعي المستفاد من الهيئة فحسب باعتبار انه معنى حرفي والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد ، اما من ناحية انه جزئي او من ناحية انه ملحوظ بلحاظ آل ، ولا فرق في ذلك بين كونه تكليفياً أو وضعياً ،

ولا يدلان على استحالة رجوع القيد الى الحكم الشرعي المستفاد من المادة اصلاً ، كما في مثل قوله اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة ، او قال احد ان مت فهذا ملك لك ، وما شاكل ذلك : ومقتضى الوجه الثالث هو استحالة رجوع القيد الى الحكم مطلقاً سواء أكان مستفاداً من الهيئة ام من المادة وسواء أكان حكماً تكليفاً أم كان وضعياً ، بداهة ان انفكاك المنشأ عن الانشاء او كان محالاً فهو في الجميع على نسبة واحدة ومقتضى الوجه الرابع وان كان هو عدم الفرق بين كون الوجوب مستفاداً من الهيئة أو من المادة الا انه يختص بالحكم التكليفي فلا يعم الحكم الوضعي كما هو واضح .

ثم انه نسب الى شيخنا الانصارى (قدّه) في تقريراته مسألة ما اذا تردد امر القيد بين رجوعه الى الهيئة ورجوعه الى المادة واستظهاره (قدّه) رجوعه الى المادة دون الهيئة ولكن غير خفي ان هذا الكلام منه (قدّه) يرتكز على احد امرين : اما على التناول عما افاده (قدّه) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ، إذ مع الاستحالة لانصل النوبة الى التردد والاستظهار واما على كون الوجوب مستفاداً من جملة اسمية ، وعلى هذا الغرض فان علم من الخاج ان القيد راجع الى المادة دون الهيئة وجب تحصيله ، لغرض فعلية وجوب القيد واذا علم انه راجع الى الهيئة دون المادة لم يجب تحصيله لغرض عدم فعلية وجوبه ، بل تتوقف فعليته على حصول القيد ، وان لم يعلم ذلك وتردد امره بين رجوعه الى المادة ليكون الوجوب فعلياً ، ورجوعه الى الهيئة حتى لا يكون فعلياً فهو مورد للنزاع والكلام .

وبعد ذلك نقول الكلام هنا يقع في مقامين :

(الاول) في مقتضى الاصول اللفظية (الثاني) في مقتضى الاصول

العملية .

أما المقام الاول فقد ذكر الشيخ (قده) في مبحث التعادل والترجيح انه اذا دار الامر بين العام الشمولى والاطلاق البدلى قدم العام الشمولى على الاطلاق البدلى ، وافاد في وجه ذلك ان دلالة العام على العموم تنجزه فلا تتوقف على اية مقدمة خارجية ، وهذا بخلاف دلالة المطلق على الاطلاق فانها تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان على خلافه ، ومن الطبيعي ان عموم العام يصلح أن يكون بياناً على ذلك ، ومعه لا تتم المقدمات . وعلى الجملة فالمقتضى في طرف العام تام وهو وضعه للدلالة على العموم ، وانما الكلام في وجود المانع عنه ، والمفروض عدمه . وأما في طرف المطلق فالمقتضى غير تام ، فان تماميته تتوقف على تمامية مقدمات الحكمة وهي لا تتم هنا ، فان من جملتها عدم البيان على خلافه والعام بيان وهذا الذي افاده (قده) وان كان متيناً جداً الا انه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام انما هو فيما اذا كان كل من الاطلاق البدلى والعموم الشمولى مستنداً الى الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وفي مثل ذلك اذا دار الامر بينهما هل هنا مرجح لتقدم الاطلاق الشمولى على البدلى في مورد التعارض والاجتماع فيسه وجهان بل قولان : فذهب الشيخ (قده) الى الاول واستدل عليه بوجهين : (الوجه الأول) : ان مفاد الهيئة اطلاق شمولى ، فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير اي تقديرى حصول القيد وعدم حصوله : ومفاد المادة اطلاق بدلى ، فان معناه طلب فرد ما من الطبيعة التي تعلق بها الوجوب على سبيل البدل ، وعلى ضوء هذا فاذا دار الامر بين تقييد اطلاق الهيئة وتقييد اطلاق المادة تعين الثاني ، وذلك لان رفع اليد عن الاطلاق البدلى اولى من رفع اليد عن الاطلاق الشمولى وغير خفي ان هذا الوجه ينحل الى دعويين : (الاولى) : دعوى كبروية وهي تقدم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى (الثانية) دعوى ان

مسألنا هذه من صفريات تلك الكبرى الكلية .

وقد ناقش المحقق صاحب الكفاية (قدّه) في الكبرى بعد تسليم ان المقام من صفرياتها بما اليك لفظه : « فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شمولياً بخلاف المادة الا انه لا يوجب ترجيحه على اطلاقها ، لانه ايضاً كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الامر انها تارة تقتضى العموم الشمولى واخرى البدلى ، كما ربما يقتضى التعيين احياناً كما لا يخفى ، وترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالة بالوضع لالكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمة فيكون العام اظهر فيقدم عليه ، فلو فرض انها في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى ومطلق باطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام . وهذا للذى افاده (قدّه) من منع الكبرى في غاية الصحة والمثانة ولا مناص عنه ، ضرورة ان الملاك في الجمع الدلالى انما هو باقوائية الدلالة والظهور ، ومن الطبيعى ان ظهور المطاق في الاطلاق الشمولى ليس باقوى من ظهوره في الاطلاق البدلى ، لفرض ان ظهور كل منهما مستند الى تمامية مقدمات الحكمة وبدونها فلا مقتضى له . نعم لو كان ظهور احدهما مستنداً الى الوضع والآخر الى مقدمات الحكمة قدم ما كان بالوضع على ما كان بالمقدمات كما عرفت .

وأما شيخنا الاستاذ (قدّه) فقد اختار مقالة شيخنا الانصارى (قدّه) من تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى ، وخالف بذلك المحقق صاحب الكفاية (قدّه) واستدل على ذلك بامور ثلاثة :

(الاول) : ان الاطلاق الشمولى عبارة عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعة المأخوذة على نحو مطلق الوجود فيتعدد الحكم بتعدد افرافها في الخارج او احوالها ويثبت لكل فرد منها حكم مستقل ، وذلك مثل لانكريم فاسقاً فان للفاسق اوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحزمة الاكرام فطبعاً

تتعدد الحرمة بتعدد وجوده خارجاً فثبت لكل فرد منه حرمة مستقلة .
والاطلاق البدلي عبارة عن حكم واحد معمول للطبيعة على نحو صرف الوجود
القابل للانطباق على كل فرد من افرادها على البدل : وبكلمة اخرى ان
الحكم في الاطلاق الشمولى بما انه معمول على الطبيعة الملحوظة على نحو
مطلق الوجود فبطبيعة الحال ينحل بانحلالها ويتعدد بتعدد افرادها ، وفي الاطلاق
البدلي بما انه معمول على الطبيعة الملحوظة على نحو صرف الوجود فلا محالة
لا ينحل بانحلالها ولا يتعدد بتعدد وجودها بل هو حكم واحد ثابت لفرد
ما منها . ونتيجة ذلك هي تحييز المكلف في تطبيق ذلك على اي فرد منها
شاء واراد .

وعلى هذا الاساس فاذا دار الامر بين رفع اليد عن الاطلاق البدلي
والتحفظ على الاطلاق الشمولى وبين العكس تعين الاول ، والسبب فيه
هو ان رفع اليد عن الاطلاق البدلي لا يوجب الا تضيق سعة انطباقه على
افراده وتقيدها على بعضها دون بعضها الآخر من دون تصرف في الحكم
الشرعي اصلا ، وهذا بخلاف التصرف في الاطلاق الشمولى ، فانه يوجب
رفع اليد عن الحكم في بعض افراده ، ومن المعلوم انه اذا دار الامر بين
التصرف في الحكم ورفع اليد عنه وبين رفع اليد عن التوسعة مع المحافظة
على الحكم تعين الثانى . وعلى هذا الضوء لو دار الامر بين رفع اليد عن
اطلاق مثل اكرم عالماً واطلاق مثل لا تكرم فاسقاً تعين رفع اليد عن اطلاق
الاول دون الثانى .

ولناخذ بالنقد عليه اما اولاً فلان ما ذكره (قدس) من الوجه لتقديم
الاطلاق الشمولى على البدلي لا يصلح لذلك ، فانه صرف استحسان عقلى
فلا اثر له في امثال المقام ، ولا يكون وجهاً عرفياً للجمع بينهما ، فان
الملك في الجمع العرفي انما هو باقوائية الدلالة والظهور وهي منتفية في المقام

والسبب فيه ان ظهور كل منها في الاطلاق بما انه مستند الى مقدمات الحكمة فلا يكون اقوى من الآخر وبدون ذلك فلا موجب للتقديم اصلاً : وان شئت قلت انه لاشبهة في حجية الاطلاق البدلي في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عنه بلا قيام دليل اقوى على خلافه ، وحيث ان ظهور المطلق في الاطلاق الشمولى ليس باقوى من ظهوره في البدلى فلا مقتضى لتقدمه عليه أبداً . وأما ثانياً فلان الاطلاق البدلى وان كان مدلوله المطابقي ثبوت حكم واحد لفرد مامن الطبيعية على سبيل البدل الا ان مدلوله الالتزامى ثبوت احكام ترخيصية متعددة بتعدد افرادها فاطلاقه من هذه الناحية شمولى فلا فرق بينه وبين الاطلاق الشمولى من هذه الجهة ، غاية الامر ان شمولى بالدلالة المطابقية ، وشمولى ذلك بالدلالة الالتزامية :

وبكلمة اخرى قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم دخلها في الحكم ، وعليه فاذا لم يقيد المارح حكمه بفرد خاص من الطبيعة بل جعل على نحو صرف الوجود فلا محالة يستلزم عقلاً ثبوت للترخيص شرعاً في تطبيقها على اى فرد من افرادها شاء المكلف . ومن هنا ذكرنا ان ثبوت حكم وجوبى بالاطلاق وعلى نحو صرف الوجود يستلزم عقلاً ثبوت الترخيص في التطبيق شرعاً بالاضافة الى تمام الافراد . وعلى ضوء هذا البيان فرفع اليد عن الاطلاق البدلى أيضاً يستلزم رفع اليد عن الحكم . والتصرف فيه ، افترض ان اطلاقه انما هو بدلى بالاضافة الى الحكم الوجوبى وأما بالاضافة الى الحكم الترخيصى فهو شمولى كالاطلاق الشمولى فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلاً فاذا لوجه ترجيح احدهما هلى الآخر ومجرد اختلافهما في نوع الدلالة لا يوجب الترجيح كما هو ظاهر (الثانى) : ان ثبوت الاطلاق في كل من الشمولى والبدلى وان توقف على مقدمات الحكمة الا ان الاطلاق البدلى يزيد على الاطلاق

الشمولى بمقدمة واحدة ، وتلك المقدمة هي احراز تساوى افراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى من دون تفاوت بينها في ذلك اصلا ، والسبب فيه ان مقدمات الحكمة تختلف زيادة ونقصا باختلاف الموارد ففي موارد اثبات الاطلاق الشمولى تكفي مقدمات ثلاث : (الاولى) ثبوت الحكم للطبيعة الجامعة دون حصة خاصة منها (الثانية) : كون المتكلم في مقام البيان (الثالثة) : عدم نصب قرينة على الخلاف ، فاذا تمت هذه المقدمات تم الاطلاق ، ومقتضاه ثبوت الحكم لتمام افرادها على اختلافها ومراتب تفاوتها ، وذلك كالنهى عن شرب الخمر مثلا ، فانه بمقتضى اطلاقه يدل على حرمة شرب كل فرد من افراده الطولية والعرضية على اختلافها وتفاوتها من ناحية الملاك شدة وضعفها . وكالنهى عن قتل النفس المحترمة ، فان قضية اطلاقه ثبوت الحرمة لقتل كل نفس محترمة مع تفاوتها ، حيث الملاك لوضوح ان ملاك حرمة قتل نفس النبي او الوصى اشد بمراتب من ملاك حرمة قتل نفس غيره ، وهكذا . وكالنهى عن الكذب ، فانه يدل على حرمة تمام افراده مع تفاوتها بتفاوت الملاك شدة وضعفاً ، فان الكذب على الله او رسوله اشد من الكذب على غيره وكالنهى عن الزنا ، فان الزنا بالمحارم اشد من الزنا بغيرها ، وهكذا فالنتيجة ان مفاد الاطلاق الشمولى ثبوت الحكم لتمام الافراد بشق اشكالها والوانها على نسبة واحدة ، ولا اثر لتفاوت الافراد في الملاك شدة وضعفاً من هذه الناحية اصلا . وهذا بخلاف الاطلاق البديلى ، فان ثبوته يتوقف على مقدمة اخرى زائدة على المقدمات المذكورة وهي احراز تساوى افراده من الخارج في الوفاء بالغرض ، ومن الطبيعي انه لا يمكن احراز ذلك مع وجود العام الشمولى على خلافه حيث انه يكون صالحاً لبيان التعيين في بعض الافراد واشددة الملاك فيه ، ومنه لا ينعقد الاطلاق البديلى :

والجواب عنه ان احراز التساوى في الوفاء بالغرض ليس مقدمة

رابعة في قبال المقدمات الثلاث المتقدمة لكي يتوقف الاطلاق عليها ، ضرورة انه يتحقق بنفس تلك المقدمات من دون حاجة الى شيء آخر ، ومن المعلوم انه اذا تحقق فهو بنفسه كاف لاثبات التساوي في ذلك بلا حاجة الى دلائل آخر وبكلمة اخرى اذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعة على نحو صرف الوجود من دون ملاحظة وجود خاص وكان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخلاف فبطبيعة الحال كان اطلاق كلامه قرينة على تساوي افرادها في الوفاء بالملك والغرض ، از لو كان بعض افرادها اشد ملاكاً من غيره ومشملاً على خصوصية زائدة لكان على المولى البيان فمن عدم بيانه نستكشف عدم الفرق وعدم التفاوت بينها في ذلك وما بدلنا على هذا ان المكلف لو شك في صلاحية فرد في الوفاء بغرض المولى تصك بالاطلاق لاثبات ذلك فاذا كان الاطلاقان متكافئان ومتعارضان فلا وجه لتقديم الشمولى على البدلى :

الثالث ان حجية الاطلاق البدلى بالاضافة الى جميع الافراد تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر ، بداهة انه لو كان هناك مانع عن ذلك فلا بد من رفع اليد عنه وتقييده بغيره ، ومن المعلوم ان الاطلاق الشمولى في مورد التصديق والاجتماع صالح لان يكون مانعاً منه فلو توقف عدم صلاحيته للمانع على وجود الاطلاق للبدلى وانطباقه على ذلك لزم الدور ، فالنتيجة ان المطلق الشمولى صالح لان يكون مانعاً عن المطلق البدلى في مورد المعارضة والاجتماع دون العكس .

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم وحاصله هو ان ثبوت الاطلاق في كليها يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة كما عرفت ، ولا عزية لاحدهما على الآخر من هذه الناحية اصلاً . هذا من جانب : ومن جانب آخر ان

حجية اطلاق المطلق فعلا والتمسك به كذلك في مورد تتوقف على عدم وجود معارض له . ولا فرق من هذه الناحية بين الاطلاق البدلي والشمولى بدهاة كما ان حجية الاول في مورد تتوقف على عدم وجود مانع ومعارض له ، كذلك حجية الثاني . فافاده (لده) من ان حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم وجود مانع ان اراد به توقفها على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة فقد عرفت خطأها . وان اراد به توقفها على عدم وجود معارض فحجية الاطلاق الشمولى أيضاً كذلك فلا فرق بينها من هذه الناحية أبداً . فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي ان في مورد اجتماع الاطلاقين وتصادقهما كما أن الشمولى صالح لان يكون مانعاً عن البدلي ومقيداً له بغير ذلك المورد ، كذلك البدلي صالح لان يكون مانعاً عن الشمولى ومخصصاً له فلا ترجيح لاحدهما على الآخر اصلاً . ومن هنا يظهر ان هذا الوجه في الحقيقة ليس وجهاً آخر في قبال الوجه الثاني ، بل هو تقريب له بعبارة اخرى

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان الكبرى المتقدمة اى تقديم الاطلاق الشمولى على البدلي غير تامة ولا دليل عليها .

ثم لو قزلنا عن ذلك وسلعنا الكبرى المذكورة وهي تقديم الاطلاق لشمولى على البدلي الا أن المقام ليس من صغرياتها ، والسبب في ذلك هو ان تقديم الاطلاق الشمولى على البدلي في مورد الاجتماع والتصادق انما هو فيما اذا كان التنافي والتكاذب بينهما بالذات بحيث لا يمكن كشفها معاً عن مراد المولى في مرحلة الاثبات ، فعندئذ يمكن أن يقال بتقدمه عليه باحد الوجوه المتقدمة . وان شئت قلت : ان التنافي بين الاطلاقين اذا كان بالذات في مقام الاثبات فبطبيعة الحال يكشف عن التنافي بينهما في مقام الثبوت بقانون التبعية ، وعليه فلا بد من تقديم ما هو الاقوى والارجح على

الآخر وهذا بخلاف محل الكلام هنا فانه لا تعارض ولا تكاذب بين الاطلاقين بالذات اصلا ، بداهة انه لا مانع من ان يكون كل من الهيئة والمادة مطلقاً من دون اية منافاة بينهما ، والمنافاة انما جاءت من الخارج وهو العلم الاجمالي برجوع القيد الى احدهما ، ومن الطبيعي ان هذا العلم الاجمالي لا يوجب تقديم ما هو اقوى دلالة وظهوراً على غيره كيف حيث ان نسبه الى كل واحدة منها على حد سواء فلا توجب اقوائية اطلاق احدهما ليقدم على الأخرى كما هو واضح .

وبكلمة اخرى ان العلم الاجمالي تعلق برجوع القيد الى احدهما ، ومن البديهي ان كون اطلاق الهيئة شمولياً واطلاق المادة بدلياً لا يوجب ذلك رجوع للقيد الى الثاني دون الاول ، لان احدى الجيشتين تباين الاخرى فان الجمع العرفي بينهما بتقديم الشمولى على البدلى انما هو فيما اذا كانت المعارضة بينهما ذاتاً وحقيقة ، واما اذا لم تكن كذلك كما هو المفروض في المقام ف مجرد العلم الاجمالي برجوع القيد من الخارج الى احدهما لا يوجب تعيين رجوعه الى البدلى ، لعدم الموجب لذلك اصلاً لاعرفاً ولا عقلاً ، بل لو افترضنا حصول العلم الاجمالي بعروض التقييد من الخارج لاحد دليل الحاكم او المحكوم لم توجب اقوائية دليل الحاكم لارجاع القيد الى دليل المحكوم وهذا لعله من الواضحات الاولى ، فالنتيجة في نهاية الشوط هي : انه حيث لانتافي بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة بالذات والحقيقة ، بل هو من ناحية العلم الخارجي بعروض التقييد على احدهما فلا وجه لتقديم اطلاق الهيئة على المادة وان فرض انه بالوضع فضلاً عما اذا كان بمقدمات الحكمة وعليه فاذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فواجب العلم الاجمالي الاجمال وعدم انعقاد اصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، واذا كان بدليل منفصل فواجب سقوط الاطلاقين عن الاعتبار .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان ما افاده (قدّه) خاطيء صغرى وكبرى .

الوجه الثاني الذي افاده (قدّه) لاثبات ما يدعيه من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة فحاصله ان القيد لو عاد الى الهيئة فهو كما يجب رفع اليد عن اطلاقها فكذلك يجب رفع اليد عن اطلاق المادة بمعنى انها لا تقع على صفة المطلوبة بدونه ، لفرض عدم الوجوب قبل وجوده ، ومعه لا تكون مصداقاً للواجب ، مثلا لو افترضنا أن وجوب اكرام زيد مقيد بمجيئه يوم الجمعة ، فهذا بطبيعة الحال يستلزم تقييد الواجب ايضاً - وهو الاكرام يعني انه يدل على ان المطلوب ليس هو طبيعي الاكرام على الاطلاق ، بل هو حصة خاصة منه وهي الحصة الواقعة في يوم الجمعة ، مثلا الاستطاعة قيد لوجوب الحج وهي تدل على تقييد الواجب ايضاً بمعنى انه ليس هو طبيعي الحج على نحو السعة والاطلاق ، بل هو حصة منه وهي الواقعة بعدها ، وهذا بخلاف ما اذا رجع القيد الى المادة دون الهيئة فانه لا يلزم منه رفع اليد عن الاطلاق في طرف الهيئة اصلا . هذا من للحية : ومن للحية اخبرني انه لاشبهة في ان في كل مورد اذا دار الامر بين رفع اليد عن اطلاق واحد ورفع اليد عن اطلاقين تعين رفع اليد عن الاول فالنتيجة على ضوء هاتين للتاحتين هي تعين رجوع القيد الى المادة دون الهيئة ولكن لما في ذلك المحقق صاحب الكفاية (قدّه) - فيما اذا كان التقييد بمتصل دون ما اذا كان بمنفصل يعني انه (قدّه) سلم ما جاء الشيخ (قدّه) به في الثاني دون الاول ، وقد افاد في وجه ذلك ما اليك نصه ، وأما في الثاني فلان التقييد وان كان خلاف الاصل الا ان للعمل الذي يوجب علم جريان مقدمات الحكمة وانتقاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الاصل اصلا ، اذ صه لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان

العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل . وبالجملة
لامعنى لكون التقييد خلاف الاصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق
بركة مقدمات الحكمة ، ومع انقضاء المقدمات لا يتعاد ينعقد له هناك ظهور
كان ذاك العمل المشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل باطلاق المطلق،
مشاركاً معه في خلاف الاصل ايضاً . وكأنه توهم ان اطلاق المطلق كعموم
العام ثابت ورفع اليد عن العمل به قارة لاجل التقييد ، واخرى بالعمل
المبطل للعمل به وهو فاسد ، لانه لا يكون اطلاق الا فيما جرت هناك
المقدمات . نعم اذا كان التقييد بمنفصل ودار الامر بين الرجوع الى المادة
او الهيئة كان لهذا للتوهم مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق وقد استقر له
ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل .

وأما شيخنا الاستاذ (قدس) فقد وافق شيخنا العلامة الانصارى (قدس)
في القرينة المتصلة والمنفصلة : اما في المتصلة فقد ذكر (قدس) ان الواجب
فيها ارجاع القيد الى نفس المادة لسببين :

(الاول) ان رجوع القيد الى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه
الى المادة بما انها منتسبة ومعروضة للنسبة الطلبية ميقن على كل حال وانما
الشك في رجوعه اليها بعد الانتساب ، وبما انه يحتاج الى بيان زائد من
ذكر نفس القيد فالهك فيه يدفع بالاطلاق ، ومن ذلك يظهر ان مانع
فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينة ، بدهامة انه إنما
يكون كذلك فيما اذا لم يكن التقييد محتاجاً الى مؤنة اخرى مدفوعة بالاطلاق
كما في موارد اجمال القيد مفهوماً ، وموارد تعقب الجمل المتعددة بالاستثناء
ونحو ذلك . وأما فيما نحن فيه فحيث ان القدر المتيقن موجود في البين
والمفروض ان احتمال رجوع القيد الى المادة المنتسبة مدفوع بالاطلاق فلا

يمكن للمولى ان يكتفي بما ذكره من القيد او كان مراده تقييد المادة المنتسبة دون غيرها .

(الثاني) ان القيد اذا كان راجعاً الى المادة بعد الانتساب فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود كما هو شأن كل واجب مشروط بالاضافة الى شرطه وبما ان اخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجمل والاعتبار يحتاج الى عناية زائدة على ذكر ذات القيد والمفروض عدمها فبطبيعة الحال احتمال اخذه كذلك يدفع باطلاق القيد وانه لم يلحظ كذلك ، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وهو ان احتمال رجوع القيد الى مفاد الهيئة في الاول يدفع باطلاق المادة المنتسبة وفي الثاني باطلاق القيد .

وأما في المنفصلة فلا يخلو الامر من ان تكون القرينة المزبورة لفظية اولية ، وأما اذا كانت لفظية فحالها حال المتصلة فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً ، بل الامر فيها اوضح ، لعدم جريان شبهة احتفائك الكلام بما يمكن أن يكون قرينة فيها ، لان المفروض انعقاد الظهور : وأما اذا كانت لبية فيجري فيه الوجهان المذكوران لدفع الشك في رجوع القيد الى المادة المنتسبة باطلاق المادة او اطلاق القيد . وقد تحصل مما ذكرناه انه اذا شك في رجوع القيد الى الواجب او الوجوب فالاطلاق يقتضى رجوعه الى الواجب .

التحقيق في المقام ان يقال : ان القيد اذا كان قيماً للهيئة واقعاً فرده الى اخذه مفروض الوجود في مقام الجمل والاعتبار من دون فرق في ذلك بين كون القيد اختيارياً او غير اختياري ، وإذا كان قيماً للمادة واقعاً فرده الى اعتبار تقييد المادة به في مقام الجمل والانشاء من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً او غير اختياري . غاية الامر اذا كان غير اختياري فلا بد من اخذه مفروض الوجود ، وذلك لما تقدم من ان كون

القيّد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به ايضاً كذلك ، ضرورة ان القدرة عليه لا تتوقف على القدرة على قيده ، فان الصلاة المتقيّدة الى القبلة مثلاً مقدورة مع ان قيدها - وهو وجود القبلة - غير مقدور .

فالنّتيجة ان تقييد كل من الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة ، فان تقييد الهيئة مستلزم لاخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادة مستلزم لكون التقيّد به مطلوباً للمولى ، وعلى ضوء هذا الاساس فليس في البين قدر متيقن لناخذ به وندفع الزائد بالاطلاق :

وبكلمة اخرى قد سبق في ضمن البحوث السالفة ان معنى الاطلاق هو رفض القيد عن شيء وعدم ملاحظتها معه لاجوداً ولا عدماً ، وعلى ذلك فعنى اطلاق الهيئة عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد ولا بعدمه وفي مقابله تقييده بقيد ، فان مرده الى ان المجهول في طرفها هو حصّة خاصة من الوجوب - وهي الحصّة المقيّدة بهذا القيد - ومعنى اطلاق المادة هو ان الواجب ذات المادة من دون ملاحظة دخل قيد من القيد في مرتبة موضوعيتها للحكم ، وفي مقابله تقييدها بخصوصية ما ، فان مفاده هو ان المولى جعل حصّة خاصة منها موضوعاً للحكم ومتعلقاً له - وهي الحصّة المقيّدة بهذه الخصوصيّة - .

ومن هنا يظهر ان النسبة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة عموم من وجه فيمكن ان يكون شيء قيّداً لمفاد الهيئة دون المادة ، وذلك كما اذا افترضنا ان القيام مثلاً قيد لوجوب الصلاة دونها ، فعندئذ جاز الاتيان بالصلاة جالساً بعد تحقّق القيام ، بل لامانع من تصريح المولى بذلك بقوله اذا قمت فصل قاعداً وكالاستطاعة ، فانها قيد لوجوب الحج دون الواجب ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحج عليه ولكنه بعد ذلك ازال الاستطاعة باختياره فحج متسكماً صح حجه وبرئت ذمته فلو كانت الاستطاعة

قيداً لنفس الحج أيضاً لم يصح جزماً لفرض انتفاء قيده ، ومن هذا القبيل ما نسب الى بعض من ان السفر قيد للوجوب دون الواجب فلو كان المكلف مسافراً في اول الوقت ثم حضر وجب عليه القصر دون التمام فالنتيجة انه لاملزمة بين كون شيء قيداً للوجوب وكونه قيداً للواجب ايضاً .

وعلى الجملة فقد يكون الشيء قيداً للهيئة دون المادة كما عرفت ، وقد يكون قيداً للمادة دون الهيئة ، وذلك كاستقبال القبلة وطهارة البدن واللباس وما شاكل ذلك ، فانها باجمعهما تكون قيداً للمادة - وهي الصلاة - دون وجوبها وقد يكون قيداً لهما معاً ، وذلك كالوقت الخاص بالاضافة الى الصلاة مثلا كزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر ، فان هذه الاوقات من فاحية كونها شرطاً لصحة الصلاة فهي قيد لها ومن ناحية انها مالم تتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد له .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان القيد المردد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة ان كان متصلاً فهو مانع عن اصل العقاد الظهور ، لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، لوضوح ان القيد المزبور على اساس ما حققناه صالح لان يكون قرينة على تقييد كل منها ، ومعه لا ينعمد الظهور لهما جزماً ، فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية يقوم على اساس ما ذكره من وجود القدر المتيقن في البين وهو تقييد المادة والرجوع في الزائد الى الاطلاق ولكن قد تقدم خطأ ذلك وعرفتم ان رجوع القيد الى المادة يباين رجوعه الى الهيئة فليس الاول متيقناً ، فاذن لامناص من القول بالاجمال ودخول المقام في تلك الكبرى . وأما ما افاده (قده) من ان رجوع القيد الى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه الى المادة المنتسبة متيقن فهو خاطيء جداً وذلك لان المراد من المادة المنتسبة هي المادة المتصفة بالوجوب ، والمراد

من تقييدها تقييداً اتصافها به ، ومن الواضح ان هـ لدا عبارة اخرى عن تقييد مفاد الهيئة فلا يكون في مقابله ولا مغايرة بينهما الا باللفظ ، وقد سبق ان رجوع القيد الى المادة يباين رجوعه الى الهيئة فلا متيقن في البين وان شئت فقل : ان المتيقن انما هو رجوع القيد الى ذات المادة الجامعة بين رجوعه اليها قبل الانتساب ورجوعه اليها بعد الانتساب ، واما رجوعه اليها قبل الانتساب فهو كرجوعه اليها بعده مشكوك فيه وليس شيء منها معلوماً . فا افاده (قد هـ) مبني على عدم تحليل معنى تقييد المادة في مقابل تقييد الهيئة وما هو محل النزاع هنا . هذا في التقييد بالمتصل واما اذا كان منفصلاً فظهور كل منهما في الاطلاق وان انعقد الا ان العلم الاجمالي بمروض التقييد على احدهما اوجب سقوط كليهما عن الاعتبار فلا يمكن التمسك بشيء منهما ، وذلك لما عرفت من ان معنى تقييد المادة مطابقة هو ان الواجب حصة خاصة منها في مقابل اطلاقها ومعنى تقييد الهيئة كذلك هو ان الوجوب حصة خاصة منه في مقابل اطلاقها ، والمدلول الالتزامي للمعنى الاول هو تعلق الوجوب بتقييد المادة به والمدلول الالتزامي للثاني هو اخذه مفروض الوجود . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الحصريين المفروضتين متباينتان فمحتاج اعادة كل منهما الى مؤنة زائدة وعناية اكثر ، وليست احدهما متيقنة بالاضافة الى الاخرى : فالنتيجة على ضوءها هي : ان المكلف اذا علم بان المولى اراد بدليل منفصل احدى الحصريين الزبوريتين دون كليهما معاً فبطبيعة الحال لا يمكن التمسك بالاطلاق لا لدفع كون الوجوب حصة خاصة ، ولا لدفع كون الواجب كذلك ، وكما لا يمكن التمسك به لالتمني اخذ القيد مفروض الوجود ، ولا لالتمني وجوب التقييد به ، ضرورة ان العلم الاجمالي كما يوجب وقوع التكاليف والتنافي

بين الاطلاقين من الناحية الاولى ، كذلك يوجب التكاذب والتناقض بينهما من الناحية الثانية .

