محاضرات

في

اصول الفقه

Princeton University Library
32101 060848221

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

محمد اسحاق الفياض

Fayyad

محاضرات

في أصول الفقه

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

الجزء الثاني

طبع على نفقة الحاج محمد حسين ملا نانجى الناروبى افريقا الشرقية
بمساعي العلامة الشيخ يوسف النفسى الافريقي

انتشارات امام موسى صدر

: (Arab)
(RECAP) KBL
.F399
juz' 2

بسم الله الرحمن الرحيم

(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) ـ ذكر جماعة أن مادة الامر موضوعة لعدة معان : الطلب : الشيء . الحادثة . الشأن . الغرض : الفعل : وغير ذلك ، وقد أنهاها 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 ماذكر 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 لابد أن يكون المستعمل فيه من قبيل الافعال والصفات ، فلا يطلق على الجوامد

84-846406-1

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

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

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 الجامـد غير متصور .

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

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

وأما الثانية فلانه لادليل على أخذ الاهمية في معنى الامر بحيث يكون استعماله فيما لا أهمية له مجازاً ، وذلك لوضوح ان استعماله فيه كاستعماله فيما له اهمية في الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

وان شئت قلت ان الاهمية 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 داخلة في معناه لكان هـذا تناقضاً ظاهراً ، فالنتيجة ان نظريـة المحقق النائيني (قده) في موضوع بحثنا نظرية خاطئة ولا واقـع موضوعي لها .

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

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

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

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

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

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

وعلى ضوء هذا قد اتضح فساد كلا القولين السابقين : (الاشتراك اللفظي) (الاشتراك المعنوى) (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 ، فضلا عن كونه موضوعاً بازائها ، ومن هنا لايكون المتبادر منه عند الاطلاق ، وعدم نصب قرينة على ارادة الخلاف الا احد المعنيين السابقين لاغير . 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 مايتقوم بالشخص في قبال الجواهر وبعض اقسام الاعراض ، ولاجل ذلك لايصح ان يقال رأيت امراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً ، او انساناً كذلك ، ولكن يصح ان يقال رأيت شيئاً عجيباً إذا رأي فرساً او انساناً كذلك . والسبب في هذا ظاهر وهو ان الشيء بمفهومه العام ينطبق على الافعال والاعيان والصفات بشتى 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 الطلب به تشريعاً مع عدم ملاحظة شيء من الخصوصيتين في المعنى الموضوع له ، والاصل فيه

ان يجمع على اوامر .

وجه الظهور ما عرفت من انه لا جامع ذاتي بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد ليكون الامر موضوعاً بازائه ، واما الجامع الانتزاعي فهو وان كان امراً ممكنا وقابلاً للتصوير ، الا أنه لم يوضع بازائه يقيناً ، على انه خلاف مفروض كلامه (قده) . واما الوضع العام والموضوع له الخاص يرده - مضافاً إلى 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 بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ما ذكرناه في بحث الوضع من انه عبارة عن التعهد والالتزام النفساني . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي وضع مادة الامر أو ما شاكلها بطبيعة الحال لما 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 اشتماله على مصلحة داعية إلى ذلك . وثانيهما - ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج بمبرز كمادة 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 ما شاكلها مصداق للطلب والبعث ، ونحو نصد إلى الفعل ، فان الطلب والبعث قد يكونان خارجيين ، وقد يكونان اعتباريين ، فمادة الامر أو ما شابهها مصداق للطلب والبعث الاعتباري ، لا الخارجي ، لوضوح انها تصد في اعتبار المولى إلى ايجاد المادة في الخارج ، وبعث نحوه ، لا تكويناً وخارجاً ، كما هو ظاهر .

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

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

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

المعنى الاصطلاحي للامر

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

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين : هي ان القول المخصوص لا يصلح ان يكون مبدأ للمشتقات ، وان يجعله شقة شقة ، لاستحالة تصريفه وورود هيئة اخرى عليه ، فيكون نظير الجملة ، والمفرد ، والكلمة ، والكلام ، وما شاكل ذلك مما هو اسم لنفس اللفظ ، فانها غير قابلة لان تشتق منها المشتقات ، لعدم توفر الركيزتين الاساسيتين للمبدأ فيها (المعنى الحدثي) (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 وذاك وجوده وتحققه في الخارج قبل زمان التكلم فهو ماض ، وفي زمانه وما بعده فمضارع ، وهكذا . ولكن من المعلوم انه لا صلة لذلك بما ذكرناه 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 بالمتلفظ به ، فقد يلاحظ نفسه ، من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير ، فهو المبدأ الحقيقي الساري في جميع مراتب الاشتقاق وقد يلاحظ قيامه فقط ، فهو المعنى المصدري المشتمل على نسبة ناقصة . وقد يلاحظ قيامه وصدوره في الحال ، أو الاستقبال ، فهو المعنى المضارعي وهكذا ، فليس هيئة اضرب كالاعيان الخارجية ، والامور غير القائمة بشيء ، حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط ، اوفي احد الازمنة ، وعليه فالامر موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلا أو للصيغة القائمة بالشخص وأمر موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في المضي ويامر موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال ، أو الاستقبال » .

ولناخذ بالنقد على ما افاده (قده) وحاصله . ان ما ذكره في اطاره وان كان في غاية الصحة والمتانة ، إلا انه لا صلة له بما ذكرناه :

والسبب في ذلك ان لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين :

(الاولى - حيثية صدوره من اللافظ خارجاً وقيامه به ، كصدور غيره من الافعال كذلك .

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

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

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

(الجهة الثالثة) - لا اشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الامر عند الاطلاق ، وانما الاشكال والكلام في منشأ هـذا التبادر ، هل هو وضعه للدلالة عليه أو الاطلاق ومقدمات الحكمة أو حكم العقل به ؟ وجوه بل اقوال :

المعروف والمشهور بين الاصحاب قديماً وحديثاً هو القول الاول . واختار جماعة القول الثاني ، ولكن الصحيح هو الثالث ، فلنا دعويان :

(الاولى) - بطلان القول الاول والثاني . (الثانية) صحة القول الثالث

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

وعلى ضوء هاتين الركيزتين يظهر ان مادة الامر وضعت للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً ولا اطلاقاً . اما الاول فظاهر . واما الثاني فلانه يرتكز على كونها موضوعة للجامع بين الوجوب والندب ، ليكون اطـلاقها معيناً للوجوب ، دون الندب باعتبار ان بيان الندب يحتاج إلى مؤنـة زائدة والاطلاق غير وافٍ 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 اصلا .

وأما الدعوى الثانية : فلان العقل يدرك ـ بمقتضى قضية العبودية والرقية ـ 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 اتيانه في الخارج ، قضاء لحق العبودية ، واداء لوظيفة المولوية ، وتحصيلا للامن من العقوبة ، ولا نعني بالوجوب الا ادراك العقـل لابدية الخروج عن عهدته فيما اذا لم يحرز من الداخل اومن الخارج مايدل على جواز تركه

(الجهة الرابعة) ـ في الطلب والارادة . قد سبق منا في الجهة الثالثة ان الامر موضوع للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، فلا يدل على شيء ماعداه . هذا من ناحية .

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

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

الحقيقية ولم يبرهن (قده) على هذه النقاط ، بل أحالها الى الوجدان .

ولنأخذ بالنظر في هذه النقاط :

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

وبكلة 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 زيداً ، فما وجدته ، أو طلبت من فلان كتاباً مثلا ، فلم يعطني ، وهكذا ، ضرورة أن الطلب في أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجي ، وليس إخباراً 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 مباين للارادة مفهوماً ومصداقاً ، فما أفاده (قده) من أن الوجدان يشهد باتحادهما 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 لامرين : (الاول) القول بان الطلب منشأ بالصيغة ، أو نحوها . (الثاني) القول بالارادة الانشائية في مقابل الارادة الحقيقية ، ولكن كلا القولين خاطىء جداً .

واما النقطة الرابعة فالامر وان كان كما افاده (قده) ، الا ان عدم تحقق الطلب حقيقة ليس بملاك عدم تحقق الارادة كذلك في امثال الموارد بل بملاك ما عرفت من ان الطلب عنوان لمبرز الارادة ، ومظهرها من قول أو فعل ، وحيث لا ارادة هاهنا فلا مظهر لها ، حتى يتصف بعنوان الطلب .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر فساد ما قيل : من ان الطلب والارادة متباينان مفهوماً ، ومتحدان مصداقاً وخارجاً ، ووجه الظهور ما عرفت من تباينهما مفهوماً ومصداقاً ، فلا يمكن صدقهما في الخارج على شيء واحد كما مر بشكل واضح .

ثم لا يخفى ان غرض صاحب الكفاية (قده) من هذه المحاولة نفي الكلام النفسي الذي يقول به الاشاعرة ، بتخيل ان القول بتغاير الطلب والارادة يستلزم القول بثبوت 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 اذا سنذكره بعد قليل ان نفي الكلام النفسي لا يرتكز على القول باتحاد الطلب والارادة ، حيث انا نقول بتغايرهما ، فمع ذلك نبرهن بصورة قاطعة بطلان محاولة الاشاعرة لاثبات ان كلامه تعالى نفسي لا لفظي :

بحث ونقد حول عدة نقاط

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

(١) نظرية الاشاعرة

الكلام النفسي ونقدها

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

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

(١) شرح المواقف مبحث الالهيات ص ٧٧ .

هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته تعالى ، ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة ، والامكنة ، والاقوام ، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي ، بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ ، إذ 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 مغائر للمتغير الذي هو العبارات ، ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم ، إذ 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 يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا ؟ فان مقصوده مجرد الاختبار ، دون الاتيان بالمأمور به وكالمتعذر من ضرب عبـده بعصيانه ، فانه قد يأمره ، وهو يريد ان لا يفعل المامور به ، ليظهر عذره عند من يلومه : واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر ، لاحقيقته ، إذ لاطلب فيهما اصلاً ، كما لا إرادة قطعاً ، فاذاً هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخـبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة ، قائمة بالنفس ، ثم نزعم 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 لله تعالى سنخين من الكلام: النفسي واللفظي ، والاول من صفاته تعالى ، وهو قديم قائم بذاته الواجبة

(١) الموقف الخامس من الآلهيات ص ٧٦ .

دون الثاني . ٢ - ان الكلام النفسي عبارة عن المعنى القائم بالنفس ، ويبرزه في الخارج بالالفاظ والعبارات بشتى 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 يريده كالمختبر لعبده ، فان مقصوده الامتحان والاختبار ، والاتيان بالمامور 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 ، بتمام سوره 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 سيجيء انشاء الله تعالى بصورة واضحة ان التكلم ليس من الصفات الذاتية ، بل هو من الصفات الفعلية .

واما الثاني فيتوقف نقده على تحقيق حال الجمل الخبرية والانشائية .

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

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

وبكلمة واضحة : إذا حللنا الجمل الخبرية تحليلاً موضوعياً وفحصنا مداليلها في اطاراتها الخاصة 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 ـ كما ذكروه ـ صفة قائمة بالنفس كسائر الصفات النفسانية ، ومن الطبيعي ان المعنى ليس كذلك ، فانه مع قطع النظر عن وجوده وتحققه في الذهن ليس قائماً بها ، ومع لحاظ وجوده وتحققه فيه وان كان قائماً بها ، إلا انه بهذا اللحاظ علم ، وليس بكلام نفسي على الفرض .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر حال جميع الامور الباقية ، فان الثالث ، والرابع ، والخامس ، والسادس ، والتاسع من مقولة العلم التصوري ، 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 ، ولقلقة اللسان ، بلا واقع موضوعي له .

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

ولكن قد حققنا هناك انا لا نعقل لذلك معنى صحيحاً معقولاً . والسبب في ذلك هو انهم لو ارادوا بالايجاد الايجاد التكويني ، كايجاد الجوهر والعرض فبطلانه من البديهيات التي لا تقبل الشك ، ضرورة ان الموجودات الخارجية ـ بشتى اشكالها وانواعها ـ 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 ـ ان مرادهم بذلك : الايجاد التنزيلي ، ببيان ان وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه تنزيلاً ، ومن هنا يسري اليه قبح المعنى وحسنه ، وعلى هذا صح ان يفسروا الانشاء بايجاد المعنى ـ خاطئة جداً ، وذلك لان تمامية هذه الدعوى ترتكز على نظرية من يرى كون الوضع عبارة عن الهو هوية ، وجعل وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً 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 عناية ومجازاً ، ليكون وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً له ، واما مسألة سراية القبح والحسن فهي لا ترتكز 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 فلمفروض 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 وخيال ، فلا واقع موضوعي له .

ثم أنه قد يتوهم ان صورة الكلام اللفظي المتمثلة في افق النفس هي كلام نفسي ، ولكن هذا التوهم خاطىء ، 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 للفظ ، من دون فرق في ذلك بين الموجود الخارجي والذهني ، فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصورة مدلولا له ، لتكون كلاما نفسياً . على أنها لا تختص بخصوص الكلام الصادر عن المتكلم بالاختيار ، بل تعم جميع الافعال الاختيارية بشتى انواعها واشكالها ، حيث ان صورة كل فعل اختياري متمثلة في افق النفس قبل وجوده الخارجي .

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

وقد تخيل بعضهم ان الكلام النفسي عبارة عن الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر . ولكن هذا الخيال فاسد جداً ، والسبب في ذلك ما حققناه سابقاً من ان الطلب وإن كان غير الارادة مفهوماً 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 الاشاعرة قد اخطأوا هنا في نقطة واصابوا في نقطة اخرى . اما النقطة الخاطئة فهي أنهم جعلوا الطلب من الصفات النفسانية ، وقد عرفت خطأ ذلك . واما النقطة الثانية فهي أنهم جعلوا الطلب مغايراً للارادة ذاتاً وعيناً وقد سبق صحة ذلك .

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

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

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

وقد استدل على الكلام النفسي بعدة وجوه أخر :

الاول ـ ان الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم في الكتاب الكريم بقوله (وكلم الله موسى تكليما) 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 بالمحل ، والصفة بالموصوف . نعم يجوز قيام الحادث بها كقيام الفعل بالفاعل . ومن ناحية ثالثة ان الكلام اللفظي حيث أنه مؤلف من حروف واجزاء متدرجة متصرمة 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 محلاً 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 يؤول اليها ، فان هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج ، فلا اثنينية فيه ولا مغايرة ، وان قيامها بها قيام عيني ، وهو من اعلى مراتب القيام واظهر مصاديقه ، لاقيام صفة بموصوفها ، أو قيام الحال بمحله : ومن هنا ورد

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

(الثاني) الصفات الفعلية كالخلق ، والرزق ، والرحمة ، وما شاكلها فان هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى ، حيث ان قيامها بها ليس قياما عينياً كالصفات الذاتية . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحله ، والوجه في ذلك ان هذه الصفات لا 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 ضوئها امران : (الاول) ان مباديء هـذه الصفات أفعاله تعالى الاختيارية . (الثاني) انها تمتاز عن الصفات الذاتية في نقطة واحدة وهي ان الصفات الذاتية عين ذاته تعالى ، فيستحيل اتصاف ذاته بعدمها بان لا يكون ذاته في مرتبة ذاته عالماً ، ولا قادراً ، ولا حياً ، وهذا بخلاف تلك الصفات ، حيث انها افعاله تعالى الاختيارية فتنفك عن ذاته ، وتتصف ذاته بعدمها يعني يصح ان يقال : أنه تعالى لم يكن خالقاً للارض مثلا ثم خلقها ، ولم يكن رازقاً لزيد - مثلا - 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 وعدماً ، 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 التكـلم من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية ، وذلك لوجود ملاك الصفات الفعلية فيه ، حيث يصح

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 . فما ذكره 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 ، ولاسيما 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 الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا » .

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

وبكلمة اخرى بعدما ذكرنا - في بحث الحروف ان الالفاظ لم توضع للموجودات الخارجية ، ولا للموجودات الذهنية - فلا يعقل ان تكون تلك الصورة معنى لها ، لتكون دلالتها عليها دلالة وضعية ، بل هي من ناحية ان صدور الالفاظ عن لافظها حيث كان بالاختيار والارادة فبطبيعة الحال تدل على تصورها في افق النفس دلالة المعلول على علته ، بقانون ان كل فعل صادر عن الانسان بالاختيار لابد 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 وصفياً ، لا قيام الفعل بالفاعل ، وإلا لم يصح اطلاق المتكلم عليه ، ومن هنا لا يصح اطلاق النائم والقائم ، والمتحرك ، والساكن ، والذائق ، وما شاكل ذلك عليه تعالى ، مع ان مبادىء هذه الاوصاف قائمة بذاته قيام الفعل بالفاعل .

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

فالنتيجة على ضوئها هي أن كلامه تعالى نفسي ، لا لفظي .

ولنأخذ بالمناقشة في هذا الدليل نقضاً وحلاً .

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

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

وما شاكل ذلك ، فان المبدأ فيها من اسماء الاعيان ، والذوات ، وهو اللبن ، والتمر ، والقميص ، والنعل ، 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 ومصادرها . والسبب في ذلك أن الكلم ليس مصدراً للمتكلم ، لفرض أن معناه الجرح لا الكلام ، وكلم ليس فعلاً ثلاثياً مجرداً له ، ليزاد عليه حرف فيصبح مزيداً فيه . وعليه فبطبيعة الحال يكون التكلم مصدراً جعلياً ، والكلام اسم مصدر كذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أن المبدأ الجعلي للمتكلم في هذا الحال لا يخلو من أحد امرين : إما التكلم أو الكلام ، ولا ثالث لهما .

أما على الاول فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم ، والقائم ، والمتحرك ، وما شابه ذلك عليه تعالى ، مع أنه موجد لمبادئها ، وذلك لان التكلم من قبيل الافعال دون الاوصاف . والمبادىء 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 بالمحل ، ومن ثمة لا تصدق عليه تعالى ، وهذا بخلاف هيئة المتكلم ، فانها تصدق على من يقوم به التكلم قيام الفعل بالفاعل ، ولا يعتبر في صدقها الاتصاف والحلول ، ولذلك صح اطلاقها عليه تعالى من دون محذور .

وأما على الثاني : فالامر أيضاً كذلك . والوجه فيه أن الكلام عبارة عن الكيف المسموع الحاصل من تموج الهواء ، واصطكاكه ، ومن الطبيعي أن المتكيف بالكلام والمتصف به انما هو الهواء ، دون غيره ، فلا يعقل قيامه بغيره قيام الصفة بالموصوف ، والحال بالمحل ، 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 ، كالقابض ، والباسط ، وما شاكلها ، فان صدقه عليه تعالى بملاك أنه موجد للقبض ، والبسط ونحوهما ، لا بملاك قيامها به قيام وصف ، أو حلول . وأما عدم صحة اطلاق النائم ، 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 الايجاد ، 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 بالمحل .

(الثاني) يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعي الفعل : اعني المتعدي ، واللازم .

بيان ذلك : ان الفعل إذا كان متعدياً كفى في اتصاف فاعله به قيامه به قيام صدور وايجاد ، وأما الزائد على هذا فغير معتبر فيه ، وذلك كالقابض والباسط ، والخالق ، 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 بالمحل ، وذلك كالعالم والنائم ، والقائم ، وما شاكله .

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر وجه عدم صحة اطلاق النائم ، والقائم عليه تعالى ، كما يظهر وجه صحة اطلاق ـ العالم ، والخالق ، والقابض . والباسط ، والمتكلم ، وما شابه ذلك ـ 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 . ويشهد على ذلك قوله تعالى : (واسروا قولكم 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 ، ونحوهما قائمة بها بانفسها ، وبواقعها الموضوعي وإلا لذهب إلى ما لا نهاية له . وعليه فلا يكون ما هو الموجود في النفس كلاماً حقيقة ، بل هو صورة ووجود علمي له . وإن ارادوا 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 مدلولة 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 الاولى فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السر هو القول الموجود في النفس ، فالاية تكون عندئذٍ في مقام بيان أن الله تعالى عالم به سواء أظهروه في الخارج ام لم يظهروه ، واطلاق القول عليه بكون بالعناية ، ويحتمل أن يكون المراد منه القول السّري ، وهذا هو الظاهر من الآية الكريمة ، فاذن الآية اجنبية عن الدلالة على الكلام النفسي بالكلية

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

نتائج البحث لحد الان عدة نقاط :

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

وحصة خاصة من الشيء . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أن ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن الاهمية في الجملة مأخوذة في معنى الامر لا اصل له . ومن هنا قلنا بصحة توصيف الامر بما لا اهمية له بدون عناية كما أنه لا اصل لجعل معناه واحداً ، لما ذكرناه من ان اختلافه في الجمع شاهد على تعدد معناه . ومن ناحية ثالثة أن ما افاده شيخنا المحقق (قده) من أنه موضوع للمعنى الجامع بينهما خاطىء جداً ، لما 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 افعل) معنى الامر لعدم امكان الاشتقاق منه باعتبار هـذا 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 وضعاً ، 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 اصلا ، ولا يخرج عن مجرد الفرض والخيال .

(الثامنة) ان ما ذكره الاشاعرة من الادلة لاثبات الكلام النفسي قد عرفت فسادها جميعا .

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 - قدهما - 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 بقية الصفات ، وان كان مطابق الجميع ذاته بذاته ، لا شيء آخر منضماً 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 الاصلح الكامل التام كما فسرها بذلك المحقق صاحب الكفاية (قده) ضرورة أن رجوع صفة ذاتية إلى ذاته تعالى وتقدس وإلى صفة اخرى كذلك انما هو في المصداق ، لا في المفهوم ، لما عرفت من ان مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر . ومن هنا قال الاكابر من الفلاسفة أن مفهوم الارادة هو الابتهاج ، والرضا ، أو ما يقاربهما معنى ، لا العلم بالصلاح والنظام ، ويعبر عنه بالشوق الاكيد فينا ، والسّر 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 الاكيد ، فيكون الجميع محركاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات ، وهذا بخلاف الواجب تعالى فانه لتقدسه عن شوائب الامكان ، وجهات القوة والنقصان فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة ، وحيث انه صرف الوجود ، وصرف الخير مبتهج بذاته اتم الابتهاج ، وذاته مرضى لذاته اتم 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 مطابقهما واحداً ، وهو ذاته تعالى .

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

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

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

من الابتهاج الذاتي الذي هو الارادة الذاتية، والروايات الدالة على حدوث الارادة انما يراد بها الارادة الفعلية التي هي من آثار ارادته الذاتية .

ولناخذ بالنظر في هذه النقاط :

اما النقطة الاولى : فهي تامة من ناحية . وهي أن مفهوم الارادة غير مفهوم العلم ، وخاطئة من ناحيـة 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 يفترق 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 فـلان 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 والحياة ، وما شاكلها من الصفات العليا بحسب المفهوم (الرابـع) أنه لم يوجد معنى مناسباً للارادة غير المعنى المذكور ، وبطبيعة الحال ان النتيجة على ضوء هذه العوامل هي ما عرفت :

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

الاول له سبحانه وهو المشيئة واعمال القدرة :

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

على انا لو فرضنا ان الرضا من الصفات الذاتية فما هو الدليل على ان ارادته أيضا كذلك ، بعد ما عرفت من ان صفة الارادة غير صفة الرضا ، وكيف كان فما افاده (قده) 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 خاطىء لا واقع له . ومن ناحية ثالثة انا لا نتصور لارادته تعالى معنى غير اعمال القدرة والسلطنة : وثانياً قد دلت الروايات الكثيرة على ان ارادته تعالى فعله ، كما نص به قوله : سبحانه « إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » وليس في شيء من هذه الروايات ايماء فضلاً عن الدلالة على ان له تعالى ارادة ذاتية أيضاً بل فيها ما يدل على نفي كون ارادته سبحانه ذاتية كصحيحة 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 اراد »(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 ابداً فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج ويوجد بصرف إعمالها من دون توقفه على أية مقدمة اخرى خارجة عن ذاته تعالى كما هو مقتضى قوله سبحانه « إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ».

وقد عبّر 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 لايروي ، ولا يهم ، 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 التكويني .

واما النقطة الثالثة فهي تامة ، لوضوح ان ارادتنا هي الشوق المؤكد الداعي إلى اعمال القدرة والسلطنة نحو ايجاد المراد ، وسنبين انشاء الله تعالى ان ملاك كون الافعال في اطار الاختيار هو صدورها باعمال القدرة والمشيئة لا كونها مسبوقة 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

(١) اصول الكافي باب الارادة انها من صفات الفعل .

مفصلة انشاء الله تعالى .

واما النقطة الرابعة فيرد عليها ان الروايات قد دلت على ان ارادته تعالى ليست كعلمه وقدرته ، ونحوهما من الصفات الذاتية العليا ، بل هي فعله وإعمال قدرته كما عرفت .وان شئتم قلتم لو كانت لله تعالى ارادتان : ذاتية وفعلية لأشارت الروايات بذلك لا محالة ، مع انها تشير الى خلاف ذلك :

ثم ان قوله (ع) في الصحيحة المتقدمة ان المريد 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) « فمن زعم ان الله لم يزل مريداً 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 وجماعة 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 (قده) 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 الاطلاقي 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 علية ذاته الازلية للاشياء ، وعلى هذا الضوء فلا محالة يكون الصادر الأول منه تعالى واحداً ذاتاً ووجوداً ، لاقتضاء قانون السنخية والتناسب (بين العلة والمعلول) ذلك وهذا الصادر الواحد هو الوجود الاطلاقي المعبر عنه بالوجود المنبسط تارة وبالمشيئة الفعلية تارة اخرى ، وهو الموجود بنفسه لا بوجود آخر يعني انه لا واسطة بينه وبين وجوده الازلي فهو معلوله الاول ، والاشياء معلوله بواسطته ، وهذا المعنى هو مدلول صحيحة عمر بن اذينة المتقدمة .

ولنا خذ بالنقد عليه من وجهين :

(الاول) ان القول بالوجود المنبسط في اطاره الفلسفي يرتكز على نقطة واحدة وهي ان نسبة الاشياء بشتى انواعها واشكالها إلى ذاته تعالى نسبة المعلول إلى العلة التامة ويترتب على هذا امران : (الاول) التجانس والتسانخ بين ذاته تعالى وبين معلوله (الثاني) التعاصر بينهما ، وعليه حيث انه لا تجانس بين موجودات عالم المادة بكافة انواعها وبين ذاته تعالى فلابد من الالتزام بالنظام الجملي السلسلي ، وهو عبارة عن ترتب مسببات على اسباب متسلسلة ، فالاسباب والمسببات جميعاً منتهيتان في نظامها الخاص واطارها 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 الصادر الاول من الله تعالى لابد ان يكون مساوقاً لذاته ومعاصراً معها ، وإلا استحال صدوره 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 اصلا . والسبب في ذلك واضح وهو ان سلطنته تعالى وان كانت تامة من كافة الجهات ولا يتصور النقص فيها ابداً ، إلا ان مرد هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه ، كوجوب صدور المعلول عن العلة التامة ، بل مرده 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 المعلول إلى العلة التامة ، لااسناد الفعل إلى الفاعل المختار فلنا دعويان : (الاولى) ان اسناد الفعل اليه ليس كاسناد المعلول إلى العلة التامة (الثانية) ان اسناده اليه كاسناد الفعل إلى الفاعل المختار .

اما الدعوى الاولى فهي خاطئة عقلاً ونقلاً .

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

وجود النار وتتولد منها ، وليست اجنبية عنها ، وهكذا . وعلى هـذا الضوء فمعنى علية ذاته تعالى للاشياء ضرورة تولدها منها وتعاصرها معها ، كضرورة تولد الحرارة من النار وتعاصرها معها ، ويستحيل انفكاكها عنها غاية الامر ان النار علة طبيعية غـير شاعرة ، ومن الواضح ان الشعور والالتفات 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 يمتنع انفكاكها عنه ، فاذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامة . على ان لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شيء من هذه الاشياء في سلسلته الطولية ، لاستحالة انتفاء المعلول بدون انتفاء علته .

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

ومن هنا يظهر ان ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري وهو ان يكون صدوره من الفاعل عن علم وشعور ، وحيث انه تعالى عالم بالنظام الاصلح فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع إلى معنى محصل ، بداهة ان علم العلة بالمعلول وشعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العلية وتأثيرها ، فان العلة سواء أكانت شاعرة ام كانت غير شاعرة فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم والوجوب ، ومجرد الشعور والعلم بذلك لايوجب التغيـير في تأثيرها والامر بيدها ، والالزم الخلف. فما قيل 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 اختيارى وما صدر من الثاني اختياري لاواقع موضوعى له اصلا ، لما عرفت من ان مجرد العلم والالتفات لايوجبان التغيير في واقع العلية بعد فرض ان نسبة الفعل الى كليهما على حد نسبة

المعلول الى العلة التامة :

واما الدعوى الثانية فقد ظهر وجهها مما عرفت من ان اسناد الفعل اليه تعالى اسناد الى الفاعل المختار ، وقد تقدم ان صدوره باعمال القدرة والسلطنة ، وبطبيعة الحال ان سلطنة الفاعل مهما تمت وكملت زاد استقلاله واستغناؤه عن الغير ، وحيث ان سلطنة الباري عز وجل تامة من كافة الجهات والحيثيات ، ولا يتصور فيها النقص ابداً ، فهو سلطان مطلق ، وفاعل مايشاء ، وهذا بخلاف سلطنة العبد ، حيث انها ناقصة بالذات فيستمدها في كل آن من الغير ، فهو من هذه الناحية مضطر فلا اختيار ولا سلطنة له ، وان كان له اختيار وسلطنة من ناحيـة اخرى ، وهي ناحية إعمال قدرته وسلطنته ، واما سلطنته تعالى فهي تامة وبالذات من كلتا الناحيتين

لحد الآن قد تبين ان القول بالوجود المنبسط باطاره الفلسفي الخاص وبواقعه الموضوعي يستلزم الجبر في فعله تعالى ، ونفى القدرة والسلطنة عنه اعاذنا الله من ذلك .

(الثاني) ان ما افاده (قده) من المعنى للحديث المذكور خلاف الظاهر جداً ، فان الظاهر منه بقرينة 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 لاتعدد 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 بقرينة تعدد الخلق ان موجوديتها بايجاد آخر .

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

(٣) نظرية الاشاعرة

مسألة الجبر ونقدها

استدلوا على الجبر بوجوه :

(الاول) ما اليكم نصه : « لو كان العبد موجداً 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 ، فوقوع ذلك المعين منه دونها لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البداهة ، فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة ، وأما بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب آخر ، ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته » .

والجواب عنه ان دخل العلم والالتفات في صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار أمر لايعتريه شك ولم يختلف فيه اثنان ، وبدون ذلك لايكون 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 مايصدر منه في الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلا او الصلاة أو الصوم أو الحج او قراءة القرآن أو السفر الى بلد او التكلم أو ماشابه ذلك ومن الواضح انه لايعتبر في صدور هذه الافعال بالاختيار ازيد من ذلك فاذا علم الانسان بالصلاة بمالها من الاجزاء والشرائط واتى بها كذلك فقد

صدرت منه بالاختيار وان كان لايعلم حقيقة أجزائها ودخولها تحت اية مقولة من المقولات .

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

وبعد ذلك نقول : ان اراد الاشعري من العلم بتفاصيل الافعال العلم بكنهها وحقيقتها الموضوعية فيرده : اولا ان ذلك لايتيسر لغير علام الغيوب فان حقائق الاشياء بكافة انواعها واشكالها مستورة عنا ، ولا طريق لنا اليها ، لان افكارنا لاتملك قوة ادراكها ، والوصول الى واقعها ومغزاها وثانياً - ان هذا العلم لايكون ملاكالاتصاف الفعل بالاختيار ، كما عرفت ، وان اراد منه العلم بما يوجب تمييز الافعال بعضها عن بعضها الآخر كأن يعلم بان مايفعله خارجاً ويأتي به شرب ماء مثلا لاشرب خل ، وهكذا وان لم يعلم كنهه وحقيقته فهو صحيح ، كما مر ، إلا ان اللازم على هذا ليس بباطل ، لفرض ان كل فاعل مختار يعلم افعاله في اطار عناوينها الخاصة

وان اراد منه العلم بحدها التام المشهورى او برسمها التام او الناقص فيرد عليه : اولا - ان ذلك العلم لايتسر لاغلب الناس ، بداهة ان العامي لايعرف جنس الاشياء ولا فصلها ولا خواصها حتى يعرف حدها التام او الناقص او رسمها التام او الناقص . وثانياً - قد سبق ان هذا العلم لايكون مناطاً لصدور الفعل بالاختيار .

ومن هنا يظهر ان ماذكره لبيان بطلان اللازم من ان النائم وكذا الساهي قد يفعله باختياره غريب جداً ، بداهة ان مايصدر منهما من الحركة كالتقلب من جنب الى جنب آخر او نحو ذلك غير اختيارى ، ولذا لايستحقان عليه المدح والذم والعقاب والثواب . وقدتقدم ان الالتفات الى الفعل على نحو الاجمال ركيزة اساسية لاختياريته ، وبدونه لا يعقل صدووه بالاختيار .

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

يتضمن هذا النص عدة نقاط :

(الاولى) ان العبد لو كان مستقلا 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 لااختيارياً .

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

(الرابعة) ان المرجح لايمكن ان يكون تحت اختيار العبد ، والا

لزم التسلسل .

(الخامسة) ان وجود الفعل واجب عند تحقق المرجح : ولنأخذ بالمناقشة في هذه النقاط .

اما النقطة الاولى فالصحيح على ماسيأتي 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 لايستقل في فعلـه تمام الاستقلال حيث ان كافة مبادي الافعال كالحياة والقدرة والعلم والاختيار مفاضة من الله تعالى آناً فآناً وخارجة عن اختياره بحيث لو انقطعت الافاضة انانا لانتفت تلك المبادي بأسرها وعلى هذا الضوء فان اريدمن استقلال العبد استقلاله من كافة النواحي فهوباطل، لاماهو لازمه ، فانه صحيح على تقدير ثبوته . وان اريد منه استقلاله في فرض تحقق تلك المبادى وافاضتها فهو صحيح ، وكذا لازمه . وعلى كلا التقديرين فالتالى صادق .

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

وقدتحصل من ذلك انه لادخل لوجود المرجح في إمكان الفعل اصلاً ولاصلة لاحدهمابالآخر . على ان وجود المرجح لاختيار طبيعي الفعل كاف وان كانت افراده

متساوية من دون ان يكون لبعضها مرجح بالاضافة الى بعضهـا الآخر ، ولا يلزم وجوده في كل فعل شخصي اختاره المكلف : ودعوى ان الاختيار هو المرجح في فرض التساوي ساقطة بان الاختيار لايمكن ان يكون مرجحاً لوضوح ان المرجح مايدعو الانسان الى اختيار احـد فردين متساويين او افراد متساوية ، فلا يعقل ان يكون هو المرجح ،على انه لو كان مرجحاً لم يبق موضوع لمـا ذكر من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح ، لفرض انه موجود وهو الاختيار . ومن هنا يظهر بطلان ماذكر من ان الفعل الصادر من دون وجود مرجح اتفاقي لا اختياري :

وأما النقطة الثالثة فقد ظهر فسادها مما اشرنا اليه في النقطة الثانيـة من ان المحال انما هو وجود الفعل بلا سبب وفاعل ، لاوجوده بدون وجود مرجح . وقد وقع الخلط في كلامه بين هذا الامرين ، وذلك لان مايوجب سد باب اثبات الصانع انما هو وجود الممكن بدونه حيث قـد برهن في موطنه استحالة ترجح الممكن ووجوده من دون سبب وفاعل ، لان حاجة الممكن اليه داخلة 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 اصلا

وأما النقطة الرابعة فقـد عرفت ان الفعل الاختياري لايتوقف على وجود مرجح له : وعلى تقدير توقفه عليه وافتراضه فـلا يلزم ان يكون اختيارياً دائما ، لوضوح ان المرجح قـد يكون اختيارياً ، وقد لا يكون اختيارياً . وعلى تقدير ان يكون اختيارياً 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 لادخل للمرجح

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

(الثالث) ما اليكم لفظه : « ان فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مرّ من شمول قدرته للممكنات باسرها ، وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة ، والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية 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 بشتى 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 سياتي بيانه بشكل واضح من ان افعال العباد رغم كونها مقدورة لله تعالى من ناحيـــة ان مباديها بيده سبحانه مقدورة للعباد أيضاً وواقعة تحت اختيارهم وسلطانهم ، فلا منافاة بين الامرين اصلاً .

(١) شرح المواقف ص ٥١٥ / المرصد السادس .

وبكلمة اخرى ان كل مقدور ليس واجب الوجود في الخارج لتقع المنافاة بينهما ، بداهة انه لا مانع من كون فعل واحد مقدوراً لشخصين لعدم الملازمة بين كون شيء مقدوراً لاحد وبين صدوره منه في الخارج ، فالصدور يحتاج إلى امر زائد عليه وهو اعمال القدرة والمشيئة : ومن ضوء هذا البيان يظهر وقوع الخلط في هذا الدليل بين كون افعال العباد مقدورة لله تعالى وبين وقوعها خارجا باعمال قدرته وعليه فمما 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 مشيئة الله واعمال قدرته على ما سنذكره انشاء الله تعالى ، وانما تقع مباديها تحت مشيئته 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 مانسب 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 اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا ، فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها ، فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعاً واحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا 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 اصلا ،

(١) ص ٥١٥ المرصد السادس .

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 كمون ذاتها وطبايعها ضمن اطار معين وهي مبدأ السنخية والتناسب . والسر في ذلك ان العلل تملك معاليلها في واقع ذواتها وكمون طبايعها بنحو الاتم والاكمل ، وليست المعاليل موجودات أخر في قبال وجوداتها ، بل هي تتولد منها ومن مراتب وجودها النازلة ، وعليه فبطبيعة الحال تتناسب معها مثلا معنى كون الحرارة معلولة للنار هو ان النار تملك الحرارة في صميم ذاتها وتتولد منها وتكون من مراتب وجودها ، وهذا هو التفسير الصحيح لاعتبار السنخية والتناسب بينهما .

فالنتيجة ان الكائنات الطبيعية بعللها ومعاليلها جميعاً خاضعة لقانون التناسب والتسانخ ، ولا تتخلف عن السير على طبقه ابداً 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 لاتحصل 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 ووجودا ، فاذا كان المعلول الاول خاضعاً لقانون العلية ، فكذلك المعلول الثاني ، وهكذا بداهة عدم الفرق بينهما من هذه الناحية ابداً ، وكيف يمكن ان يقال ان وجود الحرارة مثلا عقيب وجود النار في اول سلسلتها الطولية مستند الى مبدأ السنخية والمناسبة وخاضع له ، وأما بعده فهو من جهة جريان عادة الله تعالى بذلك ، لامن جهة خضوعه لذلك المبدأ . فالنتيجة ان مرد هذه المقالة الى انكار واقع مبدأ العلية وهو لايمكن .

وأما الثانية وهي الافعال الاختيارية فقد تقدم انها تصدر بالاختيار واعمال القدرة ، فمتى شاء الفاعل ايجادها اوجدها في الخارج ، وليس الفاعل بمنزلة الالة كما سيأتي بيانه بصورة مفصلة . على انه كيف يمكن ان يثبت العادة في اول فعل صادر عن العبد فاذن ماهو المؤثر في وجوده فلا مناص من أن يقول ان المؤثر فيه هو اعمال القدرة والسلطنة ومن الطبيعي انه لافرق بينه وبين غيره من هذه الناحية فالنتيجة ان مانسب الى ابي الحسن الاشعري لا يرجع الى معنى محصل اصلاهذا تمام الكلام في هذه الوجوه ونقدها .

بقي هنا عدة وجوه أخر قد استدل بها على نظرية الاشعري ايضاً .

(الاول) المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً ان الافعال الاختيارية بشتى انواعها مسبوقة بالارادة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انها إذا بلغت حدها التام تكون علة تامة لها ، وتبعهم في ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية وشيخنا المحقق قدس سرهما . فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب صدور الفعل عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها ، بداهة استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة . وإلى هذا اشار شيخنا المحقق (قده) 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 علته التامة » وقال : صدر المتالهين « ان ارادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لاحدذنيك 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 حدّ 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 لايقبله . 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 بالاخرة الى ماهو خارج عن اختيارها ، والا لذهب الى مالانهاية له .

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

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

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

ولنأخذ بنقد هـذه النظرية على ضوء درس نقطتين (الاولى) ان الارادة لاتعقل 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 راجـع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتى الاشعرى يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش

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

والسبب في ذلك : ان الارادة مهما بلغت ذروتها لايترتب 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 لاتفعل.

وان شئت قلت : انه لاشبهة في سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة ، وتلك القوى بكافة انواعها تحت تصرفها واختيارها . وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهي مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها في ذلك ، ولو كانت الارادة علة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها ، وهو خاطىء وجداناً وبرهاناً .

اما الاول فلما عرفت من ان الارادة - مهما بلغت من القوة والشدة - لاتترتب 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 ماهو نقطة الفرق بين الافعال المترتبة على صفة الارادة والافعال المترتبة على صفة الخوف ، اذ على ضوء هذه النظرية فهما في اطار واحد فلافرق بينهما إلا بالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها اصلا ، مع ان الفرق بين الطائفتين من الافعال من الواضحات الاولية . ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الاولى بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم ، دون الطائفة الثانية . ومن الطبيعي ان هذا الفرق يرتكز على نقطة موضوعية ، وهي اختيارية الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية لاعلى مجرد تسمية الاولى بالافعال الاختيارية والثانية بالافعال الاضطرارية ، مع عدم واقع موضوعي لها . ومن ذلك يظهر ان الارادة تستحيل أن تكون علة تامة للفعل .

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين : (الاول) اننا اذا افترضنا شخصا تردد بين طريقين : احدهما مأمون من كل خطر على النفس والمال والعرض وفيه جميع متطلباته الحيوية وما تشتهيه نفسه ، والآخر غير مأمون من الخطر ، وفيه ماينافي طبعه ولا يلائم احدى قواه ، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال تحدث في نفسه ارادة واشتياق الى اختيار الطريق الاول واتخاذه 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 المؤدي الى هلاكه وبين ان يقع على ولده الاصغر

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

فالنتيجة على ضوء ماذكرناه امران : (الاول) ان الارادة في اية مرتبة افترضت بحيث لايتصور فوقها مرتبة اخرى لاتكون 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 محالا عند عدمها وقد عرفت ان الامر ليس كذلك .

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

ولعل السبب المبرر لالتزامهم بذلك - اى بكون الارادة علة تامة للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرته للعقل السليم ، واستلزامه 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 بشتى انواعها واشكالها ، ولم يفرقوا بين الافعال

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

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان كل ممكن مالم يجب وجوده من قبل وجود علته يستحيل تحققه ووجوده في الخارج : ومن هنا يقولون ان كل ممكن محفوف بوجوبين : 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 واحـــدة 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 لاتشاء ولا تعمل ، فهذه المشيئة والسلطنة لاتتوقف على شيء آخر كالارادة ونحوها ، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث ان الله تعالى خلق النفس كذلك . وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية ، فانها تحتاج في وجودها الى علل طبيعيـــة تعاصرها وتؤثر فيها على ضوء مبدأ السنخية ، في اطار الحتم والوجوب ، ولا يعقل فيها الاختيار .

وان شئت فقل ان الفعل الاختياري حيث كان يخضع لاختيار الانسان

ومشيئته 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 كمون ذاتها، ويستحيل ان تتخلف عنه، ولذا لايعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلفها عن نظمه الطبيعية، وهذا برهان قطعي على ان السلسلة الاولى سلسلة اختيارية، فأمرها وجوداً وعدماً بيد فاعلها دون السلسلة الثانية، فانها مقهورة ومجبورة في سيرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعة في صميم ذاتها وكمون واقعها.

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

وأما الامر الثاني فالقاعدة المذكورة وان كانت تامة في الجملة الا انه لاصلة لها بالافعال الاختيارية. والسبب في ذلك ان هذه القاعدة ترتكز على مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الاساسية لمبدأ العلية، فان وجود المعلول - كما تقدم - مرتبة نازلة من وجود العلة، وليس شيئاً اجنبياً عنه. وعلى هذا فبطبيعة الحال ان وجود المعلول قد اصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة، لفرض انه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبيعي انه لايمكن 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 أكانت معلولة للارادة ام كانت معلولة لاعمال القدرة والسلطنة ، فلا يستند صدورها الى مبدأ السنخية ، بداهة انها لاتتولد من كمون ذات علتها وفاعلها ، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤنه ومراتبه ، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً ، وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة ، فان معنى هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علته ، وهذا لايعقل إلا في المعاليل الطبيعية ، ومن هنا يظهر اننا لو قلنا بان الارادة علة تامة لها فمع 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 بينهما علاقة السنخية فبطبيعة الحال لايتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علته ، فاذن ليس هنا الا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة ، ومرد هذا بالتحليل العلمي الى عدم قابلية 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 .

فالنتيجة انه لامجال 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 ماحققناه 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 عنهما 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 ماقيل من ان الاختيار ممكن ، والمفروض ان كل ممكن يفتقر الى علة ، فاذن ماهو علة الاختيار . ووجه الظهور ماعرفت 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 تحصل من مجموع ماذكرناه امران :

(الاول) ان الفعل الاختياري انما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لابالارادة نعم الارادة قد تكون مرجحة 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 (قده) في هذا الموضوع كلام حيث انه (قده) بعدما اصر على ان الارادة علة تامة للفعل اورد على ماذكرناه من ان الفعل الاختياري ما اوجده الفاعل بالاختيار واعمال القدرة وليس معلولا للارادة بعدة وجوه وقبل بيان هذه الوجوه تعرض (قده) لكلام لابأس بالاشارة 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

بخلاف 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 قهرياً غير اختيارى ، فلابد من فرض فعل نفساني وهو عين الاختيار ، لئلا 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 الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما في غير المقام ، فان المقتضى يستند الى المقتضي دون الشرائط وان كان له ترتب على المقتضى رشرائطه ، فمن هذه الحيثية لاحاجة الى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد . وان كان الثاني ففيه ان هذا الامر المسمى بالاختيار ان كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفاعليتها لها فلا محالة لامطابق له في النفس ، ليكون امراً ماوراء الارادة، إذ 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 مالا نهاية له ، ولاجل ذلك لايعقل ان يكون لهذه الامور الانتزاعية مطابق بالذات بل هي منتزعة عن مقام الذات ، فلا واقع موضوعي لها اصلا . وان كان امراً قائماً بالنفس فنقول ان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف فحاله حال الارادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلة في مقولة الكيف النفساني ، فكل ماهو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الارادة وارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار ، فانها أيضاً صفة تحصل في النفس بمباديها قهراً

فالفعل المترتب عليها كذلك » .

وغير خفي انه لاوجه لتشقيقه (قده) 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 بالمحل ، ولا الصفة بالموصوف . ولكنه (قده) اورد على ذلك اى، على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل بعدة وجوه :

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

نلخص ما افاده (قده) في عدة نقاط :

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

منها فعل الا بامرها :

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

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

ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

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

وأما النقطة الثانية فيرد عليها اولا - ان الامر ليس كما ذكره (قده) اذ لاريب في ان للنفس افعالا تصدر منها باختيارها وسلطنتها مباشرة اى من دون توسيط احدى قواها الباطنة والظاهرة ، ومنها البناء القلبي ، فان لها ان تبني على شيء . وان لاتبتني عليه ، وليس البناء فعلا 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 لاتقصد ، فهو تحت يدها وسلطنتها 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 افعالا في افقها تصدر

منها باختيارها واعمال سلطنتها كالبناء والالتزام والقصد وعقد القلب 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 شائت 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 مسبوقة 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 : ماهو فاعله والمؤثر فيه : ولكن قد عرفت بشكل واضح ان الاختيار في طولها وفاعله هو النفس :

فالنتيجة أن الاختيار يمتاز عن هذه الافعال في نقطتين (الاولى)

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

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

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

وغير خفي ان ماذكره (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 الناشيء من الاختيار لاينافي الاختيار ، بل يؤكده .

وبكلمة اخرى ان النفس باختيارها واعمال قدرتها اوجدت الفعل في الخارج ، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار واعمال القدرة ، ومرده الى الوجوب بشرط المحمول اى بشرط الوجود ، ومن الطبيعي ان مثل هذا الوجوب لاينافي الاختيار حيث ان وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له ، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختيارى 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

التامـــة ، 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) ماإليك نص قوله : « ان الاختيار الذى هو فعل نفساني ان كان لاينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والارادة فيكون فعلا قهرياً لكون مباديه قهرية لا اختيارية وان كان ينفك عنها وان تلك الصفات مرجحات فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الاحوال علة ناقصة ولا يوجـــد المعلول الا بعلته التامة . وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الاول دون الثاني من الغرائب فانه لافرق 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 مايكفي 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 أفاده (قده) مبنى على عموم قاعدة ان الشيء مالم يجب لم يوجد للافعال الاختيارية أيضاً وانه لافرق بينها وبين المعاليـــل 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 وكـــذا 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 مبادىء وجوده وتحققه في النفس كي يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات ، بل هو مباين 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 تقـدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علة ناقصة لاتامة ، مع ان المعلول لايوجد الا بوجود علته التامة خاطىء جداً والسبب في ذلك اولا ماتقدم من ان الاختيار ذاتي للنفس فلا يعقل انفكاكه عنها ، وليس حاله من هذه الناحية حال سائر الافعال الاختيارية . وثانياً ماعرفت بشكل واضح من ان الفعل لايفتقر في وجوده الى وجود علـة تامة له ، بل هو يحتاج الى وجود فاعل ، والمفروض ان النفس فاعل له فاذن لامعنى لما افاده (قده) من ان الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة تامة :

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

(الرابع) : اليكم لفظه : ان الفعل المسمى بالاختيار ان كان ملاكاً لاختيارية الافعال ، وان ترتب الفعل على صفة الارادة مانع عن استناد الفعل الى الفاعل لكان الامر في الواجب تعالى كذلك ، فان الملاك عدم صدورها 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 الاشعرى القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها ، وان كان حادثاً كان محله الواجب فكان الواجب محلا للحوادث ، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل ، فان سنخ الاختيار ليس كسنخ الافعال الصادرة عن اختيار من الجواهر والاعراض حتى يكون موجوداً قائماً بنفسه اوقائما بموجود آخر ، بل الاختيار يقوم بالمختار لا بالفعل الاختيارى في ظرف وجوده وهو واضح .

يحتوى ما افاده (قده) على عدة نقاط :

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

(الثانية) انه لو كان ملاك الفعل الاختيارى صدوره عن الفاعل باعمال القدرة والاختيار لكان الامر في الباري عز وجل ايضاً كذلك ، وعندئذ نسئل عن هذا الاختيار هل هو عين ذاته او غيره ، وعلى الثاني فهل هو قديم او حادث ، والكل خاطىء . اما الاول فلا استحالة كون الفعل عين فاعله ومتحداً معه خارجاً وعيناً . وأما الثاني فيلزم تعدد القدماء وهو باطل . واما الثالث فيلزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهو محال

(الثالثة) ان سنخ الاختيار ليس كسنخ بقية الافعال الخارجية فانها لاتخلو من ان تكون من مقولة الجوهر اومن مقولة العرض . ومن الواضح

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

هذا . ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط:

أما النقطة الاولى فهي وان كانت تامة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالى وبين غيره في ملاك الفعل الاختياري ، إلا ان ما أفاده (قده) من ان ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطىء جداً : وذلك لان نسبة الارادة الى الفعل لو كانت كنسبة العلة التامة الى المعلول استحال كونه اختيارياً حيث ان وجوب وجوده بالارادة مناف للاختيار ، ولا فرق في ذلك بين الباري عز وجل وغيره ، ومن هنا صحت نسبة الجبر الى الفلاسفة في افعال الباري تعالى ايضاً . بيان ذلك هو ان مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والالتفات في افق النفس هـذا من ناحية . ومن ناحيـة 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 ناحيـة اخرى ، وهي ان ارادته سبحانه عين ذاته ، ومن هنا تكون العلة في الحقيقة هي ذاته ، وحيث انها واجبة من جميع الجهات وكافة الحيثيات 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 لايصدر منه الا الواحد واستحالة صدور الكثير منـه .

فالنتيجة 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 علة تامة لافعاله تعالى لخرجت تلك الافعال عن اطار قدرته سبحانه وسلطنته ، بداهة ان القدرة لاتتعلق 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 الحيثيات 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 افعاله تعالى تصدر منه بالاختيار واعمال القدرة وذكرنا ان ارادته تعالى ليست ذاتية بل هي عبارة عن المشيئة واعمال القدرة ، كما انا ذكرنا ان معنى تمامية 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 والفقر 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 انما هو باعمال قدرته وسلطنته ، لابغيرها : وما ذكره (قده) من الايراد عليه فغريب جداً ، بل لاتترقب صدوره منه (قده) . والوجه في ذلك هو ان قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل ، لاقيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل ، وذلك لوضوح

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

وعلى هـذا فلا موضوع لما ذكره (قده) من الشقوق والاحتمالات ، فانها جميعاً تقوم على أساس كون قيامه بها قيام الصفة بالموصوف او الحال بالمحل فما ذكره (قده) من ان الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى وان كان صحيحاً الا ان مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفة بالموصوف .

فالنتيجة ان الاختيار يشترك مع بقيـة الافعال الاختيارية في نقطة ، ويمتاز عنها في نقطة اخرى . اما نقطة الاشتراك فهي ان قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وايجاد ، لاقيام صفـــة اوحال . وأما نقطة الامتياز فهي ان الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر وأما بقية الافعال فهي صادرة عنها بالاختيار لابنفسها .

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

فالنتيجة لحد الآن هي ان ماذكره (قده) من الوجوه غير تام .

(الوجه الثانى) : ان افعال العباد لاتخلو من ان تكون متعلقة لارادة

الله سبحانه وتعالى ومشيئته اولا تكون متعلقة لها ولا ثالث لهما ، فعلى الاول لابد 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 ومشيئته : والوجه فيه ماتقدم 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 لايمكن تعلق ارادته تعالى بها لسببين .

(الاول) : ان الافعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلها التي قد تصدر من العباد لايمكن صدورها منه تعالى باعمال قدرته وارادته ، كيف حيث ان صدورها لاينبغي 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 مبادىء هذه الافعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت ارادته سبحانه ومشيئته نعم لو شاء سبحانه وتعالى عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدى المانع عنه أو يرفع المقتضى له . ولكن هذا غير تعلق مشيئته بافعالهم مباشرة ومن دون واسطة

(الوجه الثالث) ان الله تعالى عالم بافعال العباد بكافة خصوصياتها من كمها وكيفها ومتاها واينها ووضعها ونحو ذلك : ومن الطبيعي انه لابد من وقوعها منهم كذلك في الخارج ، والا لكان علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وعليه فلابد من الالتزام بوقوعها خارجاً على

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

والجواب عنه ان علمه سبحانه وتعالى بوقوع تلك الافعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معين لايكون منشأ لاضطرارهم الى ايقاعها 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 لايستلزم وقوعها بغير اختيار ، والالزم التخلف والانقلاب : والسرفيه ان حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ماهو عليه لدى العالم من دون ان يوجب التغيير فيه اصلا ، ونظير ذلك ما اذا علم الانسان باله يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة اخبار المعصوم (ع) اونحوه فكما انه لايوجب اضطراره الى ايجاده في ذلك الوقت ، فكذلك علمه سبحانه

وبكلمة اخرى ان الاضطرار الناشيء 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 اى انقلاب علمه تعالى جهلا 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 لايعقل 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 وتعاصره زماناً . وهذا غير معقول .

وأما الثاني فلفرض ان العلم لايقتضي ضرورة وجود الفعل في الخارج حيث انه لاعلاقة بينهما ماعدا 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 الا دعوى 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 خاطىء جداً .

(الوجه الرابع) ماعن 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 لاتملك الاختيار ولا الحرية .

والجواب عنه ان هذه النظرية خاطئة من وجوه :

(الأول) : ماتقدم بشكل موسع من ان هذه النظرية تستلزم نفي القدرة والسلطنة عن الذات الأزلية اعاذنا الله من ذلك .

(الثاني) : انه لايمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتى انواعها واشكالها ذاتاً وسنخاً على ضوء هذه النظرية ، وذلك لان العلة التامة اذا كانت واحدة

ذاتاً ورجوداً وفاردة سخاً فلا يعقل ان تختلف آثارها وتتباين افعالها ، ضرورة استحالة صدور الاثار المتناقضة المختلفة والافعال المتباينة من علة واحدة بسيطة ، فان للعلة الواحدة افعالا ونواميساً معينة لاتختلف ولا تتخلف عن اطارها المعين ، كيف حيث ان في ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخية 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 الأزلية والعلة الطبيعية هو ان الذات الازلية وان كانت علة تامة للاشياء إلا انها عالمة بها، 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 كتأثير العلة التامة في معلولها ، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله ، وان لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح حيث ان العلم لايؤثر في واقع العلية واطار تأثيرها ، كما درسنا ذلك سابقاً ، فلا فرق بينهما عندئذ اصلا ، فاذن ماهو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الاشياء ، وما هو المبرر لها : وبطبيعة الحال لايمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي الاعلى ضوء مادرسناه سابقاً بشكل موسع من ان صدور الاشياء من الله سبحانه بمشيئته واعمال سلطنته وقدرته ، وقد وضعنا هناك الحجر الاساسي للفرق بين زاوية الافعال الاختيارية ، وزاوية المعاليل الطبيعية ، وعلى اساس هذا الفرق تحل المشكلة

(الثالث) : انه لا يمكن على ضوء هذه النظرية اثبات علة اولى للعالم التي لم تنبثق عن علة سابقة . والسبب في ذلك ان سلسلة المعاليل والحلقات المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لاتخلو من ان تتصاعد

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

(الرابع) : ان لازم هذه النظرية انتفاء العلة بانتفاء شيء من تلك السلسلة ، بيان ذلك : ان هذه السلسلة والحلقات حيث انها جميعاً معاليل لعلة واحدة ونواميس خاصة لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتيا 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 المعلول 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 العلل : وعلى هـذا الاساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الاشياء في هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية . فالنتيجة في نهاية الشوط هي ان تلك النظرية خاطئـة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلا .

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

مطلقا بعني في اطارها الاشعري والفلسفي ، وانها نظرية لاتطابق الواقع الموضوعي ، ولا الوجدان ولا البرهان المنطقي .

(٤ - نظرية المعتزلة :)

مسألة التفويض ونقدها

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

وغير خفي ان المفوضة وان احتفظت بعدالة الله تعالى الا انهم وقعوا في محذور لايقل عن المحذور الواقع فيه الاشاعرة وهو الاسراف في نفي السلطنة المطلقة عن البارى 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 ، ويسمون الاول يزدان ، والثاني اهريمن ، 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 للاشياء الكونية كالانسان ونحوه ، والانسان

خالق لافعاله الخارجية من دون افتقاره في ذلك الى خالقه .

وقد استدل على هـذه النظرية بان سر حاجة الممكنات وفقرها الى العلة هو حدوثها ، وبعده فلا تحتاج اليها اصلا ، لاستغناء البقاء عن الحاجة الى المؤثر . وعليه فالانسان بعد خلقـه وايجاده لايحتاج في بقائه الى افاضة الوجود من خالقـه فاذن بطبيعة الحال يستند صدور الافعال اليه استناداً تاماً لا الى العلة المحدثة ومن الواضح ان مرد هذا الى نفي السلطنـة عن الله عز وجل على عبيده نفياً تاماً .

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

أما في الافعال الاختيارية فهي واضحة البطلان . والسبب في ذلك ما اشرنا اليه آنفاً من ان كل فعل اختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار وهو فعـل اختياري للنفس ، وليس من مقولة الصفات ، وواسطة بين الارادة والافعال الخارجية ، فالفعل في كل آن يحتاج اليه ولا يعقل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه ، فهو تابع لاعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاء فان اعمل قدرته فيه تحقق في الخارج وان لم يعملها فيه استحال تحققه ، فعلى 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 والعلة (وهو اعمال القـدرة 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 بمثله ، وعليه فبطبيعة الحال اذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل

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

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

فالنتيجة ان احتياج الافعال الاختيارية في كل آن الى الارادة والاختيار من الواضحات الاولية ، 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 كامنة في ذوات تلك الاشياء ، لافي امر خارج عن اطار ذواتها فان كل ممكن في ذاته مفتقر الى الغير ومتعلق 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 - لاينفك عنه ، كيف فان ذاته عين الفقر والامكان لا انه ذات لها الفقر .

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

الممكن الى العلة من ناحيتين : المبدأ والمنتهى :

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

وأما من الناحية الثانية فلان الاشياء على ضوء هذه النظرية تستغني في بقائها عن المؤثر . ومن الطبيعي انها نظرية خاطئة لانطابق 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 إذن هو نظرية ثانية وهي ان منشأ حاجة الاشياء الى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو امكانها الوجودي وفقرها الذاتي . وعلى هذا الاساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء اصلا .

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

وقد يناقش في ذلك الارتباط 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 المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علته ، وذلك كالعمارات التي بناها البناؤون والآلاف من

العمال ، فانها تبقى سنين ممادية 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 وامد بعيد من دون علة وسبب مباشر لها ، وكالجبال والاحجار والاشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الارض ، فانها باقية من دون حاجة في بقائها الى علة مباشرة لها .

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

ولنأخذ بالنقد على تلك المناقشة ، وحاصله هو انها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العلية فهماً موضوعياً ، وقد تقدم بيان ذلك وقلنا هناك ان حاجة الاشياء الى مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها ، ولا يمكن ان تملك حريتها بعد حدوثها . والوجه في ذلك هو ان علة تلك الاشياء والظواهر حدوثاً غير علتها بقاء ، وبما ان الرجل المناقش لم ينظر الى علة تلك الظواهر لاحدوثاً ولا بقاء نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ بيان ذلك ان ماهو معلول للمهندسين والبنائين وآلاف من العمال في بناء العمارات والدور بشتى الوانها ، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الاخرى بمختلف اشكالها من السيارات والطيارات والصواريخ والمكائن وما شاكلها انما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في اطار مخصوص ومن الطبيعي ان تلك العملية نتيجة عدة من حركات أيدى الفنانين والعمال والجهود التي يقومون بها ، ونتيجة تجميع المواد الخام الاولية من الحديد والخشب والاجر وغيرها لتصنيع هذه الصناعات وتعمير تلك العمارات ومن 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 حيويتها ، واثر 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 اناً فاناً بحيث لو انقطعت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لامحالة .

ومن ذلك يظهر سر بقاء الكرة الارضية وغيرها بما فيها 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 للتحفظ على الكرة وما عليها على وضعها المعين ونظامها الخاص في حين انها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس .

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

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

الواقع الموضوعي ، وعدم فهم معنى العلية فهما صحيحاً يطابق الواقع (الثانية) صحة 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 كامنة في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ .

وقد تحصل من ذلك ان الاشياء بشتى انواعها واشكالها خاضعة للمبدأ الاول خضوعاً ذاتياً ، وهذا لاينافي ان يكون تكوينها وايجادها 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 تفترق عنها في نقطة اخرى وهي ان المعاليل تصدر عن عللها 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 الاشاعرة في افعال العباد ، ونقدها صريحاً . ورفض نظرية المعتزلة فيها ، ونقدها كذلك اختارت نظرية ثالثة فيهاوهي(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 أصحاب النظريتين الاوليين .

(١) واليكم نص الروايات :

منها صحيحة يونس بن عبدالرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله (ع) قالا : « ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها ، والله اعز من ان يريد امراً فلا يكون » قال : فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا : نعم اوسع مما بين السماء والارض »

ومنها : صحيحته الاخرى عن الصادق (ع) قال : « قال له رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي ؟ قال : الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها ، فقال له جعلت فداك ففوض الله الى العباد ؟ قال : فقال : لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي ، فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة ؟ قال : فقال : نعم اوسع مما بين السماء والارض .

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

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

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

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

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

وعلى ضوء هـــذه الروايات كان علينا ان نتخذ تلك النظرية لكي نثبت بها العـــدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى معا 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 فقـد اخرج الله من سلطانه ، ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقدكذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار».

ومنها : رواية مهزم قال : قال : « أبوعبدالله (ع) اخبرني عما اختلف فيه من خلفت من موالينا قال : فقلت : في الجـبر او التفويض ، قال : فاسألني قلت : اجبر الله العباد على المعاصي ، قال : الله اقهرلهم من ذلك،قال: قلت ففوض اليهم ؟ قال : الله اقدر عليهم من ذلك ، قال قلت فاى شيء هذا اصلحك الله قال : فقلب يده مرتين او ثلاثاً ثم قال : لواجبتك فيه لكفرت».

ومنها : مرسلة أبي طالب القمي عن أبي عبدالله (ع) قال : قلت : اجـبر الله العباد على المعاصى قال : لا . قال:قلت: ففوض اليهم الأمر ؟ قال : لا ، قال قلت : فاذا لطف من ربك قال : بين ذلك » .

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

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

القضاء الحاسم على عدالته سبحانه تعالى ، وسنتكلم 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 سلطنته المطلقه

ومنها ماروى عن الصادق جعفر بن محمد (ع) انه قال : « لاجبر ولا تفويض بل امر بين أمرين الخ .

