

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محاضرات فی اصول الفقه

کاتب:

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

نشرت فی الطباعة:

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی

الفهرس

٥	الفهرس
٧	محاضرات في اصول الفقه المجلد الثاني
٧	اشاره
٧	اشاره
١١	بحث الأوامر
١٧	المعنى الاصطلاحي للأمر
٢٤	بحث و نقد حول عده نقاط
٢٤	اشاره
٢٤	(١) نظريه الأشاعره: الكلام النفسى و نقدها
٤٠	(٢) نظريه الفلاسفه: إرادته تعالى ذاتيه،و نقدها
٥٠	(٣) نظريه الأشاعره: مسأله الجبر و نقدها
٨٣	(٤) نظريه المعتزله: مسأله التفويض و نقدها
٨٩	(٥) نظريه الإماميه: مسأله الأمر بين الأمرين
١٠٥	(٦) نظريه العلماء
١٢٧	صيغه الأمر
١٢٧	اشاره
٢٠٥	النفسى و الغيرى
٢١١	الأمر عقيب الخطر
٢١٢	المره و التكرار
٢١٧	الفور و التراخى
٢٢٤	مبحث الاجزاء
٢٩٨	مقدمه الواجب
٢٩٨	اشاره
٣١٠	الشرط المتأخر

٣٢٤	الواجب المطلق و المشروط
٣٥٣	الواجب المعلق
٣٨٨	الواجب النفسى و الغيرى
٣٨٨	اشاره
٤٠١	(آثار الواجب النفسى و الغيرى)
٤٠٩	الأقوال حول وجوب مقدمه
٤٠٩	اشاره
٤٢٤	(أدله صاحب الفصول)
٤٣١	ثمره النزاع فى المسأله
٤٣٨	الواجب الأصلى و التبعى
٤٤٠	مقتضى الأصل فى المسأله
٤٤٤	مقدمه المستحب
٤٤٥	مقدمه الحرام
٤٤٧	تعريف مركز

سرشناسه: خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور: محاضرات فی اصول الفقه / تقریر ابوالقاسم الخوئی / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

فروست: (جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابک: ۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹-۱۱۰۰۰ ریال

یادداشت: عربی

یادداشت: چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

یادداشت: ج. ۱۴۲۱ ق. = ۱۴۰۰: ۱۳۷۹ ریال

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: فیاض، محمداسحاق، ۱۹۳۴ -، گردآورنده

شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ /خ م ۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۳۳۰۵

ص: ۱

محاضرات في اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئي

تأليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٣

بحث الأوامر

الكلام فيها يقع في مقامين: (الأول) في مادة الأمر (أ م ر) (الثاني) في هيئته (افعل) و ما شاكلها من الهيئات، كهيئته فعل الماضي و المضارع، و نحوهما.

اما الأول فالكلام فيه من جهات:

(الأولى) - ذكر جماعه ان ماده الأمر موضوعه لعدده معان: الطلب.

الشيء. الحادثه. الشأن. الغرض. الفعل. و غير ذلك، و قد أنهاها بعضهم إلى خمسة عشر معنى.

و اختار صاحب الفصول (قده) انها موضوعه لمعنيين من هذه المعانى أى الطلب و الشأن.

و ذكر صاحب الكفايه (قده) ان عد بعض هذه المعانى من معانى الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم فان الأمر لم يستعمل فى نفس هذه المعانى، و انما استعمل فى معناه، و لكنه قد يكون مصداقاً لها ثم قال: و لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشيء.

و ذهب شيخنا الأستاذ (قده) إلى ان لفظ الأمر موضوع لمعنى واحد و هو الواقعه التى لها أهميه فى الجملة، و جميع ما ذكر من المعانى يرجع إلى هذا المعنى الواحد حتى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعه له، و هذا المعنى قد ينطبق على الحادثه، و قد ينطبق على الشأن، و قد ينطبق على الغرض، و هكذا. نعم لا بد أن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال و الصفات، فلا يطلق على الجوامد

بل يمكن أن يقال ان الأمر بمعنى الطلب أيضا من مصاديق هذا المعنى الواحد،فانه أيضا من الأمور التى لها أهميه،فلا يكون للفظ الأمر الا معنى واحد يندرج الكل فيه،و تصور الجامع القريب بين الجميع و ان كان صعباً الا انا نرى وجداناً ان استعمال الأمر فى جميع الموارد بمعنى واحد و عليه فالقول بالاشتراك اللفظى بعيد.