وبكلمة اخرى ان التمسك بالاطلاق كما لا يمكن لنفي المدلول المطابقى للتقييد كذلك لا يمكن لنفي مدلوله الالتزامي ، وذلك لان كلا منهما طرف للعالم الاجمالي من دون خصوصية في ذلك لاحدهما ، وعليه فبطبيعة الحال يقع التكاذب بين الاطلاقين بالاضافة الى كل منهما .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي بطلان الدعاوى المتقدمة وعدم واقع موضوعي لشيء منها وانها جميعاً تقوم على اساس عدم تنقيح ما هو محل النزاع في المقام . بيان ذلك :

اما ما ادعاه شيخنا الانصاري (قده) من استلزام تقييد الهيئة تقييد المادة فهو مبني على اساس تخيل ان المراد من تقييد المادة هو عدم وقوعها على صفة المطلوبة الا بعد تحقق قيد الهيئة ، وقد تقدم ان هذا المعنى ليس المراد من تقييدها ، بل المراد منه معنى آخر ، وقد سبق انه لاملزمة بينه وبين تقييد الهيئة اصلاً .

واما ما ادعاه المحقق صاحب الكفاية (قده) في خصوص القرينة المنفصلة فبنى على توهم ان تقييد الهيئة وان لم يستلزم تقييد المادة الا انه يوجب بطلان محل الاطلاق فيها ، وهو كتقييدها في الاثر ، ولكن قد ظهر مما ذكرناه خطأ هذا التوهم وان تقييد الهيئة كما لا يستلزم تقييد المادة كذلك لا يوجب بطلان محل الاطلاق فيها وعليه فالعلم الاجمالي بوجود القرينة المنفصلة الدالة على تقييد احدهما لاحالة يوجب سقوط كلا الاطلاقين عن الاعتبار بعد ما عرفت من عدم مزية لاحدهما على الآخر .

وأما ما ادعاه شيخنا الاستاذ (قده) فهو مبني على اساس ان تقييد المادة متيقن وتقييد الهيئة يحتاج الى خصوصية زائدة ومؤنة اكثر ، ولكن

قد تقدم فساد ذلك وان تقييد كل منها يحتاج الى خصوصية مباينة لخصوصية الآخر فليس في البين قدر متيقن ، ولا فرق في ذلك بين موارد القرينة المتصلة وموارد القرينة المنفصلة . نعم فرق بينها في نقطة اخرى وهي ان القرينة اذا كانت متصلة اوجبت اجمالها من الاول ، واذا كانت منفصلة اوجبت سقوط اطلاقها عن الاعتبار : وقد تحصل من ذلك ان تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة بالمعنى الذي ذكرناه - وهو كون التقييد تحت الطلب كغيره من الاجزاء - نعم تقييدها وان استلزم تقييد المادة بمعنى آخر وهو عدم وقوعها على صفة المطلوبة الا بعد تحقق قيدا الا انه غير قابل للبحث حيث انه يترتب على تقييد الهيئة قهراً ولا صلة له بمحل البحث اصلاً :

(الواجب المعلق)

قسم المحقق صاحب الفصول (قده) الواجب الى واجب مشروط وهو ما يرجع القيد فيه الى مفاد الهيئة ، ومطلق وهو ما يرجع القيد فيه الى مفاد المادة ، ثم قسم المطلق الى واجب منجز وهو ما كان الواجب فيه كالوجوب حالياً ، ومعلق وهو ما كان الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً يعني مقيداً بزمن متأخر . وان شئت قلت ان الواجب تارة مقيد بقيد متأخر خارج عن اختيار المكلف من زمان او زماني ، وتارة اخرى غير مقيد بقيد كذلك ، وعلى الاول فالوجوب حالي والواجب استقبالي ، وعلى الثاني فكلاهما حالي ، ويمتاز هذا التقسيم عن التقسيم الاول في نقطة واحدة وهي ان التقسيم الاول يلحظ الوجوب ، وهذا التقسيم يلحظ الواجب ، وعليه فتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط توصيف بحال الغير .

وقد اذكر هذا التقسيم شيخنا العلامة الانصاري (قده) وقال باننا لانقل للواجب ماعدا المطلق والمشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلق . ولكن

غير خفي ان انكاره (قدہ) للواجب المعلق يرجع في الحقيقة الى انكاره للواجب المشروط عند المشهور دون الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قدہ) وذلك لانه (قدہ) حيث يرى استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة وتعيين رجوعه الى المادة فبطبيعة الحال الواجب المشروط عنده ما يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً وهو بعينه الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قدہ) وعليه فالزاع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب : وقد اشكل عليه المحقق صاحب الكفاية (قدہ) بما اليك قوله : ولعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم ، لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط ، وخصوصية كونه حالياً واستقبالياً لا يوجب ما لم يوجب الاختلاف في المهم والا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه ، فان مرتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي انما هو من اثر اطلاق وجوبه وحاليته لامن استقبالية الواجب ، .

والظاهر ان التزام صاحب الفصول (قدہ) بهذا التقسيم انما هو للتفصي عن الاشكال الذي اورد على وجوب الايمان بالمقدمات قبل مجيء زمان الواجب كمقدمات الحج وما شاكلها ، وسيأتي بيانه في ضمن البحوث الآتية وما عايه من النقد انشاء الله تعالى .

نعم الذي يرد عليه هو أن المعلق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه ، وذلك لما تقدم من ان وجوب كل واجب لا يتخلو من ان يكون مشروطاً بشيء من زمان اوزماني مقارن له او متأخر عنه أو يكون غير مشروط به كذلك ولا ثالث لها ، لاستحالة ارتفاع النقيضين ، وعلى الاول فالواجب مشروط ، وعلى الثاني مطلق ، وعلى هذا فلا بد من ملاحظه ان وجوب الحج مثلاً مشروط بيوم عرفة او مطلق ، لاشبهة في ان ذات الفعل وهو الحج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق

التكليف به وكذا ابقاعه في زمان خاص (يوم عرفة) وأما نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، وبما ان التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الاطلاق وانما تعاق بابقاعه في زمن خلص فعلم من ذلك ان للزمان دخلا في ملاكته والا فلا مقتضى لاختذه في موضوعه وعليه فبطبيعة الحال يكون مشروطاً به ، غاية الامر على نحو الشرط المتأخر ومن هنا اذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاص وعدم تحققه في الخارج من جهة قيام الساعة او افترضنا ان المكلف حين مجيئه خرج عن قابلية التكليف بجنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من الاول .

فالنتيجة ان هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر لامن الواجب المطلق، فان المشروط بالشرط المتأخر على نوعين : قد يكون متعلق الوجوب فيه أمراً حالياً ، وقد يكون أمراً استقبالياً كالخج في يوم عرفة ، وكلاهما مشروط ، فاسماه في الفصول بالمعلق هو بعينه هذا النوع الثاني من المشروط بالشرط المتأخر ، وعليه فجعله من المطلق خطأ محض وقد ذكرنا انه لا بأس بالالتزام به ثبوتاً . نعم وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، وقد اشرنا الى ان ظاهر قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت . . الخ » وقوله عز وجل : « فن شهد منكم الشهر . . الخ » هو ذلك وقد تحصل من ذلك انه لا يرد على هذا التقسيم شيء عدا ما ذكرناه ، وكيف كان فقد يقال كما قيل باستحالة هذا النوع من الواجب ، واستدل على ذلك بعدة وجوه :

الاول ما حكاها المحقق صاحب الكفاية (قده) عن بعض معاصريه ، وما خصه ان الارادة لا يمكن ان تتعلق بأمر متأخر بلا فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية ، اذ لا فرق بينهما الا في ان الاولى تتعلق بفعل نفس المريد ، والثانية تتعلق بفعل غيره . ومن المعلوم ان الايجاب والطاب باواء الارادة الحركة للمضلات نحو المراد ، فكما ان الارادة التكوينية لا تنفك

عن المراد زمناً حيث انها لا تنفك عن التحريك وهو لا ينفك عن الحركة خارجاً وان تأخرت عنه رتبة ، فكذلك الارادة التشريعية لا تنفك عن الايجاب زمناً وهو غير منفك عن تحريك العبد في الخارج ، ولازم ذلك استحالة تعلق الايجاب بامر استقبالي ، لاستلزامه انفكاك الايجاب عن التحريك وهو مستحيل ، وبما ان الالتزام بالواجب المعلق يستلزم ذلك فلا محالة يكون محالاً .

واجاب صاحب الكفاية (قدّه) عن ذلك بما هو لفظه : « قلت فيه ان الارادة تتعلق بامر متأخر استقبالي كما تتعلق بامر حالي وهو اوضح من ان يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ، ضرورة ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة ليس الا لاجل تعلق ارادته به وكونه مريداً له قاصداً اياه لا يكاد يحمله على التحمل الا ذلك ، ولعل الذي اوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد ، وتوهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد وقد غفل عن ان كونه محرراً نحو مختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤنة له كحركة نفس العضلات او مما له مؤنة ومقدمات قليلة او كثيرة ، فحركة العضلات يكون اهم من ان يكون بنفسها مقصودة او مقدمة له ، والجامع ان يكون نحو المقصود ، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة وان لم يكن هناك فعلاً تحريك ، لكون المراد وما اشتاق اليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج الى تهيئة مؤنة او تمهيد مقدمة ، ضرورة ان شوقه اليه ربما يكون اشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي او استقبالي محتاج الى ذلك ، هذا مع انه لا يكاد يتعلق بالبعث الا بامر متأخر عن زمان البعث ، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للمكلف

الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ، ولا يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان ، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب .

وملخص ما افاده (قدہ) امران : (الاول) ان الارادة مرتبة خاصة من الشوق الحاصل في افق النفس ، وهي المرتبة التي يكون من شأنها البعث القوة العاملة في العضلات لتحريكها نحو المراد ، غاية الامر اذا كان امراً حالياً فهي توجب تحريكها نحوه حالا ، واذا كان امراً استقبالياً فان كانت له مقدمة خارجية فكذلك ، وان لم تكن له مقدمة خارجية غير مجيء زمانه لم توجب التحريك ، مع انه بهذه المرتبة الخاصة بوجوده في عالم النفس ، فاخذ الوصف المزبور في تعريف الارادة انما هو للاشارة الى انها عبارة عن تلك المرتبة الخاصة وان لم توجب التحريك فعلا من جهة عدم الموضوع لان جهة قصور فيها ، فاذن لامانع من تعلق الارادة بامر متأخر كما تتعلق بامر حالي ، وهذا لعلمه من الواضحات :

(الثاني) انه لاشبهة في انفكاك الوجوب عن متعلقه زماناً وتأخره عنه كذلك ، بداهة ان الغرض من البعث انما هو احداث الداعي للمكلف نحو الفعل ، ومن الواضح ان الداعي الى ايجاده انما يحصل بعد تصور الامر وما يترتب عليه ، وهذا بطبيعة الحال يحتاج الى زمان ما ولو كان في غاية القصر ، فاذا جاز الانفكاك بينهما في ذلك جاز في زمن طويل ايضاً ، لعدم الفرق بينهما فيما هو ملاك الاستحالة والامكان .

وينبغي لنا ان نتعرض لنقده على الشكل التالي : ان اريد بالارادة الشوق النفساني الى شيء الحاصل في افق النفس من ملائمتها له او ملائمة احدى قواها ، وهي التي توجب هيجانها وميلها اليه الى ان يبلغ حد العزم والجزم

فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الشوق النفساني كما يتعلق بامر حالى كذلك يتعلق بامر استقبالى ، وهذا لا يحتاج الى اقامة برهان ، بل هو امر وجدانى ضروري يعلمه كل ذى وجدان بمراجعة وجدانه ، بل ولا مالع من تعلقه بالامر الممتنع كالجمع بين الضدين أو التقيضين او ماشاكل ذلك فضلا عن الامر الممكن المتأخر ، كاشتياق الانسان الى دخول اللجنة والتلبس بالملاذ الاخروية . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل موسع ان الارادة بهذا المعنى مهما بلغت ذروتها من القوة والشدة لا تكون حلة تامة لتحريك العضلات نحو الفعل .

وان اريد بها الاختيار واعمال القدرة فقد سبق الكلام في ذلك بصورة موسعة وانها لاتتعلق بفعل الغير بلا فرق بين اختياره عز وجل واعمال قدرته واختيار غيره . نعم له تعالى ايجاد الفعل عن الغير بايجاد اسبابه ولكنه اجنبي عن تعلق مشيئته تعالى واختياره به مباشرة ، بل قد عرفت انها لاتتعلق بفعل الانسان نفسه اذا كان في زمن متأخر فضلا عن فعل غيره ومن هنا لا يمكن تعلقها بالمركب من اجزاء طويلة زمناً وتدرجية وجوداً دفعة واحدة الا على نحو تدرجية اجزائه ، وذلك كالصلاة مثلاً ، فانه لا يمكن اعمال القدرة على القراءة قبل التكبيرة وهكذا . هذا من جانب ومن جانب آخر قد سبق منا ايضاً انه لا اصل للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية سواء اكانت الارادة بمعنى الشوق النفساني أو بمعنى الاختيار واعمال القدرة ، اما على الاول فلان الارادة عبارة عن ذلك الشوق الحاصل في افق النفس ، ومن الطبيعي انه لا يختلف باختلاف متعلقه فقد يكون متعلقه امرأ تكويلياً وقد يكون امرأ تشريعياً وقد يكون فعل الانسان نفسه وقد يكون فعل غيره ، وتسمية الاول بالارادة التكوينية ، والثاني بالتشريعية لاتعدي عن مجرد الاصطلاح بلا واقع موضوعي لها اصلا . وأما على

الثاني فواضح ، ضرورة ان اعمال القدرة لا تختلف باختلاف متعلقها ، فان متعلقها سواء أ كان من التشريعات أو التكوينيات فهو واحد حقيقة وذاتاً فتحصل انالانقل للارادة التشريعية معنى محصلا في مقابل الارادة التكوينية .

نعم قد يقال كما قيل ان المراد منها الطلب والبحث باعتبار انه يدعو المكلف الى ايجاد الفعل في الخارج وفيه ان تسمية ذلك بالارادة التشريعية وان كان لا بأس بها الا انه لا يمكن ترتيب احكام الارادة التكوينية عليه بداهة انه امر اعتبارى فلا واقع موضوعى له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار فلا يقاس هذا بالارادة والاختيار اصلا ، ولا جامع بينهما حتى . يوجب تسرية حكم احدهما الى الآخر ، فعدم تعلق الارادة بالامر المتأخر زمنياً لا يستلزم عدم تعلقه به ايضاً ، وقد تقدم ان ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حالياً ، وقد يكون استقبالياً ، وقد يكون كلاهما استقبالياً ، وذلك كما اذا اعتبر شخص ملكية منفعة داره مثلا لآخر بعد شهر ، فان المعتبر - وهو الملكية - ومتعلقه - وهو المنفعة - كليهما استقبالى ، والحالى انما هو الاعتبار فحسب ، وهذا ربما يتفق وقوعه في باب الاجارة وفي باب الوصية كالوصية بالملك بعد الموت ، ومن الواضح انه لا فرق في ذلك بين الاحكام التكوينية والاحكام للوضعية ، وقد تحصل من ذلك ان في تسرية احكام الارادة على الطلب والبعث مغالطة ظاهرة ولا منشأ لها إلا الاشتراك في الاسم :

فقد انتهينا في نهاية الشوط الى هذه النتيجة وهي انه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر .

(الثاني) ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان القيود الراجعة الى الحكم المأخوذة في موضوعه بشئ الوانها تؤخذ مفروضة الوجود في مقام

الاعتبار والجعل فلا يجب على المكلف تحصيل شيء منها وان كان مقدوراً كاستنطاعة ، ومن الواضح ان فعلية الحكم في مثل ذلك انما هي بفعلية تلك القيود فلا تعقل فعليته قبل فعليتها وتحققها في الخارج ، وعلى هذا الاساس بنى على استحالة الشرط المتأخر . ولكن قد تقدم الكلام في مسألة الشرط المتأخر بصورة مفصلة في بيان ذلك الاساس وما فيه من النقد والاشكال فلانعيده .

(الثالث) ما قيل كما في الكفاية من ان التكليف مشروط بالقدرة ، وعليه فلا بد أن يكون المكلف حين توجيه التكليف اليه قادراً فلو التزمنا بالواجب المعلق لزم عدم ذلك وجوابه واضح وهو ان القدرة المعتبرة في صحة التكليف انما هي قدرة المكلف في ظرف العمل وان لم يكن قادراً في ظرف التكليف :

ثم ان الذي دعا صاحب الفصول (قدس) الى الالتزام بالواجب المعلق هو عدة فوائد تترتب عليه : منها دفع الاشكال عن ايجاب مقدمات الحج قبل الموسم ، حيث يلزم على المكلف تهيئة لوازم السفر ووسائل النقل وما شاكل ذلك قبل مجيء زمان الواجب وهو يوم عرفة اذ لو لم نلتزم به لم يمكن الحكم بايجابها قبل موسمها ، كيف حيث ان وجوب المقدمة معلول لايجاب ذبيها فلا يعقل وجود المعلول قبل وجود علته . وعلى ضوء الالتزام بحالية الوجوب في امثال هذا المورد يندفع الاشكال رأساً ، وذلك لان فعلية وجوب المقدمة تتبع فعلية وجوب الواجب وان لم يكن نفس الواجب فعلياً . ومنها دفع الاشكال عن وجوب الغسل على المكلف كالجنب او الجائض ليلا لصوم غد ، فانه لولا التزام بحالية الوجوب في مثله كيف يمكن الالتزام بوجوب الغسل في الليل ، مع ان الصوم لا يجب الا من حين طلوع الفجر . ومنها دفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل دخول وقت

الواجب كتعلم احكام الصلاة ونحوها قبل وقتها فلولا وجوب تلك الصلوات قبل دخول اوقاتها لم يكن تعلم احكامها واجباً . ومنها دفع الاشكال عن وجوب ابقاء الاستطاعة بعد اشهر الحج .

ويمكن ان نأخذ بالمناقشة فيه وهي ان دفع الاشكال المزبور عن تلك الموارد وما شاكلها لا يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي ، اذ كما يمكن دفع الاشكال به يمكن دفعه بالالتزام بوجودها نفسياً ، لكن لا لأجل مصلحة في نفسها ، بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها لاغير لا بالغير ، اذن تكون هذه المقدمات واجبة مع عدم وجوب ذبها فعلاً ، ومع الاغراض عن ذلك يمكن دفعه بالالتزام بحكم العقل بلزوم الاثبات بها بملاك ادراك العقل قبح نفويت الملاك الملزوم في ظرفه حيث انه لا يفرق في القبح بين نفويت الملاك الملزوم في موطنه ومخالفة التكليف الفعلي ، فكما يحكم بقبح الثاني يحكم بقبح الاول ، وبما انه يدرك ان الحج في ظرفه ذو ملاك ملزم وانه لو لم يأت بمقدماته من الآن لقات منه ذلك الملاك مستقل بلزوم اثباتها قبل اوانه ولو بشهر او اكثر او اقل .

لعم ظواهر الأدلة في مسألتي الحج والصوم تساعد ما ألزم به في الفصول من كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فان قوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ﴾ ظاهر في فعلية وجوب الحج عند فعلية الاستطاعة ، كما ان قوله عز وجل (فن شهد منكم الشهر فليصمه) ظاهر في فعلية وجوب الصوم عند شهود الشهر ، والشهود كتابة عن احد أمرين : اما الحضور في مقابل السفر ، وأما رؤية الهلال ، وعلى كلا التقديرين فالآية تدل على تحقق وجوب الصوم عند تحقق الشهود . نعم ظواهر الأدلة في الصلوات الخمس لا تساعد ، فان قوله (ع) اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة ظاهر في تحقق الوجوب بعد للووال ،

وكيف كان فقد ذكرنا ان الشرط المتأخر وان كان ممكناً في نفسه ولا مانع من الالتزام به الا ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ففى كل مورد دل الدليل عليه فهو والا فلا نقول به . نعم لو قلنا باستحالاته فلا بد من رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة :

وبكلمة اخرى ينبغي لنا ان نتكلم حول هذه المسألة في مقامين :
(الأول) على القول بإمكان الواجب التعليقي ووقوعه في الخارج (الثاني)
على القول باستحالاته او عدم وقوعه وان قلنا بإمكانه :

أما المقام الأول فلاشكال في لزوم الاتيان بالمقدمات التي لو لم يأت بها لغات الواجب عنه في ظرفه من دون فرق فيه بين القول بوجود المقدمة شرعاً والقول بعدم وجوبها كذلك ، أما على الاول فواضح . وأما على الثاني فلاستقلال العقل بذلك بعد ادراكه توقف الاتيان بالواجب عليها حيث ان وجوبه فعلى على الغرض ، ومن المعلوم ان العقل يستقل في مثله بلزوم امتثاله فلو توقف على مقدمات حكم بلزوم الاتيان بها ايضاً لأجل ذلك . وعلى الجملة فعلى ضوء هذا القول لافرق بين المقدمات التي لا بد من الاتيان بها قبل وقت الواجب كمقدمات الحج ، والغسل في الليل ، وما شاكل ذلك وبين غيرها من المقدمات العامة فيما اذا علم المكلف بانه لو لم يأت بها قبله عجز عنها في وقته ، ، فانه كما يحكم بلزوم الاتيان بالاولى يحكم بلزوم الاتيان بالثانية ، ولا فرق بينهما من هذه الناحية .

واليه اشار ما في الكفاية من أن الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ القدرة على المقدمات في مورد يعلم المكلف انه يعجز عن الاتيان بها في زمن الواجب . فالنتيجة هي لزوم الاتيان بنهاج مقدمات الواجب المعلق قبل زمانه او التحفظ عليها اذا كالت حاصلة فيما اذا علم المكلف بعدم تمكنه منها في وقته . نعم المقدمات التي اعتبرت من قبلها القدرة الخاصة

وهي القدرة في ظرف العمل فلا يجب تحصيلها قبل مجيء وقته ، بل يجوز تفويتها اختصاراً ، بل ولا مانع منه في بعض الموارد بعد الوقت ، وذلك كاجتناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة اهله بعد دخول وقت الصلاة وهو يعلم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعده ، فانه يجوز ذلك حيث ان القدرة المعتبرة هنا قدرة خاصة - وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية اذا لم يقدم على مواقعة اهله - وستجىء الاشارة الى ذلك . واما اجتناب نفسه بطريق آخر كالنوم او نحوه في الوقت مع علمه بعدم التمكن من الطهارة المائية فلا يجوز . وعلى الجملة فالواجبات في الشريعة الاسلامية المقدسة تختلف من هذه الناحية اي من ناحية اعتبار القدرة فيها من قبل مقدماتها فقد تكون قدرة مطلقة ، وقد تكون قدرة خاصة ، فعلى الاول يجب الاثبات بها ولو قبل دخول وقتها دون الثاني ، هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فالمتبع في ذلك دلالة للدليل .

وأما المقام الثاني وهو ما اذا افترضنا استحالة الواجب المعلق او قلنا بإمكانه ولكن فرضنا عدم مساعدة الدليل على وقوعه ، وذلك كوجوب تعلم الصبيان احكام الصلاة ونحوها قبل البلوغ ، اذ لو قلنا بعدم وجوبه عليهم كما هو الصحيح وستجىء الاشارة اليه فلزامه جواز تفويت الصلاة اول بلوغهم مقداراً من الزمن يتمكنون من التعلم فيه ، ولا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من ناحية سبق وجوب الصلاة او نحوها على البلوغ وان قلنا بإمكان الواجب المعلق ، وذلك لفرض عدم التكليف على الصبيان فالنتيجة ان الاشكال في المقدمات المفوتة في امثال هذه الموارد ، وانه كيف يمكن الحكم بوجوبها مع عدم وجوب ذبيها . وقبل التعرض لدفع الاشكال وبيان الاقوال فيه ينبغي تقديم امرين :

(الاول) ان ما اشتهر بين الاصحاب من ان الامتناع بالاختيار لابناني

الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً في غاية الصحة والمثانة فلو اضطر الانسان نفسه باختياره الى ارتكاب محرم كما لو دخل في الارض المغصوبة او التمس نفسه من شاطئ او ماشا كل ذلك فمعتد ذلك وان كان التكليف عنه ساقطاً ، لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره ، وأما عقابه فلا قبح فيه اصلاً وذلك لان هذا الاضطرار حيث انه منتهى الى الاختيار فلا يحكم للعقل بقبحه ابداً .

وناقش في هذه القاعدة طائفتان : فمن أبي هاشم المعتزلي ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ، وكان للمولى في المثالين المذكورين ان ينهى عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ، ويأمر بحفظ نفسه بدعوى انه لا مانع من التكليف بغير المقدور اذا كان مستنداً الى سوء اختياره ، ويظهر اختيار هذا القول من المحقق القمي (قدس) ايضاً . وفي مقابل هذا القول ادعى جماعة منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً . اما الخطاب فهو واضح . لانه لغو صرف . واما العقاب فلانه عقاب على غير مقدور وهو قبيح عقلاً : ولناخذ بالنقد على كلا القولين : اما القول الاول فلان الغرض من التكليف هو احداث الداعي للمكلف بالاضافة الى المكلف به ، وعليه فان كان المكلف به مقدوراً لم يكن التكليف به لغواً حيث انه يمكن ان يصير داعياً اليه ، وان لم يكن مقدوراً كان التكليف به لغواً محضاً ، لعدم امكان كونه داعياً ، ومن الواضح انه لا فرق في هذه النقطة بين ان يكون مستند عدم القدرة سوء الاختيار او غيره ، بداهة ان عدم القدرة المسبب عن سوء الاختيار لا يصحح تكليف المولى لغير القادر والالجاز للمولى ان يأمر عبده بالجمع بين الضدين معلقاً على اسر اختياري كالصعود على السطح او نحو ذلك وهو باطل قطعاً حتى عند القائل بهذا القول . واما القول الثاني فلان الخطاب وان كان لغواً كما عرفت الا انه لا مانع من

العقاب ، وذلك لان المكلف حيث كان متمكناً في بداية الامر ان لا يجعل نفسه مضطراً الى ارتكاب الحرام ومع ذلك او جعل نفسه كذلك بسوء اختياره وارتكب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب لاعتباره ، لانه منته الى اختياره ، ومن الطبيعي ان العقل لا يفرق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطة او معها ، وانما يحكم بقبح استحقاقه على مالا يكون مقدوراً له اصلاً . فالنتيجة ان الامتناع بالاختيار لا يتنافى الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً :

نعم قد تستعمل هذه القاعدة في مقام نقد نظرية الجبر وعدم الاختيار للعبد ، ولكنه بمعنى آخر ، والفرق بين المعنيين هو ان المراد من الامتناع هنا الامتناع الوقوعي ، والمراد من الامتناع هناك هو الامتناع بالقيود وهو اختيار العبد وارادته . وقد تقدم للكلام فيها من هذه الناحية بشكل موسع عندما تعرضنا لنظرية الجبر ونقدمها .

(الثاني) انه لا فرق في حكم للعقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الالزامي الفعلي وبين تفويت حقيقة التكليف وروحه - وهو الملاك التام الملزم الذي يدعو المولى الى اعتبار الايجاب نارة ، والى جعل التحريم نارة اخرى ، فاذا احرز العبد ذلك الملاك في فعل وان علم بعدم التكليف به استحق العقاب على تفويته من دون فرق في ذلك بين أن يكون المانع من التكليف قصوراً في ناحية المولى نفسه ، كما اذا كان غافلاً او نائماً وانفق في هذا الحال فرق ولده او حرقه وكان عبده متمكناً من انقاذه ، فعندئذ لو خالف ولم ينقذه فلا شبهة في استحقاقه العقاب ، او قصوراً في ناحية العبد ، كما اذا علم بان الملاك تام في ظرفه وانه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف اليه ، فعندئذ لو خالف وعجز في ظرف التكليف عن امتثاله ، فعجزه هذا وان كان مانعاً عن توجه التكليف اليه ، لعدم القدرة الا انه

يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم فيه حيث كان قادراً على حفظ قدرته واستيفائه : فالنتيجة انه لا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الفعلي وبين تفويت الغرض الملزم فيما لا يمكن جعل التكليف على طبقه :

وبعد ذلك نقول : الكلام هنا يقع في مقامين : (الاول) في غير التعلم من المقدمات (الثاني) في التعلم .