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

ومنها رواية المفضل عن أبي عبدالله (ع) قال : « لاجبر 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 واجمالا الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية ، وعلى اثبات نظرية الامر بين الامرين من ناحية اخرى بوحدتها كافية لاثبات المطلوب فضلا عما سلف من اقامة البرهان العقلي على بطلان كلتا النظريتين . وعلى هذا الاساس فكلما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلابد من طرحه بملاك 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 ونقدها بشكل موسع .

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

واسرفت في تحـديدها . وعلى هذا فبطبيعة الحال يتعين الأخـذ 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 مقـدمتين (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 يعني 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 اقمت البرهان على ذلك بصورة مفصلة عند نقد نظرية المعتزلة ، وبينا هناك ان سر حاجة الممكن الى المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده ، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية اصلا .

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

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

(الأول) : مايصدر منه بغير اختياره وإرادته وذلك كما لوافترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده ففي مثله

اذا ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً ، وفرضنا ان في جنبه شخصاً راقداً وهو يعلم ان السيف المشدود في يده سيقع عليه فيهلكه حتما . ومن الطبيعي ان مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند اليه ، ولابراه العقلاء مسؤولا عن هذا الحادث ولا يتوجه اليه الذم واللوم اصلا ، بل المسؤول عنه انما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه اليه اللوم والذم ، وهذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها .

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

(الثالث) مايصدر منه باختياره واعمال قدرته على رغم أنه فقير بذاته ومحاجة في كل آن إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير في آن انقطع الفعل فيه حتماً ، وذلك كما إذا افترضنا ان للمولى عبداً مشلولا غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً نحو العمل ، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها ، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده وهو الساعي لايصال القوة في كل آن إلى 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 إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولى يعلم بما فعله ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى

كل منهما ، 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 واراد ، وهذا هو واقع نظرية الامر بين الامرين وحقيقتها .

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

والمعتزلة تدعي ان افعال العباد من قبيل الثاني وانهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم ، وانما يفتقرون إلى افاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب ، ولا يفتقرون إلى 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 لا حدوثها ، 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 ـ الكامن في جوهر ذاتها وصميم وجودها ـ هو امكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبال واجب الوجود والغنى بالذات ، ومعني امكانها الوجودي بالتحليل العلمي انها عين الربط والتعلق ، لا ذات لها الربط والتعلق وإلا لكانت في ذاتها غنية وغير مفتقرة إلى المبدأ ، وفي ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب وهو مستحيل ؛ هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى أنه لا فرق في ذلك بين وجودها في اول سلسلتها وحلقاتها التصاعدية وبين وجودها في نهاية تلك السلسلة 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 وتتعلق . ومن نفس هذا البيان يظهر لنا أن الموجود الخارجي إذا لم يكن في ذاته تعلقياً وارتباطياً لا يشمله مبدأ العلية بداهة أنه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعلة ذاتاً ، فما لم يكن مرتبطاً بشيء كذلك لا يعقل ان يكون ذلك الشيء مبدأ له وعلة ، ومن هنا لا يكون كل مرتبط بشيء معلولا له .

فبالنتيجة ان الموجود الخارجي لايخلو أما أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلق والارتباط ، أويكون 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 ماتت 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 بقاءاً عن وجود هذه الطاقة ، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقة اليه آناً 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 بشتى الوانه واشكاله وجود تعلقي وارتباطي ، فالتعلق والارتباط مقوم لوجوده وكيانه : وعلى اساس تلك النتيجة فالانسان يفتقر كل آن في حفظ كيانه ووجوده وقدرته إلى الافاضة من المبدأ عليه ة ولو انقطعت افاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت افاضة القدرة عنه عجز ه

وقد يناقش في هذه النتيجة بانها مخالفة لظواهر الاشياء الكونية ، فانها باقية بعد انتفاء علتها ، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلقياً ارتباطياً لم يعقل بقاؤه بعد انتفاء علته :

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

لابأس ان نشير في ختام هذا الشوط إلى نقطتين :

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

إلى سبب اعمق وتنتهي إلى مبدأ اعلى 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 لابد من انتهاء السلسلة جميعاً في نهاية المطاف إلى علة غنية بذاتها ، لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية ازلية ، مثلا بقاء ظواهر الاشياء استند إلى بقاء عللها وهي الخاصية الموجودة في موادها 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 يفترق عن ارتباط المعلول بالعلة الفاعلية في نقطة ، ويشترك معه في نقطة اخرى .

اما نقطة الافتراق فهي ان المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلة وينبثق من صميم كيانها ووجودها . ومن هنا قلنا ان تأثير العلة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب . واما المعلول في الفواعل الأرادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلة ولا ينبثق من صميم وجودها . ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على اساس مسألة التناسب . نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل واعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءاً ، 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 خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءاً ، فمتى تحققت المشيئة الآلهية بايجاد شيء وجد ، ومتى

انعدمت انعدم ، فلا يعقل بقاؤه مع انعدمها ، ولا تتعلق بالذات الازلية ، ولا تنبثق من صميم كيانها 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 كيانها بذاته الازلية ، وتنبثق من صميم وجودها ، وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع .

وأما نقطة الاشتراك فهي ان المعلول كما لا واقع له ماوراء ارتباطه بالعلة وتعلقه بها تعلقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده ، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكل علاقة العلية بينهما وكذلك الفعل لا واقع موضوعي له ماوراء ارتباطه بمشيئة الفاعل واعمال قدرته وتعلقه بها تعلقاً في واقع ذاته وكيانه ، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءاً ، فمتى شاء ايجاده وجد ، ومتى 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 وثانيتهما : نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياة والقدرة له في كل آن وبصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل ، وتلك النتيجة هي المطابقة للواقع الموضوعي والمنطق العقلي

ولا مناص عنها . ومردها إلى أن مشيئة العبد تتفرع على مشيئة الله سبحانه وتعالى واعمال سلطنته . وقد اشار إلى هذه الناحية في عدة من الآيات الكريمة

منها قوله تعالى : (وما تشاؤون إلاان يشاء الله) حيث قد اثبت عزوجل أنه لا مشيئة للعباد إلا بمشيئة الله تعالى ، ومدلول ذلك كما مضى في ضمن البحوث السابقة أن مشيئة الله تعالى لم تتعلق بافعال العباد وانما تتعلق بمباديها كالحياة والقدرة وما شاكلهما ، وبطبيعة الحال ان المشيئة للعبد انما تتصور في فرض وجود تلك المبادىء بمشيئة الله سبحانه ، واما في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري عز وجل فلا تتصور ، لانها لايمكن 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 فاعلا لفعل إلا ان يشاء الله تعالى حياته وقدرته ونحوهما مما يتوقف عليه فعله خارجاً ، وبدون ذلك لا يعقل كونه فاعلا له ، وعليه فمن الطبيعي أن فعله في الغد يتوقف على تعلق مشيئة الله تعالى بحياته وقدرته فيه ، وإلا استحال صدوره منه ، فالآية تشير إلى هذا المعنى .

ويحتمل أن يكون المراد من الآية معنى آخر وهو انكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا وكذا غداً إلا أن يشأ الله خلافه 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 نفعاً 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 الآلهية لو لم تتعلق بافاضة الحياة للانسان والقدرة له فلا يملك الانسان لنفسه نفعاً ولا ضراً ، ولا يقدر على شيء ، بداهة أنه لا حياة له عندئذ ولا قدرة كي يكون مالكاً وقادراً ، فملكه النفع أو الضر لنفسه يتوقف على تعلق مشيئته تعالى بحياته وقدرته آناً فآناً ، ويدور مداره حدوثاً وبقاء ، وبدونه فلا ملك له اصلا ولا سلطان .

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

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

ثم انه لابأس 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 خلأ ولا ملأ ولا يعلمه الا الله سبحانه وتعالى ثم انه تعالى جعل لكل من تلك الكرات والافلاك حركة خاصة من القسرية والطبيعية ، فجعل حركة الشمس مثلا 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 مثلا من المغرب الى المشرق ، وهكذا ، وباى مرجح جعل العالم على الشكل الحالى دون غيره ، فيلزم الترجيح من دون المرجح وهو محال .

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

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

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

اما على نظريتنا فلانها ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها اصلا . والسبب في ذلك هو ان الفعل الاختياري انما يفتقر في وجوده الى اعمال قدرة الفاعل واختياره ، فمتى اعمل 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 فضلا عن كونه مستحيلا وذلك كما اذا تعلق الغرض بصرف وجود الطبيعي في الخارج وافترضنا ان افراده كانت متساوية الاقدام بالاضافة اليـه فعندئذ اختيار أى فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلا عن كونه محالا . نعم اختيار فعل من دون تعلق غرض به لابشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح ، لا انه محال .

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

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

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

(الثانية) قد عرفت ان للفعل الصادر من العبد اسنادين حقيقيين (احدهما) الى فاعله مباشرة (وثانيهما) الى معطى مقدماته ومباديه 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 هيأ جميع مقدمات سفر شخص الى زيارة بيت الله الحرام مثلا من الزاد والراحلة وشبههما وسعى له في انجاز تمام مهماته وقد انجزها حتى احضر له سيارة خاصة او طائرة فلم يبق الا ان يركب فيها ويذهب بها الى الحج ، فعندئذ إذا ركب فيها وذهب وأدى تمام المناسك ، فالعرف يرى اولوية اسناد هذا العمل الى من هيأ له المقدمات دون فاعله . واما لو استغل هذا الشخص الطائرة وذهب بها الى مكان لايرضى الله ورسوله به وعمل ماعمل هناك ، فالفعل في نظر العرف مستند الى فاعله مباشرة دون من هيأ المقدمات له . وكذلك الحال في افعال العباد ، فان كافة مباديها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالى وارادته كما عرفت سابقاً . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ان الله تعالى قد بين طريق الحق والباطل ، والهداية والضلال ، والسعادة والشقاوة ، وما يترتب عليهما من دخول الجنة والنار بارسال الرسل وانزال الكتب .

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

بطبيعة 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 لا فرق بينهما في نظر العقل : وعلى هذا نحمل ماورد في بعض الروايات بهذا المضمون أنى أولى بحسناتك من نفسك وأنت أولى بسيئاتك منى ، فان النظر فيه الى ماذكرناه 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 الاماميه والمعتزلة حيث ان العقاب على ضوئهما عقاب على امر اختيارى ، ولا يكون عقاباً على امر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً ، ومن الطبيعي ان العقل يستقل بحسن العقاب على امر اختيارى : 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 اصلا ، حيث ان الكل بقضاء الله وقدره فما تعلق قضاء الله بوجوده وجب وما تعلق قضاء الله بعدمه امتنع ، فاذن مافائدة الأمر

والنهي . ومن هنا قد تصدوا للجواب عن ذلك بوجوه :

(الاول) ما عن صدر المتألهين واليك نصه : (اما الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً من القضاء والقدر ، واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء ، فان الاغذية الرديئة كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض 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 فعلان اختياريان للمولى وإلا فلا معنى للشفاعة والغفران اللذان قد ثبتا بنص من الكتاب والسنة . وثانياً ان افعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله تعالى فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم . ومن هنا قد صرح بان ما تعلق 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 ، فعندئذ 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 رئيس الاشاعرة والمجبرة من ان الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج ، ليقال أنه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه ، بل انما هما على اكتساب العبد وكسبه بمقتضى الآية الكريمة (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لاظلم اليوم ان الله سريع الحساب) .

وهذا الجواب لايرجع الى معنى محصل اصلا ، وذلك لانه ان اراد بالكسب والاكتساب كون العبد محلا للفعل كالجسم الذي يكون محلا للسواد مثلا تارة وللبياض اخرى فيرده انه لايعالج 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 وايجاد ، وقد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل ، وهذا الجواب لو تم فانما يتم في خصوص ماكان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لامطلقا . وان اراد بها الفعل الصادر من العبد باختياره واعمال قدرته فهو يناقض التزامه بالجبر وان العبد لا اختيار له وان اراد بها شيء آخر يغاير الفعل الخارجي فهو مضافاً الى انه خلاف الوجدان ، ضرورة انه ليس هنا شيء آخر يصدر من العبد خارجاً ماعدى فعله ننقل الكلام فيه ونقول : انه لايخلو من ان يكون صدوره منه باختياره او لايكون 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 فكلما يصدر منه في الخارج يصدر في الحقيقة بارادة الله تعالى ومشيئته سواً أسمى فعلا ام كسباً ، وعليه فكما ان الالتزام بكون الفعل اختيارياً يناقض مذهبه ، فكذلك الحال في الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا . وعلى الثاني فما هو المصحح للعقاب اذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار العبد . ومن ضوء هذا البيان يظهر انه لاوجه للاستشهاد على ذلك بالآية الكريمة ، لوضوح ان المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجي لاشيء آخر في مقابله . ومن هنا قد رتب سبحانه وتعالى في كثير من الآيات الجزاء والعقاب على العمل

(الثالث) ماعن الباقلاني من ان الثواب والعقاب انما هما على عنوان الاطاعة والمعصية بدعوى ان الفعل الخارجي وان كان يصدر من العبد بغير اختياره الا ان جعله معنوناً بعنوان الاطاعة والمعصية بيده واختياره ، فاذن العقاب عليها ليس عقاباً على امر غير اختيارى .

وغير خفى ان الاطاعة والمعصية لاتخلوان 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 ، بداهة انها تابعان لمنشأ انتزاعها ، وحيث فرض عدم اختياريته فبطبيعة الحال يكونان خارجين عن الاختيار فاذن عاد المحذور وعلى الثاني فيرد عليه اولا انه خلاف الوجدان والضرورة ، بداهه انا لانعقل شيئاً آخر في الخارج في مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تارة عنوان الاطاعة واخرى عنوان المعصية . وثانياً انا ننقل الكلام اليها ونقول انها لايخلوان 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 ايضا كذلك ، فان الملاك فيه واحد . وعلى الثاني يعود المحذور .

(الرابع) ان الاشاعرة قد انكرت التحسين والتقبيح العقليين وقالوا : ان القبيح ماقبحه الشارع ، والحسن ماحسنه الشارع ، ومع قطع النظر عن حكمه بذلك لايدرك العقل حسن الاشياء ولاقبحها في نفسه ، وقد اقاموا على هذا الاساس دعويين : (الاولى) : لايتصور صدور الظلم من الله سبحانه وتعالى . والسبب في ذلك ان الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بدون اذنه ، والمفروض ان العالم بعرضه العريض من العلوى

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

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

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

ولنأخذ بالنقد على كلتا الدعويين : اما الدعوى الاولى فهي ساقطة جداً . والسبب في ذلك ان قضيتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الاولية 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 لافي افعال الباري عز وجل ولا في افعال عباده . وأما ماذكره الاشاعرة في وجه عدم اتصاف افعاله تعالى

بالظلم فهو خاطىء . وذلك لان حقيقة الظلم هي الاعوجاج في الطريق والخروج منه يمنة 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 يمنة تارة ويسرة اخرى وهو المعبر عنه بوضع كل شيء في موضعه ، وبطبيعة الحال ان صدق الظلم بهذا التفسير لايتوقف 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 ظلما منه . وعلى ضوء هذا التفسير لو اثاب المولى عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عد ذلك منه ظلماً ووضعاً لها في غير محلها وان كان التصرف تصرفاً في ملكه وسلطانه .

وعلى الجملة كما ان العقل يدرك ان 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 العاصي ظلم . فالنتيجة ان الظلم لاينحصر بالتصرف في ملك غيره . نعم عنوان الغصب لايتحقق في فعله تعالى حيث انه عبارة عن التصرف في ملك الغير من دون اذنه ورضاه ، وقد عرفت ان العالم وما فيه ملك له تعالى .

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

فاذن ماهو الدليل القاطع على كونه نبياً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. ومن الطبيعي انه لا دافع له ولا مبرر الا ادراك العقل قبح ذلك

ومن ذلك يظهر ان الاشاعرة لن يتمكنوا ولا يتمكنون من اثبات مسألة النبوة على ضوء مذهبهم . هذا مضافاً الى ان عقاب المطيع لوكان جائزاً ولم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون ارسال الرسل وانزال الكتب لغواً ، فانها لدعوة الناس الى الاطاعة والثواب وتبعيدهم عن المعصية والعقاب ، واذا افترضنا ان كلا من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه فلا داعي له الى الاطاعة ، لجواز ان يثاب سبحانه وتعالى العاصي ويعاقب المطيع .

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

اما اولا فلانه لاطريق 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 لايدرك 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 وجاؤا بها ، وأما من انكر نبوتهم او اظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة :

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

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

واما ثالثا فلا نالو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان عادة الله تعالى قدجرت على ذلك ، ولكن ماهو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال . ومن الطبيعي انه لادافع له الا ادراك العقل قبح ذلك ، وإذا افترضنا ان العقل لايدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير فاذن ماهو الدافع له ؟

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مؤاخذة العاصي واثابة المطيع ايضاً بعين ماقدمناه فلا نعيد ونوهم ان اثابة المطيع ومؤاخذة العاصي مستندة الى وعده تعالى ووعيده في كتابه الكريم من الحسنات والسيئات ، والدخول في الجنة والنار ، والحبوروالقصور ، والويل والعذاب وما شاكل ذلك من الوان الثواب والعقاب خاطىء جداً والسبب في ذلك انه لايمكن الوثوق بوعـده تعالى ووعيده بعد الالتزام بعدم ادراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه . فالنتيجة ان في عزل العقل عن ادراك الحسن والقبح وتجويز ارتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على اساس كافة الشرايع والاديان .

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

واما العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته

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

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان افعال الله تعالى لاتتصف بالقبح وان كل مايصدر منه سبحانه حسن الا انه لاينبغي الشك في ان العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم ويثابون على اطاعتهم ، كما انهم يمدحون الفاعل على فعل ويذمونه على فعل آخر ، وهكذا ، ولو كانت الافعال الصادرة منهم غـــير اختيارية كما هو مختار الاشاعرة ومذهب الفلاسفة فلا معنى لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارة ، والذم والعقاب اخرى ؛ ومن هنا لايستحقون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار وانهم يفرقون بين الافعال الاختيارية وغيرها ، فلو كانت الافعال بشتى انواعها واشكالها غير اختيارية فما 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 ماافاده المحقق صاحب الكفاية (قده) واليك نصه « العقاب انما يتبعه الكفر والعصيان التابعان للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها ، فان السعيد سعيد في بطن امه ، والشقي شقي في بطن امه ، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة

كما في الخبر ، والذاتي لايعلل ، 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 (قده) هو ان العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يلزم المحذور المتقدم ، بل هو من لوازم الاعمال السيئة التي لاتنفك 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 بالاخرة الى الشقاوة التي هي ذاتية للانسان والذاتي لايعلل . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا اشكال لامن جانب العقاب حيث انه من لوازم الاعمال وآثارها ، ولامن جانب تلك الاعمال حيث انها تنتهي في نهاية المطاف الى الذات .

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية اولا انها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنة حيث ان لازمها عدم امكان العفو بالشفاعة ونحوها ، مع انها قد نصتا 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 لاتحل مشكلة العقاب على امر غير اختياري فتبقى تلك المشكلة على حالها ، بل هي تؤكدها كما هو واضح . نعم لو كان مراده (قده) 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) لابأس بالتعرض لما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) في المقام

ونقده بشكل موسع . واليك نص قوله :

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

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

ان قلت : ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما الا انهما منتهيان الى مالا بالاختيار ، كيف وقد سبقهما الارادة الازلية والمشيئة الالهية ، ومعه كيف تصح المؤاخذة على مايكون بالاخرة بلا اختيار . قلت : العقاب انما يتبعه الكفر والعصيان التابعان للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما ، فان السعيد سعيد في بطن امه ، والشقي شقي في بطن امه . والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر ، والذاتي لايعلل ، 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 الارادة =

= التكوينية علة تامة للفعل ويستحيل تخلفها عنه (الثانية) ان ارادة العبد تنتهي الى الارادة الازلية بقانون ان كل ما بالغير ينتهي بالاخرة الى مابالذات (الثالثة) ان ارادته تعالى من الصفات العليا الذاتيـة 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 فقـد 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 ، بداهـة ان السعادة والشقاوة ليستا جنسين للانسان ولا فصلين له والا لكانت حقيقـة الانسان السعيد مباينة لحقيقة الانسان الشقي وهو كما ترى ، فعندئذ لامحالة 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 السعيـد علـة تامة لاختياره الايمان والاطاعة فيرده البرهان والوجدان من ناحية ، والكتاب والسنة من ناحية اخرى .

أما الاول فمضافاً 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 تترتب عليه أية فائدة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى لزم من ذلك هـدم اساس التحسين والتقبيح العقليين الذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وابقاء نوعهم .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لايمكن الالتزام بذلك. =

= وأما الثاني فلان الوجـــدان حاكم بالاختيار ، وانه ليس في كمون ذات الانسان مايجبره على اختيار الكفر والعصيان مرة ، واختيار الايمان والاطاعة مرة اخرى واضف الى ذلك ان في المشاهد والمحسوس الخارجي القضاء الحاسم على تلك الدعوى ، حيث اننا نرى شخصاً واحداً كان شقياً في اول عمره وصار سعيـــداً في آخره او بالعكس ، فـلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغيرهما ، لاستحالة تغير الذاتي وانقلابه.

وأما الكتاب فضافاً الى انه بنفسه شاهـد صدق على بطلان هـــذه 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 الجـــبر والتفويض ، واثبات نظرية الاختيـار 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 ممكناً في نفسه ، وليس فيه القضاء الحاسم على اساس كافة النظم الانسانية : المادية والمعنوية ، السماوية وغيرها ، وكما ليس على خلافه حكم العقل والوجدان =

= الا ان المستفاد من بعض الادعية انها ليستا بذاتيتين بهذا المعنى ايضاً ، وذلك لما ورد فيها من ان الشقي يطلب من الله تعالى ان يجعله سعيداً ، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها الى صفة اخرى وهي السعادة . ودعوى ان قوله (ص) في صحيحة الكناني « 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 صحيحة الكناني فلو كنا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف ، لامكن ان يقال بدلالتها على انهما صفتان ذاتيتان له ، ولكن حيث لايمكن كونهما ذاتيتين على نحو العلة التامة فبطبيعة الحال تكونان على نحو الاقتضاء ، ولكن القرينة الخارجية قد منعتنا عن الاخذ بظاهرها وهي صحيحة ابن أبي عمير الواردة في بيان المراد منها قال : سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله : الشقي من شقى في بطن أمه السعيد من سعد في بطن امه فقال : « الشقي 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 الصحيحة واطار مدلولها ، وقد تقدم في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع ان العلم الازلي لا يكون سبباً للجبر ومنشأ له : هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان نفس هذه الصحيحة تدل على ان الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان على الانسان بمزاولة الاعمال الخارجية كسائر =

(١) البحار ج ٥ ص ١٥٣

(٢) راجع نفس المصدر

= الملكات النفسانية الطيبة والخبيثة التي تحصل لنفس الانسان من مزاولة الاعمال الحسنة والسيئة ، وليستا من الصفات الذاتيـــة اللازمة لذاته منذ وجوده في هذا الكون او انعقاده في الرحم .

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انهما صفتان عارضتان المنتزعتان من الاعمال الخارجية .

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

وبكلمة اخرى ان الانسان لحظة تكونه في بطن امه اولحظة وجوده على وجه الارض لاتوجد لديه اية صفة من الصفات والملكات النفسانية ، والقوى العقلية والشهوانية ماعدى حياته الحيوانية ، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بمرور الايام وطول الزمن ، وبطبيعة الحال ان صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجـــداً لهما من تلك اللحظة وهو كما ترى : ومن هنا لايصح اطلاق الشقي عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد . وعلى هـــذا الضوء فلا مناص من الالتزام بانهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الاعمال الخارجية مثلا تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الاعمال السيئـــة ، وصفة السعادة من مزاولة الاعمال الحسنة ، وليس لهما واقع موضوعي غير هذا .

وقد تحصل من ذلك ان هذا البيان التحليلي قرينة على حمل الصحيحة على ماذكر آنفاً مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها وبيان المراد منها .

وأما رواية الثانية فهي لاتدل بوجه على انهما صفتان ذاتيتان للانسان بداهـــة انها لاتتعرض لها لاتصريحاً ولا تلويحاً فكيف تكون ناظرة اليهما ودالة على كونهما ذاتيتين ، بل هي ناظرة الى اختلاف افراد الانسان بحسب =

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

(الاول) ان العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي ، بل هما من تبعات الافعال ولوازم الاعمال ، ونتائج الملكات الرذيلة ، وآثار الملكات الفاضلة ، ومثل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه ، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني ، والادوية العقلائية 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 تصريحات وتلويحات الى ذلك ، فقد تكرر في القرآن

الملكات والكمالات النفسانية ، ومراتبها الدانية والعالية ، كاختلاف الذهب والفضة .

فالنتيجة من مجموع ماذكرناه قد تبين ان القول بكون صفتي السعادة والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال .

وأما النقطة الخامسة فقد ظهر خطأؤها من ناحيتين : (الاولى) ان الشقاوة ليست صفة ذاتية للانسان ليكون في انتهاء العقاب اليها القضاء الجاسم على على قاعدة قبح العقاب على امر خارج عن الاختيار (الثانية) ان العقاب لايعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العلة التامة ، 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 غاية السهولة ، اذ كما ان المولى العرفي يؤاخذ عبده على مخالفة امره ، كذلك مولى الحقيقي ، لوضوح ان الفعل لو كان بمجرد استناده الى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذة لم تصح مؤاخذة المولى العرفي ايضاً ، واذا كان في حد ذاته قابلا للمؤاخذة عليه فكون المؤاخذة ممن انتهت اليه سلسلة الارادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممن حولف امره ولهيه .

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 الناشي 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 المؤلمة المحرقة التي تطلع على الافئدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب ، فلا ينافي القول باللزوم ، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي .

ولنأخذ بالنقد على ماافاده (قده) من الاجوبة .

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

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

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

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

وعلى الجملة فالجواب 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 الخارجة عن اختيار المعاقب الخارجي فلا يتصف بالقبح ، الا انه لايعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وانزل الكتب

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

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بعدة نتائج :

(الأول) 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 العليا الذاتية : ومن ناحية رابعة ان الكتاب والسنة تنصان على ان ارادته تعالى فعله . ومن ناحية خامسة انه لا وجه لحمل الكتاب والسنة على بيان الارادة الفعلية دون الذاتية كما عن الفلاسفة وجماعة من الاصوليين ، وذلك اولا لعدم الدليل علي 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 (قده)) وبالرضا والابتهاج من ناحية اخرى كما عن شيخنا المحقق (قده) تفسير خاطىء لا واقع موضوعي له .

(الثالثة) ان تقسيم المشيئة الى مشيئة ذاتية وهي عين ذاته تعالى والى مشيئة فعلية وهي الوجود الاطلاقي المنبسط كما عن الفلاسفة وشيخنا المحقق (قده) قد تقدم نقده بشكل موسع ، وقلنا هناك ان هذا التقسيم يقوم على اساس ان تكون نسبة الاشياء الى ذاته الازلية نسبة المعلول الى العلة التامة من كافة الجهات والنواحي ، لا نسبة الفعل الى الفاعل المختار . وقد سبق نقد هذا الاساس بصورة موضوعية ، واقمنا البرهان على انه لا واقع له في أفعاله تعالى .

(الرابعة) ان الاشاعرة قد استدلوا على الجبر بعدة وجوه . وقد تقدم المناقشة في تمام تلك الوجوه وبينا عدم دلالة شيء منها على ذلك ،

(الخامسة) ان ـ مانسب الى أبي الحسن الاشعري من ان عادة الله تعالى قد جرت على ان يوجد في العبد فعله مقارناً لايجاد القدرة والاختيار فيه فيكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى ابداعاً واحداثاً ـ قد تقدم نقده بشكل موسع ، وقلنا هناك انه لا يرجع الى معنى صحيح ، لافي المعاليل الطبيعية ، ولا في الافعال الاختيارية :

(السادسة) المعروف بين الفلاسفة قديماً وحديثاً ان الافعال الاختيارية بشتى أنواعها مسبوقة بالارداة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى آنها اذا بلغت حدها التام تكون علة تامة لها ، وتبعهم 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 مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة .

(السابعة) ان قاعدة ـ ان الشيء مالم يجب لم يوجد ـ 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 ناقش في الاختيار بعدة مناقشات ، وقد تعرضنا لتلك المناقشات واحدة بعد اخرى ، مع نقدها بصورة موسعة :

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

(الحادية عشرة) ان علمه تعالى بوقوع افعال العباد في الخارج لا يوجب الجبر والاضطرار ، بداهة ان حقيقة العلم الكشاف الاشياء على ماهي عليه ولا يكون من مبادى وقوعها . ومن هنا ذكرنا ان ما افاده صدر المتألهين من ان علمه سبحانه سبب لوجوب وقوعها في الخارج والا لكان علمه جهلا وهو محال خاطىء 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 خاطىء جداً ولا واقع له . ومن هنا قد ناقشنا فيه بعدة مناقشات :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(صيغة الامر)

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

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

ولكن ذكر صاحب الكفاية (قده) ان هذه المعاني ليست من معاني الصيغة ، وانها لم تستعمل فيها وانما استعملت في انشأ 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 مايمكن ان يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث والتحريك ، لابداعي 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 ماذكرناه في صيغة الامر جار في سائر الصيغ الانشائية ، فكما يكون الداعي الى انشاء التمنى والترجي والاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة ،

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

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

ولنأخذ بالمناقشة عليه وهي ان افاده (قده) 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 واقع موضوعي لها ، وقلنا ان اللفظ لا يعقل ان يكون موجداً للمعنى لاحقيقةً ولا اعتباراً . ومن ذلك فسرنا حقيقة الانشاء هناك بتفسير آخر وحاصله هو ان الانشاء عبارة عن اعتبار الامر النفساني وابرازه في الخارج بمبرز من قول او فعل او ماشاكل ذلك .

وعلى ضوء هذا التفسير لامانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغة الامر

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

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

(الجهة الثانية) لاينبغي الشك في ان الاوامر الصادرة من الموالى منها اوامر الكتاب والسنة على نحوين : احدهما مايراد منها اللزوم والحتم على نحو يمنع العبد عن مخالفتها . وثانيهما مايراد منها البعث المقرون بالترخيص على نحو يجوز مخالفتها وعدم مانع عنها ، ويسمى الاول بالوجوب ، والثاني بالندب . 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 ، اوفي الجامع بينها وتحتاج ارادة كل منها الى قرينة او فيهما على نحو الاشتراك اللفظي وجوه واقوال :

قد اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) 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 ، فلوكانت حقيقة في الندب او مشتركة لفظية او معنوية لم يتبادر الوجوب منها . ثم أيد ذلك بقيام السيرة العقلائية على ذم الموالى عبيدهم عند مخالفتهم لامتثال أوامرهم ، وعـدم 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 فلا شبهة في انها مانعة عن انفهام الوجوب منها ، فاذن لايمكن حملها عليه عنـد اطلاقها مجردة عن القرينة . واجاب عن ذلك اولا بان استعمالها في الندب لايزيد على استعمالها في الوجوب ، لتكون كثرة الاستعمال فيه مانعة عن ظهورها في الوجوب . وثانياً ان كـثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة لاتمنع عن حمله على المعنى الحقيقي عنـد اطلاقه مجرداً عنها ، وما نحن فيه كذلك ، فان كثرة استعمال الصيغة في الندب مع القرينة لاتمنع عن حملها على الوجوب اذا كانت خالية عنها . ثم استشهد على ذلك بكثرة استعمال العام في الخاص حتى قيل مامن عام والا وقـد خص ، ومع هذه الكثرة لاينثلم ظهور العام في العموم اذا ورد في الكتاب

والسنة مالم تقم قرينة بالخصوص على ارادة الخاص .

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

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

وأما ماذكره (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 المجازى 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 اوضاعا متعددة حسب تعدد تلك الصيغ ، وعليه فلابد من ملاحظة كثرة الاستعمال في كل صيغة على حدة

وبنفسها . ومن الطبيعي ان كثرة الاستعمال في الخاص في احدى هذه الصيغ لاتمنع عن حمل الصيغة الاخرى على العموم ، مثلا كثرة استعمال لفظة الكل في الخاص لاتمنع 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 لابد 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 دائما استعمل 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 المتعلقة بفعل الغير تختلف شدة وضعفاً حسب اختلاف المصالح والاغراض الداعية الى ذلك ، فرة تكون الارادة شديدة وأكيدة بحيث لايريد المولى تخلف ارادته عن المراد ، ولا يريد تخلف العبد عن الاطاعة والامتثال : واخرى تكون ضعيفة على نحو لايمنع المولى العبد من التخلف ، ولا يكون العبد ملزماً بالفعل ، بل له ان يشاء الفعل ، وله ان يشاء الترك : فعلى الاول يطلب المولى الفعل على سبيل الحتم والالزام ، ويعبر عنه بالوجوب ، فيكون الوجوب في واقعه الموضوعي

طابعاً مثالياً للارادة الشديدة الاكيدة ومرآة لها ، فهي روح الوجوب وواقعه الموضوعي . وعلى الثاني يطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل الندب وعدم الحتم ، ويعبر عنه بالاستحباب ، فيكون الاستحباب ، مثالا موضوعياً لتلك المرتبة من الارادة ، وهي روحه وواقعه الموضوعي .وهذا الاختلاف في الارادة امر وجداني ، حيث اننا نرى بالوجدان ان ارادة العطشان مثلا باتيان الماء البارد أشد وأكد من ارادته باتيان الفاكهة مثلا 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 فيهما 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 فمقتضى 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 للصيغة ، وانما هو مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة (الثاني) ان مدلولها الوضعي انما هوالطلب الجامع فلا تدل بالدلالة الوضعية الا عليه .

ولنأخذ بالمناقشة عليه من وجوه :

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

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

أما الدعوى الاولى : فلان الارادة التكوينية التي هي عبارة عن الشوق النفساني المحرك للانسان نحو المراد انما يعقل تعلقها بفعل الغير اذا كانت فيه مصلحة عائدة الى ذات المريد او الى احدى قواه ، ولا يعقل تعلقها بما لاتعود مصلحته اليه ، بداهة ان الشوق النفساني الى شيء بنفسه لايعقل 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 لاينشأ 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 لاتعقل في ذاته سبحانه وتعالى والارادة بمعنى المشيئة لاتعقل 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 بشتى مراتبها من القوية والضعيفة تعود الى العباد دون المولى لاستغنائه عنها تمام الاستغناء فلا يعقل ان تكون منشأ لحدوث الارادة في نفس المولى فضلا عن ان يكون اختلافها منشأ لاختلافها شدة وضعفاً . على ان اختلاف تلك المصلحة العائدة الى العباد لايعقل أن يكون سبباً لاختلاف ارادة المولى كذلك ، نظير ارادة الطبيب حيث انها لاتعقل ان تختلف شدة وضعفاً باختلاف المصلحة التي تعود الى

المريض فتأمل . وعلى هذا الضوء فلا يكون اطلاق الصيغة بمعونة مقدمات الحكمة 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 تنزلنا 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 لمكان ضعفها زائدة على الارادة وهي صفة ضعفها ، فانها حد عدمي خاطئة جداً ، وذلك لأن الارادة بشتى 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 البدهي ان كل ممكن محدود بحد خاص ، غاية الامر يزيد الوجوب على الندب بشدة الارادة .

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

(الثالث) لو تنزلنا عن ذلك ايضاً وسلمنا ان الارادة الشديدة غير محدودة بحد بخلاف الارادة الضعيفة الا انه مع ذلك لايمكن التمسك باطلاق الصيغة 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 ماإذا اطلق المتكلم كلمة الوجود ولم يبين مايدل على ارادة سائر الموجودات أفهل يمكن حمل اطلاق كلامه على ارادة واجب الوجود نظراً الى عدم تحديده بحد ، وتحديد غيره من الموجودات به كلا ؟!!. والسر فيه ماعرفت 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 لايرجع بالتحليل العلمي الى معنى محصل ، ضرورة ان هذه مجرد الفاظ لاتتعدى عن مرحلة التعبير واللفظ ، وليس لها واقع موضوعي اصلا . والسبب في ذلك ماحققناه في بحث الانشاء من انه عبارة عن اعتبار الامر النفساني ، وابرازه في الخارج بمبرز من قول او فعل أو ماشاكله 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 اوماشاكلها للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، لا للطلب والتصدى ، ولا للبعث والتحريك ، ولا للارادة . نعم ان صيغة الامر مصداق للبعث والتحريك ، لا انها معناها ، كما انها مصداق للطلب والتصدى وأما الارادة فلا يعقل أن تكون معناها ، وذلك لاستحالة تعلق الارادة بمعنى الاختيار واعمال القدرة بفعل الغير ، وكذا الارادة بمعنى الشوق النفساني المحرك للانسان نحو المراد فيما لاتعود مصلحته اليه . هذا من ناحية . ومن

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

فالنتيجة على ضوئها هي انه لامعنى لتفسير الامر بالارادة . ومن جميع ذلك يظهر ان تفسير النهي بالكراهة ايضا خاطىء .

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 بمبرز كصيغة الامر او ماشاكلها ، فالصيغة اوماشاكلها وضعت للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري النفساني لا للبعث والتحريك ، ولا للطلب . نعم قد عرفت ان الصيغة مصداق للبعث والطلب ونحو تصد الى الفعل ، حيث ان البعث والطلب قد يكونان خارجيين ، وقد يكونان اعتباريين ، فصيغة الامر او ماشابهها مصداق للبعث والطلب الاعتباري ، لا الخارجي ضرورة انها تصد في اعتبار الشارع الى ايجاد المادة في الخارج وبعث نحوه ، لاتكوينا وخارجا ، كما هو ظاهر .

ونتيجة ماذكرناه : امران (الاول) ان صيغة الامر اوماشاكلها موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني 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 موضوعة للدلالة على ابراز الأمر الاعتباري في الخارج ولاتدل

على ماعدا ذلك ، الا ان العقل يحكم بان وظيفة العبودية والمولوية تقتضي لزوم المبادرة والقيام على العبد نحو امتثال ما امره به المولى واعتبره 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 ، وينتزع العقل من ذلك الندب ، كما ينتزع في الصورة الاولى الوجوب .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان الحاكم بالوجوب انما هو العقل دون الصيغة لاوضعاً ، ولا اطلاقاً . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى انه لافرق بينه وبين الندب في مقام الاثبات 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 اوماشاكلها فهل لها دلالة على الوجوب ام لا ، وليعلم ان استعمال الجمل المضارعية في مقام الانشاء كثير في الروايات وأما استعمال الجمل الماضوية في مقام الانشاء فلم نجد الا فيما اذا وقعت جزاء لشرط كقوله (ع) من تكلم في صلاته اعاد ، ونحوه ، وكيف كان فاذا استعملت الجمل الفعلية في مقام الانشاء فهل تدل على الوجوب ام لا وجهان :

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

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

نلخص ما أفاده (قده) في عدة نقاط :

(الاولى) ان دلالة الجمل 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 مرد ذلك الى اظهار الامر بانه لا يرضى بتركه وعدم وقوعه ابدا ، وبطبيعة الحال ان

هذه النكتة تناسب مع اطار الوجوب والحتم وهي توكده ، 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 الايقاعية امراً آخر .

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

(الثالثة) ان الجملة الفعلية لو لم تكن ظاهرة في الوجوب فلا اشكال في تعينه من بين سائر المحتملات 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 .

ولنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

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

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

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

فالنتيجة على ضوءها هي عدم الفرق في الدلالة على الوجوب بين تلك الجمل وبين صيغة الامر ، لفرض ان كلتيهما 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 والبعث : 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 البعث والتحريك ، ولا على الارادة ، وانما هي تدل على ابراز اعتبار شيء على ذمة المكلف ، فكذلك الجمل الفعلية ، وكما ان الوجوب مستفاد من الصيغة بحكم العقل بمقتضى قانون العبودية والرقية ، كذلك الحال في الجمل الفعلية حرفاً بحرف . فما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان دلالتها على الوجوب أكد من دلالة الصيغة عليه لا واقع موضوعي له .

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

النسبة في الواقع أو نفيها ؛ ومن الطبيعي اننا لا نعني بالمستعمل فيه والمدلول الا ما يفهم من اللفظ عرفاً ويدل 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 ، مثلا المستفاد عرفاً من مثل قوله (ع) يعيد الصلاة أو يتوضأ او يغتسل للجمعة والجنابة أو ما شاكل ذلك على الاول ليس إلا الطلب والوجوب كما ان المستفاد منها على الثاني ليس إلا ثبوت النسبة في الواقع أونفيها ، 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 اصلا فضلا 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 والحتم والطلب والبعث فكذلك يحتمل استعمالها في التهديد او السخرية او ما شاكل ذلك . ومن الطبيعي ان ارادة كل ذلك تفتقر الى قرينة معينة ، ومع انتفائها يتعين التوقف والحكم باجمالها . ومن هنا انكر جماعة : منهم صاحب المستند (قده) في عدة مواضع من كلامه دلالة الجملة الخبرية على الوجوب .

وقد تحصل من ذلك ان نظرية المشهور تشترك مع نظريتنا في نقطة وتفترق 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 بينهما من هذه الناحية اصلا . واما نقطة الافتراق وهي ان تلك الجمل تدل على الوجوب بحكم العقل على أساس

نظريتنا ولا تدل عليه على اساس نظرية المشهور :

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

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

الطلب دون غيرها حتى مجازاً فضلا عن ان يكون الاستعمال حقيقياً .

فالنتيجة عدة امور : (الاول) ان النكتة المذكورة لم تكن مصححة لاستعمال الجمل الفعلية في مقام الانشاء والطلب (الثاني) انها في مقام الطلب والبعث لم تستعمل في معناها الموضوع له على رغم اختلاف الداعي كما عرفت (الثالث) ان المصحح له خصوصية اخرى ونكتة ثانية ، دون ماذكره من النكتة .

وأما النقطة الثانية فهي في غاية الصحة والمتانة ، ضرورة ان الجملة الفعلية اذا استعملت في مقام الانشاء لم يعقل اتصافها بالكذب من دون فرق في ذلك بين نظريتنا ونظريته (قده) :

وأما النقطة الثالثة فقد تبين خطاؤها في ضمن البحوث السالفة بوضوح فلا حاجة الى الاعادة :

ثم ان الثمرة تظهر بين النظريتين في مثل قوله (ع) اغتسل للجمعة والجنابة مع العلم بعدم وجوب غسل الجمعة . وذلك اما بناء على نظريتنا من ان الدال على الوجوب العقل دون الصيغة فالأمر ظاهر ، فان الصيغة انما تدل على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، ولا تدل على ماعدا ذلك ، وهو معنى حقيقي لها ، غاية الامر حيث قام دليل من الخارج على جواز ترك غسل الجمعة والترخيص فيه فالعقل لايلزم العبد باتيانه وامتثاله 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 المشهور فالصيغة في امثال المقام لم تستعمل في معناها الحقيقي وهو الوجوب يقيناً ، لفرض ان غسل الجمعة غير واجب ، وعليه فلا مناص من الالتزام بان يكون

المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب ، فتحتاج ارادة كل منهما الى قرينة معينة ، ومع عدمها لابد من التوقف .

وعلى الجملة فالصيغة اوماشاكلها 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 والتعبدي وقبل بيانهما نقدم مقدمة وهي ان الواجب التوصلي يطلق على معنيين :

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

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

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

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

ثم ان القسم الاول من الواجب التوصلي بالمعنى الثاني قد يجتمع مع الواجب التعبدي بالمعنى الاول - وهو مايعتبر فيه قصد القربة - في عدة موارد : منها الزكاة فانها رغم كونها واجبة تعبدية يعتبر فيها قصد القربة والامتثال تسقط عن ذمة المكلف بفعل الغير سواء اكان بالاستنابة ام كان بالتبرع اذا كان مع الاذن ، وأما لوكان بدونه فالسقوط لايخلو 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 لايرجي زواله واما من ناحية كهولته وشيخوخته ، ولكن مع ذلك يسقط عنه بقيام غيره به رغم كونه واجباً تعبدياً ومنها غير ذلك .

فالنتيجة هي انه لاملازمة بين كون الواجب تعبدياً وعدم سقوطه بفعل الغير ، فان هذه الواجبات باجمعها واجبات تعبدية فمع ذلك تسقط بفعل الغير .

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

عن المكلف بقيام غيره به ، ولا يعتبر فيه قصد القربة وينفرد الثاني عن الاول بمثل الصلوات اليومية وصيام شهر رمضان وما شاكلها ، فانها واجبات تعبدية لاتسقط عن المكلف بقيام غيره بها . ويلتقيان في الموارد المتقدمة : كما ان النسبة بينه وبين الواجب التوصلي بالمعنى الاول عموم وخصوص من وجه ، حيث يمتاز الاول عن الثاني بمثل وجوب رد السلام ، فانه واجب توصلي لا يعتبر فيه قصد القربة ، 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 لايسقط عن البالغ بقيام الصبي المميز به . ويمتاز الثاني عن الاول بالموارد المتقدمة ، حيث انها واجبات تعبدية يعتبر فيها قصد القربة ، ومع ذلك تسقط بفعل الغير . ويلتقيان في موارد كثيرة كوجوب ازالة النجاسة وما شاكلها ، فانها واجبة توصلية بالمعنى الاول والثاني فلا يعتبر فيها قصد القربة ، وتسقط بقيام الغير بها كالصبي ونحوه كما تسقط فيما اذا تحققت بغير التفات واختيار ، بل ولو في ضمن فرد محرم .

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

وبعد ذلك نقول : لاكلام ولااشكال فيما اذا علم كون الواجب توصلياً أو تعبدياً بالمعنى الاول ، او الثاني ، وانما الكلام والاشكال فيما اذا شك

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

أما الكلام في المقام الاول فيقع في مسائل ثلاث :

(الاولى) ماذا ورد خطاب من المولى متوجهاً الى شخص أوجماعة وشككنا في سقوطه بفعل الغير فقد نسب الى المشهور ان مقتضى الاطلاق سقوطه وكونه واجباً توصلياً من دون فرق في ذلك بين كون فعل الغير بالتسبيب ، او بالتبرع ، أو بغير ذلك . وقد اطال شيخنا الاستاذ (قده) الكلام في بيانها ، ولكنا 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 بالتسبيب 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 فعلين على سبيل التخيير : وفيه ان هذا الوجه غير معقول ، وذلك لان فعل الغير خارج عن اختيار المكلف وارادته فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه وبين فعل نفسه .

وبكلمة اخرى ان الاطلاق بهذا الشكل في مقام الثبوت والواقع غير معقول ، لفرض انه يبتني 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 فيدور الامر بين الاطلاق وهو تعلق التكليف بالجامع ، والتقييد وهو تعلق التكليف بحصة خاصة ، وحيث ان الاول لا يعقل تعين الثاني : ولو تنزلنا

عن ذلك وسلمنا امكانه بحسب مقام الثبوت الا ان الاطلاق في مقام الاثبات لا يعينه ، وذلك لان امر التكليف عندئذ يدور بين التعيين والتخيير . ومن الواضح ان مقتضى الاطلاق هو التعيين ، لان التخيير في المقام الراجع الى جعل فعل الغير عدلا لفعل المكلف نفسه يحتاج الى عناية زائدة وقرينة 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 معقولا : ولا بأس بالاطلاق من هذه الناحية وشموله لصورة الاستنابة ، الا انه خاطىء من جهتين اخريين : (الاولى) ان لازم ذلك الاطلاق كون الاستنابة في نفسها مسقطة للتكليف ، وهو خلاف المفروض ، بداهة ان المسقط له انما هو الاتيان الخارجي فلا يعقل ان تكون الاستنابة مسقطة والا لكفى مجرد اجازة الغير في ذلك وهو كما ترى ، وعليه فلا يمكن كونها عدلا وطرفا للتكليف حتى يعقل تعلقه بالجامع بينها وبين غيرها . (الثانية) لو تنزلنا عن ذلك وأغمضنا النظر عن هذا الا ان الامر هنا يدور بين التعيين والتخيير وقد عرفت ان قضية الاطلاق في مقام الاثبات اذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة هي التعيين دون التخيير ، حيث ان بيانه يحتاج الى مؤنة زائدة كالعطف 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 اى سواء أقام غيره به ام لم يقم فهو لا يسقط عنه ، ويمتاز هذا الوجه عن الوجهين الاولين بنقطة واحدة ، وهي ان في الوجهين الاولين يدور امر الواجب بين كونه

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

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

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

انما هي بفعلية شرائطه ، فما لم يحرز المكلف فعلية تلك الشرائط لم يحرز كون التكليف فعلياً عليه .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الشك في اطلاق التكليف واشتراطه 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 احتمل اختصاص وجوب ازالة النجاسة عن المسجد مثلا 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 متحققا 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 مثلا يعلم باشتغال ذمته بتكليف الميت ابتداءاً ، ولكنه شاك في سقوطه عن ذمته بفعل غيره ، وقد عرفت ان المرجع في ذلك هو الاشتغال وعدم السقوط .

وبكلمة اخرى ان التكليف اذا توجه الى شخص وصار فعلياً في حقه فسقوطه عنه يحتاج الى العلم بما يكون مسقطاً له ، فكلما 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 اشتراط 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 ماذكرناه في مبحث البرأة والاشتغال من ان ادلة البرأة لاتشمل امثال المقام ، فتختص بما اذا كان الشك في اصل ثبوت التكليف : واما اذا كان اصل ثبوته معلوماً والشك انما كان في سقوطه كما فيما نحن فيه فهو خارج عن موردها . ومن هنا ذكرنا ان المكلف لوشك في سقوط التكليف عن ذمته من جهة الشك في القدرة واحتمال العجز عن القيام به بعد فرض وصوله اليه وتنجزه كما اذا شك في وجوب اداء الدين عليه بعد اشتغال ذمته به من جهة عدم احراز تمكنه مع فرض مطالبة الدائن فالمرجع في مثل ذلك بطبيعة الحال هو اصالة الاشتغال ووجوب الفحص عليه عن قدرته وتمكنه ، ولا يمكنه التمسك باصالة البرأة ، هذا بناء على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . واما بناء على جريانه فيها فلا تصل النوبة الى اصالة الاشتغال ، ل المرجع هو استصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه في امثال المقام ، وان كانت النتيجة تلك النتيجة فلا فرق بينهما بحسبها . نعم بناء على جريان الاستصحاب فعدم جريان البرأة في المقام اوضح كما لايخفى .

(الثانية) ما اذا شك في سقوط واجب عن ذمة المكلف فيما لوصدر منه بغير اختيار وارادة فهل مقتضى الاطلاق عدم السقوط اذا كان اولا وجهان : ربما قيل بالوجه الاول بدعوى ان الفعل عند الاطلاق ينصرف الى حصة خاصة وهي الحصة المقدورة ، فالسقوط بغيرها يحتاج الى دليل والا فالاطلاق يقتضي عدمه . ولكن هذه الدعوى خاطئة ولا واقع موضوعي لها . والسبب في ذلك ان منشاء هذا الانصراف لايخلو 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 ، مثلا مادة ضرب وهي (ض ر ب) موضوعة لطبيعي الحدث الصادق على مايصدر بالاختيار وبغيره من دون عناية ، وهكذا .

نعم وضع بعض المواد لخصوص الحصة الاختيارية ، وذلك كالتعظيم والتجليل ، والسخرية ، والهتك ، وما شاكل ذلك وأما الهيئات فايضاً كذلك يعني انها موضوعة لمعنى جامع بين المواد بشتى اشكالها وانواعها اي سواء أكانت تلك المواد من قبيل الصفات كمادة علم ، وكرم ، وابيض واسود ، واحمر ، وما شاكل ذلك او من قبيل الافعال ، وهي قد تكون اختيارية كما في مثل قولنا ضرب زيد ، وقام عمرو وما شاكلها . وقد تكون غير اختيارية كما في مثل قولنا تحقق موت زيد ، واسرع النبض ، وجرى الدم في العروق ، ونحو ذلك . فالنتيجة انه لا اساس 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 وايجاد الداعي له لتحريك عضلاته نحو ايجاد المأمور به . ومن الطبيعي ان هذا يستلزم كون المتعلق مقدوراً له والا لكان طلبه لغواً محضاً ، لعدم ترتب الغرض المذكور عليه ، وصدور 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 شككنا

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

(الثاني) انه لايكفي 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 وارادة لايتصف 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 العملي ايضا يقتضي ذلك .

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

ان ذلك لايقتضي الا استحالة تعلق التكليف بغير المقدور خاصة : وأما تعلقه بخصوص الحصة المقدورة فحسب فلا ، ضرورة ان غاية مايقتضي 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 فايضا كذلك ، ضرورة ان الطلب المتعلق بشيء لايقتضي أزيد من كون ذلك الشيء مقدوراً .

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

في مقام البيان ولم يقم قرينة على التقييد تعين التمسك بالاطلاق لاثبات صحة الفعل لوجيء 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 ليتمسك 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 انشاء الله تعالى :

وأما بناء على نظرية شيخنا الاستاذ (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة 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 تحصل من ذلك نقطة الامتياز بين نظريتنا ونظرية شيخنا الاستاذ (قده) في المسألة وهي امكان التمسك بالاطلاق على الاول وعدم امكانه على الثاني ، هذا اذا كان اطلاق :

واما اذا لم يكن فالاصل العملي يقتضي البراءة ، وذلك لان تعلق الوجوب بالجامع معلوم وانما الشك في تعلقه بخصوص الحصة المقدورة ، ومن الطبيعي ان المرجع في ذلك هو اصالة البراءة عن وجوب خصوص تلك الحصة ، وعليه فلو تحقق الواجب في ضمن فرد غير مقدور سقط :

واما الوجه الثاني فترد عليه المناقشة من جهتين : (الاولى) ان اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب زائداً على الحسن الفعلي والملاك القائم فيه لادليل عليه اصلا والدليل انما قام على اعتبار الحسن الفعلي وهو المصلحة

القائمة في الفعل التي تدعو المولى الى ايجابه : (الثانية) اننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلي في الواجب اضافة الى الحسن الفعلي لزم من ذلك محذور آخر لا اثبات ماهو المقصود هنا ، وذلك المحذور هو عدم كفاية الاتيان بالواجب عندئذ عن ارادة واختيار ايضاً في سقوطه ، بل لابد من الاتيان به بقصد القربة بداهة ان الحسن الفاعلي لا يتحقق بدونه . ومن الطبيعي ان الالتزام بهذا المعنى يستلزم انكار الواجبات التوصلية ، وانحصارها بالواجبات التعبدية ، وذلك لان كل واجب عندئذ يفتقر الى الحسن الفاعلي ولا يصح بدونه ، والمفروض انه يحتاج الى قصد القربة ، وهذا لايتمشى مع تقسيمه (قده) في بداية البحث الواجب الى تعبدي وتوصلي . فالنتيجة ان اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب رغم انه لادليل عليه يستلزم محذوراً لايمكن ان يلتزم به احد حتى هو (قده) فاذن لامناص من الالتزام بعدم اعتباره وكفاية الحسن الفعلي . نعم هنا شيء آخر وهو ان لايكون مصداق الواجب قبيحاً كما اذا اتى به في ضمن فرد محرم ، وذلك لان الحرام لايعقل ان يقع مصداقاً للواجب .

وقد تحصل من ذلك عدة امور : (الاول) خطاء الوجوه المتقدمة التي اقيمت لاثبات كون الواجب هو خصوص الحصة الاختيارية (الثاني) امكان كون الواجب في الواقع هو الجامع بين الحصة 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 تمتاز هذه المسألة عن المسألة الاولى .

(الثالثة) ماذا شك في سقوط واجب في ضمن فرد محرم وهذا يتصور على نحوين : (الاول) ان يكون المأتى به في الخارج مصداقاً للحرام حقيقتاً كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب او نحوه (الثاني) ان

لا يكون المأتي به مصداقا له كذلك ، بل يكون ملازماً له وجوداً ، وذلك كالصلاة في الارض المغصوبة ونحوها 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 مثلا ، فانها تسقط عن المكلف ولو كانت بالماء المغصوب فلا يبقى موضوع لها وكغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب حيث يسقط عن ذمته بانتفاء موضوعه وحصول غرضه وما شاكل ذلك . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان مرد سقوط الواجب في ضمن الفرد المحرم ليس الى ان الواجب هو الجامع بينهما ، بل مرده الى حصول الغرض به الداعى إلى ايجابه ، حيث انه مترتب على مطلق وجوده ولو كان في ضمن فرد محرم ، وعدم موضوع لاتيانه ثانياً في ضمن فرد آخر ، لا ان الواجب هو الجامع : وتارة أخرى نشك في انه يسقط لو جيء به في ضمن فرد محرم اولا ، وذلك كغسل الميت ، وتحنيطه ، وتكفينه ، ودفنه ، وما شاكل ذلك فلو غسل الميت بالماء المغصوب ، أو دفن في أرض مغصوبة او حنط بالحنوط المغصوب ، او غير ذلك وشككنا في سقوط التكليف بذلك وعدم سقوطه فنقول :

لا اشكال ولا شبهة في ان مقتضى اطلاق الواجب عدم السقوط ، بداهة ان الفرد المحرم لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب ، لاستحالة انطباق 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 خاطىء لا واقع موضوعي له ، وذلك لما ذكرناه غير مرة من ان متعلق الامر هو الطبيعي الجامع ، ولا يسري الامر منه إلى شيء من أفراده العرضية والطولية : هـذا من ناحية . ومن ناحية أخرى بعدما عرفت استحالة انطباق الواجب على الفرد المحرم فبطبيعة الحال يتقيد الواجب بغيره :

وعلى ضوء هـذا البيان فاذا 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 بعـدم 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 هـذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، وقد اخترنا في تلك المسألة القول بجريان البرأة فيها عقـلا وشرعاً . هذا بناءً على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وإلا فلا مانع من الرجوع اليـه ويأتي بيانه في مورده 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 تعبدياً فالظاهر أن الامر أيضاً كذلك : والسبب في هذا هو ان المعتبر في صحة العبادة الاتيان بها بكافة أجزائها وشرائطها مع قصد القربة ، ولا دليل على اعتبار شيء زائد على ذلك ، ومن المعلوم ان مجرد مقارنتها خارجا وملازمتها كذلك لوجود الحرام لا يمنع عن صحتها وقصد القربة بها ، فان المانع منه ما اذا كانت العبادة محرمة ، لا في مثل المقام : ومن هنا قلنا بصحة العبادة في مورد

الاجتماع بناءاً على القول بالجواز ، حيث ان ما ينطبق عليه الواجب غير ما هو الحرام فلا يتحدان خارجاً كي يكون مانعاً 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 قبح هذا لا يرتبط بحسن ذاك ، فهما فعلان صادر ان من الفاعل ، غاية الامر كان صدور احدهما منه حسناً وصدور الآخر قبيحاً .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان الواجب 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 مالا يسقط إلا بفعل المكلف نفسه . ومنها مالا يسقط إلا في ضمن فرد مباح فلا يسقط في ضمن فرد حرام . نعم يشترك الجميع في نقطة واحدة وهي عدم اعتبار قصد القربة في صحتها . ومن هنا يظهر انه لا أصل لما اشتهر في الالسنة 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 تعبدي : وتوصلي ، والاول ما يتوقف حصول الغرض منه على قصد التقرب ، وذلك كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك . والثاني مالا يتوقف حصوله على ذلك كما عرفت ، ومنه وجوب الوفاء بالدين ، ورد السلام ، ونفقة الزوجة ، وهذا القسم هو الكثير في الشريعة المقدسة ، وجعله من الشارع رغم انه لا يعتبر فيه قصد التقرب انما هو لاجل حفظ النظام وابقاء النوع ، ولولاه

لاحتلت نظم الحياة المادية والمعنوية ، وبعد ذلك نقول : مرة يعلم المكلف بان هذا الواجب توصلي وذاك تعبدي ، ولا كلام فيه ، ومرة أخرى لا يعلم به ويشك ، الكلام فى 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 القربة وعدم امكانه . (الثاني) دعوى ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فينبغي لنا التكلم عندئذ في هاتين الدعويين :

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

والاستطاعة ، وما شاكل ذلك ، فان مثل قوله تعالى (اوفوا بالعقود) ونحوه 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 أخذت مفروضة الوجود في الخارج : يعني ان المولى فرض وجودها اولا ثم جعل الحكم عليها ، ومرد ذلك الى انه متى تحقق وقت الزوال مثلا 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 ، وايقاعها 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 أخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به سواء أكان اختيارياً أم لم يكن ، غاية الامر ان القيد اذا كان غير اختياري فلابد 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 مالا يوجد الا بنفس انشائه كيف

يعقل اخـــذه 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 فعليـــة الحكم تتوقف على فعلية موضوعه ، وحيث ان الموضوع على الفرض هو نفس الامر وهو متعلق لمتعلقه فطبيعة الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه ، وهو محال .

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

وقد خفي على بعض الاساطين حيث قد أورد على شيخنا الاستاذ (قده) بما حاصله هو ان ما يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعـــل انما هو موضوعات التكاليف وقيودها ، لا قيود الواجب ، لوضوح ان قيود الواجب كالطهارة في الصلاة - مثلا - واستقبال القبلة ، وماشاكلها 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 ، وماشاكلها . وبعد ذلك قال ان قصد الامر ليس من قيود الموضوع حتى يؤخذ مفروض الوجود خارجاً ، بل هو قيد الواجب وكان المكلف قادراً عليه فعندئذ جاء حال بقية قيود الواجب كالطهارة ونحوها فيجب تحصيله ولا معنى لاخـــذه مفروض الوجود .

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

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

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

فالنتيجة ان اخذ القيد مفروض الوجود في مرحلة الجعل والانشاء انما يقوم على اساس احد هذين الامرين فلا ثالث لهما واما في غير هذين الموردين فلا موجب لأخذه مفروض الوجود اصلا ، ولا دليل على ان التكليف لايكون فعلياً الا بعد فرض وجوده في الخارج . ومن هنا قد التزمنا بفعلية الخطابات التحريمية قبل وجودات موضوعاتها بتمام القيود والشرائط فيما اذا كان المكلف قادراً على ايجادها ، مثلا التحريم الوارد على شرب الخمر فعلي وان لم يوجد الخمر في الخارج اذا كان المكلف قادراً على ايجاده بايجاد مقدماته فلا تتوقف فعليته على وجود موضوعه :

والسر في ذلك ماعرفت من ان الموجب لاخذ القيد مفروض الوجود أما الظهور العرفي ، او الحكم العقلي ، وكلاهما منتف في امثال المقام : اما الاول فلان العرف لايفهم من مثل لاتشرب 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 مطلقا 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 لايحكم العقل بأخذه مفروض الوجود

فالنتيجة ان المناط في فعلية الخطابات التحريمية انما هو فعلية قدرة المكلف على متعلقاتها ايجاداً وتركاً ولو بالقدرة على موضوعاتها كذلك ، فمن كان متمكناً من شرب الخمر ولو بايجاده كانت حرمته فعلية في حقه ، ومن كان متمكنا من تنجيس المسجد مثلا ولو بايجاد النجاسة كانت حرمته كذلك فلا تتوقف على وجود موضوعه في الخارج . ومن هنا لاترجع تلك القضايا في امثال هـذه 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 لايوجب اخـذه مفروض الوجود ، لما عرفت من الملاك الموجب لاخذ قيد كذلك اما الظهور العرفي اوالحكم العقلي ، وعندئذ فهل نرى ان الملاك لأخذه كذلك موجود هنا ام لا

والتحقيق عدم وجوده أما الظهور العرفي فواضح ، حيث لاموضوع له فيما نحن فيه ، فان الكلام هنا انما هو في امكان اخذ قصد الأمر في متعلقه بدون اخذه مفروض الوجود وعدم امكانه ، ومن الطبيعي انه لاصلة للعرف بهذه الناحية . واما الحكم العقلي فايضاً كـذلك ، فلان ملاكه هو ان القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الانشاء لزم التكليف بما لايطاق ، ومن المعلوم انه لايلزم من عدم اخذ الامر مفروض الوجود ذلك والسبب فيه ان الامر الذي هو متعلق للداعي والقصد يتحقق بمجرد جعله وانشائه ، ومن الطبيعي ان الامر اذا تحقق ووجد امكن للمكلف الاتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر وبداعيه ، ولا حاجـة بعد ذلك الى أخـذه مفروض الوجود في مقام الانشاء .

وبكلمة واضحة ان الامر وان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره ، حيث انه فعل اختيارى للمولى ، كما انه لايمكن للمكلف الاتيان بشيء بقصده بدون فرض تحققه ووجوده ، الا ان كل ذلك لايستدعي اخذه مفروض الوجود . والوجه في ذلك هو ان المعتبر في صحة التكاليف انما هو قدرة المكلف على الاتيان بمتعلقاتها بكافة الاجزاء والشرائط في مرحلة الامتثال ، وان كان عاجزاً وغير قادر في مرحلة الجعل . وعلى هذا للضوء فالمكلف وان لم يكن قادراً على الاتيان بالصلاة مثلا بداعي امرها وبقصده قبل الشائه وجعله ، ولكنه قادر على الاتيان بها كذلك بعد جعله والشائه وقد عرفت كفاية ذلك ، وعدم المقتضى لاعتبار القدرة من حين الجعل ، وعليه فلا مانع من تعلق التكليف بالصلاة مع قصد امرها ، لفرض تمكن المكلف من الاتيان بها كذلك في مقام الامتثال ، فاذن لاملزم لاخذه مفروض الوجود ، فان الملزم لاخذه 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 لاموجب لأخذه مفروض الوجود . فالنتيجة هي انه لايلزم من اخذ قصد الامر في متعلقه شيء من المحذورين السابقين حيث ان كليهما يرتكز على نقطة واحدة وهي اخذ الامر مفروض الوجود في مقام الانشاء ، وبانتفاء تلك النقطة انتفى المحذوران .