ما أفاده(قده)يحتوى على نقطتين:(الأولى)ان لفظ الأمر موضوع لمعنى واحد يندرج فيه جميع المعانى المزبوره حتى الطلب المنشأ بالصيغه.

(الثانيه)ان الأهميه فى الجمله مأخوذه فى معناه.

و لناخذ بالنقد على كلتا النقطتين:

اما الأولى فلان الجامع الذاتى بين الطلب و غيره من المعانى المذكوره غير معقول.و السبب فى ذلك ان معنى الطلب معنى حدثى قابل للتصريف و الاشتقاق،دون غيره من المعانى،فانها من الجوامد،و هى غير قابله لذلك،و من الواضح ان الجامع الذاتى بين المعنى الحدثى و المعنى الجامد غير متصور.

و بكلمه أخرى ان الجامع بينهما لا- يخلو من ان يكون معنى حدثياً أو جامداً،و لا- ثالث لهما،و على كلا التقديرين لا يكون الجامع المزبور جامعاً ذاتياً إذ على الأول لا ينطبق على الجوامد،و على الثانى لا ينطبق على المعنى الحدثى و هذا معنى عدم تصور جامع ذاتى بينهما.

و مما يشهد على ذلك اختلافهما(أى الأمر بمعنى الطلب و الأمر بمعنى غيره)فى الجمع،فان الأول يجمع على أوامر،و الثانى على أمور، و هذا شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى،و لهذا لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر،فلا يقال بقى أوامر،أو ينبغى التنبيه على أوامر، و هكذا.فالنتيجه بطلان هذه النقطة،

و أما الثانيه فلأنه لا- دليل على أخذ الأهميه فى معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لا أهميه له مجازاً،و ذلك لوضوح ان استعماله فيه كاستعماله فيما له أهميه فى الجمله من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و ان شئت قلت ان الأهميه لو كانت مأخوذه فى معناه لكانت متبادره منه عرفاً عند إطلاقه،و عدم نصب قرينه على الخلاف،مع انها غير متبادره منه كذلك،و من هنا صح توصيفه بما لا أهميه له،و بطبيعته الحال انها لو كانت داخله فى معناه لكان هذا تناقضاً ظاهراً،فالنتيجه ان نظريه المحقق النائنى(قده)فى موضوع بحثنا نظريه خاطئه و لا واقع موضوعى لها.

و يمكن أن نقول:ان ماده الأمر موضوعه لغه لمعنيين،على سبيل الاشتراك اللفظى:

أحدهما-الطلب فى إطار خاص،و هو الطلب المتعلق بفعل الغير، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلق بفعل غيره و ما يتعلق بفعل نفسه، كطالب العلم،و طالب الضاله،و طالب الحق،و ما شاكل ذلك.و السبب فيه ان ماده الأمر-بما لها من معنى-لا تصدق على الحصة الثانيه و هى المتعلقة بفعل نفس الإنسان،و هذا قرينه قاطعه على انها لم توضع للجامع بينهما.

و من هنا يظهر ان النسبه بين الأمر و الطلب عموم مطلق.

و ثانيهما-الشيء الخاصّ و هو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما فى مقابل الجواهر و بعض أقسام الاعراض و هى بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثه،و قد تنطبق على الشأن،و قد تنطبق على الغرض و هكذا.

الدليل على ما ذكرناه امران:أحدهما-ان لفظ الأمر بمعناه الأول قابل للتصريف و الاشتقاق،فتشتق منه الهيئات و الأوزان المختلفه،كهينه

الماضى، و المضارع، و الفاعل، و المفعول، و ما شاكلها، و هذا بخلاف الأمر بمعناه الثانى حيث انه جامد فلا يكون قابلاً لذلك.

و ثانيهما- ان الأمر بمعناه الأول يجمع على أوامر، و بمعناه الثانى يجمع على أمور، و من الطبيعى ان اختلافهما فى ذلك شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى.