أما المقام الاول فالكلام فيه تارة يقع في مقام الثبوت ، وأخرى في مقام الالتهاب : أما الكلام في مقام الثبوت فيتصور على وجوه :

(الاول) : ان يكون ملاك الواجب تاماً والقدرة المأخوذة فيه من قبل مقدماته هي القدرة العقلية وغير دخیلة في ملاكه ، وذلك كحفظ بيضة الاسلام او حفظ النفس المحترمة او ماشاكل ذلك اذا افترضنا ان المكلف علم بانها لو تحفظ على قدرته هذه اولو اوجد المقدمة الفلانية لتتمكن من حفظ بيضة الاسلام او النفس المحترمة بعد شهر مثلا والا لم يقدر عليه ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يستقل العقل بوجود التحفظ عليها أو بلزوم الاثبات بها لتلا يفوته الملاك الملزم فيه في ظرفه ، وقد عرفت عدم الفرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة الامر او النهي الفعلي وتفويت الملاك الملزم ، وكذا الحال لو كان عدم فعلية التكليف من ناحية عدم دخول الوقت او عدم حصول الشرط اذا افترضنا ان ملاك الواجب تام في ظرفه ، والقدرة فيه شرط عقلي فلا دخل لها بملاكه اصلا ، وذلك كما اذا فرض ان ملاك الحج مثلا تام في وقته وقد احرزه المكلف ولم يكن التكليف المتعلق به فعلياً اما من ناحية استحالة الواجب التلقيقي او من ناحية عدم مساعدة الدليل عليه ففي مثله لامحالة يحكم العقل بوجود الاثبات بتام مقدماته التي لها دخل في تمكن المكلف من امتثاله في ظرفه

والالفاته الملاك الملزم باختياره ، حيث انه يعلم بانه لو لم يأت بها لصار عاجزاً عن اتيان الواجب في وقته ، وبما ان عجزه مستند الى اختياره فيدخل ثم كبرى القاعدة الآتفة الذكر ، الامتناع بالاختيار لايتاني الاختيار عقاباً ، فعندئذ يستحق العقاب على ذلك .

وان شئت قلت ان ترك المقدمة في امثال المقام حيث انه يؤدي الى تعجز المولى عن تكليفه مع ثبوت المقتضى له فبطبيعة الحال يحكم العقل بعدم جوازه وبقيح ذلك . فالنتيجة ان في كل مورد علم المكلف بتأمية ملاك الواجب في ظرفه وعلم بأنه لو ترك مقدمة من مقدماته قبل وقته ار شرطه لعجز عن اتيانه فيه فلا محالة يحكم العقل بلزوم اتيانها لفاقدتها في اول ازمة الامكان لتحصيل القدرة على الواجب ، ووجوب حفظها لواجدها ، لامن ناحية ان تركها يؤدي الى ترك الواجب الفعلي ، لفرض ان الواجب ليس بفعل لاقبل الوقت كما هو واضح ، ولا بعده لعدم تمكنه وعجزه عن القيام به ، بل من ناحية انه يؤدي الى تفويت الغرض الملزم ، وقد عرفت حكم العقل بقيحه واستحقاق العقاب عليه .

ثم انه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي بوجوب المقدمة بقاعدة الملازمة فيه وجهان ؛ فقد اختار شيخنا الاستاذ (قده) للوجه الاول بدعوى ان حكم العقل بذلك دليل على جمل الشارع الايجازي للمقدمة حفظاً للغرض فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الاول . والصحيح هو الوجه الثاني ، والسبب في ذلك ان مثل هذا الحكم العقلي لا يعقل ان يكون كاشفاً عن جمل حكم شرعي مولوي في مورده ، بداهة انه لفرض صرف ، فان حكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة وتفويت الغرض يكفي في لزوم حركة العبد واتيانه نحو الاتيان بالمقدمات ، كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية . نعم الملازمة بين الحكيم

في مقام الاثبات انما تكون فيما اذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة غير المزاحمة ، واين ذلك من ادراكه استحقاق العقاب كما في المقام ، فما افاده (قدّه) خاطيء جداً ، وعليه فلو ورد حكم من الشارع في امثال هذا المورد لكان ارشاداً الى حكم العقل لامحالة . الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان في امثال هذه الموارد لا اشكال في حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذبيها وعلى ضوءها يتدفع الاشكال عن كثير من الموارد : منها وجوب الاتيان بمقدمات الحج قبل وقته (الثاني) ما اذا كانت القدرة فيه شرطاً شرعياً ودخيلة في ملاكه وهذا يتصور على اقسام (الأول) ان يكون الشرط هو القدرة المطلقة على سعتها (الثاني) أن يكون الشرط هو القدرة الخاصة - وهي القدرة بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب (الثالث) ان يكون الشرط هو القدرة في وقت الواجب :

أما القسم الاول فحاله حال ما اذا كانت القدرة شرطاً عقلياً حرفياً بحرف الا في نقطة واحدة وهي ان القدرة اذا كانت شرطاً عقلياً لم يكن لها دخل في ملاك الواجب فانه تام في كلتا الحالتين : التمكن وعدمه ، واذا كانت شرطاً شرعياً ، كان لها دخل في ملاكه ، ولا ملاك له في حال عدم التمكن . ولكن هذه النقطة غير فارقة فيما نحن فيه ، وذلك لان الشرط اذا كان القدرة المطلقة كما هو المفروض وجب تحصيلها في اول ازمنا الامكان وان كان قبل زمن الوجوب ، وحرّم عليه نفويتها اذا كانت موجودة فانه مع التمكن من اتيان الواجب في ظرفه ولو باعداد اول مقدماته قد تم ملاكه فلا يجوز نفويته ، وقد عرفت استقلال العقل بقبحه والعقاب عليه بقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً : فالنتيجة انه لا فرق بين هذا القسم والقسم السابق فيما هو المهم في المقام اصلاً .

وأما القسم الثاني فلا يجب فيه على المكلف تحصيل القدرة على الواجب من قبل مقدماته قبل تحقق شرطه ، بل يجوز له تفويتها إذا كانت حاصلة وذلك كمقدمات الحج مثلا ، فإنه لا بد من ان يفرق بين حالتي حصول هذا الشرط - وهو الاستطاعة - وعدمه ، فعلى الاول يستقل العقل بوجود الاتيان بها ليتمكن من الاتيان بالواجب في ظرفه ، لفرض ان ملاكه قد تم فلا حالة منتظرة له ، وعليه فلو ترك الاتيان بها بسوء اختياره وادى ذلك الى ترك الواجب في وقته استحق العقاب ، لامن ناحية انه خالف للتكليف الفعلي ، ليقال انه غير فعلى ، بل من ناحية انه فوت الملاك الملزم وقد تقدم ان العقل لا يفرق بينهما في استحقاق العقاب ، فاذن يدخل المقام تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وعلى الثاني فلا يحكم العقل بوجود الاتيان بها ، بل لاملح من تفويتها اذا كانت حاصلة ، لفرض ان ملاك الواجب غير تام ، ومعه لامقتضى للوجوب اصلا .

وان شئت قلت : ان ترك هذه المقدمات وان استلزم ترك الواجب في موطنه الا انه لا يجب فيه ، وذلك لان القبيح احد امرين : اما مخالفة التكليف الفعلي والمفروض عدمه أو تفويت الفرض الملزم ، والفرض خلافه فاذن ماهو الموجب لقبه ؟! فالنتيجة ان القدرة المأخوذة في الواجب - وهو الحج - من قبل مقدماته قدرة خاصة وهي القدرة بعد حصول هذا الشرط - وهو الاستطاعة - اتفاقاً ، ولذا لا يجب على المكلف تحصيله ، بل يجوز له تفويته بالمنع من تحققه فيها اذا وجد المقتضى له ، كما اذا اراد شخص ان يهب مالا لآخر ليستطيع به فللاخر ان لا يقبل ، او اراد أن يبذل له مبلغاً يكفيه لحجه فالتمس منه ان لا يبذل له ذلك وهكذا وعلى هذا الضوء فلاشكال في وجوب الاتيان بمقدمات الحج بعد الاستطاعة وقبل الموسم واما القسم الثالث وهو ما أخذت فيه حصة خاصة من القدرة وهي

القدرة في وقت الواجب - فلا يجب على المكلف تحصيل القدرة عليه من قبل مقدمانه قبل دخول وقته ، بل يجوز له تفويتها اذا كانت موجودة ، وذلك لان الواجب لا يكون ذا ملاك ملزم الا بعد القدرة عليه في زمنه واما القدرة عليه قبله فوجودها وعدمها بالاضافة اليه سيان ، وذلك كالصلاة مع الطهارة المائية حيث ان القدرة المعتبرة فيها قدرة خاصة - وهي القدرة عليها بعد دخول وقتها - واما قبله فلا يجب على المكلف تحصيلها ، بل ولا حفظها اذا كان واجدأها ، لفرض عدم دخلها في ملاكها قبل الوقت اصلا ، فان تمكن منها بعده وجب عليه تحصيلها والا فلا ، بداهة ان ايجاد الموضوع واحداث الملاك في الفعل غير واجب على المكلف ، بل يجوز له تفويته بجعل نفسه محدثاً باختياره او باهراق الماء عنده ، ونظير ذلك السفر بالاضافة الى وجوب القصر في الصلاة ، وقصد الاقامة بالاضافة الى وجوب التمام والصيام ، حيث انه لاملاك لوجوب للقصر قبل السفر ، ولو وجب التمام قبل قصد الاقامة ، ومن الواضح ان في مثل ذلك لا يجب عليه ايجاد السفر ، ولا قصد الاقامة ، اذ بتركها لا يفوته شيء : لا تكليف ولا ملاك ، اما الاول فواضح ، وأما الثاني فلانه لاملاك لوجوب القصر قبل تحقق السفر ولا لوجوب التمام والصيام قبل قصد الاقامة :

وشيخنا الاستاذ (قدس) ذهب الى الفرق بين تفويت القدرة قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً باختياره بجماع او نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت ، وتفويتها باهراق الماء فاختر الجواز في الاول وعدمه في الثاني ، واستند في هذه التفرقة الى وجود رواية صحيحة : ولكن قد ذكرنا في التعليق ان هذا غفلة منه (قدس) حيث لم ترد في هذا الموضوع اية رواية فضلا عن الرواية الصحيحة . وقد تحصل من ذلك انه لا يجب حفظ القدرة قبل الوقت ، ولا تحصيلها ، واما بعد الوقت فهو واجب نعم

وردت رواية معتبرة في جواز الجنابة مع الأهل فحسب بعد دخول الوقت مع عدم وجود الماء الكافي عنده للاغتسال ، ولكن لا بد من الاقتصار على مورد هذه الرواية - وهو الجماع مع الأهل - ولا يمكن التعمد عنه الى غيره فلا يجوز اجتناب نفسه بسبب آخر من احتلام او نحوه :

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان التفصي عن الاشكال المزبور لا يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي ، بل يمكن التفصي عنه على ضوء الالتزام بالقسم الاول من الواجب والثاني والثالث .

هذا كله فيما اذا علم بدخول القدرة في ملك الواجب في وقته او عدم دخلها فيه كذلك . وأما اذا شك ولم يحرز ذلك فهل يجب الاثبات بمقدماته قبل وقته فيما اذا علم بعدم تمكنه منها فيه فالظاهر عدم وجوبه ، وذلك لما حققناه في بحث الترتب على ما يأتي انشاء الله تعالى من انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام الواقعية من الخارج ، غاية الامر اننا نستكشف تلك الملاكات من الامر والنهي المولويين ، وعليه فبطبيعة الحال تكون سعة الملاك في مرحلة الاثبات بقدر سعة الامر دون الزائد فلو لم يكن امر في مورد اصلا او كان ولكنه سقط من ناحية عجز المكلف عن الامتثال لم يكن لنا طريق الى وجود الملاك فيه ، لاحتمال ان يكون سقوط الامر لاجل التفاه المقتضى له في هذا الحال ، لا لوجود المانع مع ثبوته ، وقلنا هناك ان ما ذكره شيخنا الامتاز (قدس) من انه يمكن احراز الملاك من التمسك باطلاق المتعلق عند سقوط الامر خاطيء جداً ، ضرورة ان مجرد اطلاق المتعلق لا يكون دليلا على وجود الملاك فيه كذلك على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى .

وبما ان فيما نحن فيه لم نحرز ان ترك المقدمة قبل للوقت مستلزم لتفويت ملك الواجب في ظرفه ، لاحتمال ان القدرة من قبلها دخيلة في

ملاكه في وقته ، وعليه فلو لم يأت بها قبل الوقت والمفروض عدم تمكنه بعده لم يحرز فوت شيء منه لا الامر الفعلي ولا الملاك المعلوم ، اما الاول فواضح . واما الثاني فلاحتمال دخل القدرة الخاصة فيه : هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد تقدم ان ملاك حكم العقل بالقيح امران : (احدهما) نفويت التكليف الفعلي (وثانيهما) نفويت الملاك المزموم . فالنتيجة على ضوءها هي انه لاملاك لحكم العقل بالقيح في المقام ، افرض عدم احرازه الملاك ومن هذا للقبيل ما اذا علم شخص انه اذا نام في الساعة المتأخرة من الليل لفاتته صلاة الصبح كما اذا لم يبق فرضاً من الصبح الا ساعة واحدة مثلاً فانه يجوز له ذلك ، لفرض ان الامر غير موجود قبل الوقت ، واما الملاك فغير محرز لاحتمال دخل القدرة الخاصة فيه .

وأما الكلام في مقام الاثبات فقد ذكرنا غير مرة انه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام ما عدا نفس تلك الاحكام الا فيما قامت قرينة خارجية على ذلك ، وعلى هذا الضوء فان احرازنا من الخارج اشتمال الواجب على ملاك ملزم في ظرفه فبطبيعة الحال وجب الاثبات بمقدماته قبل وقته اذا علم بعدم تمكنه منها في ظرفه ، وان لم نحرز ذلك من الخارج فان كان وجوبه فعلياً كشف عن ان ملاكه تام والا فلا طريق لنا اليه ، ومن هنا قلنا ان الامر اذا سقط في مورد لم يمكن احراز الملاك فيه ، لاحتمال ان يكون سقوطه لأجل عدم المقتضى له لا لأجل وجود المانع مع ثبوته ، وعلى هذا الاساس فلو اذكرنا الوجوب التعليقي وقلنا بعدم امكان تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب لم يمكن احراز ملاكه قبل وقته .

وبكلمة اخرى ان التفصي عن الاشكال المتقدم وان امكن بحسب مقام الثبوت باحد الوجوه السالفة الا ان اثبات تلك الوجوه جميعاً بدليل مشكل جداً . ودعوى ان الظاهر من قوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا ، هو ان ملاك الحج تام في ظرفه ، بعد حصول الاستطاعة كما ان الظاهر من قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » هو ان الصوم تام الملاك بعد دخول الشهر فهي وان كانت صحيحة الا انه من جهة ظهور الآية في فعالية الوجوب بعد الاستطاعة ، وكذا الآية للثانية ، ومن المعلوم انه يكشف عن وجود ملاك ملازم فيه في وقته ، وأما لورفعنا اليد عن هذا الظهور وقلنا بعدم فعالية وجوبه بعدها فلم يكن لنا طريق الى ان ملاكه تام في ظرفه ، فعندئذ كيف يمكن للحكم بوجوب مقدماته قبل زمانه . فالنتيجة ان الاشكال انما هو على ضوء نظرية القائلين باستحالة الواجب التعلقي والشرط المتأخر ، واما على ضوء نظريتنا من امكانه بل وقوعه خارجاً كما في امثال هذين الموردين فلا اشكال من اصله :

وأما المقام الثاني وهو التعلم فقد ذكر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قده) ان وجوب التعلم ليس بملاك وجوب بقية المقدمات المعدة التي يستلزم تركها ترك الواجب بملاكه الملزم ، وتقويتها تقويته كذلك ، بل وجوبه بملاك آخر وهو لزوم دفع الضرر المحتمل .

وغير خفي ان ما افاده (قده) لا يتم على اطلاقه والسبب في ذلك هو ان ترك التعلم قبل وقت الواجب او شرطه يقع على انحاء :

(الاول) انه لا اثر لترك التعلم قبل الوقت ، وذلك لنتمكن المكلف من تعلم الواجب بجميع اجزائه وشرائطه بعد دخول وقته او حصول شرطه كالحج مثلا ، فان باستطاعة العبد ان يتعلم احكامه تدريجاً اجتهاداً او تقليداً من اليوم الذي يجب عليه الاحرام الى اليوم الذي تنتهي نسكه ، ومن الطبيعي ان في مثله لا يجب عليه التعلم قبل دخول الوقت ، لعدم فوت شيء منه بعده : نعم اذا جاء وقته لم يجوز له تركه حيث ان فيه احتمال مخالفة التكليف الفعلي المنجز وهو مساوق لاحتمال العقاب ،

اذ لا مؤمن منه ، فان البراءة لا تجرى قبل الفحص ، ومعه لاحالة يستقل العقل بوجوبه وعدم جواز تركه .

(الثاني) ان ترك التعلم قبل الوقت مؤثر في فقد تمييز الواجب عن غيره يعنى ان المكلف لا يتمكن معه من الامتثال العلمى التفصيلى بعد الوقت ، ولكنه متمكن من الامتثال العلمى الاجمالى ، وذلك كما اذا تردد امر الواجب بين المتباينين كالقصر والانمام أو الظهر والجمعة او ما شاكل ذلك فلو ترك المكلف التعلم قبل الوقت لم يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بعده اما من ناحية عدم سعة الوقت لذلك او من ناحية فقدان الوسيلة ولكنه متمكن من احراز امتثاله اجمالا بطريق الاحتياط ، وفي هذا القسم هل يجب التعلم الظاهر عدم وجوبه ، وذلك لما حققناه في محله من ان الامتثال الاجمالى في عرض الامتثال التفصيلى وان استلزم التكرار .

(الثالث) ان المكلف اذا ترك التعلم قبل الوقت فكما لا يكون متمكنا من الامتثال العلمى التفصيلى بعد دخوله كذلك لا يكون متمكناً من الامتثال العلمى الاجمالى . نعم هو متمكن من الاتيان بذات الواجب يعنى الامتثال الاحتمالى ، وذلك كما اذا افترضنا ان الوقت ضيق فلا يتمكن المكلف الا من الاتيان بفعل واحد اما القصر او التمام او الظهر او الجمعة ، وفي هذا القسم هل يجب التعلم قبل دخول الوقت الظاهر وجوبه ، وذلك لاجتماع قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، اذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك التعلم ، بل بملك قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حيث ان في الاكتفاء بما يحتمل انطباق المأمور به عليه احتمال المخالفة للتكليف الفعلى من دون مؤمن في البين فلا محالة يحتمل العقاب ، ومعه يستقل العقل بوجوب دفعه ، وهو لا يمكن الا بالتعلم قبل الوقت ، ومنه يظهر أن ملك حكم للعقل هنا ليس احتمال تفويت الملاك الملزم في ظرفه ، هذا كله فيما اذا ترك المكلف

التعلم قبل الوقت اختياراً ومتعمداً أي مع التفاته الى انه يؤدي الى عدم احراز امثال الواجب في ظرفه .

وأما اذا كان معذوراً في تركه قبله ثم بعد دخوله تردد أمره بين شيئين كالقصر والانمام مثلاً لم يتنجز الواقع عليه على كل تقدير ، اذ المفروض انه لا يتمكن من الجمع بينهما ، بل يتنجز على تقدير دون آخر ، وممينا ذلك في بحث الاضطراب الى احد اطراف العلم الاجمالي بالتوسط في التنجيز ، ومردده الى وجوب الايتان باحدهما لتمكن المكلف منه سواء أ كان موافقاً للواقع ام كان مخالفاً له ، غاية الامر ان المكلف في صورة المخالفة معذور ، وذلك كالصبي في اول بلوغه اذا دار امره بين شيئين كالظهر والجمعة مثلاً ولا يتمكن من الجمع بينهما ولا من التعلم ، فعندئذ بطبيعة الحال الواجب عليه هو الايتان باحدهما ولا يكون معذوراً في تركها .

(الرابع) ان ترك التعلم قبل الوقت موجب لترك الواجب في ظرفه اما للغفلة عن التكليف اصلاً ، اولعدم التمكن من امثاله ، والاول كثيراً مايتفق في المعاملات حيث ان المتعاملين من جهة ترك تعلم احكام المعاملات لا يميزان الصحيحة منها عن الفاسدة ، فاذا اوقعا معاملة فاسدة في الخارج ونحقق النقل والانتقال بنظرهما فبطبيعة الحال يتصرف كل منهما فيما انتقل اليه خافلاً عن انه حرام ، والثاني كثير ما يتفق في العبادات كالصلاة ونحوها فانها حيث كانت مركبة من عدة أمور : التكبيرة والقراءة والركوع والسجود وللتشهد والتسليمة ونحو ذلك ، ومشروطة بعدة شرائط كطهارة البدن واللباس واستقبال القبلة وما شاكلها ، ومن الطبيعي ان تعلم الصلاة بنام اجزائها وشرائطها يحتاج الى مدة من الزمن ولاسيما لمن لم يحسن اللغة العربية ، وفي هذا القسم يجب للتعلم قبل الوقت ، وذلك لاستغلال العقل بذلك وانه لو لم يتعلم لغاته الغرض الملزم في ظرفه ، ومعه يستحق العقاب ، لما

عرفت من قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار . هذا كله فيما لم يكن الواجب مشروطاً بقدرة خاصة شرعاً من ناحية التعلم والمعرفة .
وأما اذا كان مشروطاً بها كذلك لم يجب التعلم قبل دخول الوقت ، لانه لا وجوب حتى يجب التعلم مقدمة لانتيان الواجب في ظرفه ، ولا له ملاك ملزم كذلك كي يستازم ترك التعلم تغيريته ، لفرض ان ملاكه انما يتم بالقدرة عليه في وقته من قبل التعلم ، ولا اثر لها فيه قبل دخوله اصلاً وعليه فلا وجوب لا قبل دخول الوقت او حصول الشرط ، ولا بعده ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلمعلم تمكنه منه ، اما من ناحية الغفلة او من ناحية عدم القدرة على التعلم لضيق الوقت أو نحوه ، وعلى هذا الضوء فلا يمكن الالتزام بوجوب التعلم في هذه الصورة الا بناء على الالتزام بمقالة المحقق الاردبيلي (قده) وهو الوجوب النفسي للتهيؤ الى الغير ثم ان هذا الوجوب بطبيعة الحال يختص بمن كان التكليف متوجهاً اليه لولا عجزه من ناحية عدم التعلم ، وأما بالاضافة الى غيره فلا معنى للوجوب النفسي وذلك كالرجال بالاضافة الى تعلم احكام النساء ، فانه لا يجب عليهم ذلك نفساً ، لعدم ملاكه وهو التهيؤ لامثال التكليف الواقعي . نعم يجب كفاية تحصيل هذه الاحكام اجتهاداً ومن المعلوم ان هذا خارج عن محل الكلام هذا بحسب الكبرى .

وغير خفي ان هذه الكبرى وان كانت ثابتة الا ان المقام ليس من صغرياتها ، وذلك لان مقتضى اطلاق الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم والسؤال هو عدم اخذ القدرة الخاصة من قبله في الواجب ، وانه ليس للتعلم اى دخل في صيرورة الواجب ذا ملاك ملزم ، فان اطلاق قوله (ع) « يؤتى بالعبء يوم القيامة فيقال له هلا عملت فيقول ما عملت فيقال له هلا تعلمت » يدل على ثبوت الملاك للواجب في ظرفه حتى

بالإضافة الى العاجز عنه من ناحية تركه التعلم، فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب تعلم الاحكام على المكلف مطلقاً من دون فرق بين الاحكام المطلقة والمشروطة بالوقت أو بغيره فلو تركه قبل الوقت أو قبل حصول الشرط وأدى تركه الى ترك الواجب في ظرفه استحق العقاب عليه بقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالقدرة من قبله قدرة مطلقة واما القدرة من قبل سائر المقدمات فهي في العموم والخصوص تابعة لادلتها كما تقدم هذا فيما اذا علم المكلف او اطمان بالابتلاء بها كاحكام الصلاة والصيام والحج ونحوها .

واما فيما اذا احتمل ذلك فهل يجب التعلم؟ المعروف والمشهور بين الاصحاب هو وجوبه بعين الملاك المتقدم . ولكن قد يقال بعدم وجوبه يدهوى التمسك باستصحاب عدم الابتلاء بالإضافة الى الزمن المستقبل ، حيث ان عدم الابتلاء فعلاً متيقن ويشك فيه فيما بعد فيستصحب عدمه على عكس الاستصحاب المتعارف :

واورد على هذا بايرادين : (الاول) ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب المسمى بالاستصحاب الاستقبالي فيختص بما اذا كان المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً .

(الثاني) ان الاستصحاب انما يجرى فيما اذا كان المستصحب بنفسه اثرأ شرعياً اوذا اثر شرعى ، وأما اذا لم يكن هذا ولا ذلك لم يجر الاستصحاب والمقام كذلك ، فان الاثر - وهو استقلال العقل بوجوب التعلم - انما هو مترتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل ، لاعلى واقعه حتى يدفعه باستصحاب عدمه . وان شئت قلت ان الاثر في كل مورد اذا كان مترتباً على نفس الشك والاحتمال دون الواقع ففى شك فيه فالموضوع محرز بالرجدان ، ومعه لامعنى لورود التعبد بالواقع اصلاً ، لانه لفر صرف

وما نحن فيه كذلك ، فان الاثر فيه كما عرفت مترتب على نفس احتمال الابتلاء ، والمفروض انه محرز بالوجدان فلا بد من ترتيب اثره عليه واما الابتلاء الواقعي فبما انه لا اثر له فلا يجري استصحاب عدمه .

ولناخذ بالنقد عليها ، اما على الاول فلانه لا تصور في دليل الاستصحاب

عن شمول هذا القسم ، وذلك لان مفاد ادلة الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك ، ولا فرق في ذلك بين كون المتيقن بهذا اليقين سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً كما هو الغالب أو بالعكس كما فيها نحن فيه . فالنتيجة ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الامور المتقدمة والمتأخرة فكما يجري في الاولى كذلك في الثانية ، فاعن صاحب الجواهر (قدس) من الفرق بينهما في غير محله ، واما على الثاني فلانا قد ذكرنا في اول بحث البراءة ، وكذا في مبحث الاستصحاب ضمن التعرض لقاعدة الفراع ان الحكم العقلي وان كان غير قابل للتخصيص الا انه قابل للتخصيص والخروج الموضوعي ، فان لزوم دفع الضرر المحتمل وقبح العقاب بلا بيان من القواعد التي قد استقل بها العقل ، ومع ذلك يتسبب المولى الى رفعها برفع موضوعها بجعل الترخيص في مورد الاولى ، والبيان في مورد الثانية وليس هذا من التخصيص في شيء ، بل رفعها برفع موضوعها وجداناً ، فان موضوع الاولى احتمال العقاب على فعل شيء او ترك آخر ، ومن الطبيعي ان هذا الاحتمال يرتفع وجداناً بجعل الشارع الترخيص في موردها وموضوع الثانية عدم البيان ومن المعلوم انه يرتفع كذلك بجعل الشارع البيان في موردها ، مثلاً العقل يستقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراع في موارد الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف ، ومع ذلك قد جعل الشارع قاعدة الفراع في تلك الموارد ، وهي رافعة وجداناً لموضوع ذلك الحكم العقلي حيث ان موضوعه هو احتمال العقاب من ناحية احتمال ان العمل المأتي به

به خارجاً لم يكن مطابقاً للمأمور به ، ومن المعلوم انه لا احتمال له معها وان فرضنا ان العمل مخالف للواقع ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان احتمال الابتلاء الذي هو موضوع للآثر وان كان محرراً بالوجدان الا ان استصحاب عدم الابتلاء واقماً اذا جرى كان واقماً للابتلاء الواقعي تبعداً - وبه يرتفع الموضوع - وهو احتمال الابتلاء - فيكون المكلف ببركة الاستصحاب عالماً بعدمه ، وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقل بشيء بل ارتفاعه بارتفاع وسوعه . وان شئت قلت : ان موضوع حكم العقل هنا هو احتمال العقاب على مخالفة الواقع ، ومن الطبيعي انه لا احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابي ، فالنتيجة ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام خاطيء جداً .

الصحيح في المقام ان يقال ان المألوس عن جريان الاستصحاب هنا احد امرين : (الاول) العلم الاجمالي بالابتلاء بقسم من الاحكام الشرعية في ظرفها ، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصول النافية في اطرافه ، حيث ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية ، وجريانها في البعض دون الآخر مستلزم للترجيح من دون مرجح فلا محالة تسقط فيستقل العقل بوجود التعلم والفحص (الثاني) ان مادل على وجوب التعلم والمعرفة من الآيات والروايات كقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وقوله (ع) هلا تعلمت وما شاكل ذلك واود في مورد هذا الاستصحاب ، حيث ان في غالب الموارد لا يقطع الانسان بل ولا بظمن بالابتلاء فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات الا موارد نادرة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، فانه تقييد المطلق بالفرد النادر ، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعدة الفراغ عليه

ثم ان الظاهر اختصاص وجوب التعلم بالموارد التي يقع ابتلاء المكلف بها عادة واما الموارد التي يقل الابتلاء بها كقبض مسائل الشكوك والحلل وما شاكله مما يكون الابتلاء به نادراً جداً فلا يجب التعلم فيها لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان تعلم الاحكام الشرعية واجب مطلقاً اى من دون فرق بين ما اذا علم المكلف الابتلاء بها او اطمأن وبين ما اذا احتمل ذلك عادة : نعم فيما لا يحتمل الابتلاء كذلك لا يجب .