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

شخص ذاك الأمر فلابد 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 بالمامور 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 لابد ان يكون في مرتبة سابقة وهي مرتبة الاجزاء وباعتبار انه لابد من الاتيان بتمام الأجزاء والشرائط بقصد الامتثال لابد ان يكون في مرتبة متأخرة عنها ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه .

الوجه الثالث ماذكره 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 عقلا ، لانما أخذ في نفس العبادة شرعاً ، وذلك لاستحالة اخذ مالا يكاد يتأتي الا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك مطلقا شرطاً او شطراً ، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لايكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال امرها . وتوهم امكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة امكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو في حال الامتثال لاحال الأمر واضح الفساد ، ضرورة انه وان كان تصورها كذلك بمكان من الامكان ، الا انه لايكاد يمكن الاتيان بها بداعى امرها ، لعدم الأمر بها ، فان الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الأمر ، ولا يكاد يدعو الأمر الا الى ماتعلق به لا الى غيره . ان قلت : نعم ولكن لنفس الصلاة ايضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة . قلت كلا ، لأن ذات المقيد لاتكون مامورا بها ، فان الجزء التحليلى لايتصف بالوجوب

اصلا ، 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 شطراً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب ، اذ المركب ليس الا نفس الأجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ، ويصح ان يؤتى به بداعي ذاك الوجوب ، ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب بداعي وجوبه . قلت : مع امتناع اعتباره كذلك ، فانه يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختيارى ، فان الفعل وان كان بالارادة اختياوياً الا ان ارادته حيث لاتكون بارادة اخرى والا لتسلسلت ليست باختيارية ، كما لايخفى فما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه في ضمن اتيانه 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 لايمكن أخذه فيه شرعاً ، بل لابد ان يكون اعتباره في العبادات بحكم العقل .

الوجه الرابع ماذكره شيخنا المحقق (قده) من ان لازم تقييد المأمور به بداعى الامر هو محذور لزوم عدمه من وجوده ، وذلك لان أخذ الاتيان بداعى الامر في متعلق الامر يقتضي اختصاص ماعداه بالامر ، لما سمعت من ان الامر لايدعو الا الى ماتعلق به وهو مساوق لعدم أخذه فيه ، اذ لامعنى لأخذه فيه الا تعلق الامر بالمجموع من الصلاة والاتيان بداعي الامر فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه ، وما يلزم من وجوده عدمه محال .

(الوجه الخامس) ماذكره (قده) أيضاً واليك نصه : (ان الاجزاء بالامر ليس لها الا امر 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 يجعل 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 علية الشيء لنفسه وعليته لعليته » :

توضيحه هو أن الأمر المتعلق بالمركب حيث انه واحد فبطبيعة الحال كانت له دعوة واحدة فليست دعوته الى الاتيان بكل جزء الا في ضمن دعوته الى الكل لا على نحو الاستقلال ، وعلى هذا فاذا افترضنا أن دعوة الأمر قد أخذت في متعلق نفسه يعني ان المتعلق مركب من أمرين : الفعل الخارجي كالصلاة 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 باجمعها ببيان نكتة واحدة : وتفصيل ذلك قد تقدم في صدر المبحث ان الواجب على قسمين : تعبدي وهو مايعتبر فيه قصد القربة فلا يصح بدونه . وتوصلي وهو مالا يعتبر فيه قصد القربة

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

اما النحو الاول فالظاهر انه لا مصداق له خارجاً ولا يتعدى عن 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 مثلا ، فان اجزائهـــا بأجمعها اجزاء عبادية : واما شرائطها فجملة كثيرة منها غير عبادية ، وذلك كطهارة البدن والثياب واستقبال القبلة وما شاكل ذلك ، فانها رغم كونها شرائط للصلاة تكون توصلية وتسقط عن المكلف بدون قصد التقرب : نعم الطهارة الثلاث خاصة تعبدية فلا تصح بدونه . واضف الى ذلك ان تقييد الصـــلاة بتلك القيود ايضاً لا يكون عبادياً فلو صلى المكلف غافلا عن طهارة ثوبه او بدنه ثم انكشف كونه طاهرا صحت صلاته مع ان المكلف غير قاصد للتقيد فضلا عن قصد التقرب به فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً ، لانتفاء القربة به ، بل الامر في التقيد بالطهارات الثلاث ايضا كذلك . ومن هنا لو صلى غافلا عن الطهارة الحدثية ثم بان انه كان واجداً لها صحت صلاته ، مع انه غير قاصد لتقيدها بها فضلا عن اتيانه بقصد القربة ، هذا ظاهر :

واما النحو الثالث وهو مايكون بعض اجزائه تعبدياً وبعضها الآخر توصلياً فهو امر ممكن في نفسه ولا مانع منه ، الا انا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعبـــدية الاولية كالصـــلاة والصوم وما شاكلها حيث انها واجبات تعبدية بكافة اجزائها . ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات

العرضية ، وذلك كما اذا افترضنا ان واحداً مثلا نذر بصيغة شرعية الصلاة مع اعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعي بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً وكان كل منهما جزء الواجب ، فعندئذ بطبيعة الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزئين : احدهما : تعبدي وهو الصلاة . وثانيهما توصلي وهو اعطاء الدرهم . وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد اويمين او شرط في ضمن عقد اونحو ذلك : فالنتيجة انه لامانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبدي 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 ضمني ومامور به بذلك الامر الضمني مثلا الامر المتعلق بالصلاة ينحل بحسب الواقع الى الامر بكل جزء منها ويكون لكل منها حصة منه المعبر عنها بالامر الضمني ، ومرد ذلك الى انحلال الامر الاستقلالي ، الى عدة اوامر ضمنية حسب تعدد الاجزاء .

ولكن هذا الامر الضمني الثابت للاجزاء لم يثبت لها على نحو الاطلاق مثلا الامر الضمني المتعلق بالتكبيرة لم يتعلق بها على نحو الاطلاق ، بل تعلق بحصة خاصة منها وهي ما كانت مسبوقة بالقراءة ، وكذا الامر الضمني المتعلق بالقراءة فانه انما تعلق بحصة خاصة منها وهي ما كانت مسبوقة بالركوع وملحوقة بالتكبيرة ، وكذلك الحال في الركوع والسجود ونحوهما

وعلى ضوء ذلك يترتب ان المكلف لايتمكن من الاتيان بالتكبيرة مثلا بقصد امرها بدون قصد الاتيان بالاجزاء الباقية ، كما لا يتمكن من الاتيان بركعة مثلا بدون قصد الاتيان ببقية الركعات : وان شئت قلت : ان الامر الضمني المتعلق بالاجزاء يتشعب من الامر بالكل ، وليس امراً مستقلا 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 اتى به بقصد الامتثال ، وأما قصد الامر فايضاً كذلك ، لان تحققه وسقوط امره لايحتاج الى قصد امتثاله ، لفرض انه توصلي : وبكلمة اخرى ان الواجب في مثل الفرض مركب من جزء خارجي وجزء ذهني وهو قصد الامر وقد تقدم ان الامر المتعلق بالمركب ينحل الى الامر بكل جزء جزء منه ، وعليه فكل من الجزء الخارجي والجزء الذهني متعلق ، للامر الضمني غايته ان الامر الضمني المتعلق بالجزء الخارجي تعبدي 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 لامحذور في ان يكون الواجب مركباً من جزء تعبدي وجزء توصلي :

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لامانع من أن يكون مثل الصلاة اوما شاكلها مركباً من هذه الاجزاء الخارجية مع قصد أمرها الضمني وعليه فبطبيعة الحال الامر المتعلق بها ينحل الى الامر بتلك الاجزاء وبقصد امرها كذلك فيكون كل منها متعلقا لامر ضمني ، فعندئذ اذا أتى المكلف بها بقصد امرها الضمني فقد تحقق الواجب وسقط . وقد عرفت ان الامر الضمني المتعلق بقصد الامر توصلي فلا يتوقف سقوطه على الاتيان به بقصد امتثال امره : ومن هنا يفترق هذا الجزء وهو قصد الامر عن غيره من الاجزاء

الخارجية ، فان قصد الامر الضمني في المقام محقق لتمامية المركب فلا حالة منتظرة له بعد ذلك ، وهذا بخلاف غيره من الاجزاء الخارجية ، فانه لايمكن الاتيان بجزء بقصد امره الا مع قصد الاتيان ببقية اجزاء المركب أيضاً بداعي امتثال امره ، مثلا لا يمكن الاتيان بالتكبيرة بقصد امرها الا مع قصد الاتيان ببقية اجزاء الصلاة ايضا بداعي امتثال امرها والا لكان الاتيان بها كذلك تشريعاً محرماً ، لفرض عدم الامر بها الا 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) أخذ 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 لايعقل له الامر الاستقلالي ، ليكون الامر متعلقاً به مع قصد ذاك الامر له ، ضرورة ان الامر المتعلق به في هذا الفرض لايمكن الا الامر الضمني ففرض الامر الاستقلالي له خلف يعني يلزم من فرض تركب الواجب عدمه . ولكن قد عرفت مما ذكرناه انه لاواقع موضوعي لهذا التوهم اصلا حيث ان المأخوذ في متعلقه على مابيناه هو قصد الامر الضمني المتعلق به ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً منهما ، غاية مايمكن ان يقال ان لازم ذلك هو ان يكون احد الامرين الضمنيين متاخراً عن الآخر رتبة ، فان الامر الضمني المتعلق بالفعل المزبور مقدم رتبة عن الامر الضمني المتعلق بقصده ، وهذا لامحذور فيه اصلا بعد القول بالانحلال .

وعلى ضوء هذا الاساس يظهر اندفاع جميع الوجوه المتقدمة :

اما 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 انما هو متأخر عن هذا الجزء لاعن جميع الاجزاء والشرائط هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى قد تقدم في مبحث الصحيح والأعم انه لامانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين طوليين ، ومن لحاظهما شيئاً واحداً وجعلها متعلقاً لامر واحد ، ومانحن فيه من هذا القبيل : فالنتيجة ان هذا الوجه ساقط على ضوء ما قدمناه .

واما الوجه الثاني فهو أيضاً يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في متعلق الامر كالصلاة مثلا هو قصد الامر النفسي الاستقلالي ، فعندئذ لا يتمكن المكلف من الاتيان بها واجدة لتمام الاجزاء والشرائط . منها قصد الامر الاستقلالي الا تشريعاً حيث لا أمر بها كذلك ، افرض انها جزء الواجب والامر المتعلق بالجزء لا يعقل أن يكون امراً استقلالياً والالزم الخلف ، بل لابد أن يكون أمراً ضمنياً : 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 المعتبر في باب التكاليف انما هو القدرة على

امتثالها في هذا الظرف دون ظرف الانشاء فلو افترضنا إن 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 المعتبر هو القدرة على متعلقات الاحكام من حين الامر . وقد عرفت انه لا واقع موضوعي لكلا الامرين ، فاذن لايلزم من أخذه في المتعلق من المحذورين المزبورين كما هو واضح .

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

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

مثلا مع داعوية امرها الضمنى بطبيعة الحال ينحل ذلك الامر الى امرين ضمنيين : احدهما : متعلق بذات الصلاة . والاخر متعلق بداعوية هذا الامر يعني الامر المتعلق بذات الصلاة ، ولا محذور في ان يكون الامر الضمنى يدعو الى داعوية الامر الضمنى الآخر ، كما انه لامانع من ان يكون الامر النفسى الاستقلالى يدعو الى داعوية الامر النفسي الاخر كذلك . نعم لو كان المأخوذ فيه الامر النفسي الاستقلالى لزم داعوية الامر لداعوية نفسه :

قد انتهينا فى نهاية المطاف الى هذه النتيجة وهي انه لامحذور في أخذ داعوية الامر الضمنى في متعلق الامر النفسى الاستقلالى لامن ناحية التشريع ، لابتنائه على عدم الامر بذات الفعل الخارجي كالصلاة مثلا ، ولكن قد عرفت خلافه وان الامر الاستقلالى بها وان كان منتفياً الا ان الأمر الضمني موجود : ولا من ناحية عدم القدرة ، لابتنائه على اعتبار القدرة على متعلقات التكاليف 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 ضمنيين فلا مانع من ان يكون احد الأمرين متعلقاً للاخر . ولا يلزم من ذلك المحذور المذكور :

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

لسقوط الامر عنه ، لفرض 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 توصلي ولا معنى لكونه تعبدياً .

(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 الضمني المتعلق بذات الصلاة مثلا في مرتبة متقدمة بالاضافة الى الامر الضمني المتعلق به وهو في طوله وفي مرتبة متأخرة عنه ، ولذا جعله داعياً الى الصلاة .

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

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

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

والتقييد انما يتصوران بالاضافة الى الانقسامات والقيود الاولية ، ولايتصوران 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 والملكة ، وذلك لان الاطلاق في هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالاضافة الى ماهو قابل له ، كما اذا فرض ان المتكلم في مقام البيان وهو متمكن من الاتيان بالقيد 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 عدمى : 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 عدمى ، كما ان التقييد المقابل له امر وجودى : فالنتيجة ان استحالة التقييد في هذا المقام تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس :

واما في مقام الثبوت فالصحيح ان المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم والملكة ، 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 أكانت تلك الخصوصيات من الخصوصيات النوعية اوالصنفية اوالشخصية فلا تخلو من ان يكون لها دخل في الحكم والغرض اولا يكون لها دخل فيه اصلا ولا ثالث لهما ، 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 ، وهـذا هو معنى الاطلاق ؛ ومن الطبيعي ان النسبـة بين اللحاظ الاول واللحاظ الثاني نسبة التضاد فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة .

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

وأما المورد الثاني وهو ما اذا سلمنا ان المقابلة بين الاطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة لا الضدين وافترضنا ان التقييد في محل الكلام مستحيل لتمامية الوجوه المتقدمـة او بعضها فهل تستلزم استحالة التقييـد استحالة الاطلاق ام لا قولان : قـد اختار شيخنا الاستاذ (قده) القول الاول

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

أما الدعوى الاولى فهي خاطئة نقضاً وحلا . اما نقضاً فبعدة 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 مستحيلا لكان جهله بها ضرورياً مع ان التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكة ، فلو كانت استحالة احدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المقام ، مع انه ضروري وجداناً . ومنها ان الانسان يستحيل ان يكون قادراً على على الطيران في السماء مع ان عجزه عنه ضروري وليس بمستحيل ، فلو كانت استحالة احد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز ، مع ان الامر ليس كذلك . ومنها ان كل احد يستطيع مثلا حفظ صفحة اواكثر من اى كتاب شاء واراد ، ولكنه لايستطيع حفظ جميع الكتب بشتى انواعها وفنونها ، بل لايستطيع حفظ مجلدات البحار مثلا اجمع وهذا لايستلزم خروجه عن القابلية بتاتاً وانه لايستطيع حفظ صفحة واحدة ايضاً ببيان ان استحالة احد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر بداهة ان استطاعته لحفظ صفحة واحدة ضرورية .

وأما حلا فلان قابلية المحل المعتبرة في التقابل المذكور لايلزم ان تكون

شخصية في جزئيات مواردها ، بل يجوز أن تكون صنفيـة او نوعية او جنسية . ومن هنا ذكر الفلاسفة ان القابلية المعتبرة بين الاعدام والملكات ليست القابليـة الشخصية بخصوصها في كل مورد ، بل الاعم منها ومن القابلية الصنفية والنوعية والجنسيـة 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 اونوعه اوجنسه قابلا للاتصاف بالوجود وان لم يكن شخص هذا الفرد قابلا للاتصاف به .

ويتضح ذلك ببيان الامثلة المتقدمة فان الانسان قابل للاتصاف بالعلم والمعرفة ، ولكن قد يستحيل اتصافه به في خصوص مورد لاجل خصوصية فيه ، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتصاف الانسان به مع ان صدق العدم - وهو الجهل - عليه ضرورى ، ومن الطبيعي ان هذا ليس الا من 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 ، لابلحاظ 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 جميـع مجلدات البحار مثلا لايوجب خروجه عن القابلية النوعية او الجنسية .

وقد تحصل من ذلك بوضوح انه لا يعتبر في صدق العـدم المقابل للملكة على مورد قابلية ذلك المورد بشخصه للاتصاف بتلك الملكة ، بل يكفي 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 (قده) في هذا الوهم ماهو المشهور في الالسنة من اعتبار قابلية المحل للوجود في التقابل المزبور ومن هنا لايصح اطلاق العمى على الجدار مثلا لعدم كونه قابلا للاتصاف بالبصر ، وكذا لا يصح اطلاق الجاهل او العاجز عليه ، لعدم القابلية الشخصية في تمام جزئيات مواردها . ولكن قد عرفت خلافه . واما عدم صحة الاطلاق في هذه الامثلة من ناحية فقدان القابلية بتمام اشكالها .

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

فبطبيعة الحال تعين احد الامرين الآخرين هما : الاطلاق او التقييد بخلافه واذا فرضنا ان التقييد بخلافه أيضاً مستحيل كما هو كذلك حيث ان 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 الحاكم بحدود موضوع حكمه أو متعلقه من حيث السعة والضيق وهو غير معقول ، وعليه حيث استحال تقييد المأمور به كالصلاة مثلا بقصد الامر على مختاره (قده) للوجوه المتقدمة من ناحية ، واستحال تقييده بعدم قصده من ناحية أخرى حيث انه على خلاف الغرض من الامر فالاطلاق ضروري يعني ان المأمور به هو الطبيعي الجامع بلا دخل لقصد الامر فيه وجوداً وعدماً . ولا فرق في ذلك بين قيود الموضوع وقيود المتعلق وكذا لا فرق بين القيودات الأولية والقيودات الثانوية ضرورة ان الاهمال كما لا يعقل بالاضافة الى القيودات الأولية كذلك لا يعقل بالاضافة الى القيودات الثانوية فان الحكم المجعول من قبل المولى الملتفت الى تلك القيودات لا يخلو من أن يكون مطلقاً باطلاق موضوعه أو متعلقه بالاضافة اليها يعني لا دخل لشيء منها فيه أو يكون مقيداً بها ولا ثالث في البين وعليه فاذا افترضنا استحالة التقييد بقيد فلا محالة أحد امرين ضروري اما الاطلاق أو التقييد بغيره لاستحالة الاهمال في الواقع . والى ذلك أشار شيخنا العلامة 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 مهملا فلا يمكن التمسك به ولعل من هذا القبيل قوله تعالى (واذا ضربتم في الأرض فلا جناح عليكم ان تقصروا في الصلاة) فان الآية الكريمة تشير الى وجوب القصر عند تحقق الضرب في الأرض ولكنها أهملت التعرض لمقدار الضرب وتحديده بحدوده 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 والملكة كما اختاره شيخنا الاستاذ (قده) ،

(الثانية) اننا لو افترضنا ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا التضاد الا ان ما افاده (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق خاطىء ، وذلك لانها تقوم على اساس اعتبار القابلية الشخصية في العدم والملكة ، 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 وعدم امكانه .

يبقى الكلام في بقية الدواعي القربية كقصد المحبوبية ، او قصد المصلحة اوالاتيان بالعبادة بداعي ان الله سبحانه وتعالى أهلا لها ، او غير ذلك

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

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

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

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

به ، وعليه فعدم امكان تقييد العبادة بخصوص قصد الامر لا يستلزم عدم امكان تقييدها بالجامع بينه وبين غيره من الدواعي ، لعدم الملازمة بينهما اصلا ، ولا من الناحية الثانية ، لعدم القطع الخارجي بعدم اعتباره ايضاً فاذن لا مانع من أخذ الجامع القربي بين هذه الدواعي في العبادة . وتوهم ان لازم ذلك هو ان يكون الاتيان بذات الصلاة مثلا بداعي امرها تشريعاً - ومحرماً ، لفرض ان الامر قد تعلق بها مع قصد ذلك الجامع ولا يتعلق بذات الصلاة وحدها ، مع انه لاشبهة في صحة الاتيان بها بداعي امرها ، ومن الطبيعي ان ذلك يكشف عن تعلق الامر بذاتها لابها مع قصد التقرب ، وعليه فكيف يحتمل اخذ الجامع القربي فيها خاطىء جداً لما تقدم بشكل موسع في ضمن البحوث السابقة من ان الاتيان بالعبادة بداعي امرها لايستدعي تعلق الامر النفسي الاستقلالي بذاتها ، بل يمكن الاتيان بها بداعي امرها الضمني ، والمفروض ان الأمر الضمني موجود ، فاذن لاتشريع في البين اصلا .

ولشيخنا الاستاذ (قده) في المقام كلام وهو ان الدواعي القربية حيث كانت باجمعها في عرض واحد وان الجامع بين الجميع هو كون العمل لله تعالى كما يستفاد من قوله (ع) « وكان عمله بنية صالحة يقصد بها ربه » فلا يمكن اخذها في المأمور 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 أيضاً ، بداهة ان متعلق الارادة التشريعية هو بعينه مايوجده العبد في الخارج وتتعلق به ارادته التكوينية فلو لم يمكن تعلق

الارادة التكوينية بشيء لم يمكن تعلق 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 فلو افترضنا 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 .

ولنأخذ بالمناقشة عليه اولا بالنقض . وثانياً بالحل .

أما الاول فلو تم ما أفاده (قده) من عدم امكان تعلق الارادة التشريعية والتكوينية بداعي من الدواعي القربية لكان ذلك موجباً لعدم امكان تعلقها به بتمام الجعل وبالامر الثاني أيضاً ، مع انه (قده) قد التزم بامكان اخذه بالامر الثاني . والسبب في ذلك هو ماعرفت من ان الداعي عبارة عما تنبعث 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 افاده (قده) انما يتم في الارادة الشخصية حيث انها لايعقل أن تتعلق بما تنبعث منه ، بداهة استحالة تعلق الارادة الناشئة عن داع بذلك الداعي ، لتأخرها عنه رتبة فكيف تتقدم عليه كذلك . أو فقل ان هذه الارادة معلولة لذلك الداعي فكيف يعقل ان تتقدم عليه وتتعلق به . وأما تعلق فرد آخر من الارادة به غير الفرد الناشيء منه فلا استحالة فيه اصلا ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وذلك لان الواجب فيه مركب على الفرض من فعل خارجي كالصلاة مثلا وفعل نفساني كاحد الدواعي القربية حيث انه فعل اختياري للنفس يصدر منها باختيارها وارادتها

وبلا واسطة احدى قواها كقصد الاقامة وما شاكله ، وقد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعة في ضمن البحوث السابقة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل مفصل ان الملاك في كون الفعل اختيارياً ما كان مسبوقاً باعمال القدرة والاختيار سواء أكان من الافعال الخارجية ام كان من الافعال النفسانية . فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي كالصلاة مثلا غير الاختيار المتعلق بالفعل النفساني ، فان تعدد الفعل بطبيعة الحال يستلزم تعدد الاختيار واعمال القدرة فلا يعقل تعلق اختيار واحد بهما معاً ، فاذن لايلزم المحذور المتقدم حيث ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجي هو الناشيء عن الفعل النفساني يعني احد الدواعي القربية ، والاختيار المتعلق به غير ذلك الاختيار ولم ينشأ منه

وأما ما افاده (قده) من ان الارادة التشريعية تتعلق بما يوجده العبد وتتعلق به ارادته التكوينية فيرد عليه ماذكرناه سابقاً من انه لامعنى للارادة التشريعية في مقابل الارادة التكوينية الا ان يكون المراد من الارادة التشريعية الامر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف ، ولكن على هذا الفرض فالارادة التشريعية في المقام واحدة دون الارادة التكوينية ، وذلك لان وحدة الارادة التشريعية وتعددها تتبع وحدة الغرض وتعدده وحيث ان الغرض في المقام واحد قائم بالمجموع المركب منهما ، لفرض كون الواجب ارتباطياً فبطبيعة الحال الارادة التشريعية المتعلقة به ايضا واحدة .

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

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

فبطبيعة الحال كان عدم أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعي ايضاً متيقناً ، لفرض انه لايعم غيرها .. وان شئت فقل : ان اخذ خصوص قصد الامر في متعلقه حيث انه مستحيل فلا معنى لاخذ الجامع بينه وبين غيره من الدواعي القربية فيه ، وعندئذ فلو كان الجامع ماخوذاً فلابد 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 القربية في العبادات ، ولا يستلزم عدم اعتبار كل واحد من تلك الدواعي فيها عدم اخذ الجامع ، وذلك لان معنى اخذ الجامع ليس أخذ خصوص قصد الأمر وقصد المحبوبية 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 خطاء هذا التفسير ، بل معناه لحاظ عدم دخل شيء منها فيه ، ومن الطبيعي انه لامحذور في ذلك ، فان المحذور انما هو في اخذ خصوص قصد الامر لافي عدم اخذه ، وهكذا . ومن هنا قلنا انه لو أمكن للمكلف ايجاد المطلق المعرى عنه جميع الخصوصيات فقد حصل الغرض وامتثل الامر ، مثلا 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 لامانع من اخذ خصوص قصد

الامر في المتعلق . . وعلى تقدير تسليم المانع منه فلا مانع من اخذ الجامع القربي فيه ، بداهة ان ماذكر من المحاذير لايلزم شيء منها على تقدير اخذه هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الدواعي القربية 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 الفعل 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 أتى 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 القربي في متعلق الامر أيضاً مستحيل ، ولكن للمولى التوصل الى غرضه في الواجبات العبادية باخذ مايلازم قصد الامر فيها ، بيان ذلك ان كل عمل صادر عن الفاعل المختار لابد أن يكون صدوره عن داع من الدواعي التي تدعو المكلف نحو العمل وتبعث نحوه ، ومن الواضح ان الداعي لايخلو من ان يكون داعياً نفسانياً أويكون داعياً إلهياً فلا ثالث لها ، وعليه فلو اخذ المولى في متعلق أمره عدم اتيانه بداع نفساني فقد وصل به الى غرضه ، حيث ان هذا العنوان العدمي ملازم لاتيان الفعل المأمور به مضافا به الى المولى ، مثلا لو امر بالصلاة مقيدة بعدم اتيانها بداع من الدواعي النفسانية فقد اخذ في متعلق امره عنواناً عدمياً ملازماً لاتيان الصلاة بداع الهي ، وبهذه الطريقة يتمكن المولى ان يتوصل الى غرضه :

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

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

وغير خفي ان غرض المولى من اخذ ذلك العنوان الملازم في العبادات انما هو التوصل به الى غرضه خارجاً ، وحيث ان عدم الاتيان بالعبادة بداع نفساني في الخارج ملازم للاتيان بها بداع الهي ولا ينفك احدهما عن الآخر خارجاً فلا مانع من اعتباره فيها توصلا الى مقصوده ، وأما فرض الانفكاك محالا فلا أثر له اصلا حيث انه لايخرج عن مجرد الفرض من دون واقع موضوعي له ، والاثر انما هو للانفكاك خارجاً وهو غير متحقق

واو تنزلنا عن ذلك أيضاً وسلمنا بان التقييد كما لايمكن بداعي الامر ولا بالجامع بينه وبين غيره كذلك لا يمكن بما يكون ملازماً له ، ولكن مع ذلك يمكن للمولى التوصل الى مقصوده اذا تعلق بالعمل مع قصد القربة بالاخبار عن ذلك بجملة خبرية بعد الامر به اولا كقوله تجب الصلاة مع قصد القربة ، وان غرضي لا يحصل من الامر المتعلق بها الا باتيانها بداعي الامر اونحو ذلك. الى هنا قد عرفت حال المانع عن أخذه في متعلقه بالامر الاول .

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

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

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

وقد اورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) بان اخذ قصد القربة في متعلق الامر كما لايمكن بالامر الاول كذلك لايمكن 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 لانتفائه بانتفاء موضوعه فلا يتمكن المولى ان يتوصل الى غرضه بهذه الطريقة ، وان لم يسقط عندئذ فبطبيعة الحال ليس الوجه لعدم سقوطه الا عدم حصول غرضه بذلك من امره ، وبدونه لايعقل سقوطه ، وعليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى تعدد الامر ، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرضه وهو لايمكن الا باتيان العمل مع قصد القربة .

والجواب عنه اننا نلتزم بعدم سقوط الأمر الاول اذا أتى المكلف به من دون قصد القربة مع وجود الامر الثاني من المولى باتيانه بداعي الأمر الأول ، وبسقوطه باتيانه كذلك مع فرض عدم وجود الأمر الثاني به ، فاذن لايكون الامر الثاني لغواً ، وذلك لأن المولى اذا أمر ثانياً باتيان شيء

بداعي امره الاول كشف ذلك عن ان الغرض منه خاص وهو لايحصل الا بالتيانه بداعي القربة ويعبر عن ذلك بنتيجة التقييد واذا لم يأمر ثانياً بالتيانه كذلك كشف ذلك عن ان المأمور به بالامر الاول واف بالغرض وانه يحصل بتحققه في الخارج ولو كان غير مقرون بقصد القربة .

الذي يرد على ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) ماتقدم منا في ضمن البحوث السالفة من ان الاهمال في الواقعيات غير معقول ، فالحكم المجعول من المولى لايخلو من ان يكون مطلقاً في الواقع او مقيداً ولا يعقل لها ثالث ولكن لو تنزلنا عن جميع ماذكرناه سابقاً وسلمنا ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فلا مناص من الالتزام بمقالته (قده) وان الحكم بالجعل الاول مهمل فلا بد من نتيجة التقييد او نتيجة الاطلاق :

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

وعلى ضوء هذا الاساس لو شككنا في اعتبار قصد القربة في عمل فلا مانع من التمسك بالاطلاق لنفي اعتباره ، وذلك لانه لو كان معتبراً ودخيلا في الغرض لكان على المولى البيان ولو بجملة خبرية أوبالامر الثاني فاذا لم يبين علم بعدم اعتباره . فالنتيجة ان مقتضى الاطلاق وكون المولى في مقام البيان هو ان الواجب توصلي ، فالتعبدية تحتاج الى دليل وبيان

ولكن ذهب جماعة الى ان مقتضى الاصل اللفظي عند الشك في

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

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

ولنأخذ بالنقد عليه : اما اولا : فلان الغرض من الأمر يستحيل أن يكون داعويته الى ايجاد المأمور به في الخارج ومحركيته نحوه ، ضرورة ان ماهو غرض منه لابد أن يكون مترتباً عليه دائماً في الخارج ولا يتخلف عنه ومن الطبيعي ان وجود المأمور به في الخارج فضلا عن كون الامر داعياً اليه ربما يكون وربما لايكون ، 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 داعويته نحو الفعل المأمور به على تقدير وصوله الى المكلف وعلمه به ، وهذا لايتخلف عن طبيعي الامر فلا معنى عندئذ لوجوب تحصيله على المكلف . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى

ان هذا الغرض مشترك فيه بين الواجبات التعبدية والتوصلية فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، واجنبي عن التعبدية بالمعنى المبحوث عنه في المقام .

وأما ثانياً ، فلو سلمنا ان غرض المولى من امره ذلك الا انه لايجب 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 ماهو الغرض من المأمور به فلا موضوعية له في مقابله اصلا كي يجب تحصيله وقد عرفت ان العقل انما يحكم بوجوب الاتيان بالمأمور به خارجاً واطاعة ماتعلق به الامر وتحصيل غرضه دون غيره وعلى هذا حيث ان المأمور به مطلق وغير مقيد بداعي القربة فلا يحكم العقل الا بوجوب اتيانه كذلك . واضف اليه ان هذا الغرض لايكون نقطة امتياز بين التعبديات والتوصليات لاشتراكهما فيه وعدم الفرق بينهما في ذلك اصلا فالنتيجة ان هذا الغرض اجنبي عن اعتبار قصد القربة في متعلق الأمر فاذن لايبقى مجال للاستدلال بهذا الوجه على أصالة التعبدية .

والحاصل ان هذا الوجه خاطىء بحسب الصغرى والكبرى فلا واقع موضوعي له

(الثاني) بعدة من الروايات : منها قوله (ع) انما الاعمال بالنيات وقوله (ع) لكل امرء مانوى 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 بنية التقرب الا ماقام الدليل على عدم اعتباره ، وهذا معنى اصالة التعبدية في الواجبات .

ولنأخذ بالمناقشة عليه وهي ان هذه الروايات لاتدل بوجه على اعتبار نية القربة في كل فعل من الافعال الواجبة في الشريعة المقدسة الا ماقام الدليل على عدم اعتباره ، وذلك لان مفادها هو ان غاية القصوى من

الاعمال الواجبة لاتترتب عليها الا مع النيات الحسنة لابدونها فاذا أتى المكلف بعمل فان قصد به وجه الله تعالى تترتب 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 اثيب 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 القربة هل هو معتبر في صحة كل واجب الا ماخرج بالدليل أم لا ، وتلك الروايات لاتدل على ذلك . هذا مضافاً الى انها لو كانت ظاهرة في ذلك فلابد من رفع اليد عن ظهورها وحملها على ماذكرناه ، وذلك للزوم تخصيص الاكثر وهو مستهجن ، حيث ان اكثر الواجبات في الشريعة الاسلامية واجبات توصلية لايعتبر فيها قصد القربة ، فالواجبات التعبدية قليلة جداً بالاضافة اليها . ومن الواضح ان تخصيص الاكثر مستهجن فلا يمكن ارتكابه . فالنتيجة ان هذه الروايات ولو بضمائم خارجية ناظرة الى

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

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

وفيه ان الاستدلال بظاهر هذه الآية الكريمة وان كان اولى من الاستدلال بالروايات المتقدمة الا انه لا يمكن الالتزام بهذا الظاهر وذلك من ناحية وجود قرينة داخلية وخارجية أما القرينة الداخلية فهي ورودها في سياق قوله تعالى (لم يكن الذين كفروا والمشركين 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 ، فالاية في مقام تعيين المعبود وقصر العبادة عليه رداً على الكفار والمشركين الذين عبدوا الاصنام والاوثان وغير ذلك حيث لاسلطان ولا بينة لهم على ذلك فلو طلب منهم البينة (فقالوا انا وجدنا اباءنا على ذلك) لافي مقام بيان حال الاوامر وانها عبادية ، فالنتيجة ان الآية المباركة بقرينة صدرها في مقام حصر العبادة بعبادته تعالى لابصدد حصر الواجبات بالواجبات العبادية . فحاصل معنى الاية هو ان الله تعالى اذا

امر بعبادة امر بعبادة له لا لغيره ، وهذا المعنى اجنبي عن المدعى . وأما القرينة الخارجية فهي لزوم تخصيص الاكثر حيث ان اغلب الواجبات في الشريعة المقدسة توصلية ، والواجبات التعبدية قليلة جداً بالنسبة اليها وحيث ان تخصيص الاكثر مستهجن فهو قرينة على عدم ارادة ماهو ظاهرها :

وقد تحصل من جميع ماذكرناه ان مقتضى الاصل اللفظي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية هو التوصلية ، فالتعبدية تحتاج الى دليل خاص

اما المقام الثاني فالكلام فيه يقع في مقتضى الاصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية اذا لم يكن اصل لفظي ، وهو يختلف باختلاف الاراء والنظريات في المسألة .

اما على نظريتنا من امكان اخذ قصد الامر في متعلقه فحال هذا القيد حال سائر الاجزاء والشرائط . وقد ذكرنا في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ان المرجع عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به جزء او شرطاً هو اصالة البراءة ، وما نحن فيه كذلك حيث انه من صغريات تلك الكبرى ، وعليه فاذا شك في تقييد واجب بقصد القربة 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 (قده) لوضوح انه لافرق في جريان البراءة بين أن يكون مأخوذاً في العبادات بالامر الاول اوبالامر الثاني ، اذ على كلا التقديرين فالشك في اعتباره يرجع الى الشك في تقييد زائد ، وبذلك يدخل في كبرى تلك المسألة ، ومختاره (قده) فيها هو اصالة البراءة .

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

في متعلق الامر شرعاً حيث انه لايمكن لا بالامر الأول ولا بالأمر الثاني فبطبيعة الحال يكون اعتباره بحكم العقل من جهة دخله في غرض المولى وعليه فمتى شك في تحققه فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة: النقلية والعقلية

ولا يخفى ان ماذكره (قده) 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 بوجوب تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله كذلك يستقل بوجوب تحصيله هنا . ومن ثمة قد التزم (قده) هناك بعدم جريان البراءة العقلية كما في المقام . فالنتيجة ان حكمه (قده) بلزوم تحصيل الغرض هنا يقوم على اساس مابنى عليه في تلك المسألة من استقلال العقل بذلك عند الشك في حصوله واما نقطة الافتراق وهي انه (قده) قد التزم بجريان البراءة الشرعية هناك ولم يلتزم بجريانها في المقام . والوجه في ذلك هو ان المكلف عند الشك في اعتبار شيء في العبادة كالصلاة مثلا كما يعلم اجمالا بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالاقل او بالاكثر كذلك يعلم اجمالا بوجود غرض مردد بين تعلقه بهذا او ذاك ، وحيث ان هذا العلم الاجمالي لا ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي فبطبيعة الحال مقتضاه وجوب الاحتياط - وهو الاتيان بالاكثر - ومعه لاتجري 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 مثلا للصلاة فلا مانع من الرجوع اليها لرفع جزئيتها ، واذا ضممنا ذلك الى ماعلمناه اجمالا 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 فيما يكون قابلا للوضع والرفع شرعاً . واما مالا يكون

كذلك فلا تجري فيه ، وحيث ان الاجزاء والشرائط قابلتان للجعل فلا مانع من جريان البراءة الشرعية فيهما عنـد الشك في اعتبارهما ، وهذا بخلاف قصد القربة حيث ان جعلـه شرعاً غـير ممكن لاجزء ولا شرطاً لا بالأمر الأول ولا بالامر الثاني فبطبيعة الحال لاتجرى البراءة فيه عنـد الشك في اعتباره ودخله في الغرض .

فما ذكره (قده) من التفرقة بين مسألتنا هذه ومسألة الاقل والاكثر الارتباطيين متين على ضؤ نظريته (قده) فيهما واما اذا منعنا عنها في كلتا المسألتين اوفي احداهما 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 لامانع اخذ قصد القربة في متعلق الامر فحاله حال بقية الاجزاء والشرائط من هـذه الناحية ، وأما في تلك المسألة فلما حققناه هناك من انه على فرض تسليم حكم العقل بالاشتغال فيها والاتيان بالاكثر فلا مجال لجريان البراءة الشرعية ايضاً . والسبب في ذلك هو انها لاتثبت 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 لاتثبت هذا اللازم .

نعم لو كان الدليل على نفي وجوب الأكثر هو الامارة ثبت وجوب الأقل ووفائه بالغرض باعتبار ان لوازمها حجـة . وان شئت فقل : ان هناك علمين اجماليين : احدهما متعلق بالتكليف ، والآخر متعلق بالغرض ، وجريان البراءة عن التكليف الزائد المشكوك لايثبت ترتب الغـرض على الاقل بناء على ماهو الصحيح من عدم حجية الاصل المثبت ، وبدونه لا اثر لها . ومن هنا قلنا في تلك المسألة بالملازمة بين البراءة الشرعية والعقلية في الجريان وعدمـه فلا وجه للتفكيك بينهما اصلا . وحيث قد اخترنا هناك

جريان البراءة شرعاً وعقلا فلا مانع من الالتزام بجريان البراءة العقلية هنا دون الشرعية بناء على ضوء نظريته (قده) من استحالة اخذ قصد الأمر في متعلقه ، وذلك لان الواجب بحكم العقل انما هو تحصيل الغرض الواصل الى المكلف لامطلقا ، ومن الطبيعي ان المقدار الواصل منه هو ترتبه على الاقل دون الزائد على هذا المقدار ، فاذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان وهو قبيح بحكم العقل . فالنتيجة انه لاوجه للتفرقة بين المسألتين في البراءة والاحتياط اصلا .

والتحقيق في المقام ان يقال انه لامانع من جريان اصالة البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين ، وذلك لما فصلناه هناك بشكل موسع وملخصه هو ان الغرض لايزيد على اصل التكليف ، فكما ان التكليف مالم يصل الى المكلف لايحكم العقل بتنجزه ووجوب موافقته وقبح مخالفته وغير ذلك ، فكذلك الغرض فانه مالم يصل اليه لايحكم العقل بوجوب تحصيله واستحقاق العقاب على مخالفته ، بداهة ان العقل انما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الوصل الى المكلف الثابت بالدليل . وأما 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 عقلا .

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 . وأما فيما لم يقم لم يدركه ، بل يدرك 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 مثلا

بحسب الحكم لايمكن لافي مرحلة الثبوت ولا في مرحلة السقوط ، بداهة انه لامعنى لان يكون بعض اجزائه واجباً دون الباقي ، كما انه لامعنى 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 لامانع 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 والتشهد والتسليمة فلامحالة 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 لاعقاب 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 : وأما التكليف المتعلق بها المشتملة على السورة زائداً عليها حيث انه لم يصل فلا يحكم العقل بعدم جواز مخالفته .

فالنتيجة على ضوء ماذكرناه هي انه لامانع من جريان البراءة العقلية والشرعية في كلتا المسألتين على اساس نظريتنا في هذه المسألة وهي امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر وان حاله من هذه الناحية حال بقية

الاجزاء والشرائط فلا تفرقة بينهما اصلا ، 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 بالاقل دون الزائد عليه فكذلك الغرض ، فاذن لامانع من الرجوع الى حكم العقل بقبح العقاب على تركه اى ترك قصد القربة . ودعوى ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لاتجرى في المقام لعدم امكان البيان من قبل الشارع خاطئة جداً وذلك لان البيان بمعنى اخذ قصد القربة في متعلق الامر وان كان لايمكن على مذهبه . وأما البيان بمعنى انه دخيل في غرضه ولو بجملة خبرية من دون اخذه في متعلق امره فهو بمكان من الامكان ، وعليه فنقول لو كان قصد القربة دخيلا في غرض المولى فعليه بيانه وحيث انه لم يبين مع انه كان في مقام بيان تمام ماله دخل في غرضه علم من ذلك عدم دخله فيه ، فاذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه من العقاب بلا بيان .

نعم 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 الاجزاء والشرائط ، ومن المعلوم ان البراءة الشرعية لاتجرى 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 التعبدى والتوصلى .

النفسي والغيري

اذا علم بوجوب شيء وتردد امره بين الوجوب النفسي والغيري ، أو بين التعييني والتخييري ، أو بين العيني والكفائي فما هو مقتضى الاصل والقاعدة في ذلك فهنا ، مسائل ثلاث :

أما المسألة الاولى وهي ما اذا دار امر الوجوب بين النفسي والغيري فالكلام فيها يقع في موردين : (الاول) في الاصل اللفظي (والثاني) في الاصل العملي .

اما المورد الاول فلا ينبغي الشك في ان مقتضى الاصل اللفظي كعموم او اطلاق هو النفسي ، وذلك لان بيان وجوب الغيري يحتاج الى مؤنة زائدة باعتبار انه قيد للواجب النفسي ، ومن الواضح ان الاطلاق لايفي لبيان كونه قيداً له . وعلى الجملة فالتقييد يحتاج الى مؤنة زائدة ، مثلا لو كان لقوله تعالى (اقيموا الصلاة) اطلاق فمقتضاه عدم تقييد الصلاة بالطهارة او نحوها ، فالتقييد يحتاج الى دليل ومؤنة زايدة ، والاطلاق ينفيه ولازم ذلك هو ان وجوب الطهارة المشكوك نفسي لاغيري . وكذا اذا اخذنا باطلاق الامر بالطهارة فان مقتضاه وجوبها مطلقا اى سواء أكانت الصلاة واجبة ام لا ، فتقييد وجوبها بوجوب الصلاة يحتاج الى دليل

وقد تحصل من ذلك انه يمكن اثبات نفسية الوجوب بطريقين : (الاول) الاخذ باطلاق دليل الواجب النفسي كالصلاة مثلا ، ودفع كل مايحتمل ان يكون قيداً له كالطهارة واستقبال القبلة ونحو ذلك ولازم هذا هو ان الواجب المحتمل دخله فيه كالطهارة مثلا نفسي ، وهذا اللازم حجة في باب الاصول اللفظية (الثاني) الاخذ باطلاق دليل الواجب المشكوك في كونه نفسياً أو غيرياً . وذلك لان وجوبه لو كان غيريا فهو مشروط

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

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

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

اما المقام الاول فبيانه يحتاج الى توضيح حول حقيقة الواجب التخييري فنقول : ان الاقوال فيه ثلاثة : (الأول) ان الواجب ما اختاره المكلف في مقام الامتثال ، ففي موارد التخيير بين القصر والتمام مثلا لو اختار المكلف القصر فهو الواجب عليه ولو عكس فبالعكس .

(الثاني) ان يكون كل من الطرفين اوالاطراف واجباً تعيينياً ومتعلقاً للارادة ، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر ، فيكون مرد هذا القول الى اشتراط وجوب كل من الطرفين او الاطراف بعدم الاتيان بالآخر

(الثالث) ما اخترناه من ان الواجب هو احد الفعلين او الافعال لابعينه ، وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينيـــة ، غاية الامر ان متعلق الوجوب في الواجبات التعيينية الطبيعة المتاصلة والجامع الحقيقي ، وفي الواجبات التخييرية الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني ، وقد ذكرنا في محله انه لامانع من تعلق الامر به اصلا بل تتعلق به الصفات الحقيقية كالعلم والارادة وما شاكلها ، وذكرنا

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

وبعد ذلك نقول : ان مقتضى اطلاق الامر المتعلق بشيء هو 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 الاتيان بالاخر ، ومقتضى الاطلاق عدمه وبه يثبت الوجوب التعييني . وأما على القول الثالث كما هو المختار فلان مرجع الشك في التعيين والتخيير فيه الى الشك في متعلق التكليف من حيث السعة والضيق يعني ان متعلقه هو الجامع او خصوص ماتعلق به الامر ، كما اذا ورد الامر مثلا باطعام ستين مسكيناً وشككنا في ان وجوبه تعييني أو تخييري يعني ان الواجب هو خصوص الاطعام او الجامع بينه وبين صيام شهرين متتابعين ففي مثل ذلك لامانع من الاخذ باطلاقه لاثبات كون الواجب تعيينياً لاتخييرياً ، لان بيانه يحتاج الى مؤنة زائدة وهي ذكر العدل بالعطف بكلمة (او) وحيث لم يكن فيكشف عن عدمه في الواقع ، ضرورة ان الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت .

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

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

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

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

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

(الثاني) أن يقال : ان التكليف في الواجبات الكفائية متوجه الى مجموع احاد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصي بالمركب من الامور الوجودية والعدمية على نحو العموم المجموعي كالصلاة مثلا اذا كان الغرض 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 أن عرض المولى كما يتعلق تارة بصرف وجود الطبيعة ، واخرى بمطلق وجودها كذلك يتعلق تارة بصدوره عن جميع المكلفين واخرى بصدوره عن صرف وجودهم : فعلى الاول الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر . وعلى الثاني فالواجب كفائي بمعنى انه واجب على احد المكلفين لابعينه المنطبق على كل واحد منهم ويسقط بفعل بعض عن الباقي ، وهذا واقع في العرف والشرع . اما في العرف . كما اذا امر المولى احد عبيده او خدامه بفعل في الخارج من دون ان يتعلق غرضه بصدوره من شخص خاص منهم ، ولذا اى واحد منهم قام به واوجده في الخارج حصل الغرض وسقط الامر لامحالة . وأما في الشرع فايضاً كذلك كما في أمره بدفن الميت او كفنه اونحو ذلك حيث ان غرضه لم يتعلق بصدوره عن خصوص واحد منهم ، بل المطلوب وجوده في الخارج من اي واحد منهم كان ، وذلك لان نسبة ذلك الغرض الوحداني الى كل واحد من افراد المكلفين على السوية فعندئذ تخصيص واحد معين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص ومرجح وتخصيص المجموع منهم على نحو العموم المجموعي بتحصيل ذلك الغرض مع انه بلا مقتض وموجب باطل بالضرورة كما برهن في محله ، وتخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقي أيضاً بلا مقتض وسبب بعد افتراض ان الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم ، فاذن يتعين وجوبه على واحد منهم على نحو صرف الوجود .

وبعد ذلك نقول : ان مقتضى اطلاق الدليل هو الوجوب العيني 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 فقل ان مرد هذا الى اشتراط التكليف بعدم قيام غيره بامتثاله وهو خلاف الاطلاق .

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

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

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

ويمكن أن يقرب هذا بوجه آخر وهو ان ظاهر الامر المتوجه الى شخص خاص اوصنف مخصوص هو ان لخصوص عنوانه دخلا في الموضوع ومتى لم تكن قرينة على عدم دخله وان الموضوع هو طبيعي المكلف فاطلاق الدليل يقتضي دخله ، ولازم ذلك هو كون الوجوب عينياً لا كفائياً .

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

الامر عقيب الحظر

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

وان شئت قلت : انها حيث كانت محفوفة بما يصلح للقرينية فلا فلا ينعقد لها ظهور فيه ، اذن فحمل الصيغة اوما شاكلها في هذا الحال على الوجوب يقوم على اساس امرين : (احدهما) ان تكون الصيغة موضوعة للوجوب (وثانيهما) 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 اصلا . ومن هنا يظهر انه لامقتضى لحملها عليه على ضوء نظرية المشهور ايضاً ، فان الصيغة اوماشابهها على ضوء هذه النظرية وان كانت موضوعة للوجوب الا انه لادليل على

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

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

المرة والتكرار

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

وأما التكاليف الوجوبية فايضاً لا اشكال في انحلالها بانحلال المكلفين وتعددها بتعددهم ، بداهة ان المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى : (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) اوما 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 لدلوك الشمس الى غسق الليل) وقوله تعالى : (من شهد منكم الشهر فليصمه) وما شاكلها حيث ان المتفاهم العرفي منها هو الانحلال وتعدد وجوب الصلاة ووجوب الصوم عند

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

وبعد ذلك نقول : ان صيغة الامر أو ماشاكلها لاتدل على التكرار ولا على المرة فى كلا الموردين ، واستفادة الانحلال وعدمه انما هي بسبب قرائن خارجية وخصوصيات المورد لامن جهة دلالة الصيغة عليه وضعاً. وبكلمة اخرى ان المرة والتكرار في الافراد الطولية والوحدة والتعدد في الافراد العرضية جميعا خارج عن اطار مدلول الصيغة مادة وهيئة ، والوجه في هذا واضح وهو ان الصيغة لو دلت على ذلك فبطبيعة الحال لاتخلو من ان تدل عليه بمادتها او بهيئتها ولا ثالث لهما ، والمفروض انها لاتدل بشيء منهما على ذلك . اما من ناحية المادة فلفرض انها موضوعة للدلالة على الطبيعة المهملة 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 الاعتبارى النفساني في الخارج فلا تدل على خصوصية زايدة على ذلك . كالانحلال وعدمه اصلا .

فالنتيجة ان هذا النزاع لايقوم على اساس صحيح وواقع موضوعى 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 مقتض للتكرار اصلا ، كما انه لامانع من التمسك به لاثبات الاكتفاء بوجود واحد في الافراد العرضية ، وهذا لامن 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 مقتض للتعدد .

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

وانما الاشكال والنزاع في اتيان المأمور به ثانيا بعد اتيانه اولا ، ويسمى ذلك بالامتثال بعد الامتثال فهل يمكن ذلك ام لا فيه وجوه ثالثها : التفصيل بين بقاء الغرض الاقصى وعدمه وقد اختار المحقق صاحب الكفاية (قده) هذا التفصيل وقد افاد في وجه ذلك ما اليك نصه :

« والتحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد او افراد فيكون ايجادها في ضمنها نحو من الامتثال كايجادها في ضمن الواحد ، لاجواز الاتيان بهـا مرة او مرات ، فانه مـع الاتيان بها مرة لامحالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر فيما اذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرده ، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر او بداعي أن يكون الاتيانان امتثالا واحداً ، لما عرفت من حصول الموافقـــة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتثاله اصـــلا . وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما امر بالماء ليشرب أو يتوضأ فاتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر احسن منه بل مطلقا كما كان له ذلك قبله على مايأتي بيانه فى الاجزاء »

والصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال ، وذلك لان مقتضى تعلق الامر بالطبيعة بدون تقييدها بشيء كالتكرار اونحوه حصول الامتثال بايجادها في ضمن فرد مافي الخارج ، لفرض انطباقها عليـه قهراً ، ولا نعنى بالامتثال الا انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتي به في الخارج ومعه لامحالة يحصل الغرض ويسقط الامر فلا يبقى مجال للامتثال مرة ثانية لفرض سقوط الامر بالامتثال الاول وحصول الغرض به فالاتيان بها بداعيه ثانياً خلف ومن هنا 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 لامعنى لجواز الامتثال ثانياً بعد فرض بقاء الامر والغرض .

وان شئت قلت : ان لامر واحد ليس الا امتثالا واحداً فعندئذ ان سقط الامر بالامتثال الاول لم يعقل امتثاله ثانياً والا وجب ذلك ضرورة ان حدوث الغرض كما يوجب حدوث الامر وبقائه يوجب بقائه فجواز الامتثال بعد الامتثال عندئذ لايرجع الى معنى معقول . نعم اذا أتى المكلف بما لاينطبق عليه المأمور به خارجاً وجب عليه الاتيان به مرة ثانية الا انه ليس امتثالا بعد الامتثال ، لفرض ان الاول ليس امتثالا له .

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

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

ولكن هذا التوهم خاطىء في كلا الموردين ولا واقع له .

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

وبكلمة اخرى ان صلاة الآيات متعلقة لامرين احدهما امر وجوبي والآخر امر استحبابي ، غاية الامر ان الاول تعلق بصرف طبيعة الصلاة والثاني تعلق بهـا بعنوان الاعادة ، وبستفاد الامر الثاني من الروايات الواردة في المقام وعليـه فالاعادة بداعي الامر الاستحبابي لابداعي الامر الاول ، لتكون من الامتثال بعد الامتثال كيف فلو كانت بداعى 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 لايستفاد منها الا استحباب الاعادة جماعـة ، فاذن تكون الاعادة بداعى الامر الاستحبابي لابداعي الامر الاول والا لكانت واجبة ، وهذا خلف : نعم هنا روايتان صحيحتان ففي احداهما امر الامام بجعل الصلاة المعادة فريضة . وفي الاخرى بجعلها فريضة ان شاء . ولكن لابد من رفع اليد عن ظهورهما اولا بقرينة عدم امكان الامتثال ثانياً بعـد الامتثال 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 :

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

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

(الصنف الثالث) : مايكون مقيداً بالتقديم وهذ على قسمين :

(الاول) : ان يكون ذلك بنحو وحدة المطلوب (الثاني) ان يكون بنحو تعدد المطلوب . اما الاول فمرده الى وجوب الاتيان به في اول ازمنة 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 ازمنة 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 ازمنة الامكان والا ففي الزمن الثاني وهكذا فوراً ففوراً ، فالتأخير فيه كما لايوجب سقوط اصل الواجب كذلك لايوجب 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 ازمنة الامكان فوراً الا ان المكلف اذا عصى وأخر عنه سقطت فوريته دون اصل الطبيعة ، فعندئذ لايجب عليه الاتيان بها فوراً ففوراً ، بل له ان يمتثل الطبيعة في اي وقت وزمن شاء

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

واما المقام الثاني - وهو مقام الاثبات - فالصيغة لاتدل على الفور ولا على التراخي فضلا 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 المهملة العارية عن جميع الخصوصيات والعوارض فلا تدل الا على ارادتها ، فكل من الفور والتراخي وما شاكلها خارج عن مدلولها وأما من ناحية الهيئة فايضاً كذلك لما عرفت بشكل موسع من انها وضعت للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني على ذمة المكلف في الخارج فلا تدل على شيء من الخصوصيات المزبورة بل ولا اشعار فيها فما ظنك بالدلالة ، فثبوت كل واحدة من تلك الخصوصيات يحتاج الى دليل خارجي فان قام فهو والا فاللازم هو الاتيان بالطبيعي المامور به مخيراً عقلا بين الفور والتراخي . وعلى هذا فلو شككنا في اعتبار خصوصية زائدة كالفور اوالتراخي 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 لافرق في حجية الاصول اللفظية بين المثبت منها وغيره هذا اذا كان في البين اصل لفظي . واما اذا لم يكن كما اذا كان الدليل مجملا او اجماعاً فالمرجع هو الاصل العملي وهو في المقام أصالة البراءة للشك في اعتبار خصوصية زائدة كالفور او التراخي ، وحيث لادليل عليه

فاصالة البراءة تقتضي عدم اعتبارها،وبذلك يثبت الاطلاق في مقام الظاهر .

فالنتيجة ان الصيغة اوماشاكلها لاتدل على الفور ولا على التراخي فضلا عن الدلالة على وحدة المطلوب اوتعدده، بل هي تدل على ثبوت الطبيعي الجامع على ذمة المكلف ، ولازم ذلك هو حكم العقل بالتخيير بين افراده العرضية والطولية . نعم لو احتمل ان تأخيره موجب لفواته وجب عليه الاتيان به فوراً بحكم العقل .

قد يقال كما قيل : ان الصيغة وان لم تدل على الفور وضعاً الا انها تدل عليه من جهة قرينة عامة خارجية وهو قوله تعالى (سارعوا الى مغفرة من ربكم) وقوله تعالى : (واستبقوا الخيرات) ببيان ان الله عز وجل أمر عباده بالاستباق نحو الخير ، والمسارعة نحو المغفرة ، ومن مصاديقها فعل المأمور به فاذن يجب على المكلف الاستباق والمسارعة نحوه في اول ازمنة الامكان والا ففي الزمن الثاني وهكذا لفرض انهما 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 المسارعة والاستباق بالعصيان في الزمن الاول ، لفرض بقاء الموضوع والملاك ، ونتيجة ذلك هي لزوم الاتيان بكافة الواجبات الشرعية فوراً ففوراً على نحو تعدد المطلوب .

ولنأخذ بالنقد عليه من عدة وجوه :

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

يسابق الآخر فيها . وان شئت قلت : ان مدلول الآية الكريمة هو ما اذا كان العمل خيراً للجميع، وامكن قيام كل واحد منهم به،ففي مثل ذلك أمر سبحانه وتعالى عباده بالمسابقة نحوه ، ومن الواضح انه لاصلة لهذا المعنى بما نحن فيه اصلا ، 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 مافي الآية، فان وجوب الاستباق فيها انما هو بالاضافة الى الآخر لا بالاضافة الى الفعل ، فاذن لاتدل الآية على وجوب الاستباق والمبادرة الى الفعل اصلا ، ولا ملازمة بين الامرين كما لايخفى ، واما آية المسارعة فالظاهر من المغفرة فيها هو نفس الغفران الالهي فالآية عندئذ تدل على وجوب المسارعة نحوه بالتوبة والندامة التي هي واجبة بحكم العقل ، وليس المراد منها الافعال الخارجية من الواجبات والمستحبات ، فاذن الآية ترشد الى ما استقل به العقل وهو وجوب التوبة واجنبية عما نحن بصدده .

(الثاني) على تقدير تنزل عن ذلك وتسليم ان الآيتين ليستا اجنبيتين عن محل الكلام الا ان دلالتها على ما نحن بصدده تقوم على اساس ان يكون الامر فيها مولوياً . واما اذا كان ارشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي فلا دلالة لها عليه اصلا ،وذلك لان مفادهما على هذا الضوء هو الارشاد الى ما استقل به العقل من حسن المسارعة والاستباق نحو الاتيان بالمأمور به وتفريغ الذمة منه ، وتابع له في الالزام وعدمه فلا موضوعية له ، ومن الواضح ان حكم العقل بذلك يختلف في اللزوم وعدمه باختلاف موارده .

(الثالث) على تقدير التنزل عن ذلك أيضاً وتسليم ان الامر فيها مولوي الا انه لابد من حمله على الاستحباب ، ولو حمل على ظاهره وهو

الوجوب لزم تخصيص الاكثر وهو مستهجن . والسبب في ذلك هو ان المستحبات بشتى انواعها واشكالها مصداق للخير وسبب للمغفرة 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 والمسارعة نحوها و (ثانيها) : واجبات مضيقة كصوم شهر رمضان ونحوه ، والمفروض عدم وجوب الاتيان بهـا الا في وقت خاص لا في اول وقت الامكان . و (ثالثها) واجبات فورية على نحو تعدد المطلوب ، فعلى ماذكرنا 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 لا من الداخل ولا من الخارج بحيث يحتاج عدم ارادته الى دليل خاص وكـذلك لادليل على التراخي وعندئذ ففي كل مورد ثبت بدليل خاص الفور اوالتراخي فهو والا فمقتضى الاصل عدمـه .

نتائج البحوث الى هنا عدة نقاط :

(الاولى) ان صيغة الامر موضوعة للدلالة على ابراز الامر الاعتبار النفساني في الخارج ، ولا تدل وضعاً الا على ذلك . وأما دلالتها على ابراز التهديد أو التخيير او نحو ذلك تحتاج الى قرينة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان ماافاده 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 ماشاكلها بحكم العقل

بمقتضى قانون العبودية والمولوية لا بالدلالة الوضعية ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمة هـذا من جانب . ومن جانب آخر ان تفسير صيغة الامر مرة بالطلب ومرة اخرى بالبعث والتحريك ومرة ثالثة بالارادة لايرجع بالتحليل العلمي 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 لافرق بمقتضى قانون العبودية والمولوية بين الجمل الفعلية وصيغة الامر في الدلالة على الوجوب وماذكره (قده) من النكتة لاقوائية دلالتها قد سبق منا عدم صلاحيتها لذلك :

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

(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 العملي هو الاشتغال دون البراءة . واما اذا كان الشك في اعتبار الاختيار والالتفات في سقوطه وعدم اعتباره اوفي اعتبار اتيانه في ضمن فرد سايغ فمقتضى الاطلاق عـدم الاعتبار فالاعتبار يحتاج الى دليل هذا اذا كان في البين اطلاق واما اذا لم يكن فمقتضى الاصل العملي هو البراءة .

(السادسة) : ماذا شككنا في اعتبار قصد القربة في واجب وعدم

اعتباره فهل هنـا اطلاق يمكن التمسك به لاثبات عـدم اعتباره ام لا المعروف والمشهور بين الاصحاب هو انه لا اطلاق في المقام ، وقد تقدم منا ان هذه الدعوى ترتكز على ركيزتين : (الاولى) استحالة تقييـد الواجب بقصد القربة 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 وبينا خطائه وانه لا واقع موضوعي له

(السابعة) اننا لو نزلنا عن ذلك وسلمنا ان اخذ قصد الامر في متعلقه لايمكن بالامر الاول الا انه لامانع من أخـذه فيه بالامر الثاني ، كما اختاره شيخنا الاستاذ (قده) ، كما انه لامانع من اخذ مايلازمه 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 فباصالة البراءة .

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

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

(العاشرة) قيل : ان مقتضى الاصل اللفظي عند الشك في تعبدية

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

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

(الثانية عشرة) : ان مقتضى اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً فان ارادة كل من الوجوب الغيرى والتخييرى والكفائي تحتاج الى قرينة زائدة فالاطلاق لايكفي لبيانها .

(الثالثة عشرة) : ان الامر الواقع عقيب الحظر او توهمه لايدل في نفسه لاعلى الوجوب ولا على الاباحة ولا على حكم ماقبل النهي ، فارادة كل ذلك منه تحتاج الى قرينة .

(الرابعة عشرة) : ان صيغة الامر لاتدل على المرة ولا على التكرار في الافراد الطولية ، كما لاتدل 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 آية المسابقة والمسارعة فلا تدلان على الفور اصلا كما تقدم ؛

مبحث الاجزاء

اتيان المأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء ام لا ؟

قبل الخوض في المقصود ينبغي لنا تقديم امور :

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

وبكلمة اخرى ان الضابط لامتياز مسألة عقلية عن مسألة لفظية انما هو بالحاكم بتلك المسألة ، فان كان عقلا فالمسألة عقلية ، وان كان لفظا 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) : ماهو المراد من كلمة على وجهه في العنوان ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ماهذا لفظه : الظاهر ان المراد من وجه في العنوان هو النهج الذي ينبغي ان يؤتي به على ذاك النهج شرعاً وعقلا مثل أن يؤتي به بقصد التقرب في العبادات ، لاخصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً ، فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً وهو بعيد ، مع انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا 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 لامطلق الواجبات لاوجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار ، فلابد من ارادة ماينطوي فيه من

المعنى وهو ما ذكرناه كما لايخفى . وغـير خفي ان ماأفاده إنما يقوم على اساس نظريته (قده) من استحالة اخذ قصد القربة قيداً في المأمور به شرعاً وانما هو قيد فيه عقلا لذ على هذا بطبيعة الحال يكون قيد على وجهـه احترازياً . واما بناء على نظريتنا من امكان اخذه ابتداء في المأمور به . او على نظرية شيخنا الاستاذ (قده) من امكان اخذه بمتمم الجعل وهو بالامر الثاني فلا محالة يكون القيد توضيحياً لاتأسيسياً حيث لايفيد وجوده على هذا أزيد من الاتيان بالمأمور به بتمام اجزائه وشرائطه ، ولا يلزم من عدمه خروج التعبديات عن محل النزاع ودعوى ان ذكره انما هو لادخال قصد الوجه خاطئة جداً : اما اولا فلانه لادليل على اعتبار قصد الوجـه وأما ثانياً : فلاختصاصه بالعبادات في صورة الامكان فلا معنى لجعله في العنوان العام الشامل للتعبديات والتوصليات ولصورتي الامكان وعدمـه : هذا مضافاً الى انه لاوجه لتخصيصه بالذكر من بين سائر الاجزاء والشرائط حيث انه على تقدير اعتباره احد تلك الاجزاء او الشرائط .