و على ضوء هذا قد اتضح فساد كلا القولين السابقين: (الاشتراك اللفظى) (الاشتراك المعنوى) (اما الأول) فقد عرفت ان جميع المعانى المشار إليها آنفاً ليست من معانى الأمر على سبيل الاشتراك اللفظى، كيف فان استعماله فيها غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، فضلاً عن كونه موضوعاً بإزائها، و من هنا لا يكون المتبادر منه عند الإطلاق، و عدم نصب قرينه على إرادته الخلاف الا أحد المعنيين السابقين لا غير. و أما (الثانى) فلعدم تصور جامع ماهوى بينها ليكون موضوعاً له. فالنتيجة انه موضوع بإزاء المعنيين الماضيين على نحو الاشتراك اللفظى: (الحصه الخاصه من الطلب) (الحصه الخاصه من مفهوم الشئ) و هى ما يتقوم بالشخص فى قبال الجواهر و بعض أقسام الاعراض، و لأجل ذلك لا يصح ان يقال رأيت امرأ عجباً إذا رأى فرساً عجباً، أو إنساناً كذلك، و لكن يصح ان يقال رأيت شيئاً عجباً إذا رأى فرساً أو إنساناً كذلك. و السبب فى هذا ظاهر و هو ان الشئ بمفهومه العام ينطبق على الأفعال و الأعيان و الصفات بشتى ألوانها و اشكالها، و لذلك قالوا انه عرض عام لجميع الأشياء.

و على أثر هذا البيان يظهر نقد ما أفاده شيخنا المحقق (قده) من ان الأمر وضع لمعنى جامع وحدانى على نحو الاشتراك المعنوى، و هو الجامع بين ما يصح ان يتعلق الطلب به تكويناً و ما يتعلق الطلب به تشريعاً مع عدم ملاحظه شئ من الخصوصيتين فى المعنى الموضوع له، و الأصل فيه

ان يجمع على أوامر.

وجه الظهور ما عرفت من انه لا- جامع ذاتى بين المعنى الحدثى و المعنى الجامد ليكون الأمر موضوعاً بإزائه، و اما الجامع الانتزاعى فهو و ان كان امراً ممكناً و قابلاً للتصوير، الا أنه لم يوضع بإزائه يقيناً، على انه خلاف مفروض كلامه (قده): و اما الوضع العام و الموضوع له الخاص يردّه -مضافاً إلى ذلك- ما حققناه فى مبحث الصحيح و الأعم من ان نتيجه الوضع العام و الموضوع له الخاص كنتيجه الاشتراك اللفظى، فلاحظ. هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى ان اختلاف لفظ الأمر فى الجمع قرينه قطعيه على اختلافه فى المعنى، ضروره ان معناه لو كان واحداً لن يعقل اختلافه فى الجمع.

هذا على ما بيناه فى الدورات السابقه.

و لكن الصحيح فى المقام ان يقال ان ماده الأمر لم توضع للدلاله على حصه خاصه من الطلب، و هى الحصه المتعلقة بفعل الغير، بل وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج. و السبب فى ذلك ما حققناه فى بحث الإنشاء من أنه عباره عن اعتبار الأمر النفسانى، و إبرازه فى الخارج ببرز من قول أو فعل أو ما شاكله. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ما ذكرناه فى بحث الوضع من انه عباره عن التعهد و الالتزام النفسانى. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى وضع ماده الأمر أو ما شاكلها بطبيعته الحال لما ذكرناه أى للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى، لا للطلب و التصدى، و لا للبعث و التحريك. نعم انها كصيغتها مصداق للطلب و التصدى، و البعث و التحريك، لا انها معناها.

و بكلمه أخرى اننا إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليلاً موضوعياً فلا نعقل فيه سوى شيئين: أحدهما- اعتبار المولى ذلك الشىء فى ذمه

ص: ٩

المكلف من جهة اشتماله على مصلحه داعيه إلى ذلك. و ثانيهما- إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز كماده الأمر أو نحوها، فالماده أو ما شاكلها وضعت للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى، لا للطلب، و لا للبعث و التحريك.

نعم قد عرفت ان الماده أو ما شاكلها مصداق للطلب و البعث، و نحو قصد إلى الفعل، فان الطلب و البعث قد يكونان خارجيين، و قد يكونان اعتباريين، فماده الأمر أو ما شابهها مصداق للطلب و البعث الاعتبارى، لا الخارجى، لوضوح انها تصد فى اعتبار المولى إلى إيجاد الماده فى الخارج، و بعث نحوه، لا تكويناً و خارجاً، كما هو ظاهر.

و نتيجة ما ذكرناه امران: (الأول)- ان ماده الأمر، أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، و هو اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف، و لا- تدل على أمر آخر ما عدا ذلك الثانى انها مصداق للطلب و البعث، لا انهما معناها.