ينبغي التلبيه على عدة نقاط :

(الاولى) ان ما ذكرناه من وجوب التعلم قبل الوقت فيما اذا كان تركه موجباً اما تفويت الملاك الملزم في ظرفه او لفقد احراز امتثال التكليف ولو اجمالاً مختص بالبالغين ، واما الصبيان فلا يجب عليهم التعلم وان علموا بفوات الواجب في وقته او احرازه ، والسهب في ذلك هو ان البالغ اذا ترك التعلم وفات الواجب منه في زمنه لم يستحق العقاب على فوت الواجب ، لفرض عدم قدرته عليه ، وانما استحق العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحية تفويت مقدمته اختياراً ، وقد تقدم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ومن الطبيعي ان هذا المعنى لا يتأني في حق الصبي ، وذلك لان الشارع قد رفع القلم عنه ، ومقتضاه هو ان تركه التعلم قبل البلوغ كلا ترك فلا يترتب عليه اى اثر ، وبعد البلوغ لا يقدر على الواجب ، فاذن لا يفوت منه شيء لا الواجب الفعلي ولا الملاك الملزم حتى يستحق العقاب .

وعلى الجملة فالصبي لا يكون مشمولاً لقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وذلك لان اختيار الصبي كلا اختيار بمقتضى رفع القلم عنه ، وعليه فلا يكون للواجب في ظرفه ملك ملزم ، بالاضافة اليه . نعم

يؤدب الصبي على ارتكاب بعض المعاصي ويمرن على الصلاة والصيام لسبع أو تسع وهو امر آخر فلا صلة له بما نحن فيه . ومن ضوء هذا البيان يظهر ان مذكره شيخنا الاستاذ (قدس) من لزوم التعلم على الصبي بدعوى ان التمسك بحديث رفع القلم لرفع وجوب التعلم غير ممكن ، وذلك لان وجوبه عقلي وحديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي خاطئ جداً والوجه في ذلك هو ان حكم العقل في المقام وان كان يعم الصبي وغيره الا انه معلق على عدم ورود التمسك من الشارع على خلافه ، ومنه لامحالة يرتفع بارتفاع موضوعه ، والمفروض ان التمسك الشرعي قد ورد على خلافه في خصوص الصبي - وهو حديث رفع القلم - فان مفاده ان فعل الصبي كلا فعل فلا يترتب عليه أى اثر من استحقاق عقاب او نحوه ، وعلى هذا فلا يعقل استحقاق الصبي العقاب على تفويت الملاك بعد البلوغ استناداً الى تركه التعلم قبله . وان شئت قلت : ان مقتضى حديث رفع القلم او ماشاكلة هو ان ملاك الواجب في ظرفه غير تام في حقه من ناحية التعلم والمعرفة لكي يكون تركه موجباً لتفويته واستحقاق العقاب عليه ، كما هو الحال ايضاً بالاضافة الى سائر مقدمات الواجب .

(الثانية) ان وجوب التعلم لا يخلو من ان يكون نفسياً أو غيرياً او ارشادياً أو طريقياً - فلا خامس في البين ، اما النفسى فهو وان كان محتملاً وقد اختاره المحقق الاردبيلي (قدس) الا أنه خلاف ظواهر الآيات والروايات الدالة على ذلك كما عرفت . واما الوجوب الغيرى فهو مبني على ان يكون التعلم مقدمة لوجود الواجب خارجاً وترك الجرام كذلك كبقية المقدمات الوجودية ، ولكنه ليس كذلك ، ضرورة ان الاتيان بذات الواجب وترك نفس الجرام لا يتوقفان عليه . نعم يتوقف الاتيان بالواجب اذا كان مركباً على تعلم اجزائه وشرايطه وذلك كالصلاة وما شاكلها الا

ان وجوبه لا يدور مدار القول بوجوب المقدمة ، بل هو ثابت بالآيات والروايات . وأما الوجوب الارشادي بأن يكون مادل عليه من الكتاب والسنة ارشاداً الى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الاحكام لظهور ما ذكرناه في الآيات الناهية عن العمل بغير العلم من ان مفادها ارشاد الى ما استقل به العقل وهو عدم جواز العمل بالظن فيرد عليه انه لو كان وجوبه ارشادياً لم يكن مائع من جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص وذلك لان المقتضى له - وهو اطلاق ادلتها - موجود على الفرض ، وعمدة المانع عنه انما هي وجود تلك الادلة ، والمفروض انها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل فغير صالحة للمالعة ، فان موضوعها يرتفع عند جريانها كحكم العقل ، ومثلها كيف يصلح ان يكون مالعاً وعلى الجملة فعلى ضوء هذا التفسير كما ان البراءة الشرعية تجري في الشبهات الموضوعية قبل الفحص كذلك تجري في الشبهات الحكمية قبله فلا فرق بينها عندئذ اصلاً ، فان عمدة الدابل على تقييد اطلاق ادلتها في الشبهات الحكمية بما بعد الفحص انما هو تلك الادلة ، واذا افترضنا ان مدلولها حكم ارشادي فهي لا تصلح لذلك نعم لا تجرى البراءة العقلية ، لعدم احراز موضوعها قبل الفحص : فانتيحة انه يتعين الاحتمال الاخير - وهو كون وجوب التعلم وجوباً طريقياً - ويترتب عليه تنجيز الواقع عند الاصابة ، لانه اثر للوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالامارات وما شاكل ذلك وعليه فتكون هذه الادلة مانعة عن جريان البراءة فيها قبل الفحص وتوجب تقييد اطلاق ادلتها بما بعده .

الثالثة ان شيخنا الاستاذ (قدس) نقل عن بعض الرسائل العملية لشيخنا العلامة الانصاري (قدس) انه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما ينتل به عامة المكافين ، وقد تعجب (قدس) من ذلك

ونسب الاشتباه الى من جمع فتاواه في الرسالة ، وعلمه باحسد امور :
 (الاول) ان هذا مبنى على كون وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما اخناره
 المحقق الاردبيلي (قده) وعليه فلا محالة يكون تركه فاسقاً . وفيه انه خلاف
 مبناه (قده) حيث انه لم يلتزم بالوجوب النفسي (الثاني) انه مبنى على
 حرمة التجري ، وعليه فبطبيعة الحال يكون فاعله فاسقاً ويستحق العقاب
 وفيه انه ايضاً خلاف مابنى (قده) عليه من عدم حرمة التجري وان قبحه
 فاعلى لافعلي ، ومعه لاموجب لكون فاعله فاسقاً ومستحقاً للعقاب .

(الثالث) أن يكون مستند ذلك الفرق بين مسائل الشك والسهو
 وبين غيرها من المسائل بدعوى ان العادة قد جرت على ابتلاء المكلفين
 بها لامحالة دون غيرها فلاجل ذلك يجب تعلمها ومعرفةتها على كل احد
 ومن الطبيعي ان مخالفة الواجب توجب الفسق . وفيه انه ابعد هذه الفروض
 لما عرفت من ان وجوب التعلم وجوب طريقي فلا لوجب مخالفة العقاب
 مالم تؤد الى مخالفة الواقع :

والصحيح ان يقال ان ما افاده (قده) من ان تارك التعلم محكوم
 بالفسق يقوم على اساس ان التجري كاشف عن عدم وجود العذلة فيه حيث
 انها على مسلكه (قده) عبارة عن وجود ملكة نفسية تنبعت صاحبها على
 ملازمة التقوى يعنى الاتيان بالواجبات وترك المحرمات ، ومن الطبيعي انها
 لا تجتمع مع التجري - وهو الايمان بما يعتقد كوله مفوضاً وترك ما يعتقد
 كونه واجباً - وهذا لا ينافي عدم استحقاقه العقاب ، فان تملك الاستحقاق
 عنده ارتكاب المفوض الواقعي او ترك الواجب كذلك وهو فاسد موجود
 في التجري . فالنتيجة ان المتجري فاسق وان لم يستحق العقاب فلا ملازمة
 بين الامرين لما جاء به شيخنا العلامة الانصارى (قده) في غاية المتانة والصحة
 (الرابعة) ان المقدمة التي يبحث عن وجوبها في المسألة لا يفرق

فيها بين أن تكون مقدمة لواجب مشروط او مطلق ، والسبب في ذلك هو انه بناء على الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يفرق الحال بين المطلق والمشروط ، غاية الامر اذا كان الواجب مشروطاً فوجوب مقدمته كذلك ، فانه في الاطلاق والاشترط تابع لوجوب ذبها ، بداهة ان التفكيك بينها في الاطلاق والاشترط يتنافى ما افترضناه من الملازمة بين وجوبيهما . ومن هنا يظهر انه لاوجه لما افاده صاحب المعالم (قدس) من تخصيص محل النزاع بمقدمات الواجب المطلق . وكذا غيره ، ولعل مرادهم من الواجب المطلق هو الواجب بالوجوب الفعلي ، ومما يدلنا على ذلك انه لم يكن في الشريعة المقدسة واجب مطلق من جميع الجهات ، بل الواجبات بشقي انواعها واشكالها واجبات مشروطة ولا اقل بالشرائط العامة غاية الامر بهلها مشروط بالاضافة الى شيء ومطلق بالاضافة الى آخر ، وبعضها الآخر بالعكس ، مثلا وجوب الحج مشروط بالاضافة الى الاستطاعة ومطلق بالاضافة الى الزوال ، ووجوب الصلاة مثلا مطلق بالاضافة الى الاستطاعة ، ومشروط بالاضافة الى الزوال ، ووجوب الزكاة مشروط بالاضافة الى بلوغ المال حد النصاب ، ومطلق بالاضافة الى غيره من الجهات وهكذا . فالنتيجة ان عدم وجود واجب مطلق في الشريعة المقدسة دليل على ان مرادهم من الواجب المطلق الواجب الفعلي .

(الخامسة) ان المقدمات الوجودية التي اخذت مفروضة الوجود في مقام الجعل والاعتبار كالاستطاعة ونحوها خارجة عن محل النزاع ، ضرورة انه لاوجوب قبل وجودها وبعده يكون وجوبها تحصيل الحاصل . نعم يمكن وجوبها بسبب آخر كالنذر واليمين وما شاكلها مع قطع النظر عن وجوب ذبها (السادسة) انه لا اشكال في ان اطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة ، وكذا اطلاقه على الواجب المشروط بلعاط حصول شرطه

واما الكلام والاشكال في اطلاقه على الواجب المشروط لابهذا الحافظ
 فهل هو حقيقة او مجاز ، فبناء على نظرية شميخنا العلامة الانصاري (قده)
 من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة حقيقة ، واما بناء على نظرية المشهور
 من رجوعه الى الهيئة فجاء بملاقة الاول او المشاركة ، افرض عدم تحقق
 الوجوب ، وقد ذكرنا في بحث المشتق ان اطلاقه على من لم يتلبس بالمبدأ
 فعلا مجاز بالاتفاق . ثم ان استعمال الصيغة او نحوها مما دل على الوجوب
 ككلمة على في مثل قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
 سهيلا » وما شاكلها في المطلق والمشروط على نحو الحقيقة ، وذلك لان كلا
 من الاطلاق والاشترط خارج عن معناها الموضوع له حيث انه الطبيعي
 المهمل فيعرض عليه الاطلاق مرة ، والاشترط مرة اخرى ، والاول مستفاد
 من قرينة الحكمة ، والثاني مستفاد من ذكر المتكلم القيد في الكلام ، وقد
 يستفاد من ناحية الانصراف ، وتفصيل الكلام في ذلك في مبحث المطلق
 والمقيد انشاء الله تعالى :

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط :

(الاولى) ان المبحوث عنه في مسألة مقدمة الواجب انما هو عن

ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته عقلا .

(الثانية) ان المسألة من المسائل الاصولية العقلية ؛

(الثالثة) ان المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص وهي اجزاء الواجب

خارجة عن محل البحث ولا مقتضى لانصافها بالوجوب الغيرى اصلا :

(الرابعة) ان المراد من الشرط في محل الكلام سواء كان شرطاً

لحكم او شرطاً للأمر به اجنبي عن الشرط بمعنى ماله دخل في فعليه

تأثير المقتضى في المقتضى ويكون من اجزاء العلة التامة ، وعلى ضوء هذا

قد اجبنا عن الاشكال على امكان الشرط المتأخر وجوازه على تفصيل تقدم

(الخامسة) ان كلام المحقق صاحب الكفاية (قدسه) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجهول ، والوجود الذهني انما هو من شرائط الجعل دون الحكم المجهول ، والكلام انما هو في شرائط المجهول .

(السادسة) قد تقدم ان الشرط المتأخر بمكان من الامكان ، نعم وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل الا في موردين (احدهما) في العقد الفضولي حيث ان شرطية الاجازة بوجودها المتأخر لا يحتاج الى دليل (وثانيها) في الواجبات التدريجية فان شرطية القدرة فيها على نحو الشرط المتأخر لا يحتاج الى مؤنة خاصة .

(السابعة) ان ما ذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري (قدسه) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ولزوم رجوعه الى المادة قد تقدم نقده بشكل مرصع ، وقلنا ان الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور من انه لا استحالة في ذلك اصلا ، بل مقتضى القواعد العربية وظهور القضية الشرطية هو رجوعه الى الهيئة دون المادة :

(الثامنة) انه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فيما اذا كان كلاهما مستندا الى مقدمات الحكمة . نعم اذا كان احدهما بالوضع دون الآخر تقدم ما كان بالوضع على ما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا وجه لتقديم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة كما عن الشيخ (ره) .

(التاسعة) ان تقييد كل من مفاد الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لخصوصية الآخر فبلا يكون في البين قدر متيقن ، وعليه فكما ان تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة ، كذلك لا يوجب بطلان محل الاطلاق فيها من دون فرق في ذلك بين كون القرينة متصلة أو منفصلة ، غاية الامر اذا كانت القرينة متصلة فهي مانعة عن انعقاد اصل الظهور في الاطلاق واذا كانت منفصلة فإذاعة عن اعتباره وحجيته ، واما ماورد في كليات

شيخنا الانصارى والمحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهم) من ترجيح تقييد الهيئة قد تقدم انه لاشأ من عدم تنقيح ما ينبئ ان يكون هلالاً للنزاع في المقام .

(العاشرة) ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر فلا وجه لهمله قسماً من الواجب المطلق كما عن الفصول . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذي ذكرناه ولا يرد عليه شيء مما اورد عليه . ومن ناحية ثالثة ان الذى دعا صاحب الفصول (قدس سره) الى الالتزام بالواجب المعلق هو التفتى به عن الاشكال الوارد في جملة من الموارد على وجوب الايمان بالمقدمة قبل ايجاب ذبها ، ولكن قد تقدم ان دفع الاشكال لا يتوقف على الالتزام به بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصورة موسعة في ضمن البحوث السالفة .

(الحادية عشرة) ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) من ان وجوب التعلم بملاك وجوب سائر المقدمات ، بل هو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل قد تقدم انه لا يتم على اطلاقه . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان مقتضى اطلاق ادلة وجوب التعلم هو ان ملاك الواجب تام في ظرفه من قبله فلو ترك المكلف التعلم وأدى ذلك الى ترك الواجب في وقته استحق العقاب ولو كان خافلاً حينه ، ومن هنا قلنا بوجوبه مطلقاً من دون فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة .

(الثانية عشرة) ان وجوب التعلم مختص بالبالغين فلا يجب على الصبيان قبل بلوغهم لعدم احراز تمامية الملاك في حقهم ، بل مقتضى حديث رفع القلم عنه ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) من عدم امكان التمسك به قد تقدم فساده .

(الثالثة عشرة) ان وجوب التعلم وجوب طريقي يرتب عليه تنجيز الواقع والعقاب على تركه على تقدير المصادفة ، وليس وجوبه نفسياً كما عن المحقق الاردبيلي (قدس) ولا غيراً ولا ارشادياً على تفصيل تقدم .

(الرابعة عشرة) ان ما ذكره شيخنا الانصاري (قدس) من ان تارك التعلم فاسق متين جداً ولا وجه لتعجب شيخنا الانصاري (قدس) من ذلك اصلاً .

(الواجب النفسي والغيري)

فسد عرف الواجب النفسي بانه ماوجب لا لاجل التوصل به الى واجب آخر ، والواجب الغيري بانه ماوجب لاجل التوصل به الى واجب آخر ، وقد اورد على تعريف الواجب النفسي بان لازم ذلك صيرورة جل الواجبات لولا كلها فغيرية ، بداهة انها انما تجب لاجل مصالح وفوائد لترتب عليها اللازمة تخصيصها بحيث لولاها لم تكن واجبة . وعلى الجملة فملى ضوء هذا التعريف لا يكون واجب نفسي ما عدا معرفة البارى عزوجل حيث انها غاية الغايات فلا غاية فوقها ، وأما غيرها من الواجبات بشئ الوالها واشكالها واجبات لاجل التوصل الى غايات مترتبة عليها بناء على المسلك الصحيح وهو مسلك العدالة .

واجب عنه كما حكى في الكفاية بان تلك الغايات المترتبة عليها خارجة عن الاختيار فلا تتعلق القدرة بها ، وعليه فلا يعقل وجوبها وتعلق الخطاب بها . واورد عليه صاحب الكفاية (قدس) بانها وان كانت في حد انفسها وبلا واسطة خارجة عن اطار القدرة الا انها مع الواسطة مقدورة لدخول اسبابها تحت القدرة ، ومن الطبيعي ان القدرة على السبب قدرة

على المسبب والا لم يصح وقوع مثل التطهير والتعليك والزويج والطلاق والعتاق الى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الاحكام التكليفية الشرعية كما هو واضح .

هذا وقد اجاب (قدسه) عن الاشكال المزبور بوجه آخر واليك نصه : فالاولى ان يقال : ان الاثر المترتب عليه وإن كان لازماً الا ان ذا الاثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل ويذم تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك ، ولا ينافيه كونه مقدمة لامر مطلوب واقماً ، بخلاف الواجب الغيرى لئتمحض وجوبه في انه لكونه مقدمة لواجب نفسى ، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه الا انه لا يدخل له في ايجابه للغيرى ، ولعلمه مراد من فسرهما بما امر به لنفسه ، وما امر به لاجل غيره فلا يتوجه عليه بان جل الواجبات لولا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية ، فان المطلوب النفسى قل ما يوجد في الاوامر ، فان جعلها مطلوبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها .

وملخص ما افاده (قدسه) هو ان ملاك الواجب النفسى ما كان وجوبه لاجل حسنه في حد ذاته سواء اكان مع ذلك مقدمة لواجب آخر ام لم يكن ، وملاك الواجب الغيرى ما كان وجوبه لاجل حسن غيره سواء اكان في نفسه أيضاً حسناً كالطهارات الثلاث أم لم يكن .

يرد عليه : اولاً ما أورده المحقق النائيني (قدسه) من ان حسن الافعال الواجبة المقتضى لايجابها ان كان ناشئاً من مقدميتها لما يترتب عليه من المصالح والفوائد اللازمة فلاشكال باق على حاله ، وان كان ثابتاً في حد ذاتها مع قطع النظر عما يترتب عليها فلازم ذلك ان لا يكون شيء من الواجبات النفسية متمحضاً في الوجوب النفسى ، وذلك لاشتمالها على

ملاكين : النفسى - وهو حسنها ذاتاً - الغيرى - وهو كونها مقدمة لواجب آخر - نظير صلاة الظهر حيث الها واجبة لنفسها ، ومقدمة لواجب آخر - وهو صلاة العصر ، وصلاة المغرب ، فالها مع كونها واجبة لنفسها مقدمة لصلاة العشاء ايضاً ، وافعال الحج ، فان المتقدم منها واجب لنفسه ومقدمة للمتأخر . فالنتيجة انه لا وقع لهذا التقسيم اصلاً على ضوء ما افاده (قده) .
وثانياً ان دعوى الحسن للذاتي في جميع الواجبات النفسية دعوى جوازية ولا واقع موضوعى لها اصلاً ، والسبب في ذلك هو ان جمل الواجبات النفسية لم تكن حسنة بذاتها وفي نفسها كالصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك ، فان ترك الاكل والشرب مثلاً في ايام شهر رمضان ليس في نفسه حسناً ، بداهة انه لا فرق بينه فيه وبين الاكل والشرب في غيره ذاتاً مع قطع النظر عن الامر ، وكذا الحال في مناسك الحج .
نعم الامر المتعلق بها يكشف عن وجود مصلحة ملزمة فيها الا انها اجنبية عن حسنها الذاتي . نعم بعض الواجبات حسن ذاتاً كالسجود والركوع وما شاكلها مع قطع النظر عن تعلق الامر به ، واما الحسن العقلى فهو اجنبى عن حسن الفعل ذاتاً حيث انه من باب حسن الاطاعة فيعرض عليه بعد الامر به باعتبار ان اتيانه يكون اطاعة للمولى :

ومنع شيخنا الاستاذ (قده) عن تعلق الامر بمثل هذه الغايات والمسببات بيان ذلك انه (قده) قسم الغايات الى اصناف ثلاثة : (الاول) ما يرتب على الفعل الخارجى من دون توسط امر اختيارى أو غير اختيارى بينه وبين ذلك الفعل ، وذلك كالواجبية المترتبة على العفة ، والظاهرة المترتبة على الفسل ، والقتل المترتب على ضرب او نحوه ، وما شاكل ذلك ، فاذا كانت الغاية من هذا القبيل فلا مانع من تعلق التكليف بها ، لانها مقدورة بواسطة القدرة على سببها . (الثاني) ما يرتب على الفعل الخارجى بتوسط

امر اختياري خاصة ، وذلك كالصعود على السطح وطبخ اللحم وماشاكلها حيث ان وجود كل منها في الخارج يتوقف على عدة من المقدمات الاختيارية وفي هذا الصنف أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بنفس الغاية والغرض بملك ان الوسطة مقدورة (الثالث) ما يترتب على الفعل الخارجي بتوسط امر خارج عن اختيار الانسان فتكون نسبة الفعل اليه نسبة المعد الى المعد له لالنسبة السهب الى المسهب والعلة الى المعلول ، وذلك كحصول الثمر من الزرع ، فانه يتوقف زائداً على زرع الحب في الارض وجعل الارض صالحة لذلك وسقيها على مقدمات اخرى خارجة عن اختيار الانسان ، فالمقدمات الاختيارية مقدمات اعدادية فحسب ، ومثل ذلك شرب الدواء للمريض فان تحسن حاله يتوقف على مقدمة اخرى خارجة عن اختياره ، وفي هذا الصنف لا يمكن تعلق التكليف بالغاية القصوى والغرض الاقصى لخروجها عن الاختيار .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان نسبة الافعال الواجبة بالاضافة الى ما يترتب عليها من المصالح والفوائد نسبة المعد الى المعدله حيث تتوسط بينها امور خارجة عن اختيار المكلف ، وعليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح والغايات ، لغرض خروجها عن اطار القدرة .

ولناخذ بالتقد عليه وذلك لان ما افاده (قده) بالاضافة الى الغرض الاقصى والغاية القصوى وان كان صحيحاً ولا مناص عنه ، لوضوح ان الافعال الواجبة بالنسبة اليها من قبيل العلل المعدة الى المعد لها ، لغرض انها خارجة عن اختيار المكلف وقدرته ، مثلاً النهي عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى من الصلاة فلا يترتب عليها ترتب المعلول على العلة التامة بل ترتبه عليها متوقف على مقدمة اخرى خارجة عن اختيار المكلف واطار قدرته ، الا انه لا يتم بالاضافة الى الغرض القريب وهو

حيثية الاعداد للوصول الى الغرض الاقصى حيث انه لا يتخلف عنها فيكون ترتيبه عليها من ترتيب المعلول على العلة للتامة وللسبب على السبب ، وبما ان السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف بالسبب فيكون المقام نظير الامر بزرع الحب في الارض ، فان الغرض الاقصى منه - وهو حصول التناج - وان كان خارجاً عن اختيار المكلف الا ان الغرض المترتب على الزرع من غير تخلف - وهو اعداد المحل للانتاج - مقدور له بالقدرة على سببه لامحالة . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى بما ان هذا الغرض المترتب على تلك الافعال ترتب المسبب على السبب لزوماً على الفرض فبطبيعة الحال يتعين تعلق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهة القدرة على سببه ، وعلى ذلك يبقى اشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيرى بحاله .

فالصحيح في المقام ان يقال : اما بناء على نظرية صاحب المعالم (قده) من ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فيكون جميع الافعال واجباً بالوجوب النفسي فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبها لأجل ذلك الواجب لفرض ان الامر بالغاية عين الامر بتلك الافعال الا ان هذه النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلاً .

وأما بناء على نظرية المشهور كما هو الحق وهي ان حال السبب حال بقية المقدمات فلا فرق بينها من هذه الناحية اصلاً - فلان المصالح والغايات المترتبة على الواجبات ليست قابلة لتعلق التكليف بها ، فان تعلق التكليف بشئ يرتكز على امرين : (الاول) ان يكون مقدوراً للمكلف (الثاني) أن يكون امراً عرفياً وقابلًا لان يقع في حيز التكليف بحسب انظار العرف ، وتلك المصالح والافراض وان كانت مقدورة له للقدرة على اسبابها الا انها ليست مما يفهمه العرف العام ، لانها من الامور المجهولة عندهم وخارجة عن اذهان عامة الناس فلا يحسن توجيه

التكليف اليها ضرورة ان العرف لا يرى حصناً في توجه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو باعداد النفس للانتهاء عن كل امر فاحش .
 فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لامناص من الالتزام بتعلق الوجوب النفسى بنفس الافعال دون الغايات المترتبة عليها ، فاذن بصدق عليها انها واجبة لا لاجل واجب آخر ، وعليه بلا إشكال . نعم تلك الغايات داعية للمولى على انشاء وجوب تلك الافعال واعتبارها على ذمة المكلف .

ثم انه قد يتوهم ان هنا قسماً آخر من الواجب لا يكون نفسياً ولا غيرياً ، وذلك كالمقدمات المفوتة مثل غسل الجنب ليلاً لصوم غد ، وركوب الدابة ونحوه للاتيان بالحج في وقته بناء على استحالة الواجب التعلقي . اما انه ليس بواجب غيرى فلان الواجب الغيرى على مسلك المشهور ما كان وجوبه معلولاً لوجوب واجب نفسى ومرشح منه فلا يفعل وجوبه قبل ايجابه ، واما انه ليس بواجب نفسى فلان الواجب النفسى ما يستوجب تركه العقاب ، والمفروض ان ترك هذا الواجب لا يستوجب العقاب عليه وانما يستحق المكاف على ترك ذى المقدمة .

واما بناء على ماهو الصحيح - من ان وجوب المقدمة انما نشأ من ملاك الواجب النفسى لامن وجوبه نفسه فانه واجب غيرى وذلك لان ماهو المشهور من ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبها ومرشح منه خاطيء جداً ولا واقع موضوعى له اصلاً ، بداهة ان وجوبها على القول به كوجوب ذبها فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار فلا معنى لكونه معلولاً ومرشحاً منه - فانه واجب غيرى فان المولى الملتفت اذا توجه الى شيء ورأى فيه مصلحة ملزمة بطبيعة الحال اشتاق اليه ، فعتدله لو كانت له مقدمة بحيث لا يمكن الاتيان به في ظرفه بدون الاتيان بها ذلاً محالة اشتاق

اليها يتبع اشتياقه الى ذبيها ، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملزوم الكامن في ذبيها هو المنشأ لوجوبها الغيرى . هذا كله فيما اذا علم انه واجب نفسى او غيرى .

وأما اذا شك في ذلك فهل الاصل اللفظي او العمل يقتضى احدهما خاصة والبحث فيه يقع في مقامين : (الاول) في الاصل اللفظي (الثاني) في الاصل العملي .

اما المقام الاول فمقتضى اطلاق الدليل هو الوجوب النفسى ، وهذا بناء على نظرية المشهور واضح ، وذلك لان تقييد وجوب شيء بما اذا وجب غيره يحتاج الى مؤنة زائدة فلو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد كان مقتضى اطلاق كلامه هو الحكم بكون الوجوب نفسياً يعنى انه واجب سواء أكان هناك واجب آخر ام لا . وأما بناء على نظرية الشيخ (قده) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ولزوم رجوعه الى المادة فيمكن تقريب التمسك بالاطلاق بوجهين :

(الأول) فيما اذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسمية كقوله (ع) غسل الجمعة فريضة من فرائض الله وما شاكل ذلك ، وفي مثله لا مانع من التمسك باطلاق هذه الجملة لاثبات كون الوجوب نفسياً ، اذ لو كان غيرياً لكان على المولى نصب قرينة على ذلك ، وحيث انه لم ينصب مع كونه في مقام البيان فالاطلاق يقتضى عدمه .

(الثاني) التمسك باطلاق دليل الواجب كدليل الصلاة او نحوها لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له ، بيان ذلك ان المولى اذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على تقييد الواجب بقيد ففي مثله اذا شك في تقييده بشيء كما اذا شك في تقييد الصلاة مثلاً بالوضوء فلا مانع من التمسك باطلاق قوله صل لاثبات عدم تقييدها به ، ولازم ذلك هو عدم كون الوضوء

واجباً غيرياً . وقد ذكرنا في محله أن الاصول اللفظية تثبت لوازمها فالنتيجة انه على ضوء كلتا النظريتين لامانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب نفسياً . نعم تفترق نظرية المشهور عن نظرية الشيخ (قدس) في كيفية التمسك به كما عرفت . ومن هنا لم يلبس الى الشيخ (ره) انكار الواجب الغيرى على ما تعلم .