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

الى امره فانه لايكون الاكبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعضهم فافهم » .

ما افاده (قده) متين جداً والسبب في ذلك واضح وهو ان غرض المولى متعلق باتيان المأمور به بكافة اجزائه وشرائطه فاذا اتى المكلف بالمأمور به كذلك حصل الغرض منه لامحالة وسقط الامر ، ضرورة انه لايعقل بقائه مع حصوله ، كيف حيث ان امده بحصوله فاذا حصل انتهى الامر بانتهاء امده والا لزم الخلف اوعدم امكان الامتثال ابداً ، وهذا هو المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة لا العلة في الامور التكوينية الخارجية كما هو واضح . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان عمدة النزاع في المسألة انما هي في الصغرى يعني في دلالة ادلة الامر الاضطراري أو الظاهري على ذلك وعدم دلالتها . ولكن بعد اثبات الصغرى فالمراد من الاقتضاء فيها هذا المعنى ، فاذن لافرق بين اقتضاء الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاجزاء عن امره وبين اقتضاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري الاجزاء عنه ، فهما بمعنى واحد وهو ماعرفت .

(الرابع) في بيان المراد من الاجزاء الظاهر انه لم يثبت له معنى اصطلاحي خاص في مقابل معناه اللغوى ، ليكون هذا المعنى الاصطلاحي هو المراد منه في المقام ، بل المراد منه هو معناه اللغوى وهو الكفاية ، غاية الامر ان متعلقها يختلف باختلاف الموارد فقد يكون متعلقه القضاء ، وقد يكون الاعادة ، فاجزاء المأتي به عن المأمور به هو كفايته عما امر به اعادة وقضاء اوقضاء 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 أوالمسافر الذي يتم في السفر نسياناً اوجاهلا

بالموضوع حيث انه اذا تذكر او ارتفع جهله في الوقت وجبت الاعادة عليه ، وان تذكر أو ارتفع في خارج الوقت لم يجب القضاء ، وهكذا ، فاجزاء المأتى 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 لعقدهما مسألتين مستقلتين بل ينبغي عقدهما 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 خاطىء جداً .

اما الأول 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 لايوجب إتحاد المسألتين ، وذلك لما تقدم في ضمن البحوث السابقة من ان الضابط لامتياز مسألة عن مسألة اخرى انما هو بالجهة المبحوث عنها في المسألة ، وحيث ان الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هذه غير الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة فلا مناص من تعددهما ، وذلك لان الجهة المبحوث عنها في مسألة المرة والتكرار انما هي تعيين حدود المأمور به شرعاً من حيث السعة والضيق وانه الطبيعة المقيدة بالمرة اوالتكرار وفي هذه المسألة انما هي اجزاء الاتيان بالمأمور به عن الواقع عقلا وعدم اجزائه بعد الفراغ عن تعيين حدوده شرعاً . وان شئت قلت : ان البحث في المسألة الاولى بحث عن دلالة الصيغة او شاكلها على المرة او التكرار

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

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

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

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

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

عنه اعادة وقضاء او قضاء فحسب ام لا؟

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

اقول : الامر كما افاده (قده) ومن هنا لانزاع فيه وان نسب الخلاف الى بعض ، ولكنه على تقدير صحته لايعتد به اصلا . والوجه في ذلك هو ان المكلف اذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الاجزاء والشرائط حصل الغرض منه لامحالة وسقط الأمر والا لزم الخلف او عدم امكان الامتثال أبداً ، اوبقاء الامر بلا ملاك ومقتض ، والجميع محال : اما الاول فلان لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لاوحدته 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 بقائه بلا مقتض وسبب .

فالنتيجة ان اجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره ضرورى من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي والظاهري والاضطرارى اصلا .

وعلى ضوء مابيناه قد ظهر ان الامتثال عقيب الامتثال غير معقول ، ولكن 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 يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء » ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث قال : لاينبغي

للرجل ان يدخل معهم في صلاتهم وهو لاينويها صلاة ، بل ينبغي له أن ينويها ، 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 باستحالته .

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

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

(احداهما) ماوردت في لعادة الصلاة مع المخالفين : منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله(ع) « انه مامنكم احد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضأ الا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة فارغبو في ذلك » . ومنها صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) « قال : ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمساً وعشرين درجة » وغيرهما من الروايات الواردة في هذا المورد وهذه الطائفة لاتدل على مشروعية الامتثال بعد الامتثال اصلا 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 بصدده

(وثانيتها) ما دلت على اعادة الصلاة جماعة منهـا الصحيحتان المتقدمتان ، ولكنهما ايضا لايدلان على مشروعية الامتثال ثانياً . بداهة ان الامتثال الاول - وهو الاتيان بالمأمور به بجميع أجزائه وشرائطه - مسقط لأمره ويكون علـة له والا فـلا 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) بقرينة قوله (ع) في صحيحة اسحق بن عمار (صلى واجعلها لما فات) .

وبتعبير آخر ان المستفاد من تلك الطائفة من الروايات هو ان اعادة الصلاة جماعة بعد الاتيان بها فرادى أمر مستحب فيكون الاتيان بها بقصد ذلك الأمر 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 لايدل على جواز تبديل الامتثال بالامتثال الآخر وكون سقوط الأمر مراعي بعدم تعقب الافضل ، وذلك لان معناه والله العالم هو ان الله تعالى يعطي ثواب الجماعة فالها عنده تعالى أحب من الصلاة فرادى وهذا تفضل منه تعالى ، ولا سيما اذا قلنا بان اصل الثواب من باب التفضـل لا من 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 العرفي وراجع الى الدقة الفلسفية كما لايخفى .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما احتمله الشيخ الطائفة (قده) في التهذيب واليك نصه : والمعنى في هذا الحديث (قوله (ع) يصلي عليهم ويجعلها الفريضة ان شاء) ان من يصلي ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة فليجعلها نافلة ثم يصلي في جماعة ، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية الفرض ، لان من صلى الفرض بنية الفرض فلا يمكن ان يجعلها غير فرض وأيده الوحيد (قده) بقوله بانه ظاهر 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 ، لافي اثنائها : 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 وجدّ انه الجماعة كان متأخرا زماناً عن اتيانه بالصلاة فرادى :

وأما الجواب عن المورد الثاني فالصحيح هو انه لابد من رفع اليد عن ظهور تلك الروايات في وجوب الاعادة وحملهـــا 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 .

فالنتيجة قد تحققت لحد الان في عدة خطوط :

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

(الثاني) : ان الاتيان بكل مأمور به مسقط لأمره ، وهـذا ليس

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

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

وأما الكلام في المسألة الثانية (وهي ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل هو مجز عن الواقع ام لا) فيقع في مقامين : (الاول) فيما اذا ارتفع العذر في الوقت . (الثاني) : فيما اذا ارتفع في خارج الوقت .

اما الكلام في المقام الأول فليعلم ان محل النزاع في الاجزاء وعدمه في هذا المقام انما هو فيما اذا كان المأتي به في اول الوقت مأموراً به بالأمر الواقعي الاضطراري ، وذلك كما اذا كان الموضوع للامر الاضطراري وجود العذر وإن كان غير المستوعب لتمام 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 لتمام الوقت فلا مجال للنزاع هنا اصلا ، وذلك لعدم الامر حينئذ واقعاً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع أم لا وذلك كما لو اعتقد المكلف استيعاب العذر في تمام الوقت فصلى في اول الوقت ثم انكشف الخلاف وظهر ان العذر لم يكن مستوعباً ففي مثل ذلك لا أمر واقعاً ولا ظاهراً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع او لا . واما اذا قامت الحجة على الاستيعاب وصلى في اول الوقت ثم انكشف الخلاف فهو داخل في المسألة الثالثة وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الواقع وعدم اجزائه عنه وخارج عن مسألتنا هذه .

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

حينئذ مستند الى احد امرين : اما الى القطع باستيعاب العذر ، او الى قيام امارة كالبينة 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 الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقع وعدمه فيما اذا كان الامر 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 او المال ، ومن الطبيعي ان تلك المصلحة أجنبية عن مصلحة الواقع ، وعليه فلا مقتضى للاجزاء فيها من هذه الناحية نعم قد قلنا بالاجزاء في تلك الموارد من ناحية اخرى وهي وجود دليل خاص على ذلك كما ذكرناه في محله.

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

ولكن لايمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة الا لمصلحة كانت فيه ، لما فيـــه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ماهو فيه من الاهم فافهم . لايقال عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار ، لامكان استيفاء الغرض بالقضاء . فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت . وأما تسويـــغ البدار او ايجاب الانتظار في الصورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا أو بشرط الانتظار او مع اليأس عن طرو الاختيار ذامصلحة ووافياً بالغرض ، وان لم يكن وافياً وقـــد 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 فيجزى ، ولا مانع عن البدار في الصورتين ، غاية الأمر يتخير في الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين : العمل الاضطراري في هذا الحال ، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أوالانتظار والاقتصار باتيان ماهو تكليف المختار . وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار ، ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار . هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطرارى من الانحاء .

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 يلزم استيفائه .

(الرابعة) : أن يكون الباقي واجب الاستيفاء والتدارك .

ولنأخذ بالنظر الى هذه الصور

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

وأما الصورة الثانيـــة : فالصحيح فيها هو القول بالاجزاء ، وذلك لعدم امكان تدارك الباقي من مصلحة الواقع : نعم لايجوز البدار حينئذ ولـــكن لابد من فرض ذلك فـــيما اذا كان المـــلاك في المـــأمور 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 اوعدم وفائه . واما افتراض جوازه بملاك آخر اجنبي عن ملاك الواقع فهو فرض لاصلة له بمحل الكلام ومن ذلك يظهر ان - مافرضه (قده) من وجود مصلحة في نفس البدار ولاجل تلك المصلحة جاز - في غير محله .

وأما الصورة الثالثة : فايضاً لامناص من القول بالاجزاء فيها ، وذلك لعدم كون الباقي من الملاك ملزماً ليجب تداركه . هذا كلـه مما لاكلام ولا اشكال فيه . وانما الكلام والاشكال في الصورة الرابعة فقد ذكر (قده) ان المكلف مخير فيها بين البـدار في اول الوقت والاتيان بعملين : العمل الاضطراري في هذا الحال يعني حال الاضطرار والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار وبين الانتظار والاقتصار باتيان ماهو تكليف المختار .

وغير خفي ان ماافاده (قده) من التخيير في هذه الصورة غير معقول وذلك لانه من التخيير بين الاقل والاكثر الاستقلالين ، وقد حققنا في محله ان التخيير بينهما مستحيل الا إذا رجع الى التخيير بين المتباينين . وتفصيل ذلك هو ان مرد جواز البدار واقعاً الى ان الفرد المضطر اليـــه مامور به

بالامر الاضطراري الواقعي حقيقة ووافٍ بتمام مصلحة الواقع، والا فلا يجوز البدار كـذلك قطعاً . ومرد التخيير المزبور الى عدم كون الفرد المضطر اليه مأموراً به كذلك وعدم كونه وافياً بتمام المصلحة ، وذلك لان الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص في اول الوقت واوجب على المكلف الاتيان بالعمل التام الاختياري بعـد رفع الاضطرار والعذر سواء أكان المكلف آتياً بالعمل الاضطراري الناقص في أول الوقت أم لم يأت به فبطبيعة الحال لامعنى لايجابه 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 أن الصورة الاخيرة وهي الصورة الرابعة غير معقولة اذ بعد فرض ان الشارع لم يرفع اليـد عن الواقع واوجب على المكلف الاتيان به على كل من تقديري الاتيان بالعمل الاضطراري الناقص في أول الوقت وعدم الاتيان به فعندئذ بطبيعة الحال لامعنى لايجابه الفرد الناقص ، حيث انه لايترتب على وجوبه اثر ، بـل لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادرة وعدمه على تقدير عدمها . وأيضاً لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الاتيان به ، وعدم كونه كذلك على تقدير عدم الاتيان به ، والسر في كل ذلك ماذكرناه من ان التخيير المذكور غير معقول .

فالنتيجـة على ضوء مابيناه ان الواجب هو الطبيعي الجامـع 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 لايجاب الشارع الفرد الناقص الذى لايفي بملاك الواقع . وان شئت قلت : ان المكلف اذا كان قادراً على الاتيان بالصلاة مع الطهارة

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

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

وأما ماوقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثـــل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) وقوله (ع) « التراب احـد الطهورين يكفيك عشر سنين » هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء ، ولابد في ايجاب الاتيان به ثانياً من دلالة دليـــل بالخصوص . وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق لو كان والا فالاصـل 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 اتى بالغرض ولكنه مجرد الفرض .

نتيجة ما افاده (قده) هي جواز البدار مع تمكن المكلف من الاتيان بالفعل الاختيارى التام وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع العذر في

في اثناء الوقت ، وذلك من جهة اطلاق الدليل ومع عدمه اصالة البراءة عن وجوبها .

وقد اختار هذا القول في خصوص الطهارة الترابية جماعة منهم السيد الطباطبائي (قده) في العروة .

والصحيح في المقام ان يقال : انه لا اطلاق لادلة مشروعية التيمم 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 مالم يستوعب تمام الوقت .

وقد ذكرنا في بحث الفقه ان موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء عقلا اوشرعاً في مجموع الوقت بمقتضى الآية الكريمة وما شاكلها فلو افترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت وارتفاعه في الاثناء لم يكن المكلف مامورا 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 ماطرء عليه الاضطرار - وهو الفرد - لاحكم له على الفرض ، وما هو متعلق الحكم - وهو الطبيعي الجامع - لم يطرء عليه الاضطرار كما هو المفروض ، فاذن لامقتضى لوجوب التيمم اصلا . 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 طروه على بعض الافراد الطولية فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

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 مجزياً عن الواقع ، بل من الاول كان متعلقا بالفعل الاختياري التام ، والمفروض عدم امتثاله ، فاذن لا شك 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 ، فاذن 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 تجب الاعادة بعد ارتفاع العذر . ومنها ما اذا تيمم المكلف في آخر الوقت وصلى به صلاتي الظهرين ثم دخل وقت المغرب وهو باق على تلك الطهارة جاز له ان يصلي به صلاتي المغرب والعشاء واقعاً ، وهكذا . وقد تحصل من ذلك ان في كل مورد ثبت جواز البدار واقعاً بدليل خاص نلتزم فيه بالاجزاء وفي كل مورد لم يثبت جوازه بدليل كذلك فلا نقول به من جهة الأدلة العامة .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي انه لا وجه للقول بالاجزاء في هذه المسألة اصلا .

ولكن مع ذلك ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى الاجزاء فيها بدعوى ان المكلف لايخلو من ان يكون متمكناً من الطهارة المائية في تمام الوقت اولا يكون كذلك ، أو يكون متمكناً منها في بعضه دون بعضه الآخر فعلى الشقين الاولين لااشكال 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 البأس فيما إذا فرض ارتفاع العذر في الاثناء بعد الاتيان به والامتثال فلا يخلو من ان يكون جوازه حكماً ظاهرياً طريقياً او حكماً واقعياً . وعلى الأول فيبتني القول بالاجزاء على القول به في المسألة الآتية وهي اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الواقع بعد انكشاف الخلاف في الوقت ولا يكون له مساس بمسألتنا هذه . وعلى الثاني فلا مناص من الالتزام بالاجزاء ، وذلك لقيام الضرورة والاجماع القطعي على عدم وجوب ستة صلوات على المكلف في يوم واحد وهو يكشف كشفاً قطعياً عن ان الفعل الناقص في حال الاضطرار 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 الامتثال بعد الامتثال . وفيه اولا ماعرفت من عدم الدليل على جواز البدار في مفروض المسألة الا في بعض الموارد (وثانياً) على تقدير تسليم ثبوته لامناص من القول بالاجزاء ، لما عرفت من الملازمة بين جواز البدار واقعاً والاجزاء (وثالثاً) على تقدير تسليم عدم الملازمة 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 الواجبات ، 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 ليتمسك باطلاقه وأما الاصل العملي فالظاهر انه لامانع من التمسك باصالة البراءة عن وجوب الاعادة في المقام والسبب في ذلك هو ان جواز البدار في مفروض الكلام وان لم يكن كاشفاً عن ان العمل الناقص واجد لتمام ملاك الواقع كشفاً قطعياً الا ان احتماله موجود . ومن الطبيعي ان مع هذا الاحتمال لايمكن احراز تعلق الامر بالعمل الاختياري التام من الاول ، وذلك لان العمل الاضطراري الناقص ان كان واجداً لتمام ملاكه فلا مقتضى للامر به والا فلا موجب لسقوطه وحيث اننا لاندري 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 الاستاذ (قده) الاجزاء بدعوى ان عدم الاجزاء في هذه الصورة غير معقول . والوجه في ذلك : ان القيد المتعذر على المكلف في تمام الوقت لايخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب مطلقاً حتى حين التعذر وعدم تمكن المكلف من اتيانه كالطهور مثلا واما ان لايكون له دخل كذلك ، بل يختص دخله في ملاكه بحالة التمكن منه دون التعذر كالطهارة المائية مثلا فعلى الاول لايمكن الامر بفاقده في الوقت لعدم الملاك له ، وعلى الثاني فالامر بالفاقد له باق لفرض اشتماله على المصلحة التامة وعدم دخل القيد المتعذر فيها حال التعذر وعلى الجملة فبناء على دخل القيد مطلقاً في ملاك الواجب ومصلحته فلا يمكن الامر بالاداء في الوقت

لا بالاضافة الى المأمور به من جهة انتفاء القدرة على امتثاله ، ولا بالاضافة الى الباقي من جهة عدم اشتماله على الملاك والمصلحة التامة ، اذن لابد من الامر بالقضاء في خارج الوقت وبناء على عدم دخل القيد مطلقا في ملاكه فبطبيعة الحال يتعين الامر بالفاقد في الوقت لاشتماله على الفرض على تمام الملاك والمصلحة وعـدم 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 جمـع بين المتناقضين ، ضرورة ان الامر بالقضاء تابع لصدق فوت الفريضة وإلا فلا مقتضى له اصلا ، ومن الطبيعي ان صدق فوت الفريضة يستلزم عدم الامر بالفاقد في الوقت ودخل القيد مطلقا 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 عـدم صدق فوت الفريضة ، اذن لا يمكن الجمع بين الامر بالفاقد في الوقت وايجاب القضاء في خارج الوقت .

وعلى ضوء هذا البيان يظهر ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري في الوقت مجز عن المأمور به بالامر الواقعي الاولى في خارج الوقت ولا يمكن القول بعدم الاجزاء عنه ، لما عرفت من انه لايمكن الجمع بين الامر بالاتيان الفاقد في الوقت وايجاب القضاء في خارج الوقت وان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين ، وعليه فلا مناص من القول بالاجزاء هنا .

وغير خفي ان ماافاده (قـده) قابل للنقد والمؤاخذة بحسب مقام الثبوت وان كان تاماً بحسب مقام الاثبات فلنا دعو يان (الاولى) عدم تمامية ما افاده (قده) بحسب مرحلـة الثبوت (الثانية) تمامية ما افاده (قده) بحسب مرحلة الاثبات .

اما الدعوى الاولى فلا مكان ان يقول قائل بان الصلاة مع الطهارة المائية مثلا مشتملة على مصلحتين ملزمتين ، او على مصلحة واحدة ذات مرتبتين شديدة وضعيفة ، ومع تعذر القيد وهو الطهارة المائية في المثال يكون الفاقد - وهو الصلاة مع الطهارة الترابية - مشتملا على احدى المصلحتين الملزمتين أو على المصلحة الضعيفة ، وحيث انها مازمة في نفسها فلذلك توجب الامر بالفاقد في الوقت لاستيفائها ، ولئلا تفوت عن المكلف . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المصلحة الثانية أو المرتبة الشديدة حيث انها كانت أيضاً ملزمة وقابلة للاستيفاء والتدارك ، والمفروض انه لايمكن تداركها في الوقت فلا مناص من ايجاب القضاء في خارج الوقت لاستيفائها وتداركها .

فالنتيجة على ضوئهما هي ان الجمع بين الامر بالفاقد في الوقت والقضاء في خارج الوقت ليس جمعاً بين المتناقضين . فما افاده (قده) من ان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له اصلا

نعم لو كانت للصلاة مع الطهارة المائية مثلا مصلحة واحدة شخصية ليست ذات مراتب تم ما أفاده (قده) من عدم امكان الجمع بين الامر بالاداء في الوقت والامر بالقضاء في خارج الوقت ، وذلك لما عرفت من ان القيد المتعذر اذا كان دخيلا في ملاك الواجب مطلقا حتى حال التعذر فلا موجب للامر بالفاقد في الوقت والا فلا مقتضى 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 لامانع من التمسك باطلاق ادلة الأمر الاضطراري لاثبات عدم وجوب القضاء في خارج الوقت ، وذلك لان المولى

اذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الادلة ، ومع ذلك سكت عن بيان وجوب القضاء عليه في خارج الوقت فبطبيعة الحال كان مقتضى اطلاقها المقامي عدم وجوبه والا كان عليه البيان . وعلى الجملة فلا قصور في ادلة الأوامر الاضطرارية كقوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً الخ وقوله (ع) « التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين » وما شاكلها 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 الاتيان 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 فاراقه فاصبح فاقداً للماء ، او كان عنده ثوب طاهر فنجسه وبذلك اضطر الى الصلاة في ثوب نجس ، او كان متمكناً من الصلاة قائماً فاعجز نفسه عن القيام وهكذا فهل تشمل اطلاقات الاوامر الاضطرارية لهذه الموارد ام لا ؟

وجهـــان : والظاهر هو الثاني ، والسبب في ذلك هو ان تلك الاطلاقات بمقتضى الظهور العرفي وارتكازهم منصرفة 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 وجـــدان الماء والاضطرار الى التيمم بطبعـه وبغير اختيار المكلف ومنصرفـة عما اذا كان باختياره : وكـذا قوله (ع) « اذا قوى فليقم » وما شاكل ذلك . وعلى الجملة فلا شبهـة في ان الظاهر من تلك الادلة بمقتضى الفهم العرفي هو اختصاصها بخصوص الاضطرار الطارىء على الكلف بغير اختياره فلا تشمل ماكان طارأ بسؤ اختياره .

وعلى هذا الضوء لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره وارادته فلو كان عنده ماء مثـلا 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 لايفرق 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 لنبحث عن ان امتثاله مجز عن الواقع او لا ؟ هذا حسب مانقتضيه القاعدة .

ولكن في باب الصلاة خاصة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال فلو عجز نفسه باختياره عن الصلاة قائماً أومع الطهارة المائية أوفي ثوب طاهر وجبت الصلاة عليه قاعداً أومع الطهارة الترابية او في ثوب متنجس وان استحق العقاب على ترك ماهو وظيفة المختار ، لان الاضطرار اذا كان بسؤ الاختيار لم يمنع من العقاب .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان مقتضى القاعدة سقوط الامر الاول عن المركب بسقوط جزئه أو قيده ، واثبات الامر للفاقد يحتاج الى دليل، والادلة الاضطرارية تختص بصورة الاضطرار غير الاختياري ، ولا تشمل الاضطرار الاختياري ، وعندئذ ففي كل مورد من موارد الاضطرار الاختيارى قام دليل خاص على وجوب الاتيان بالفاقد كما في باب الصلاة فهو والا فلا يجب . هذا كله في غير موارد التقية .

وأما فيها فالظاهر عدم الفرق بين صورتي الاختيار وغيره ، وذلك لاطلاق ادلة التقية ، ومقتضاه جواز الاتيان بالعمل تقية مع التمكن من الاتيان بدونها . ومن هنا افتى المشهور بان من تمكن من الصلاة في موضع خال عن التقية لايجب عليه ذلك ، بل يجوز له الاتيان بها مع العامة تقية ، وكذلك الحال في الوضوء فالنتيجة ان في موارد التقية يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره عن الاتيان بالعمل بدونها ، كما يجوز له البدار اليها ، ولا تجب الاعادة اذا ارتفعت في الاثناء ولا القضاء اذا ارتفعت في خارج الوقت . ولكن قد اشرنا في ضمن البحوث السالفة ان موارد التقية خارجة عن محل الكلام في المقام.

الى هنا قد انتهينا الى عدة نتائج : الاولى : ان الاتيان بالمامور به بالامر الاضطراري لايجزى عن الواقع إذا ارتفع العذر في اثناء الوقت ، (الثانية) : ان الاتيان به يجز عنه اذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت ، (الثالثة) : ان اطلاقات الاوامر الاضطرارية لاتشمل الاضطرار الناشيء عن اختيار المكلف وارادته الا في موارد التقية. (الرابعة) : ثبوت الملازمة بين تعلق الامر بالفعل الاضطرارى واقعاً وبين الاجزاء عن الواقع . او فقل ثبوت الملازمة بين جواز البدار واقعاً والاجزاء هذا بحسب نظريتنا من وجود الملازمة بين تعلق الامر بالفعل الاضطرارى واقعاً وبين الاجزاء عن الواقع في مقام الثبوت ، ومعه لاحاجة في الرجوع الى أدلة اخرى لاثبات

ذلك ولا تصل النوبة الى البحث عن وجود هذه الادلة في مقام الاثبات: ولكن لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بمقالة صاحب الكفاية (قده) فعندئذ بطبيعة الحال نحتاج في اثبات ذلك الى التماس دليل اجتهادى اواصل عملى .

وأما الدليل الاجتهادى فصوره اربع : (الاولى) ان يكون كل من دليل الامر الاضطراري ، ودليل اعتبار الجزئية أو الشرطية مطلقا .

(الثانية) : أن يكون لدليل اعتبار الجزئية اوالشرطية اطلاق دون دليل الامر الاضطراري . (الثالثة) بعكس ذلك بان يكون لدليل الامر الاضطراري اطلاق دون دليل لعتبار الجزئية أو الشرطية (الرابعة): ان لايكون لشيء من الدليلين اطلاق .

أما الصورة الاولى فلا ينبغي الشك في ان اطلاق دليل الامر الاضطرارى 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 الاولية . وعلى ضوء ذلك فمقضية اطلاق الامر الاضطراري من ناحية وتقديمه على اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية من ناحية اخرى هي الاجزاء وعدم وجوب الاعادة حتى فيما اذا أرتفع الاضطرار في الوقت فضلا عن خارج الوقت ، والسبب في ذلك هو ان الاطلاق كاشف عن ان الفعل الاضطراري تمام الوظيفة وانه واف بملاك الواقع والا لكان عليه البيان ، ولازمه بطبيعة الحال عدم اعادة العمل حتى في الوقت فما ظنك 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 عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا عادت القدرة للمكلف .

وأما الصورة الثالثة فهي بعكس الصورة الثانية تماماً يعني ان مقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطراري من ناحية وعدم اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية من ناحية اخرى هو الاجزاء لامحالة وعدم وجوب الاعادة عند اعادة القدرة .

وأما الصورة الرابعة فحيث انه لا اطلاق لكل من الدليلين فالمرجع فيها هو الاصول العملية ، وقد اختلفت كلمات الاعلام فيها فذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى ان الاصل هنا يقتضي البراءة عن وجوب الاعادة بتقريب ان الفعل الاضطراري حيث كان متعلقاً للامر واقعاً ولذا جاز البدار اليه والمفروض ان المكلف اتى 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 المأمور به بالامر الاضطراري بتمام ملاك الواقع واجزائه عنه ، وعليه فلو شك في وجوب الاعادة بعد ارتفاع العذر طبعاً يكون شكاً في اصل التكليف ، ومقتضى الاصل عدمه الا انك قد عرفت في ضمن البحوث السابقة أنه لادليل على جواز البدار واقعاً فيما اذا لم يكن العذر مستوعباً لمجموع الوقت كما هو المفروض في المقام ، وعليه فلا مناص من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة بعد ارتفاع العذر .

وذهب بعض الاعاظم (قده) الى ان مقتضى الاصل هنا الاشتغال دون البراءة ، وقد قرب ذلك بوجهين :

(الاول) ان الشك في وجوب الاعادة فيما اذا ارتفع العذر في الوقت

نشأ من الشك في القدرة على استيفاء المصلحة الباقية من العمل الاختياري وهذا وان كان شكاً في اصل التكليف ، ومقتضى الاصل فيه البراءة الا انه لما كان ناشئاً من الشك في القدرة فالمرجع فيه هو قاعدة الاشتغال ، لما تقرر في محله من ان الشك في التكليف اذا كان ناشئاً عن الشك في في القدرة على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءة كما لا يخفى .

(الثاني) ان المقام داخل في كبرى مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير ببيان انا نعلم اجمالا بان الجامع بين الفعل الاضطراري والاختياري مشتمل على مقدار من المصلحة ، ولكنا نشك في ان المقدار الباقي من المصلحة الملزمة أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجته التخيير بين الاتيان بالفعل الاضطراري والاتيان بالفعل الاختياري ، ولازم ذلك هو اجزاء الاتيان بالفعل الاضطراري عن الواقع لان المكلف مع الاتيان به قد امتثل الواجب في ضمن احد فرديه - وهو الاضطراري - او انه قائم بخصوص الفرد الاختياري ، لتكون نتيجته التعيين ، ولازمه عدم اجزائه عنه ، لفرض انه غير واف بتمام مصلحته فلابد عندئذ من الاتيان 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 .

ولنأخذ بالنقد على كلا الوجهين : أما الوجه الاول فلما حققناه في محله من انه لافرق في الرجوع الى اصالة البراءة في موارد الشك في التكليف بين ان يكون منشائه الشك في القدرة أوالشك 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 ومقتض ،

وتمام الكلام في محله : وأما الوجه الثاني فلان ما افاده (قده) من دوران الامر في المقام بين التعيين والتخيير وان كان صحيحاً إلا ان ماذكره (قده) من ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له ، والسبب في ذلك هو اننا قد حققنا في موطنه ان المرجع في كافة موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير هو اصالة البراءة دون قاعدة الاشتغال الا في موردين (الاول) فيما اذا دار الامر بينهما في الحجية كما اذا دل دليل على وجوب شيء . والآخر على حرمته وفرضنا العلم الخارجي بحجية احدهما في هذا الحال فعندئذ ان كان الدليلان متساويين فالحجية تخييرية ، وان كان احدهما محتمل الرجحان بالاضافة الى الآخر فهو الحجة دونه ، وذلك لانه اما بخصوصه حجة او هو احد فردي الحجية ، وهذا بخلاف الآخر ، فان احتمال انه بخصوصه حجة دون ذاك غير محتمل ، فاذن لامحالة تكون حجيته مشكوكة وقد ذكرنا في محله ان الشك في الحجية في مرحلة الانشاء مساوق للقطع بعدمها في مرحلة الفعلية فلا أثر له . وهذا معنى حكم العقل بالتعيين في مثل هذا المورد (الثاني) فيما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في موارد التزاحم والامتثال بيان ذلك ان الحكمين في هذه الموارد ان كانا متساويين فالمكلف مخير بين امتثال هذا وذاك وان كان احدهما محتمل الاهمية دون الآخر ففي مثله تعين امتثاله بحكم العقل دون ذاك ، وذلك بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، وحيث ان المكلف في مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فلابد له من الخروج عن عهدته وتحصيل الامن من العقوبة عليه ، ومن الطبيعي انه لايحصل له الامن منها الا بامتثال ماهو محتمل الاهمية دون غيره ، بداهة ان وظيفته في الواقع لاتخلو من ان تكون هي التخيير بينهما ، او التعيين والاتيان بخصوص هذا ، وعلى كلا التقديرين حيث ان امتثاله مؤمن دون امتثال غيره تعين بحكم العقل . واما في غير

هذين الموردين فالمرجع هو اصالة البراءة ، وذلك لان تعلق التكليف بالجامع 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 انه حيث كان في مقام الجعل لا في مقام الفعلية والامتثال فبطبيعة الحال يدخل في كبري مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، لفرض ان تعلق الامر بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري معلوم ، وتعلقه بخصوص الفعل الاختياري مشكوك فيه للشك في ان فيه ملاكاً ملزماً يخصه فمقتضى الاصل فيه البراءة وقد تحصل مما ذكرناه ان الصحيح هو ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الاصل يقتضي البراءة عن وجوب الاتيان بالفعل الاختياري

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : وهي ان تعلق الامر الاضطراري بالفعل الناقص وجواز البدار اليه واقعاً مع فرض تمكن المكلف من الاتيان بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في اثناء الوقت يحتاج الى دليل ، وقد قام الدليل على ذلك في خصوص موارد التقية وان البدار فيها جائز كما اشرنا اليه سابقاً .

واما فيما عدا موارد التقية فقد اشرنا الى ان جماعة : منهم السيد (قده) في العروة قد اختاروا 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 فتجوز المبادرة مع العلم بالبقاء وتجب التأخير مع العلم بالارتفاع هذا

حري بنا ان نقول : ان ما ذكروه في مسألة التقية في غاية الصحة والمتانة ولا مناص عن الالتزام به . واما ما ذكروه في مسألة التيمم فلا

يمكن المساعدة عليه بوجه ، والسبب في ذلك ما تقدم من انه لا اطلاق لادلة وجوب التيمم من الآية والروايات بالاضافة الى الموارد التي لا يستوعب العذر فيها مجموع الوقت ، لفرض تمكن المكلف معه من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائيـــة ، ومن الطبيعي ان النوبة لا تصل عنـــدئذ الى الصلاة مع الطهارة الترابية .

وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع كما وقد بينا في مبحث الفقه بصورة موسعة ان ما ادعاهم من جواز البدار خاطىء جداً ولا واقع موضوعي لهو ما يظهر من بعض الروايات جوازه قد تكلمنا فيه هناك فلاحظ

واما الادلة العامة فلا تدل على مشروعية العمل الناقص مع تمكن المكلف من الاتيان بالعمل التام في الوقت . اما حديث رفع الاضطرار والاكراه فقد ذكرنا في محله ان مفاده نفي الحكم لا اثباته يعني ان الوجوب المتعلق بالمركب عند اضطرار المكلف الى ترك جزء او شرط منه يرتفع بمقتضى هذا الحديث . واما الاجزاء الباقية التي تمكن المكلف منها فالحديث لا يدل على وجوبها ، مثلا 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 الحال 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 فان ما تعلق به الاضطرار او النسيان او نحو ذلك لا يكون مامورا به وما هو مامور به - وهو الطبيعي الجامع بين الافراد الطولية والعرضية - لم يتعلق به فلا وجه لسقوط وجوبه ومن هنا يظهر حال مثل قوله (ع) « ما من شيء حرمه الله تعالى الا وقد

احله عنـد الضرورة ، وذلك لوضوح انه لايدل الا على جواز ارتكاب ما تعلقت الضرورة به واجنبي عن المقام بالكلية .

واما قاعدة الميسور او ما شاكلها فضافاً الى ما حققناه في محله من انه لا اصل لهذه القاعدة وانها قاصرة سنداً ودلالة فهي اجنبية عن المورد ولا صلة لها به اصلا ، 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 النوبة الى ميسوره . وعلى الجملة فالواجب على المكلف وهو طبيعي الصلاة مع الطهارة المائية مثلا 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 - ميسوره .

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 وجداني أو تعبدي - فقد اختلفت كلمات الاصحاب فيها على اقوال : (الأول) الاجزاء مطلقا. (الثاني) عدمه مطلقا . (الثالث) : التفصيل بين ما اذا انكشف الخلاف بعلم وجداني وما اذا انكشف بعلم تعبدي فيجزي على الثاني دون الاول (الرابع) التفصيل بين القول بالسببية والقول بالطريقية فعلى الاول لامناص من الاجزاء دون الثاني (الخامس) التفصيل بين اقسام السببية بالتزام بالاجزاء في بعضها وبعدمه في بعضها الآخر . (السادس) التفصيل بين الامارات والاصول بالتزام بعدم الاجزاء في موارد الامارات والاجزاء في موارد الاصول ، وقد

اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قده) .

ولكن ينبغي لنا عطف الكلام في هذا التفصيل قبل ان نحرر محل النزاع وبيان ماهو الحق في المسألة من الاقوال فنقول : قد افاد (قده) في وجه ذلك ما اليك لفظه :

والتحقيق ان ما كان منه يجري في تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ماهو شرطه او شطره كقاعدة الطهارة او الحلية بل واستصحابهما في وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كل مااشترط بالطهارة اوالحلية يجزى ، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائر الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشاف الخلاف لايكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ماكان بلسان انه ماهو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات فلا يجزى ، فان دليل حجيته حيث كان بلسان انه واجد لما هو الشرط الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان بشرطه فاقد » .

توضيح افاده (قده) هو ان الحكم الظاهري على قسمين : (احدهما) حكم ظاهري مجعول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر الى الواقع اصلا . (وثانيهما) حكم ظاهري مجعول ايضاً في ظرف الشك في الواقع والجهل به الا انه ناظر الى الواقع وكاشف عنه . والاول مفاد الاصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب والثاني مفاد الامارات .

اما الاول فلان المجعول في موارد تلك الاصول هو الحكم الظاهري في ظرف الشك والجهل بالواقع بما هو جهل ، ومن الطبيعي ان ذلك انما يكون من دون لحاظ نظرها الى الواقع اصلا،ولذا اخذ الشك في موضوعه في لسانها ومن هنا لا يتصف بالصدق تارة وبالكذب تارة اخرى ، ضرورة ان الحكم

الظاهري المجعول في مواردها كالطهارة او الحلية موجود حقيقة قبل انكشاف الخلاف وبعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الاول كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب بناءاً على نظريته (قده) وفي مثله لا يعقل الانصاف بالصدق مرة وبالكذب اخرى . نعم قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعي وقد يكون مخالفاً له ، ولكن هذا امر آخر اجنبي عن اتصافه بها بالكلية كما هو واضح فالنتيجة على اساس ذلك هي حكومة تلك الاصول على الادلة الواقعية في مرحلة الظاهر وتوجب توسعة دائرتها حيث ان ما دل على شرطية الطهارة او الحلية للصلاة مثلا ظاهر في الطهارة او الحلية الواقعية ، ولكنها جعلت الشرط اعم منها ومن الطهارة او الحلية الظاهرية ، فمقتضى هذه الحكومة هو ان الطهارة الظاهرية كالطهارة الواقعية فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا ، فكما ان المكلف 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 والشيء 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 اتصافه بالصدق والكذب ، فان معنى الصدق هو مطابقة الشيء لواقعه الموضوعي ومعنى الكذب عدم مطابقته له . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انها تحكم 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 عدمهـا واقعا لم يلكشف ان الصلاة فاقدة للشرط في ظرفها ، لفرض ان الشرط اعم منها ومن الطهـارة 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 ـ وهو مفاد الامارات ـ فلان المجعول في مواردها انما هو حجيتها بلحاظ نظرها الى الواقع واثباتها له على ماهو عليه من دون جعل شي اخر فيها في مقابل الواقع . بيان ذلك اما بناء على كون المجعول فيها هو الطريقية والكاشفيـة 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 عـدم جعل حكم ظاهري في قبال الحكم الواقعي في موردها وانما المجعول كما عرفت هو الطريقية والكاشفية فحسب فاذن حالها حال القطع المخالف للواقع . وأما بناء على نظريته (قده) من ان المجعول فيها انما هو المنجزية والمعذرية فايضاً الامر كذلك ، لأنها على تقدير المطابقة تثبت الواقع اثباتاً تنجزياً فحسب وعلى تقدير المخالفة فلاحكم في موردها : لا واقعاً ولا ظاهراً ، اما الاول فواضح . وأما الثاني فلما عرفت من ان المجعول في موردها انما هو المنجزية والمعذرية دون شيء آخر .

وعلى الجملة فحال الامارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينهما اصلا ، فكما انه لاحكم في موارد القطع المخالف للواقع لاواقعاً ولا ظاهراً ، فكذلك لاحكم في موارد الامارات المخالفة له . ومن هنا تتصف الامارات بالصدق مرة وبالكذب مرة اخرى . فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان في مقام الثبوت وان كان لافرق بين الامارات والاصول حيث ان كلتيهما وظائف مجعولة للجاهل بالواقع دون العالم به ، الا انهما تفترقان في مرحلة الاثبات في نقطة واحدة : وهي ان الشك قد أخذ في موضوع الاصول في لسان ادلتها ، ومن هنا يكون الحكم المجعول في مواردها في قبال 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 لامناص من القول بعدم الاجزاء في موارد الامارات عند كشف الخلاف ، لما عرفت من عدم الحكم في موارد مخالفتها للواقع لا واقعاً ولا ظاهراً ، ومعه كيف يتصور الاجزاء فيها . ومن هنا اتفقت كلماتهم على عدم الاجزاء في موارد القطع بالخلاف :

وغير خفي ان ما افاده (قده) خاطىء نقضاً وحلاً .

أما الاول : فلان الالتزام بما افاده (قده) مما لايمكن في غير باب الصلاة من ابواب الواجبات كا العبادات والمعاملات . ومن هنا لو توضأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة واستصحابها ثم انكشف نجاسته لم يلتزم احد من الفقهاء والمجتهدين حتى هو (قده) 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 (قده) هو الحكم بصحة الوضوء في المثال الاول وبطهارة الثوب او البدن 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 زيداً كان يملك داراً مثلا ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته فاخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناها منه وبعد ذلك انكشف الخلاف وبان ان زيداً لم يكن مالكاً لها فمقتضى ما افاده (قده) هو الحكم بصحة هذا الشراء لفرض ان الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعي وأفاد التوسعة في الشرط وجعله اعم من الملكية الواقعية والظاهرية مع انه لن 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 الطهارة والحلية وان كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك بالواقع والجهل به من دون نظر اليه الا ان ذلك مع المحافظة على الواقع بدون ان يوجب جعله في موردهما انقلابه وتبديله 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 المعتبر فلا تعقل المضادة والمنافاة بينها اصلا وبما ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية ولا واقع موضوعي لها في الخارج ما عدا اعتبار الشارع اياها في عالم الاعتبار فلا تعقل المنافاة والمضادة بينها في انفسها اصلا ، بداهة انه لا تنافي بين اعتبار الوجوب في نفسه لفعل واعتبار الحرمة كذلك له ، وانما المضادة والمنافاة بينها من احدا ناحيتين : (الاولى) بحسب المبدأ يعني المصلحة والمفسدة بناء على

مسلك العدلية من تبعية الاحكام لها (الثانية) بحسب المنتهى يعني مرحلة الامتثال حيث لا يقدر المكلف على امتثال الوجوب والحرمة المجعولين لفعل واحد في زمن واحد كما انه لا يمكن اجتماعهما فيه بحسب المبدأ فان المصلحة الملزمة مضادة للمفسدة كذلك فلا يعقل اجتماعهما في فعل واحد .

وعلى ضوء ذلك قد قلنا انه لا تنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي اصلا لافي 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 نشاء عن المصلحة في نفسه . واما الثالث فلان الحكم الظاهري انما هو وظيفة من لم يصل اليه الحكم الواقعي لا بعلم وجداني ولا بعلم تعبدي ، واما من وصل اليه الحكم الواقعي فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهري في مادته فلا يجتمعان في مرحلة الامتثال لكي تقع المنافاة بينهما في هذه المرحلة .

وعلى الجملة ففي موارد وجود الحكم الظاهري لا يجب على المكلف امتثال الحكم الواقعي ، وفي موارد وجوب امتثاله لا حكم ظاهري في البين . فالنتيجة : هي انه لاتنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي اصلا ، وعليه فالالتزام بوجود الحكم الظاهري في موارد قاعدة الطهارة والحلية لا ينافي الالتزام بثبوت الحكم الواقعي في مواردهما ايضا ، بل لا مناص من الالتزام بذلك بعد بطلان التصويب والانقلاب 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 المامور بها واقعاً ، وان ما

اتى به ليس مطابقا لها فاذن بطبيعة الحال تجب الاعادة او القضاء ، والاتيان بالمامور به بالامر الظاهري انما يكون عذراً له في تركها ما دام بقاء الجهل والشك ، واما اذا ارتفع والكشف الحال لم يكن معذوراً في تركها ، فالاحكام الظاهرية في الحقيقة احكام علمية فحسب ، وليست احكاماً حقيقية في قبال الاحكام الواقعية ، والمكلف مامور بترتيب اثار الواقع عليها ما دام الجهل واذا ارتفع ارتفع عذره ، وبعده لا يكون معذوراً في ترك الواقع وترتيب اثاره عليه من الاول .

واما حديث حكومة تلك القواعد على الادلة الواقعية كما تقدم ذكره فلا يجدي ، والسبب في ذلك هو ان هذه الحكومة حكومة ظاهرية موقتة بزمن الجهل بالواقع والشك فيه وليست بحكومة واقعية ، لكي توجب توسعة الواقع او تضييقه . ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع مالم ينكشف الخلاف ، فاذا انكشف فلابد من العمل على طبق الواقع .

وبكلمة اخرى ان الشرط هو الطهارة اوالحلية الواقعية فحسب بمقتضى الادلة الواقعية ، وهذه القواعد والاصول انما تثبت الطهارة او الحلية في مواردها عند الشك والجهل بها ، والمكلف مامور بترتيب اثار الواقع عليها مادام هذا الشك والجهل . فاذا ارتفع انكشف ان العمل فاقد له من الاول وعليه فما اتى به غير مامور به واقعاً . ومن الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور يحتاج الى دليل خاص وإلا فمقتضى القاعدة عدم اجزائه عنه . اوفقل ان في صورة مطابقة تلك القواعد للواقع فالشرط الواقعي موجود وصحة العمل مستندة الى وجدانه ، ولا اثر عندئذ لوجود الطهارة اوالحلية الظاهرية وأما في صورة مخالفتها للواقع فاثرها ليس الا ترتيب آثار الواقع عليها تعبداً في مرحلة الظاهر لا للبناء على انها شرط حقيقة ، كما ان الطهارة أو الحلية الواقعية شرط كذلك ، بداهة ان لسانها ليس اثبات ان الشرط اعم

منها ، بل لسانها اثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشك والجهل ، وعند ارتفاعه وانكشاف الخلاف ظهر ان الشرط غير موجود . ومن هنا يظهر ان هذه الحكومة انما هي حكومة في طول الواقع وفي ظرف الشك به بالاضافة الى ترتيب آثار الشرط الواقعي عليها في مرحلة الظاهر فحسب ، وليست بحكومة واقعية بالاضافة الى توسعة دائرة الشرط وجعله الاعم من الواقع والظاهر حقيقة .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة : هي ان مقتضى القاعدة عند ارتفاع الجهل وكشف الخلاف عدم الاجزاء فالاجزاء يحتاج الى دليل خاص وقد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاة دون غيره من ابواب العبادات والمعاملات وقد تحصل من ذلك انه لافرق بين هذه القواعد والاصول وبين الامارات فانها من واد واحد فما افاده (قده) من التفصيل بينها ساقط ولا اصل له كما عرفت : هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى لا اشكال في ان الامارات القائمة على الشبهات الموضوعية كالبينة واليد وما شاكلها مما يجرى في تنقيح الموضوع واثباته خارجة عن محل البحث ، والسبب في ذلك هو ان قيام تلك الامارات على شيء لايوجب قلب الواقع عما هو عليه والقائلون بالتصويب في الاحكام الشرعية لايقولون 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 البينة الشرعية إذا قامت على ان المايع الفلاني خمر مثلا لاتوجب انقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحية ، فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمراً وبالعكس ، كما اذا قامت على انه ماء وكان في الواقع خمراً لم تجعله ماءً ، وإذا قامت على ان المال الذي هو لزيد

قد نقل منه بناقل شرعي إلى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف وبان انه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عما هو عليه وتغيره يعني قلب ملكية زيد إلى غيره ، أو إذا افترضنا انها قامت على أن المايع الفلاني ماء فتوضأ به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً ، لما عرفت من انها لاتوجب انقلاب الواقع ولا تجعله غير الماء ماء ، ليكون الوضوء المذكور مجزياً عن الواقع .

ومن ناحية ثالثة قد تسالم على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهري فيها رأساً عن محل الكلام وذلك كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ وافتى على طبقه استناداً الى حجية الظهور ، ثم بعد ذلك انكشف انه لاظهور له في هذا المعنى المعين اصلا ، بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له ، فعندئذ لاريب في عدم حجية هذا المعنى ، لعدم اندراجه تحت ادلة حجية الظهورات . وكذا لو افتى المجتهد على طبق رواية . وقع في سلسلة سنده (ابن سنان) بتخيل انه عبد الله بن سنان الثقة ثم بان انه محمد بن سنان الضعيف ، فان الاعتقاد الاول باطل حيث انه صرف وهم وخيال ولا واقع له .

فالنتيجة 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 الواقع في سندها زرارة بن اعين مثلا ثم انكشف انها رواية ضعيفة وان الواقع في سندها ليس هو زرارة بن اعين ، بل شخص آخر لم يوثق . او اعتقد ان الرواية الفلانية مسندة ثم بان انها مرسلة وهكذا ، فهذه الموارد بكافة اشكالها خارجة عن محل النزاع وقد تسالموا على عدم الاجزاء فيها .

ومن ناحية رابعة لا اشكال ولا خلاف أيضاً بين الاصحاب في عدم الاجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية بالعلم الوجداني

بان يعلم المجتهد مثلا بمخالفة فتواه السابقة للواقع .

فالنتيجة على ضوء ماقدمناه في نهاية المطاف هي مايلي :

إن محل النزاع في مسألتنا هذه بين الاعلام والمحققين هو ما اذا انكشف الخلاف في موارد الحجج والامارات والاصول العملية في الشبهات الحكمية بقيام حجة معتبرة على الخلاف ، وذلك كما إذا افتى المجتهد بعدم جزئية شيء أو شرطيته مثلا من جهة اصل عملي كالاستصحاب أو البراءة ثم بعد ذلك انكشف الخلاف واطلع على دليل اجتهادي يدل على انه جزء اوشرط او افتى بذلك من جهة اصل لفظي كالعموم أو الاطلاق أو نحو ذلك ثم بعده انكشف الخلاف واطلع على وجود مخصص اومقيد أو قرينة مجاز ففي هذه الموارد يقع الكلام في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يجزى عن المامور به بالامر الواقعي اعادة أوقضاء أولا يجزى فيه وجوه واقوال :

والصحيح هو التفصيل بين نظرية الطريقية في باب الامارات والحجج ونظرية السببية ، فعلى ضوء النظرية الاولى مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقا يعني في أبواب العبادات والمعاملات وفي موارد الاصول والامارات إلا أن يقوم دليل خاص على الاجزاء في مورد . وعلى ضوء النظرية الثانية مقتضى القاعدة الاجزاء كذلك إلا ان يقوم دليل خاص على عدمه في مورد فلنا دعويان : (الاولى) ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء بناء على نظرية الطريقية والكاشفية (الثانية) ان مقتضى القاعدة الاجزاء بناء على نظرية السببية .

أما الدعوى الاولى فلان الامارات على ضوء هذه النظرية تكشف عن عدم اتيان المكلف بالمأمور به الواقعي في هذه الشريعة ، وان ماأتى به ليس بمأمور به كذلك ، والمفروض ان الصحة انما تنتزع 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 الأجزاء

ولكن قد يقال ان الاجزاء هو المطابق للقاعدة واستدل عليه بان انكشاف الخلاف اذا كان بقيام حجة معتبرة كما هو مفروض الكلام فلا علم بكون الحجة الاولى باطلة ومخالفة للواقع كما هو الحال فيما اذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني ، بل الحجة السابقة كاللاحقة من هذه الناحية ، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللاحقة مطابقة للواقع ، فكذلك يحتمل أن تكون الحجة الاولى مطابقة له وان كان الواجب على من قامت عنده الحجة الثانية وعلى مقلديه العمل باجتهاده الثاني المستند الى هذه الحجة الفعلية ، دون اجتهاده السابق المستند الى الحجة السابقة ، والسبب في ذلك هو أن حجية السابقة انما تسقط في ظرف وصول الحجة اللاحقة اما في ظرفها فهي باقية على حجيتها ، بداهة انه لا يعقل كشف الحجة اللاحقة عن عدم حجية السابقة في ظرفها ، لان الشي لا ينقلب عما وقع عليه ، فاذا كانت السابقة متصفة بالحجية في ظرفها كما هو المفروض فكيف يعقل كشف اللاحقة عن عدم حجيتها فيه ، فالتبدل في الحجية من التبدل في الموضوع لا من كشف الخلاف وعدم الثبوت في الواقع ، وعليه فلا وجه لبطلان الاعمال الماضية المستندة الى الحجة السابقة .

وبكلمة أخرى أن الواقع كما هو مجهول له في ظرف اجتهاده الاول كذلك هو مجهول في ظرف اجتهاده الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا ، فقيام الحجة الثانية على خلاف الاولى لا يعين بمؤداها الواقع الحقيقي لكي يستلزم خطاء الاولى وعدم مطابقتها للواقع ، بداهة انه كما يحتمل خطاء الاولى وعدم مطابقة مؤداها للواقع كذلك يحتمل خطاء 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 الواصلة الى المكلف صغرى وكبرى - وهو تنجيز الواقع عند المصادفة والتعذير عند الخطاء وصحة الاسناد والاستناد - وأما الحجية المجعولة 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 عليهـا 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 الكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول ، والتبدل فيها دائماً يكون من التبدل في الموضوع وارتفاع الحكم بارتفاعه لا عدم ثبوته من الاول كما هو واضح .

وان شئت قلت : أن المقام نظير النسخ 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 ماعرفت من أن اتصاف الامارة بالحجة متقومة

بالوصول الى المكلف بصغراها وكبراها فمتى وصلت اليه كذلك اتصفت بالحجية والا لم يعقل اتصافها بها . وعلى هذا فالحجة الثانية ما لم تصل الى المكلف لا يعقل كونها مانعة عن اتصاف الحجة السابقة بها ولا توجب رفع اليد عنها اصلاً ، وذلك لفرض انها قبل وصولها لم تكن حجة لتكون مانعة عن حجيتها ورافعة لها ، فاذا وصلت فبطبيعة الحال كانت رافعة لحجيتها من حين الوصول ، لفرض ان اتصافها بالحجية من هذا الحين فلا يعقل أن تكون رافعة لها قبله ، فاذن لا مانع من اتصافها بالحجية في وقتها وقبل الظفر بحجية الحجة الثانية ، ولا مزاحم لها في هذه الفترة من الزمن ، ولا موجب لرفع اليد عنها في تلك الفترة .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي : هي انه لامناص من الالتزام بصحة الاعمال الماضية المطابقة مع الحجة السابقة ، ولا موجب لاعادتها أو قضائها في الوقت او خارجه ، لفرض انهاصادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقعاً ، ومعه لا مقتضى لبطلانها اصلا ، ومن البديهي أن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه .

ولنأخذ بالنقد عليه بيان ذلك : أن مقتضى الامارة الثانية - سواء فيها القول باتصافها بالحجة الفعلية من الأول ، أو القول باتصافها بها كذلك من حين وصولها والظفر بها - هو عدم الاجزاء .

أما على التقدير الأول فواضح حيث انه بعد انكشاف الخلاف ظهر ان الامارة الثانية كانت حجة من الاول ، والامارة الاولى لم تكن حجة كذلك ، وصرف الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعي له لا اثر له أصلاً . ونتيجة ذلك بطبيعة الحال بطلان الاعمال الماضية ووجوب اعادتها أو قضائها حيث انها لم تكن مطابقة للحجة في ظرف حدوثها ، بل كانت مخالفة لها من ذلك الوقت على الفرض ، غاية الامر أن المكلف جاهل

بذلك ، ومعه كيف يمكن القول بالاجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء . 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 ترتب الآثار عليها ، ومن الطبيعي ان هذه المرتبة تتوقف على وصولها الى المكلف حيث ان الاثار المرغوبة منها كالتنجيز والتعذير وصحة الاسناد والاستناد لا تترتب عليها الا بعد فعليتها ووصولها ضرورة انه لا معنى لحجية شيء فعلا الا ترتيب تلك الآثار عليه .

وأما على التقدير الثاني فلان الصفة الحجية وان كانت تحدث للامارة المتاخرة بعد الظفر بها ووصولها ، ولا معنى لاتصافها بها قبل ذلك . ومن هنا قلنا ان انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول ، والتبدل فيها انما هو من التبدل في الموضوع الا ان مدلولها أمر سابق حيث أنها تحكي عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من دون اختصاصه بزمن دون آخر وبعصر دون عصر ، وذلك كما اذا افترضنا ان المجتهد افتى بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة ثم وجد ما يدل على نجاسته كالاستصحاب مثلا كما اذا علم أن حالته السابقة هي النجاسة ، فهذا لا يكشف عن عدم حجية القاعدة في ظرفها ، وانما 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 رافعاً لحجية

القاعـــدة في وقتها وكاشفاً عنه كذلك . نعم مفاده أمر سابق ولذا وجب ترتيب الاثر عليـــه من السابق ، ومثله ما اذا افتى على طبق عموم بعـد الفحص عن مخصصه وعدم الظفر به فلا يكون الظفر به بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجية العام قبله حيث أنه لا يكون حجة الا بعد وصوله لا مطلقا نعم مدلوله كان مطلقا وهو يحكي عن ثبوته في الشريعة المقدسة كذلك .

ومن الطبيعي أن مقتضى حجية ذلك ثبوت مدلوله من الابتداء ، ولازم هـذا هو أن العمل المأتى به على طبق الحجة الســابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل ، لعدم كونه مطابقاً لما هو المامور به في الواقع ـ وهو مدلولها ـ وكون الحجتان تشتركتان في احتمال مخالفـــة مدلولها للواقع لا يضر بذلك بعد الغاء هـــذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجة الثانية حسب أدلة اعتبارها وعدم الغائها في الاولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاءً . ومن الطبيعي ان صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجوب الاعادة أو القضاء ، بداهة انه لا مؤمن معـه 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 الثانيـة وتقديمها عليها باحد أشكـــال 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 العمـــل على طبق الحجة الثانيـــة واعادة الاعمال الماضية حتى يحصل الامن .

وأما القضـــاء فلاجل ان ما اتى به المكلف على طبق الحجة الاولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجة الثانية ، وعليه فلا بد من الحكم ببطلانه ، ومعه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيعة الحال يجب القضاء بمقتضى

ما دل على ان موضوعه هو فوت الفريضة ، فمتى 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 المأتى به للواقع سواء أكانت من موارد التبدل 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 التعبدي الا فيما قام دليل خاص على الاجزاء كما قام في خصوص الصلاة حيث دل حديث لاتعاد على عدم وجوب الاعادة في غير الخمسة المذكورة فيها ، كما ستجيء الاشارة الى ذلك من هذه الناحية انشاء الله تعالى . هذا كله بناء على حجية الامارات على ضوء نظرية الطريقية والكاشفية .

وأما بناء على حجيتها على ضوء نظرية السببية والموضوعية فينبغي لنا التكلم فيها في مقامين .

(الاول) في بيان حقيقة السببية واقسامها .

(الثاني) في بيان مايترتب على تلك الاقسام :

أما المقام الاول فالسببية على وجوه :

(الاول) مانسب الى الاشاعرة ـ وان كانت النسبة غير ثابتة ـ من ان الله تعالى لم يجعل حكما من الاحكام في الشريعة المقدسة قبل تأدية نظر المجتهد الى شيء وانما يدور جعله مدار تأدية نظرية المجتهد ورأيه فكلما أدى اليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك في مورد بسبب قيام امارة او اصل جعل الشارع ذلك الحكم فيه ، وإذا تبدل رأيه الى رأي آخر كان من التبدل في الموضوع وانقلاب الحكم بانقلابه ، ولا يعقل فيه كشف الخلاف اصلا كيف حيث لا واقع ماوراء رأيه . وبكلمة اخرى ان هذا

القول يرتكز على اساس انه لامقتضى في الواقع من المصالح اوالمفاسد قبل قيام الامارة وتأديتها الى شيء ليكون منشأ لجعل الحكم فيه ، وانما تحدث المصلحة او المفسدة في فعل بسبب قيام امارة على وجوبه اوعلى حرمته ، ولذا جعل الشارع الحكم على طبق ماأدت اليه فالنتيجة ان مردالقول بهذه السببية الى خلو صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الامارة اليه وقيامها عليه فلا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عنها حكم اصلا .

(الثاني) مانسب الى المعتزلة وهو أن يكون قيام الامارة سبباً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدي ، وذلك لان قيام الامارة يوجب احداث مصلحة أو مفسدة في متعلقه ، وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فبطبيعة الحال ينحصر الحكم الواقعي الفعلي فيه . وبكلمة اخرى ان المعتزلة قد اعترفت بثبوت الاحكام الواقعية في الشريعة المقدسة المشترك فيها بين العالم والجاهل . ولكن على الرغم من ذلك يقول بانحصار الاحكام الواقعية الفعلية في مؤديات الحجج والامارات ولا حكم في غيرها الا شأناً واقتضاءً .

بيان ذلك هو ان الامارة القائمة على شيء لا تخلو من ان تكون مطابقة للواقع أو تكون مخالفة له فعلى الاول فهي توجب فعلية الواقع فحسب وعلى الثاني فحيث انها توجب احداث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع فهي بطبيعة الحال كما توجب اضمحلال مصلحة الواقع وجعلها بلا اثر كذلك توجب جعل الحكم على طبقها . فالنتيجة انها توجب انقلاب الواقع وتغييره وجعل المؤدي على خلافه : ثم ان السببية بهذا المعنى تمتاز عن السببية بالمعنى الاول في نقطة وتشترك معها في نقطة اخرى . اما نقطة الامتياز فهي ان الاولى تقوم على اساس اختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين بها وعدم ثبوت الحكم في حق الجاهل ، ولذا لايتصور على ضوئها الخطأ

في اراء المجتهدين حيث لا واقع ما عداها. والثانية تقوم على اساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم والجاهل ، ولذا تختص سببيتها لجعل المؤدي في صورة المخالفة فحسب . وأما نقطة الاشتراك : فهي انهما تشتركان في اختصاص الاحكام الواقعية الفعلية بمؤديات الامارات فلا حكم واقعي فعلي في غيرها اصلا .

(الثالث) : مانسب الى بعض الامامية وهو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة في السلوك على طبق الامارة وتطبيق العمل على مؤداها، مع بقاء الواقع على ماهو 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 ماكان عليه رغم ان الامارة قامت على خلافه ، كما ان صلاة الجمعة بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب في الواقع ، فوجود الامارة وعدمها بالاضافة الى الواقع على نسبة واحدة . نعم هذه الامارة سبب لحدوث مصلحة في السلوك على وفقها ، وبها يتدارك مافات 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 منافٍ لمصلحة الواقع اصلا ، وهذه المصلحة تختلف باختلاف السلوك كما أوضحناه في مبحث الظن .

وعلى ضوء هـذا البيان يظهر نقطة الامتياز بين السببية بهذا المعنى والسببية بالمعنيين الاولين كما لايخفى .

وبعد ذلك نقول اما على ضوء السببية بالمعنى الاول فلا مناص من القول بالاجزاء حيث لاواقع على الفرض ماعدا مؤدى الامارة لنبحث عن ان الاتيان به مجز عنه اولا فلوتبدل رأى المجتهد الى رأى آخر على خلاف الأول كان من تبدل الموضوع لامن انكشاف الخلاف ، فالاتيان بما أدى اليه رأيه اتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاولى لا انه اتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ليقع البحث عن اجزائه عن الاول ، الا ان السببية بذلك المعنى غير معقولة في نفسها ، بداهة ان تصورهـا 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 ويكذبه الكتاب والسنة ، اذ لازمه بطلان بعث الرسل وانزال الكتب على انه لو لم يكن حكم مجعول في الواقع قبل قيام الامارة عليه فالامارة تحكى عن اى شيء وانها تؤدي الى اي حكم وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من دون محكى فلو توقف ثبوته على قيام الامارة عليه لزم الدور اوالخلف 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 السببيـة بالمعنى الثاني فالامر ايضاً كذلك يعني أنه لامناص من القول بالاجزاء حيث انه لاواقع على شيئها ايضاً في مقابل مؤدى الامارة ليقع البحث عن ان الاتيان به هل هو مجزء عنه ام لا ، بل الواقع هو مؤدى الامارة ، فالاتيان به اتيان بالواقع هذا من ناحية . ومن

ناحية اخرى ان السببية بهذا المعنى وان كان امراً 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 تقيد ثبوت الاحكام الواقعية بغير موارد الاضطرار والضرر والحرج وما شاكلها إلا ان الأدلة لاتساعدعلى 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 العقلائية اوتكون غيرها من الآيات او الروايات ، فعلى كلا التقديرين لايدل على سببية الامارات .