إلى هنا قد تبين ان القول بالاشتراك اللفظى بين جميع المعانى المتقدمه باطل، لا واقع موضوعى له، و كذلك القول بالاشتراك المعنوى، فالصحيح هو القول بالاشتراك اللفظى بين المعنيين المتقدمين.

ثم لا- يخفى انه لا- ثمره عمليه لذلك البحث أصلاً، و السبب فيه ان الثمره هنا تركز على ما إذا لم يكن المراد الاستعمالى من الأوامر الوارده فى الكتاب و السنه معلوماً، و حيث ان المراد الاستعمالى منها معلوم، فاذن لا أثر له.

حكى المحقق صاحب الكفاية (قده) ان الأمر قد نقل عن معناه الأصلي إلى القول المخصوص، و هو هيئه (افعل).

و يرد عليه أنه ان كان هذا مجرد اصطلاح، فلا مشاحه فيه، و الا فلا وجه له أصلاً، و ذلك لأن الظاهر ان الاشتقاق منه بحسب معناه الاصطلاحي، و عليه فلو كان معناه الاصطلاحي القول المخصوص لم يمكن الاشتقاق منه لأنه جامد، و من الطبيعي ان مبدأ المشتقات لا بد ان يكون معنى حدثياً قابلاً للتصريف و التغيير، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان يكون المبدأ خالياً عن جميع الخصوصيات، ليقبل كل خصوصيه ترد عليه، و من ثمة قلنا في بحث المشتق ان المصدر لا يصلح ان يكون مبدأ له، لعدم توفر الشرط الأساسي للمبدأ فيه، و هو خلوه عن جميع الإشكال و الصور المعنويه، و اللفظيه، حتى يقبل أيه صورته ترد عليه، نظير الهولي في الأجسام، حيث انها فاقده لكل صورته افترضت، و لذا تقبل كل صورته ترد عليها بشتى أنواعها و اشكالها، و بطبيعته الحال انها لو لم تكن فاقده لها فلا تقبل صورته أخرى، لوضوح إباء كل صورته عن صورته أخرى، و كل فعلية عن فعلية ثانيه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين: هي ان القول المخصوص لا يصلح ان يكون مبدأ للمشتقات، و ان يجعله شقه شقه، لاستحاله تصريفه و ورود هيئه أخرى عليه، فيكون نظير الجملة، و المفرد، و الكلمه، و الكلام، و ما شاكل ذلك مما هو اسم لنفس اللفظ، فانها غير قابله لأن تشتق منها المشتقات، لعدم توفر الركيزتين الأساسيتين للمبدأ فيها (المعنى الحدثي) (الخلو من الخصوصيات)

نعم التلفظ بالقول المخصوص قابل لأن تشتق منه المشتقات، و تر - عليه الهيئات و الصور، و ذلك لأن التلفظ ان لوحظ بنفسه.مع عدم ملاحظه شىء معه من الخصوصيات الخارجه عن حدود ذاته،فهو مبدأ و ان لو حظ قائماً بغيره فحسب،فهو مصدر. و ان لو حظ زائداً على هذا و ذاك وجوده و تحققه فى الخارج قبل زمان التكلم فهو ماض، و فى زمانه و ما بعده فمضارع، و هكذا. و لكن من المعلوم انه لا صله لذلك بما ذكرناه أصلاً.

و لكن لشيخنا المحقق (قده) فى هذا الموضوع كلام، و هو ان الأمر بهذا المعنى أيضاً قابل للاشتقاق و التصريف. و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه: «و ان كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حديثاً ففيه ان لفظ اضرب صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع، و هو من الاعراض القائمه بالمتلفظ به، فقد يلاحظ نفسه، من دون لحاظ قيامه و صدوره عن الغير، فهو المبدأ الحقيقى السارى فى جميع مراتب الاشتقاق و قد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدري المشتمل على نسبه ناقصه.

و قد يلاحظ قيامه و صدوره فى الحال، أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى و هكذا، فليس هيئه اضرب كالأعيان الخارجيه، و الأمور غير القائمه بشىء، حتى لا- يمكن لحاظ قيامه فقط، أو فى أحد الأزمنه، و عليه فالامر موضوع لنفس الصيغه الداله على الطلب مثلاً أو للصيغه القائمه بالشخص و أمر موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى الماضى و يأمر موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى الحال، أو الاستقبال».