وأما المقام الثاني وهو التمسك بالاصول العملية عند عدم وجود الاصول اللفظية فالكلام فيه يقع من وجوه :

(الأول) ما اذا علم المكلف بوجوب شيء اجمالاً في الشريعة المقدسة وتردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً وهو يعلم بانه لو كان واجباً غيرياً ومقدمة لواجب آخر لم يكن ذلك الواجب فعلياً ، وذلك كما اذا علمت الحايض بوجوب الوضوء عليها وترددت بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً وهي تعلم بانه لو كان واجباً غيرياً ومقدمة للصلاة لم تكن الصلاة واجبة عليها فعلاً وفي مثل هذا الفرض لامانع من الرجوع الى اصالة البراءة عقلاً ونقلًا ، بيان ذلك هو ان المكلف لا يعلم بوجوب فعل على كل تقدير ، فانه على تقدير وجوبه نفسياً وان كان فعلياً الا انه على تقدير وجوبه الغيرى فلا يكون بفعل ، لعدم فعلية وجوب ذبه ، ومعه لاحالة يشك في الوجوب الفعلي ، ومن الطبيعي ان المرجع في مثله هو البراءة : الشرعية والعقلية ، وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية (قدس) من الرجوع الى البراءة فيه لالوجه الثاني الآتي كما نسب اليه شيخنا الاستاذ (قدس)

(الثاني) ما اذا علم المكلف بوجوب شيء فعلاً وتردد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً وهو يعلم انه لو كان غيرياً ومقدمة لواجب آخر فوجوب ذلك الواجب فعلى يتوقف حصوله على تحقق ذلك الشيء في الخارج ومثاله هو ما اذا علم المكلف مثلاً بتحقيق النذر منه ، ولكن تردد متعلقه بين

الوضوء والصلاة ، فان كان الاول فالوضوء واجب نفساً وان كان الثاني فانه واجب غيراً ، ففي مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب للوضوء على كل تقدير ، ولا يمكن له الرجوع الى البراءة عن وجوبه ، لقرض علمه التفصيلي به ، ولا اثر لشكك في النفسى والغبرى اصلاً . وانما الكلام في جواز الرجوع الى البراءة عن وجوب للصلاة وعدم جوازه ، الصحيح هو الاول ، والسبب في ذلك هو ان المكلف وان علم اجمالاً بوجوب نفسي مردد بين تعلقه بالصلاة او للوضوء الا ان العلم الاجمالي انما يكون مؤثراً فيما اذا تعارضت الاصول في اطرافه ، واما اذا لم تتعارض فيها فلا اثر له ، وبما ان اصالة البراءة في المقام لا تجرى بالاضافة الى وجوب الوضوء ، لقرض العلم التفصيلي به واستحقاق العقاب على تركه على كلا التدبيرين اى سواء أكان وجوبه نفسياً ام كان غيرياً فلا مالع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الصلاة للهك فيه وعدم قيام حجة عليه ، ومعه لامحالة يكون للعقاب على تركها عقاباً بلا بيان وحجة .

وبكلمة واضحة ان الانحلال الحقيقي في المقام وان كان غير موجود الا ان الانحلال الحكى موجود كما هو الحال في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، ولكن الانحلال الحكى في مسائلنا هذه لايمالك الانحلال الحكى هناك ، بيان ذلك اما في تلك المسألة فقد ذكرنا فيها ان العلم الاجمالي قد تعلق بالماهية المرددة بين لا بشرط وبشرط لا وهذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال حقيقة من هذه الناحية حيث ان تعلقه بالماهية المزبورة مقوم له فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله ، ولكن حيث ان الاصل لايجرى في احد طرفي هذا العلم - وهو الاطلاق - فلا مانع من جريانه في طرفه الآخر - وهو التقييد - ومعه لا اثر لهذا العلم الاجمالي ، وهذا هو معنى انحلاله هناك حكماً ، ومرد هذا الانحلال الى التفكيك بين اجزاء

الواجب الواحد في مرحلة التنجيز بمد عدم امكان التفكيك بينها في مرحلتى
والسقوط الثبوت اصلا .

وأما في مسألتنا هذه فبما ان المكلف يعلم بوجود الوضوء تفصيلا
وان لم يعلم انه لنفسه أو لغيره فلا يمكن له الرجوع الى البراءة عنه ، لعلمه
باستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين . وأما وجوب الصلاة فبما
انه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع الى البراءة عنه : الشرعية والعقلية ،
لعدم قيام بيان حليه ، ومعها لا محالة يكون العقاب على تركها عقاب من
دون بيان ، ولا تعارض اصالة البراءة عنه اصالة البراءة عن وجوب
الوضوء نفسياً حيث انه مشكوك فيه ، وذلك لما عرفت من عدم جريانها
في طرف الوضوء من ناحية العلم بوجوده على كل تقدير واستحقاق العقاب
على تركه كذلك ، فاذن لامانع من جريانها في طرف الصلاة بناء على
ما حققناه من أن تنجيز العلم الاجمالي يرتكز على تعارض الاصول في اطرافه
ومع عدمه فلا اثر له ، وبما ان في المقام لا تعارض بين الاصلين فلا
يكون منجزاً .

وقد تحصل من ذلك ان العلم الاجمالي بوجود نفسي مررد بين تعلقه
بالوضوء أو الصلاة وان لم يتحل حقيقة الا انه يتحل حكماً من ناحية
عدم جريان الاصل في احد طرفيه . هذا من جانب . ومن جانب آخر
ان ملاك عدم جريانه فيه هو كونه معلوم للوجوب على كل تقدير ، وبهذه
النقطة يمتاز مانع فيه عن مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين حيث ان هناك
علم جريان الاصل في احد طرفي العلم الاجمالي من ناحية عدم الاثر
لامن ناحية كون التكليف به معلوماً .

ولتبيح ذلك هي التفكيك في حكم واحد في مرحلة التنجيز كوجوب
الصلاة في المقام حيث انه منجز من ناحية وجوب الوضوء لما عرفت من

استحقاق العقاب على تركها المستند الى ترك الوضوء وغير منجز من ناحية اخرى لما مر من وجود المؤمن من غير تلك الناحية .

الثالث ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين في الخارج وشك في ان وجود احدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بمتائل وجوبيهما من حيث الاطلاق والاشتراط من بقية الجهات أي انها متساويان اطلاقاً وتقييداً كوجوب الوضوء والصلاة مثلاً ففي مثل ذلك قد افاد شيخنا الاستاذ (قده) ان للشك حيث انه متمحض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاة بالواجب الآخر - وهو الوضوء - في مفروض المثال فلا مانع من الرجوع الى البراءة عن ذلك التقييد ، وذلك لفرض ان وجوب الصلاة معلوم ، وكذا وجوب الوضوء ، والشك انما هو في خصوص تقييد الصلاة بالوضوء ، ومن الطبيعي ان مقتضى اصالة البراءة عدمه .

وغير خفي ان ما افاده (قده) غير تام ، وذلك لان اصالة البراءة عن التقييد المذكور معارضة باصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى ، وذلك لان القدر المعلوم لنا تفصيلاً انما هو اصل تعلق الوجوب بالوضوء بوجوب جماع بين النفسى والغيرى ، وأما خصوصية كونه نفسياً او غيرياً فهي مشكوكة ، وبما ان العلم الاجمالى باحدى الخصوصيتين موجود فهو مانع عن جريان اصالة البراءة عن كليتهما ، فاذن لامحالة يكون المرجع هو قاعدة الاحتياط وان شئت قلت : ان وجوب الوضوء غيرياً اي كونه قيداً للصلاة وان كان مشكوكاً فيه في نفسه ولا مانع من جريان الاصل فيه في ذاته الا ان وجوبه نفسياً أيضاً كذلك وعليه فلا مانع من جريان الاصل فيه ايضاً في ذاته ، وبما انه لا يمكن جريان كلا الاصلين معاً ، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية فبطبيعة الحال المرجع هو قاعدة الاحتياط وهو الاثبات بالوضوء أولاً ثم الاثبات بالصلاة وحده ، هذا بحسب النتيجة

الى ان وجوب الوضوء غيرى لانفسى .

الرابع ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشك في تقييد احدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الاطلاق والاشراط وذلك كما اذا علم باشتراط الصلاة بالوقت ، وشك في اشتراط الوضوء به من ناحية الشك في ان وجوبه نفسى او غيرى ، فعلى الاول لا يكون مشروطاً به ، وعلى الثانى فمشروط ، لتبعية الوجوب الغيرى للنفسى في الاطلاق والاشراط ، ففي هذه الصورة الشك يكون من عدة جهات ، وقد افاد شيخنا الاستاذ (قده) بجرى بان البراءة من جميع تلك الجهات : (الاولى) الشك في تقييد الصلاة بالوضوء وهو مجرى للبراءة ، فالنتيجة هي صحة الصلاة بدون الوضوء (الثانية) الشك في وجوب الوضوء قبل الوقت الذي هو شرط لوجوب الصلاة وهو أيضاً مرجع للبراءة ، فالنتيجة من هذه الجهة نتيجة الغيرية من ناحية عدم ثبوت وجوب الوضوء قبل الوقت في مفروض المثال (الثالثة) الشك في وجوب الوضوء بعد الوقت بالاضافة الى من اتى به قبله ، ومرجع هذا الشك الى ان وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق او مشروط بما اذا لم يؤت به قبله ، وبما ان وجوبه مشكوك فيه بالاضافة الى من اتى به قبله فلا مانع من الرجوع الى البراءة عنه .

فالنتيجة هي ان المكلف مخير بين الاتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاة وبعدها .

وئأخذ بالنظر في هذه الجهات بيان ذلك ان وجوب الوضوء في مفروض المثال المردد بين النفسى والغيرى اذا كان تفضيلاً فلا يتخلو من ان يكون مقيداً بايقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً واما وجوبه الغيرى فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير ، وعلى الاول فلا يمكن جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لمعارضته بجرىانها عن وجوبه للنفسى قبل الوقت

وذلك للعلم الاجمالي بانه اما واجب نفسى او واجب خبرى ، وجريان البراءة عن كليهما مستلزم للمخالفة القطعية العملية ، وقد ذكرنا في محله انه لافرق في تنجيز العلم الاجمالي وسقوط الاصول عن اطرافه بين ان تكون اطرافه من الدفعيات او التدويجيات ، وعلى ذلك فلا بد من الاحتياط والانيان بالوضوء قبل الوقت ، فان بقى الى ما بعده اجزأ عن الوضوء بعده ، ولا يجب عليه الانيان به تانياً ، والا وجب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط . فالنتيجة هي نتيجة الحكم بالوجوب النفسى والخبرى معاً من باب الاحتياط ، وعلى الثاني فلما معنى لاجراء البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت ، وذلك لعدم احتمال تقيده به ، وقد ذكرنا غير مرة ان مفاد اصالة البراءة رفع الضيق عن المكلف لارفع السعة والاطلاق . واما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء ، وذلك للعلم الاجمالي بوجوبه اما نفسياً أو خبرياً ، ولا يمكن اجراء البراءة عنها معاً ، ومعها يؤثر العلم الاجمالي فيجب الاحتياط .

نعم لو شككنا في وجوب اعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه خبرياً امكن رفعه باصالة البراءة ، وذلك لان تقييد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه خبرياً بما انه مجهول فلا مانع من اجراء البراءة عنه ، وذلك لان وجوبه ان كان نفسياً فهو مقيد بذلك كما هو واضح وان كان خبرياً فالمقدار المعلوم انما هو تقييد الصلاة به ، واما تقيدهما به بخصوصية ان يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءة وقد تحصل من ذلك ان ما افاده (قده) من الرجوع الى اصالة البراءة في الجهات المزبورة لا يتم الا في الجهة الاخيرة خاصة :

ال هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان المرجع في جميع

للصور المتقدمة هو قاعدة الاحتياط دون قاعدة البراءة الا في خصوص الصورة الاولى .

(آثار الواجب النفسى والغيرى)

لا اشكال في ان ترك الواجب النفسى يوجب استحقاق العقاب والذم حيث انه تمرد وطغيان على المولى وخروج عن رسم العبودية والوقية كما انه لا اشكال في ان ترك الواجب الغيرى لا يوجب استحقاق العقاب عليه . نعم ان تركه حيث يستلزم ترك الواجب النفسى فلعقاب عليه لا على تركه (الواجب الغيرى) ، كما انه لا اشكال في ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى وانما الاشكال والكلام في موردين : (الاول) في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل (الثانى) في ترتب الثواب على الواجب الغيرى .

أما المورد الاول ففيه خلاف فذهب معظم الفقهاء والمتكلمين الى انه بالاستحقاق وذهب جماعة منهم المفيد (قده) الى أنه بالتفضل بدعوى ان العبد ليس اجبراً في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه ، وانما جرى ومشى على طبق وظيفته ومقتضى عبوديته ورقبته ، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذي يتفضل عليه باعطاء الثواب والاجر .

والصحيح في المقام ان يقال ان اراد القائلون بالاستحقاق ان العبد بعد قيامه بامتثال الواجب واظهار العبودية والرقية يستحق على المولى الثواب كاستحقاق الاجير للاجرة على المستاجر بحيث لو لم يقم المولى باعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه فهو مقطوع البطلان ، بداهة ان اطاعة العبد لاوامر مولاه ونواهيه جرى منه على وفق وظيفته ورسم عبوديته ورقبته ولازمة بحكم العقل المستقل ، ولاصلة لذلك بباب الاجارة ابدأ كيف فان

مصالح افعاله ومفاسدها تعودان اليه لا الى المولى . ومن ذلك يظهر حال التوبة ، فان ماورد من ان التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له ليس معنى هذا ان التائب يستحق الغفران على المولى كاستحقاق الاجير للاجرة باتيان العمل المستأجر عليه نوضح ان التوبة مقتضى وظيفة العبودية ، ومن هنا يستقل العقل بها حيث ان حقيقتها رجوع العبد الى الله تعالى وخروجه عن التمرد والعصيان ودخوله في الاطاعة والاحسان . وان ارادوا بذلك ان العبد بقيامه بامثال اوامر المولى ونواهيه بصير اهلا لذلك فلو تفضل المولى باعطاء الثواب له كان في عمله ومورده فهو متين جداً ولا مناص عنه ، والظاهر بل المقطوع به انهم ارادوا بالاستحقاق هذا المعنى . وعلى هذا الضوء فقد اصبح النزاع المزبور لفظياً كما لا يخفى .

وأما المورد الثاني وهو ترتب الثواب على الواجب الغيرى فلاريب في عدم استحقاقه الثواب على امثاله بمعناه الاول وان قلنا به فرضاً في الواجب النفسى ، وهذا واضح : واما الاستحقاق بمعناه الثاني فالظاهر انه لاشبهة فيه اذا أتى به بقصد الامثال والتوصل ، والسبب في ذلك هو ان الملاك فيه كون العبد بصدد الاطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبودية والرقية ليصبح اهلاً لذلك ، ومن المعلوم انه باتيانه المقدمة بداعى التوصل والامتثال قد اصبح اهلاً له ، بل الامر كذلك ولو لم نقل بوجودها ، ضرورة ان الاتيان بها بهذا الداعى مصداق لظهار العبودية والاخلاص والانقياد والاطاعة . نعم لو جاء بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فانه الثواب حيث انه لم يصر بذلك اهلاً له ليكون في عمله ولم يستحق شيئاً ، كما انه لو أتى بالواجب النفسى التوصلى بدون ذلك لم يترتب الثواب عليه وان سقط الامر :

وعلى ضوء ذلك هل يستحق العبد على الاتيان بالمقدمة وذبيها ثوابين

أو ثواباً واحداً وجهان بل قولان فذهب صاحب الكفاية وشيخنا للاستاذ (قدس سرهما) الى الثاني بدعوى ان الامر الغيرى بما هو امر غيرى لا واقع موضوعى له الا كونه واقعاً في طريق التوصل الى الواجب النفسى فلا اطاعة له الا مع قصد الامر النفسى ، وحيلتذ فالآتي بالواجب الغيرى ان قصد به التوصل الى الواجب النفسى فهو شارع في امتثال الامر النفسى فيثاب على اطاعته والا فلا :

ولكن الصحيح هو القول الاول وذلك لما عرفت من ان ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو انه بنفسه مصداق للاتقياد والتعظيم واطهار لمقام العبودية مع قطع النظر عن اتيانه بالواجب النفسى ، ولذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الاتيان بذبيها لما منع من الموانع استحق الثواب عليها بلا اشكال ، وهذا دليل على ان الاتيان بها بنفسه منشأ للثواب وموجب له .

ثم انه قد يشكل في الطهارات الثلاث من وجهين : (الاول) انه لاشبهة في استحقاق الآتي بها الثواب مع ان الامر المتعلق بها غيرى ولا يترتب على امتثاله ثواب ، كما انه لاعتقاب على تركه . والجواب عنه قد ظهر مما تقدم (الثاني) انه لا ريب في عبادية الطهارات الثلاث ولزوم الاتيان بها بقصد التقرب والا لم تقع صحيحة . ومن هنا لاتكون حالها حال بقية المقدمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدمة ، وانما الاشكال والكلام في منشأ عباديتها ، ولا يمكن أن يكون منشأها الاوامر الغيرية المتعلقة بها ، ضرورة ان تلك الاوامر اوامر توصلية لاتقتضى عبادية متعلقاتها ، اصف الى ذلك ان الامر الغيرى لما يتعلق بما يتوقف عليه الواجب والمفروض ان الطهارات الثلاث بعنوان كونها عبادة كذلك ، وعليه فالامر الغيرى المتعلق بها بطبيعية الحال يتعلق بعنوان انها عبادة ،

ومعه كيف يعقل ان يكون منشأ لعباديتها .

واجاب عن هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قدّه) بان منشأ عباديتها انما هو الامر النفسى الاستحبابى المتعلق بذواتها ، فاذن لا اشكال من هذه الناحية .

ولكن اورد عليه شيخنا الاستاذ (قدّه) بوجوه :

(الاول) ان ما افاده صاحب الكفاية (قدّه) لو تم فانما يتم في خصوص الوضوء والغسل حيث ثبت استحبابها شرعاً ، وأما التيمم فلا دليل على استحبابه في نفسه ، فاذن يبقى الاشكال بالاضافة اليه بحاله ؛ وفيه انه يمكن استفادة استحباب التيمم من قوله (ع) « التراب احب الطهورين » بضميمة ما دل من الاطلاقات على استحباب الطهور في نفسه فالنتيجة ان التيمم بما انه طهور فهو مستحب بمقتضى تلك الاطلاقات .

(الثاني) ان الطهارات الثلاث بما انها مقدمة متصفة بالوجوب الغيرى ، فعلا ومعه لا يمكن بقاء الامر النفسى المتعلق بها بحاله لوجود المضادة بينها فلا بد عندئذ من الالتزام بانذاكاه في ضمن الوجوب ، فاذن كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها . وفيه ان حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التى عرض عليها الوجوب من ناحية نذر أو شبهه ، فكما ان في تلك الموارد بندق الامر الاستحبابى في ضمن الأمر الوجوبى فيتحصل من ذلك امر واحد وجوبى مؤكد ويكون ذلك الامر الواحد امراً عبادياً ، لان كلا منها يكتسب من الآخر صفة بعد عدم امكان بقاء كل منهما بحده الخاص ، على انه يكفى في عباديتها محبوبيتها في انفسها وان لم يبق امرها الاستحبابى باطاره الخاص . اصف الى ذلك انه لا اندكالك ولا تبدل في البين على ضوء نظريتنا من انه لا فرق بين الوجوب والاستحباب الا في جواز الترك وعدم جوازه ، وعليه فنجد عروض

الوجوب يتبدل الجواز بعده . وان شئت قلت ان الامر الغيرى ان تعلق بها بداعى امرها الاستحبابى كان متعلق احدهما غير متعلق به الآخر ، وان تعلق بلواتها فعندئذ وان كان متعلقها واحدا الا انك عرفت انه لاتناني بينها ولا يوجب زوال الاستحباب بالمرة .

(الثالث) ان الامر النفسى الاستحبابى المتعلق بها كثيراً ما يكون مغفولاً عنه ولا سيما للعامى ، بل ربما يكون الشخص معتقداً عدمه باجتهاد او تقليد او نحو ذلك ، ومع هذا يكون الاثيان بها بداعى التوصل بامرها الغيرى صحيحاً فلو كان منقلاً عباديتها ذلك الامر النفسى لم تقع صحيحة . وقد اجاب في الكفاية عن هذا الاشكال بان الامر الغيرى لا يدعو الا الى ما هو المقدمة والمفروض في المقام ان ما هو المقدمة عبارة عن الطهارات للثلاث المأمور بها بالامر النفسى فيكون قصد امتثال هذا الامر النفسى حاصلًا ضمناً عند قصد امتثال الامر الغيرى وان لم يلتفت المكلف الى هذا الامر تفصيلاً فضلاً عن قصده .

وفيه ان ما افاده (قده) من الجواب غير تام ، والسبب في ذلك هو ان قصد الامر النفسى لو كان مقوماً للمقدمة لم يعقل تحققها مع الغفلة عنه رأساً ، مع انه لاشبهة في تحقق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الامر النفسى لها ، على ان لازم ذلك هو الحكم بصحة صلاة الظهر اذا اتى المكلف بها بقصد امرها للغيرى ، ومقدمة لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها في نفسه ، وهو ضرورى الفساد . فالنتيجة انه لا يمكن للتفصي عن هذا الاشكال بناء على حصر عبادية الطهارات الثلاث باوامرها النفسية بل ان لازم ذلك هو بطلان صلاة من يعتقد بعدم استحباب الوضوء في نفسه ، فانه اذا كان معتقداً بعدم استحبابه امتنع قصد امثاله ولو ضمنا

وارتكازاً ، وبدوله يقع الوضوء باطلا فتبطل الصلاة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس) اجاب عن اصل الاشكال ، وحاصل ما افاده (قدس) هو انه لاوجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الامر الغيبي والامر النفسي الاستعجابي لبرد الاشكال على كل منها ، بل منك منشأ ثالث وهو الموجب لعباديتها ، يبان ذلك ان الامر النفسي المتعلق بالصلاة مثلا فكما ينحصر الى اجزائها فتتعلق بكل جزء منها امر نفسي ضمنى وهو الموجب لعباديته فلا يسقط الا بقصد التقرب به ، فكذلك ينحل الى شرائطها وقيودها فيتعلق بكل شرط منها امر نفسي ضمنى وهو الموجب لعباديته . فالنتيجة ان الموجب للعبادية في الاجزاء والشرائط واحد . ثم اورد على نفسه بان لازم ذلك هو القول بعبادية الشرائط مطلقا من دون فرق بين الطهارات الثلاث وغيرها ، لغرض ان الامر النفسى تعلق بالجميع على نحو واحد ، فاذا ما هو الفارق بينها وبين غيرها من الشرائط واجاب عن ذلك بان الفارق بينها هو ان الغرض من الطهارات الثلاث - وهو رفع الحدث لا يحصل الا اذا اتى المكلف بها بقصد القربة دون غيرها من الشرائط ولا مانع من اختلاف الشرائط في هذه الناحية ، بل لامانع من اختلاف الاجزاء كذلك في مرحلة الثبوت وان لم يتفق ذلك في مرحلة الاثبات . ولناخذ بالنقد عليه وهو ما ذكرناه في اول بحث مقدمة الواجب ، وحاصله هو ان الامر النفسى المتعلق بالصلاة مثلا انما تعلق باجزائها وتقيدها بشرائطها ، واما نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلق الامر والا لم يبق فرق بين الجزء والشرط اصلا . وعلى الجملة فلا شبهة في ان الشرائط خارجة عن متعلق الامر ، ولذا قد يكون الشرط غير اختياري على انها لو كانت داخلة في متعلقه فكيف تنصف بالوجوب

الغيري وقد تقدم انه لامقتضى لاتصاف المقدمات الداخلية بالوجوب الغيري فا افاده (قد ه) من التحقيق خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له اصلاً .

والصحيح في المقام ان يقال ان منشأ عبادية الطهارات الثلاث احد امرين على سبيل منع الخلو (احدهما) قصد امتثال الامر النفسي المتعلق بها مع غفلة المكلف عن كونها مقدمة لواجب او مع بنائه على عدم الاتيان به كافتسار الجنب مثلاً مع غفلة عن اتيان الصلاة بعده او قاصد بعدم الاتيان بها ، وهما يتوقف على وجود الامر النفسي وقد عرفت انه موجود (وثانيها) قصد التوصل بها الى الواجب ، فانه ايضا موجب لوقوع المقدمة عبادة ولو لم نقل بوجوبها شرعاً ، لما عرفت في بحث التعبدى والتوصلى من انه يكفى في تحقق قصد القرية اتيان الفعل مضافاً به الى المولى وان لم يكن امر في البين . وعليه فالآتي بالطهارات الثلاث بقصد التوصل بها الى الصلاة أو نحوها فقد اوجد المقدمة في الخارج وان لم يكن ملتفتاً الى الامر النفسي المتعلق بها وقاصداً لامتثاله ، كما ان الآتي بها بقصد امرها النفسي موجد للمقدمة وان لم يكن ملتفتاً الى المقدمة وقد تحصل من ذلك ان لزوم الاتيان بالطهارات الثلاث عبادة لم ينشأ من ناحية امرها الغيري بل من ناحية كون المقدمة عبادة سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها .

وبكلمة اخرى ان مقدمة الطهارات الثلاث تنحل الى ذوات الافعال وقصد التقرب بها ، فاذا جاء المكلف بالافعال في الخارج ولم يقصد بها التقرب الى المولى فلم يوجد المقدمة خارجاً فلا تصح عندئذ العبادة المشروطة بها ، واما اذا قصد بها التقرب سواء أكان من ناحية قصد الامر النفسى المتعلق بها او من ناحية قصد التوصل بها الى الواجب فالمقدمة قد وجدت

في الخارج ، ومعه نصح العبادة المشروطة بها ، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه . فالنتيجة ان الامر الغيرى لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها . وقد ظهر مما ذكرناه امران :

(الأول) انه لا اشكال في صحة الاتيان بالوضوء والغسل بداعى امرها النفسى ومحبوبيتها كذلك اوداعى التوصل الى الواجب النفسى قبل الوقت ، لما عرفت من ان اتيانها كذلك لا يتوقف على عروض الوجوب الغيرى عليها ، كما انه لا اشكال في الاكتفاء بها بعد دخول الوقت لفرض ان المقدمة - وهي الوضوء والغسل العباديان - قد تحققت وكذا لا اشكال في صحة التيمم بداعى امره النفسى قبل دخول الوقت والاكتفاء به بعده اذا بقى مرضوعه وهو عدم وجد ان الماء . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لاشبهة في صحة الاتيان بها أى الطهارات الثلاث بقصد التوصل الى الواجب بعد الوقت ، وانما الكلام في صحة الاتيان بها بعده بقصد امرها الاستحبابي ، لما قد يتوهم من اتصافها بالوجوب الغيرى بعد دخول الوقت ولازمه الدكالك الامر الاستحبابي النفسى في ضمن الامر الوجوبى الغيرى وعدم بقاءه حتى يكون داعياً للاتيان بها .

واجاب عن ذلك السيد الطباطبائى (قده) في عروته بانه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى في شيء واحد من جهتين بناء على ما اختاره (قده) من جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين ، وبما ان في المقام الجهة متعددة ، فان جهة الوجوب الغيرى وهي المقدمة غير جهة الاستحباب النفسى - وهي ذوات الانعمال - وعليه فلا مانع من اجتماعها ، ولا يوجب ذلك اندكالك الاستحباب في الوجوب ؛ وغير خفى ان تعدد الجهة انما يجدى في جواز اجتماع الامر والنهي اذا كانت الجهة تقييدية واما اذا كانت تعليلية كما في المقام فلا اثر لتعددتها اصلا

والصحيح في الجواب هو ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السالفة من ان عروض الوجوب الغيرى على ما كان مستحباً في نفسه بناء على نظريتنا لا يوجب اندك الاستحباب وتبدله بالوجوب ، بل هو باق على محبوبيته وملاكه الكامنين في الفعل ، وانما يرفع حده - وهو الترخيص في الترك - وعلبه فاذا اتى المكلف بها بداعي المحبوبة فقد تحققت العبادة .

(الثاني) ان المكلف اذا جاء بالطهارات الثلاث بداعي التوصل الى الواجب النفسي وكان خافلاً عن محبوبيتها النفسية ثم بداله في الاتيان بذلك الواجب فهل تقسح الطهارات عندئذ عبادة فقد ظهر مما ذكرنا ان ذلك لا يكون مالمأ عن وقوعها عبادة ، اما بناء على وجوب المقدمة مطلقاً فواضح وأما بناء على عدم وجوبها كذلك كما هو المختار او بناء على وجوب خصوص المقدمة الموصلة فهي وان لم تتصف بالوجوب الغيرى الا انك عرفت ان وقوعها عبادة لا يتوقف على وجوبها الغيرى حيث يكفي في ذلك الاتيان بها بداعي التوصل أو بداعي الامر الاستحبابي النفسي ، والمفروض في المقام هو ان المكلف قد اتى بها بداعي التوصل .

فالتبجعة في نهاية الشوط هي ان منشأ عبادة الطهارات الثلاث احد أمرين على صييل منع الخلو (١) قصد امثال الامر الاستحبابي للنفسى (٢) قصد التوصل بها الى الواجب النفسى ، ولاصلة للامر الغيرى بعبادتها اصلاً

(الاقوال حول وجوب المقدمة)

لاشبهة في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الاطلاق والاشترط بناء على ثبوت الملازمة بينها فلو كان وجوب ذبيها مطلقاً لكان وجوب مقدمته ايضاً كذلك ، وان كان مشروطاً كان وجوبها كذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه بناء على الملازمة المزبورة هل الواجب مطلق

المقدمة ، او خصوص حصة خاصة منها ، وعلى الثاني اختلفوا في اعتبار الخصوصية فيها على اقوال :

(احدها) ما عن صاحب المعالم (قده) من اشتراط وجوب المقدمة بالعزم والارادة على اتيان ذبيها .

(وثانيها) ما نسب الى شيخنا العلامة الانصارى (قده) من أن الواجب هو المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب ، والفرق بين هذا بقول والقول الاول في نقطة واحدة وهي ان القصد على القول الاول قيد لموجب ، وعلى هذا القول قيد للواجب .