أما على الأول فواضح حيث ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بملاك 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 العقلا طريق اعتبروه من باب السببية ، هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى ان الشارع قد امضى تلك السيرة على ماهي عليه ، فالنتيجة على ضوئها هي ان اعتبار الحجج والامارات من باب الكاشفية والطريقية لامن باب السببية والموضوعية .

وأما على الثاني فايضاً كذلك ، فان الظاهر من الآيات والروايات هو امضاء ما هو حجة عند العقلاء فلا تدلان على حجية شيء تأسيساً : ومن هنا لم نجد في الشريعة المقدسة أن يحكم الشارع باعتبار امارة تأسيساً نعم قد زاد الشارع في بعض الموارد قيداً في اعتبارها ولم يكن ذلك القيد

معتبراً عند العقلاء . وقد تحصل من ذلك أن الحجية التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدسة ، ليتوهم انها كانت من باب السببية . على انه لا ملازمة بينها وبين السببية أصلا .

فالنتيجة لحد الان قد اصبحت أن السببية بهـذا المعنى وان كانت معقولة في ذاتها ولا يترتب عليها المحاذير المترتبة على السببية بالمعنى الاول الا انها خـلاف الضرورة واطلاقات الادلة التي تقتضى عـدم اختصاص مدالیلها بالعالمين بها .

وما عن شيخنا العلامة الانصاري (قده) من أنه قد تواترت الاخبار والاثار على اشتراك الاحكام الواقعية بين العـالم والجاهل لعله اراد منها الروايات الدالة على ثبوت الاحكام مطلقا او أراد اخبار الاحتياط والبراءة أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك ، والا فلم ترد رواية واحدة تدل على أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين .

وأما السببية بالمعنى الثالث فالكلام يقع فيها من جهات ثلاث :

(الاولى) اننا قد حققنا في محله أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة التي تسمى بالمصلحة السلوكية لتصحيح اعتبار الامارات وحجيتها ، والسبب في ذلك هو أن اعتبار الامارات من دون أن ترتب عليـه 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 فضـلا عن زماننا هذا ، ولو امكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فما ظنك في هذا العصر . ومن الواضح ان هذا مناف لكون الشريعة الاسلامية شريعة سهلة وسمحة . وعلى هذا الضوء فلا بد للشارع من نصب

الطرق المؤدية غالباً الى الاحكام الواقعيـة وان كان فيها ما يؤدي على خلاف الواقع ايضاً .

وبكلمة اخرى ان المصلحة التسهيلية بالاضافة الى عامـة المكلفين تقتضي ذلك : نعم من كان مباشراً للامام (ع) كعائلته ومتعلقيه يمكن له تحصيل العلم في كل مسألة بالسؤال عنه (ع) وكيف كان فمع وجود هذه المصلحة لا مقتضى للالتزام بالمصلحة السلوكية أصلا .

(الثانية) اننا قد اثبتنا في الجهة الاولى انه لا موجب ولا مقتضى للالتزام بها اصلا ولكنا نتكلم في هذه الجهة من ناحية اخرى وهي : أن في الالتزام بها هل هو محذور أو لا فيه وجهان : فذهب شيخنا العلامة الانصاري (قده) وتبعه فيه شيخنا الاستاذ (قده) الى انه لا محذور في الالتزام بها اصلا ، ولكن الصحيح هو انه لا يمكن الالتزام بها ، وذلك لاستلزام القول بها التصويب وتبدل الحكم الواقعي ، والسبب فيـه 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 مثلا في وقتها امران . (احدهما) الاتيان بها في الوقت . (الثاني) سلوك الامارة الدالة على وجوب صـلاة 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 وافياً بغرض المولى ، فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده امارة معتبرة على وجوب صـلاة الجمعة مثلا هو الجامع بينهما على نحو التخيير : اما الاتيان بصلاة الظهر في وقتها ، أو سلوك الامارة المذكورة ، ومعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركا بين العالم والجاهل ، فانه

بطبيعة الحال يكون تعيينياً في حق العالم ، وتخييرياً في حق الجاهل . وهذا خلاف الضرورة والاجماع واطلاقات الادلة التي مقتضاها عدم الفرق بينهما بالاضافة الى الاحكام الواقعية .

فالنتيجة ان مرد هذه السببية الى السببية بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدله فلا فرق بينهما من هذه الناحية .

(الثالثة) : ان شيخنا الاستاذ (قده) قد ذكر ان حال هذه السببية حال الطريقية في عدم اقتضائها الاجزاء ، فكما ان الاجزاء على ضوء القول بالطريقية يحتاج الى دليل والا فمقتضى القاعدة عدمه ، فكذلك على ضوء القول بهذه السببية ، توضيح ماافاده (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 فوتها مستند اليه دون الزائد ، وأما مصلحة اصل الوقت فهي باقية فلابد من استيفائها بالاعادة ، وان كان بمقدار تمام الوقت وكان انكشاف الخلاف في خارجه فطبعاً كانت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحة تمام الوقت الفائتة ، وأما مصلحة اصل العمل فهي باقية فلابد من استيفائها بالقضاء في خارج الوقت .

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثالا وهو ما اذا افترضنا ان الواجب في الواقع هو صلاة الظهر ، ولكن الامارة المعتبرة قامت على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، والمكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الامارة وأتى بصلاة الجمعة ثم انكشف الخلاف ، فعندئذ ان كان كشف الخلاف في ابتداء الوقت فالتدارك هو خصوص مصلحة وقت الفضيلة دون مصلحة نفس

العمل في تمام الوقت ، لفرض ان سلوكها كان بهـذا المقدار ، فاذن لامحالة 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 مادام العمر فالمتدارك هو تمام مصلحة الواقع . وقد تحصل من ضوء هذا البيان ان الالتزام بالسببية بهذا الاطار لايستلزم التصويب في شيء ، بل هي في طرف النقيض معه ، حيث ان حالها حال الطريقية في النتيجة - وهي عدم اقتضاها للاجزاء - فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

ولنأخذ بالنقد على ما افاده (قده) بيان ذلك : هو انا قدحققنا في مورده ان القول بان القضاء تابع للاداء لايمكن اتمامه بدليل ، والسبب فيـه هو ان هـذا القول يقوم على اساس ان تكون للصلاة مصلحتان ملزمتان : احداهما 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 عصياناً أو نسياناً وجب عليه الاتيان بها في خارج الوقت ، فان سقوط الامر المتعلق بالصلاة المقيدة في الوقت لا يستلزم سقوط الامر المتعلق بها على نحو الاطلاق ، وهذا معنى القول بكون القضاء تابعاً للاداء فما افاده شيخنا الاستاذ (قده) انما يتم على ضوء هذا القول ولكنه خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له اصلا ، والسبب في ذلك ما ذكرناه في الدورات السابقة ، وسنذكره انشاء الله تعالى في هذه الدورة ايضاً من ان حال تقييد المامور به كالصلاة مثلا بالوقت كحال تقييده بغيره من القيود ، فكما ان

المتفاهم العرفي من تقييده بامر زماني هو وحدة المطلوب لا تعدده وأن المأمور به هو الطبيعي المقيد بهذا القيد ، فكذلك المتفاهم العرفي من تقييده بوقت خاص فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا : هذا في التقييد بالمتصل واضح كقوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » حيث لايستفاد منه عرفاً الا أمر واحد متعلق بحصة 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 لايوجب 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 خاطىء جداً ، وذلك لعدم الفرق في ذلك بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة ، فكما ان القرينة المتصلة تدل على التقييد وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان الخاص ، فكذلك القرينة المنفصلة ، فانها تدل على تقييد اطلاق دليل المأمور به وكون المراد الجدي من الاول هو المقيد . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهي ان القرينة المتصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق ، ومعها لاينعقد له ظهور ، والقرينة المنفصلة مانعة عن حجية ظهوره في الاطلاق دون اصله . ولكن من الواضح ان مجرد هذا لايوجب التفاوت بينهما في محل الكلام ، ضرورة انهما تشتركان في سقوط الاطلاق عن الحجية والكاشفية عن المراد الجدى 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 أن مراد المولى من الاول كان هو المقيد ولم يكن المطلق مراداً له أصلاً ولا فرق في ذلك بين كون القيد زماناً أو زمانياً ولولا ذلك اي كشف دليل التقييد بمقتضى الظهور العرفي عما عرفت لا نسد باب حمل المطلق على المقيد .

فالنتيجة على ضوء هذا البيان أمران : (الاول) أن القضاء يحتاج الى أمر جديد فلا أصل للقول بانه تابع للاداء فلو ترك المكلف الصلاة في الوقت عصياناً أو نسياناً فالامر بها في خارج الوقت يحتاج الى دليل . (الثاني) أن سلوك الامارة في مجموع الوقت اذا كان وافياً بمصلحة الصلاة في الوقت كما هو مقتضى القول بالسببية بهذا المعنى لا مناص من القول بالاجزاء ، وبذلك يفترق القول بهذه السببية عن القول بالطريقية حيث أن مقتضى القاعدة على القول بالطريقية هو عدم الاجزاء ومقتضى القاعدة على القول بهما هو الاجزاء فالصحيح أن السببية بهذا المعنى تشترك مع السببية بالمعنى الاول والثاني في هذه النتيجة ، لا مع الطريقية . فما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن حالها حال الطريقية من هذه الناحية خاطىء جداً ولا يمكن المساعدة عليه بوجه .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : وهي أن الامارات على القول بالسببية بتمام اشكالها تفيد الاجزاء ، وعدم الاجزاء يحتاج الى دليل وعلى القول بالطريقية لا تفيد الاجزاء ، فالاجزاء يحتاج الى دليل من دون فرق في ذلك بين الامارات والاصول العملية ، ومن دون فرق فيه بين كون كشف الخلاف بالعلم الوجداني والعلم التعبدي . وقد تقدم جميع ذلك في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع . هذا كله فيما اذا علم حال الامارة من ناحية السببية أو الطريقية .

وأما اذا شك في ذلك ولم يعلم أن اعتبارها على نحو السببية حتى

تفيد الاجزاء أو 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 الوجهين فاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت ، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدى ولا يثبت كون ما اتى به مسقطاً الا على القول بالاصل المثبت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي به ، وهذا بخلاف ماإذا علم انه مامور به واقعاً ويشك في انه يجزى عما هو المأمور به الواقعي الاولى كما في الاوامر الاضطرارية والظاهرية بناءً على ان تكون الحجية على نحو السببية فمقتضى 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 بناء على انه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لايثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت وإلا فهو واجب كما لايخفى على المتأمل فتأمل جيداً .

وملخص ما افاده (قده) مايلى : أما وجوب الاعادة فيما اذا انكشف الخلاف في الوقت فلاجل ان الذمة قد اشتغلت بتكليف فعلى يقيناً ويشك في ان الاتيان بمؤدى الامارة يفيد الاجزاء عما اشتغلت به الذمة أولا يفيد ومنشأ الشك هو الشك في كيفية حجية الامارة وانها هل تكون على نحو السببية أو على نحو الطريقية ، ومع هذا الشك نجرى اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي وهي مقتضية للاعادة ، بل يكفي في وجوبها نفس الشك في الفراغ . وأما القضاء فبما انه بفرض جديد وقد أخذ في موضوعه عنوان الفوت وهو في المقام غير محرز فلا يجب .

ولنأخذ بالنظر على ما افاده (قده) اما ما افاده بالنسبة الى عدم

وجوب القضاء فتين جداً ولا مناص عنه . واما مافاده بالاضافة الى وجوب الاعادة في الوقت فهو قابل للنقد والمؤاخذة : والسبب في ذلك ماقدمناه في ضمن البحوث السابقة من ان مقتضى القاعدة على القول بالسببية بالمعنى الاول والثاني هو الاجزاء ، بل لامناص عنه حيث انه لاواقع على ضوء هذين القولين ماعدا مؤدى الامارة ، وكذا الحال على القول بالسببية بالمعنى الثالث . وعلى القول بالطريقية هو عدم الاجزاء .

وعلى هذا الضوء فاذا شككنا في ان حجية الامارة على نحو السببية والموضوعية أوعلى نحو الطريقية 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 حجية الامارة ان كانت من باب السببية والموضوعية لم تكن ذمة المكلف مشغولة بالواقع اصلا ، وانما تكون مشغولة بمؤداها فحسب حيث انه الواقع فعلا وحقيقة فلا واقع غيره . وان كانت من باب الطريقية والكاشفية اشتغلت ذمته به ، وبما انه لايدرى ان حجيتها كانت على الشكل الاول او كانت على الشكل الثاني فبطبيعة الحال لايعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال ، فاذن لامناص من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الاعادة حيث انه شك في التكليف من دون العلم بالاشتغال به .

وبكلمة اخرى ان الشك فيما نحن فيه وان اوجب حدوث العلم الاجمالي بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي جيء به على طبق الامارة السابقة وبين تعلقه بالواقع الذى لم يؤت به على طبق الامارة الثانية ، الا انه لا اثر لهذا العلم الاجمالي ، ولا يوجب الاحتياط والاتيان بالواقع على طبق الامارة الثانية ، وذلك لان هذا العلم حيث قد حدث بعد الاتيان بالعمل

على طبق الامارة الاولى كما هو المفروض فلا اثر له بالاضافة الى هـذا الطرف ، وعليه فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن الطرف الآخر ومن هنا ذكرنا في محلـه ان احد طرفي العلم الاجمالي او اطرافه اذا كان فاقداً للاثر فلا مانـع 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 فاتى به في ذلك اليوم ، ثم في يوم الجمعـة 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 اتى به فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوبه في هذا اليوم ، وما نحن فيه من هذا القبيل بعينـه ، فان المكلف اذا أتى بصلاة القصر مثلاً على طبق الامارة الاولى ثم انكشف الخلاف في الوقت وعـلم بان الواجب في الواقع هو الصلاة تماماً ، فعندئذ وان حدث للمكلف العلم الاجمالي بوجوب صلاة مرددة بين القصر والتمام ، فان الامارة ان كانت حجيتها من باب السببية فالواجب هو الصلاة قصراً ، وان كانت من باب الطريقية فالواجب هو الصلاة تماماً ولكن حيث لا اثر لهذا العلم الاجمالي بالاضافة الى احد طرفيه - وهو وجوب الصلاة قصراً - فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الصلاة تماماً .

نعم لو حدث هذا العلم الاجمالي قبل الاتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعـدة 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 قـد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة : وهي ان مقتضى القاعدة عند الشك في اعتبار امارة وانه على نحو السببيـة او على نحو

الطريقية هو الاجزاء اعادة ، وقضاء ، فالتفصيل بينهما كما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) خاطىء ولا واقع له اصلا .

لابأس بالاشارة إلى عدة خطوط

(الاول) : ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من ان محل النزاع في الاجزاء وعدمه انما هو في الامارات القائمة على متعلقات الاحكام ، كما لو قامت على عدم شرطية شيء مثلا وكان في الواقع شرطاً او قامت على عدم جزئية شيء كالسورة مثلاً وكان في الواقع جزءاً ، وهكذا من دون فرق في ذلك بين القول بحجيتها من باب السببية والقول بحجيتها من باب الطريقية ، غاية الأمر انها تفيد 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 تفيد 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 لايكون الاتيان بها مجزياً عن الواقع بعد فرض بقائه على ما هو عليه من الملاك نعم في خصوص هذا المثال قد قام دليل من الخارج على عدم وجوب كلتيهما في يوم واحد . وأما في غير هذا المثال فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب عند قيام الامارة على وجوب شيء آخر غير ماهو 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 احداث مصلحة فيه فلا محالة يصير الاعطاء واجباً واقعاً ، ولكن من الواضح ان الاتيان به لايجزى عن الواجب الواقعي

ولا يتدارك به مصلحته ، بل هو باق على ماهو عليه من الملاك الملزم . وعلى هذا لو انكشف الخلاف وجب الاتيان به لامحالة سواء أكان في الوقت أو خارجه .

ولنأخذ بالمناقشة عليه بيان ذلك اننا نتكلم في الامارات القائمة على نفس الاحكام الشرعية مرّة على القول بحجيتها من باب الطريقية والكاشفية المحضة ومرة اخرى على القول بحجيتها من باب السببية والموضوعية ونقول انه لافرق بين الامارات القائمة على متعلقات التكاليف والقائمة على نفسها على كلا القولين . أما على القول الاول : فلما عرفت من ان مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء من دون فرق بينها في هذه النقطة اصلا . وأما على القول الثاني فايضاً لافرق بينهما في الدلالة على الاجزاء . أما على السببية بالمعنى الاول فواضح حيث لاحكم على ضوئها في الواقع غير ما أدت اليه الامارة . وأما على السببية بالمعنى الثاني فالحكم في الواقع وان كان مجعولاً الا ان الامارة توجب انقلابه وانحصاره في المؤدى لنظرها اليه :

وبكلمة اخرى ان الاحكام الفعلية الواقعية على ضوء هذه النظرية منحصرة في مؤديات الامارات فلا حكم واقعي فعلي في غيرها ، وعليه فلا مقتضي لوجوب الاعادة أوالقضاء عند انكشاف الخلاف وعلى الجملة فاذا افترضنا ان الامارة قامت على وجوب صلاة الجمعة مثلا افادت ان الواجب الواقعي الفعلي هو صلاة الجمعة دون صلاة الظهر ، لفرض انها ناظرة الى الواقع وتفيد انحصاره ، وفي مثله كيف يمكن دعوى عدم الاجزاء ، بداهة انه لابد فيه من الالتزام باشتمال المؤدى على مصلحة ملزمة وافية بمصلحة الواقع ومسانخة لها ، اذ لو كان مشتملاً 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 ماأدت اليه فحسب كما في المثال الذي ذكرناه لتم ماافاده (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 متعلقا للامر الاضطراري او الظاهري حقيقة وواقعاً ، واما اذا لم يكن متعلقاً للامر اصلا لا واقعاً ولا ظاهراً ، بل كان مجرد تخيل وتوهم بدون واقع له كما في موارد الاعتقادات الخاطئة مثل أن يعتقد الانسان بكون مائع مخصوص ماءاً ثم الكشف له خلافه وانه لم يكن ماءاً ، 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 مثلا 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 انكشفت مخالفة الامارة للواقع بين الاحكام الكلية والموضوعات الخارجية وان كان القول بعدم الاجزاء في الاحكام الكلية اظهر من القول به في الموضوعات وذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء التصويب ، وقد تقدم انه في الاحكام الكلية اما محال اوباطل بالضرورة والاجماع مضافاً الى انه خلاف اطلاقات الادلة . وأما الموضوعات الخارجية فالتصويب في نفس تلك الموضوعات من ناحية تعلق العلم بها اوالامارة غير معقول ، ومن ثمة لاقائل به فيها اصلا ، بداهة ان تعلق العلم بموضوع خارجي اوقيام الامارة عليه لايوجب تغييره وانقلابه

عما هو عليه . واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لامانع منه في نفسه ، ولا دليل على بطلانه ، فان مادل من الاجماع والضرورة على اشتراك العالم والجاهل يختص بالاحكام الكلية ، ولا 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 محذور مخالفة الاجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الحكمية ، إلا أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحية مخالفته لظواهر الادلة الدالة على اعتبار الامارات والطرق المثبتة للاحكام على موضوعاتها الخارجية ، حيث ان مقتضاها طريقية تلك الامارات الى الواقع وكاشفيتها عنه من دون دخل لها فيه اصلا ، كما هو الحال في الامارات القائمة على الاحكام الكلية بلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

وعلى الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحجية التأسيسية غير موجودة في الشريعة الاسلامية المقدسة ، بل الحجج فيها بتمام اشكالها حجج عقلائية ، والشارع امضى تلك الحجج ، ومن الطبيعي ان اثر امضائه ليس الا ترتب 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 لايستلزم القول بها القول بالتصويب ، وذلك لان غاية مايترتب عليه هو جعل الاحكام الظاهرية في

مؤدياتها ، 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 الادلة الدالة على ثبوت الاحكام للموضوعات الخارجية ثبوتها لها في نفسها من دون التقييد بالعلم بها ، مثلاً قوله (ع) « اغسل ثوبك من أبوال مالايؤكل لحمه » يدل على نجاسة البول مطلقا اى سواء أكان المكلف عالماً بها ام لم يكن ، غاية الامر انه في حال الجهل بها يكون معذوراً لا أن البول لايكون نجساً في الواقع .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجتين :

الاولى ان جعل الاحكام للموضوعات المعلومة في الخارج بالوجدان أو بالتعبد وان كان بمكان من الامكان كجعل الحرمة للخمر المعلوم مثلاً دون الخمر الواقعي ، وهكذا الا انه خلاف ظاهر اطلاق أدلتها من ناحية وخلاف ظاهر أدلة حجيتها من ناحية اخرى .

(الثانية) : بطلان توهم ان مقتضى أدلة حجيتها هو وجوب العمل على طبق الامارة في صورتي الاصابة والخطأ ، ومن الطبيعي ان العمل بها اذا كان واجباً على كلا التقديرين لزمه القول بالتصويب ، ولكن القول به في الاحكام الكلية لايمكن من ناحية الاجماع والضرورة ، وحيث لا اجماع ولا ضرورة في الموضوعات الخارجيـة فلا بأس بالقول به فيها أصلا . توضيح البطلان ماعرفت من ان هـذا القول يقوم على اساس أن يكون المجعول في باب الامارات بمقتضى ادلة حجيتها هو نفس المؤدى وقد تقدم بشكل موسع انه لاعين ولا أثر له فيها اصـلا ، فاذن لاموجب للقول بالاجزاء في الشبهات الموضوعيـة ، فحالها من هذه الناحية حال الشبهات الحكمية ، على ان وجوب العمل على طبقها مطلقا لايستلزم التصويب كما لايخفى

(الرابع) : انه لافرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء على ضوء نظرية الطريقية والكاشفية في باب الامارات بين المجتهد والمقلد ، فكما أن المجتهد اذا تبدل رأيه واجتهاده برأى آخر واجتهاد ثان وجبت الاعادة عليه في الوقت والقضاء في خارجه ، فكذلك المقلد اذا عدل عن مجتهد لاحد موجبات العدول الى مجتهد آخر وكان مخالفاً له في الفتوى وجبت عليه اعادة الاعمال الماضية ، ودعوى ـ ان حجية فتاوى المجتهدين على المقلدين كانت من باب السببية والموضوعية وهي تستلزم الاجزاء على الفرض ـ خاطئة جداً لوضوح انه لافرق بينها وبين الامارات القائمة عند المجتهدين ، كيف فان عمدة الدليل على حجيتها انما هي السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم ، وقد تقدم ان القول بالسببية يقوم على اساس جعل المؤدى ، ومن الطبيعي انه ليس في السيرة العقلائية 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 المايع 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 نفوذ الحكم الظاهرى 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 اوجرحه وان كان مكشوفاً ، ولكن يرى الآخر وجوب التيمم فيها ، اواذا رأى مشروعية الوضوء اوالغسل في موارد الضرر أو الحرج أو العسر ، ولكن يرى الآخر عدم مشروعيته ، او اذا رأى كفاية غسل المتنجس بالبول مرة واحدة ، ويرى غيره اعتبار التعدد فيه وهكذا

ففي جميع هذه الموارد وما شاكلها لايجوز 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 بمقتضى حديث لاتعاد صح الاقتداء به كما اذا افترضنا ان شخصاً يرى عدم وجوب السورة مثلا في الصلاة اجتهاداً أو تقليداً فيصلي بدونها جاز لمن يرى وجوبها فيها الاقتداء به ، لفرض ان صلاته في الواقع صحيحة بمقتضى هذا الحديث ، ولذا لاتجب الاعادة عليه عند انكشاف الخلاف .

ولكن يستثنى من ذلك مسألتان : احداهما 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 السيرة القطعية الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبي الاكرم (ص) الى زماننا هذا ، حيث ان كل طائفة منهم يرتبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة اخرى منهم ، وكذا الحال بالاضافة الى الطلاق . هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى انهم يعاملون مع الملل الاخرى أيضاً كذلك يعني انهم يرتبون آثار العقد الصحيح على نكاحهم ، وآثار الطلاق الصحيح على

طلاقهم ، فلو عقد كافر على امرأة عاملوا معها معاملة المرأة المزوجة 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 مانخالط ابناء العامة وغيرهم الذين لايعتبرون في زوال عين النجاسة مانعتبره من الشرائط ، بل نخالط من لايبالى بالنجاسة اصلا مع سكوت الائمة (ع) عن ذلك ولم يرد منهم مايدل 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 خاطىء جداً ، والسبب في ذلك هو ان جواز المخالطة مع هؤلاء الاشخاص المذكورين وعدم وجوب الاجتناب عنهم ليس من ناحية نفوذ الحكم الظاهرى لاحد في حق الآخرين ، ضرورة ان عدم وجوب الاجتناب عمن لايبالي بالنجاسة كالعصاة ونحوهم ليس مبنياً على ذلك ، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهري في حق مثله ، وعليه فلا بد أن يكون ذلك مبنياً على احد امور :

(الاول) : ان يكون ذلك مبتنياً على عدم نجاسة ملاقي المتنجس في غير المايعات كما مال اليه المحقق الهمداني (قده) حيث قال لو بنى على تنجيس المتنجس مطلقا 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 المطهرات وان كان الاكتفاء بها في الحكم بالطهارة

مطلقا لايخلو عن اشكال بل منع . ومن هنا ذكرنا في محله ان الحكم بالطهارة بها يبتني على امور :

(١) ان يكون المسلم بالغاً أو مميزاً فلو كان صبياً غير مميز لم تترتب الطهارة على غيابه .

(٢) أن يكون المتنجس بدنه أو لباسه ونحو ذلك مما هو في حوزته فلو كان خارجاً عن حوزته لم يحكم بطهارته .

(٣) ان يحتمل تطهيره فمع العلم بعدمه لايحكم بطهارته .

(٤) ان يكون عالماً بنجاسته فلو كان جاهلا بها لم يحكم بطهارته .

(٥) أن يستعمله فيما هو مشروط بالطهارة كان يصلي فيه أو يشرب في اناءه الذي كان متنجساً ، وهكذا ، ومع انتفاء احد هذه الامور لايحكم بالطهارة على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه .

(الثالث) : اننا نعلم بطرو حالتين متعاقبتين عليه ، فكما اننا نعلم بنجاسة يده مثلا في زمان نعلم بطهارتها في زمان آخر ، ونشك في المتقدم والمتأخر ففي مثل ذلك قد ذكرنا في محله ان الاستصحاب لايجرى في شيء منهما للمعارضة ، فاذن 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 النائيني (قده) قد ادعى الاجماع على الاجزاء في العبادات التي جاء المكلف بها على طبق الحجة الشرعية فلا تجب اعادتها في الوقت ، ولا قضاؤها في خارج الوقت . وأما في الاحكام الوضعية

فقد ذكر قده انها على قسمين : (أحدهما) ماكان الموضوع فيه باقياً الى حين انكشاف الخلاف والثاني غير باق الى هذا الحين . والاول كما اذا عقد على امرأة بالعقد الفارسي ، او اشترى داراً مثلا بالمعاطاة ، أو 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 وبنى على بطلانها اجتهاداً او تقليداً مع تلف الطعام المنقول اليه ، او عقد على امرأة بالعقد الفارسي ثم انكشف له الخلاف وبنى 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 يفتي بالاجزاء في هذا القسم وأما القسم الثاني فيشكل دخوله في معقده ولا نحرز شموله له ، وبدونه لا يمكن الافتاء بالاجزاء

ولنأخذ بالنقد على ما افاده (قده) ببيانه : أما ماذكره من دعوى الاجماع على الاجزاء في العبادات ففي غاية الاشكال ، والسبب في ذلك هو أن هذه المسألة يعني مسألة الأجزاء ليست من المسائل الاصولية المعنونة 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 ماذكره (قده) بالاضافة الى القسم الاول من الاحكام الوضعية فتين جداً وان سلمنا الاجماع على الاجزاء في العبادات . وأما ماذكره (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 دفع الى صاحبه بدله اذا كان له بدل كما اذا اشترى مالاً بالمعاطاة فتلف المال ثم بنى على

فسادها اجتهاداً أو تقليداً ضمن بدله وعلى الجملة فلا فرق بين القسمين في عدم الاجزاء اصلا :

الى هنا قد استطعنا ان نصل الى هذه النتيجة : وهي ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقا فالاجزاء يحتاج الى دليل ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من الاجماع فهو قصير تام كما عرفت . نعم قد ثبت الاجزاء في خصوص باب الصلاة بدليل خاص وهو حديث لاتعاد فيما اذا كان الفاقد جزءاً أو شرطاً غير ركن بناءاً على ضوء ماحققناه في موطنه من عدم اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل القاصر أيضاً ، وعليه فلو صلى بدون السورة مثلا معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً او تقليداً ثم اعتقد وجوبها كذلك لم تجب الاعادة عليه لافي الوقت ولا في خارجه ، وكذا لوصلى بدون الجلسة الاستراحة بانياً على عدم وجوبها في الصلاة ثم انكشف له الخلاف وبنى على وجوبها فيها لم تجب الاعادة عليه ، وهكذا والحاصل ان الصلاة اذا كانت فاقدة لجزء اوشرط ركني بطلت وتجب اعادتها . واما اذا كانت فاقدة لجزء أو شرط غير ركني لم تبطل ولم تجب اعادتها لافي الوقت ولا في خارجه بمقتضى حديث لاتعاد . وأما تكبيرة الاحرام فهي خارجة عن اطلاق هذا الحديث بمقتضى الروايات الدالة على بطلان الصلاة بفقدانها ولو كان من جهة النسيان ، وأما عدم ذكرها فيه فلعله 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 بنى احد في باب الصوم على عدم بطلانه بالارتماس فارتمس مدة من الزمن ثم انكشف له الخلاف وبنى على كونه مبطلا وجب عليه قضاء تلك المدة نعم لاتجب الكفارة عليه لانها مترتبة على الافطار عالماً عامداً ،

ومن هنا قد قلنا بعدم وجوبها حتى على الجاهل المقصر .

قد استطعنا في نهاية الشوط أن نخرج في هذه المسألة بعدة نتائج :

(الأولى) . ان قيد على وجهه في عنوان المسألة على ضوء نظريتنا من امكان اخذ قصد القربة 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 اللغوى 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 الاضطرارى لايخلو بحسب مقام الثبوت عن اربع صور : وقد تكلمنا في تلك الصور بشكل موسع في ضمن البحوث السابقة وناقشنا في بعضها

(الخامسة) : ذكر شيخنا الاستاذ (قده) ان عدم اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري فيما اذا ارتفع العذر في خارج الوقت غير معقول في مرحلة الثبوت . وقد تقدم نقده وانه لامانع من الالتزام بعدم الاجزاء ثبوتاً . نعم لامناص من الالتزام بالاجزاء في مرحلة الاثبات من جهة الاطلاق

(السادسة) : لاشكال في جواز البدار في موارد التقية ، واما في غير مواردها فالصحيح هو عدم جواز البدار فيها

(السابعة) : ان ادلة الأوامر الاضطرارية لاتشمل الاضطرار المستند إلى

الاختيار الا في موارد التقيـة حيث لا فرق فيها بين ما كان الاضطرار بالاختيار أوبغيره .

(الثامنة) ان ماذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من التفصيل بين موارد الاصول وموارد الامارات فالتزم بالاجزاء في الاولى وبعدمه في الثانية قد تقدم نقده بشكل موسع في ضمن البحوث المتقدمة وانه لافرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

(التاسعة) : ان مقتضى القاعدة على القول بالسببية بجميع انواعها واشكالها هو الاجزاء ، فعدمـه يحتاج الى دليل . ومقتضى القاعدة على القول بالطريقية 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 لايكون نافذاً في حق آخر ولا دليل على ذلك الا في موردين احـدهما مسألة النكاح : وثانيها مسألة الطلاق كما عرفت . هذا آخر ما اوردناه في مبحث الاجزاء

(مقدمة الواجب)

يقع الكلام فيها عن عدة جهات :

(الأولى) في بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام فنقول لايشك أحد ولن يشك في ان المراد منـه ليس هو الوجوب العقلي يعني لابدية الاتيان بالمقدمـة ، بداهة ان العقل اذا ادرك توقف الواجب على مقدمته ورأى ان تركها يؤدي الى ترك الواجب الذي فيـه احتمال العقاب لستقل بلزوم اتيانها امتثالا لأمره تعالى وقياماً بوظيفة العبودية والرقيـة ، وتحصيلا للامن من العقوبة ، فثبوت الوجوب بهذا المعنى ضرورى فلا مجال للنزاع فيه أبداً هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب

المجازي بمعنى ان الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة حقيقة وواقعاً هل يصح اسناده الى مقدماته مجازاً ام لا ، ضرورة انه لاشبهة في صحة هذا الاسناد المجازي أولاً ، وعدم شأن الاصولي البحث عن ذلك ثانياً ، وكون البحث عندئذ بحثاً لغوياً ثالثاً . ومن ناحية ثالثة ان المراد منه ليس هو الوجوب الفعلي التفصيلي بداهة انه يقتضي التفات الآمر دائماً الى تمام مقدمات الواجب حتى يقال انه متى اوجب شيئاً اوجب مقدماته فعلاً ، مع ان الآمر كثيراً مالا يلتفت الى نفس المقدمة فضلاً عن ايجابها :

فالصحيح أن يقال أن المراد منه في المقام هو وجوب غيري تبعي بمعنى ان الآمر لو كان ملتفتاً الى نفس المقدمة لاوجبها كما اوجب ذى المقدمة ، ولابأس بان يسمى هذا الوجوب بالوجوب الارتكازي لارتكازه في ذهن كل آمر وحاكم. وان شئت قلت : ان النزاع في الحقيقة في ثبوت هذه الملازمة يعني الملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدماته وعدم ثبوتها .

(الثانية) ان هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية أو الفقهية أو الكلامية او المبادىء الاحكامية ففيها وجوه بل اقوال : قيل انها من المسائل الفقهية ويظهر ذلك من عبارة جملة من المتقدمين منهم صاحب المعالم (قده) حيث قد استدل على نفي وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث . ولكن هذا القول خاطىء جداً فلا واقع موضوعي له أصلا ، 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 الطبيعي ان البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهياً ولا صلة له باحوال فعل المكلف وعوارضه 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 فعلى القول بالملازمة لافرق بينه وبين الاستحباب اصلا

وأما ماذكره 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 المجعول عليها من الاحكام الفقهية لتكون المسألة فقهية خاطىء جداً . والسبب في ذلك هو ان الضابط في المسائل الفقهية هو انها مجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة من دون فرق بين كونها منطبقة في الخارج على حقيقة واحدة كالامثلة المتقدمة ، أو على حقائق متعددة كعنوان النذر ، والعهد ، واليمين ، واطاعة الوالد والزوج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وما شابه ذلك حيث لاشبهة في ان الاحكام المجعولة لهذه العناوين من الاحكام الفقهية .

قيل : انها من المسائل الكلامية بدعوى ان البحث عنها بحث عقلي فلا صلة لها بعالم اللفظ اصلا . وفيه ان مجرد كون البحث عنها عقلياً لايوجب 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 المبادىء الاحكامية .

ويدفعه : ان المبادىء لاتخلو من التصورية والتصديقية ولا ثالث لها

والمبادىء التصورية : هي لحاظ ذات الموضوع والمحمول وذاتياتها في كل علم ، ومن البديهي ان البحث عن مسألة مقدمة الواجب لايرجع الى ذلك والمبادىء التصديقية : هي المقدمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس ومنها المسائل الاصولية ، فانها مبادىء تصديقية بالاضافة الى المسائل الفقهية ، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والاحكام ولا نعقل المبادىء الاحكامية في مقابل المبادىء التصورية والتصديقية . نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره الا انه في الحقيقة داخل في المبادىء التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلها وهو ظاهر ، كما ان تصوره بذاته وذاتياته داخل في المبادىء التصورية . على ان البحث في هذه المسألة ليس من حالات الحكم وآثاره ، بل هو عن ادراك العقل الملازمة بين حكمين شرعيين : النفسي والغيري وعدمه . وعلى هذا الضوء فان اراد القائل بالمبادىء الاحكامية انها من المبادىء التصديقية لعلم الفقه فيرد عليه ان جميع المسائل الاصولية بشتى انواعها كذلك فلا اختصاص لها بتلك المسألة . وان اراد انها من المبادىء التصديقية لعلم الاصول فهو خاطىء جداً لما سنشير اليه من ان هذه المسألة من المسائل الاصولية التي تقع في طريق الاستنباط بلا توسط مسألة اصولية اخرى .

والصحيح انها من المسائل الاصولية العقلية فلنا : دعويان : (الاولى) انها من المسائل الاصولية (الثانية) انها من المسائل العقلية .

أما الدعوى الاولى فلما حققناه في أول بحث الاصول من ان المسائل الاصولية ترتكز على ركيزتين ١ - ان تكون استفادة الاحكام الشرعية من الادلة من باب الاستنباط لا من باب التطبيق ٢ - أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم مسألة اصولية اخرى ، وقد تقدم الكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسع في اول بحث الاصول ، وبما ان

هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهي من المسائل الاصولية لامحالة .

وأما الدعوى الثانية فلان الحاكم بالملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدمته انما هو العقل ، ولا صلة لها بدلالة اللفظ أبداً .

ومن ذلك يظهر ان ماظهر من صاحب المعالم (قده) من كون هذه المسألة من المسائل اللفظية حيث قد استدل على عدم وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث في غير محله . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الاصوليين قد قسموا الحكم العقلي إلى قسمين: أحدهما حكم عقلي مستقل وهو التحسين والتقبيح العقليين وثانيهما حكم عقلي غير مستقل وهو مباحث الاستلزامات العقلية ، وانما سمي الاول بالمستقل والثاني بغير المستقل من ناحية ان استنتاج الحكم الشرعي من الاول لايتوقف على مقدمة خارجية ومن الثاني يتوقف عليها كما فصلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث اجتماع الامر والنهي ، ومسألتنا هذه من القسم الثاني

(الثالثة) في تقسيمات المقدمة . فقد ذكروا للمقدمة تقسيمات متعددة

(الاول) تقسيمها باعتبار دخولها في المأمور به قيداً وتقيداً وعدم دخولها فيه كذلك الى اصناف ثلاثة : ١ - المقدمة الداخلية وهي اجزاء المأمور به التي هي داخلة في حقيقته تقيداً وقيداً ، 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 وملحوقة بالركوع دخيل فيها . ٢ - المقدمة الخارجية بالمعنى الاعم ، وقد يطلق عليها المقدمة الداخلية بالمعنى الاعم ايضاً وهي التي تكون خارجة عن المأمور به قيداً 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 قيداً ، ولكنها داخلة فيها تقيداً يعني ان المأمور به هو حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المتقيدة بتلك الشرائط لامطلقا وان شئت قلت : ان ماتعلق به الامر انما هو نفس اجزاء المأمور به مقيدة بعدة شرائط وقيود وجودية أو عدمية وأما نفس الشرائط والقيود فهي خارجة عن متعلقه ومن هنا يظهر ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من أن الامر كما ينبسط على الاجزاء كذلك ينبسط على القيود والشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحية - خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له أبداً لما عرفت من ان القيود بشتى ألوانها خارجة عن المأمور به والداخل فيه انما هو التقيد بها فلو كانت داخلة فيه لم يكن فرق بينها وبين الاجزاء اصلا مع أن الفرق بينهما من الواضحات والا فما هو الموجب لتسمية هذا بالقيد وذاك بالجزء ٣ - المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص وهي التي غير دخيلة في الواجب لاقيداً ولا تقيداً وانما يتوقف وجوده في الخارج على وجودها كتوقف وجود الصلاة خارجاً على وجود مكان ما ، وتوقف الكون في كربلاء مثلا على طي المسافة وهكذا

وبعد ذلك نقول : لا إشكال في دخول الصنف الثاني من تلك الأصناف في محل النزاع ، وكذا الصنف الثالث ، وإنما الاشكال والكلام في دخول الصنف الأول وعدم دخوله ، الكلام فيه يقع من جهات : (الأولى) في صلاحية الأجزاء للاتصاف بالمقدمية وعدمها . (الثانية) على تقدير صلاحيتها للاتصاف بها هل المقتضى لاتصافها بالوجوب الغيري موجود أم لا (الثالثة) على تقدير ثبوت المقتضى له هل هنا مانع عن اتصافها به أم لا .

أما الجهة الأولى فقد يطلق المقدمة ويراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذيها بأن يكون فيه وجودان : (أحدهما) للمقدمة (والآخر) لذي المقدمة ، غاية الأمر أن وجود الثاني يتوقف على وجود

الأولى . وقد يطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء وان لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه :

أما المقدمة بالاطلاق الاول فلا تصدق على الأجزاء ، بداهة أن وجود الأجزاء في الخارج ليس مغايراً لوجود الكل ، بل وجوده فيه عين وجود أجزائه بالاسر ، 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 ماعدا وجود أجزائه فيه . وان شئت قلت : ان في الخارج وجود واحد وذلك الوجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له ، كذلك يضاف إلى الأجزاء وليس فيه وجودان أحدهما مقدمة للآخر : وأما المقدمة بالاطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً ، لوضوح أن وجود الكل يتوقف على وجود أجزائه ، وأما وجودها فلا يتوقف على وجوده وذلك كالواحد بالاضافة إلى الاثنين حيث أن وجود الاثنين يتوقف على وجود الواحد دون العكس . وعلى الجملة فبما أن وجود الجزء يتقدم على وجود الكل طبعاً فبطبيعة الحال لا يعقل وجوده بدون وجوده دون العكس ، 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 أصلا . والسبب في ذلك هو أن ملاك الوجوب الغيري إنما هو فيما إذا كان وجود المقدمة غير وجود ذيها في الخارج ليقع البحث عن أن ايجاب الشارع ذي المقدمة هل يستلزم ايجابه مقدمته تبعاً أم لا ! وأما إذا كان وجودها عين وجود ذيها في الخارج كالجزء بالاضافة إلى الكل فلا ملاك

لاتصافها به ، لوضوح أنها واجبة بعين الوجوب المتعلق بالكل وهو الوجوب النفسي ومعه لا مقتضى لاتصافها به ، بل هو لغو محض . وهذا الذي أفاده (قده) في غاية الصحة والمتانة ، 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 ـ وهو لزوم اجتماع المثلين ـ وذلك لان الاجزاء بشرط الاجتماع واجبة بوجوب نفسي ، ومع ذلك لو وجبت بوجوب غيري لزم اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد وهو محال حتى لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي في مورد التصادق والاجتماع ، والسبب فيه هو ان القول بالجواز هناك يرتكز على كون الجهتين تقييديتين ، وأما إذا كانتا تعليليتين فلا يمكن القول به ، وبما أن الجهة فيما نحن فيه تعليلية وهي عنوان المقدمة ولم تكن تقييدية فلا يمكن القول بالاجتماع فيه .

ولنأخذ بالنقد عليه بيانه : ان ما أفاده (قده) من المانع في فرض ثبوت المقتضى لا يصلح ان يكون مانعاً ، والسبب في ذلك هو أن اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد لا يؤدي إلى اجتماع المثلين ، بل يؤدي الى اندكاك أحدهما في الآخر فيصيران حكماً واحداً مؤكداً كما هو الحال في كل واجب نفسي يتوقف عليه واجب نفسي آخر كصلاة الظهر بالاضافة إلى صلاة العصر حيث أنها واجبة بحد ذاتها نفساً أي سواء أكان هناك واجب آخر أم لا ، وواجبة بالاضافة الى صلاة العصر غيراً باعتبار توقفها عليها فهي ذات ملاكين ، فاذن بطبيعة الحال يندك أحدهما في الآخر ويتحصل

من مجموعهما وجوب واحد أكيد متعلق بهما . 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 بحاله 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 ؟

ولنأخذ بالنقد عليه وهو أن ما افاده (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 الاندكاك والتأكد . وأما إذا كانا مقارنين زماناً ومجتمعين فيه وان كانا مختلفين رتبة فلا مناص من الالتزام بالتأكد والاندكاك ، بداهة أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية ، لعدم ثبوتها لها ، وإنما هي ثابتة للموجودات الزمانية ، ومثال الاندكاك في التكوين والتشريع موجود . اما 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 لايجاد بياض آخر فيه

فابياضان عندئذ وإن كانا مختلفين رتبة إلا ان اتحادهما زمناً يوجب اندكاك احدهما في الآخر ، ولا يعقل بقاء كل منهما فيه بحده واستقلاله . واما في الثاني كما لو نذر الصلاة في المسجد او الجماعة او نحو ذلك ، فانه لا شبهة في ان الوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الوجوب أو الاستحباب النفسي الثابت لها ، مع أنه في رتبة متأخرة عنه لتأخر ملاكه - وهو رجحان متعلقه - عن ملاك ذلك ، والسبب فيه ليس إلا اجتماعهما في شيء واحد وزمن واحد ومن هنا ذكرنا في محله أن الامر النذري في عرض الامر النفسي زمناً وان كان في طوله رتبة بملاك اعتبار الرجحان في متعلقه في مرتبة سابقة عليه : فالنتيجة ان الملاك المقتضى للاندكاك والتأكد هو تقارن الحكمين زمناً وإن كانا مختلفين رتبة ، أضف إلى ذلك أن الوجوب الغيري ليس معلولا للوجوب النفسي ومترشحاً منه ، كما سيأتي تحقيقه في ضمن البحوث الآتية :

وقد ادعى بعض الاعاظم (قده) ظهور الثمرة بين القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري والقول بعدم اتصافها به في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بدعوى أنه على القول الاول لا ينحل العلم الاجمالي بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل وذلك لان مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير وبما ان في المقام لا ينطبق كذلك باعتبار ان المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي فلا انحلال في البين . وعلى القول الثاني ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب نفسي متعلق بذات الاقل - وهي المركب من تسعة أجزاء مثلا - والشك البدوي في اعتبار أمر زائد ، وعندئذ فلا مانع من الرجوع إلى اصالة البراءة عن وجوب الزائد .

وغير خفى ان ما أفاده (قده) خاطىء 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 باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري وعدم اتصافها 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 ماحققناه في مورده 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 صنفيها :

(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 القصر في الصلاة والافطار في الصيام ، وفي مقابله الحضر الذي هو شرط لوجوب التمام والصيام ، ومن هنا لا شبهة في عدم اتصاف 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 الصلاة التي وقعت إلى القبلة في المثال هي نفس الواجب وليست مقدمة له . واما غيرها فهي مغايرة للواجب ولا تكون مقدمة له ، وانما هي مقدمة لحصول العلم بالواجب وفراغ الذمة والامن من العقاب وأما مقدمة الوجود وهي التي يتوقف وجود الواجب على وجودها خارجاً بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه فهي تعود الى المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وتقيداً .

وأما مقدمة الصحة وهي التي تتوقف صحة الواجب عليها فهي تعود إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم وهي التي خارجة عن المأمور به قيداً وداخلة فيه تقيداً .

فالنتيجة أنه لا بأس بهذا التقسيم . نعم لاوقع لتقسيمها ثالثاً إلى الشرعية والعقلية والعادية ، وذلك لان الأولى بعينها هي المقدمة الخارجية بالمعنى الاعم وليست مقدمة أخرى في مقابلها . والثانية هي المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص . واما الثالثة فان أريد منها ماجرت العادة على الاتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهة في خروجها عن مورد النزاع ، وان أريد منها مايستحيل وجود الواجب في الخارج بدونها عادة وإن لم يستحل عقلا ، وذلك كالكون على السطح مثلا 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 عقلا 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 القوة الخارقة للعادة له محال ، لعدم استحالتهما . وانما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس الى عادم الجناح وعادم القوة الخارقة . فالنتيجة أن المقدمة في الحقيقة هي الجامعة بين الطيران ونصب السلم وحيث ان الفرد الاول غير متحقق الحصر الجامع في الفرد الاخير وهو نصب السلم ، 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 انما هو وجوده المتأخر بوصف تأخره فالعلة لم تتأخر عن المعلول ، بل المتأخر بوصف تأخره يكون علة تامة : ويرده أنه مجردوهم فلا واقع موضوعي له أصلا ، 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 لايوصف

كونه متأخراً ولا بوصف كونه معدوماً ، اذ على كـلا التقديرين يلزم وجود المعلول قبل وجود علته وهو محال :

ثم إن المحقق صاحب الكفاية (قده) لم يقتصر في الاشكال على الشرط المتأخر بل أورده على الشرط المتقدم أيضاً بدعوى أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة فلابد أن يكون مقارناً مع المشروط زمناً ، فكما لايعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده أي وجود المشروط ، ومن هنا قال : (قده) أنه لا وجه لاختصاص الاشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الألسنة ، بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين وجود الاثر كالعقـد في الوصية والصرف والسلم ، بل في كل عقـد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثره ، مع ضرورة اعتبار مقارنتها له زماناً :

ولنأخذ بالنقد عليه وهو أن ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قده) من تعميم الاشكال الى الشرط المتقدم خاطىء جداً ، فان تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز فما ظنك في التشريعيات ، 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 لامانع من تقدم مثله على المشروط زماناً . وبكلمة أخرى ان شان الشرط انما هو اعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه وليس شأنه التأثير الفعلي فيه حتى لايمكن تقدمه عليه زماناً . ومن البدهي أنه لامانع من تقدم ماهو معدّ ومقرب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة زمناً عليه ، ولا تعتبر المقارنة في مثله نعم الذي لايمكن تقدمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعلة التامة ، وأما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلا ، ونأخذ لتوضيح ذلك مثالين أحدهما . ان غليان الماء خارجاً يتوقف على احراق النار وايجاد الحرارة فيه على التدريج إلى

أن تبلغ درجة خاصة فاذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقق الغليان ، فالاحراق يشرط له وهو متقدم عليه زماناً : ثانيها : أن القتل يتوقف على فرى الاوداج ثم رفض العروق الدم 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 التعاصر انما هو بين العلة التامة ومعلولها لا بين كل جزء جزء منها وبينه ، فاذا جاز تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات جاز في التشريعيات 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 بينهما زماناً أو يعتبر الوضع كالملكية والزوجية وما شاكلها كذلك يعني مشروطاً بشيء متدرج الوجود كالعقد ونحوه : وعلى الجملة فلا مانع من تقدم الشرط على المشروط سواء أكان المشروط حكماً أو فعلا ، وسواء اكان الحكم وضعياً او 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 ، مثلا 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 بينهما من هذه الناحية هذا من جانب . ومن جانب آخر كما انه لا مانع من تأخر بعض اجزاء الواجب عن بعضها الآخر ولا محذور فيه أبداً وان الامر تعلق بالمجموع من المتقـــدم والمتأخر ولا يمكن امتثاله 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 امتثاله بدونه ، فان الواجب هو حصة خاصة من الصوم وهي الحصة المتقيدة به ومن الطبيعي انه لا يمكن حصول المقيد في الخارج بدون حصول قيده :

وان شئت قلت : ان مقامنا هذا ليس مقام التأثير 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 أوالمتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر ، فحال القيد المتأخر كالغسل المزبور مثلا حال الجزء الاخير من الواجب كالتسليم بالاضافة إلى الصلاة فانهما مشتركان في نقطة واحدة ، وهي توقف امتثال الواجب عليهما :

ويرد عليه أولا ان هـذا مناقض لما افاده (قده) سابقاً من الفرق بين المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص وهي الاجزاء والمقدمات الداخلية بالمعنى الأعم وهي الشرائط حيث قال بخروج الأولى عن محل النزاع لعدم ملاك الوجوب الغيري فيها دون الثانية . ووجه المناقضة هو ان الشرائط

لوكانت متصفة بالوجوب النفسي فهي كالاجزاء فلا مقتضى عندئذ لاتصافها بالوجوب الغيري .

وثانياً ما اشرنا اليه في ضمن البحوث السابقة من ان الشرائط بأجمعها خارجة عن المأمور به والداخل فيه انما هو تقيده بها ، فاذن كيف يعقل ان تكون متعلقة للامر النفسي كالاجزاء ، مع ان بعضها غير اختياري كالقبلة او ما شاكلها . وعلى الجملة فالملاك في صحة التكليف هو كون المقيد بما هو مقيد تحت قدرة المكلف واختياره وان كان القيد خارجاً عنه . فالنتيجة ان اشكال تأخر الشرط في شرائط المأمور به لا يندفع بما ذكره (قده) .

والذي ينبغي ان يقال في المقام هو انه لاشأن للشرط هنا إلا كونه قيداً للطبيعة المأمور بها الموجب لتعنونها بعنوان خاص وتخصصها بحصة مخصوصة التي يقوم بها ملاك الامر ، فالمأمور به هو تلك الحصة من الكلي من دون دخل لذلك القيد في الملاك القائم بها اصلا ، ومن الطبيعي انه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الامور المتقدمة أو المقارنة وبين كونه من الامور المتأخرة ، بداهة كما أن تقييد الطبيعة المأمور به بالامور المتقدمة كتقييد الصلاة مثلا بالطهارة بناءاً على ماهو الصحيح من أنها عبارة عن الافعال الخارجية أو بالامور المقارنة كتقييدها باستقبال القبلة وبالستر والقيام وما شابه ذلك يوجب تخصصها بحصة خاصة بحيث لايمكن الاتيان بتلك الحصة الا مع هذه القيود ، ومع انتفائها 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 الليل اللاحق ، فان معنى كونه مشروطاً به هو ان الواجب عليها حصة خاصة

من الصوم وهي الحصة المقيدة به بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً ، ومن الواضح انه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الاتيان به فلو صامت المستحاضة في النهار فان أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبة عليها وان لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها وان ما أتت به هو حصة اخرى مباينة للحصة المأمور بها .

وعلى الجملة فباب الاحكام الشرعية باب الاعتبارات وهو أجنبي عن باب التأثير والتأثر ، ولاصلة لاحد البابين بالآخر أبداً فلا مانع من تقييد الشارع متعلقها بامر متأخر ، كما انه لامانع 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 تقيده به كان جزؤه . فالنتيجة انه لافرق بين القيد المقارن والمتقدم والمتأخر من هذه الناحية اصلاً ولا وجه لتوهم استحالة القيد المتأخر الا من ناحية اطلاق لفظ الشرط عليه زاعماً ان المراد منه ماكان 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 مايكون تقيده دخيلاً في الواجب دون نفس القيد وعليه فبطبيعة الحال لايضر 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 الحد الوسط وبدونه فلا نتيجة .

وأما شرائط الحكم سواء أكان حكماً تكليفياً ام كان وضعياً فقد

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ما اليك نصه : والتحقيق في دفع هذا الاشكال أن يقال أن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لايخلو اما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به . اما الاول فكون احدهما شرطاً له ليس الا ان لحاظه دخلا في تكليف الآمر كالشرط المقارن بعينه ، فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس الا أن لتصوره دخلا في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل الداعي الى الامر ، كذلك المتقدم أو المتأخر وبالجملة حيث كان الامر من الافعال الاختيارية كان من مباديه بما هو كذلك تصور الشيء باطرافه ليرغب في طلبه والامر به بحيث لولاه لما رغب فيه ولما اراده واختاره فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وارادته شرطاً لاجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له اولم يكن كذلك متقدماً او متأخراً . فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك فلا اشكال . وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارناً فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه وبدونه لايكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن واين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن فتأمل تعرف :

ملخص ما افاده (قده) هو ان الشرط في الحقيقة تصور الشيء ووجوده الذهني دون وجوده الخارجي ، واطلاق الشرط عليه مبني على ضرب من المسامحة باعتبار أنه طرف له وعلى ضوء هذا الاساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط اومتقدماً عليه اومقارناً 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 تصوره

بتمام 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 والملحاظ دون وجودها في عالم الخارج.

وغير خفي ان ما أفاده (قده) انما يتم في موردين : أحدهما في القضايا الشخصية . وثانيهما في مرحلة الجعل والتشريع ولا يتم فيما نحن فيه ، فلنا دعاو ثلاث :

أما الدعوى الاولى فلان فعلية الاحكام المجعولة في القضايا الشخصية مساوقة لجعلها غالبا فهما في آن واحد ، والسبب في ذلك ان الموضوع فيها هو الشخص الخارجي ، ومن الطبيعي انه ليس لفعلية الحكم المجعول عليه حالة منتظرة 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 بمباديها من التصور والملحاظ فلا دخل لشيء من الوجودات الخارجية فيه ، فامر المولى باتيان الماء مثلا لايتوقف على شيء سوى ارادته واختياره كسائر افعاله الاختيارية ، والمفروض ان زمان الجعل فيه مساوق لزمان فعلية المجعول فلا تتوقف على شيء آخر ماعداه فالنتيجة ان في امثال هذه الموارد لايعقل 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 المجعول ، وقد عرفت ان شرائط الجعل عبارة عن علم الآمر وتصوره الشيء بتمام اطرافه المتقدمة والمقارنة والمتأخرة سواء أكان علمه مطابقاً للواقع ام لا . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان تماميه ما أفاده (قده) في تلك الموارد انما هي من ناحية

ان شرائط الحكم فيها ترجع الى شرائط الجعل فحسب فلا معنى لكون شيء شرطا فيها للحكم .

واما الدعوى الثانية فقد ظهر حالها من ضوء مابيناه في الدعوى الاولى وان الجعل كسائر الافعال الاختيارية فلا يتوقف على شيء ماعدا الاختيار بمباديه :

وأما الدعوى الثالثة فلان محل الكلام انما هو في شرائط الحكم من التكليفي أو الوضعي لافي شرائط الجعل فلا صلة لما افاده (قده) بما هو محل الكلام ، بيان ذلك : هو ان للاحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية مرتبتين : (الاولى) مرتبة الجعل والانشاء فالحكم في هذه المرتبة لايتوقف على وجود شيء في الخارج ، بل هو موجود بوجود انشائي فحسب وله بقاء واستمرار كذلك مالم ينسخ (الثانية) مرتبة الفعلية ، فالحكم في هذه المرتبة يتوقف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً ، وذلك لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه ، ومحل الكلام في المقام انما هو في شرائط المجعول وهو الحكم الفعلي ، لافي شرائط الجعل حيث قد عرفت الكلام فيها وان الجعل بما انه فعل اختياري للجاعل فلا وعاء لشرائطه الا النفس ولا دخل للوجود الخارجي فيه اصلا . وهذا بخلاف شرائط المجعول ، فانها حيث كانت عبارة عن القيود المأخوذة في موضوعه في مقام الجعل فيستحيل تحققه وفعليته بدون تحققها وفعليتها ، وذلك كالاستطاعة مثلا التي أخذت في موضوع وجوب الحج ، فانها مالم تتحقق في الخارج لايكون وجوب الحج فعلياً ، وكالعقد الذي اخذ في موضوع الملكية أو الزوجية ، فانه مالم يوجد خارجاً لاتتحقق الملكية أو الزوجية . وعلى الجملة ففعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل . ومن هنا وقع الاشكال فيما اذا كان الشرط متأخراً زماناً عن الحكم :

فالنتيجة لحد الآن امران : (الاول) ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في ظرف التشريع (الثاني) ان كلامه (قده) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول ، قد مرّ انه لاصلة لاحداهما بالاخرى 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 ، ففرض 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 لايمكن وجود التالى 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 بشتى انواعها امور اعتبارية فلا واقع موضوعي لها ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار ، ولا صلة لها بالموجودات المتأصلة الخارجية أبداً . وبكلمة اخرى ان الموجودات التكوينية المتأصلة خاضعة لعللها الطبيعية فلا يتعلق بها جعل شرعي اصلا . وأما الموجودات الاعتبارية التي منها الاحكام الشرعية فهي خاضعة لاعتبار المعتبر وامرها بيده وضعاً 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 لاتأثير لها فيها أبداً لاتأثير 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 ، وملاقاة 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 ، بداهة ان كلتيهما موضوع للحكم فلا فرق بين الاستطاعة والبيع من هـذه الناحية ، فكما ان الشارع جعل وجوب الحج معلقا على فرض وجود الاستطاعة فى الخارج ، فكذلك جعل الملكية معلقة على فرض وجود البيع فيه . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى ان فعلية الاحكام وان كانت دائرة مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج الا ان لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً ، والسبب فيه هو ان ذلك تابع لكيفية جعلها واعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم يمكن له جعل حـكم على موضوع مقيد بقيـد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مرة ومتأخراً عنها مرة اخرى فان كل ذلك بمكان من الوضوح بعد ماعرفت من انه لاواقع للحكم الشرعي ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار فاذا كان امره بيده وضعاً ورفعاً سعـة وضيقاً كان له جعله باى شكل ونحو اراد وشاء فلو كان جعلـه على الشكل الثالث فبطبيعة الحال تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه ، كما انه لو كان على الشكل الثاني تتأخر فعليته عن فعليته والازم الخلف ، والسر فيه ان المجعول في القضايا الحقيقية

حصة خاصة من الحكم وهي الحصة المقيدة بقيد فرض وجوده في الخارج لامطلقا ومن الطبيعي ان هـذا القيد يختلف :فرة يكون قيداً لها بوجوده المتأخر مثل ان يأمر المولى باكرام زيد مثلا فعلا بشرط مجيء عمرو غداً فان المجعول فيه هو حصة خاصة من الوجوب وهو الحصة المقيدة بمجيء عمرو غداً ، فاذا تحقق القيـد 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 سبيلا » :

وبكلمة اخرى بعد ماكان جعل الاحكام الشرعية بيد الشارع سعة وضيقاً ورفعاً ووضعاً فكما ان له جعل الحكم معلقا على أمر مقارن ، كذلك له جعل الحكم معلقاً على امر متقدم عليه او متأخر عنه ، ومن المعلوم ان المولى اذا جعل الحكم معلقا بامر متأخر عن وجوده فبطبيعة الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الامر والا لكانت الفعلية على خلاف الانشاء وهو خلف كما عرفت . ومثال ذلك في العرفيـات الحمامات المتعارفة في زماننا هذا ، فان صاحب الحمام يرضى في نفسه رضى فعلياً بالاستحمام لكل شخص على شرط ان يدفع بعد الاستحمام وحين الخروج مقدار الاجرة المقررة من قبله ، فالرضا من المالك فعلي والشرط متأخر .

ومن ضوء هذا البيان يظهر فساد ما افاده المحقق النائيني (قده) من ان الموضوع في القضايا الحقيقية بما انه اخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم وفعليته قبل فعلية موضوعه بقيوده ، توضيح الفساد ماعرفت من انه كما يمكن اخـذ الموضوع مفروض الوجود في ظرف مقارن للحكم او متقدم عليـه ، كذلك يمكن أخذه مفروض الوجود في ظرف متأخر عنه ، وعليه فلا محالة تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي ان شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع المأخوذة مفروضة الوجود في الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمة عليه او 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 الفضولى كالبيع والاجارة والنكاح وما شاكل ذلك ، وشرطية القدرة كذلك في الواجبات التدريجية كالصلاة والصوم ونحوهما لاتحتاجان الى دليل خاص ، بل كانتا على طبق القاعدة . اما الاولى فلاجل ان العقد قبل تحقق الاجازة لم يكن منتسباً الى المالك حتى يكون مشمولا لعمومات الصحة واطلاقاتها ، فانها تدل على صحة عقد المالك وامضائه ولا معنى لدلالتها على نفوذه وصحته لغير المالك اصلا ، فاذا تعلقت الاجازة به انتسب الى المالك من حين وقوعه وحكم بصحته من هذا الحين والسبب في ذلك هو ان الاجازة من الامور التعلقية فكما يمكن تعلقها بامر مقارن لها اومتأخر 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 النواحى هي صحة العقد من حينه وحصول الملكية من هذا الحين ،وهذا معنى كون الاجازة بوجودها المتأخر شرطا للملكية السابقة :

وبكلمة اخرى ان اعتبار الشارع وامضاءه وإن كان من الآن اى من حين الاجازة الا ان الممضى 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 الايجاب فانه عندئذ لامناص من الالتزام بحصول الملكية من هذا الحين وان كان ظرف اعتبارها بمقتضى أدلة الامضاء من حين القبول الا أن ذلك مجرد افتراض فلا واقع موضوعي له ، على انه خلاف المرتكز في اذهان العرف والعقلاء ، وذلك بخلاف الاجازة اللاحقة ، فان كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعدة وموافقاً للارتكاز فلا نحتاج الى دليل : ومن هنا قد التزمنا في مسألة الفضولى بالكشف الحقيقي بهذا المعنى ، وقلنا هناك ان هذا لايحتاج الى دليل خاص ، كما انا ذكرنا هناك انه لاتنافي بين اعتبار الشارع ملكية مال لشخص فيزمان 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 المعتبرين واحداً ، لعدم التنافي بينهما ذاتاً ، وذلك لما حققناه في موطنه من ان الأحكام الشرعية باجمعها : التكليفية والوضعية امور اعتبارية فلا تنافي ولا تضاد بينها في انفسها اصلا ، وانما 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 ، مثلا فعلية وجوب التكبيرة في الصلاة مشروطة ببقاء المكلف على شرائط التكليف الى زمان الاتيان بالتسليمة ، لفرض ان وجوبها ارتباطي فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر ، فلو جن في الاثناء أو عجز عن اتمامها كشف ذلك عن عدم وجوبها من الاول . وعلى الجملة ففعلية وجوب الاجزاء السابقة كما تتوقف على وجود تلك الشرائط في ظرفها ، كذلك تتوقف على بقائها في زمان الاجزاء اللاحقة فالالتزام بالشرط المتأخر في امثال الموارد مما لامناص عنه ولا يحتاج الى دليل خاص فيكفي فيه نفس مادل على اشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط .