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده (قده) و حاصله. ان ما ذكره فى إطاره و ان كان فى غايه الصحه و المتانه، إلا انه لا صله له بما ذكرناه.

و السبب فى ذلك ان لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين:

(الأولى)-حيثيه صدوره من الالافظ خارجاً و قيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

(الثانية)-حيثيه تحققه و وجوده فى الخارج، فاللفظ من حيثيه الأولى و ان كان قابلاً للتصريف و الاشتقاق، الا ان لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثيه، و الا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق و الصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الثانية، و من الطبيعى انه بهذه حيثيه غير قابل لذلك، كما عرفت. فما أفاده (قده) مبنى على الخلط بين هاتين حيثيتين.

(الجهه الثانيه)-هل ان العلو معتبر فى معنى الأمر أم لا؟ الظاهر اعتباره إذ لا يصدق الأمر عرفاً على الطلب الصادر من غير العالى، و ان كان بنحو الاستعلاء و إظهار العلو.

و على الجملة فصدوره من العالى منشأ لانتزاع عنوان الأمر و البعث و التحريك و التكليف و ما شاكل ذلك، دون صدوره عن غيره، بل ربما يوجب توبيخه باستعماله الأمر. و يدلنا على ذلك-مضافاً إلى مطابقه هذا للوجدان-صحى سلب الأمر عن الطلب الصادر من غير العالى، بل يستحق التوبيخ عليه بقوله أ تأمر الأمير مثلاً و من المعلوم ان التوبيخ لا يكون على امره بعد استعلائه، و انما يكون على استعلائه و استعماله الأمر.

(الجهه الثالثه)-لا إشكال فى تبادل الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق، و انما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلاله عليه أو الإطلاق و مقدمات الحكمه أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو القول الأول.

و اختار جماعه القول الثانى، و لكن الصحيح هو الثالث، فلنا دعويان:

(الأولى)-بطلان القول الأول و الثانى.(الثانيه)صحى القول الثالث

اما الدعوى الأولى فلأنها تبتنى على ركيزتين: إحداهما ما حققناه فى بحث الوضع من انه عباره عن التعهد و الالتزام النفساني. و ثانيتهما ما حققناه فى بحث الإنشاء من انه عباره عن اعتبار الأمر النفساني، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكلة.

و على ضوء هاتين الركيزتين يظهر أن ماده الأمر وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفساني فى الخارج، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً و لا إطلاقاً. اما الأول فظاهر. و اما الثانى فلأنه يتركز على كونها موضوعه للجامع بين الوجوب و النذب، ليكون إطلاقها معيناً للوجوب، دون النذب باعتبار ان بيان النذب يحتاج إلى مئونه زائده و الإطلاق غير وافٍ به. و لكن قد عرفت انها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو النذب، كذلك لم توضع للجامع بينهما، بل وضعت لما ذكرناه هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين الوجوب و النذب من هذه الناحيه، و اذن فلا يكون الإطلاق معيناً للأول، دون الثانى، فحاله حال الوجوب من هذه الناحيه من دون فرق بينهما أصلاً.

و أما الدعوى الثانيه: فلان العقل يدرك -بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيه- لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء و لم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى الخارج، قضاء لحق العبوديه، و أداء لوظيفه المولويه، و تحصيلاً للأمن من العقوبه، و لا -نعنى بالوجوب الا إدراك العقل لا بديه الخروج عن عهده- فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه (الجهه الرابعه) -فى الطلب و الإراده. قد سبق منا فى الجبهه الثالثه ان الأمر موضوع للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفساني فى الخارج، فلا يدل على شىء ما عداه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى تعرض المحقق صاحب الكفايه (قده) فى المقام للبحث عن جهه أخرى، و هى ان الطلب هل يتحد مع الإراده أولاً فيه وجوه و أقوال: قد اختار (قده) القول بالاتحاد، و إليك نصّ مقولته.