(وثالثها) ما عن صاحب الفصول (قده) من ان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها . وبعد ذلك نتكلم حول تلك الاقوال

وبيان ما فيها من النقد والاشكال

أما القول الاول فهو خاطيء جداً ولا يرجع الى معنى محصل اصلا وذلك لان لازم هذا القول احد محذورين : اما التفكيك بين وجوب المقدمة : وجوب ذبيها وهو خلف بناء على الملازمة كما هو المفروض ، وأما لزوم كون وجوب ذى المقدمة تابعاً لارادة المكلف ودائراً مدار اختياره وعزمه وهو محال بداهة ان لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم الارادة .

وأما القول الثاني فقد اورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) بما حاصله هو ان ملاك وجوب المقدمة بناء على حكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب ذبيها هو توقف الواجب النفسي عليها . ويمكن المكلف من الاتيان بها على اتيان ذبيها ، ومن المعلوم ان هذا الملاك مشترك فيه بين المقدمات بشئ اشكالها بلا اختصاص له بحصة خاصة منها دون حصة اخرى ، ومن هنا لو جاء المكلف بالمقدمة بدون قصد التوصل بها لكان

مجزئاً إذا لم تكن عبادة ، وهذا دليل قطعي على عدم قصد التوصل قديماً لها والا لم يكن الاتيان بها مجرداً عنه كافياً . وان شئت قلت : ان ملاك وجوب المقدمة لو كان قائماً في حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بقصد التوصل فبطبيعة الحال لم يحصل الغرض منها بدونك ، مع انه لاشبهه في حصوله بدونه اذا لم تكن المقدمة عبادة : فالنتيجة انه لاوجه لتخصيص الوجوب بخصوص تلك الحصة . نعم قصد التوصل انما يعتبر في حصول الامتثال وترتب الثواب لاني حصول اصل الغرض :

وقد يوجه مراد الشيخ (قدّه) بما ملخصه : ان الواجب انما هو الفعل بعنوان المقدمة لاذات الفعل فحسب ، وعليه فلا بد في الاتيان بها من لحاظ هذا العنوان وقصده والا لم يأت بالواجب ، وبما ان قصد التوصل الى الواجب عين عنوان المقدمة فبطبيعة الحال لزم قصده . نعم ان الاتيان بالافعال الخارجية وحدها مجردة عن قصد التوصل وان كان مسقطاً للغرض المطلوب الا انه لا يكون اتياناً للواجب ومصداقاً له حيث قد عرفت ان الواجب هو ما كان معنوياً بعنوان المقدمة وهو عين قصد التوصل ، وأما سقوط الواجب بغيره فهو يتفق كثيراً ما في الواجبات التوصلية .

واورد على هذا التوجيه المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) بان عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لوجوب المقدمة لامن الجهات التقييدية له ، بداهة ان الواجب انما هو ذات المقدمة التي هي مقدمة بالحمل للوائح واما عنوانها فهو من الجهات الباعثة على وجوبها كالمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الاحكام : نعم لو تم التوجيه المزبور لكان لما افاده (قدّه) وجه ، بل لامناص عنه ، نظير ما اذا افترضنا ان للشارع اوجب للقيام مثلا بعنوان التعظيم فلا محالة اذا أتى به بدون قصد هذا العنوان لم يأت بما هو مصداق للقيام

وقد تصدى شيخنا المحقق (قدّه) الى توجيه مراد الشيخ (قدّه) بيان امرين : (الاول) ان الجهات التقييدية انما تمتاز عن الجهات التعليلية في الاحكام الشرعية ، فان العناوين المأخوذة في متعلقاتها كعنوان الصلاة والصوم ونحوهما من الجهات التقييدية ، ومن هنا يعتبر الاثبات بها بقصد العناوين المزبورة والا لم يؤت بما هو مصداق للواجب ، واما الملاكات الكامنة في متعلقاتها فهي جهات تعليلية : فالنتيجة ان الجهات التعليلية في الاحكام الشرعية غير الجهات التقييدية . واما في الاحكام العقلية فالجهات التعليلية فيها راجعة الى الجهات التقييدية وان الاغراض في الاحكام العقلية عناوين لموضوعاتها ، ولا يفرق في ذلك بين الاحكام النظرية والاحكام العملية ، اما الاولى فلان حكم العقل باستحالة شيء بسبب استلزامه الدور او التسلسل حكم باستحالة الدور او التسلسل بالذات ، وحكمه باستحالة اجتماع الامر والنهي مثلا من ناحية استلزامه اجتماع الضدين حكم باستحالة اجتماع الضدين كذلك وهكذا فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الموضوع لحكم العقل . واما الثانية فلان حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلا حكم بحسب الواقع والحقيقة بحسن التأديب ، كما ان حكمه بقبح الضرب للايذاء حكم في الواقع بقبح الايذاء وهكذا فتكون الجهة التعليلية فيها بعينها هي الجهة التقييدية والموضوع للحكم .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي انه لا فرق بين الجهات التعليلية والجهات التقييدية في الاحكام العقلية اصلا . وعلى هذا الضوء فما ان مطلوبة المقدمة ليست لذاتها ، بل لجيشية مقدميتها والتوصل بها فالمطلوب المهدي والموضوع الحقيقي للحكم العقل انما هو نفس التوصل ، لما عرفت من ان الجهة التعليلية في الحكم العقلي ترجع الى الجهة التقييدية .

(الثاني) ان متعلقات التكاليف سواء اكانت تعبدية أم كانت توصيلية

لا تقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب، إلا إذا أتى به عن قصد وعمد حتى في التوصليات، والسبب في ذلك أن التكليف تبعدياً كان أو توصلياً لا يتعلق إلا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه إلا أنه لا يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثلته فكيف يكون مصداقاً له، وعلى ذلك فالواجب بحكم العقل بما أنه عنوان المقدمة لاذاتها فمن الطبيعي أن المكلف إذا أتى بها بداعي المقدمة والتوصل فقد تحقق ما هو مصداق للواجب خارجاً بما هو واجب وإن لم يأت بها كذلك لم يتحقق ما هو مصداق للواجب كذلك وإن تحقق ما هو محصل لغرضه فالنتيجة على ضوء هذين الأمرين أن الواجب هو المقدمة بعنوان التوصل لاذاتها فإذن تم ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري (قد ه)

ولناخذ بالتفقد على كلا الأمرين، أما الأمر الأول فلأن ما أفاده (قد ه) من أن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية وإن كان في نهاية الصحة والمتانة إلا أنه اجنبي عن محل الكلام في المقام وذلك لما تقدم في أول البحث من أن وجوب المقدمة عقلاً بمعنى اللابدية خارج عن مورد النزاع وغیر قابل للانكار، وإنما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل، وكما فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقل، وقد عرفت أن الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقييدية، فما أفاده (قد ه) لا ينطبق على محل النزاع وأما الأمر الثاني فلأن ما أفاده (قد ه) إنما يتم فيها إذا كانت القدرة مأخوذة شرعاً في الأمور به وواردة في لسان الخطاب به، وذلك كآية الحج بناء على تفسير الاستطاعة بالقدرة كما قيل، وآية التيمم بناء على أن يكون المراد من الوجدان فيها القدرة على الاستعمال شرعاً لاعدم الوجود

بقريئة ذكر المريض فيها ، والسبب في هذا هو انه لا يمكن كشف الملاك في امثال هذه الموارد الا في خصوص الحصص المقدورة ، وأما الحصص الخارجة عن القدرة فلا طريق لنا الى احراز الملاك فيها اصلاً . فالنتيجة ان في كل مورد كانت القدرة مأخوذة فيه شرهاً فالواجب فيه بطبيعة الحال هو خصوص الحصص المقدورة دون غيرها ، ودون الجامع بينها وبين غيرها . وأما اذا كانت معتبرة فيه عقلاً فلا يتم ، والوجه في ذلك هو ان المكلف مرة يكون عاجزاً عن اتيان تمام افراد الواجب في الخارج وظرف الامتثال فعندئذ بطبيعة الحال يسقط عنه التكليف ولا يعقل بقاؤه ، ومرة اخرى يكون عاجزاً عن امتثال بعض افراده دون بعضها الآخر كالصلاة مثلاً حيث ان المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض افرادها العرضية والطولية ولا يتمكن من امتثالها في ضمن بعضها الآخر كذلك ، ففي مثل ذلك لا موجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصص المقدورة ، بل لامانع من تعلقه بالجامع بينها وبين الحصص غير المقدورة ، وقد تقدم ان الجامع بين المقدور وغيره مقدور ، ضرورة انه يكفي في القدرة عليه القدرة على امتثال فرد منه ، وعلى هذا فما ان اعتبار القدرة في ايجاب المقدمة انما هو بحكم العقل فلا محالة لا يختص وجوبها بخصوص ما يصدر من المكلف عن ارادة واختيار ، بل بعينه وغيره ، فاذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع كان الاتيان به لا يقصد التوصل مصداقاً له ، وعليه فلا موجب لتخصيصه بخصوص الحصص المقدورة ، فاذا افاده (قده) من المقدمتين غير تام اصلاً كما هو ظاهر .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) ادعى انه يظهر من تقريرات بحث شيخنا العلامة الانصاري (قده) ان مراده من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام الامتثال دون اخذه قيداً في المقدمة ، وعليه فن جاء بالمقدمة

بقصد التوصل فقد امتثل الواجب والا فلا . وفيه ان هذه الدعوى لو تمت لكان لما افاده وجه صحيح ، ضرورة ان الثواب لا يترتب على الاقربان بالمقدمة مطلقا ، وانما يترتب فيها اذا جاء المكلف بها بقصد التوصل والامتثال .

وذكر (قدہ) مرة ثانية ان مراد الشيخ (قدہ) من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام المزاحمة ، كما اذا كانت المقدمة محرمة ، ونقل (قدہ) ان شيخه العلامة السيد محمد الاصفهاني (قدہ) كان جازماً بان مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك ، ولكن كان شيخنا الاستاذ (قدہ) متردداً بان هذا كان استنباطاً منه او انه حكاه عن استاذه السيد الشيرازي (قدہ) وكيف كان فحاصل هذا الوجه هو انه لو توقف واجب نفسي كاتخاذ الغريق مثلاً على مقدمة محرمة بنفسها كالتصرف في مال الغير أو نحوه فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيري والحرمة النفسية ، وعليه فان جاء المكلف بالمقدمة قاصداً بها التوصل الى الواجب النفسي ارتفعت الجرمة عنها ، وذلك لان انقاذ النفس المحترمة من الهلاك اهم من التصرف في مال الغير فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه ، واما ان جاء بها لابقصد التوصل ، بل بقصد التنزه او ماشاكله فلا موجب لسقوط الحرمة عنه ابداً .

وغير خفي ان المزاحمة في الحقيقة انما هي بين الحرمة النفسية الثابتة للمقدمة وبين الوجوب النفسي الثابت لذيها وان لم نقل بوجود المقدمة اصلاً فالنزاحم في المثال المزبور انما هو بين وجوب انقاذ الغريق وحرمة التصرف في الارض المغصوبة سواء اكانت المقدمة واجبة ام لا . وبكلمة اخرى ان النزاحم المذكور لا يتوقف على القول بوجود المقدمة ، فانه سواء اقلنا بوجودها مطلقاً أو خصوص الموصلة منها او ما يقصد به التوصل الى الواجب أم لم نقل به اصلاً على الاختلاف في المسألة فالنزاحم بينها موجود

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الواجب في المقام بما انه اهم من الحرام فبطبيعة الحال ترتفع حرمة فالسلوك في الارض المقصوبة عندئذ اذا وقسح في طريق الانقاذ لا يكون محرماً ، بداهة انه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقف الواجب الاهم عليه ، ولا فرق في ارتفاع الحرمة عنه اي عن خصوص هذه الحصاة من السلوك بين أن يكون الآتي به قاصداً للتوصل به الى الواجب المذكور ام لا ، غاية الأمر اذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجربياً ، وأما اذا لم يقع السلوك في طريق الانقاذ فتبقى حرمة على حالها ، ضرورة انه لا موجب ولا مقتضى لارتفاعها اصلاً ، فان المقتضى لذلك إنما هو توقف الواجب الاهم عليه ، والمفروض انه ليس هذه الحصاة من السلوك مما يتوقف عليه الواجب المزبور كي ترتفع حرمة نعم لو قصد المكلف به التوصل الى الواجب ولكنه لما منع لم يرتب عليه في الخارج كان عندئذ معذوراً فلا يستحق العقاب عليه .

نعم بناء على القول بوجوبها تقع المعارضة بينه وبين حرمتها ، وذلك لما عرفت من ان عنوان المقدمة عنوان تعليلي فلا يكون موضوعاً للحكم ، وعليه فبطبيعة الحال يرد الوجوب والحرمة على موضوع واحد ويتعلقان بشيء فاردة ، وعلى هذا الضوء فان قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة سقطت الحرمة عنها فحسب ، فاذا نقيجة القول بالتعارض وللزاحم واحدة وهي سقوط الحرمة عن خصوص السلوك الواقع في سلسلة علته الانقاذ لامطلقاً وان قلنا بوجوب المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب فالساقط انما هو الحرمة عنها فحسب سواء أكانت موصلة ام لم تكن ، وان قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً فالساقط انما هو الحرمة عنها كذلك .

وعلى ضوء ذلك تظهر الثمرة بين هذين القولين وبين القول بعدم الوجوب اصلاً كما هو الصحيح ، فانه على هذا القول اي القول بعدم

الوجوب فالساقط إنما هو حرمة خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ، وعلى القول الاول فالساقط إنما هو حرمة خصوص المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب ، وعلى القول الثاني فالساقط إنما هو حرمة مطلق المقدمة وهذه ثمرة مهمة .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) ذكر ان المقرر رتب على اعتبار قصد التوصل فروعاً يبعد كونها من العلامة الانصاري (قده) منها : عدم صحة صلاة من كانت وظيفته الصلاة الى الجهات الاربع اذا لم يكن من قصده الصلاة الى جميعها ، حيث ان الاتيان بها الى تلك الجهات من باب المقدمة وقد اعتبر فيها قصد التوصل ، فالاتيان بصلاة الى جهة منها بدونه لاحالة تقع فاسدة وان كانت مطابقة للواقع ، افرض عدم اتيانه بما هو مقدمة وواجب عليه ، اذن لامناص من الاعادة ، ومن هذا القبيل كل مورد كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار كالصلاة في ثوبين مشتبهيين او نحو ذلك اذا أتى بصلاة واحدة من دون قصده الاتيان بالجميع .

وفيه ان ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من الاستبعاد في محله ، والسبب في ذلك واضح هو ان وجوب الصلاة الى الجهات الاربع او ماشاكل ذلك إنما هو من باب المقدمة العلمية ، وقد تقدم ان وجوبها لا يقوم على اساس القول بوجوب المقدمة وعدمه . فان الحاكم بوجوبها إنما هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل واما محل النزاع في اعتبار قصد التوصل وعدمه اعتباره فانما هو في المقدمة الوجودية ولاصلة لاحدى المقدمتين بالآخرى اصلاً ، كيف فان ما كان من الصلوات الى الجهات الاربع مطابقاً للواقع كان هو نفس الواجب لانه مقدمة له ، وما لم يكن مطابقاً له فهو اجنبي عنه فلا يكون هنا شيء مقدمة لوجود الواجب اصلاً .

نعم ذكر شيخنا العلامة الانصاري (قده) في آواخر رسالة بحث

البراءة مالم يخصصه هل الاطاعة الاحتمالية في طول الاطاعة العلمية ولو اجبالا
أو في عرضها ، فان قلنا بالاول كان ما جاء به من الامتثال الاحتمالي
فاسداً وان كان مطابقاً للواقع ، وذلك لاستقلال العقل الحاكم في هذا
الباب بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي ولو كان
اجالياً ، وان قلنا بالثاني كان ما جاء به صحيحاً لفرض تحقق الواجب في
الخارج وقد قصد التقرب به احتمالاً وهو يكفي في العبادة :

وهذا الذي ذكره (قده) هناك أيضاً اجنبي عن القول باعتبار قصد
التوصل في المقدمة وعدم اعتباره ، فان كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن
من الامتثال العلمي وعدم كفايته معه يقومان على اساس آخر لاصلة له بما
يقوم به هذاان القولان ، فيمكن للقول بالكفاية هناك على كلا القولين
هنا ، ويمكن القول بعدم الكفاية هناك كذلك على تفصيل في محله .
فالنتيجة انه لاصلة لاحد البابين بالآخر اصلاً كما هو واضح .

ومنها عدم جواز الاتيان بالغايات المشروطة بالطهارة اذا لم يكن
المتوضوء قاصداً به تلك الغايات بل أي بغاية اخرى فلو توضأ لغاية خاصة
كقراءة القرآن مثلا لم يجز له الدخول في الصلاة بذلك للوضوء وهكذا ثم
انه (قده) اشكل على ذلك بان هذا لا يتم في الوضوء حيث انه حقيقة
واحدة وماهية فاردة فاذا جاء به بياة غاية مشروعة ترتبت عليه للطهارة
ومعه يصح الاتيان بكل ما هو مشروط بها ، فاذا لا تكون لاعتبار قصد
التوصل الى غاية خاصة ثمرة في الوضوء . نعم يتم ذلك في باب الاضال
حيث انها حقاقتي متباينة وماهيات متعددة وان اشتركت في اسم واحد ،
وعليه فلو اغتسل لغاية خاصة فلا يجوز له الدخول الى غاية اخرى لثمرة
اعتبار قصد التوصل يظهر هنا .

واورد عليه شيخنا الاستاذ (قدّه) بان ما افاده بالاضافة الى الوضوء وان كان متيناً جداً فلا مناص عنه الا ان ما افاده بالاضافة الى الاغسال من الغرائب ، فان الاختلاف في ان الاغسال حقيقة واحدة او حقائق متعددة انما هو باعتبار اختلاف اسبابها كالجلبابة والحبض والنفاس ونحو ذلك ، لا باعتبار غاياتها المترتبة عليها ، ضرورة انه لم يحتمل احد فضلا عن القول بان الاغسال حقائق متعددة باعتبار تعدد غاياتها فهي من ناحية للغايات لافرق بينها وبين الوضوء اصلاً فالنتيجة ان ما استبعده شيخنا الاستاذ (قدّه) في محله :

وأما القول الثالث وهو قول صاحب الفصول (قدّه) من ان الواجب هو حصة خاصة من المقدمة وهي الحصة الموصلة اي الواقعة في سلسلة علة وجود ذبها دون غيرها من الجصاص فقد نوقش فيه عدة مناقشات :

(الاولى) ما عن شيخنا الاستاذ (قدّه) من ان تخصيص الواجب بخصوص هذه الحصة يستلزم احد محذورين اما الدور او التسلسل وكلاهما محال أما الاول فلان مرد هذا القول الى كون الواجب النفسي مقدمة للمقدمة لفرض ان ترتب وجوده عليها قد اعتبر قيداً لها ، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسي ناشئاً من وجوب المقدمة وهو يستلزم الدور ، فان وجوب المقدمة على الفرض انما نهأ من وجوب ذى المقدمة فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار : وأما الثاني فلان الواجب لو كان خصوص المقدمة الموصلة فبطبيعة الحال كانت ذات المقدمة من مقدمات تحققها في الخارج نظراً الى ان ذاتها مقومة لها ومقدمة لوجودها فعندئذ ان كان الواجب هو ذات المقدمة على الاطلاق لزم خلاف ما التزم به (قدّه) من اختصاص الوجوب بالمقدمة المرصلة وان كان هو الذات المقيدة بالايصال اليها فنقل الكلام الى ذات هذا المقيد بالايصال وهكذا فيذهب الى الا نهاية

له . فالنتيجة أنه لا يمكن القول بان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة
ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قدمه) ، اما الدور فيرد عليه ان
الوجوب النفسي المتعلق بلذي المقدمة غير ناش من وجوب المقدمة كي يتوقف
اتصافه به على وجوبها . نعم الواجب النفسي على هذا بما انه مقدمة
للاوجب القهري بما هو كذلك فبطبيعة الحال يمرض عليه الوجوب القهري
على نحو لترتب الطبيعي بمعنى ان الواجب اولاً هو ذو المقدمة بوجوب
نفسى ، ثم مقدمته بوجوب غيرى ، ثم ايضاً ذو المقدمة لكن بوجوب
غيرى ، وعليه فلا يلزم الدور من اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة
الموصلة ، وانما يلزم اجتماع الوجوب للنفسى والقهري في شيء واحد - وهو
ذو المقدمة - وهذا مما لا محذور فيه اصلاً ، حيث ان مرده الى اندكاك
احدهما في الآخر وصيرورتها حكماً واحداً أكد . وأما التسلسل فيرد عليه
ان ذات المقيد وان كانت مقومة له الا ان نسبتته اليه ليست نسبة المقدمة
الى ذبيها لتنقل الكلام اليه ونقول أنها واجبة مطلقاً أو مقيدة بالايصال ،
وحيث ان الاول خلاف للفرض فالثاني يستلزم للذهاب الى ما لانهاية له ،
بل نسبتته اليه نسبة الجزء الى المركب ، اذ على هذا القول المقدمة تكون
مركبة من جزئين : (احدهما) ذات المقيد (والآخر) تقيدها بقيد
وهو وجود الواجب في الخارج - كما هو الحال في كل واجب مقيد بقيد
سواء أكان وجوبه نفسياً أم كان قهرياً ، وعلى هذا فلا يبقى موضوع
للقول بان ذات المقيد هل هي واجبة مطلقاً أو مقيدة بالايصال ، هذا
كله على تقدير تسليم كون الواجب النفسي قيداً للواجب القهري .

والتحقيق في المقام ان يقال : ان الالتزام بوجوب المقدمة الموصلة
لا يستدعى اعتبار الواجب النفسي قيداً للواجب القهري اصلاً ، والسبب في
ذلك هو ان الغرض من التقييد بالايصال انما هو الاشارة الى ان الواجب

انما هو حصة خاصة من المقدمة وهي الجصة الواقعة في سلسلة العلة التامة لوجود الواجب النفسي دون مطلق المقدمة . وبكلمة اخرى ان المقدمات الواقعة في الخارج على نحوين (احدهما) ما كان وجوده في الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه - وهو ما يقع في سلسلة علة وجوده - (وثانيها) ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه - وهو ما يقع في سلسلتها - فالقائل بوجود المقدمة الموصلة انما يدعى وجوب خصوص القسم الاول منها دون القسم الثاني ، وعليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيبي ، فاذن لا موضوع لاشكال الدور أو التسلسل اصلاً :

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان قضية الارتكاز والوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج ، بداهة ان من اشتاق الى شراء اللحم مثلاً فلا محالة يحصل له الشوق الى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لامطلقاً ، ولذا لو فرض ان عبده صرف المال في جهة اخرى لاني طريق امثال امره بشراء اللحم لم يعد ممثلاً للامر الغيبي ، بل يعاقبه على صرف المال في تلك الجهة الا اذا كان معتقداً بان صرفه في هذا الطريق يؤدي الى امتثال الواجب في الخارج ، ولكنه في الواقع غير مؤد اليه فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه على القول بوجود المقدمة لامناس من الالتزام بهذا القول

(الثانية) ما عن المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرها) وملخصه هو ان ملاك الوجوب الغيبي لو كان قائماً بخصوص ما يرتب عليه الواجب النفسي خارجاً فلا بد من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره كما عن صاحب المعالم (قدس سره) وهذا مما لم يلزم به صاحب الفصول (قدس سره) ، وان كان ملاكه مطلق التوقف والمقدمية فهو مشترك

فيه بين تمام اقسام المقدمات ، وعندئذ فلا موجب للتخصيص بخصوصها وغير خفي ان ملاك الوجوب الغبري قائم بخصوص ما يكون توأماً وملازماً لوجود الواجب في الخارج من ناحية وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل لا بمطلق المقدمة وان لم تقع في سلسلتها ، ولا بخصوص الاسباب التوليدية ، فالظاهرة من الحدث او الحث مثلا ان وقعت في سلسلة مبادئ وجود الصلاة في الخارج فهي واجبة والا فلا ، مع انها نسبت من الاسباب التوليدية بالاضافة الى الصلاة .

(الثالثة) ماجاء به المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الغرض الداعي الى ايجاب المقدمة اما هو تمكن المكلف من الاتيان بذبيها نظراً الى انه لا يتمكن من الاتيان به ابتداءً بدون الاتيان بها ، ومن المعلوم ترتب هذا الغرض على مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة منها .

والجواب عنه ان هذا ليس الغرض من ايجاب المقدمة ، ضرورة أن يتمكن من الاتيان بذبيها ليس من آثار الاتيان بها ، بل هو من آثار التمكن من الاتيان بالمقدمة لوضوح انه يكفي في التمكن من الاتيان بالارجب النفسي وامتناله التمكن من الاتيان بمقدمته فان المقدور بالواسطة مقدور . اصف الى ذلك ان القدرة على الواجب لو كانت متوقفة على الاتيان بالمقدمة لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته ، بداهة ان القدرة ليست بواجبة التحصيل : فالنتيجة ان ما افاده (قده) لا يمكن أن يكون غرضاً لا يجابها ، بل الغرض منه ليس الا ايصالها الى الواجب حيث ان الاشتياق الى شيء لا ينفك عن الاشتياق الى ما يقع في سلسلة علته وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها .

(الرابعة) ما اورده المحقق صاحب الكفاية (قده) ايضاً وحاصله هو ان المكلف اذا جاء بالمقدمة مع عدم الاتيان بذبيها - وهو الواجب النفسي - فلا يخلو الحال من ان يلزم بسقوط الامر الغبري عنها او بعدم

السقوط ، ولا مجال للثاني ، لانه موجب للتكرار ، وعلى الاول فاما ان يكون السقوط للعصيان او لفقد الموضوع او لموافقة الخطاب ، والاول غير حاصل ، لفرض الايمان بالمقدمة ، وكذا الثاني فيتعين الثالث ، وهذا هو المطاوب ، اذ لو كان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة لم يسقط الامر القبري ، فالسقوط كاشف عن ان الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم توصل الى ذبيها :

والجواب عنه اولا بالنقض باجزاء الواجب المركب كالصلاة مثلا فان المكلف اذا جاء باول جزء منها ولم يأت ببقية الاجزاء فبطبيعة الحال يسأل عنه انه هل يلتزم بسقوط الأمر الضمى المتعلق به اولا يلتزم به ، والثاني لا يمكن لاستدعائه التكرار ، وعلى الاول فالسقوط لا يخلو من ان يكون بالعصيان أو بانتفاء الموضوع او بالامتنال ، ولا يمكن الالتزام بشيء منهما ، فاذا ما هو جوابه عن ذلك فهو جوابنا عن المسألة (وثالياً) بالحل ، وملخصه هو ما عرفت من ان الواجب على هذا القول هو حصة خاصة من المقدمة وهي التي يكون وجودها توأماً وملازماً لوجود ذى المقدمة في الخارج وواقعاً في سلسلة العلة التامة لوجوده ، فاذا كانت منفكة عن ذلك ووقعت مجردة عن بقية اجزاء العلة التامة فيها ان الغرض الداعي الى ايجابها لم يترتب عليها عندئذ فلا محالة لا تقع في الخارج على صفة الوجوب ، وعليه فبطبيعة الحال يستند سقوط الأمر القبري الى العصيان او نحوه لا الى الايمان بالمقدمة ، لفرض انه لم يات بما هو الواجب منها . فالنتيجة ان وجود الواجب النفسى في الخارج كاشف عن تحقق المقدمة فيه وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالشرط المتأخر ومن ذلك يظهر الحال في اجزاء الواجب النفسى ، فان كل واحد منها انما يقع على صفة الوجوب اذا وقع في الخارج منضماً الى بقية اجزائه ،

وأما اذا وقع منفكاً عنها فلا يقع على هذه الصفة ، لفرض انه ليس بجزء من الواجب .

(ادلة صاحب الفصول)

استدل صاحب الفصول (قده) على اثبات نظريته بامور :

(الاول) ان الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمانه انما هو العقل ومن الطبيعي انه لا يدرك ازيد من الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدماته التي في سلسلة علة وجود ذلك الشيء في الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود الواجب ، وأما ما لا يقع في سلسلة علته ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمة بين ايجابه واجباب ذلك أبداً .

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) بان العقل لا يفرق في الحكم بالملازمة بين الموصلة وغيرها نظراً الى ان ملاك حكمه بالملازمة انما هو حصول التمكن للمكلف من الاثيان بالواجب من قبل الاثيان بها وهو مشترك فيه على الفرض بين تمام انواع المقدمة . وجوابه قد ظهر مما تقدم حيث بينا ان التمكن المزبور لا يصلح ان يكون ملاكاً للوجوب الغيرى وداعياً له ، لفرض انه حاصل قبل الاثيان بالمقدمة .

(الثاني) ان العقل لا يبأى عن نصريح الأمر بعدم ارادة غير المقدمة الموصلة ، ومن الطبيعي ان عدم ابناء العقل عن ذلك ونجويزه دليل قطعي على وجوب خصوص المقدمة الموصلة دون مطلق المقدمة ، مثلاً يجوز للمولى ان يقول لعبده اريد الحج وأريد المسير الذي يوصل الى بيت الله الحرام ولا اريد المسير الذي لا يوصل ، ولا يسوغ له ان يقول اريد الحج ولا

اريد جميع مقدماته الموصلة وغيرها ، كما لا يسوغ له التصريح بعلم ارادة خصوص الموصلة ، ومن الواضح ان ذلك كله آية اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة

وناقش في ذلك صاحب الكفاية (قده) بانه ليس للمولى الحكيم غير المهازف التصريح بذلك بعد ما عرفت من ان الغرض مشترك بين الجميع - وهو التمكن - وجوابه يظهر مما تقدم ، وان ما ذكره من الغرض لا يصلح أن يكون غرضاً ، وعليه فلا بأس بهذا التصريح ، بل الوجدان اصدق شاهد على جواز ذلك .