لحد الان قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجتين : (الاولى) انه لامانع من الالتزام بالشرط المتأخر في مرحلة الثبوت ولا محذور فيه ابداً (الثانية) ان الالتزام بوقوعه في مرحلة الاثبات يحتاج الى دليل خاص والا فمقتضى القاعدة عدمه . نعم وقوعه في الموردين السابقين كان على طبق القاعدة .

الواجب المطلق والمشروط

غير خفي ان اطلاق المطلق والمشروط على الواجب بمالهما 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 فيهما

بل هم يطلقون هذين اللفظين بمالهما من المعنى اللغوى كما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) . ثم انه قد يتصف بها الوجوب فيكون مطلقا تارة ومشروطاً اخرى ، وذلك كوجوب الحج ، فانه مشروط بالاضافة الى الاستطاعة ، ومطلق بالاضافة الى الزوال مثلا ، وقد يتصف بها الواجب كذلك كالصلاة فانها مقيدة بالطهارة ومطلقة بالاضافة الى الاحرام مثلا 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 تكليفياً أم وضعياً ، وليس الكلام في اطلاق الواجب واشتراطه : ثم ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان فيمكن أن يكون شيء واحد بالاضافة الى شيء مطلقاً ، وبالاضافة الى آخر مقيداً ، وذلك كوجوب الصلاة مثلا حيث انه مطلق بالاضافة الى الطهارة ومقيد بالاضافة الى الزوال ، وهكذا ، ووجوب الحج فانه مطلق بالاضافة الى الزوال ومقيد بالاضافة الى الاستطاعة ، ومن الطبيعي ان هذا دليل ظاهر على ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان .

بقى الكلام في النزاع المعروف الواقع بين شيخنا الانصارى (قده) وغيره من الاعلام وهو ان القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل ترجع الى مفاد الهيئة او الى نفس المادة فنسب صاحب التقرير الى الشيخ (قده) رجوعها الى المادة دون مفاد الهيئة وان كان ظاهر القضية الشرطية بحسب المتفاهم العرفي هو رجوعها الى مفاد الهيئة ، ضرورة ان المتفاهم عرفاً من مثل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو ترتب وجوب الاكرام على مجيئه وانه قيد له دون الواجب ، وكذا المتفاهم من مثل قوله تعالى « لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » ومن هنا اعترف الشيخ (قده) بهذا الظهور وقال :

ان مقتضى القواعد العربيـة وان كان ذلك الا انه ادعى استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة من ناحية ، وادعى لزوم رجوعه الى نفس المادة لباً من ناحية اخرى فهنا نقطتان من البحث : (الاولى) في دعوى استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة . (الثانية) في دعوى لزوم رجوعه الى المادة لباً

أما النقطة الاولى فالبحث فيها يعود الى دعاوى ثلاث :

(الاولى) مانسب الى الشيخ (قده) في تقريره كما ذكره صاحب الكفاية (قده) وحاصله هو ان مفاد الهيئـة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي حقيقي ، ومن البديهي ان الجزئي غير قابل للتقييد ، فان ماهو قابل له هو المعنى الكلي حيث يصدق على حصص متعددة ، وأما المعنى الجزئي فلا يعقل فيه الاطلاق والتقييد .

ولكنه يندفع اولا بما حققناه في مبحث المعنى الحرفي من ان الحروف لم توضع للمعاني الجزئية الحقيقية حتى لاتكون قابلة للتقييد ، وانما وضعت للدلالة على تضييق المعاني الاسمية وتخصيصها بخصوصية ما ، ومن الواضح ان المعنى الاسمي بعـد تخصيصه وتضييقه أيضاً قابل للانطباق على حصص وافراد كثـيرة 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 قابلا للانطباق على كثيرين ، كذلك بعـده ، فعندئذ بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفي كلياً بتبعه . وثانياً ان التقييد على قسمين (الاول) : التقييد بمعنى التضييق والتخصيص وفي مقابلة الاطلاق بمعنى التوسعة . (الثاني) : بمعنى التعليق وفي مقابلـه 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 بداهـة انه لامانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة أو بغيرها على

شيء كما اذا علق وجوب اكرام زيد مثلا على مجيئه حيث لامحذور فيه ابدا

الثانية : ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان المعنى الحرفي وان كان كلياً الا انه ملحوظ بالمحاظ الآلى فلا يرد عليه الاطلاق والتقييد ، لانهما من شؤون المعاني الملحوظة بالمحاظ الاستقلالى ، وبما ان معنى الهيئة معنى حرفي فلا يتصف بالاطلاق حتى يصلح للتقييد ، ولاجل ذلك امتنع رجوع القيد الى مفاد الهيئة .

ويرد عليه اولا ماحققناه في مبحث الحروف بشكل موسع من ان ذلك أى المعنى الحرفي ملحوظ بالمحاظ الالى ، والمعنى الاسمى ملحوظ بالمحاظ الاستقلالى وإن كان كلاما مشهورياً بين الاصحاب الا انه لايبتنى على اصل صحيح ، ومن ذلك ذكرنا هناك انه لافرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمى من هذه الناحيـــة 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 ، اواذا 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 تسليم ان المعنى الحرفي لابد ان يلحظ بالمحاظ الآلى الا انه انما يمنع عن طرو التقييد عليه حين لحاظه كذلك وأما اذا قيـد المعنى أولا بقيد ، ثم لوحظ المقيد آلياً فلا محذور فيـــه أبداً ، وعليه فلا مانع من ورود المحاظ الآلى على الطلب المقيد في رتبة سابقة عليه .

(الثالثة) ـ وهي العمدة في المقام ـ ان رجوع القيد الى مفاد الهيئة بما انه مستلزم لتفكيك الانشاء عن المنشأ والايجاب عن الوجوب الذي هو

مساوق لتفكيك الايجاد عن الوجود فهو غير معقول ، والسبب في ذلك هو انه لاريب في استحالة تفكيك الايجاد عن الوجود في التكوينيات حيث انهما واحد ذاتاً وحقيقة والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار فلا يعقل التفكيك بينهما ، وكذا الحال في التشريعيات ، بداهة انه لافرق في استحالة التفكيك بين الايجاد والوجود في التشريع والتكوين . وعلى الجملة فايجاب المولى ووجوبه انما يتحققان بنفس انشائه فلا فرق بينهما الا بالاعتبار فبملاحظة فاعله ايجاب ، وبملاحظة قابله وجوب ، كما هو الحال في الايجاد والوجود التكوينيين . وعلى هذا الضوء فلا محالة يرجع القيد الى المادة دون الهيئة والالزم تحقق الايجاب دون الوجوب ، ولازم ذلك انفكاكه عنه لفرض عدم الشاء آخر في البين ، ومرده الى تخلف الوجود عن الايجاد وهو مستحيل فالنتيجة تعين رجوع القيد الى المادة بعد استحالة رجوعه الى الهيئة لعدم ثالث في البين .

وقد اجاب المحقق صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بما اليك نصه : « المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله (الشرط) فلابد ان لايكون قبل حصوله طلب وبعث والا لتخلف عن انشائه وانشاء امر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان »

وفيه ان ما افاده (قده) مصادرة ظاهرة وذلك لان الكلام انما هو في امكان هذا النحو من الانشاء وانه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجوب عن الايجاب وهو مساوق لتخلف الوجود عن الايجاد . وبكلمة اخرى ان محل الكلام هنا انما هو في امكان كون الايجاد حالياً والوجود استقبالياً وعدم امكانه ، فكيف يمكن ان يستدل على امكانه بنفس ذلك وهذا نظير ماتقدم في الجواب عن الشرط المتأخر من ان الشرط بوصف كونه متأخراً شرط ، أو بوصف كونه معدوماً كذلك فلو تقدم كان خلفاً

فالصحيح ان يقال انه لامدفع لهذا الاشكال بناءً على نظرية المشهور من ان الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، ضرورة عدم امكان تخلف الوجود عن الايجاد . وأما بناء على نظريتنا من ان الانشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز من قول او فعل كما حققناه في مبحث الخبر والانشاء بشكل موسع يندفع الاشكال المذكور من اصله ، والسبب في ذلك هو أن المراد من الايجاب سواء أكان ابراز الأمر الاعتباري النفساني ام كان نفس ذلك الأمر الاعتبارى ، فعلى كلا التقديرين لايلزم محذور من رجوع القيد 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 بامر حالى كذلك يتعلق بامر استقبالى . وعلى الجملة فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زمناً كقيام زيد غداً او سفره أو نحو ذلك حيث أن العلم به حالى والمعلوم امر استقبالى، فكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار بان يكون الاعتبار حالياً والمعتبر امراً متأخراً كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أونحو ذلك ، فالتفكيك انما هو بين الاعتبار والمعتبر ولا محذور فيه اصلا ، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الايجاد والوجود في التكوينيات اصلا .

ومما يشهد لما ذكرناه صحة الوصية التمليكية فلو قال الموصى هذه الدار لزيد بعد وفاتي فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته ، مع ان الاعتبار فعلى ، ومن البديهي ان هذا ليس الا من ناحية ان الموصى اعتبر فعلا الملكية للموصى 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 خاطىء 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 الحدثي يعني الاعراض والامور الاعتبارية كالضرب والقيام وما شاكلها . ومن هنا قلنا ان المنفعة قابلة للتقدير بالزمن كمنفعة شهر او سنة أو نحو ذلك ، وعليه فلا مانع من اعتبار ملكية المنفعة المتأخرة من الان بان تكون الملكية فعلية والمملوك امراً متأخراً بل هو واقع في باب الاجاره .

وأما النقطة الثانية فقد استند الشيخ (قده) في اثباتها بما حاصله ان الانسان اذا توجه الى شيء والتفت اليه فلا يخلو من ان يطلبه ام لا ولا ثالث في البين لا كلام على الثاني ، وعلى الاول فايضاً لايخلو 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 - لابصرف وجوده على نحو السعة والاطلاق . وهذا القيد مرة يكون اختيارياً ، ومرة اخرى غير اختياري ، وعلى الاول تارة يكون مورداً للطلب والبعث ، وذلك كالطهارة مثلا بالاضافة الى الصلاة ، وتارة اخرى لايكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود ، وذلك كالاستطاعة بالاضافة الى الحج ، فان المولى لم يرد الحج مطلقا من المكلف وانما اراد حصة خاصة منه وهي

الحج من المكلف المستطيع ، وعلى الثاني فهو لامحالة أخذ مفروض الوجود في مقام الطلب والجعل ، لعدم صحة تعلق التكليف به ، وذلك كزوال الشمس مثلا بالاضافة الى وجوب الصلاة ، فان المولى لم يطلب الصلاة على نحو الاطلاق ، بل طلب حصة خاصة منها - وهي الحصة الواقعة بعد زوال الشمس - وعلى جميع التقادير فالطلب فعلي ومطلق والمطلوب مقيد من دون فرق بين كونه اختيارياً أوغير اختياري . فالنتيجة ان ماذكرناه من رجوع القيد بشتى الوانه الى المادة امر وجداني لاريب ولا مناقشة فيه .

والجواب عنه انه (قده) ان اراد من الطلب في كلامه الشوق النفساني فالامر وان كان كما افاده حيث أن تحقق الشوق النفساني المؤكد تابع لتحقق مباديه من التصور والتصديق ونحوهما في افق النفس ، ولا يختلف باختلاف المشتاق اليه في خارج افقها من ناحية الاطلاق والتقييد تارة : ومن ناحية كون القيد اختيارياً وعدم كونه كذلك اخرى . ومن ناحية كون القيد أيضاً مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثة بل ربما يكون القيد مبغوضاً في نفسه ، ولكن المقيد به مورد للطلب والشوق وذلك كالمرض مثلا ، فانه رغم كونه مبغوضاً للانسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه . ان اراد هذا فالامر وان كان كذلك الا انه ليس من مقولة الحكم في شيء ، بداهة انه امر تكويني نفساني حاصل في افق النفس من ملابستها (النفس) لشيء اوملايمة احدى قواها له ، فلا صلة بينه وبين الحكم الشرعي أبداً ، كيف فان الحكم الشرعي امر اعتباري فلا واقع موضوعي له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار ، وهو أمر تكويني فله واقع موضوعي ، وحصوله تابع لمباديه من ادراك امر ملائم لاحدى القوى النفسانية .

وان اراد من الطلب في كلامه (قده) الارادة بمعنى الاختيار فمجرد

عليه انه لايتعلق بفعل الغير حتى نبحث عن ان القيد راجع اليه اوالى متعلقه بل قد ذكرنا في مبحث الطلب والارادة انه لايتعلق بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلا عن فعل الغير : والسبب في ذلك ماتقدم بشكل موسع من ان الارادة بهذا المعنى انما تعقل في الافعال المقدورة للانسان التي يستطيع ان يعمل قدرته فيها ومن المعلوم ان ماهو خارج عن اطار قدرته فلا يمكن تعلقها به ،وفعل الغير من هذا القبيل ، وكذا فعل الانسان نفسه اذا كان متأخراً زمناً ، وعليه فلا يمكن الالتزام بتعلق هذه الارادة بفعل الغير في مقام الطلب ، أوفقل ان الآمر لايخلو من ان يكون هو الله تعالى اوغيره ، فعلى كلا التقديرين لايمكن تعلقها به اما على الأول وان امكن للباري عز وجل ان يوجد الفعل عن الغير لعموم قدرته الا ان ذلك ينافي اختيار العبد ، بداهة ان الفعل عندئذ يوجد بارادته تعالى واعمال قدرته فلا معنى حينئذ لتوجيه التكليف اليه واما على الثاني فمن جهة ان فعل الغير خارج عن قدرة الانسان فلا معنى لاعمال قدرته بالاضافة اليه : ومن هنا ذكرنا انه لامعنى لتقسيم الارادة الى التكوينية والتشريعيـة ، بداهة انا لانعقل 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 ذمـة المكلف حيث ان حقيقة الطلب كما ذكرناه سابقاً هي التصدى نحو حصول الشيء في الخارج ، وقـد ذكرنا انه على نحوين : (احدهما) التصدى الخارجي (وثانيهما) التصدى الاعتبارى ، والاعتبار المذكور المـبرز في الخارج مصـداق للثاني نظراً الى ان الشارع تصدى نحو حصول الفعل من الغير باعتباره على ذمته وابرازه في الخارج بمبرز كصيغة الامر اوماشاكلها فان اراد (قده) به ذلك فهو وان كان فعلياً دائماً سواء أكان المعتبر ايضاً كذلك او كان أمراً استقبالياً الا انه اجنبي عن محل الكلام 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 اصلا .

وان اراد بالطلب ماتعلق به الاعتبار وهو المعتبر المعبر عنه بالوجوب تارة وبالالزام تارة اخرى فصريح الوجدان شاهد على انه قابل للتقيد 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 ملزم فعلا فلا يتوقف اشتماله على الملاك المذكور واتصافه بالحسن على شيء من زمان او زماني ففي مثل ذلك بطبيعة الحال الوجوب المتعلق به فعلي فلا حالة منتظرة له أبداً وان كان تحقق الفعل في الخارج وايجاده فيه يتوقف على مقدمات ، وذلك كشرب الدواء مثلا للمريض ، فانه ذو ملاك ملزم بالاضافة اليه فعلا وان كان تحققه في الخارج يتوقف على الاتيان بعدة مقدمات ، وكالصلاة بعد دخول وقتها ، فانها واجدة للملاك الملزم بالفعل وان كان الاتيان بها في الخارج يتوقف على عدة امور كتطهير الثوب والبدن والوضوء أو الغسل او نحو ذلك .

وكذلك الحال فيما اذا كان الملاك فيه تاماً ، ولكن وجوده وتحققه في الخارج يتوقف على مقدمات خارجة عن اختيار المكلف ، وذلك كالمريض مثلا حيث ان ملاك شرب الدواء في حقه تام ولا حالة منتظرة له ، ولكن تحصيله فعلا 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 هو ان وجوب الصوم فعلي بعد دخول الشهر ، وهذا لايمكن الا بالالتزام بتمامية 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 : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » هو أن وجوب الحج فعلي بعد فعلية الاستطاعة ، وان كان المكلف غير قادر على الاتيان به الا بعد مجيء زمانه وهو يوم عرفة ، وهذا لاينافي كون الملاك فيه تاماً من حين تحقق الاستطاعة بحيث لو تمكن المكلف من جر يوم عرفة الى الان لكان عليه ان يحج . وعلى الجملة فالقيد في امثال هذه الموارد يرجع الى الواجب دون الوجوب ، فالوجوب حالي والواجب استقبالي . فالنتيجة ان الملاك اذا كان تاماً فالوجوب فعلي سواء أكان الواجب أيضاً كذلك أم كان استقبالياً . ومرة اخرى يكون ذا ملاك في ظرف متأخر لافعلا بمعنى ان ملاكه لايتم الا بعد مجيء زمان خاص او تحقق امر زماني في ظرف متأخر ، ففي مثل ذلك لايعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً بل لامحالة يكون تقديرياً أي معلقاً على فرض تحقق ماله الدخل في الملاك بداهة ان جعل الوجوب فعلا لما لايكون 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 الفعلي 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 كالاعتبار فعلياً ، وقد يكون عطشه فيما بعد ففي مثله لامحالة يعتبر على ذمة عبده احضار الماء في ظرف عطشه لا قبل ذلك ، لعدم الملاك له ، فالاعتبار فعلي 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 القيد الى المادة وكان المعتبر كالاعتبار فعلياً

لكان لغواً صرفاً وبلاملاك ومقتض ، ومرجعه 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 . واضف 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 العرفي منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطية سواء أكانت القضية اخبارية ام كانت انشائية ، اما الاولى فمثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فانها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس . واما الثانية فمثل قولنا ان جائك زيد فاكرمه ، فانها تدل على تعليق وجوب الاكرام على مجيء زيد وحمله على كون الوجوب فعلياً والقيد - وهو المجيء - راجعا الى المادة وهي الاكرام خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الالتزام به بدون قرينة ، بل يمكن دعوى ان ذلك غلط ، فان ادوات الشرط لاتدل على تعليق المعنى الافرادى

وكيف كان فالصحيح هو ماذهب اليه المشهور من رجوع القيد الى الهيئة دون المادة ، فما افاده شيخنا العلامة الانصارى (قده) من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة خاطيء جداً . هذا بناء على ان تكون الاحكام الشرعية تابعة للملاكات في انفسها واضح ، حيث ان الملاك القائم في نفس الحكم قد يكون فعلياً يدعو الى جعله واعتباره كذلك ، وقد لايكون فعلياً وانما يحدث في ظرف متأخر فالمولى في مثله لامحالة يعتبره معلقاً على مجيء وقت اتصافه بالملاك . واما بناء على كونها تابعة للملاكات في متعلقاتها فالامر أيضاً كذلك ، لا لما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من انه قد يكون للملاك موجوداً من الطلب والبعث الفعلي فلابد من التعليق ،

وذلك لان عدم فعلية الامر قد يكون من ناحية عدم المقتضى ، وذلك كالصلاة قبل دخول الوقت ، والحج قبل الاستطاعة ، والصوم قبل دخول شهر رمضان وما شا كل ذلك ، فان في امثال هذه الموارد لامقتضى للامر فلو جعل فلا بد من جعله معلقاً على فرض تحقق المقتضى له في ظرفه والا كان لغواً . نعم قد يكون المقتضى موجوداً ، ولكن لايمكن الامر فعلا من جهة وجود المانع ، ففي مثل ذلك لابأس 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 معلقا على فرض ارتفاع المانع عند ثبوته اى المقتضى .

نعم لو علم المولى ان المكلف لا يتمكن من الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحة لكان عليه الأمر من الآن ليتهيأ لامتثاله في ظرفه ، وذلك كما اذا افترضنا ان المولى يعلم من نفسه انه سيعطش بعد ساعة مثلا ، وعلم ان عبده لايتمكن من احضار الماء في ذلك الوقت لمانع من الموانع ، فانه يجب عليه ان يأمره باحضاره فعلا قبل عروض العطش عليه ، فيكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً الا ان هذه الصورة خارجة عن محل الكلام

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان ماتقدم من الوجوه الاربعة لايتم 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 اومن ناحية انه ملحوظ بلحاظ آلي ، ولا فرق في ذلك بين كونه تكليفياً أو وضعياً ،

ولا يدلان على استحالة رجوع القيد الى الحكم الشرعي المستفاد من المادة اصلا ، 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 مطلقا سواء أكان مستفاداً من الهيئة ام من المادة وسواء أكان حكماً تكليفياً أم كان وضعياً ، بداهة ان انفكاك المنشأ عن الانشاء او كان محالا 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 (قده) في تقريراته مسألة ما اذا ترددامر القيد بين رجوعه الى الهيئة ورجوعه الى المادة واستظهاره (قده) رجوعه الى المادة دون الهيئة ولكن غير خفي ان هذا الكلام منه (قده) يرتكز على احد امرين : اما على التنزل عما افاده (قده) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ، إذ مع الاستحالة لاتصل النوبة الى التردد والاستظهار واما على كون الوجوب مستفاداً من جملة اسمية ، وعلى هذا الفرض فان علم من الخارج ان القيد راجع الى المادة دون الهيئة وجب تحصيله ، لفرض فعلية وجوب المقيد واذا علم انه راجع الى الهيئة دون المادة لم يجب تحصيله لفرض 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 لايكون فعلياً فهو مورد للنزاع والكلام .

وبعد ذلك نقول الكلام هنا يقع في مقامين :

(الاول) في مقتضى الاصول اللفظية (الثانى) في مقتضى الاصول العملية .

أما المقام الاول فقد ذكر الشيخ (قده) في مبحث التعادل والترجيح انه اذا دار الامر بين العام الشمولي والاطلاق البدلي قدم العام الشمولي على الاطلاق البدلي . وافاد في وجه ذلك ان دلالة العام على العموم تنجيزيه 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 لاتتم 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 لاتتم 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 البدلي والعموم الشمولي مستنداً الى الاطلاق ومقدمات الحكمة ، وفي مثل ذلك اذا دار الامر بينهما هل هنا مرجح لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في مورد التعارض والاجتماع فيسه وجهان بل قولان : فذهب الشيخ (قده) الى الاول واستدل عليه بوجهين : (الوجه الأول) : ان مفاد الهيئة اطلاق شمولي ، فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير اي تقديري حصول القيد وعدم حصوله : ومفاد المادة اطلاق بدلي ، 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 البدلي اولى من رفع اليد عن الاطلاق الشمولي وغير خفي ان هذا الوجه ينحل الى دعويين : (الاولى) : دعوى كبروية وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي (الثانية) دعوى ان

مسألتنا هذه من صغريات تلك الكبرى الكلية :

وقد ناقش المحقق صاحب الكفاية (قده) في الكبرى بعد تسليم ان المقام من صغرياتها بما اليك لفظه : « فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شمولياً بخلاف المادة الا انه لايوجب ترجيحه على اطلاقهـا ، لانه ايضاً كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الامر انها تارة تقتضى العموم الشمولى واخرى البدلى ، كما ربما يقتضى التعيين احياناً كما لايخفى ، وترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالته بالوضع لالكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمـة 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 الذى افاده (قده) من منع الكبرى في غاية الصحة والمتانة ولا مناص عنه ، ضرورة ان الملاك في الجمع الدلالى انما هو باقوائية الدلالة والظهور ، ومن الطبيعى ان ظهور المطلق 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 مستنـداً الى الوضع والآخر الى مقدمات الحكمة قدم ما كان بالوضع على ماكان بالمقدمات كما عرفت .

وأما شيخنا الاستاذ (قده) فقد اختار مقالة شيخنا الانصارى (قده) من تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البـدلى ، وخالف بذلك المحقق صاحب الكفاية (قده) واستدل على ذلك بامور ثلاثة :

(الاول) : ان الاطلاق الشمولى عبارة عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعة المأخوذة على نحو مطلق الوجود فيتعدد الحكم بتعدد افرادها في الخارج او احوالها ويثبت لكل فرد منها حكم مستقل ، وذلك مثل لاتكرم فاسقاً فان الفاسق لوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحرمة الاكرام قطعاً

تتعدد الحرمة بتعدد وجوده خارجاً فيثبت لكل فرد منه حرمة مستقلة . والاطلاق البدلي عبارة عن حكم واحد مجعول للطبيعة على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد من افرادها على البدل . وبكلمة اخرى ان الحكم في الاطلاق الشمولي بما انه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو مطلق الوجود فبطبيعة الحال ينحل بانحلالها ويتعدد بتعدد افرادها ، وفي الاطلاق البدلي بما انه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو صرف الوجود فلاستحالة لاينحل بانحلالها ولا يتعدد بتعدد وجودها بل هو حكم واحد ثابت لفرد ما منها . ونتيجة ذلك هي تخيير 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 الشمولي وبين العكس تعين الاول ، والسبب فيه هو ان رفع اليد عن الاطلاق البدلي لايوجب الا تضييق سعة انطباقه على افراده وتقييدها على بعضها دون بعضها الآخر من دون تصرف في الحكم الشرعي اصلا ، وهذا بخلاف التصرف في الاطلاق الشمولي ، 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 الثاني . وعلى هذا الضوء لو دار الامر بين رفع اليد عن اطلاق مثل اكرم عالماً واطلاق مثل لاتكرم فاسقاً تعين رفع اليد عن اطلاق الاول دون الثاني .

ولنأخذ بالنقد عليه اما اولا فلان ماذكره (قده) من الوجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي لايصلح لذلك ، فانه صرف استحسان عقلي فلا اثر له في امثال المقام ، ولا يكون وجها عرفياً للجمع بينهما ، فان الملاك في الجمع العرفي انما هو باقوائية الدلالة والظهور وهي منتفية في المقام

والسبب فيه ان ظهور كل منهما في الاطلاق بما انه مستند الى مقدمات الحكمة فلا يكون اقوى من الآخر وبدون ذلك فلا موجب للتقديم اصلا : 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 الشمولي ليس باقوى من ظهوره في البدلي فلا مقتضى لتقديمه عليه أبداً . وأما ثانيا فلان الاطلاق البدلي وان كان مدلوله المطابقي ثبوت حكم واحد لفرد مامن الطبيعة على سبيل البدل الا ان مدلوله الالتزامي ثبوت احكام ترخيصية متعددة بتعدد افرادها فاطلاقه من هذه الناحية شمولي فلا فرق بينه وبين الاطلاق الشمولي من هذه الجهة ، غاية الامر ان شموله بالدلالة المطابقية ، وشمول ذاك بالدلالة الالتزامية :

وبكلمة اخرى قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم دخلها في الحكم ، وعليه فاذا لم يقيد الشارع حكمه بفرد خاص من الطبيعة بل جعل على نحو صرف الوجود فلا محالة يستلزم عقلا ثبوت الترخيص شرعاً في تطبيقها على اى فرد من افرادها شاء المكلف . ومن هنا ذكرنا ان ثبوت حكم وجوبي بالاطلاق وعلى نحو صرف الوجود يستلزم عقلا ثبوت الترخيص في التطبيق شرعاً بالاضافة الى تمام الافراد . وعلى ضوء هذا البيان فرفع اليد عن الاطلاق البدلي أيضاً يستلزم رفع اليد عن الحكم والتصرف فيه ، لفرض ان اطلاقه انما هو بدلي بالاضافة الى الحكم الوجوبي وأما بالاضافة الى الحكم الترخيصي فهو شمولي كالاطلاق الشمولي فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا فاذن لاوجه لترجيح احدهما على الآخر ومجرد اختلافهما في نوع الدلالة لا يوجب الترجيح كما هو ظاهر

(الثاني) : ان ثبوت الاطلاق في كل من الشمولي والبدلي وان توقف على مقدمات الحكمة الا ان الاطلاق البدلي يزيد على الاطلاق

الشمولي بمقدمة واحدة ، وتلك المقدمة هي احراز تساوي افراد الطبيعة في الوفاء بغرض المولى من دون تفاوت بينها في ذلك اصلا ، والسبب فيه ان مقدمات الحكمة تختلف زيادة ونقيصة باختلاف الموارد ففي موارد اثبات الاطلاق الشمولي تكفي مقدمات ثلاث : (الاولى) ثبوت الحكم للطبيعة الجامعة دون حصة خاصة منها (الثانية) : كون المتكلم في مقام البيان (الثالثة) : عدم نصب قرينة على الخلاف ، فاذا تمت هذه المقدمات تم الاطلاق ، ومقتضاه ثبوت الحكم لتمام افرادها على اختلافها ومراتب تفاوتها ، وذلك كالنهي عن شرب الخمر مثلا ، فانه بمقتضى اطلاقه يدل على حرمة شرب كل فرد من افراده الطولية والعرضية على اختلافها وتفاوتها من ناحية الملاك شدة وضعفاً . وكالنهي عن قتل النفس المحترمة ، فان قضية اطلاقه ثبوت الحرمة لقتل كل نفس محترمة مع تفاوتها من حيث الملاك لوضوح ان ملاك حرمة قتل نفس النبي او الوصي اشد بمراتب من ملاك حرمة قتل نفس غيره ، وهكذا . وكالنهي 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 وكالنهي عن الزنا ، فان الزنا بالمحارم اشد من الزنا بغيرها ، وهكذا فالنتيجة ان مفاد الاطلاق الشمولي ثبوت الحكم لتمام الافراد بشتى اشكالها والوانها على نسبة واحدة ، ولا اثر لتفاوت الافراد في الملاك شدة وضعفاً من هذه الناحية اصلا . وهذا بخلاف الاطلاق البدلي ، فان ثبوته يتوقف على مقدمة اخرى زائداً على المقدمات المذكورة وهي احراز تساوي افراده من الخارج في الوفاء بالغرض ، ومن الطبيعي انه لايمكن احراز ذلك مع وجود العام الشمولي على خلافه حيث انه يكون صالحاً لبيان التعيين في بعض الافراد واشدية الملاك فيه ، ومعه لاينعقد الاطلاق البدلي .

والجواب عنه ان احراز التساوي في الوفاء بالغرض ليس مقدمة

رابعـــة 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 لاثبـات التساوي في ذلك بلا حاجة الى دليل آخر وبكلمـة اخرى اذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعة على نحو صرف الوجود من دون ملاحظـة وجود خاص وكان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينـة على الخلاف فبطبيعة الحال كان اطلاق كلامه قرينة على تساوي افرادها في الوفاء بالملاك والغرض ، اذ لو كان بعض افرادها اشد ملاكاً من غيره ومشتملا على خصوصية زائدة لكان على المولى البيان فمن عدم بيانه نستكشف عدم الفرق وعدم التفاوت بينها في ذلك ومما يدلنا على هذا ان المكلف لو شك في صلاحية فرد في الوفاء بغرض المولى تمسك بالاطلاق لاثبات ذلك فاذن الاطلاقان متكافئان ومتعارضان فلا وجه لتقديم الشمولي على البدلي :

الثالث ان حجية الاطلاق البدلي بالاضافة الى جميع الافراد تتوقف على أن لايكون هناك مانـع عن انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر ، بداهة انه لو كان هناك مانع عن ذلك فلابد من رفع اليـد عنه وتقييده بغـيره ، ومن المعلوم ان الاطلاق الشمولي في مورد التصادق والاجتماع صالح لان يكون مانعاً منـه فلو توقف عدم صلاحيته للمانعية على وجود الاطلاق البدلي وانطباقه على ذلك لزم الدور ، فالنتيجة ان المطلق الشمولي صالح لان يكون مانعاً عن المطلق البدلي في مورد المعارضة والاجتماع دون العكس .

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم وحاصله هو ان ثبوت الاطلاق في كليهما يتوقف على تماميـة مقدمات الحكمة كما عرفت ، ولا مزية لاحدهما على الآخر من هذه الناحية اصلا . هذا من جانب : ومن جانب آخر ان

حجية اطلاق المطلق فعلا والتمسك به كذلك في مورد تتوقف على عدم وجود معارض له . ولافرق من هذه الناحية بين الاطلاق البدلى والشمولى بداهة كما ان حجية الاول في مورد تتوقف على عدم وجود مانع ومعارض له ، كذلك حجية الثاني . فما افاده (قده) من ان حجية الاطلاق البدلى تتوقف على عـدم وجود مانع ان اراد به توقفها على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة فقد عرفت خطأها . وان اراد به توقفها على عدم وجود معارض فحجية الاطلاق الشمولى أيضاً كذلك فلا فرق بينهما من هـذه الناحية أبداً . فالنتيجة على ضوء هـذين الجانبين هي ان في مورد اجتماع الاطلاقين وتصادقهما كما أن الشمولى صالح لان يكون مانعاً عن البدلى ومقيداً له بغير ذلك المورد ، كذلك البدلى صالح لان يكون مانعاً عن الشمولى ومخصصاً له فلا ترجيح لاحدهما على الآخر اصلا . ومن هنا يظهر ان هذا الوجه في الحقيقـة ليس وجهاً آخر في قبال الوجـه الثاني ، بل هو تقريب له بعبارة اخرى

الى هنا قد انتهينا الى هـذه النتيجة وهي ان الكبرى المتقدمة اى تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى غير تامة ولا دليل عليها .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا الكبرى المذكورة وهي تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى الا أن المقام ليس من صغرياتها ، والسبب في ذلك هو ان تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى في مورد الاجتماع والتصادق انما هو فيما اذا كان التنافي والتكاذب بينهما بالذات بحيث لايمكن كشفهما معاً عن مراد المولى فى مرحلة الاثبات ، فعندئذ يمكن أن يقال بتقديمه عليه باحد الوجوه المتقدمـة . 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 فلابد من تقديم ماهو الاقوى والارجح على

الآخر وهذا بخلاف محل الكلام هنا فانه لاتعارض ولا تكاذب بين الاطلاقين بالذات اصلا ، بداهة انه لامانع من ان يكون كل من الهيئة والمادة مطلقاً من دون اية منافاة بينهما ، والمنافاة انما جاءت من الخارج وهو العلم الاجمالي برجوع القيد الى احداهما ، ومن الطبيعي ان هذا العلم الاجمالي لا يوجب تقديم ماهو اقوى دلالة وظهوراً على غيره كيف حيث ان نسبته الى كل واحدة منهما على حد سواء فلا توجب اقوائية اطلاق احداهما ليقدم على الآخرى كما هو واضح .

وبكلمة اخرى ان العلم الاجمالي تعلق برجوع القيد الى احداهما ، ومن البديهي ان كون اطلاق الهيئة شمولياً واطلاق المادة بدلياً لا يوجب ذلك رجوع القيد الى الثاني دون الاول ، لان احدى الجيثيتين تباين الاخرى فان الجمع العرفي بينهما بتقديم الشمولي على البدلي انما هو فيما اذا كانت المعارضة بينهما ذاتاً وحقيقة ، واما اذا لم تكن كذلك كما هو المفروض في المقام فمجرد العلم الاجمالي برجوع القيد من الخارج الى احدهما لايوجب تعين رجوعه الى البدلي ، لعدم الموجب لذلك اصلا لا عرفاً ولا عقلا ، بل لو افترضنا حصول العلم الاجمالي بعروض التقييد من الخارج لاحد دليلي الحاكم او المحكوم لم توجب اقوائية دليل الحاكم لارجاع القيد الى دليل المحكوم وهذا لعله من الواضحات الاولية ، فالنتيجة في نهاية الشوط هي : انه حيث لاتنافي 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 فضلا عما اذا كان بمقدمات الحكمة وعليه فاذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فاوجب العلم الاجمالي الاجمال وعدم انعقاد اصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، واذا كان بدليل منفصل فاوجب سقوط الاطلاقين عن الاعتبار.

وقد تحصل من مجموع ماذكرناه ان ما افاده (قده) خاطيء صغرى وكبرى .

الوجـه الثاني الذي افاده (قده) لاثبات مايدعيه من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة فحاصله ان القيد لو عاد الى الهيئة فهو كما يوجب رفع اليد عن اطلاقها فكذلك يوجب رفع اليد عن اطلاق المادة بمعنى انها لاتقع على صفة المطلوبية بدونه ، لفرض عدم الوجوب قبل وجوده ، ومعه لاتكون مصداقاً للواجب ، مثلا لو افترضنا أن وجوب اكرام زيد مقيد بمجيئه يوم الجمعة ، فهذا بطبيعة الحال يستلزم تقييد الواجب أيضاً - وهو الاكرام يعني انه يدل على ان المطلوب ليس هو طبيعي الاكرام على الاطلاق ، بل هو حصة خاصة منه وهي الحصة الواقعة في يوم الجمعة ، 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 لايلزم منه رفع اليد عن الاطلاق في طرف الهيئة اصلا . هذا من ناحية : ومن ناحية اخرى 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 الناحيتين هي تعين رجوع القيد الى المادة دون الهيئة

ولكن لنا نقاش في ذلك المحقق صاحب الكفاية (قده) فيما اذا كان التقييد يحتمل دون ما اذا كان بمنفصل يعني انه (قده) سلم ماجاء الشيخ (قده) به في الثاني دون الاول ، وقد افاد في وجه ذلك ما اليك نصه : وأما في الثاني فلان التقييد وان كان خلاف الاصل الا ان العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الاصل اصلا ، اذ ضه لايكون 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 ببركة مقدمات الحكمة ، ومع انتفاء المقدمات لايكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل باطلاق المطلق، مشاركاً معه في خلاف الاصل ايضاً . وكانه توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لاجل التقييد ، واخرى بالعمل المبطل للعمل به وهو فاسد ، لانه لايكون اطلاق الا فيما جرت هناك المقدمات . نعم اذا كان التقييد بمنفصل وداو الامر بين الرجوع الى المادة او الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل .

وأما شيخنا الاستاذ (قده) فقد وافق شيخنا العلامة الانصارى (قده) في القرينة المتصلة والمنفصلة : اما في المتصلة فقد ذكر (قده) ان الواجب فيها ارجاع القيد الى نفس المادة لسببين :

(الاول) ان رجوع القيد الى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه الى المادة بما انها منتسبة ومعروضة للنسبة الطلبية متيقن على كل حال وانما الشك فى رجوعه اليها بعد الانتساب ، وبما انه يحتاج الى بيان زائد من ذكر لنفس القيد فالشك فيه يدفع بالاطلاق ، ومن ذلك يظهر ان مانحن فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينة ، بداهة 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 فلابد ان يؤخذ مفروض الوجود كما هو شأن كل واجب مشروط بالاضافة الى شرطه وبما ان اخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار يحتاج الى عناية زائدة على ذكر ذات القيد والمفروض عدمها فبطبيعة الحال احتمال اخذه كذلك يدفع باطلاق القيد وانه لم يلحظ كذلك ، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول وهو ان احتمال رجوع القيد الى مفاد الهيئة في الاول يدفع باطلاق المادة المنتسبة وفي الثاني باطلاق القيد .

وأما في المنفصلة فلا يخلو الامر من ان تكون القرينة المزبورة لفظية اولبية ، وأما اذا كانت لفظية فحالها حال المتصلة فلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا ، بل الامر فيها اوضح ، لعدم جريان شبهة احتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينة فيها ، لان المفروض انعقاد الظهور : وأما اذا كانت لبية فيجرى 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 قيداً للهيئة واقعاً فرده الى اخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والاعتبار من دون فرق في ذلك بين كون القيد اختيارياً او غير اختيارى ، وإذا كان قيداً للمادة واقعاً فرده الى اعتبار تقيد المادة به في مقام الجعل والانشاء من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أوغير اختيارى . غاية الأمر اذا كان غير اختياري فلابد من اخذه مفروض الوجود ، وذلك لما تقدم من ان كون

القيد غير اختياري لايستلزم كون الفعل المقيد به ايضاً كذلك ، ضرورة ان القدرة عليه لاتتوقف على القدرة على قيده ، فان الصلاة المتقيدة الى القبلة مثلا مقدورة مع ان قيدها - وهو وجود القبلة - غير مقدور .

فالنتيجة ان تقييد كل من الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصية ، فان تقييد الهيئة مستلزم لاخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادة مستلزم لكون التقيد به مطلوباً للمولى ، وعلى ضوء هذا الاساس فليس في البين قدر متيقن لنأخذ به وندفع الزائد بالاطلاق .

وبكلمة اخرى قد سبق في ضمن البحوث السالفة ان معنى الاطلاق هو رفض القيود عن شيء وعدم ملاحظتها معه لا وجوداً ولا عدماً ، وعلى ذلك فمعنى اطلاق الهيئة عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد ولا بعدمه وفي مقابله تقييده بقيد ، فان مرده الى ان المجعول في طرفها هو حصة خاصة من الوجوب - وهي الحصة المقيدة بهذا القيد - ومعنى اطلاق المادة هو ان الواجب ذات المادة من دون ملاحظة دخل قيد من القيود في مرتبة موضوعيتها للحكم ، وفي مقابله تقييدها بخصوصية ما ، فان مفاده هو ان المولى جعل حصة خاصة منها موضوعاً للحكم ومتعلقاً له - وهي الحصة المقيدة بهذه الخصوصية - .

ومن هنا يظهر ان النسبة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة عموم من وجه فيمكن ان يكون شيء قيداً لمفاد الهيئة دون المادة ، وذلك كما اذا افترضنا ان القيام مثلا قيد لوجوب الصلاة دونها ، فعندئذ جاز الاتيان بالصلاة جالساً بعد تحقق 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 متسكعاً صح حجه وبرئت ذمته فلو كانت الاستطاعة

قيداً لنفس الحج أيضاً لم يصح جزماً لفرض انتفاء قيده ، ومن هذا القبيل مانسب 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 لاملازمة بين كون شيء قيداً للوجوب وكونه قيداً للواجب ايضاً .

وعلى الجملة فقد يكون الشيء قيداً للهيئة دون المادة كماعرفت ، وقد يكون قيداً للمادة دون الهيئة ، وذلك كاستقبال القبلة وطهارة البدن واللباس وما شاكل ذلك ، فانها باجمعها 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 هـــذه الاوقات من ناحية كونها شرطاً لصحة الصلاة فهي قيد لها ومن ناحية انها مالم تتحقق لايكون الوجوب فعلياً فهي قيد له .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان القيد المردد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة ان كان متصلا فهو مانع عن اصل انعقاد الظهور ، لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، لوضوح ان القيد المزبور على اساس ماحققناه صالح لان يكون قرينة على تقييد كل منهما ، ومعه لاينعقد 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 ماأفاده (قده) من ان رجوع القيد الى المادة ولو كان ذلك في ضمن رجوعه الى المادة المنتسبة متيقن فهو خاطىء جداً وذلك لان المراد من المادة المنتسبة هي المادة المتصفة بالوجوب ، والمراد

من تقييدها تقييد اتصافها به ، ومن الواضح ان هذا 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 منهما معلوماً . فما افاده (قده) مبني على عدم تحليل معنى تقييد المادة في مقابل تقييد الهيئة وما هو محل النزاع هنا . هذا في التقييد بالمتصل

وأما اذا كان منفصلا فظهور كل منهما في الاطلاق وان انعقد الا ان العلم الاجمالي بمعروض 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 بتقيد المادة به والمدلول الالتزامي للثاني هو اخذه مفروض الوجود . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الحصتين المفروضتين متباينتان فتحتاج ارادة كل منهما الى مؤنة زائدة وعناية اكثر ، وليست احداهما متيقنة بالاضافة الى الاخرى : فالنتيجة على ضوئها هي : ان المكلف اذا علم بان المولى اراد بدليل منفصل احدى الحصتين المزبورتين دون كلتيهما معاً فبطبيعة الحال لايمكن التمسك بالاطلاق لا لدفع كون الوجوب حصة خاصة ، ولا لدفع كون الواجب كذلك ، وكذا لايمكن التمسك به لا لنفي اخذ القيد مفروض الوجود ، ولا لنفي وجوب التقيد به ، ضرورة ان العلم الاجمالي كما يوجب وقوع التكاذب والتنافي

بين الاطلاقين من الناحية الاولى ، كذلك يوجب التكاذب والتنافي بينهما من الناحية الثانية .

وبكلمة اخرى ان التمسك بالاطلاق كما لايمكن لنفي المدلول المطابقي للتقييد كذلك لايمكن لنفي مدلوله الالتزامي ، وذلك لان كلا منهما طرف للعلم 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 ماهو محل النزاع في المقام . بيان ذلك :

اما ما ادعاه شيخنا الانصاري (قده) من استلزام تقييد الهيئة تقييد المادة فهو مبتن على اساس تخيل ان المراد من تقييد المادة هو عدم وقوعها على صفة المطلوبية الا بعد تحقق قيد الهيئة ، وقد تقدم ان هذا المعنى ليس المراد من تقييدها ، بل المراد منه معنى آخر ، وقد سبق انه لاملازمة بينه وبين تقييد الهيئة اصلا .

واما ما ادعاه المحقق صاحب الكفاية (قده) في خصوص القرينة المنفصلة فمبني 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 لايستلزم تقييد المادة كذلك لايوجب بطلان محل الاطلاق فيها وعليه فالعلم الاجمالي بوجود القرينة المنفصلة الدالة على تقييد احدهما لامحالة يوجب سقوط كلا الاطلاقين عن الاعتبار بعد ماعرفت من عدم مزية لاحدهما على الآخر .

وأما ما ادعاه شيخنا الاستاذ (قده) فهو مبتن على اساس ان تقييد المادة متيقن وتقييد الهيئة يحتاج الى خصوصية زائدة ومؤنة اكثر ، ولكن

قد تقدم فساد ذلك وان تقييد كل منهما يحتاج الى خصوصية مباينة لخصوصية الآخر فليس في البين قدر متيقن ، ولا فرق في ذلك بين موارد القرينة المتصلة وموارد القرينة المنفصلة . نعم فرق بينهما في نقطة اخرى وهي ان القرينة اذا كانت متصلة اوجبت اجمالهما من الاول ، واذا كانت منفصلة اوجبت سقوط اطلاقها عن الاعتبار : وقد تحصل من ذلك ان تقييد الهيئة لايستلزم تقييد المادة بالمعنى الذي ذكرناه - وهو كون التقيد تحت الطلب كغيره من الاجزاء - نعم تقييدها وان استلزم تقييد المادة بمعنى آخر وهو عدم وقوعها على صفة المطلوبية الا بعد تحقق قيدها الا انه غير قابل للبحث حيث انه يترتب على تقييد الهيئة قهراً ولا صلة له بمحل البحث اصلاً :

(الواجب المعلق)

قسم المحقق صاحب الفصول (قده) الواجب الى واجب مشروط وهو مايرجع القيد فيه الى مفاد الهيئة ، ومطلق وهو مايرجع القيد فيه الى مفاد المادة ، ثم قسم المطلق الى واجب منجز وهو ماكان الواجب فيه كالوجوب حالياً ، ومعلق وهو ماكان 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 بلحاظ الوجوب ، وهذا التقسيم بلحاظ الواجب ، وعليه فتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط توصيف بحال الغير .

وقد انكر هذا التقسيم شيخنا العلامة الانصاري (قده) وقال بانا لانعقل للواجب ماعدا المطلق والمشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلق . ولكن

غير خفي ان انكاره (قده) للواجب المعلق يرجع في الحقيقة الى انكاره للواجب المشروط عند المشهور دون الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قده) وذلك لانه (قده) حيث يرى استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة وتعين رجوعه الى المادة فبطبيعة الحال الواجب المشروط عنده مايكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً وهو بعينه الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قده) وعليه فالنزاع بينهما لايتجاوز عن حدود اللفظ فحسب .

وقد اشكل عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) بما اليك قوله : « نعم يمكن أن يقال انه لاوقع لهذا التقسيم ، لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط ، وخصوصية كونه حالياً اواستقبالياً لايوجبه مالم يوجب الاختلاف في المهم والا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه ، فان مارتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي انما هو من أثر اطلاق وجوبه وحاليته لامن استقبالية الواجب » .

والظاهر ان التزام صاحب الفصول (قده) بهذا التقسيم انما هو للتفصي عن الاشكال الذي اورد على وجوب الاتيان بالمقدمات قبل مجيء زمان الواجب كمقدمات الحج وما شاكلها ، وسيأتي بيانه في ضمن البحوث الآتية وما عليه 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 لايخلو من ان يكون مشروطاً بشيء من زمان اوزمانى مقارن له اومتأخر عنه أو يكون غير مشروط به كذلك ولا ثالث لها ، لاستحالة ارتفاع النقيضين ، وعلى الاول فالواجب مشروط ، وعلى الثاني مطلق ، وعلى هذا فلابد من ملاحظه ان وجوب الحج مثلا مشروط بيوم عرفة او مطلق ، لاشبهة في ان ذات الفعل وهو الحج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق

التكليف به وكذا ايقاعه في زمان خاص (يوم عرفة) وأما نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، وبما ان التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الاطلاق وانما تعلق بايقاعه في زمن خاص فعلم من ذلك ان للزمان دخلا في ملاكه والا فلا مقتضى لاخذه 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 امراً استقبالياً كالحج في يوم عرفة ، وكلاهما مشروط ، فما سماه في الفصول بالمعلق هو بعينه هذا النوع الثاني من المشروط بالشرط المتأخر ، وعليه فجعله من المطلق خطأ محض وقد ذكرنا انه لابأس بالالتزام به ثبوتاً . نعم وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ، وقد اشرنا الى ان ظاهر قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت . . الخ » وقوله عز وجل : « فمن شهد منكم الشهر ... الخ » هو ذلك وقد تحصل من ذلك انه لايرد على هذا التقسيم شيء عدا ماذكرناه ، وكيف كان فقد يقال كما قيل باستحالة هذا النوع من الواجب ، واستدل على ذلك بعدة وجوه :

الاول ماحكاه المحقق صاحب الكفاية (قده) عن بعض معاصريه ، وملخصه ان الارادة لايمكن ان تتعلق بامر متأخر بلا فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية ، اذ لافرق بينهما الا في ان الاولى تتعلق بفعل نفس المريد ، والثانية تتعلق بفعل غيره . ومن المعلوم ان الايجاب والطلب بازاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد ، فكما ان الارادة التكوينية لا تنفك

عن المراد زمناً حيث انها لاتنفك عن التحريك وهو لاينفك عن الحركة خارجاً وان تأخرت عنه رتبة ، فكذلك الارادة التشريعية لاتنفك عن الايجاب زمناً وهو غير منفك عن تحريك العبد في الخارج ، ولازم ذلك استحالة تعلق الايجاب بامر استقبالي ، لاستلزامه انفكاك الايجاب عن التحريك وهو مستحيل ، وبما ان الالتزام بالواجب المعلق يستلزم ذلك فلا محالة يكون محالا .

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بما هو لفظه : « قلت فيه ان الارادة تتعلق بامر متأخر استقبالي كما تتعلق بامر حالي وهو اوضح من ان يخفى على عاقل فضلا 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 لايكاد يحمله على التحمل الا ذلك ، ولعل الذي اوقعه في الغلط ماقرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد ، وتوهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لايكاد وقد غفل عن ان كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لامؤنة له كحركة نفس العضلات او مما له مؤنة ومقدمات قليلة اوكثيرة ، فحركة العضلات يكون اعم 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 فعلا 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 فعلا نحو أمر حالي اواستقبالي محتاج الى ذلك ، هذا مع انه لايكاد يتعلق البعث 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 (قده) امران : (الاول) ان الارادة مرتبة خاصة من الشوق الحاصل في افق النفس ، وهي المرتبة التي يكون من شأنها البعث القوة العاملة في العضلات لتحريكها نحو المراد ، غاية الامر اذا كان امراً حالياً فهي توجب تحريكها نحوه حالا ، واذا كان امراً استقبالياً فان كانت له مقدمة خارجية فكذلك ، وان لم تكن له مقدمة خارجية غير مجيء زمانه لم توجب التحريك ، مع انه بهذه المرتبة الخاصة موجود في عالم النفس ، فاخذ الوصف المزبور في تعريف الارادة انما هو للاشارة الى انها عبارة عن تلك المرتبة الخاصة وان لم توجب التحريك فعلا من جهة عدم الموضوع لامن جهة قصور فيها ، فاذن لامانع من تعلق الارادة بامر متأخر كما تتعلق بامر حالي ، وهذا لعله من الواضحات .

(الثاني) انه لاشبهة في انفكاك الوجوب عن متعلقه زماناً وتأخره عنه كذلك ، بداهة ان الغرض من البعث انما هو احداث الداعي للمكلف نحو الفعل ، ومن الواضح ان الداعي الى ايجاده انما يحصل بعد تصور الامر وما يترتب عليه ، وهذا بطبيعة الحال يحتاج الى زمان ما ولو كان في غاية القصر ، فاذا جاز الانفكاك بينهما في ذلك جاز في زمن طويل ايضاً ، لعدم الفرق بينهما فيما هو ملاك الاستحالة والامكان .

وينبغي لنا ان نتعرض لنقده على الشكل التالي : ان اريد بالارادة الشوق النفساني الى شيء الحاصل في افق النفس من ملائمتها له اوملائمة احدى قواها ، وهي التي توجب هيجانها وميلها اليه الى ان بلغ حد العزم والجزم

فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الشوق النفساني كما يتعلق بامر حالي كذلك يتعلق بامر استقبالي ، وهذا لايحتاج الى اقامة برهان ، بل هو امر وجداني ضروري يعلمه كل ذي وجدان بمراجعة وجدانه ، بل ولا مانع من تعلقه بالامر الممتنع كالجمع بين الضدين أو النقيضين اوماشاكل ذلك فضلا عن الامر الممكن المتأخر ، كاشتياق الانسان الى دخول الجنة 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 علة 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 طولية زمناً وتدريجية وجوداً دفعة واحدة الا على نحو تدريجية اجزائه ، وذلك كالصلاة مثلا ، فانه لايمكن 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 أكانت الارادة بمعنى الشوق النفساني أوبمعنى الاختيار واعمال القدرة ، اما على الاول فلان الارادة عبارة عن ذلك الشوق الحاصل في افق النفس ، ومن الطبيعي انه لايختلف باختلاف متعلقه فقد يكون متعلقه امراً تكويلياً وقد يكون امراً تشريعياً وقد يكون فعل الانسان نفسه وقد يكون فعل غيره ، وتسمية الاول بالارادة التكوينية ، والثاني بالتشريعية لاتتعدى عن مجرد الاصطلاح بلا واقع موضوعي لها اصلا . وأما على

الثاني فواضح ، ضرورة ان اعمال القدرة لاتختلف باختلاف متعلقها ، فان متعلقها سواء أكان من التشريعيات أو التكوينيات فهو واحد حقيقة وذاتاً فتحصل انالا نعقل للارادة التشريعية معنى محصلا في مقابل الارادة التكوينية .

نعم قد يقال كما قيل ان المراد منها الطلب والبعث باعتبار انه يدعو المكلف الى ايجاد الفعل في الخارج وفيه ان تسمية ذلك بالارادة التشريعية وان كان لابأس بها الا انه لايمكن ترتب احكام الارادة التكوينية عليه بداهة انه امر اعتباري فلا واقع موضوعي له ماعدا اعتبار من بيده الاعتبار فلا يقاس هـذا بالارادة والاختيار اصلا ، ولا جامع بينهما حتى يوجب تسرية حكم احـدهما الى الآخر ، فعدم تعلق الارادة بالامر المتأخر زمناً لايستلزم 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 استقبالي ، والحالي انما هو الاعتبار فحسب ، وهذا ربمـــا يتفق وقوعه في باب الاجارة وفي باب الوصيـــة كالوصية بالملك بعد الموت ، ومن الواضح انه لافرق في ذلك بين الاحكام التكليفية والاحكام الوضعيـــة ، وقد تحصل من ذلك ان في تسرية احكام الارادة على الطلب والبعث مغالطـــة ظاهرة ولا منشأ لها إلا الاشتراك في الاسم .

فقد انتهينا في نهاية الشوط الى هذه النتيجة وهي انه لامانـــع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون وجوبه مشروطـاً بشرط متأخر .

(الثاني) ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من ان القيود الراجعة الى الحكم المأخوذة في موضوعه بشتى الوانها تؤخذ مفروضة الوجود في مقام

الاعتبار والجعل فلا يجب على المكلف تحصيل شيء منها وان كان مقدوراً كالاستطاعة ، 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 فلانعيد.

(الثالث) ماقيل كما في الكفاية من ان التكليف مشروط بالقدرة ، وعليه فلابد أن يكون المكلف حين توجيه التكليف اليه قادراً فلو التزمنا بالواجب المعلق لزم عدم ذلك وجوابه واضح وهو ان القدرة المعتبرة في صحة التكاليف انما هي قدرة المكلف في ظرف العمل وان لم يكن قادراً في ظرف التكليف :

ثم ان الذي دعا صاحب الفصول (قده) 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 موسمه ، كيف حيث ان وجوب المقدمة معلول لايجاب ذيها 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 الحائض ليلا لصوم غد ، فانه لولا التزام بحالية الوجوب في مثله كيف يمكن الالتزام بوجوب الغسل في الليل ، مع ان الصوم لايجب 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 لايتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي ، اذ كما يمكن دفع الاشكال به يمكن دفعه بالالتزام بوجوبها نفسياً ، لكن لا لأجل مصلحة في نفسها ، بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها لغير لا بالغير ، اذن تكون هذه المقدمات واجبة مع عدم وجوب ذيها فعلاً ، ومع الاغماض عن ذلك يمكن دفعه بالالتزام بحكم العقل بلزوم الاتيان بها بملاك ادراك العقل قبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه حيث انه لايفرق في القبح بين تفويت الملاك الملزم في موطنه ومخالفة التكليف الفعلي ، فكما يحكم بقبح الثاني يحكم بقبح الاول ، وبما انه يدرك ان الحج في ظرفه ذو ملاك ملزم وانه لو لم يأت بمقدماته من الآن لفات منه ذلك الملاك يستقل بلزوم اتيانها قبل أوانه ولو بشهر او اكثر او اقل .

نعم ظواهر الادلة في مسألتي الحج والصوم تساعد ما التزم به في الفصول من كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، فان قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » ظاهر في فعلية وجوب الحج عند فعلية الاستطاعة ، كما ان قوله عز وجل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ظاهر في فعلية وجوب الصوم عند شهود الشهر ، والشهود كناية عن احد أمرين : اما الحضور في مقابل السفر ، وأما رؤية الهلال ، وعلى كلا التقديرين فالآية تدل على تحقق وجوب الصوم عند تحقق الشهود . نعم ظواهر الأدلة في الصلوات الخمس لا تساعده ، فان قوله (ع) اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة ظاهر في تحقق الوجوب بعد الزوال ،

وكيف كان فقد ذكرنا ان الشرط المتأخر وان كان ممكناً في نفسه ولامانع من الالتزام به الا ان وقوعه في الخارج يحتاج الى دليل ففي كل مورد دل الدليل عليه فهو والا فلا نقول به . نعم لو قلنا باستحالته فلابد من رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة :

وبكلمة اخرى ينبغي لنا ان نتكلم حول هذه المسألة في مقامين : (الأول) على القول بامكان الواجب التعليقي ووقوعه في الخارج (الثاني) على القول باستحالته او عدم وقوعه وان قلنا بامكانه :

أما المقام الأول فلااشكال في لزوم الاتيان بالمقدمات التي لو لم يأت بها لفات الواجب عنه في ظرفه من دون فرق فيه بين القول بوجوب 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 فعلي على الفرض ، ومن المعلوم ان العقل يستقل في مثله بلزوم امتثاله فلو توقف على مقدمات حكم بلزوم الاتيان بها ايضاً لأجل ذلك . وعلى الجملة فعلى ضوء هذا القول لافرق بين المقدمات التي لابد 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 لوصار فعلياً لوجب حفظ القدرة على المقدمات في مورد يعلم المكلف انه يعجز عن الاتيان بها في زمن الواجب . فالنتيجة هي لزوم الاتيان بتمام مقدمات الواجب المعلق قبل زمانه او التحفظ عليها اذا كانت حاصلة فيما اذا علم المكلف بعدم تمكنه منها في وقته . نعم المقدمات التي اعتبرت من قبلها القدرة الخاصة

وهي القدرة في ظرف العمل فلا يجب تحصيلها قبل مجيء وقته ، بل يجوز تفويتها اختياراً ، بل ولا مانع منه في بعض الموارد بعد الوقت ، وذلك كاجناب 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 ـ وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية اذا لم يقدم على مواقعة اهله ـ وستجيء الاشارة الى ذلك . واما اجناب 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 الاتيان بها ولو قبل دخول وقتها دون الثاني ، هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فالمتبع في ذلك دلالة الدليل .

وأما المقام الثاني وهو ما اذا افترضنا استحالة الواجب المعلق اوقلنا بامكانه 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 وستجيء الاشارة اليه فلازمه جواز تفويت الصلاة أول بلوغهم مقداراً من الزمن يتمكنون من التعلم فيه ، ولا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من ناحية سبق وجوب الصلاة او نحوها على البلوغ وان قلنا بامكان 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 ذيها . وقبل التعرض لدفع الاشكال وبيان الاقوال فيه ينبغي تقديم امرين :

(الأول) ان ماشتهر بين الاصحاب من ان الامتناع بالاختيار لاينافي

الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً في غاية الصحة والمتانة فلو اضطر الانسان نفسه باختياره الى ارتكاب محرم كما لو دخل في الارض المغصوبة او القى نفسه من شاهق او ماشاكل ذلك فعندئذ وان كان التكليف عنه ساقطاً ، لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره ، وأما عقابه فلا قبح فيه اصلا وذلك لان هذا الاضطرار حيث انه منته الى الاختيار فلا يحكم العقل بقبحه ابداً .

وناقش في هذه القاعدة طائفتان : فعن أبي هاشم المعتزلي ان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ، وكان للمولى في المثالين المذكورين ان ينهى عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ، ويأمر بحفظ نفسه بدعوى انه لامانع من التكليف بغير المقدور اذا كان مستنداً الى سوء اختياره ، ويظهر اختيار هذا القول من المحقق القمي (قده) 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 عقلا :

ولنأخذ 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 لافرق في هذه النقطة بين ان يكون مستند عدم القدرة سوء الاختيار او غيره ، بداهة ان عدم القدرة المسبب عن سوء الاختيار لايصحح تكليف المولى لغير القادر والالجاز للمولى ان يأمر عبده بالجمع بين الضدين معلقا على امر اختياري كالصعود على السطح او نحو ذلك وهو باطل قطعاً حتى عند القائل بهذا القول . واما القول الثاني فلان الخطاب وان كان لغواً كما عرفت الا انه لا مانع من

العقاب ، وذلك لان المكلف حيث كان متمكناً في بداية الامر ان لايجعل نفسه مضطراً الى ارتكاب الحرام ومع ذلك لو جعل نفسه كذلك بسوء اختياره وارتكب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب لامحالة ، لانه منته الى اختياره ، ومن الطبيعي ان العقل لايفرق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطة اومعها ، وانما يحكم بقبح استحقاقه على مالا يكون مقدوراً له اصلا . فالنتيجة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً :

نعم قد تستعمل هذه القاعدة في مقام نقد نظرية الجبر وعدم الاختيار للعبد ، ولكنه بمعنى آخر ، والفرق بين المعنيين هو ان المراد من الامتناع هنا الامتناع الوقوعي ، والمراد من الامتناع هناك هو الامتناع بالغير وهو اختيار العبد وارادته . وقد تقدم الكلام فيها من هذه الناحية بشكل موسع عندما تعرضنا لنظرية الجبر ونقدها .

(الثاني) انه لافرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الالزامي الفعلي وبين تفويت حقيقة التكليف وروحه ـ وهو الملاك التام الملزم الذي يدعو المولى الى اعتبار الايجاب تارة ، والى جعل التحريم تارة 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 غافلا او نائماً واتفق في هذا الحال غرق ولده او حرقه وكان عبده متمكناً من انقاذه ، فعندئذ لو خالف ولم ينقذه فلا شبهة في استحقاقه العقاب ، او قصوراً في ناحية العبد ، كما اذا علم بان الملاك تام في ظرفه وانه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلا 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 لافرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الفعلي وبين تفويت الغرض الملزم فيما لايمكن 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 ، واخرى في مقام الاثبات : اما الكلام في مقام الثبوت فيتصور على وجوه :

(الاول) : ان يكون ملاك الواجب تاماً والقدرة المأخوذة فيه من قبل مقدماته هي القدرة العقلية وغير دخيلة في ملاكه وذلك كحفظ بيضة الاسلام او حفظ النفس المحترمة او ماشاكل ذلك اذا افترضنا ان المكلف علم بانه لو تحفظ على قدرته هذه اولو اوجد المقدمة الفلانية لتمكن من حفظ بيضة الاسلام او النفس المحترمة بعد شهر مثلا والا لم يقدر عليه ففي مثل ذلك بطبيعة الحال يستقل العقل بوجوب التحفظ عليها أوبلزوم الاتيان بها لئلا 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 اوعدم 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 التعليقي او من ناحية عدم مساعدة الدليل عليه ففي مثله لامحالة يحكم العقل بوجوب الاتيان بتمام 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 في كبري القاعدة الآنفة الذكر ؛ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً ، فعندئذ يستحق العقاب على ذلك .