(الثالث) ان الغرض من ايجاب المقدمة العا هو ايصالها الى الواجب ووقوعها في سلسلة علة وجوده والا فلا داعى للمولى في ايجاب المقدمة ، فاذا بطبيعة الحال يكون الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة ، وللوجدان شاهد صدق على ذلك ، فان من اراد شيئاً اراد مقدماته التي توصل اليه ، وأما مالا يوصل اليه فهو غير مراد له ، مثلاً من اراد الطبيب فبطبيعة الحال اراد مقدماته التي توصل اليه دون مالا يوصل . وهكذا .

وقد ناقش فيه صاحب الكفاية (قده) بما يرجع الى وجهين (احدهما) الى منع الصغرى (وثانيها) الى منع الكبرى ، اما الاول فلخصه هو ان الغرض للداعى الى ايجاب المقدمة انما هو التمكن من الاتيان بالواجب النفسي لا ترتبه عليه خارجاً ، وهذا الغرض موجود في الموصلة وغيرها فلا موجب لتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة : وجوابه قد تبين مما سبق فلا نعيد . واما الثاني فحاصله هو أن صريح الوجدان قاض بان المقدمة التي اريد لاجل غاية من الغايات وتجردت عنها تقع على صفة لوجوب ، وعلى هذا وان سلمنا ان الغاية لوجوب المقدمة انما هي ترتب وجود ذبيها عليها الا انه لا يكون قيداً للواجب بحيث لو تجرد عنه لم يقع

على صفة الوجوب . وجوابه واضح هو ان الشيء اذا وجب لغاية من الغايات فكيف يعقل تحقق الوجوب بدون تحقق تلك الغاية ، فاذا افترضنا ان الغاية من ايجاب المقدمة انما هي اوصولها الى الواجب النفسي ولترتبة عليها ، فعندئذ لو تجردت عنها ولم يترتب الواجب عليها فكيف تقع على صفة الوجوب ، ومن هنا قلنا ان وجود الواجب في الخارج كاشف عن تحقق مقدمته الواجبة وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها ، ونظير ذلك ما تقدم من ان المكلف اذا أتى بجزء من الواجب وتجرد عن بقية اجزائه لم يقع على صفة الوجوب :

وعلى الجملة فالفرض بما انه قائم بخصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ودون الجامع بينهما فلا مقتضى لايجاب غيرها ولو بايجاب الجامع . فالنتيجة ان ما افاده المحقق صاحب الفصول (قده) متين جداً ولا مناص عنه لو قلنا بوجوب المقدمة .

قد يستدل على ايجاب خصوص المقدمة الموصلة بوجه آخر ، وحاصله هو انه يجوز للمولى ان ينهى عن المقدمات التي لا توصل الى الواجب ولا يستنكر ذلك العقل مع انه يستحيل ان ينهى عن مطلق المقدمة او عن خصوص الموصلة منها ، ومن الطبيعي ان هذه التفرقة آية عدم وجوب مطلق المقدمة ، ووجوب خصوص الموصلة ، مثلاً لو امر للولى عبده بشراء اللحم من السوق فليس له المنع عن مطلق مقدمته او عن خصوص الموصلة منها ، ولكن له ان يمنع عن المقدمة التي لا توصل اليه ، وهذا الاستدلال منسوب الى السيد الطباطبائي صاحب العروة (قده)

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بوجهين : (الاول) ان هذا الدليل خارج عن مورد الكلام في المسألة ، فان محل الكلام انما هو في المقدمات المباحة في نفسها ، واما اذا كان بعضها محرماً فعدم

انصاف المحرم بالوجوب الغيري إنما هو لوجود مانع لا لاجل عدم مقتضي له ، وعلى هذا فهى المولى عن المقدمات غير الموصلة لا يبدل على انه لا مقتضى لانصافها بالوجوب الغيري ، اذ من المحتمل ان يكون عدم انصافها في هذه الحالة لاجل وجود المانع وهو نهى المولى ، لالعد ثبوت المقتضي له . وهذا الجواب متين جداً حيث ان المقدمة اذا كانت محرمة فعدم انصافها بالوجوب الغيري لا يكشف عن عدم ثبوت المقتضي له .

(الثاني) انه لا يصح منع المولى عن المقدمة غير الموصلة ، بل انه

غير معقول ، والسبب في ذلك هو انه مستلزم إما لطلب الحاصل اوجواز تفويت الواجب مع الاختيار ، وكلاهما ، محال ، بيان ذلك أما الاول فلان وجوب ذي المقدمة مشروط بالقدرة عليه ، وهي تتوقف على جواز مقدمته شرعاً ، وهو يتوقف على الاتيان بالواجب ، لفرض ان المقدمة غير الموصلة محرمة ، ونتيجة ذلك هى ان وجوب ذي المقدمة يتوقف على الاتيان به . واما الثاني فلما عرفت من ان جواز المقدمة مشروط بالاتيان بذاتها والا لكانت المقدمة محرمة ، ومع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً ، ولازم ذلك جواز ترك الواجب اختياراً وبلا عصيان ومخالفة ، لفرض ان تحصيل القدرة غير لازم . وعلى الجملة ان وجوب الواجب النفسي مشروط بالقدرة عليه ، وهي تتوقف على التمكن من المقدمة عقلاً وشرعاً ، وبما ان التمكن منها شرعاً في المقام منوط باتيان الواجب النفسي فمع عدمه لا يكون متمكناً منها ، ومع عدم التمكن لا يباح بترك الواجب اختياراً وعمداً وغير خفي ان ما افاده (قده) مبنى على الخلط بين كون الايصال قيداً لجواز المقدمة ووجوب ذبها وبين كونه قيداً للواجب فلو كان الايصال من قبيل الاول لم ما افاده (قده) الا ان الامر ليس كذلك ، فانه قيد للواجب ، وعلى هذا فلا يكون جواز المقدمة مشروطاً بالايصال الخارجى ووجود الواجب النفسي ، بل الجواز تعلق

بالمقدمة الموصلة ، والمفروض تمكن المكلف منها ومع هذا بطبيعة الحال لا يجوز له ترك الواجب فلو ترك استحق العقاب عليه ، لفرض قدرته عليه فعلا من ناحية قدرته على مقدمته الموصلة كذلك . فالنتيجة ان ما افاده (قدس) خاطيء جداً .

ولشيخنا الاستاذ (قدس) في المقام كلام هو انه (قدس) حيث راي ان الوجدان لا يساعد على وجوب المقدمة مطلقاً سواء أكانت موصلة ام لم تكن من ناحية ، ورأى انه لا يمكن الالتزام بوجوب خصوص الموصلة للمحاذير المتقدمة من ناحية اخرى فقد اختار نظرية ثانية تبعاً لنظرية المحقق صاحب الحاشية (قدس) وان كان مخالفاً له في بعض النقاط ، وملخص ما افاده (قدس) في المقام هو ان الواجب وان كان هو خصوص المقدمة في حال الايصال ، لمساعد الوجدان على ذلك بناءً على ثبوت الملازمة الا انه مع ذلك لم يؤخذ الايصال قيداً لانصاف المقدمة بالوجوب ، لانهو يكون قيداً للواجب وللوجوب اما الاول فلما عرفت من استلزامه الدور والتسلسل . واما الثاني فلاستلزامه التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها في الاطلاق والاشراط ، لان معنى ذلك هو ان وجوب المقدمة مقيد بالايصال دون وجوب ذبيها وهو مستحيل على ضوء القول بالملازمة بينهما . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان امتناع تقييد الواجب او وجوبه بالايصال الى الواجب النفسي لا يستلزم ان يكون الواجب والوجوب مطلقين من هذه الجهة كما ذهب اليه العلامة الانصاري (قدس) ، وذلك لما ذكرناه في بحث التبدي والتوصلي من ان للتقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية ثبوتاً واثباتاً فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس ، وقد طبق (قدس) هذه الكبرى في عدة موارد : منها ان تقييد الاحكام للشرعية بخصوص العالمين بها مستحيل فاطلاقها كذلك ، وبما ان الاعمال في الواقع

غير معقول فيثبت الاطلاق بتمم الجعل ، ويعبر عن ذلك بنتيجة الاطلاق :
ومنها ان تقييد متعلق الامر الأول بقصد القرية ، مستحيل فاطلاقه كذلك ، وبما
ان افعال الواقع الأول من الحاكم الملتفت غير معقول فيثبت التقييد بتمم الجعل ،
ويسمى ذلك بنتيجة التقييد : ومنها ما نحن فيه حيث ان تقييد الواجب
الغيري أو وجوبه بتقييد الايصال مستحيل فاطلاقه كذلك ، وعليه فلا بد
من الالتزام بشق ثالث وهو الالتزام بوجوب المقدمة في حال الايصال .
ومن ناحية ثالثة ان شيخنا الاستاذ (قدّه) قد خالف المحقق صاحب
الحاشية (قدّه) في نقطة وهي ان المقدمة اذا كانت محرمة كسلوك الارض
المغصوبة لانقاذ الغريق مثلا فقد ادعى صاحب الحاشية (قدّه) ان المقدمة
المزبورة انها تنصف بالوجوب من ناحية ايصالها الى الغريق ، وتنصف
بالحرمة على تقدير عدم الايصال اليه وعصيان الامر الوارد عليها وهو
وجوب السلوك من حيث الانقاذ فالنتيجة هي تعلق خطابين بموضوع
واحد على نحو للترتب .

ولكن اورد عليه شيخنا الاستاذ (قدّه) بان انصاف المقدمة المذكورة
بالحرمة من ناحية عصيان الامر بالواجب النفسي لا الامر المتوجه اليها ،
فان المزاحمة انها هي بين حرمتها ووجوب ذبها فلا يعقل للترتب بين خطابين
متعلقين بموضوع واحد ، ومن هنا اعتبر (قدّه) الترتيب بين خطابين متعلقين
كل منهما بموضوع ، ونهات الكلام في محله .

ولناخذ بالنقد على ما افاده (قدّه) من عدة جهات :

(الاولى) ما تقدم من ان الالتزام بوجوب خصوص المقدمة لا يستلزم
كون الواجب النفسي قيدا للواجب الغيري ليلزم محذور الدور او التسلسل
(الثانية) ان ما افاده (قدّه) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة
الاطلاق ففسد ذكرنا بصورة موسعة في بحث التمديد والتوصلي ان هذه

الكبرى خاطئة جداً ولا واقم موضوعي لها اصلاً ، وذكرنا هناك ان استحالة التقييد بقيد في مقام الثبوت تستلزم اما ضرورة الاطلاق او ضرورة التقييد بخلافه . وعلى ضوء هذا الاساس فحيث ان فيها نحن فيه تقييد الواجب القبري بالايقال مستحيل وكذلك تقييده بعدم الايقال فالاطلاق عندئذ ضروري ، وعليه فالنتيجة ثبوت ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من وجوب المقدمة مطلقاً .

(الثالثة) ان الترتب كما ذكرناه في محله وان كان امراً معقولاً بل ولا مناص من الالتزام به الا انه في المقام غير معقول ، والسبب في ذلك هو ان حرمة المقدمة اذا كانت مشروطة بعصيان الامر بذي المقدمة فبطبيعة الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه ، واطاعته ، لاستحالة كون شيء واحد في زمان واحد واجباً وحراماً معاً . وان شئت قلت انه لا يعقل ان يكون وجوبها مطلقاً وثابتاً على كل تقدير مع كونها محرمة على تقدير عصيان الامر بذي المقدمة ، كيف فانه من اجتماع الوجوب والحرمه الفعلين في شيء في زمن واحد ، فاذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسي ف عندئذ لا بد من النظر الى ان وجوب الواجب النفسي ايضاً مشروط بعدم عصيانه واطاعته ام لا ، فعلى الاول يلزم طلب الحاصل ، لان مرد ذلك الى ان وجوب الواجب النفسي مشروط بايقانه واطاعته ، وهو مستحيل ، وعلى الثاني يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها من حيث الاطلاق والاشتراط وهو غير ممكن على القول بالملازمة بينهما كما هو المفروض .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان ما افاده لا يمكن المساعدة عليه بوجه فالصحيح على القول بوجوب المقدمة هو ماذهب اليه صاحب الفصول (قده) ولا يرد عليه شيء مما اورد كما عرفت .

ثمرة النزاع في المسألة

ذكر الاصحاب لها عدة ثمرات :

(الاولى) صحة العبادة اذا كان تركها مقدمة لواجب اهم على القول بوجوب المقدمة الموصلة وفسادها على القول بوجوب مطلق المقدمة . ولا يخفى ان هذه الثمرة ليست ثمرة لمسألة اصولية ، كما ذكرنا في محله من ان ثمرة المسألة الاصولية ما يترتب عليها بلاضم مقدمة اخرى اصولية ، وهذه الثمرة تتوقف على ضم مقدمتين اخريين (الاولى) ان يكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر (الثانية) ان يكون النهي الغبري كالنهي النفسي في الدلالة على الفساد . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان المقدمتين المذكورتين غير ثابتين كما حققنا ذلك في مبحث الضد بشكل وسع فلا نعيد . ومن ناحية ثالثة انه على تقدير تسليم هاتين المقدمتين وتسليم وجوب المقدمة هل تظهر الثمرة المزبورة بين القولين ففيه وجهان : الصحيح هو الظهور بيان ذلك هو ان ترك للصلاة اذا كان مقدمة لواجب اهم كازالة النجاسة عن المسجد مثلا فلا محالة كان ذلك الترك واجباً ، فاذا صار الترك واجباً بطبيعة الحال كان الفعل مهيأ عنه بناء على ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام ، والنهي في العبادة يوجب الفساد . هذا بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة .

واما بناءً على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فالصلاة في المثال المزبور لانتفع فاسدة وذلك لان الواجب على ضوء هذا القول انما هو الترك الخاص وهو للترك الموصول لامطلق الترك ، ومن للطبيعي ان تقيضه - وهو ترك هذا الترك الخاص - ليس عين الصلاة في الخارج ، بل هو مقارن لها لتحققه في ضمن الصلاة مرة ، وفي ضمن الترك غير الموصول مرة اخرى ، ومن المعلوم ان الحرمة الثابتة لشيء لا تسري الى ملازمه فضلاً عن مقارنه

اتفاقاً ، وعلى هذا فلا تكون الصلاة منهياً عنها لتقع فاسدة .
واررد على ذلك شيخنا العلامة الانصاري (قدس) على ما في تقريراته
من ان هذه الثمرة ليست بتامة ، والسبب في ذلك هو ان الفعل على كلا
القولين ليس نقيضاً للترك ، لان نقيض كل شيء رفعه ونقيض الترك رفع
الترك وهو غير الفعل ، فإبارة الامر على القول بوجود مطلق المقدمة ينحصر
مصداق النقيض في الفعل فحسب ، وعلى القول بوجود خصوص الموصلة
فله فردان في الخارج : (احدهما) الفعل (والآخر) الترك غير الموصل
حيث ان نقيض الاخص اهم ، ومن الواضح ان حرمة النقيض كما تسرى
الى فعل الصلاة على الاول كذلك تسري اليه على الثاني ، لفرض ان الفعل
على كلا القولين ليس عين النقيض ، بل هو فرده وثبوت الحرمة له من
باب السراية ، وبديهي انه لافرق في السراية بين انحصار فرده في الفعل
وعدم انحصاره فيه ابداً ، فاذن تقع الصلاة على كلا القولين فاسدة فلا
تظهر الثمرة بينهما .

والجواب عنه (اولاً) ان الفعل لا يعقل ان يكون مصداقاً للترك
لاستحالة كون الوجود مصداقاً للعدم لتباينها ذاتاً واستحالة صدق احدهما
على الآخر ، كيف فان العدم لا تحقق له خارجاً لينطبق على الوجود .
وعلى الجملة فلا يعقل ان يكون العدم جامعاً بين الوجود والعدم المحض ،
وعلى هذا فلا يكون فعل الصلاة مصداقاً للنقيض ، بل هو مقارن له ،
وقد تقدم ان حرمة شيء لانسري الى مقارنه (وثانياً) ما ذكره المحقق صاحب
الكفاية (قدس) وقد بيناه مع زيادة توضيح في مبحث الضد ، وملخصه
هو ان الفعل بنفسه نقيض للترك المطلق ورافع له ، وبداية ان نقيض الوجود
هو العدم البديل له ، ونقيض العدم هو الوجود كذلك ، وهذا هو المراد من
جملة ان نقيض كل شيء رفعه ، وليس المراد منها ان نقيض الترك عدم

التَّرك ، ونقيض عدم التَّرك عدم التَّرك وهكذا الى مالا نهاية له فانه وان عبر به الا انه باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً وكوله مرآة له لا انه بنفسه نقيض ، والالزم ان لا يكون الوجود نقيضاً للعدم ، وهو كما ترى ولاجل ذلك اي كون الوجود نقيضاً للعدم حقيقة وبالعكس قد ثبت ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وعلى ضوء هذا الاساس فعلى القول بوجود المقدمة مطلقاً حيث ان ترك الصلاة في المثال المتقدم واجب فنقيضه - وهو وجود الصلاة - بطبيعة الحال يكون منهيأ عنه ، وعليه فلا محالة تقع فاسدة . وعلى القول بوجود خصوص الموصلة بما ان الواجب هو للتَّرك الموصل فحسب فلا يكون فعل الصلاة نقيضاً له ، بل هو مقارن له وقد تقدم ان الحكم الثابت لشيء لا يسري الى ملازمه فضلاً عن مقارنه : فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان هذه الثمرة تامة وان لم تكن ثمرة للمسألة الاصولية على تقدير تسليم وجوب المقدمة من ناحية ، وتسليم المقدمتين المذكورتين من ناحية اخرى .

(الثمرة الثانية) ما افاده صاحب الكفاية (قدس) من ان نتيجة البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدماته هي وجوب المقدمة شرعاً بناء على الثبوت بعد ضم هذه الكبرى الى صغرياتها . وفيه ان هذه النتيجة وان ترتبت على هذه المسألة بناء على ثبوت الملازمة بينها الا انها لا تصلح ان تكون ثمرة فقهية للمسألة الاصولية ، وذلك لعدم ترتب اثر عملي عليها اصلاً بعد حكم العقل بلا بداية الاثيان بالمقدمة . ومن هنا نستقول ان حكم الشارع بوجود المقدمة لغو محض

(الثمرة الثالثة) ان المقدمة اذا كانت عبادة فعلى القول بوجودها امكن الاثيان بها بقصد التقرب . واما على القول بعدم وجوبها فلا يمكن . وفيه انه قد تقدم ان عبادة المقدمة لا تتوقف على وجوبها ، فان منشأها كما

عرفت احد امرين : اما الاتيان بها بقصد التوصل الى الواجب النفسى وامتثال امره ، واما الاتيان بها بداعي امرها النفسى المتعلق بها كما في الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغيري لا يكون منشأ لعباديتها اصلا .

(الثمرة الرابعة) بر النذر بالاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها فيما اذا تعلق بفعل واجب ، وعدم حصول البر به على القول بعدم وجوبها . وغير خفى اما اولا ان مثل هذه الثمرة لا يوجب كون البحث عن وجوب المقدمة بحثاً اصولياً وذلك لان المسألة الاصولية هي ماتقع في طريق استنباط الحكم الكلي الالهي بعد ضم صغرها اليها بلا توسط مسألة اصولية اخرى كالقواعد التي يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر او نحوه ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، فان المترتب على مسألتنا هذه انما هو انطباق الحكم الشرعي الكلي المعلوم المستنبط من دليبه على الاتيان بالمقدمة ومن الواضح ان المسألة لا تكون بذلك اصولية .

واما ثانياً فلانها لو تمت فانما تم على القول بوجوب مطلق المقدمة ، واما بناء على القول بوجوب خصوص الموصلة فلا تظهر الا اذا اتى بذي المقدمة ايضاً والالم يأت بالواجب وعندئذ فلا تظهر الثمرة كما لا يخفى :
واما ثالثاً فلان الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر ، فان قصد من لفظ الواجب خصوص الواجب النفسى لم يكف الاتيان بالمقدمة في الوفاء به ولو قلنا بوجوبها ، وان قصد منه مطلق ما يلزم الاتيان به ولو عقلا كفى الاتيان بها وان قلنا بعدم وجوبها . نعم لو كان قصده الاتيان بالواجب الشرعي من دون نظر الى كونه نفسياً او غيرياً ولو من ناحية عدم الالتفات الى ذلك ولم يكن في البين ما يوجب الانصراف الى الاول كفى الاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .
(الثمرة الخامسة) هي انه على القول بوجوب المقدمة لا يجوز اخذ

الاجرة عليها ، لانه من اخذ الاجرة على الواجبات ، وعلى القول بعدم وجوبها يجوز ذلك . وفيه اولا اننا قد حققنا في عمله ان الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من اخذ الاجرة على الواجب سواء اكان وجوبه عينياً ام كان كفايياً توصلياً كان ام عبادياً الا اذا قام دليل على لزوم الاتيان به مجاناً كتفسير الميت ودفنه ونحو ذلك ، فعندئذ لا يجوز اخذ الاجرة عليه ، وبما انه لا دليل على لزوم الاتيان بالمقدمة مجاناً فلا مانع من اخذ الاجرة عليه وكان قلنا بوجودها : وثانياً لو تنزلنا عن ذلك فلا يرد من التفصيل بين المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث وبين غيرها من المقدمات ، فانه لو كان هناك مانع من اخذ الاجرة عليها انما هو عبادتها سواء اكانت واجبة ام لم تكن فلا دخل لوجوبها بها هو وجوب في ذلك ابدأ ، بل ربما يكون الشيء غير واجب نعم ذلك لا يجوز اخذ الاجرة عليه كالاذان مثلاً فالنتيجة انه لا ملازمة بين وجوب شيء وعدم جواز اخذ الاجرة عليه اصلاً ، بل النسبة بينها عموم من وجه .

ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) - من ان جواز اخذ الاجرة على المقدمة وعدم جوازه يدوران مدار جواز اخذها على ذي المقدمة وعدم جوازه - خاطيء جداً ، ضرورة ان المقدمة ليست تابعة لذيها من هذه الناحية ، ولا دليل على هذه التبعية وانما كانت تبعيتها في الوجوب فحسب ، وبعد القول بوجوبها فهي واجبة مستقلة ، فجواز اخذ الاجرة عليها او عدم جوازه يحتاج الى دليل ولا صلة له بالجواز او عدمه على الواجب النفسى اصلاً . على ان هذه الثمرة ليست ثمرة للمسألة الاصولية (الثمرة السادسة) حصول الفسق بترك الواجب النفسى مع مقدماته الكثيرة على القول بوجوبها وعدم حصوله على القول بعدمه . وفيه مضافاً الى انه لا بد من فرض الكلام فيها اذا كان ترك الواجب النفسى من الصفات

دون الكبائر والا لكان تركه بنفسه موجباً لحصول الفسق من دون حاجة ترك مقدماته أن هذه الثمرة تبتنى على أمرين . (الاول) التفصيل بين المعاصي الكبيرة والصغيرة والالتزام بحصول الفسق في الاولى ، وعدم حصوله في الثانية الا في فرض الاصرار عليها (الثاني) ان يكون الاصرار عبارة عن ارتكاب معاص عديدة ولو في زمن واحد ودفعة واحدة .

ولكن للمناقشة في كلا الامرين مجالاً واسعاً اما الاول فلما ذكرناه في محله من انه لا اساس لهذا التفصيل اصلاً وانه لا فرق بين المعصية الكبيرة والصغيرة من هذه الناحية ، فكما ان الاولى توجب الفسق والخروج عن جادة الشرع يميناً وشمالاً ، فكذلك الثانية . وبكامة اخرى قد ذكرنا غير مرة ان الفسق عبارة عن خروج الشخص عن جادة الشرع يميناً وشمالاً ، ويقابله العدل ، فانه عبارة عن الاستقامة في الجادة وعدم الخروج عنها كذلك . ومن البديهي ان المعصية الصغيرة كالكبيرة توجب الفسق والخروج عن الجادة ، فاذا لا ترتب هذه الثمرة على القول بوجود المقدمة اصلاً كما هو ظاهر :

واما الثاني فلان الاصرار على المعصية عبارة حرفياً عن ارتكابها مرة بعد اخرى ، واما ارتكاب معاصي عديدة مرة واحدة فلا يصدق عليه الاصرار يقيناً ، بداهة ان من نظر الى جماعة من النساء الاجنبيات دفعة واحدة وان كان يرتكب معاصي عديدة الا انه لا يصدق على ذلك الاصرار ، وعليه فلا ثمرة . ولو تنزلنا عن جميع ذلك فابيضاً لاجمالها لما قد عرفت من انه لا معصية في ترك المقدمة بما هو مقدمة وان قلنا بوجودها حتى يحصل الاصرار على المعصية ، ضرورة ان المدار في حصول المعصية وهتك المولى انها هو بمخالفة الامر للنفسى فلا اثر لمخالفة الامر الغيري بما هو أمر نيري اصلاً . اضف الى ما ذكرناه ان هذه الثمرة على تقدير تسليمها لاتصلح

ان تكون ثمره للمسألة الاصولية .

(الثمرة السابعة) ان المقدمة اذا كانت محرمة فعلى القول بوجوبها يلزم اجتماع الامر والنهي دون القول بعدم الوجوب .

وقد أورد المحقق صاحب الكفاية (قده) على هذه الثمرة بامور ثلاثة : (الاول) ان مسألة اجتماع الامر والنهي انما هي تركز على ما اذا كان هناك عنوان تعلق باحدهما الامر وبالأخر النهي وقد اجتمعا في مورد واحد اتفاقاً ، واما اذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كل من الامر والنهي فهو خارج عن هذه المسألة وداخل في مسألة النهي عن العبادات والمعاملات ، وما نحن فيسه من قبيل الثاني ، فان عنوان المقدمة عنوان تعليلي خارج عن متعلق الامر ، وعليه فبطبيعة الحال تعلق كل من الامر والنهي بشيء واحد - وهو ما كان مقدمة بالجمل الشائع - .

ويرده : أن عنوان المقدمة وان كان عنواناً تعليلاً وخارجاً عن متعلق الامر الا ان المأمور به هو الطبيعي الجامع بين هذا الفرد المحرم وغيره ، وعليه فيكون متعلق الامر غير متعلق النهي فان متعلق الامر هو طبيعي الوضوء او الغسل مثلا او طبيعي تطهير البدن او اللباس ، ومتعلق النهي حصة خاصة من هذا الطبيعي بعنوان الغصب او نحوه ، وبما ان متعلق الامر والنهي ينطبقان على هذه الحصة فهي مجمع لهما وتكون من موارد الاجتماع :

(الثاني) انه لا يلزم في المقام اجتماع الوجوب والحرم في شيء واحد ، وذلك لان المقدمة لا تخلو من ان تكون منحصرة او غير منحصرة ، فعلى الاول فان كان ملاك الوجوب اقوى من ملاك الحرمة فلا حرمة في البين ، وان كان العكس فبالعكس ، وعلى الثاني فلا محالة يختص الوجوب بغير المحرم من المقدمة ، لوضوح ان العقل لا يحكم بالملازمة الا بين وجوب شيء ووجوب خصوص مقدماته المباحة فالنتيجة ان المقدمة لا يكون جميعاً

للوجوب والحرمة .

ويرده : ان الامر وان كان كذلك في صورة انحصار المقدمة بالحرمة الا انه لا يتم في صورة غير الانحصار ، والسبب فيه هو انه لا موجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدمة المباحة بعد ما كانت المقدمة المحرمة مثلها في الواجدية للملاك - وهو توقف الواجب عليها ووفائها بالغرض - بمجرد كون المقدمة محرمة من ناحية انطباق عنوان المحرم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك ، اذ كما ان اجتماع الواجب النفسي مع عنوان محرم لا يتأني وقوعه على صفة المطلوبة بناءً على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدم مراية النهي من متعلقه الى ما ينطبق عليه متعلق الامر ، كذلك اجتماع الواجب الغبري كالمسير الى الحج مثلاً مع عنوان محرم كالغصب لا يتأني وقوعه على صفة المطلوبة ، ومن الواضح انه لا فرق من هذه الناحية بين الواجب النفسي والغبري .

(الثالث) ان الغرض من المقدمة انها هو التوصل بها الى الواجب النفسي فان كانت توصلية امكن التوصل بها الى الواجب النفسي وان كانت محرمة سواء فيه القول بوجود المقدمة والقول بعدمه ، ضرورة انه لا اثر له في ذلك ابدأ ، وان كانت تعبدية كالطهارات الثلاث فعندئذ ان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي صحت العبادة في مورد الاجتماع سواء اقلنا بوجود المقدمة ام لم نقل ، وان قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي على جانب الامر فلا مناص من الحكم بفسادها من دون فرق ايضاً بين قول بوجود المقدمة والقول بعدم وجوبها ، فاذا نال لثمرة للقول بالوجوب من هذه الناحية .

(الواجب الاصيلي والتبعي)

ذكر صاحب الكفاية (قده) في مبحث مقدمة الواجب اموراً اربعة :

(الاول) ان مسألة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية العقلية (الثاني) تقسيم المقدمة الى الشرعية والعقلية والعادية من ناحية ، والى الداخلية والخارجية والمتقدمة والمتأخرة والمقارنة من ناحية اخرى (الثالث) تقسيم الواجب الى المشروط والمطلق. تارة ، والى المنجز والمعلق تارة اخرى (الرابع) بيان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، والتعرض لما هو الواجب من المقدمة ، وبعد الانتهاء عن هذه الامور الاربعة ذكر انقسام الواجب الى الاصيلي والتبعي ، وكان المناسب عليه ان يدرج هذا التقسيم في الامر الثالث . لانه من شئون تقسيم الواجب ، ولعل هذا كان قفلة منه (قدس) في مقام التأليف او كان الاشتباه من التناسخ ، وكيف كان فالتعرض لهذا للتقسيم هنا انما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قدس) والا فهو عديم الفائدة والاثر .