وان شئت قلت ان ترك المقدمة في امثال المقام حيث انه يؤدى الى تعجيز المولى عن تكليفه مع ثبوت المقتضى له فبطبيعة الحال يحكم العقل بعدم جوازه وبقبح ذلك . فالنتيجة ان في كل مورد علم المكلف بتمامية ملاك الواجب في ظرفه وعلم بأنه لو ترك مقدمة من مقدماته قبل وقته او شرطه لعجز عن اتيانه فيه فلا محالة يحكم العقل بلزوم اتيانها لفاقدها في اول ازمنة الامكان لتحصيل القدرة على الواجب ، ووجوب حفظها لواجدها ، لامن ناحية ان تركها يؤدى الى ترك الواجب الفعلى ، لفرض ان الواجب ليس بفعلى لاقبل الوقت كما هو واضح ، ولا بعده لعدم تمكنه وعجزه عن القيام به ، بل من ناحية انه يؤدى الى تفويت الغرض الملزم ، وقد عرفت حكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب عليه .

ثم انه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلى بوجوب المقدمة بقاعدة الملازمة فيه وجهان ؛ فقد اختار شيخنا الاستاذ (قده) الوجه الاول بدعوى ان حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الايجاب للمقدمة حفظاً للغرض فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الاول . والصحيح هو الوجه الثاني ، والسبب في ذلك ان مثل هذا الحكم العقلى لا يعقل ان يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعى مولوى في مورده ، بداهة انه لغو صرف ، فان حكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة وتفويت الغرض يكفى في لزوم حركة العبد وانبعاثه نحو الاتيان بالمقدمات ، كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية . نعم الملازمة بين الحكمين

في مقام الاثبات انما تكون فيما اذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة غير المزاحمة ، واين ذلك من ادراكه استحقاق العقاب كما في المقام ، فما افاده (قده) خاطىء 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 ذيها وعلى ضوئها يندفع الاشكال عن كثير من الموارد : منها وجوب الاتيان بمقدمات الحج قبل وقته

(الثاني) ما اذا كانت القدرة فيه شرطا شرعياً ودخيلة في ملاكه وهذا يتصور على اقسام (الأول) ان يكون الشرط هو القدرة المطلقة على سعتها (الثاني) أن يكون الشرط هو القدرة الخاصة - وهي القدرة بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب (الثالث) ان يكون الشرط هو القدرة في وقت الواجب :

أما القسم الاول فحاله حال ما اذا كانت القدرة شرطاً عقلياً حرفاً بحرف الا في نقطة واحدة وهي ان القدرة اذا كانت شرطا 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 ازمنة الامكان وان كان قبل زمن الوجوب ، وحرم عليه تفويتها اذا كانت موجودة فانه مع التمكن من اتيان الواجب في ظرفه ولو باعداد اول مقدماته قد تم ملاكه فلا يجوز تفويته ، وقد عرفت استقلال العقل بقبحه والعقاب عليه بقاعدة ان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً : فالنتيجة انه لافرق بين هذا القسم والقسم السابق فيما هو المهم في المقام اصلا .

وأما القسم الثاني فلا يجب فيه على المكلف تحصيل القدرة على الواجب من قبل مقدماته قبل تحقق شرطه ، بل يجوز له تفويتها اذا كانت حاصلة وذلك كمقدمات الحج مثلا ، فانه لابد من ان يفرق بين حالتي حصول هذا الشرط - وهو الاستطاعة - وعدمه ، فعلى الاول يستقل العقل بوجوب الاتيان بها ليتمكن من الاتيان بالواجب في ظرفه ، لفرض ان ملاكه قد تم فلا حالة منتظرة له ، وعليه فلو ترك الاتيان بها بسوء اختياره وادى ذلك الى ترك الواجب في وقته استحق العقاب ، لامن ناحية انه خالف التكليف الفعلي ، ليقال انه غير فعلي ، بل من ناحية انه فوت الملاك الملزم وقد تقدم ان العقل لايفرق بينهما في استحقاق العقاب ، فاذن يدخل المقام تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ، وعلى الثاني فلا يحكم العقل بوجوب الاتيان بها ، بل لامانع من تفويتها اذا كانت حاصلة ، لفرض ان ملاك الواجب غير تام ، ومعه لامقتضى للوجوب اصلا .

وان شئت قلت : ان ترك هذه المقدمات وان استلزم ترك الواجب في موطنه الا انه لاقبح فيه ، وذلك لان القبيح احد امرين : اما مخالفة التكليف الفعلي والمفروض عدمه أوتفويت الغرض الملزم ، والفرض خلافه فاذن ماهو الموجب لقبحه ؟! فالنتيجة ان القدرة المأخوذة في الواجب - وهو الحج - من قبل مقدماته قدرة خاصة وهي القدرة بعد حصول هذا الشرط - وهو الاستطاعة - اتفاقاً ، ولذا لايجب على المكلف تحصيله ، بل يجوز له تفويته بالمنع من تحققه فيما اذا وجد المقتضي له ، كما اذا اراد شخص ان يهب مالا لآخر ليستطيع به فللاخر ان لايقبل ، اواراد أن يبذل له مبلغاً يكفيه لحجه فالتمس منه ان لايبذل 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 مقدماته قبل دخول وقته ، بل يجوز له تفويتها اذا كانت موجودة ، وذلك لان الواجب لايكون 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 واجداً لها ، 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 القصر قبل السفر ، ولوجوب التمام قبل قصد الاقامة ، ومن الواضح ان في مثل ذلك لايجب عليه ايجاد السفر ، ولا قصد الاقامة ، اذ بتركهما لايفوته 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 (قده) ذهب الى الفرق بين تفويت القدرة قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً باختياره بجماع او نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت ، وتفويتها باهراق الماء فاختار الجواز في الاول وعدمه في الثاني ، واستند في هذه التفرقة الى وجود رواية صحيحة : ولكن قد ذكرنا في التعليقه ان هذا غفلة منه (قده) 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 الاهل فحسب بعد دخول الوقت مع عـدم وجود الماء الكافي عنده للاغتسال ، ولكن لابد من الاقتصار على مورد هذه الرواية - وهو الجماع مع الاهل - ولا يمكن التعدى عنه الى غيره فلا يجوز اجناب نفسه بسبب آخر من احتلام او نحوه .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان التفصي عن الاشكال المزبور لايتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي ، بل يمكن التفصي عنه على ضوء الالتزام بالقسم الاول من الواجب والثاني والثالث .

هذا كله فيما اذا علم بدخل القدرة في ملاك الواجب في وقته اوعدم دخلها فيه كذلك . وأما اذا شك ولم يحرز ذلك فهل يجب الاتيان بمقدماته قبل وقته فيما اذا علم بعدم تمكنه منها فيه فالظاهر عدم وجوبه ، وذلك لما حققناه في بحث الترتب على ما يأتي انشاء الله تعالى من انه لاطريق 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 فيـه ، لاحتمال ان يكون سقوط الامر لاجل انتفاء المقتضى له في هذا الحال ، لا لوجود المانع مع ثبوته ، وقلنا هناك ان ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) من انه يمكن احراز الملاك من التمسك باطلاق المتعلق عند سقوط الامر خاطىء جداً ، ضرورة ان مجرد اطلاق المتعلق لايكون دليلا على وجود الملاك فيه كذلك على تفصيل يأتي في محله انشاء الله تعالى .

وبما ان فيما نحن فيه لم نحرز ان ترك المقدمة قبـل الوقت مستلزم لتفويت ملاك 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 الملزم ، اما الاول فواضح . واما الثاني فلاحتمال دخل القدرة الخاصة فيه : هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قد تقدم ان ملاك حكم العقل بالقبح امران : (احدهما) تفويت التكليف الفعلي (وثانيهما) تفويت الملاك الملزم . فالنتيجة على ضوئها هي انه لاملاك لحكم العقل بالقبح في المقام ، لفرض عدم احرازه الملاك ومن هذا القبيل ماذاعلم شخص انه اذا نام في الساعة المتأخرة من الليل لفاتته صلاة الصبح كما اذا لم يبق فرضاً من الصبح الا ساعة واحدة مثلا 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 لاطريق لنا الى ملاكات الاحكام ماعدا نفس تلك الاحكام الا فيما قامت قرينة خارجية على ذلك ، وعلى هذا الضوء فان احرزنا من الخارج اشتمال الواجب على ملاك ملزم في ظرفه فبطبيعة الحال وجب الاتيان بمقدماته قبل وقته اذا علم بعدم تمكنه منها في ظرفه ، وان لم نحرز ذلك من الخارج فان كان وجوبه فعلياً كشف عن ان ملاكه تام والا فلا طريق لنا اليه ، ومن هنا قلنا ان الامر اذا سقط في مورد لم يمكن احراز الملاك فيه ، لاحتمال ان يكون سقوطه لأجل عدم المقتضى له لا لاجل وجود المانع مع ثبوته ، وعلى هذا الاساس فلو انكرنا 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 : « ولله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا » هو ان ملاك الحج تام في ظرفه بعد حصول الاستطاعة كما ان الظاهر من قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » هو ان الصوم تام الملاك بعد دخول الشهر فهي وان كانت صحيحة الا انه من جهة ظهور الآية في فعلية الوجوب بعد الاستطاعة ، وكذا الاية الثانية ، ومن المعلوم انه يكشف عن وجود ملاك ملزم فيه في وقته ، وأما لو رفعنا اليد عن هذا الظهور وقلنا بعدم فعلية وجوبه بعدها فلم يكن لنا طريق الى ان ملاكه تام في ظرفه ، فعندئذ كيف يمكن الحكم بوجوب مقدماته قبل زمانه . فالنتيجة ان الاشكال انما هو على ضوء نظرية القائلين باستحالة الواجب التعليقي والشرط المتأخر ، واما على ضوء نظريتنا من امكانه بل وقوعه خارجاً كما في امثال هذين الموردين فلا اشكال من اصله ؛

وأما المقام الثاني وهو التعلم فقد ذكر جماعة منهم شيخنا الاستاذ (قده) ان وجوب التعلم ليس بملاك وجوب بقية المقدمات المعدة التي يستلزم تركها ترك الواجب بملاكه الملزم ، وتفويتها تفويته كذلك ، بل وجوبه بملاك آخر وهو لزوم دفع الضرر المحتمل .

وغير خفي ان ما افاده (قده) لايتم 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 لتمكن 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 لايجب عليه التعلم قبل دخول الوقت ، لعدم فوت شيء منه بعده : نعم اذا جاء وقته لم يجز له تركه حيث ان فيه احتمال مخالفة التكليف الفعلي المنجز وهو مساوق لاحتمال العقاب ،

اذ لامؤمن منه ، فان البراءة لاتجرى قبل الفحص ، ومعه لامحالة يستقل العقل بوجوبه وعدم جواز تركه .

(الثاني) ان ترك التعلم قبل الوقت مؤثر في فقد تمييز الواجب عن غيره يعنى ان المكلف لايتمكن معه من الامتثال العلمى التفصيلى بعد الوقت ، ولكنه متمكن من الامتثال العلمي الاجمالى ، وذلك كما اذا تردد امر الواجب بين المتباينين كالقصر والاتمام أوالظهر والجمعة اوما شاكل ذلك فلو ترك المكلف التعلم قبل الوقت لم يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بعده اما من ناحية عدم سعة الوقت لذلك اومن ناحية فقدان الوسيلة ولكنه متمكن من احراز امتثاله اجمالا بطريق الاحتياط ، وفي هذا القسم هل يجب التعلم الظاهر عـدم وجوبه ، وذلك لما حققناه في محله من ان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلى وان استلزم التكرار .

(الثالث) ان المكلف اذا ترك التعلم قبل الوقت فكما لايكون متمكنا من الامتثال العلمى التفصيلى بعد دخوله كذلك لايكون متمكناً من الامتثال العلمى الاجمالى . نعم هو متمكن من الاتيان بذات الواجب يعنى الامتثال الاحتمالى ، وذلك كما اذا افترضنا ان الوقت ضيق فـلا 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 لايملاك قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار ، اذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك التعلم ، بل بملاك 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 لايمكن الا بالتعلم قبل الوقت ، ومنه يظهر أن ملاك حكم العقل هنا ليس احتمال تفويت الملاك الملزم في ظرفه ، هذا كله فيما اذا ترك المكلف

التعلم قبل الوقت اختياراً ومتعمداً أي مع التفاته الى انه يؤدى الى عدم احراز امتثال الواجب في ظرفه .

وأما اذا كان معذوراً في تركه قبله ثم بعد دخوله تردد أمره بين شيئين كالقصر والاتمام مثلا لم يتنجز الواقع عليه على كل تقدير ، اذ المفروض انه لايتمكن من الجمع بينهما ، بل يتنجز على تقدير دون آخر، وسمينا ذلك فى بحث الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالى بالتوسط في التنجيز ، ومرده الى وجوب الاتيان باحدهما لتمكن المكلف منه سواء أكان 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 مثلا ولا يتمكن من الجمع بينهما ولا من التعلم ، فعندئذ بطبيعة الحال الواجب عليه هو الاتيان باحداهما ولا يكون معذوراً في تركها .

(الرابع) ان ترك التعلم قبل الوقت موجب لترك الواجب في ظرفه اما للغفلة عن التكليف اصلا ، اولعدم التمكن من امتثاله ، والاول كثيراً مايتفق في المعاملات حيث ان المتعاملين من جهة ترك تعلم احكام المعاملات لايميزان الصحيحة منها عن الفاسدة ، فاذا اوقعا معاملة فاسدة في الخارج وتحقق النقل والانتقال بنظرهما فبطبيعة الحال يتصرف كل منهما فيما انتقل اليه غافلا عن انه حرام ، والثاني كثير ما يتفق في العبادات كالصلاة ونحوها فانها حيث كانت مركبة من عدة أمور : التكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليمة ونحو ذلك ، ومشروطة بعدة شرائط كطهارة البدن واللباس واستقبال القبلة وما شاكلها ، ومن الطبيعي ان تعلم الصلاة بتمام اجزائها وشرائطها يحتاج الى مدة من الزمن ولاسيما لمن لم يحسن اللغة العربية ، وفي هذا القسم يجب التعلم قبل الوقت ، وذلك لاستقلال العقل بذلك وانه لو لم يتعلم لفاته 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 مشروطا بها كذلك لم يجب التعلم قبل دخول الوقت ، لانه لاوجوب حتى يجب التعلم مقدمة لاتيان الواجب في ظرفه ، ولا له ملاك ملزم كذلك كي يستلزم ترك التعلم تفويته ، لفرض ان ملاكه انما يتم بالقدرة عليه في وقته من قبل التعلم ، ولا اثر لها فيه قبل دخوله اصلا وعليه فلا وجوب لا قبل دخول الوقت او حصول الشرط ، ولا بعده ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلعدم 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 لايجب عليهم ذلك نفساً ، لعدم ملاكه وهو التهيؤ لامتثال التكليف الواقعي . نعم يجب كفاية تحصيل هذه الاحكام اجتهاداً ومن المعلوم ان هذا خارج عن محل الكلام هذا بحسب الكبرى .

وغير خفي ان هذه الكبرى وان كانت ثابتة الا ان المقام ليس من صغرياتها ، وذلك لان مقتضى اطلاق الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم والسؤال هو عدم اخذ القدرة الخاصة من قبله في الواجب ، وانه ليس للتعلم اى دخل في صيرورة الواجب ذا ملاك ملزم ، فان اطلاق قوله (ع) « يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت فيقول ماعلمت فيقال له هلا تعلمت » يدل على ثبوت الملاك للواجب في ظرفه حتى

بالاضافة الى العاجز عنه من ناحية تركه التعلم، فالنتيجة على ضوء ذلك هي وجوب تعلم الاحكام على المكلف مطلقا 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 اطمأن بالابتلاء بها كاحكام الصلاة والصيام والحج ونحوها .

واما فيما اذا احتمل ذلك فهل يجب التعلم؟ المعروف والمشهور بين الاصحاب هو وجوبه بعين الملاك المتقدم . ولكن قد يقال بعدم وجوبه بدعوى التمسك باستصحاب عدم الابتلاء بالاضافة الى الزمن المستقبل ، حيث ان عدم الابتلاء فعلا متيقن ويشك فيه فيما بعد فيستصحب عدمه على عكس الاستصحاب المتعارف :

واورد على هذا بايرادين : (الاول) ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب المسمى بالاستصحاب الاستقبالي فيختص بما اذا كان المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً .

(الثاني) ان الاستصحاب انما يجرى فيما اذا كان المستصحب بنفسه أثراً شرعياً اوذا اثر شرعي ، وأما اذا لم يكن هذا ولا ذاك لم يجر الاستصحاب والمقام كذلك ، فان الاثر - وهو استقلال العقل بوجوب التعلم - انما هو مترتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل ، لاعلى واقعه حتى يدفعه باستصحاب عدمه . وان شئت قلت ان الاثر في كل مورد اذا كان مترتباً على نفس الشك والاحتمال دون الواقع فمتى شك فيه فالموضوع محرز بالرجدان ، ومعه لامعنى لورود التعبد بالواقع اصلا ، لانه لغو صرف

وما نحن فيه كذلك ، فان الاثر فيه كما عرفت مترتب على نفس احتمال الابتلاء ، والمفروض انه محرز بالوجدان فلا بد من ترتيب اثره عليه واما الابتلاء الواقعي فبما انه لا اثر له فلا يجري استصحاب عدمه .

ولنأخذ بالنقد عليهما ، اما على الاول فلانه لاقصور في دليل الاستصحاب عن شمول هذا القسم ، وذلك لان مفاد ادلة الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك ، ولا فرق في ذلك بين كون المتيقن بهذا اليقين سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً كما هو الغالب أو بالعكس كما فيما نحن فيه . فالنتيجة ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الامور المتقدمة والمتاخرة فكما يجرى فى الاولى كذلك في الثانية ، فما عن صاحب الجواهر (قده) من الفرق بينهما في غير محله ، وأما على الثاني فلانا قد ذكرنا في اول بحث البراءة ، وكذا في مبحث الاستصحاب ضمن التعرض لقاعدة الفراغ ان الحكم العقلى وان كان غير قابل للتخصيص الا انه قابل للتخصص والخروج الموضوعي ، فان لزوم دفع الضرر المحتمل وقبح العقاب بلا بيان من القواعد التي قد استقل بها العقل ، ومع ذلك يتسبب المولى الى رفعهما برفع موضوعهما بجعل الترخيص في مورد الاولى ، والبيان في مورد الثانية وليس هذا من التخصيص في شيء ، بل رفعهما برفع موضوعهما 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 ، مثلا العقل يستقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ في موارد الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف ، ومع ذلك قد جعل الشارع قاعدة الفراغ في تلك الموارد ، وهي رافعة وجداناً لموضوع ذلك الحكم العقلى حيث ان موضوعه هو احتمال العقاب من ناحية احتمال ان العمل المأتي به

به خارجاً لم يكن مطابقاً للمامور به ، ومن المعلوم انه لا احتمال له معها وان فرضنا ان العمل مخالف للواقع ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان احتمال الابتلاء الذي هو موضوع للاثر وان كان محرزاً بالوجدان الا ان استصحاب عدم الابتلاء واقعاً اذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعبدا - وبه يرتفع الموضوع - وهو احتمال الابتلاء - فيكون المكلف ببركة الاستصحاب عالماً بعدمه ، وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي بشيء بل ارتفاعه بارتفاع موضوعه . وان شئت قلت : ان موضوع حكم العقل هنا هو احتمال العقاب على مخالفة الواقع ، ومن الطبيعي انه لا احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابي ، فالنتيجة ان ما افاده شيخنا الاستاذ (قده) من عدم جريان الاستصحاب في امثال المقام خاطىء جداً .

الصحيح في المقام ان يقال ان المانع عن جريان الاستصحاب هنا احد امرين : (الاول) العلم الاجمالي بالابتلاء بقسم من الاحكام الشرعية في ظرفها ، ومن الواضح ان مثل هذا العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصول النافية في اطرافه ، حيث ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية ، وجريانها في البعض دون الآخر مستلزم للترجيح من دون مرجح فلا محالة تسقط فيستقل العقل بوجوب التعلم والفحص (الثاني) ان مادل على وجوب التعلم والمعرفة من الآيات والروايات كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وقوله (ع) هلا تعلمت وما شاكل ذلك وارد في مورد هذا الاستصحاب ، حيث ان في غالب الموارد لايقطع الانسان بل ولا يطمئن بالابتلاء فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات الا موارد نادرة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، فانه تقييد المطلق بالفرد النادر ، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعدة الفراغ عليه .

ثم ان الظاهر اختصاص وجوب التعلم بالموارد التي يقع ابتلاء المكلف بها عادة واما الموارد التي يقل الابتلاء بها كبعض مسائل الشكوك والخلل وما شاكله مما يكون الابتلاء به نادراً جداً فلا يجب التعلم فيها لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع . الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان تعلم الاحكام الشرعية واجب مطلقا اى من دون فرق بين ما اذا علم المكلف الابتلاء بها او اطمأن وبين ما اذا احتمل ذلك عادة : نعم فيما لايحتمل الابتلاء كذلك لايجب .

ينبغي التنبيه على عدة نقاط :

(الاولى) ان ماذكرناه من وجوب التعلم قبل الوقت فيما اذا كان تركه موجباً اما لتفويت الملاك الملزم في ظرفه او لفقد احراز امتثال التكليف ولو اجمالا مختص بالبالغين ، واما الصبيان فلا يجب عليهم التعلم وان علموا بفوات الواجب في وقته او احرازه ، والسبب في ذلك هو ان البالغ اذا ترك التعلم وفات الواجب منه في زمنه لم يستحق العقاب على فوت الواجب ، لفرض عدم قدرته عليه ، وانما استحق العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحية تفويت مقدمته اختياراً ، وقد تقدم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ومن الطبيعي ان هذا المعنى لايتأتى 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 لايقدر على الواجب ، فاذن لايفوت منه شيء لا الواجب الفعلي ولا الملاك الملزم حتى يستحق العقاب .

وعلى الجملة فالصبي لايكون مشمولا لقاعدة ان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ، وذلك لان اختيار الصبي كلا اختيار بمقتضى رفع القلم عنه ، وعليه فلا يكون الواجب في ظرفه ملاك ملزم ، بالاضافة اليه . نعم

يؤدب الصبي على ارتكاب بعض المعاصي ويمرن على الصلاة والصيام لسبع او تسع وهو امر آخر فلا صلة له بما نحن فيه . ومن ضوء هذا البيان يظهر ان ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) من لزوم التعلم على الصبي بدعوى ان التمسك بحديث رفع القلم لرفع وجوب التعلم غير ممكن ، وذلك لان وجوبه عقلي وحديث الرفع لايرفع الوجوب العقلي خاطىء جداً والوجه في ذلك هو ان حكم العقل في المقام وان كان يعم الصبي وغيره الا انه معلق على عدم ورود التعبد من الشارع على خلافه ، ومعه لامحالة يرتفع بارتفاع موضوعه ، والمفروض ان التعبد الشرعي قد ورد على خلافه في خصوص الصبي - وهو حديث رفع القلم - فان مفاده ان فعل الصبي كلا فعل فلا يترتب عليه أى أثر من استحقاق عقاب او نحوه ، وعلى هذا فلا يعقل استحقاق الصبي العقاب على تفويت الملاك بعد البلوغ استناداً الى تركه التعلم قبله . وان شئت قلت : ان مقتضى حديث رفع القلم او ماشاكله 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 لايخلو من ان يكون نفسياً أو غيرياً او ارشادياً أو طريقياً فلا خامس في البين ، اما النفسي فهو وان كان محتملا وقد اختاره المحقق الاردبيلي (قده) الا انه خلاف ظواهر الآيات والروايات الدالة على ذلك كما عرفت . وأما الوجوب الغيري فهو مبتن على ان يكون التعلم مقدمة لوجود الواجب خارجاً وترك الحرام كذلك كبقية المقدمات الوجودية ، ولكنه ليس كذلك ، ضرورة ان الاتيان بذات الواجب وترك نفس الحرام لايتوقفان عليه . نعم يتوقف الاتيان بالواجب اذا كان مركباً على تعلم اجزائه وشرائطه وذلك كالصلاة وما شاكلها الا

ان وجوبه لايدور مـدار القول بوجوب المقدمة ، بل هو ثابت بالآيات والروايات . وأما الوجوب الارشادي بان يكون مادل عليه من الكتاب والسنة ارشاداً الى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الاحكام لنظير ماذكرناه في الآيات الناهية عن العمل بغير العلم من ان مفادها ارشاد الى مااستقل به العقل وهو عدم جواز العمل بالظن فيرد عليه انه لو كان وجوبه ارشادياً لم يكن مانع من جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص وذلك لان المقتضى له ـ وهو اطلاق ادلتها ـ موجود على الفرض ، وعمدة المانع عنه انما هي وجود تلك الادلة ، والمفروض انها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل فغير صالحة للمانعية ، فان موضوعها يرتفع عند جريانها كحكم العقل ، ومثلها كيف يصلح ان يكون مانعاً وعلى الجملة فعلى ضوء هذا التفسير كما ان البراءة الشرعية تجرى في الشبهات الموضوعية قبل الفحص كذلك تجرى في الشبهات الحكمية قبله فلا فرق بينهما عندئذ اصلا ، فان عمدة الدليل على تقييد اطلاق ادلتها في الشبهات الحكمية بما بعد الفحص انما هو تلك الادلة ، واذا افترضنا ان مدلولها حكم ارشادى فهي لاتصلح لذلك نعم لاتجرى البراءة العقلية ، لعدم احراز موضوعها قبل الفحص :

فالنتيجة انه يتعين الاحتمال الاخير ـ وهو كون وجوب التعلم وجوباً طريقياً ـ ويترتب عليه تنجيز الواقع عند الاصابة ، لانه اثر الوجوب 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 (قده) نقل عن بعض الرسائل العملية لشيخنا العلامة الانصاري (قده) انه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبتلى به عامة المكلفين ، وقد تعجب (قده) من ذلك

ونسب الاشتباه الى من جمع فتاواه في الرسالة ، وعلله باحد امور :
(الاول) ان هذا مبني على كون وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما اختاره المحقق الاردبيلي (قده) وعليه فلا محالة يكون تاركه فاسقاً . وفيه انه خلاف مبناه (قده) حيث انه لم يلتزم بالوجوب النفسي (الثاني) انه مبني على حرمة التجرى ، وعليه فبطبيعة الحال يكون فاعله فاسقاً ويستحق العقاب وفيه انه ايضاً خلاف مابنى (قده) عليه من عدم حرمة التجرى وان قبحه فاعلى لافعلى ، ومعه لاموجب لكون فاعله فاسقاً ومستحقا 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 ومعرفتها على كل احد ومن الطبيعى ان مخالفة الواجب توجب الفسق . وفيه انه ابعد هذه الفروض لما عرفت من ان وجوب التعلم وجوب طريقى فلا توجب مخالفته العقاب مالم تؤد الى مخالفة الواقع .

والصحيح ان يقال ان ما افاده (قده) من ان تارك التعلم محكوم بالفسق يقوم على اساس ان التجرى كاشف عن عدم وجود العدالة فيه حيث انها على مسلكه (قده) عبارة عن وجود ملكة نفسانية تنبعث صاحبها على ملازمة التقوى يعنى الاتيان بالواجبات وترك المحرمات ، ومن الطبيعى انها لاتجتمع مع التجري - وهو الاتيان بما يعتقد كونه مبغوضاً وترك مايعتقد كونه واجباً - وهذا لاينافي عدم استحقاقه العقاب ، فان ملاك الاستحقاق عنده ارتكاب المبغوض الواقعي او ترك الواجب كذلك وهو غير موجود في التجرى . فالنتيجة ان المتجرى فاسق وان لم يستحق العقاب فلا ملازمة بين الامرين فما 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 لايفرق الحال بين المطلق والمشروط ، غاية الامر اذا كان الواجب مشروطاً فوجوب مقدمته كذلك ، فانه في الاطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذيها ، بداهة ان التفكيك بينهما في الاطلاق والاشتراط ينافي ما افترضناه من الملازمة بين وجوبيهما . ومن هنا يظهر انه لاوجه لما افاده صاحب المعالم (قده) 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 بشتى انواعها واشكالها واجبات مشروطة ولا اقل بالشرائط العامة غاية الامر بعضها 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 الوجوبية 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 شاكلهما مع قطع النظر عن وجوب ذيها

(السادسة) انه لا اشكال في ان اطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة ، وكذا اطلاقه على الواجب المشروط بلحاظ حصول شرطه

وانما الكلام والاشكال في اطلاقه على الواجب المشروط لابهذا اللحاظ فهل هو حقيقة او مجاز ، فبناء على نظرية شيخنا العلامة الانصاري (قده) من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة حقيقة ، واما بناء على نظرية المشهور من رجوعه الى الهيئة فمجاز بعلاقة الاول اوالمشارفة ، لفرض عدم تحقق الوجوب ، وقد ذكرنا في بحث المشتق ان اطلاقه على من لم يتلبس بالمبدأ فعلا مجاز بالاتفاق . ثم ان استعمال الصيغة او نحوها مما دل على الوجوب ككلمة على في مثل قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » وما شاكلها في المطلق والمشروط على نحو الحقيقة ، وذلك لان كلا من الاطلاق والاشتراط خارج عن معناها الموضوع له حيث انه الطبيعي المهمل فيعرض عليه الاطلاق مرة ، والاشتراط مرة اخرى ، والاول مستفاد من قرينة الحكمة ، والثاني مستفاد من ذكر المتكلم القيد في الكلام ، وقد يستفاد من ناحية الانصراف ، وتفصيل الكلام في ذلك في مبحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى :

نتائج البحوث المتقدمة عدة نقاط :

(الاولى) ان المبحوث عنه في مسألة مقدمة الواجب انما هو عن ثبوت الملازمة بين وجوب شيء 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 لاتصافها بالوجوب الغيري اصلا ؛

(الرابعة) ان المراد من الشرط في محل الكلام سواء أكان شرطاً للحكم او شرطاً للمأمور به اجنبي عن الشرط بمعنى ماله دخل في فعلية 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 (قده) مبني على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول ، والوجود الذهني انما هو من شرائط الجعل دون الحكم المجعول ، والكلام انما هو في شرائط المجعول .

(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 لايحتاج الى دليل (وثانيهما) في الواجبات التدريجية فان شرطية القدرة فيها على نحو الشرط المتأخر لايحتاج الى مؤنة خاصة .

(السابعة) ان ماذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري (قده) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ولزوم رجوعه الى المادة قد تقدم نقده بشكل موسع ، وقلنا ان الصحيح هو ماذهب اليه المشهور من انه لااستحالة في ذلك اصلا ، بل مقتضى القواعد العربية وظهور القضية الشرطية هو رجوعه الى الهيئة دون المادة .

(الثامنة) انه لاوجه لتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فيما اذا كان كلاهما مستنداً الى مقدمات الحكمة . نعم اذا كان احدهما بالوضع دون الآخر تقدم ماكان بالوضع على ما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، وعليه فلا وجه لتقديم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة كما عن الشيخ (ره) .

(التاسعة) ان تقييد كل من مفاد الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لخصوصية الآخر فلا يكون في البين قدر متيقن ، وعليه فكما ان تقييد الهيئة لايستلزم تقييد المادة ، كذلك لايوجب 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 فمانعة عن اعتباره وحجيته ، واما ماورد في كلمات

شيخنا الانصاري والمحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهم) من ترجيح تقييد الهيئة قد تقدم انه نشأ من عدم تنقيح ماينبغي ان يكون محلا للنزاع في المقام .

(العاشرة) ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر فلا وجه لجعله قسما من الواجب المطلق كما عن الفصول . هذا من ناحية . ومن ناحيـة اخرى انه لامانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذي ذكرناه ولا يرد عليه شيء مما اورد عليه . ومن ناحية ثالثة ان الذى دعا صاحب الفصول (قده) الى الالتزام بالواجب المعلق هو التفصي به عن الاشكال الوارد في جملة من الموارد على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل ايجاب ذيها ، 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 ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان وجوب التعلم بملاك وجوب سائر المقدمات ، بل هو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل قد تقدم انه لايتم 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 غافلا حينه ، ومن هنا قلنا بوجوبه مطلقا 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 عدمه ، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من عدم امكان التمسك به قد تقدم فساده .

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 ماأدت اليه فحسب كما في المثال الذي ذكرناه لتم ماافاده (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 متعلقا للامر الاضطرارى او الظاهري حقيقة وواقعاً ، واما اذا لم يكن متعلقاً للامر اصلا لا واقعاً ولا ظاهراً ، بل كان مجرد تخيل وتوهم بدون واقع له كما في موارد الاعتقادات الخاطئة مثل أن يعتقد الانسان بكون مائع مخصوص ماءاً ثم الكشف له خلافه وانه لم يكن ماءاً ، 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 مثلا 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 انكشفت مخالفة الامارة للواقع بين الاحكام الكلية والموضوعات الخارجية وان كان القول بعدم الاجزاء في الاحكام الكلية اظهر من القول به في الموضوعات وذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء التصويب ، وقد تقدم انه في الاحكام الكلية اما محال اوباطل بالضرورة والاجماع مضافاً الى انه خلاف اطلاقات الادلة . وأما الموضوعات الخارجية فالتصويب في نفس تلك الموضوعات من ناحية تعلق العلم بها او الامارة غير معقول ، ومن ثمة لاقائل به فيها اصلا ، بداهة ان تعلق العلم بموضوع خارجي اوقيام الامارة عليه لايوجب تغييره وانقلابه

عما هو عليه . واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لامانع منه في نفسه ، ولا دليل على بطلانه ، فان مادل من الاجماع والضرورة على اشتراك العالم والجاهل يختص بالاحكام الكلية ، ولا 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 محذور مخالفة الاجماع والضرورة كما يلزم من القول به في موارد مخالفة الامارة للواقع في الشبهات الحكمية ، إلا أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحية مخالفته لظواهر الادلة الدالة على اعتبار الامارات والطرق المثبتة للاحكام على موضوعاتها الخارجية ، حيث ان مقتضاها طريقية تلك الامارات الى الواقع وكاشفيتها عنه من دون دخل لها فيه اصلا ، كما هو الحال في الامارات القائمة على الاحكام الكلية بلا فرق بينهما من هذه الناحية اصلا .

وعلى الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفة ان الحجية التأسيسية غير موجودة في الشريعة الاسلامية المقدسة ، بل الحجج فيها بتمام اشكالها حجج عقلائية ، والشارع امضى تلك الحجج ، ومن الطبيعي ان اثر امضائه ليس الا ترتب 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 لايستلزم القول بها القول بالتصويب ، وذلك لان غاية مايترتب عليه هو جعل الاحكام الظاهرية في

ملاكين : النفسي - وهو حسنها ذاتاً - الغيري - وهو كونها مقدمة لواجب آخر - لظهر صلاة الظهر حيث انها واجبة لنفسها ، ومقدمة لواجب آخر - وهو صلاة العصر ، وصلاة المغرب ، فانها مع كونها واجبة لنفسها مقدمة لصلاة العشاء ايضاً ، وافعال الحج ، فان المتقدم منها واجب لنفسه ومقدمة للمتأخر . فالنتيجة انه لاوقع لهذا التقسيم اصلا على ضوء ماأفاده (قده) .

وثانياً ان دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات النفسية دعوى جزافية ولا واقع موضوعي لها اصلا ، والسبب في ذلك هو ان جـــل الواجبات النفسية لم تكن حسنة بذاتها وفي نفسها كالصوم والحج والزكاة والخمس وما شاكل ذلك ، فان ترك الاكل والشرب مثـلا في نهار شهر رمضان ليس في نفسه حسناً ، بداهة انه لافرق 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 حسنهـا الذاتي . نعم بعض الواجبات حسن ذاتاً كالسجود والركوع وما شاكلها مع قطـع النظر عن تعلق الامر به ، واما الحسن العقلي فهو اجنبي عن حسن الفعل ذاتاً حيث انه من باب حسن الاطاعـــة فيعرض عليه بعد الامر به باعتبار ان اتيانه يكون اطاعة للمولى .

ومنـع شيخنا الاستاذ (قده) عن تعلق الامر بمثل هـــذه الغايات والمسببات بيان ذلك انه (قده) قسم الغايات الى اصناف ثلاثة : (الاول) مايترتب على الفعل الخارجي من دون توسط امر اختياري أوغير اختياري بينه وبين ذلك الفعل ، وذلك كالزوجية المترتبة على العقد ، والطهارة المترتبة على الغسل ، 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) مايترتب على الفعل الخارجي 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 بملاك ان الواسطة مقدورة (الثالث) مايترتب على الفعل الخارجي بتوسط امر خارج عن اختيار الانسان فتكون نسبة الفعل اليه نسبة المعد الى المعد له لانسبة السبب الى المسبب 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 لايمكن تعلق التكليف بالغاية القصوى والغرض الاقصى لخروجها عن الاختيار .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان نسبة الافعال الواجبة بالاضافة الى مايترتب عليها من المصالح والفوائد نسبة المعد الى المعدله حيث تتوسط بينهما امور خارجة عن اختيار المكلف ، وعليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح والغايات ، لفرض خروجها عن اطار القدرة .

ولنأخذ بالنقد 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 ، لفرض انها خارجة عن اختيار المكلف وقدرته ، مثلاً النهي عن الفحشاء الذي هو الغاية القصوى من الصلاة فلا يترتب عليها ترتب المعلول على العلة التامة بل ترتبه عليها متوقف على مقدمة أخرى خارجة عن اختيار المكلف واطار قدرته ، الا انه لايتم بالاضافة الى الغرض القريب وهو

حيثية الاعداد للوصول الى الغرض الاقصى حيث انه لايتخلف عنها فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العلة التامة وللمسبب على السبب ، وبما ان السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف بالمسبب فيكون المقام نظير الامر بزرع الحب في الارض ، فان الغرض الاقصى منه - وهو حصول النتاج - 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 . هـذا من ناحية : ومن ناحية اخرى بما ان هذا الغرض المترتب على تلك الافعال ترتب المسبب على السبب لزومياً على الفـرض فبطبيعة الحال يتعين تعلق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهة القدرة على سببه ، وعلى ذلك يبقى اشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري بحاله .

فالصحيح في المقام ان يقال : اما بناء على نظرية صاحب المعالم (قده) من ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فيكون جميـع 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 اصلا .

وأما بناء على نظرية المشهور كما هو الحق وهي ان حال السبب حال بقيـة المقـدمات فلا فرق بينها من هـذه الناحية اصلا - فلان المصالح والغايات المترتبـة على الواجبات ليست قابلـة لتعلق التكليف بهـا ، فان تعلـق التكليف بشيء يرتكـز على امرين : (الاول) ان يكـون مقدوراً للمكلف (الثاني) أن يكون امراً عرفياً وقابلا لان يقع في حيز التكليف بحسب انظار العرف ، وتلك المصالح والاغراض وان كانت مقدورة له للقدرة على اسبابها الا انها ليست مما يفهمه العرف العام ، لانهـا من الامور المجهولة عندهم وخارجة عن اذهان عامة الناس فلا يحسن توجيه

التكليف اليها ضرورة ان العرف لايرى حسنا 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 النفسي بنفس الافعال دون الغايات المترتبة عليها ، فاذن يصدق 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 قسما آخر من الواجب لايكون نفسياً ولا غيرياً ، وذلك كالمقدمات المفوتة مثل غسل الجنب ليلا لصوم غد ، وركوب الدابة ونحوه للاتيان بالحج في وقته بناء على استحالة الواجب التعليقي . اما انه ليس بواجب غيري فلان الواجب الغيري على مسلك المشهور ماكان وجوبه معلولا لوجوب واجب نفسي ومترشح منه فلا يعقل وجوبه قبل ايجابه ، واما انه ليس بواجب نفسي فلان الواجب النفسي ما يستوجب تركه العقاب ، والمفروض ان ترك هذا الواجب لايستوجب العقاب عليه وانما يستحق المكلف على ترك ذى المقدمة .

واما بناء على ماهو الصحيح - من ان وجوب المقدمة انما نشأ من ملاك الواجب النفسي لامن وجوبه لنفسه فانه واجب غيري وذلك لان ماهو المشهور من ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها ومترشح منه خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له اصلا ، بداهة ان وجوبها على القول به كوجوب ذيها فعل اختياري للمولى وصادر منه بالارادة والاختيار فلا معنى لكونه معلولا ومترشحاً منه - فانه واجب غيري فان المولى الملتفت اذا توجه الى شيء ورأى فيه مصلحة ملزمة فبطبيعة الحال اشتاق اليه ، فعندئذ لو كانت له مقدمة بحيث لايمكن الاتيان به في ظرفه بدون الاتيان بها ذلا محالة اشتاق

اليها بتبع اشتياقه الى ذيها ، فهذا الشوق الناشيء من وجود الملاك الملزم الكامن في ذيها هو المنشأ لوجوبها الغيري . هذا كله فيما اذا علم انه واجب لنفسي او غيري .

وأما اذا شك في ذلك فهل الاصل اللفظي او العملي يقتضي احدهما خاصة والبحث فيه يقع في مقامين : (الاول) في الاصل اللفظي (الثاني) في الاصل العملي .

اما المقام الاول فمقتضى اطلاق الدليل هو الوجوب النفسي ، 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 بمعنى 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 يقتضي 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 مثلا بالوضوء فلا مانع من التمسك باطلاق قوله صل لاثبات عدم تقييدها به ، ولازم ذلك هو عدم كون الوضوء

واجباً غيرياً . وقد ذكرنا في محله ان الاصول اللفظية تثبت لوازمها فالنتيجة انه على ضوء كلتا النظريتين لامانع من التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب نفسياً . نعم تفترق نظرية المشهور عن نظرية الشيخ (قده) في كيفية التمسك به كما عرفت . ومن هنا لم ينسب الى الشيخ (ره) انكار الواجب الغيرى على مانعلم .

وأما المقام الثاني وهو التمسك بالاصول العملية عند عدم وجود الاصول اللفظية فالكلام فيه يقع من وجوه :

(الأول) ما اذا علم المكلف بوجوب شيء اجمالا في الشريعة المقدسة وتردد بين كونه واجباً نفسياً أوغيرياً 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 فعلا وفي مثل هذا الفرض لامانع من الرجوع الى اصالة البراءة عقلا ونقلا ، بيان ذلك هو ان المكلف لا يعلم بوجوب فعلى على كل تقدير ، فانه على تقدير وجوبه نفسياً وان كان فعلياً الا انه على تقدير وجوبه الغيرى فلا يكون بفعلى ، لعدم فعلية وجوب ذيه ، ومعه لامحالة يشك في الوجوب الفعلى ، ومن الطبيعي ان المرجع في مثله هو البراءة : الشرعية والعقلية ، وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية (قده) من الرجوع الى البراءة فيه لاالوجه الثاني الآتي كما نسب اليه شيخنا الاستاذ (قده)

(الثاني) ما اذا علم المكلف بوجوب شيء فعلا 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 مثلا بتحقق النذر منه ، ولكن تردد متعلقه بين

الوضوء والصلاة ، فان كان الاول فالوضوء واجب نفساً وان كان الثاني فانه واجب غيرياً ، ففي مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الوضوء على كل تقدير ، ولا يمكن له الرجوع الى البراءة عن وجوبه ، لفرض علمه التفصيلي به ، ولا اثر لشكه في النفسي والغيري اصلا . وانما الكلام في جواز الرجوع الى البراءة عن وجوب الصلاة وعدم جوازه ، الصحيح هو الاول ، والسبب في ذلك هو ان المكلف وان علم اجمالا بوجوب نفسي مردد بين تعلقه بالصلاة او الوضوء الا ان العلم الاجمالي انما يكون مؤثراً فيما اذا تعارض الاصول في اطرافه ، واما اذا لم تتعارض فيها فلا اثر له ، وبما ان اصالة البراءة في المقام لاتجرى بالاضافة الى وجوب الوضوء ، لفرض العلم التفصيلي به واستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين اى سواء أكان وجوبه نفسياً ام كان غيرياً فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن وجوب الصلاة للشك فيه وعدم قيام حجة عليه ، ومعه لامحالة يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان وحجة .

وبكلمة واضحة ان الانحلال الحقيقي في المقام وان كان غير موجود الا ان الانحلال الحكمي موجود كما هو الحال في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، ولكن الانحلال الحكمي في مسألتنا هذه لايملاك الانحلال الحكمي هناك ، بيان ذلك اما في تلك المسألة فقد ذكرنا فيها ان العلم الاجمالي قد تعلق بالماهية المرددة بين لابشرط 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 بعد عدم امكان التفكيك بينها في مرحلتي والسقوط الثبوت اصلا .

وأما في مسألتنا هذه فبما ان المكلف يعلم بوجوب الوضوء تفصيلا وان لم يعلم انه لنفسه أو لغيره فلا يمكن له الرجوع الى البراءة عنه ، لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين . وأما وجوب الصلاة فبما انه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع الى البراءة عنه : الشرعية والعقلية ، لعدم قيام بيان عليه ، ومعه لا محالة يكون العقاب على تركها عقاب من دون بيان ، ولا تعارض اصالة البراءة عنه اصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً حيث انه مشكوك فيه ، وذلك لما عرفت من عدم جريانها في طرف الوضوء من ناحية العلم بوجوبه على كل تقدير واستحقاق العقاب على تركه كذلك ، فاذن لامانع من جريانها في طرف الصلاة بناء على ماحققناه من أن تنجيز العلم الاجمالي يرتكز على تعارض الاصول في اطرافه ومع عدمه فلا اثر له ، وبما ان في المقام لاتعارض بين الاصلين فلا يكون منجزاً .

وقد تحصل من ذلك ان العلم الاجمالي بوجوب نفسي مردد بين تعلقه بالوضوء أو الصلاة وان لم ينحل حقيقة الا انه ينحل حكماً من ناحية عدم جريان الاصل في احد طرفيه . هذا من جانب . ومن جانب آخر ان ملاك عدم جريانه فيه هو كونه معلوم الوجوب على كل تقدير ، وبهذه النقطة يمتاز مانحن فيه عن مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين حيث ان هناك عدم جريان الاصل في احد طرفي العلم الاجمالي من ناحية عدم الاثر لا من ناحية كون التكليف به معلوماً .

ونتيجة ذلك هي التفكيك في حكم واحد في مرحلة التنجيز كوجوب الصلاة في المقام حيث انه منجز من ناحية وجوب الوضوء لما عرفت من

استحقاق العقاب على تركها المستند الى ترك الوضوء وغير منجز من ناحية اخرى لما مر من وجود المؤمن من غير تلك الناحية .

الثالث ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين في الخارج وشك في ان وجود احدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتمائل وجوبيهما من حيث الاطلاق والاشتراط من بقية الجهات أي انهما متساويان اطلاقاً وتقييداً كوجوب الوضوء والصلاة مثلا ففي مثل ذلك قد افاد شيخنا الاستاذ (قده) ان الشك حيث انه متمحض في تقييد ماعلم 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 نفسي ، وذلك لان القدر المعلوم لنا تفصيلا انما هو اصل تعلق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسي والغيري ، وأما خصوصية كونه نفسياً او غيرياً فهي مشكوكة ، وبما ان العلم الاجمالي باحدى الخصوصيتين موجود فهو مانع عن جريان اصالة البراءة عن كلتيهما ، 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 لايمكن جريان كلا الاصلين معاً ، لاستلزامه المخالفة القطعية العملية فبطبيعة الحال المرجع هو قاعدة الاحتياط وهو الاتيان بالوضوء أولا ثم الاتيان بالصلاة وعليه ، فهذا حسب النتيجة

الى ان وجوب الوضوء غيرى لانفسى .

الرابع ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشك في تقييد احدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الاطلاق والاشتراط وذلك كما اذا علم باشتراط الصلاة بالوقت ، وشك في اشتراط الوضوء به من ناحية الشك في ان وجوبه نفسي او غيرى ، فعلى الاول لايكون مشروطاً به ، وعلى الثاني فمشروط ، لتبعية الوجوب الغيرى للنفسي في الاطلاق والاشتراط ، ففي هذه الصورة الشك يكون من عدة جهات ، وقد افاد شيخنا الاستاذ (قده) بجريان 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 .

ولنأخذ بالنظر في هذه الجهات بيان ذلك ان وجوب الوضوء في مفروض المثال المردد بين النفسي والغيري اذا كان تخميناً فلا يخلو من ان يكون مقيداً بايقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً واما وجوبه الغيري فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير ، وعلى الاول فلا يمكن جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لمعارضتها بجريانها عن وجوبه النفسي قبل الوقت

وذلك للعلم الاجمالي بانه اما واجب نفسي او واجب غيري ، 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 التدريجيات ، وعلى ذلك فلابد من الاحتياط والاتيان بالوضوء قبل الوقت ، فان بقي الى مابعده اجزأ عن الوضوء بعده ، ولا يجب عليه الاتيان به ثانياً ، والا وجب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط . فالنتيجة هي نتيجة الحكم بالوجوب النفسي والغيري معاً من باب الاحتياط ، وعلى الثاني فلا 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 وأما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء ، وذلك للعلم الاجمالي بوجوبه اما نفسياً أو غيرياً ، ولا يمكن اجراء البراءة عنهما معاً ، ومعه يؤثر العلم الاجمالي فيجب الاحتياط .

نعم لو شككنا في وجوب اعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً امكن رفعه باصالة البراءة ، وذلك لان تقييد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً بما انه مجهول فلا مانع من اجراء البراءة عنه ، وذلك لان وجوبه ان كان نفسياً فهو غير مقيد بذلك كما هو واضح وان كان غيرياً فالمقدار المعلوم انما هو تقيد الصلاة به ، وأما تقيدها به بخصوصية ان يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءة وقد تحصل من ذلك ان مافاده (قده) من الرجوع الى اصالة البراءة في الجهات المزبورة لايتم الا في الجهة الاخيرة خاصة .

الى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان المرجع في جميع

الصور المتقدمة هو قاعدة الاحتياط دون قاعدة البراءة الا في خصوص الصورة الاولى .

(آثار الواجب النفسي والغيري)

لا اشكال في ان ترك الواجب النفسي يوجب استحقاق العقاب والذم حيث انه تمرد وطغيان على المولى وخروج عن رسم العبودية والوقية كما انه لا اشكال في ان ترك الواجب الغيري لايوجب استحقاق العقاب عليه . نعم ان تركه حيث يستلزم ترك الواجب النفسي فالعقاب عليه لا على تركه (الواجب الغيري) ، كما انه لا اشكال في ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي وانما الاشكال والكلام في موردين : (الاول) في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي هل هو بالاستحقاق أوبالتفضل (الثاني) في ترتب الثواب على الواجب الغيري .

أما المورد الاول ففيه خلاف فذهب معظم الفقهاء والمتكلمين الى انه بالاستحقاق وذهب جماعة منهم المفيد (قده) الى أنه بالتفضل بدعوى ان العبد ليس اجيراً في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه ، وانما جرى ومشى على طبق وظيفته ومقتضى عبوديته ورقيته ، 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 ظلما منه فهو مقطوع البطلان ، بداهة ان اطاعة العبد لاوامر مولاه ونواهيه جرى منه على وفق وظيفته ورسم عبوديته ورقيته ولازمة بحكم العقل المستقل ، ولاصلة لذلك بباب الاجارة ابداً كيف فان

مصالح افعاله ومفاسدها تعودان اليه لا الى المولى . ومن ذلك يظهر حال التوبة ، فان ماورد من ان التائب عن ذنبه كمن لاذنب له ليس معنى هذا ان التائب يستحق الغفران على المولى كاستحقاق الاجير للاجرة باتيان العمل المستأجر عليه لوضوح ان التوبة مقتضى وظيفة العبودية ، ومن هنا يستقل العقل بها حيث ان حقيقتها رجوع العبد الى الله تعالى وخروجه عن التمرد والعصيان ودخوله في الاطاعة والاحسان . وان ارادوا بذلك ان العبد بقيامه بامتثال اوامر المولى ونواهيه يصير اهلا لذلك فلو تفضل المولى باعطاء الثواب له كان في محله ومورده فهو متين جداً ولا مناص عنه ، والظاهر بل المقطوع به انهم ارادوا بالاستحقاق هذا المعنى . وعلى هذا الضوء فقد اصبح النزاع المزبور لفظياً كما لايخفى .

وأما المورد الثاني وهو ترتب الثواب على الواجب الغيرى فلاريب في عدم استحقاقه الثواب على امتثاله بمعناه الاول وان قلنا به فرضاً في الواجب النفسي ، وهذا واضح : واما الاستحقاق بمعناه الثاني فالظاهر انه لاشبهة فيه اذا اتى به بقصد الامتثال والتوصل ، والسبب في ذلك هو ان الملاك فيه كون العبد بصدد الاطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبودية والرقية ليصبح أهلا لذلك ، ومن المعلوم انه باتيانه المقدمة بداعى التوصل والامتثال قد اصبح اهلا له ، بل الامر كذلك ولو لم نقل بوجوبها ، ضرورة ان الاتيان بها بهذا الداعى مصداق لاظهار العبودية والاخلاص والانقياد والاطاعة . نعم لو جاء بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فانه الثواب حيث انه لم يصر بذلك اهلا له ليكون في محله 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 وذيها ثوابين

أو ثواباً واحداً وجهان بل قولان فذهب صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) الى الثاني بدعوى ان الامر الغيرى بماهو امر غيري لاواقع موضوعي له الاكونه واقعاً في طريق التوصل الى الواجب النفسى فلا اطاعة له الا مع قصد الامر النفسي ، وحينئذ فالآتي بالواجب الغيرى ان قصد به التوصل الى الواجب النفسى فهو شارع في امتثال الامر النفسي فيثاب على اطاعته والا فلا .

ولكن الصحيح هو القول الاول وذلك لما عرفت من ان ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو انه بنفسه مصداق للانقياد والتعظيم واظهار لمقام العبودية مع قطع النظر عن اتيانه بالواجب النفسى ، ولذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الاتيان بذيها لمانع من الموانع استحق الثواب عليها بلا اشكال ، وهذا دليل على ان الاتيان بها بنفسه منشأ للثواب وموجب له .

ثم انه قد يشكل في الطهارات الثلاث من وجهين : (الاول) انه لاشبهة في استحقاق الآتي بها الثواب مع ان الامر المتعلق بها غيرى ولا يترتب على امتثاله ثواب ، كما انه لاعقاب على تركه . والجواب عنه قد ظهر مما تقدم (الثاني) انه لاريب في عبادية الطهارات الثلاث ولزوم الاتيان بها بقصد التقرب والا لم تقع صحيحة . ومن هنا لاتكون حالها حال بقية المقدمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدمة ، وانما الاشكال والكلام في منشأ عباديتها ، ولا يمكن أن يكون منشأها الاوامر الغيرية المتعلقة بها ، ضرورة ان تلك الاوامر اوامر توصلية لاتقتضى عبادية متعلقاتها ، اضف الى ذلك ان الامر الغيرى انما يتعلق بما يتوقف عليه الواجب والمفروض ان الطهارات الثلاث بعنوان كونها عبادة كذلك ، وعليه فالامر الغيرى المتعلق بها بطبيعة الحال يتعلق بعنوان انها عبادة ،

ومعه كيف يعقل ان يكون منشأ لعباديتها .

واجاب عن هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قده) بان منشأ عباديتها انما هو الامر النفسي الاستحبابي المتعلق بذواتها ، فاذن لااشكال من هذه الناحية .

ولكن اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بوجوه :

(الاول) ان ما افاده صاحب الكفاية (قده) لو تم فانما يتم في خصوص الوضوء والغسل حيث ثبت استحبابهما 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 احد الطهورين » بضميمة مادل 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 الغيري ، فعلا ومعه لايمكن بقاء الامر النفسي المتعلق بها بحاله لوجود المضادة بينهما فلابد عندئذ من الالتزام باندكاكه في ضمن الوجوب ، فاذن كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها . وفيه ان حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التي عرض عليها الوجوب من ناحية نذر أو شبهه ، فكما ان في تلك الموارد يندك الامر الاستحبابي في ضمن الأمر الوجوبي فيتحصل من ذلك امر واحد وجوبي مؤكد ويكون ذلك الامر الواحد امراً عبادياً ، لان كلا منهما يكتسب من الآخر صفة بعد عدم امكان بقاء كل منهما بحده الخاص ، على انه يكفي في عباديتها محبوبيتها في انفسها وان لم يبق امرها الاستحبابي باطاره الخاص . اضف الى ذلك انه لا اندكاك ولا تبدل في البين على ضوء نظريتنا من انه لافرق بين الوجوب والاستحباب الا في جواز الترك وعدم جوازه ، وعليه فعند عروض

الوجوب يتبدل الجواز بعدمه . وان شئت قلت ان الامر الغيرى ان تعلق بها بداعى امرها الاستحبابى كان متعلق احدهما غير ماتعلق به الآخر ، وان تعلق بذواتها فعندئذ وان كان متعلقها واحدا الا انك عرفت انه لاتنافي بينهما ولا يوجب زوال الاستحباب بالمرة .

(الثالث) ان الامر النفسي الاستحبابي المتعلق بها كثيراً ما يكون مغفولا عنه ولا سيما للعامي ، بل ربما يكون الشخص معتقداً عدمه باجتهاد او تقليد او نحو ذلك ، ومع هذا يكون الاتيان بها بداعى التوصل بامرها الغيرى صحيحاً فلو كان منشأ عباديتها ذلك الامر النفسي لم تقع صحيحة . وقد اجاب في الكفاية عن هذا الاشكال بان الامر الغيرى لايدعو الا الى ماهو المقدمة والمفروض في المقام ان ماهو المقدمة عبارة عن الطهارات الثلاث المأمور بها بالامر النفسى فيكون قصد امتثال هذا الامر النفسي حاصلا ضمناً عند قصد امتثال الامر الغيرى وان لم يلتفت المكلف الى هذا الامر تفصيلا فضلا عن قصده .

وفيه ان ما افاده (قده) من الجواب غير تام ، والسبب في ذلك هو ان قصد الامر النفسي لو كان مقوماً للمقدمية لم يعقل تحققها مع الغفلة عنه رأساً ، مع انه لاشبهة في تحقق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الامر النفسي لها ، على ان لازم ذلك هو الحكم بصحة صلاة الظهر اذا اتى المكلف بها بقصد امرها الغيرى ، ومقدمة لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها في نفسه ، وهو ضرورى الفساد . فالنتيجة انه لايمكن التفصى عن هذا الاشكال بناء على حصر عبادية الطهارات الثلاث باوامرها النفسية بل ان لازم ذلك هو بطلان صلاة من يعتقد بعدم استحباب الوضوء في نفسه ، فانه اذا كان معتقداً بعدم استحبابه امتنع قصد امتثاله ولو ضمنا

وارتكازاً ، وبدونه يقع الوضوء باطلا فتبطل الصلاة ، وهذا مما لايمكن الالتزام به .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) اجاب عن اصل الاشكال ، وحاصل ما افاده (قده) هو انه لاوجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الامر الغيري والامر النفسي الاستحبابي ليرد الاشكال على كل منهما ، بل هناك منشأ ثالث وهو الموجب لعباديتها ، بيان ذلك ان الامر النفسي المتعلق بالصلاة مثلا فكما ينحل الى اجزائها فيتعلق بكل جزء منها امر نفسي ضمني وهو الموجب لعباديته فلا يسقط الا بقصد التقرب به ، فكذلك ينحل الى شرائطها وقيودها فيتعلق بكل شرط منها امر نفسي ضمني 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 ، لفرض ان الامر النفسي تعلق بالجميع على نحو واحد ، فاذن ماهو الفارق بينها وبين غيرها من الشرائط واجاب عن ذلك بان الفارق بينهما هو ان الغرض من الطهارات الثلاث - وهو رفع الحدث لايحصل 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 .

ولنأخذ بالنقد عليه وهو ماذكرناه في اول بحث مقدمة الواجب ، وحاصله هو ان الامر النفسي 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 تتصف بالوجوب

الغيري وقـــد تقدم انه لامقتضى لاتصاف المقدمات الداخلية بالوجوب الغيري فما افاده (قده) من التحقيق خاطىء جداً ولا واقع موضوعي له اصلا .

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 عـــدم الاتيان به كاغتسال الجنب مثلا مع غفلته عن اتيان الصلاة بعده او قاصد بعدم الاتيان بها ، وهذا يتوقف على وجود الامر النفسي وقد عرفت انه موجود (وثانيهما) قصد التوصل بها الى الواجب ، فانه ايضا موجب لوقوع المقدمـــة عبادة ولو لم نقل بوجوبها شرعاً ، لما عرفت في بحث التعبدي والتوصلي من انه يكفي في تحقق قصد القربة اتيان الفعل مضافاً به الى المولى وان لم يكن امر في البين . وعليه فالآتي بالطهارات الثلاث بقصد التوصل بها الى الصلاة أونحوها فقد اوجد المقدمة في الخارج وان لم يكن ملتفتاً الى الامر النفسي المتعلق بها وقاصداً لامتثاله ، كما ان الآتي بها بقصد امرها النفسي موجـد للمقدمة وان لم يكن ملتفتاً الى المقدمية وقد تحصل من ذلك ان لزوم الاتيان بالطهارات الثلاث عبادة لم ينشأ من ناحيـــة امرها الغيري بل من ناحية كون المقدمة عبادة سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها .

وبكلمة اخرى ان مقدمية الطهارات الثلاث تنحل الى ذوات الافعال وقصد التقرب بها ، فاذا جاء المكلف بالافعال في الخارج ولم يقصد بها التقرب الى المولى فلم يوجد المقدمة خارجاً فلا تصح عندئذ العبادة المشروطة بها ، واما اذا قصد بها التقرب سواء أكان من ناحية قصد الامر النفسي المتعلق بها اومن ناحية قصد التوصل بها الى الواجب فالمقدمة قد وجدت

في الخارج ، ومعه تصح العبادة المشروطة بها ، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه . فالنتيجة ان الامر الغيرى لايعقل أن يكون منشأ لعباديتها . وقد ظهر مما ذكرناه امران :

(الأول) انه لا اشكال في صحة الاتيان بالوضوء والغسل بداعى امرهما النفسي ومحبوبيتهما كذلك اوبداعى التوصل الى الواجب النفسي قبل الوقت ، لما عرفت من ان اتيانهما كذلك لا يتوقف على عروض الوجوب الغيرى عليهما ، كما انه لا اشكال في الاكتفاء بهما بعد دخول الوقت لفرض ان المقدمة - وهي الوضوء والغسل العباديان - قد تحققت وكذا لا اشكال في صحة التيمم بداعى امره النفسي قبل دخول الوقت والاكتفاء به بعده اذا بقى موضوعه وهو عدم وجد ان الماء . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لاشبهة في صحة الاتيان بها اى 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 اندكاك الامر الاستحبابي النفسى في ضمن الامر الوجوبي الغيرى وعدم بقائه 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 الغيري وهي المقدمية غير جهة الاستحباب النفسي - وهي ذوات الافعال - وعليه فلا مانع من اجتماعهما ، ولا يوجب ذلك اندكاك الاستحباب في الوجوب : وغير خفي ان تعدد الجهة انما يجدى في جواز اجتماع الامر والنهي اذا كانت الجهة تقييدية واما اذا كانت تعليلية كما في المقام فلا اثر لتعددها 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 لايوجب اندكاك الاستحباب وتبدله بالوجوب ، بل هو باق على محبوبيته وملاكه الكامنين في الفعل ، وانما يرفع حده - وهو الترخيص في الترك - وعليه فاذا اتى المكلف بها بداعى المحبوبية فقد تحققت العبادة .

(الثاني) ان المكلف اذا جاء بالطهارات الثلاث بداعي التوصل الى الواجب النفسي وكان غافلا عن محبوبيتها النفسية ثم بداله في الاتيان بذلك الواجب فهل تقـــع الطهارات عندئذ عبادة فقد ظهر مما ذكرنا ان ذلك لايكون مانعاً عن وقوعها عبادة ، اما بناء على وجوب المقدمة مطلقا فواضح وأما بناء على عدم وجوبها كذلك كما هو المختار او بناء على وجوب خصوص المقدمة الموصلة فهى وان لم تتصف بالوجوب الغيرى الا انك عرفت ان وقوعها عبادة لايتوقف على وجوبها الغيري حيث يكفي في ذلك الاتيان بها بداعى التوصل أو بداعى الامر الاستحبابي النفسي ، والمفروض في المقام هو ان المكلف قد اتى بها بداعى التوصل .

فالنتيجة في نهاية الشوط هى ان منشأ عبادية الطهارات الثلاث احد أمرين على سبيل منع الخلو (١) قصد امتثال الامر الاستحبابي النفسي (٢) قصد التوصل بها الى الواجب النفسي ، ولاصلة للامر الغيرى بعباديتها اصلا

(الاقوال حول وجوب المقدمة)

لاشبهة في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط بناء على ثبوت الملازمة بينهما فلو كان وجوب ذيها 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) ماعن صاحب المعالم (قده) من اشتراط وجوب المقدمة بالعزم والارادة على اتيان ذيها .

(وثانيها) مانسب الى شيخنا العلامة الانصاري (قده) من أن الواجب هو المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب ، والفرق بين هذا القول والقول الاول في نقطة واحدة وهي ان القصد على القول الاول قيد للوجوب ، وعلى هذا القول قيد للواجب .

(وثالثها) ما عن صاحب الفصول (قده) من أن الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها . وبعد ذلك نتكلم حول تلك الاقوال

وبيان مافيها من النقد والاشكال

أما القول الاول فهو خاطىء جداً ولا يرجع الى معنى محصل اصلا وذلك لان لازم هذا القول احد محذورين : اما التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها 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 ذيها هو توقف الواجب النفسي عليها وتمكن المكلف من الاتيان بها على اتيان ذيها ، ومن المعلوم ان هذا الملاك مشترك فيه بين المقدمات بشتى اشكالها بلا اختصاص له بحصة خاصة منها دون حصة اخرى ، ومن هنا لو جاء المكلف بالمقدمة بدون قصد التوصل بها لكان

مجزياً اذا لم تكن عبادة ، وهذا دليل قطعي على عدم أخذ قصد التوصل قيداً لها والا لم يكن الاتيان بها مجرداً عنه كافياً . وان شئت قلت : ان ملاك وجوب المقدمة لو كان قائماً في حصة خاصة منها وهي الحصة المقيدة بقصد التوصل فبطبيعة الحال لم يحصل الغرض منها بدون ذلك ، مع انه لاشبهة في حصوله بدونه اذا لم تكن المقدمة عبادة : فالنتيجة انه لاوجه لتخصيص الوجوب بخصوص تلك الحصة . نعم قصد التوصل انما يعتبر في حصول الامتثال وترتب الثواب لافي حصول اصل الغرض .

وقد يوجه مراد الشيخ (قده) بما ملخصه : ان الواجب انما هو الفعل بعنوان المقدمة لاذات الفعل فحسب ، وعليه فلابد في الاتيان بها من لحاظ هذا العنوان وقصده والا لم يأت بالواجب ، وبما ان قصد التوصل الى الواجب عين عنوان المقدمية 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 ماكان معنوناً بعنوان المقدمة وهو عين قصد التوصل ، وأما سقوط الواجب بغيره فهو يتفق كثيراً ما في الواجبات التوصلية .

وأورد 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 الشائع واما عنوانها فهو من الجهات الباعثة على وجوبها كالمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الاحكام : نعم لو تم التوجيه المزبور لكان لما افاده (قده) وجه ، بل لامناص عنه ، نظير ما اذا افترضنا ان الشارع اوجب القيام مثلا بعنوان التعظيم فلا محالة اذا أتى به بدون قصد هذا العنوان لم يأت بما هو مصداق للقيام الواجب

وقد تصدى شيخنا المحقق (قده) الى توجيه مراد الشيخ (قده) 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 الاتيان بها بقصد العناوين المزبورة والا لم يؤت بما هو مصداق للواجب ، واما الملاكات الكامنة في متعلقاتها فهي جهات تعليلية ، فالنتيجة ان الجهات التعليلية في الاحكام الشرعية غير الجهات التقييدية . وأما في الاحكام العقلية فالجهات التعليلية فيها راجعة الى الجهات التقييدية وان الاغراض في الاحكام العقلية عناوين لموضوعاتها ، ولا يفرق في ذلك بين الاحكام النظرية والأحكام العملية ، أما 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 . وأما 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 لافرق بين الجهات التعليلية والجهات التقييدية في الاحكام العقلية اصلا . وعلى هذا الضوء فبما ان مطلوبية المقدمة ليست لذاتها ، بل لحيثية مقدميتها والتوصل بها فالمطلوب الجدي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي انما هو نفس التوصل ، لما عرفت من ان الجهة التعليلية في الحكم العقلي ترجع الى الجهة التقييدية .

(الثاني) ان متعلقات التكاليف سواء أكانت تعبدية أم كانت توصلية

لاتقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب الا اذا اتى به عن قصد وعمد حتى في التوصليات ، والسبب في ذلك ان التكليف تعبدياً كان او توصلياً لايتعلق الا بالفعل الاختياري ، فالفعل الصادر بلا اختيار وان كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلا لغرضه الا انه لايقع مصداقاً للواجب بما هو واجب ، بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له ، وعلى ذلك فالواجب بحكم العقل بما انه عنوان المقدمة لاذاتها فمن الطبيعي أن المكلف اذا أتى بها بداعي المقدمية والتوصل فقد تحقق ماهو مصداق للواجب خارجاً بما هو واجب وان لم يأت بها كذلك لم يتحقق ماهو مصداق للواجب كذلك وان تحقق ماهو محصل لغرضه فالنتيجة على ضوء هذين الامرين ان الواجب هو المقدمة بعنوان التوصل لاذاتها فاذن تم ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري (قده)

ولنأخذ بالنقد على كلا الامرين ، اما الامر الاول فلان ماأفاده (قده) من ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية ترجع الى الجهات التقييدية وان كان في نهاية الصحة والمتانة الا انه اجنبي عن محل الكلام في المقام وذلك لما تقدم في اول البحث من ان وجوب المقدمة عقلا بمعنى اللابدية خارج عن مورد النزاع وغير قابل للانكار ، وانما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل ، وكم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي ، وقد عرفت ان الجهات التعليلية في الاحكام الشرعية لاترجع الى الجهات التقييدية ، فما افاده (قده) لاينطبق على محل النزاع

واما الامر الثاني فلان ما افاده (قده) انما يتم فيما اذا كانت القدرة مأخوذة شرعاً في المأمور به وواردة في لسان الخطاب به ، وذلك كآية الحج بناء على تفسير الاستطاعة بالقدرة كما قيل ، وآية التيمم بناء على أن يكون المراد من الوجدان فيها القدرة على الاستعمال شرعاً لاعدم الوجود

بقرينة ذكر المريض فيها ، والسبب في هذا هو انه لايمكن كشف الملاك في امثال هذه الموارد الا في خصوص الحصة المقدورة ، وأما الحصة الخارجة عن القدرة فلا طريق لنا الى احراز الملاك فيها اصلا . فالنتيجة ان في كل مورد كانت القدرة مأخوذة فيه شرعاً فالواجب فيه بطبيعة الحال هو خصوص الحصة المقدورة دون غيرها ، ودون الجامع بينها وبين غيرها . وأما اذا كانت معتبرة فيه عقلا 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 مثلا حيث ان المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض افرادها العرضية والطولية ولا يتمكن من امتثالها في ضمن بعضها الآخر كذلك ، ففي مثل ذلك لاموجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصة المقدورة ، بل لامانع من تعلقه بالجامع بينها وبين الحصة غير المقدورة ، وقد تقدم ان الجامع بين المقدور وغيره مقدور ، ضرورة انه يكفي في القدرة عليه القدرة على امتثال فرد منه ، وعلى هذا فبما ان اعتبار القدرة في ايجاب المقدمة انما هو بحكم العقل فلا محالة لا يختص وجوبها بخصوص مايصدر من المكلف عن ارادة واختيار ، بل يعمه وغيره ، فاذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع كان الاتيان به لابقصد التوصل مصداقاً له ، وعليه فلا موجب لتخصيصه بخصوص الحصة المقدورة ، فما افاده (قده) من المقدمتين غير تام اصلا 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 فمن جاء بالمقدمة

بقصد التوصل فقد امتثل الواجب والا فلا . وفيه ان هذه الدعوى لو تمت لكان لما افاده وجه صحيح ، ضرورة ان الثواب لايترتب على الاتيان بالمقدمة مطلقا ، وانما يترتب فيما اذا جاء المكلف بها بقصد التوصل والامتثال .

وذكر (قده) مرة ثانية ان مراد الشيخ (قده) من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام المزاحمة ، كما اذا كانت المقدمة محرمة ، ونقل (قده) ان شيخه العلامة السيد محمد الاصفهاني (قده) كان جازماً بان مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك ، ولكن كان شيخنا الاستاذ (قده) مترددا بان هذا كان استنباطاً منه او انه حكاه عن استاذه السيد الشيرازي (قده) وكيف كان فحاصل هذا الوجه هو انه لو توقف واجب نفسي كانقاذ الغريق مثلا 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 الحرمة عنها ، وذلك لان انقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهم 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 بوجوب المقدمة اصلا ، فالتزاحم في المثال المزبور انما هو بين وجوب انقاذ الغريق وحرمة التصرف في الارض المغصوبة سواء أكانت المقدمة واجبة ام لا . وبكلمة اخرى ان التزاحم المذكور لايتوقف على القول بوجوب المقدمة ، فانه سواء أقلنا بوجوبها مطلقا أو خصوص الموصلة منها اوما يقصد به التوصل الى الواجب أم لم نقل به اصلا على الاختلاف في المسألة فالتزاحم بينهما موجود

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الواجب في المقام بما انه اهم من الحرام فبطبيعة الحال ترتفع حرمته فالسلوك في الارض المغصوبة عندئذ اذا وقع في طريق الانقاذ لايكون محرماً ، بداهة انه لايعقل بقاؤه على حرمته مع توقف الواجب الاهم عليه ، ولا فرق في ارتفاع الحرمة عنه اي عن خصوص هذه الحصة من السلوك بين أن يكون الآتي به قاصداً التوصل به الى الواجب المذكور ام لا ، غاية الأمر اذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجرياً ، وأما اذا لم يقع السلوك في طريق الانقاذ فتبقى حرمته على حالها ، ضرورة انه لاموجب ولا مقتضى لارتفاعها اصلا ، فان المقتضى لذلك انما هو توقف الواجب الاهم عليه ، والمفروض انه ليس هذه الحصة من السلوك مما يتوقف عليه الواجب المزبور كي ترتفع حرمته نعم لو قصد المكلف به التوصل الى الواجب ولكنه لمانع لم يترتب 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 لحكم ، وعليه فبطبيعة الحال يرد الوجوب والحرمة على موضوع واحد ويتعلقان بشيء فارد ، وعلى هذا الضوء فان قلنا بوجوب خصوص المقدمة الموصلة سقطت الحرمة عنها فحسب . فاذن نتيجة القول بالتعارض وللتزاحم واحدة وهي سقوط الحرمة عن خصوص السلوك الواقع في سلسلة علة الانقاذ لامطلقا 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 مطلقا فالساقط انما هو الحرمة عنها كذلك .

وعلى ضوء ذلك تظهر الثمرة بين هذين القولين وبين القول بعدم الوجوب اصلا كما هو الصحيح ، فانه على هذا القول اى القول بعدم

الوجوب فالساقط انما هو حرمة خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها ، وعلى القول الاول فالساقط انما هو حرمة خصوص المقدمة التي قصد بها التوصل الى الواجب ، وعلى القول الثاني فالساقط انما 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 لامحالة تقع فاسدة وان كانت مطابقة للواقع ، لفرض عدم اتيانه بما هو مقدمة وواجب عليه ، اذن لامناص من الاعادة ، ومن هذا القبيل كل مورد كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار كالصلاة في ثوبين مشتبهين اونحو ذلك اذا أتى بصلاة واحدة من دون قصده الاتيان بالجميع .

وفيه ان ماذكره شيخنا الاستاذ (قده) من الاستبعاد في محله ، والسبب في ذلك واضح هو ان وجوب الصلاة الى الجهات الاربع اوماشاكل ذلك انما هو من باب المقدمة العلمية ، وقد تقدم ان وجوبها لايقوم على اساس القول بوجوب المقدمة وعدمه ، فان الحاكم بوجوبها انما هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل واما محل النزاع في اعتبار قصد التوصل وعدم اعتباره فانما هو في المقدمة الوجودية ولا صلة لاحدى المقدمتين بالاخرى اصلا ، كيف فان ماكان من الصلوات الى الجهات الاربع مطابقا للواقع كان هو نفس الواجب لا انه مقدمة له ، وما لم يكن مطابقا له فهو اجنبي عنه فلا يكون هنا شيء مقدمة لوجود الواجب اصلا .

نعم ذكر شيخنا العلامة الانصاري (قده) في آواخر رسالة بحث

البراءة ماملخصه هل الاطاعة الاحتمالية في طول الاطاعة العلمية ولو اجمالا أو في عرضها ، فان قلنا بالاول كان ماجاء به من الامتثال الاحتمالي فاسداً وان كان مطابقاً للواقع ، وذلك لاستقلال العقل الحاكم في هذا الباب بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي ولو كان اجمالياً ، وان قلنا بالثاني كان ماجاء به صحيحاً لفرض تحقق الواجب في الخارج وقد قصد التقرب به احتمالا 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 هذان القولان ، فيمكن القول بالكفاية هناك على كلا القولين هنا ، ويمكن القول بعدم الكفاية هناك كذلك على تفصيل في محله . فالنتيجة انه لاصلة لاحد البابين بالآخر اصلا كما هو واضح .

ومنها عدم جواز الاتيان بالغايات المشروطة بالطهارة اذا لم يكن المتوضيء قاصداً به تلك الغايات بل أتى بغاية اخرى فلو توضأ لغاية خاصة كقراءة القرآن مثلا لم يجز له الدخول في الصلاة بذلك الوضوء وهكذا ثم انه (قده) اشكل على ذلك بان هـذا لايتم في الوضوء حيث انه حقيقة واحدة وماهية فاردة فاذا جاء به بأية غاية مشروعة اترتبت عليه الطهارة ومعه يصح الاتيان بكل ماهو مشروط بها ، فاذن لاتكون لاعتبار قصد التوصل الى غاية خاصة ثمرة في الوضوء . نعم يتم ذلك في باب الاغسال حيث انها حقائق متباينة وماهيات متعددة وان اشتركت في اسم واحد ، وعليه فلو اغتسل لغاية خاصة فلا يجوز له الدخول الى غاية اخرى فثمرة اعتبار قصد التوصل تظهر هنا .

واورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) 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 كالجنابة والحيض والنفاس ونحو ذلك ، لا باعتبار غاياتها المترتبة عليها ، ضرورة انه لم يحتمل احد فضلا عن القول بان الاغسال حقائق متعددة باعتبار تعدد غاياتها فهي من ناحية الغايات لافرق بينها وبين الوضوء اصلا . فالنتيجة ان ما استبعده شيخنا الاستاذ (قده) في محله .

وأما القول الثالث وهو قول صاحب الفصول (قده) من ان الواجب هو حصة خاصة من المقدمة وهي الحصة الموصلة اي الواقعة في سلسلة علة وجود ذيها دون غيرها من الحصص فقد نوقش فيه عدة مناقشات :

(الاولى) ماعن شيخنا الاستاذ (قده) من ان تخصيص الوجوب بخصوص هذه الحصة يستلزم احد محذورين اما الدور او التسلسل وكلاهما محال أما الاول فلان مرد هذا القول الى كون الواجب النفسي مقدمة للمقدمة لفرض ان ترتب وجوده عليها قد اعتبر قيداً لها ، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسي ناشئاً من وجوب المقدمة وهو يستلزم الدور ، فان وجوب المقدمة على الفرض انما نشأ من وجوب ذى المقدمة فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار : واما 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 هوذات المقدمة على الاطلاق لزم خلاف ما التزم به (قده) من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة وان كان هو الذات المقيدة بالايصال اليها لنقل الكلام الى ذات هذا المقيد بالايصال وهكذا فيذهب الى مالا نهاية

له . فالنتيجة أنه لايمكن القول بان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة

ولنأخذ بالمناقشة على ما افاده (قده) ، اما الدور فيرد عليه ان الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة غير ناشئ من وجوب المقدمة كي يتوقف اتصافه به على وجوبها . نعم الواجب النفسي على هذا بما انه مقدمة للواجب الغيري بما هو كذلك فبطبيعة الحال يعرض عليه الوجوب الغيري على نحو الترتب الطبعي بمعنى ان الواجب اولاً هو ذو المقدمة بوجوب نفسي ، ثم مقدمته بوجوب غيري ، ثم ايضاً ذو المقدمة لكن بوجوب غيري ، وعليه فلا يلزم الدور من اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة ، وانما يلزم اجتماع الوجوب النفسي والغيري في شيء واحد - وهو ذو المقدمة - وهذا مما لامحذور فيه اصلاً ، حيث ان مرده الى اندكاك احدهما في الآخر وصيرورتهما حكماً واحداً آكد . وأما التسلسل فيرد عليه ان ذات المقيد وان كانت مقومة له الا ان نسبته اليه ليست نسبة المقدمة الى ذيها لننقل الكلام اليه ونقول أنها واجبة مطلقا أو مقيدة بالايصال ، وحيث ان الاول خلاف الفرض فالثاني يستلزم الذهاب الى مالانهاية له ، بل نسبته اليه نسبة الجزء الى المركب ، اذ على هذا القول المقدمة تكون مركبة من جزءين : (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 غيرياً ، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للقول بان ذات المقيد هل هي واجبة مطلقا أو مقيدة بالايصال ، هذا كله على تقدير تسليم كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري .

والتحقيق في المقام ان يقال : ان الالتزام بوجوب المقدمة الموصلة لايستدعي اعتبار الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري اصلا ، والسبب في ذلك هو ان الغرض من التقييد بالايصال انما هو الاشارة الى ان الواجب

انما هو حصة خاصة من المقدمة وهي الحصة 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 - (وثانيهما) ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه - وهو مالا يقع في سلسلتها - فالقائل بوجوب المقدمة الموصلة انما يدعى وجوب خصوص القسم الاول منها دون القسم الثاني ، وعليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ، فاذن لا موضوع لاشكال الدور أو التسلسل اصلا :

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان قضية الارتكاز والوجدان تقتضي وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج ، بداهة ان من اشتاق الى شراء اللحم مثلا فلا محالة يحصل له الشوق الى صرف مال واقع في سلسلة مبادىء وجوده لامطلقا ، ولذا لو فرض ان عبده صرف المال في جهة اخرى لافي طريق امتثال امره بشراء اللحم لم يعد ممتثلاً للامر الغيري ، بل يعاقبه على صرف المال في تلك الجهة الا اذا كان معتقداً بان صرفه في هذا الطريق يؤدي الى امتثال الواجب في الخارج ، ولكنه في الواقع غير مؤد اليه فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه على القول بوجوب المقدمة لامناص من الالتزام بهذا القول

(الثانية) ماعن المحقق صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) وملخصه هو ان ملاك الوجوب الغيري لو كان قائما بخصوص مايترتب عليه الواجب النفسي خارجاً فلابد من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره كما عن صاحب المعالم (قده) وهذا مما لم يلتزم به صاحب الفصول (قده) ، وان كان ملاكه مطلق التوقف والمقدمية فهو مشترك

فيه بين تمام اقسام المقدمات ، وعندئذ فلا موجب للتخصيص بخصوصها

وغـير خفي ان ملاك الوجوب الغيرى قائم بخصوص مايكون توأماً وملازماً لوجود الواجب في الخارج من ناحية وقوعـه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل لابمطلق المقدمة وان لم تقع في سلسلتها ، ولا بخصوص الاسباب التوليديه ، فالطهارة من الحدث او الخبث مثـلا ان وقعت في سلسلة مبادىء وجود الصلاة في الخارج فهي واجبة والا فلا ، مع انها ليست من الاسباب التوليدية بالاضافة الى الصلاة .

(الثالثة) ماجاء به المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الغرض الداعي الى ايجاب المقدمة انما هو تمكن المكلف من الاتيان بذيها نظراً الى انه لايتمكن من الاتيان به ابتـداءاً 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 التمكن من الاتيان بذيهـا ليس من آثار الاتيان بها ، بل هو من آثار التمكن من الاتيان بالمقدمـة لوضوح انه يكفى في التمكن من الاتيان بالواجب النفسي وامتثاله التمكن من الاتيان بمقدمته فان المقدور بالواسطة مقدور . اضف الى ذلك ان القدرة على الواجب لوكانت متوقفة على الاتيان بالمقدمة لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته ، بداهة ان القدرة ليست بواجبـة التحصيل . فالنتيجة انما افاده (قده) لايمكن أن يكون غرضاً لايجابها ، بل الغرض منه ليس الا ايصالها الى الواجب حيث ان الاشتياق الى شيء لاينفك عن الاشتياق الى مايقع في سلسلة علة وجوده دون مالا يقع في سلسلتها .

(الرابعة) ما اورده المحقق صاحب الكفاية (قده) ايضاً وحاصله هو ان المكلف اذا جاء بالمقدمة مع عـدم الاتيان بذيها - وهو الواجب النفسي - فلا يخلو الحال من ان يلتزم بسقوط الامر الغيرى 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 الاتيان بالمقدمة ، وكذا الثاني فيتعين الثالث ، وهذا هو المطلوب ، اذ لو كان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة لم يسقط الامر الغيري ، فالسقوط كاشف عن ان الواجب هو مطلق المقدمة ولو لم توصل الى ذيها :

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 الضمني المتعلق به اولا يلتزم به ، والثاني لايمكن لاستدعائه التكرار ، وعلى الأول فالسقوط لايخلو من ان يكون بالعصيان أو بانتفاء الموضوع او بالامتثال ، ولا يمكن الالتزام بشيء منهما ، فاذن ماهو جوابه عن ذلك فهو جوابنا عن المسألة (وثانياً) بالحل ، وملخصه هو ما عرفت من ان الواجب على هذا القول هو حصة خاصة من المقدمة وهي التي يكون وجودها 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 لاتقع في الخارج على صفة الوجوب ، وعليه فبطبيعة الحال يستند سقوط الأمر الغيري الى العصيان او نحوه لا الى الاتيان بالمقدمة ، لفرض انه لم يات بما هو الواجب منها . فالنتيجة ان وجود الواجب النفسي في الخارج كاشف عن تحقق المقدمة فيه وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالشرط المتأخر ومن ذلك يظهر الحال في اجزاء الواجب النفسي ، فان كل واحد منها انما يقع على صفة الوجوب اذا وقع في الخارج منضما 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 مقدماته انما هو العقل ومن الطبيعي انه لايدرك 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 مالايقع في سلسلة علتـــه ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لايدرك الملازمة بين ايجابه وايجاب ذلك أبداً .

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) بان العقل لايفرق في الحكم بالملازمة بين الموصلة وغيرها نظراً الى ان ملاك حكمه بالملازمة انما هو حصول التمكن للمكلف من الاتيان بالواجب من قبل الاتيان 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 الغيري وداعياً له ، لفرض انه حاصل قبل الاتيان بالمقدمة .

(الثاني) ان العقل لايأبى عن تصريح الآمر بعدم ارادة غير المقدمة الموصلة ، ومن الطبيعي ان عدم اباء العقل عن ذلك وتجويزه دليل قطعي على وجوب خصوص المقدمة الموصلة دون مطلق المقدمة ، مثلا يجوز للمولى ان يقول لعبده اريد الحج وأريد المسير الذي يوصل الى بيت الله الحرام ولا اريد المسير الذي لايوصل ، ولا يسوغ له ان يقول اريد الحج ولا

اريد جميع مقدماته الموصلة وغيرها ، كما لايسوغ له التصريح بعدم ارادة خصوص الموصلة ، ومن الواضح ان ذلك كله آية اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة .

وناقش في ذلك صاحبه الكفاية (قده) بانه ليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بذلك بعد ماعرفت من ان الغرض مشترك بين الجميع - وهو التمكن - وجوابه يظهر مما تقدم ، وان ماذكره من الغرض لايصلح أن يكون غرضاً ، وعليه فلا بأس بهذا التصريح ، بل الوجدان اصدق شاهد على جواز ذلك .

(الثالث) ان الغرض من ايجاب المقدمة انما هو ايصالها الى الواجب ووقوعها في سلسلة علة وجوده والا فلا داعي للمولى في ايجاب المقدمة ، فاذن بطبيعة الحال يكون الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة ، والوجدان شاهد صدق على ذلك . فان من اراد شيئاً اراد مقدماته التي توصل اليه ، وأما مالا يوصل اليه فهو غير مراد له ، مثلا 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 (وثانيهما) الى منع الكبرى ، اما الاول فملخصه هو ان الغرض الداعي الى ايجاب المقدمة انما هو التمكن من الاتيان بالواجب النفسي لاترتبه 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 الوجوب ، وعلى هذا وان سلمنا ان الغاية لوجوب المقدمة انما هي ترتب وجود ذيها عليها الا انه لايكون 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 ايصالها الى الواجب النفسي وترتبه عليها ، فعندئذ لو تجردت عنها ولم يترتب الواجب عليها فكيف تقع على صفة الوجوب ، ومن هنا قلنا ان وجود الواجبّ في الخارج كاشف عن تحقق مقدمته الواجبة وعدم وجوده كاشف عن عدم تحققها ، ونظير ذلك ماتقدم من ان المكلف اذا أتى بجزء من الواجب وتجرد عن بقية اجزائه لم يقع على صفة الوجوب :

وعلى الجملة فالغرض 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 لاتوصل 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 ، مثلا لو امر المولى عبده بشراء اللحم من السوق فليس له المنع عن مطلق مقدمته او عن خصوص الموصلة منها ، ولكن له ان يمنع عن المقدمة التي لاتوصل اليه ، وهذا الاستدلال منسوب الى السيد الطباطبائي صاحب العروة (قده)

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بوجهين : (الاول) ان هذا الدليل خارج عن مورد الكلام في المسألة ، فان محل الكلام انما هو في المقدمات المباحة في انفسها ، واما اذا كان بعضها محرماً فعدم

اتصاف المحرم بالوجوب الغيري انما هو لوجود مانع لالاجل عدم المقتضي له ، وعلى هـذا فنهى المولى عن المقدمات غير الموصلة لايدل على انه لامقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري ، اذ من المحتمل ان يكون عدم اتصافها في هذه الحالة لاجل وجود المانع وهو نهى المولى ، لا لعدم ثبوت المقتضي له . وهذا الجواب متين جداً حيث ان المقدمة اذا كانت محرمة فعدم اتصافها بالوجوب الغيري لا يكشف عن عدم ثبوت المقتضي له .

(الثاني) انه لايصح 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 هي ان وجوب ذى المقدمـة يتوقف عل الاتيان به . واما الثاني فلما عرفت من ان جواز المقدمة مشروط بالاتيان بذيها 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 عقلا وشرعاً ، وبما ان التمكن منها شرعاً في المقام منوط بإتيان الواجب النفسي فمع عدمه لايكون متمكناً منها ، ومع عدم التمكن لاباس بترك الواجب اختياراً وعمداً وغير خفي ان ما افاده (قده) مبنى على الخلط بين كون الايصال قيداً لجواز المقدمة ووجوب ذيها وبين كونه قيداً للواجب فلو كان الايصال من قبيل الاول لتم ما افاده (قده) الا ان الامر ليس كذلك ، فانه قيد للواجب ، وعلى هذا فلا يكون جواز المقدمة مشروطاً بالايصال الخارجي ووجود الواجب النفسي ، بل الجواز 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 كـذلك . فالنتيجة ان ما افاده (قده) خاطىء جداً .

ولشيخنا الاستاذ (قده) في المقام كلام هو انه (قده) حيث راى أن الوجدان لا يساعد على وجوب المقدمة مطلقاً سواء أكانت موصلة ام لم تكن من ناحية ، ورأى انه لا يمكن الالتزام بوجوب خصوص الموصلة للمحاذير المتقدمة من ناحية اخرى فقـد اختار نظرية ثانية تبعاً لنظرية المحقق صاحب الحاشية (قده) وان كان مخالفاً له في بعض النقاط ، وملخص ما افاده (قده) في المقام هو ان الواجب وان كان هو خصوص المقدمة في حال الايصال ، لمساعدة الوجدان على ذلك بناءاً على ثبوت الملازمة الا انه مع ذلك لم يؤخذ الايصال قيداً لاتصاف المقدمة بالوجوب ، لابنحو يكون قيداً للواجب ولا للوجوب اما الاول فلما عرفت من استلزامه الدور او التسلسل . واما الثاني فلاستلزامه التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط ، لان معنى ذلك هو ان وجوب المقدمة مقيد بالايصال دون وجوب ذيها 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 (قده) ، وذلك لما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة ثبوتاً واثباتاً فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق وبالعكس ، وقد طبق (قده) هذه الكبرى في عدة موارد : منها ان تقييد الاحكام الشرعية بخصوص العالمين بها مستحيل فاطلاقها كذلك ، وبما ان الاهمال في الواقع

غير معقول فيثبت الاطلاق بمتمم الجعل ، ويعبر عن ذلك بنتيجة الاطلاق : ومنها ان تقييد متعلق الامر الأول بقصد القربة مستحيل فاطلاقه كذلك ، وبما ان اهمال الواقع الأول من الحاكم الملتفت غير معقول فيثبت التقييد بمتمم الجعل ، ويسمى ذلك بنتيجة التقييد : ومنها مانحن فيه حيث ان تقييد الواجب الغيري أو وجوبه بقيد الايصال مستحيل فاطلاقه كذلك ، وعليه فلا بد من الالتزام بشق ثالث وهو الالتزام بوجوب المقدمة في حال الايصال .

ومن ناحية ثالثة ان شيخنا الاستاذ (قده) قد خالف المحقق صاحب الحاشية (قده) في نقطة وهي ان المقدمة اذا كانت محرمة كسلوك الارض المغصوبة لانقاذ الغريق مثلا فقد ادعى صاحب الحاشية (قده) ان المقدمة المزبورة انما تتصف بالوجوب من ناحية ايصالها الى الغريق ، وتتصف بالحرمة على تقدير عدم الايصال اليه وعصيان الامر الوارد عليها وهو وجوب السلوك من حيث الانقاذ فالنتيجة هي تعلق خطابين بموضوع واحد على نحو الترتب .

ولكن اورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) بان اتصاف المقدمة المذكورة بالحرمة من ناحية عصيان الامر بالواجب النفسي لا الامر المتوجه اليها ، فان المزاحمة انما هي بين حرمتها ووجوب ذيها فلا يعقل الترتب بين خطابين متعلقين بموضوع واحد ، ومن هنا اعتبر (قده) الترتب بين خطابين متعلقين كل منهما بموضوع ، وتمام الكلام في محله .

ولنأخذ بالنقد على ماأفاده (قده) من عدة جهات :

(الاولى) ما تقدم من ان الالتزام بوجوب خصوص المقدمة لايستلزم كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ليلزم محذور الدور او التسلسل

(الثانية) ان ماافاده (قده) من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق فقد ذكرنا بصورة موسعة في بحث التعبدي والتوصلي ان هذه

الكبرى خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لهـا اصلا ، وذكرنا هناك ان استحالة التقييد بقيد في مقام الثبوت تستلزم اما ضرورة الاطلاق او ضرورة التقييد بخلافه . وعلى ضوء هذا الاساس فحيث ان فيما نحن فيه تقييد الواجب الغيري بالايصال مستحيل وكذلك تقييده بعدم الايصال فالاطلاق عندئذ ضروري ، وعليه فالنتيجة ثبوت ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من وجوب المقدمة مطلقاً .

(الثالثة) ان الترتب كما ذكرناه في محله وان كان امراً معقولا بل ولا مناص من الالتزام به الا انه في المقام غير معقول ، والسبب في ذلك هو ان حرمة المقدمة اذا كانت مشروطة بعصيان الامر بذي المقدمة فبطبيعة الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه واطاعته ، لاستحالة كون شيء 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 المقـدمة ، كيف فانه من اجتماع الوجوب والحرمة الفعليين في شيء في زمن واحد ، فاذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسي فعندئذ لابـد 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 باتيانه واطاعته وهو مستحيل ، وعلى الثاني يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها من حيث الاطلاق والاشتراط وهـو 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 فى 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 مايترتب عليها بلاضم مقدمة اخرى اصولية ، وهذه الثمرة تتوقف على ضم مقدمتين اخريين (الاولى) ان يكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الأخر (الثانية) ان يكون النهي الغيري كالنهي النفسي في الدلالة على الفساد . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المقدمتين المذكورتين غير تامتين 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 الصلاة اذا كان مقدمة لواجب اهم كازالة النجاسة عن المسجد مثلا فلا محالة كان ذلك الترك واجباً ، فاذا صار الترك واجباً بطبيعة الحال كان الفعل منهياً عنه بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، والنهي في العبادة يوجب الفساد . هذا بناءاً على القول بوجوب مطلق المقدمة .

واما بناءاً على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فالصلاة في المثال المزبور لاتقع فاسدة وذلك لان الواجب على ضوء هذا القول انما هو الترك الخاص وهو الترك الموصل لامطلق الترك ، ومن الطبيعي ان نقيضه - وهو ترك هذا الترك الخاص - ليس عين الصلاة في الخارج ، بل هو مقارن لها لتحققه في ضمن الصلاة مرة ، وفي ضمن الترك غير الموصل مرة اخرى ، ومن المعلوم ان الحرمة الثابتة لشيء لاتسري الى ملازمه فضلا عن مقارنه

اتفاقاً ، وعلى هذا فلا تكون الصلاة منهياً عنها لتقع فاسدة .

واورد على ذلك شيخنا العلامة الانصاري (قده) على مافي تقريراته من ان هذه الثمرة ليست بتامة ، والسبب في ذلك هو ان الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك ، لان نقيض كل شيء رفعه ونقيض الترك رفع الترك وهو غير الفعل ، غاية الامر على القول بوجوب مطلق المقدمة ينحصر مصداق النقيض في الفعل فحسب ، وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة فله فردان في الخارج : (احدهما) الفعل (والآخر) الترك غير الموصل حيث ان نقيض الاخص اعم ، ومن الواضح ان حرمة النقيض كما تسرى الى فعل الصلاة على الاول كذلك تسري اليه على الثانى ، 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 ابدا ، فاذن تقع الصلاة على كلا القولين فاسدة فلا تظهر الثمرة بينهما .

والجواب عنه (اولا) ان الفعل لايعقل ان يكون مصداقاً للترك لاستحالة كون الوجود مصداقاً للعدم لتباينهما ذاتاً واستحالة صدق احدهما على الآخر ، كيف فان العدم لاتحقق 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 لاتسري الى مقارنه (وثانياً) ماذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) وقد بيناه مع زيادة توضيح في مبحث الضد ، وملخصه هو ان الفعل بنفسه نقيض للترك المطلق ورافع له ، بداهة ان نقيض الوجود هو العدم البديل له ، ونقيض العدم هو الوجود كذلك ، وهذا هو المراد من جملة ان نقيض كل شيء رفعه ، وليس المراد منها ان نقيض الترك عدم

الترك ، ونقيض عدم الترك عدم عدم الترك وهكذا الى مالا نهاية له فانه وان عبر به الا انه باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً وكونه مرآة له لا انه بنفسه نقيض ، والالزم ان لا يكون الوجود نقيضاً للعدم ، وهو كما ترى ولاجل ذلك اي كون الوجود نقيضاً للعـــدم حقيقة وبالعكس قد ثبت ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وعلى ضوء هذا الاساس فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقاً حيث ان ترك الصلاة في المثال المتقدم واجب فنقيضه - وهو وجود الصلاة - بطبيعة الحال يكون منهياً عنه ، وعليه فلا محالة تقع فاسدة . وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة بما ان الواجب هو الترك الموصل فحسب فلا يكون فعل الصلاة نقيضاً له ، بل هو مقارن له وقد تقدم ان الحكم الثابت لشيء لا يسري الى ملازمه فضلا 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 (قده) 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 بينهما الا انها لا تصلح ان تكون ثمرة فقهية للمسألة الاصولية ، وذلك لعدم ترتب اثر عملي عليها اصلا بعد حكم العقل بلا بدية الاتيان بالمقدمة . ومن هنا سنقول ان حكم الشارع بوجوب المقدمة لغو محض .

(الثمرة الثالثة) ان المقدمة اذا كانت عبادة فعلى القول بوجوبها امكن الاتيان بها بقصد التقرب . واما على القول بعدم وجوبها فلا يمكن . وفيه أنه قد تقدم ان عبادية المقدمة لا تتوقف على وجوبها ، فان منشأها كما

عرفت احد امرين : اما الاتيان بها بقصد التوصل الى الواجب النفسى وامتثال امره ، واما الاتيان بها بداعي امرها النفسى المتعلق بها كما في الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغيري لايكون 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 خفي اما اولا ان مثل هذه الثمرة لا يوجب كون البحث عن وجوب المقدمة بحثاً اصولياً وذلك لان المسألة الاصولية هي مانقع في طريق استنباط الحكم الكلي الالهي بعد ضم صغراها اليها بلا توسط مسألة اصولية اخرى كالقواعد التى يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر او نحوه ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، فان المترتب على مسألتنا هذه انما هو انطباق الحكم الشرعي الكلي المعلوم المستنبط من دليله على الاتيان بالمقدمة ومن الواضح ان المسألة لاتكون بذلك اصولية .

واما ثانياً فلانها لو تمت فانما تتم على القول بوجوب مطلق المقدمة ، واما بناء على القول بوجوب خصوص الموصلة فلا تظهر الا اذا اتى بذي المقدمة ايضاً والالم يأت بالواجب وعندئذ فلا تظهر الثمرة كما لايخفى .

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 مايلزم الاتيان به ولو عقلا كفى الاتيان بها وان قلنا بعدم وجوبها . نعم لوكان قصده الاتيان بالواجب الشرعي من دون نظر الى كونه نفسياً او غيرياً ولو من ناحية عدم الالتفات الى ذلك ولم يكن في البين مايوجب الانصراف الى الاول كفى الاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .

(الثمرة الخامسة) هي انه على القول بوجوب المقدمة لايجوز اخذ

الاجرة عليها ، لانه من اخذ الاجرة على الواجبات ، وعلى القول بعدم وجوبها يجوز ذلك . وفيه اولا اننا قد حققنا في محله ان الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من اخذ الاجرة على الواجب سواء أكان وجوبه عينياً ام كان كفائياً توصلياً كان ام عبادياً الا اذا قام دليل على لزوم الاتيان به مجاناً كتغسيل الميت ودفنه ونحو ذلك ، فعندئذ لا يجوز اخذ الاجرة عليه ، وبما انه لادليل على لزوم الاتيان بالمقدمة مجاناً فلا مانع من اخذ الاجرة عليه وان قلنا بوجوبها . وثانياً لو تنزلنا عن ذلك فلابد من التفصيل بين المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث وبين غيرهـــا من المقدمات ، فانه لو كان هناك مانع من اخذ الاجرة عليها انما هو عباديتها سواء أكانت واجبة ام لم تكن فلا دخل لوجوبها بما هو وجوب في ذلك ابداً ، بل ربما يكون الشيء غير واجب فمع ذلك لايجوز اخذ الاجرة عليه كالاذان مثلا فالنتيجة انه لا ملازمة بين وجوب شيء وعدم جواز اخذ الاجرة عليه اصلا ، بل النسبة بينهما عموم من وجه .

ومن هنا يظهر ان مافاده شيخنا الاستاذ (قده) ـ من ان جواز اخذ الاجرة على المقدمة وعدم جوازه يدوران مدار جواز اخذها على ذى المقدمة وعدم جوازه ـ خاطىء 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 دليـــل ولا صلة له بالجولز او عدمه على الواجب النفسى اصلا . على ان هذه الثمرة ليست ثمرة المسألة الاصولية

(الثمرة السادسة) حصول الفسق بترك الواجب النفسي مع مقدماته الكثيرة على القول بوجوبها وعدم حصوله على القول بعدمه . وفيه مضافاً الى انه لابد من فرض الكلام فيما اذا كان ترك الواجب النفسى من الصغائر

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 مجالا واسعاً اما الاول فلما ذكرناه في محله من انه لا اساس لهذا التفصيل اصلا وانه لافرق بين المعصية الكبيرة والصغيرة من هذه الناحية ، فكما ان الاولى توجب الفسق والخروج عن جادة الشرع يميناً وشمالا ، فكذلك الثانية . وبكلمة اخرى قد ذكرنا غير مرة ان الفسق عبارة عن خروج الشخص عن جادة الشرع يميناً وشمالا ، ويقابله العدل ، فانه عبارة عن الاستقامة في الجادة وعدم الخروج عنها كذلك ، ومن البديهي ان المعصية الصغيرة كالكبيرة توجب الفسق والخروج عن الجادة ، فاذن لا تترتب هذه الثمرة على القول بوجوب المقدمة اصلا كما هو ظاهر :

واما الثاني فلان الاصرار على المعصية عبارة عرفاً عن ارتكابها مرة بعد اخرى ، واما ارتكاب معاصي عديدة مرة واحدة فلا يصدق عليه الاصرار 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 فايضاً لامجال لها لما قد عرفت من انه لا معصية في ترك المقدمة بما هو مقدمة وان قلنا بوجوبها حتى يحصل الاصرار على المعصية ، ضرورة ان المدار في حصول المعصية وهتك المولى انما هو بمخالفة الامر النفسي فلا اثر لمخالفة الامر الغيري بما هو أمر غيري اصلا . اضف الى ماذكرناه انهذه 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 ترتكز على ما اذا كان هناك عنوان تعلق باحدهما الامر وبالآخر النهي وقد اجتمعا في مورد واحد اتفاقاً ، واما اذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كل من الامر والنهي فهو خارج عن هذه المسألة وداخل في مسألة النهي عن العبادات والمعاملات ، وما نحن فيه من قبيل الثاني ، فان عنوان المقدمة عنوان تعليلي خارج عن متعلق الامر ، وعليه فبطبيعة الحال تعلق كل من الامر والنهي بشيء واحد - وهو ما كان مقدمة بالحمل الشائع - .

ويرده : أن عنوان المقدمة وان كان عنواناً تعليلياً وخارجاً عن متعلق الامر الا ان المامور 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 والحرمة 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 مجمعاً

للوجوب والحرمة .

ويرده : ان الامر وان كان كذلك في صورة انحصار المقدمة بالمحرمة الا انه لا يتم في صورة غير الانحصار ، والسبب فيه هو انه لاموجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدمة المباحة بعد ما كانت المقدمة المحرمة مثلها في الواجدية للملاك - وهو توقف الواجب عليها ووفائها بالغرض - ومجرد كون المقدمة محرمة من ناحية انطباق عنوان المحرم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك ، اذ كما ان اجتماع الواجب النفسي مع عنوان محرم لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبية بناءاً على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدم سراية النهي من متعلقه الى مايتطبق عليه متعلق الامر ، كذلك اجتماع الواجب الغيري كالمسير الى الحج مثلا مع عنوان محرم كالغصب لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبية ، ومن الواضح انه لافرق من هذه الناحية بين الواجب النفسي والغيري .

(الثالث) ان الغرض من المقدمة انما هو التوصل بها الى الواجب النفسي فان كانت توصلية امكن التوصل بها الى الواجب النفسي وان كانت محرمة سواء فيه القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه ، ضرورة انه لا اثر له في ذلك ابداً ، وان كانت تعبدية كالطهارات الثلاث فعندئذ ان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي صحت العبادة في مورد الاجتماع سواء أقلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل ، وان قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي على جانب الامر فلا مناص من الحكم بفسادها من دون فرق ايضاً بين القول بوجوب المقدمة والقول بعدم وجوبها ، فاذن لاثمرة للقول بالوجوب من هذه الناحية .

(الواجب الاصلي 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 الاصلي والتبعي ، وكان المناسب عليه ان يدرج هذا التقسيم في الامر الثالث ، لانه من شئون تقسيم الواجب ، ولعل هذا كان غفلة منه (قده) في مقام التأليف او كان الاشتباه من الناسخ ، وكيف كان فالتعرض لهذا التقسيم هنا انما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفاية (قده) والا فهو عديم الفائدة والاثر .

فنقول : ان الاصالة والتبعية تلاحظان مرة بالاضافة الى مقام الثبوت ، ومرة اخرى بالاضافة الى مقام الاثبات . اما على الاول فالمراد بالاصلي هو ماكان متعلقاً للارادة والطلب تفصيلا ومورداً لالتفات المولى كذلك والمراد بالتبعي هو ماكان متعلقاً لها تبعاً وارتكازاً ومورداً للالتفات كذلك ومن هنا يظهر ان هـــذا التقسيم لا يجري في الواجب النفسي ، بداهة انه لايتصف الا بالاصالة فلا يعقل ان تكون الارادة المتعلقة به ارادة تبعية وارتكازية ، فالتقسيم خاص بالواجب الغيري . واما على الثاني فالمراد بالاصلي هو ما كان مقصوداً بالافهام من الخطاب بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة ، وبالتبعي هو مالم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبعية والالتزام ، ولكن على هذا فالواجب لاينحصر بهذين القسمين ، بل هنا قسم ثالث - وهو مالم يكن الواجب مقصوداً بالافهام من الخطاب اصلا لاصالة ولا تبعاً - كما اذا كان الواجب مدلولا لدليل لبي من اجماع

او نحوه ، هذا اذا علم بالاصالة والتبعية .

واما اذا شك في واجب انه اصلي او تبعي فحيث لا اثر لذلك فلا اصل في المقام حتى يعين احدهما لا لفظاً ولا عملا . نعم لو كان لهما 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 العملي (الثاني) في مقتضى الاصل اللفظي .

اما المقام الاول فقد افاد المحقق صاحب الكفاية (قده) انه لا أصل في المسألة الاصولية يعين الملازمة عند الشك في ثبوتها او عدمها ، والسبب فيه ماذكرناه من ان هذه الملازمات وان لم تكن من سنخ الموجودات الخارجية من الاعراض والجواهر الا انها امور واقعية ازلية كاستحالة اجتماع النقيضين والضدين والدور والتسلسل وما شاكل ذلك حيث انها لم تكن محدودة بحد خاص ، بل هي امور ازلية 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 ذيها وبعد ايجابها شك في وجوبها ، ومعه لا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الوجوب او اصالة البراءة عنه :

ولنأخذ بالنظر الى مافاده (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 للمؤاخذة ، وذلك لان الاصل فيها لايخلو من ان يكون البراءة او الاستصحاب، والاولى لا تجري بكلا قسميها : اما العقلية فلانها واردة لنفي المؤاخذة والعقاب ، والمفروض انه لا عقاب على ترك المقدمة وان قلنا بوجوبها ، 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 بوجوبها ام لم نقل ، فاذن اي اثر ومنة في رفع الوجوب عنها بعد لا بدية الاتيان بها على كل تقدير : والثاني - وهو الاستصحاب - فايضاً 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 بدية الاتيان بها على كل تقدير ، ومعه لا معنى لجريانه .

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 لابد من ملاحظة دليل حرمة المقدمة فان كان لدليلها اطلاق او عموم لزم التمسك به في غير مقدار الضرورة - وهو خصوص المقدمة الموصلة - وان شئت قلت ان القدر المتيقن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمة ، واما غيرها فان كان اطلاق في البين فلا مناص من التمسك به لاثبات حرمتها لعدم ضرورة تقتضي رفع اليد عنها ، وان لم يكن اطلاق فالمرجع هو اصل البراءة عن حرمة المقدمة غير الموصلة للشك فيها وعدم دليل عليها : فالنتيجة هي سقوط الحرمة عن المقدمة مطلقاً سواء أكانت موصلة

ام لم تكن ، اما عن الاولى فمن ناحية المزاحمة واما عن الثانية فمن ناحية اصالة البرأة . 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 فيره 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 بما لا يطاق ، او لا يبقى وجوبه بحاله بل يصير مشروطاً بحصول مقدمته فيلزم عندئذ انقلاب الواجب المطلق الى المشروط .

وغير خفى ان عدم ايجاب الشارع المقدمة مع ايجابه فيها لايستلزم احد هذين المحذورين ابداً والسبب في ذلك مانقدم من انه يكفى في القدرة على ذى المقدمة القدرة على مقدمته فلا تتوقف على الاتيان بها خارجاً ولا على وجوبها شرعاً بداهة انه لا صلة لوجوب المقدمة بالقدرة على ذيها . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان الشارع وان لم يوجب المقدمة الا ان العقل يستقل بلا بدية الاتيان بها بحيث لو لم يأت بها وأدى ذلك الى ترك ذي المقدمة لكان عاصياً بنظر العقل واستحق العقاب على مخالفته لفرض انه خالف تكليف المولى باختياره ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا يلزم من بقاء وجوب ذي المقدمة بحاله تكليف بما لا يطاق ، لما عرفت من انه مقدور في هذا الحال ، وعليه فلا موجب للانقلاب اصلا والحاصل ان ترخيص المولى بترك المقدمة معناه انه لا يعاقب عليه لا انه لا يعاقب على ترك ذيها بعد تمكن المكلف من الاتيان بمقدماته :

(الثاني) ما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الاوامر

الغيرية في الشرعيات والعرفيات تدلنا على ايجاب المقدمة حين ارادة ذيها 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 لابد من ان يكون لهـذه الاوامر ملاك ، وهو لا يخلو من ان يكون غير ملاك الواجب النفسي او يكون هو المقدمية ، فعلى الاول يلزم ان تكون تلك الاوامر اوامر نفسية وهـو خلاف الفرض ، فاذن يتعين الثاني . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انه لاخصوصية لهذه الموارد التي وردت فيها تلك الاوامر ، فاذن بطبيعة الحال يتعدى منها الى غيرها ونقول بوجوب المقدمة مطلقاً .

ولنأخذ بالنقد عليه: وهو ان الاوامر المزبورة مفادها ارشاد الى شرطية شيء دون الوجوب المولوي الغيري ، ويدلنا على ذلك امران : (الاول) ان المتفاهم العرفي من أمثـال تلك الأوامر هو الارشاد دون المولوية . (الثاني) ورود مثل هذه الاوامر في اجزاء العبادات كالصلاة ونحوهـا والمعاملات ، ومن الطبيعي ان مفادها هو الارشاد الى الجزئية لا الوجوب المولوي الغيري ، كيف حيث قد تقدم ان الجزء لا يقبل الوجوب الغيري

الثالث ماجاء 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 مايتوقف عليه ذلك الشيء اشتاق اليه كاشتياقه الى نفس الواجب ، ولا فرق من هذه الجهة بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية وان كانتا مختلفتين من حيث المتعلق .

والجواب عنه انه ان اريد من الارادة الشوق المؤكد الذي هو من الصفات النفسانية الخارجة عن اختيار الانسان 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 وارادته : وان اريد منها الاختيار واعمال القدرة نحو الفعل فهي بهذا المعنى وان كانت من مقولة الافعال الا ان الارادة التشريعية بهذا المعنى باطلة ، وذلك لما تقدم بشكل موسع من استحالة تعلق الارادة بهذا المعنى اي اعمال القدرة بفعل الغير . وان اريد منها الملازمة بين اعتبار شيء على ذمة المكلف وبين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان اصدق شاهد على عدمها ، بداهة ان المولى قد لا يكون ملتفتاً الى توقفه على مقدماته كي يعتبرها على ذمته ، على انه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بدية الاتيان بها حيث انه مع هذا لغو صرف .

وقد تحصل من جميع ماذكرناه 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 الاتيان بها فبطبيعة الحال يحكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة توصلا الى الاتيان بالواجب ، ومع هذا لو امر الشارع بها فلا محاله 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 انا 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 ماذكرناه 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 الفلاني لاضطر الى ارتكاب الحرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلف عنه ، وفي هذا القسم حكم (قده) بحرمة المقدمة حرمة نفسية لا غيرية حيث ان النهي الوارد على ذى 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 التوصل الى الحرام حيث انه بعد اتيانه يقدر على ارتكابه ، وفي هذا القسم ايضاً حكم (قده) بالحرمة ، ولكنه تردد بين الحرمة النفسية والغيرية من ناحية تردده ان حرمتها تبقى على حرمة التجري او على السراية من ذي المقدمة . (الثالث) هو مايتوسط 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 الحرمة اذ لا موجب لها ، فان الموجب لاتصاف المقدمة بالحرمة احد امرين (الاول) ان يكون اتيانها علة تامة للوقوع في الحرام . (الثاني) ان يكون الاتيان بها بقصد التوصل . وكلا الامرين مفقود في المقام .

ولنأخذ بالنظر الى هذه الاقسام اما القسم الاول فتحريم المقدمة يتبع القول بوجوب مقدمة الواجب لوحدة الملاك بينهما - وهو توقف امتثال التكليف عليها - غاية الامر ففي مقدمة الواجب يتوقف امتثال الواجب على الاتيان بها ، وفي مقدمة الحرام - يتوقف ترك الحرام على تركها ، وحيث

انا لا نقول بوجوب المقدمة فلا نقول بتحريمها . واما ما افاده (قده) من ان النهي في هذا القسم حقيقة تعلق بالمقدمة دون ذيها نظراً الى انها مقدورة دونه فهو مناقض لما افاده (قده) في غير مورد من ان المقدور بالواسطة مقدور ، فالمعلول وان لم يكن مقدوراً ابتداءاً الا انه مقدور بواسطة القدرة على علته ، ومن الطبيعي ان هذا المقدار يكفي في تعلق النهي به حقيقة ، وعليه فلا مقتضى لحرمة المقدمة :

وأما القسم الثاني فلانه لا موجب لاتصاف المقدمة بالحرمة الغيرية وان قلنا بوجوب مقدمة الواجب ، وذلك لعدم توقف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدمة ، لفرض ان المكلف بعد الاتيان بها قادر على ترك الحرام . وهذا بخلاف مقدمة الواجب ، فان المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته ، واما الحرمة النفسية فهي على تقديرها ترتكز على حرمة التجرى ، 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 أفاده (قده) حيث انه لا موجب لاتصاف المقدمة بالحرمة اصلا ، لعدم الملاك له ، فان ملاكه انما هو توقف الامتثال عليها ، والمفروض ان ترك الحرام لا يتوقف ، على تركها . فالنتيجة ان مقدمة الحرام ليست بمحرمة الا في صورة واحدة : (الصورة الاولى) بناء على وجوب مقدمة الواجب شرعاً وبما انه لم يثبت فلا حرمة اصلا .

ومن هنا يظهر حال مقدمة المكروه من دون حاجة الى بيان .

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء . وقد تم بعون الله تعالى وتوفيقه .

(فهرس محاضرات في اصول الفقه)

ص

(٤) بحث الاوامر
(٤) معنى مادة الامر
(٥) نقد كلام شيخنا الاستاذ(قده)
(٩) بيان ماهو المختار في المقام
(١٠) لا ثمرة لهذا البحث
(١١) المعنى الاصطلاحي للامر
(١١) الاشكال على هذا المعنى
(١٢) دفع شيخنا المحقق الاشكال
(١٢) نقد ما أفاده شيخنا المحقق
(١٣) اعتبار العلو في معنى الامر
(١٣) تبادر الوجوب من الامر
(١٤) بيان ماهو المختار في المسألة
(١٥) كلام صاحب الكفاية حول الطلب والارادة
(١٦) النظر في كلامه
(١٨) بحث ونقد حول عدة نقاط :
(١٨) نظرية الاشاعرة :
(١٨) نص مقولتهم حول الكلام النفسي
(١٩) تتضمن هذا النص عدة خطوط :

ص

(٢٠) نقد هذه الخطوط
(٢٥) الدليل الاول على ان كلامه تعالى نفسي ، ونقده
(٢٧) الدليل الثاني على ذلك ونقده
(٢٨) الدليل الثالث على ذلك ونقده
(٣١) الدليل الرابع على ذلك ونقده
(٣٢) نتائج البحث لحد الآن عدة نقاط :
(٣٤) نظرية الفلاسفة : ارادته تعالى ذاتية
(٣٤) بيان شيخنا المحقق حول اثبات هذه النظرية
(٣٥) احتواء بيانه على عدة نقاط
(٣٦) النظر في هذه النقاط
(٣٩) بيان شيخنا المحقق حول مشيئته تعالى
(٤٠) نقد بيانه
(٤٤) نظرية الاشاعرة : مسألة الجبر
(٤٤) الدليل الاول ونقده
(٤٦) الدليل الثاني ونقده

ص	
(٤٩)	الدليل الثالث ونقده
(٥٠)	كلام ابي الحسن الاشعري ونقده
(٥٢)	الدليل الاول للفلاسفة على الجبر
(٥٣)	نقد هذا الدليل بشكل موسع
(٥٧)	الفرق الاساسي بين المعاليل الطبيعية والافعال الاختيارية
(٦٠)	بيان شيخنا المحقق حول الموضوع ونقده
(٦٢)	البيان الاول ونقده
(٦٥)	البيان الثاني ونقده
(٦٦)	البيان الثالث ونقده
(٦٧)	البيان الرابع ونقده
(٧١)	الدليل الثاني للفلاسفة على الجبر ونقده
(٧٢)	الدليل الثالث لهم ونقده
(٧٤)	الدليل الرابع ونقده
(٧٧)	نظرية المعتزلة : مسألة التفويض
(٧٨)	الدليل على هذه النظرية : استغناء البقاء عن المؤثر ونقده
(٨٣)	نظرية الامامية : مسألة الامر بين الامرين
(٨٤)	اثبات هذه النظرية على ضوء الروايات
(٨٧)	افعال العباد تتوقف على مقدمتين
(٨٧)	تمييز كل من نظريتي الجبر والتفويض عن نظرية الامامية بالمثال العرفي
(٩١)	نشير في ختام الشوط الى نقطتين
(٩٣)	الحجر الاساسي للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة
(٩٤)	الايات الكريمة تطابق نظرية الامر بين الامرين
(٩٥)	الاشارة في نهاية المطاف الى نقطتين
(٩٩)	نظرية العلماء : مسألة العقاب
(٩٩)	الاشكال فيه على ضوء نظرية الاشاعرة
(١٠٠)	الجواب الأول عن صدر المتألهين ونقده
(١٠٠)	الجواب الثاني عن أبي الحسن البصري ونقده
(١٠٢)	الجواب الثالث عن الباقلاني ونقده
(١٠٢)	الجواب الرابع عن الاشاعرة ونقده

ص

(١٠٧) الجواب الخامس عن صاحب الكفاية ونقده

(١٠٨) كلام صاحب الكفاية حول الشقاوة والسعادة ونقده بشكل موسع

(١١٤) الجواب السادس عن شيخنا المحقق ونقده

(١١٧) نتائج البحوث

(١٢١) صيغة الامر

(١٢١) كلام صاحب الكفاية حول هيئة افعل ، ونقده

(١٢٣) اوامر الكتاب والسنة على نحوين

(١٢٤) اختيار صاحب الكفاية تبادر الوجوب من الصيغة ، ومناقشته

(١٢٦) مختار بعض الاعاظم في المسألة ونقده

(١٣٠) نظريتنا في المسألة

(١٣٢) كلام صاحب الكفاية حول الجملة الفعلية ونقده

(١٣٨) نتيجة البحث عدة امور

(١٣٨) ظهور الثمرة بين النظريتين

(١٣٩) الواجب التوصلي يطلق على معنيين

ص

(١٤٢) الكلام عند الشك في التعبدي والتوصلي

(١٥٥) مقتضى الاصل اللفظي عند الشك في ذلك

(١٥٥) دعوى شيخنا الاستاذ استحالة التقييد بقصد القربة ونقدها

(١٦١) الوجه الثاني ماذكره شيخنا الاستاذ

(١٦٢) الوجه الثالث ماذكره صاحب الكفاية

(١٦٣) الوجه الرابع ماذكره شيخنا المحقق

(١٦٤) الوجه الخامس ماذكره قده ايضاً

(١٦٤) نقد جميع هذه الوجوه

(١٧٢) التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة

(١٧٣) الصحيح التفصيل بين مقامي الاثبات والثبوت

(١٧٩) الكلام في بقية الدواعي القربية

(١٨٠) كلام صاحب الكفاية ونقده

(١٨١) كلام شيخنا الاستاذ حول الدواعي القربية

(١٨٢) والمناقشة فيه

(١٨٣) الاشكال في اخذ الجامع بين

ص

الدواعي القريبة في متعلق الامر ونقده

(١٨٥) لااشكال في امكان اخذ مايلازم قصد الامر في العبادات

(١٨٦) لشيخنا الاستاذ طريق آخر في ذلك ونقده

(١٨٨) النتيجة عند الشك هي التوصلية

(١٩٣) مقتضى الاصل العملي على ضوء نظريتنا في المسألة البراءة وعلى ضوء نظرية صاحب الكفاية الاشتغال

(١٩٩) النفسي والغيري

(٢٠٠) دوران الامر بين التعييني والتخييري

(٢٠٢) دوران الامر بين الكفائي والعيني

(٢٠٥) الامر عقيب الحظر

(٢٠٦) المرة والتكرار

(٢١١) الفور والتراخي

(٢١٧) نتائج البحوث

(٢٢٠) مبحث الاجزاء

(٢٢٠) بيان المراد من كلمة على وجهه

(٢٢١) ماهو المراد من الاقتضاء

(٢٢٢) بيان المراد من الاجزاء

(٢٢٣) الفرق بين هذه المسألة ومسألة

ص

المرة والتكرار

(٢٢٤) الكلام حول مسائل ثلاث

(٢٢٥) اجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره عقلي

(٢٢٨) نتائج البحث عدة خطوط

(٢٢٩) اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن الواقع

(٢٣٠) كلام صاحب الكفاية حول المسألة

(٢٣٢) النظر في كلامه

(٢٣٥) الصحيح عدم جواز البدار

(٢٣٧) كلام شيخنا الاستاذ ونقده

(٢٣٨) ارتفاع العذر بعد خروج الوقت

(٢٣٨) اختيار شيخنا الاستاذ الاجزاء

(٢٣٩) ماافاده تام اثباتاً لا ثبوتاً

(٢٤١) حكم الاضطرار بسوء الاختيار

(٢٤٣) نتائج المسألة

(٢٤٤) الدليل الاجتهادي ـ وصوره اربع

(٢٤٥) كلام بعض الاعاظم ونقده

(٢٥٠) اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقع

(٢٥١) مختار صاحب الكفاية في المسألة ونقده

ص

(٢٥٨) الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة

(٢٦٠) الصحيح التفصيل بين نظرية الطريقية والسببية

(٢٦١) القول بان الاجزاء مطابق للقاعدة ونقده

(٢٦٦) بيان حقيقة السببية واقسامها

(٢٦٩) الاجزاء على ضوء السببية بالمعنى الاول والثاني

(٢٧١) الكلام حول السببية بالمعنى الثالث

(٢٧٦) الاجزاء على القول بالسببية بتمام اشكالها

(٢٧٧) كلام صاحب الكفاية والنظر فيه

(٢٨٠) ما افاده صاحب الكفاية ونقده

(٢٨٢) لافرق في عدم الاجزاء بين الشبهات الحكمية الموضوعية

(٢٨٥) ثبوت الحكم الظاهري لشخص هل هو نافذ في حق غيره

(٢٨٨) دعوى المحقق النائيني ونقدها

(٢٩١) نتائج المسألة في نهاية الشوط

(٢٩٢) مقدمة الواجب

(٢٩٢) بيان المراد من الوجوب

(٢٩٣) الاقوال حول المسألة

ص

(٢٩٥) الصحيح انها من المسائل الاصولية العقلية

(٢٩٦) تقسيمات المقدمة

(٢٩٨) لا مقتضى لاتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري

(٣٠١) دعوى بعض الاعاظم ظهور الثمرة ونقدها

(٣٠٢) تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب والوجود والعلم

(٣٠٣) لا وقع لتقسيمها الى الشرعية والعقلية والعادية

(٣٠٤) الشرط المتأخر

(٣٠٥) اشكال صاحب الكفاية على الشرط المتقدم ونقده

(٣٠٦) كلام شيخنا الاستاذ ونقده

(٣٠٨) الذي ينبغي ان يقال في المقام

(٣١٠) نص ماجاء به المحقق صاحب الكفاية ونقده

(٣١٣) الصحيح جواز الشرط المتأخر

(٣١٨) الواجب المطلق والمشروط

(٣١٩) دعوى استحالة رجوع القيد الى الهيئة ونقدها

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 الشمولي 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 التزام صاحب الفصول بذلك ونقده

(٣٥٦) نتكلم حول هذه المسألة في مقامين

(٣٦٠) الكلام حول وجوب غير التعلم

ص

من المقدمات

(٣٦٧) الكلام حول وجوب التعلم وانحائه

(٣٧٤) ينبغي التنبيه عن عدة نقاط

(٣٧٩) نتائج البحوث المتقدمة

(٣٨٢) الواجب النفسي والغيري

(٣٨٢) الاشكال في تعريفهما وجواب صاحب الكفاية عنه

(٣٨٣) ايراد المحقق النائني عليه

(٣٨٦) تحقيق الكلام في المقام

(٣٨٨) ماهو مقتضى الاصل اللفظي عند الشك

(٣٨٩) ماهو مقتضى الاصل العملي عنده

(٣٩٥) اثار الواجب النفسي والغيري

(٣٩٧) الاشكال في منشأ عبادية الطهارات الثلاث

(٤٠١) منشأ عباديتها أحد أمرين

(٤٠٣) الاقوال حول وجوب المقدمة

(٤٠٥) توجيه مراد الشيخ ونقده

(٤٠٦) تصدى شيخنا المحقق لتوجيه مراد الشيخ والمناقشة فيه

(٤٠٩) اعتبار قصد التوصل في مقام المزاحمة ونقده

ص

(٤١٣) وجوب المقدمة الموصلة

(٤١٣) مناقشة شيخنا الاستاذفيه ونقدها

(٤١٥) مناقشات صاحب الكفاية ونقدها

(٤١٨) ادلة صاحب الفصول ومناقشات صاحب الكفاية فيها ونقد تلك المناقشات

(٤٢٢) كلام شيخنا الاستاذ قده حول وجوب المقدمة ونقده

ص

(٤٢٥) ثمرات النزاع في المسألة والمناقشة فيها

(٤٣٢) الواجب الاصلي والتبعي

(٤٣٤) مقتضى الاصل في المسألة

(٤٣٦) ادلة وجوب المقدمة ونقدها

(٤٣٨) الصحيح عدم وجوب المقدمة شرعاً

(٤٣٨) مقدمة المستحب

(٤٣٩) مقدمة الحرام

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٦٠٠ لسنة ١٩٧٤

٢٠٠٠ ـ ٨/٩/١٩٧٤

مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف

William Watson Smith
Class of 1892
Memorial Fund

Princeton University Library
32101 060848221