فقول : ان الاصلية والتبعية تلاحظان مرة بالاضافة الى مقام الثبوت ، ومرة اخرى بالاضافة الى مقام الاثبات . اما على الاول فالمراد بالاصلي هو ما كان متعلقاً للارادة والطلب تفصيلاً ومورداً لالتفات المولى كذلك والمراد بالتبعي هو ما كان متعلقاً لها تبعاً وارثكازاً ومورداً لالتفات كذلك ومن هنا يظهر ان هذا التقسيم لا يجري في الواجب النفسي ، بداهة انه لا يتصف الا بالاصالة فلا يعقل ان تكون الارادة المتعلقة به ارادة تبعية وارثكازية ، فالتقسيم خاص بالواجب الغيري . واما على الثاني فالمراد بالاصلي هو ما كان مقصوداً بالافهام من الخطاب بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة ، وبالتبعي هو ما لم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبعية والالتزام ، ولكن على هذا فالواجب لا ينحصر بهذين القسمين ، بل هنا قسم ثالث - وهو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالافهام من الخطاب اصلاً لاصالة ولا تبعاً - كما اذا كان الواجب مدلولاً لدليل لبي من اجماع

او نحوه ، هذا اذا علم بالاصالة والتبعية .
واما اذا شك في واجب انه اصلي او تبني فحيث لا اثر لذلك فلا
اصل في المقام حتي يعين احدهما لا لفظاً ولا عملاً . نعم لو كان لها اثر
عملي فمقتضى الاصل هو كون الواجب تبعياً اذا كان عبارة عما لم تتعلق
به الارادة المستقلة ، واما اذا كان عبارة عما تعلقت به الارادة التبعية
فلا يكون موافقا للاصل .

(مقتضى الاصل في المسألة)

والبحث فيه يقع في مقامين : (الاول) في مقتضى الاصل للعملي
(الثاني) في مقتضى الاصل اللفظي .
اما المقام الاول فقد افاد المحقق صاحب الكفاية (قده) انه لا اصل
في المسألة الاصولية يعين الملازمة عند الشك في ثبوتها او عدمها ، والسبب
فيه ما ذكرناه من ان هذه الملازمات وان لم تكن من سنخ الموجودات
الخارجية من الاعراض والجواهر الا انها امور واقعية اذلية كاستحالة
اجتماع التقيضين والضدين والدور والتسلسل وما شاكل ذلك حيث انها لم
تكن محدودة بمحد خاص ، بل هي امور اذلية ولها واقع موضوعي . وعلى
هذا الضوء فان كانت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ثابتة فهي
من الازل وان لم تكن ثابتة فكذلك ومن الطبيعي ان ذلك لن يدع مجالا
للاصل في المقام . واما في المسألة الفرعية فقد افاد (قده) انه لا مانع من
الرجوع الى اصالة عدم وجوب المقدمة بتقريب انها قبل ايجاب الشارع
الصلاة مثلا لم تكن واجبة لفرض عدم وجوب ذبيها وبعد ايجابها شك في
وجوبها ، ومع لا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الوجوب او اصالة
البرادة عنه :

ولناخذ بالنظر الى ما افاده (قده) . اما ما افاده بالاضافة الى المسألة

الاصولية من انه لا أصل فيها متين جداً ولا مناص عنه كما عرفت . واما ما افاده بالاضافة الى المسألة الفرعية من وجود الاصل فيها فانه قابل للمؤاخذه ، وذلك لان الاصل فيها لا يخلو من ان يكون البراءة او الاستصحاب ، وأدولى لا تجري بكلا قسميها : اما العقلية فلانها واردة لنفي المؤاخذه والعقاب ، والمفروض انه لا عقاب على ترك المقدمة وان قلنا بوجودها ، والعقاب انما هو على ترك الواجب النفسي : واما الشرعية فبما انها وردت مورد الامتنان فيختص موردها بما اذا كانت فيه كلفة على المكلف ليكون في رفعها بها امتناناً ، والمفروض انه لا كلفة في وجوب المقدمة حيث لا عقاب على تركها ، على ان العقل يستقل بلزوم الاتيان بها لتوقف الواجب عليها سواء اقلنا بوجودها ام لم نقل ، فاذن اي اثر ومنه في رفع الوجوب عنها بعد لا بديهة الاتيان بها على كل تقدير : والثاني - وهو الاستصحاب - فابيضاً لا يجري ، لان موضوعه وان كان تاماً الا انه لا اثر له بعد استقلال العقل بلزوم الاتيان بها . وعلى الجملة فلا يترتب اي اثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لا بديهة الاتيان بها على كل تقدير ، ومعه لا معنى لجرائه .

نعم لا مانع من الرجوع الى الاصل من ناحية اخرى وهي ما ذكرناه سابقاً من الثمرة فيما اذا كانت المقدمة محرمة وقد توقف عليها واجب اهم ، فعندئذ لا بد من ملاحظة دليل حرمة المقدمة فان كان لدليلها اطلاق او عموم لزم التمسك به في غير مقدار الضرورة - وهو خصوص المقدمة الموصلة - وان شئت قلت ان القدر المتيقن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمة ، واما غيرها فان كان اطلاق في البين فلا مناص من التمسك به لاثبات حرمتها لعدم ضرورة تقضي رفع اليد عنها ، وان لم يكن اطلاق فالمرجع هو اصل البراءة عن حرمة المقدمة غير الموصلة للشك فيها وعدم دليل عليها : فالنتيجة هي سقوط الحرمة عن المقدمة مطلقاً سواء اكانت موصلة

ام لم تكن ، اما عن الاولى فمن ناحية المزاحمة واما عن الثانية فمن ناحية اصالة البراءة . هذا على القول بوجوب مطلق المقدمة . واما على القول بوجوب خصوص الموصلة ، او خصوص ما قصد به التوصل فالساقط انما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره كما سبق :

وأما المقام الثاني فقد استدل على وجوب المقدمة بادلة ثلاث : (الاول) ما عن الاشاعرة وملخصه ان المولى اذا اوجب شيئاً فلا بد له من ايجاب جميع مقدمات ذلك الشيء والا اي وان لم يوجب تلك المقدمات فجاز تركها ، وهذا يستلزم احد محذورين : اما ان يبقى وجوب ذي المقدمة بحاله وهو محال لانه تكليف بها لا يطاق ، او لا يبقى وجوبه بحاله بل يصير مشروطاً بمحصول مقدمته فيلزم عندئذ انقلاب الواجب المطلق الى المشروط .

وغير خفى ان عدم ايجاب الشارع المقدمة مع ايجابه فيها لا يستلزم احد هذين المحذورين ابداً والسبب في ذلك ما تقدم من انه يكفى في القدرة على ذي المقدمة القدرة على مقدمته فلا تتوقف على الاتيان بها خارجاً ولا على وجوبها شرعاً بدهاء انه لا صلة لوجوب المقدمة بالقدرة على ذيها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الشارع وان لم يوجب المقدمة الا ان العقل يستقل بلا بديهة الاتيان بها بحيث لو لم يأت بها وأدى ذلك الى ترك ذي المقدمة لكان عاصياً بنظر العقل واستحق العقاب على مخالفته لغرض انه خالف تكليف المولى باختياره ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا يلزم من بقاء وجوب ذي المقدمة بحاله تكليف بها لا يطاق ، لما عرفت من انه مقدور في هذا الحال ، وعليه فلا موجب للانقلاب اصلاً والحاصل ان ترخيص المولى بترك المقدمة معناه انه لا يعاقب عليه لانه لا يعاقب على ترك ذيها بعد تمكن المكلف من الاتيان بمقدماته :

(الثاني) ما عن المحقق صاحب الكفاية (قدس) من ان الاوامر

الغيرية في الشرعيات والعرفيات تدلنا على ايجاب المقعدة حين ارادة ذبيها مثل قوله « تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الخ » وقوله (ع) (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) وما شاكل ذلك ، ومن الواضح انه لا بد من ان يكون لهذه الاوامر ملاك ، وهو لا يخلو من ان يكون غير ملاك الواجب النفسى او يكون هو المقدمية ، فعلى الاول يلزم ان تكون تلك الاوامر اوامر نفسية وهو خلاف الفرض ، فاذن يتعين الثاني . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لاختصاصية لهذه الموارد التى وردت فيها تلك الاوامر ، فاذن بطبيعة الحال يتعدى منها الى غيرها ولقول بوجوب المقعدة مطلقاً .

ولنأخذ بالتقدم عليه : وهو ان الاوامر المزبورة مفادها ارشاد الى شرطية شيء دون الوجوب المولوي الغيري ، ويدلنا على ذلك امران : (الاول) ان المتفاهم العرفي من أمثال تلك الأوامر هو الارشاد دون المولوية . (الثاني) ورود مثل هذه الاوامر في اجزاء العبادات كالصلاة ونحوها . والمعاملات ، ومن الطبيعي ان مفادها هو الارشاد الى الجزئية لا الوجوب المولوي الغيري ، كيف حيث قد تقدم ان الجزء لا يقبل الوجوب الغيري الثالث ما جاء به المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ قدس سرهما من ان الوجدان اصدق شاهد على ذلك ، فان من اشتاق الى شيء واراده فبطبيعة الحال اذا رجع الى وجدانه والتفت الى ما يتوقف عليه ذلك الشيء اشتاق اليه كاشتيافه الى نفس الواجب ، ولا فرق من هذه الجهة بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية وان كانتا مختلفتين من حيث المتعلق .

والجواب عنه انه ان اريد من الارادة الشوق المؤكد الذي هو من الصفات النفسانية الخارجة عن اختيار الانسان وقدرته غالباً ففيه مضافاً الى ان اشتياق النفس الى شيء البالغ حد الارادة انما يستلزم الاشتياق الى خصوص

مقدماته الموصلة لو التفت اليها لا مطلقاً ان الارادة بهذا المعنى ليست من مقولة الحكم في شيء ، ضرورة ان الحكم فعل اختياري للشارع وصادر منه بأختياره و ارادته : وان اريد منها الاختيار و اعمال القدرة نحو الفعل فهي بهذا المعنى وان كانت من مقولة الافعال الا ان الارادة التشريعية بهذا المعنى باطلة ، وذلك لما تقدم بشكل موسع من استحالة تعلق الارادة بهذا المعنى اي اعمال القدرة بفعل الغير . وان اريد منها الملازمة بين اعتبار شيء على ذمة المكلف وبين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان اصدق شاهد على عدمها ، بداهة ان المولى قد لا يكون ملتفتاً الى توقفه على مقدماته كي يعتبرها على ذمته ، على انه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بديهة الاثيان بها حيث انه مع هذا لغو صرف .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الصحيح في المقام ان يقال انه لا دليل على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً كيف حيث ان العقل بعد ان رأى توقف الواجب على مقدمته ورأى ان المكلف لا يستطيع على امتثال الواجب النفسي الا بعد الاثيان بها فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الاثيان بالمقدمة توصلنا الى الاثيان بالواجب ، ومع هذا لو امر الشارع بها فلا محالة يكون ارشاداً الى حكم العقل بذلك ، لاستحالة كونه مولوياً :
فالنتيجة في نهاية الشوط هي عدم وجوب المقدمة بوجوب شرعي مولوي لا على نحو الاطلاق ولا خصوص حصة خاصة منها .

(مقدمة المستحب)

ثم اننا لو بنينا على وجوب المقدمة شرعاً من ناحية ثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فهل تختص هذه الملازمة بخصوص ما اذا كان ذي المقدمة واجباً ام يعم المستحب ايضاً الظاهر هو الثاني بعين ما ذكرناه من الملاك لوجوبها في الواجب ، وقد تقدم بشكل موسع :

(مقدمة الحرام)

ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان مقدمة الحرام تنقسم الى ثلاثة اقسام :
 (الاول) هو ما لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وارادته فلو
 اتى بالمقدمة فذو المقدمة يقع في الخارج قهراً عليه بحيث لا يتمكن من
 تركه نظير العلة التامة ومعلولها ، كما اذا علم المكلف بانه لو دخل في المكان
 للفلاقي لا اضطر الى ارتكاب الجرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلف عنه ،
 وفي هذا القسم حكم (قده) بحرمة المقدمة حرمة نفسية لا غيرية حيث ان
 النهي الوارد على ذي المقدمة وارد عليها حقيقة ، فانها هي المقدورة للمكلف
 دونه (الثاني) هو ما يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل وارادته الا
 ان المكلف يقصد باتيان المقدمة للتوصل الى الحرام حيث انه بعد اتيانه
 يقدر على ارتكابه ، وفي هذا القسم ايضاً حكم (قده) بالجرمة ، ولكنه تردد
 بين الجرمة النفسية والغيرية من ناحية ترده ان حرمتها تبثني على حرمة
 التجري او على السراية من ذي المقدمة . (الثالث) هو ما يتوسط بين
 المقدمة وذيها اختيار الفاعل وارادته الا ان اتيان المكلف بها ليس بداعي
 التوصل الى الحرام ، فانه بعد الاتيان بها وان تمكن من ارتكابه ولكن
 لديه صارف عنه . وفي هذا القسم حكم (قده) بعدم الجرمة اذ لا موجب
 لها ، فان الموجب لاتصاف المقدمة بالجرمة احد امرين (الاول) ان يكون
 اتيانها حلة تامة للوقوع في الجرام . (الثاني) ان يكون الاتيان بها بقصد التوصل .
 وكلا الامرين مفقود في المقام .

ولنأخذ بالنظر الى هذه الاقسام اما القسم الاول فتحريم المقدمة يتبع
 القول بوجود مقدمة الواجب لوحدة الملاك بينها - وهو توقف امثال
 التكليف عليها - غاية الامر ففي مقدمة الواجب يتوقف امثال الواجب على
 الاتيان بها ، وفي مقدمة الحرام - يتوقف ترك الجرام على تركها ، وحيث

انا لا نقول بوجود المقدمة فلا نقول بتحريمها . واما ما افاده (قده) من ان النهي في هذا القسم حقيقة تعلق بالمقدمة دون ذبيها نظراً الى انها مقدورة دونه فهو مناقض لما افاده (قده) في غير مورد من ان المقدور بالواسطة مقدر ، فالمعلول وان لم يكن مقدوراً ابتداءً الا انه مقدر بواسطة القدرة على علته ، ومن الطبيعي ان هذا المقدار يكفي في تعاق النهي به حقيقة ، وعليه فلا مقتضى لحرمة المقدمة :

وأما القسم الثاني فلانه لا موجب لانصاف المقدمة بالحرمة الغريبة وان قلنا بوجود مقدمة الواجب ، وذلك لعدم توقف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدمة ، لفرض ان المكلف بعد الاتيان بها قادر على ترك الحرام . وهذا بخلاف مقدمة الواجب ، فان المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته ، واما الحرمة النفسية فهي على تقديرها ترتكز على حرمة التجري ، ولكن قد حققنا في محله ان التجري لا يكون حراماً وان استحق المتجري العقاب عليه ، وقد ذكرنا هناك انه لا ملازمة بين استحقاق المتجري العقاب وحرمة التجري شرعاً : نعم يظهر من بعض الروايات ان هذه الحرمة من ناحية نية الحرام ، وقد تعرضنا لهذه الروايات وما دل على خلافها بشكل موسع في مبحث التجري فلاحظ .

وأما القسم الثالث فالامر كما افاده (قده) حيث انه لا موجب لانصاف المقدمة بالحرمة اصلاً ، لعدم الملاك له ، فان ملاكها انما هو توقف الامتثال عليها ، والمفروض ان ترك الحرام لا يتوقف ، على تركها . فالنتيجة ان مقدمة الحرام ليست بمحرمة الا في صورة واحدة : (الصورة الاولى) بناء على وجود مقدمة الواجب شرعاً وبما انه لم يثبت فلا حرمة اصلاً .

ومن هنا يظهر حال مقدمة المكروه من دون حاجة الى بيان .
هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء . وقد تم بحون الله تعالى وتوفيقه .

(فهرس محاضرات في اصول الفقه)

| ص | ص |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| (٢٠) نقد هذه الخطوط | (٤) بحث الاوامر |
| (٢٥) الدليل الاول على ان كلامه | (٤) معنى مادة الامر |
| تعالى نفسي ، ونقده | (٥) نقد كلام شيخنا الاستاذ (نقده) |
| (٢٧) الدليل الثاني على ذلك ونقده | (٩) بيان ماهو المختار في المقام |
| (٢٨) الدليل الثالث على ذلك ونقده | (١٠) لائمة لهذا البحث |
| (٣١) الدليل الرابع على ذلك ونقده | (١١) المعنى الاصطلاحي للامر |
| (٣٢) نتائج البحث لجد الآن عدة نقاط : | (١١) الاشكال على هذا المعنى |
| (٣٤) نظرية الفلاسفة : ارادته تعالى | (١٢) دفع شيخنا المحقق الاشكال |
| ذاتية | (١٢) نقد ما أفاده شيخنا المحقق |
| (٣٤) بيان شيخنا المحقق حول اثبات | (١٣) اعتبار العلو في معنى الامر |
| هذه النظرية | (١٣) تبادل الوجوب من الامر |
| (٣٥) احتواء بيانه على عدة نقاط | (١٤) بيان ماهو المختار في المسألة |
| (٣٦) النظر في هذه النقاط | (١٥) كلام صاحب الكفاية حول |
| (٣٩) بيان شيخنا المحقق حول مشيئته | الطلب والارادة |
| تعالى | (١٦) النظر في كلامه |
| (٤٠) نقد بيانه | (١٨) بحث ونقد حول عدة نقاط : |
| (٤٤) نظرية الاشاعرة : مسألة الجبر | (١٨) نظرية الاشاعرة : |
| (٤٤) الدليل الاول ونقده | (١٨) نص مقولاتهم حول الكلام النفسي |
| (٤٦) الدليل الثاني ونقده | (١٩) تتضمن هذا النص عدة خطوط : |

| ص | ص |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| الروايات | (٤٩) للدليل الثالث ونقده |
| (٨٧) افعال العباد تتوقف على مقدمتين | (٥٠) كلام ابي الحسن الاشعري ونقده |
| (٨٧) تمييز كل من نظريتي الجبر | (٥٢) الدليل الاول للفلاسفة على الجبر |
| والتفويض عن نظرية الامامية | (٥٣) نقد هذا الدليل بشكل موسع |
| بالمثال العرفي | (٥٧) الفرق الاساسي بين المعاليل |
| (٩١) نشيد في ختام الشوط الى لقطتين | الطبيعية والافعال الاختيارية |
| (٩٣) الحجر الاساسي للفرق بين نظرتنا | (٦٠) بيان شيخنا المحقق حول الموضوع |
| ونظرية الفلاسفة | ونقده |
| (٩٤) الايات الكريمة تطابق نظرية | (٦٢) البيان الاول ونقده |
| الامر بين الامرين | (٦٥) البيان الثاني ونقده |
| (٩٥) الاشارة في نهاية المطاف الى | (٦٦) البيان الثالث ونقده |
| لقطتين | (٦٧) البيان الرابع ونقده |
| (٩٩) نظرية العلماء : مسألة العقاب | (٧١) الدليل الثاني للفلاسفة على الجبر |
| (٩٩) الاشكال فيه على ضوء نظرية | ونقده |
| الاشاعة | (٧٢) الدليل الثالث لهم ونقده |
| (١٠٠) الجواب الأول عن صدر المتأهلين | (٧٤) الدليل الرابع ونقده |
| ونقده | (٧٧) نظرية المعتزلة : مسألة التفويض |
| (١٠٠) الجواب الثاني عن ابي الحسن | (٧٨) الدليل على هذه النظرية : استغناء |
| البصري ونقده | البقاء عن المؤثر ونقده |
| (١٠٢) الجواب الثالث عن الباقلاني | (٨٣) نظرية الامامية : مسألة الامر |
| ونقده | بين الامرين |
| (١٠٢) الجواب الرابع عن الاشاعرة ونقده | (٨٤) اثبات هذه النظرية على ضوء |

| ص | ص |
|---|--|
| (١٤٢) الكلام عند الشك في التعبدى والتوصلى | (١٠٧) الجواب الخامس عن صاحب الكفاية ونقده |
| (١٥٥) مقتضى الاصل اللفظى عند الشك في ذلك | (١٠٨) كلام صاحب الكفاية حول الشقارة والسعادة ونقده بشكل موسع |
| (١٥٥) دعوى شيخنا الاستاذ امتحالة التقييد بقصد القرية ونقدها | (١١٤) الجواب السادس عن شيخنا المحقق ونقده |
| (١٦١) الوجه الثانى مذكوره شيخنا الاستاذ | (١١٧) نتائج البحوث |
| (١٦٢) الوجه الثالث مذكوره صاحب الكفاية | (١٢١) صيغة الامر |
| (١٦٣) الوجه الرابع مذكوره شيخنا المحقق | (١٢١) كلام صاحب الكفاية حول هيئة افعال ، ونقده |
| (١٦٤) الوجه الخامس مذكوره قده ايضاً | (١٢٣) اوامر الكتاب والسنة على نحوين |
| (١٦٤) نقد جميع هذه الوجوه | (١٢٤) اختيار صاحب الكفاية تبادر الوجوب من الصيغة ، ومناقشته |
| (١٧٢) التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العلم والملكة | (١٢٦) مختار بعض الاعاظم في المسألة ونقده |
| (١٧٣) الصحيح التفضل بين مقامى الاثبات والثبوت | (١٣٠) نظريتنا في المسألة |
| (١٧٩) الكلام في بقية الدواعى القربية | (١٣٢) كلام صاحب الكفاية حول الجملة الفعلية ونقده |
| (١٨٠) كلام صاحب الكفاية ونقده | (١٣٨) نتيجة البحث عدة امور |
| (١٨١) كلام شيخنا الاستاذ حول الدواعى القربية | (١٣٨) ظهور الثمرة بين النظريتين |
| (١٨٢) والمناقشة فيه | (١٣٩) الواجب التوصلى يطلق على معينين |
| (١٨٣) الاشكال في اخذ الجامع بين | |

| ص | ص |
|--|--|
| المرة والتكرار | الدواعي القربية في متعلق |
| (٢٢٤) الكلام حول مسائل ثلاث | الامر ونقده |
| (٢٢٥) اجزاء الاثنيان بالمأمور به عن | (١٨٥) لا اشكال في امكان اخذ ما يلزم |
| أمره عقلي | قصد الامر في العبادات |
| (٢٢٨) نتائج البحث عدة خطوط | (١٨٦) لشيخنا الاستاذ طريق آخر في |
| (٢٢٩) اجزاء الاثنيان بالمأمور به | ذلك ونقده |
| الاضطراري عن الواقع | (١٨٨) النتيجة عند الشك هي التوصية |
| (٢٣٠) كلام صاحب الكفاية حول المسألة | (١٩٣) مقتضى الاصل العملي على ضوء |
| (٢٣٢) النظر في كلامه | نظريتنا في المسألة البرائة وعلى ضوء |
| (٢٣٥) الصحيح عدم جواز البدار | نظرية صاحب الكفاية الاشتغال |
| (٢٣٧) كلام شيخنا الاستاذ ونقده | (١٩٩) النفسي والقبري |
| (٢٣٨) ارتفاع العذر بعد خروج الوقت | (٢٠٠) دوران الامر بين التعييني والتخييري |
| (٢٣٨) اختيار شيخنا الاستاذ الاجزاء | (٢٠٣) دوران الامر بين الكفائي والعيني |
| (٢٣٩) ما افاده تمام اثباتاً لا ثبوتاً | (٢٠٥) الامر عقيب الحظر |
| (٢٤١) حكم الاضطرار بسوء الاختيار | (٢٠٦) المرة والتكرار |
| (٢٤٣) نتائج المسألة | (٢١١) الفور والتراخي |
| (٢٤٤) الدليل الاجتهادي - وصوره اربع | (٢١٧) نتائج البحوث |
| (٢٤٥) كلام بعض الاعاظم ونقده | (٣٢٠) مبحث الاجزاء |
| (٢٥٠) اجزاء الاثنيان بالمأمور به الظاهري | (٢٢٠) بيان المراد من كلمة على وجهه |
| عن الواقع | (٢٢١) ماهو المراد من الافتضاء |
| (٢٥١) مختار صاحب الكفاية في المسألة | (٢٢٢) بيان المراد من الاجزاء |
| ونقده | (٢٢٣) الفرق بين هذه المسألة ومسألة |

| ص | ص |
|---|--|
| (٢٩٥) الصحيح انها من المسائل الاصولية العقلية | (٢٥٨) الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة |
| (٢٩٦) تقسيمات المقدمة | (٢٦٠) الصحيح التفصيل بين نظرية الطريقية والسببية |
| (٢٩٨) لا مقتضى لانصاف الاجزاء بالوجوب الغيري | (٢٦١) القول بان الاجزاء مطابق للقاعدة ونقده |
| (٣٠١) دعوى بعض الاعاظم ظهور الية ونقدها | (٢٦٦) بيان حقيقة السببية واقسامها |
| (٣٠٢) تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب والوجود والعلم | (٢٦٩) الاجزاء على ضوء السببية بالمعنى الاول والثاني |
| (٣٠٣) لا وقع لتقسيمها الى الشرعية والعقلية والعادية | (٢٧١) الكلام حول السببية بالمعنى الثالث |
| (٣٠٤) الشرط المتأخر | (٢٧٦) الاجزاء على القول بالسببية بقام اشكالها |
| (٣٠٥) اشكال صاحب الكفاية على الشرط المتقدم ونقده | (٢٧٧) كلام صاحب الكفاية والنظر فيه |
| (٣٠٦) كلام شيخنا الاستاذ ونقده | (٢٨٠) ما افاده صاحب الكفاية ونقده |
| (٣٠٨) الذي ينبغي ان يقال في المقام | (٢٨٢) لافرق في عدم الاجزاء بين الشبهات الحكمية الموضوعية |
| (٣١٠) نص ماجاء به المحقق صاحب الكفاية ونقده | (٢٨٥) ثبوت الحكم الظاهري لشخص هل هو نافذ في حق غيره |
| (٣١٣) الصحيح جواز الشرط المتأخر | (٢٨٨) دعوى المحقق الثاني ونقدها |
| (٣١٨) الواجب المطلق والمشروط | (٢٩١) نتائج المسألة في نهاية الشوط |
| (٣١٩) دعوى استحالة رجوع القيد الى الهيئة ونقدها | (٢٩٢) مقدمة الواجب |
| | (٢٩٢) بيان المراد من الوجوب |
| | (٢٩٣) الاقوال حول المسألة |

ص

- من المقدمات
 (٣٦٧) الكلام حول وجوب التعلم وانحائه
 (٣٧٤) يبغي التلبيه عن عدة نقاط
 (٣٧٩) نتائج البحوث المتقدمة
 (٣٨٢) الواجب النفسي والغيري
 (٣٨٢) الاشكال في تعريفها وجواب
 صاحب الكفاية عنه
 (٣٨٣) ايراد المحقق الثاني عليه
 (٣٨٦) تحقيق الكلام في المقام
 (٣٨٨) ماهو مقتضى الاصل اللفظي
 عند الشك
 (٣٨٩) ماهو مقتضى الاصل العمل عنده
 (٣٩٥) اثار الواجب النفسي والغيري
 (٣٩٧) الاشكال في منشأ عبادة
 الطهارات الثلاث
 (٤٠١) منشأ عبادتها أحد أمرين
 (٤٠٣) الاقوال حول وجوب المقدمة
 (٤٠٥) توجبه مراد الشيخ ونقده
 (٤٠٦) تصدى شيخنا المحقق لتوجبه مراد
 الشيخ والمناقشة فيه
 (٤٠٩) اعتبار قصد التوصل في مقام
 المزاحمة ونقده

ص

- (٣٢٤) دعوى لزوم رجوع القيد الى
 المادة ونقدها
 (٣٣١) تردد القيد بين رجوعه الى
 الهيئة او المادة
 (٣٣١) مقتضى الاصل اللفظي فيه
 (٣٣٢) كلام شيخنا الانصاري ونقده
 (٣٣٣) كلام شيخنا الاستاذ ونقده
 (٣٣٨) المقام ليس من صغرى تقديم
 الاطلاق العمولي على البدلي
 (٣٤٠) كلام شيخنا الانصاري ومناقشة
 صاحب الكفاية
 (٣٤١) كلام لشيخنا الاستاذ في المقام
 (٣٤٢) تحقيق الكلام حول رجوع القيد
 الى الهيئة او المادة
 (٣٤٧) الواجب المعلق
 (٣٤٧) انكار شيخنا الانصاري اياه
 (٣٤٩) الاستدلال على استحالة الواجب
 المعلق ونقده
 (٣٥٤) وجه النزاع صاحب الفصول
 بذلك ونقده
 (٣٥٦) نتكلم حول هذه المسألة في مقامين
 (٣٦٠) الكلام حول وجوب غير التعلم

| ص | ص |
|-------------------------------------|---------------------------------------|
| (٤٢٥) ثمرات النزاع في المسألة | (٤١٣) وجوب المقدمة الموصلة |
| والمناقشة فيها | (٤١٣) مناقشة شيخنا الاستاذ فيه ونقدنا |
| (٤٣٢) الواجب الاصلي والتبجي | (٤١٥) مناقشات صاحب الكفاية ونقدنا |
| (٤٣٤) مقتضى الاصل في المسألة | (٤١٨) ادلة صاحب الفصول ومناقشات |
| (٤٣٦) ادلة وجوب المقدمة ونقدنا | صاحب الكفاية فيها ونقد |
| (٤٣٨) الصحيح عدم وجوب المقدمة شرحاً | تلك المناقشات |
| مقدمة المستحب | (٤٢٢) كلام شيخنا الامتاز قده حول |
| (٤٣٩) مقدمة الحرام | وجوب المقدمة ونقدنا |

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٦٠٠ لسنة ١٩٧٤

٢٠٠٠ - ٨ / ٩ / ١٩٧٤

مطبعة الآداب - النجف الأشرف