«فاعلم ان الحق كما عليه أهله، وفاقاً للمعتزله، و خلافاً للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده بمعنى ان لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإراده الإنشائية. و بالجملة هما متحدان مفهوماً و إنشأً و خارجاً، لا ان الطلب الإنشائي الذى هو المنصرف إليه إطلاقه، كما عرفت متحد مع الإراده الحقيقيه التى ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضروره ان المغايره بينهما أظهر من الشمس، و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد، ففى مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الأمر به حقيقه كفايه، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان، فان الإنسان لا يجد غير الإراده القائم بالنفس صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمه تحققها عند خطور الشىء، و الميل، و هيجان الرغبه إليه، و التصديق لفائدته، و الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها، و بالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة، و الإراده هناك صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب، فلا محيص الا عن اتحاد الإراده و الطلب، و ان يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إرادته فعله بالمباشره، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو اراده، لا كذلك مسمى بالطلب و الإراده، كما يعبر به تاره، و بها أخرى كما لا يخفى».

ما أفاده (قده) يحتوى على عدّه نقاط: ١- اتحاد الإراده الحقيقيه مع الطلب الحقيقى. ٢- اتحاد الإراده الإنشائية مع الطلب الإنشائي.

٣- مغايره الطلب الإنشائي للطلب الحقيقى، و الإراده الإنشائية للإراده

الحقيقه و لم يبرهن (قده) على هذه النقاط، بل أحالها إلى الوجدان.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط:

أما الأولى فهى خاطئه جداً و السبب فى ذلك ان الإراده بواقعها الموضوعى من الصفات النفسانيه، و من مقوله الكيف القائم بالأنفس.

و أما الطلب فقد سبق أنه من الأفعال الاختياريه الصادره عن الإنسان بالإراداه و الاختيار، حيث أنه عباره عن التصدى نحو تحصيل شىء فى الخارج. و من هنا لا يقال طالب الضالاه، أو طالب العلم الا لمن تصدى خارجاً لتحصيلهما، و أما من اشتاق إليهما فحسب و أراد فلا- يصدق عليه ذلك، و لذا لا- يقال طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق و أرادهما فى أفق النفس، ما لم يظهر فى الخارج بقول أو فعل.

و بكلمه أخرى ان الطلب عنوان للفعل سواء أ كان الفعل نفسانياً أم خارجياً، فلا يصدق على مجرد الشوق و الإراده النفسانيه، و يظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا طلبت زيداً، فما وجدته، أو طلبت من فلان كتاباً مثلاً، فلم يعطنى، و هكذا، ضروره أن الطلب فى أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجى، و ليس إخباراً عن الإراده و الشوق النفساني فحسب، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الطلب متعلقاً بفعل نفس الإنسان و عنواناً له كطالب الضالاه و طالب العلم و ما شاكلها و ان يكون متعلقاً بفعل غيره و على كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإراده. و قد تحصل من ذلك أن الطلب مباين للإراداه مفهوماً و مصداقاً، فما أفاده (قده) من أن الوجدان يشهد باتحادها خطأ جداً.

و أما النقطة الثانيه فقد ظهر نقدها مما أوردناه على النقطة الأولى، و ذلك لما عرفت من أن الطلب عنوان للفعل الخارجى أو الذهنى، و ليس منشأ بماده الأمر، أو بصيغتها، أو ما شاكلها. فاذن لا موضوع لما

أفاده(قده)من ان الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية.

و من هنا يظهر حال النقطة الثالثه،فانها انما تتم إذا كانت متوفره لأمرين:(الأول)القول بان الطلب منشأ بالصيغه،أو نحوها.(الثاني) القول بالإرادة الإنشائية فى مقابل الإراده الحقيقيه،و لكن كلا القولين خاطئ جداً.

و اما النقطة الرابعه فالامر و ان كان كما أفاده(قده)،الا ان عدم تحقق الطلب حقيقه ليس بملاك عدم تحقق الإراده كذلك فى أمثال الموارد بل بملاك ما عرفت من ان الطلب عنوان لمبرز الإراده،و مظهرها من قول أو فعل،و حيث لا إرادته هاهنا فلا مظهر لها،حتى يتصف بعنوان الطلب.

و على ضوء هذا البيان يظهر فساد ما قيل:من ان الطلب و الإراده متباينان مفهوماً،و متحدان مصداقاً و خارجاً،و وجه الظهور ما عرفت من تباينهما مفهوماً و مصداقاً،فلا يمكن صدقهما فى الخارج على شىء واحد كما مر بشكل واضح.

ثم لا يخفى ان غرض صاحب الكفايه(قده)من هذه المحاوله نفى الكلام النفسى الذى يقول به الأشاعره،بتخيل ان القول بتغاير الطلب و الإراده يستلزم القول بثبوت صفه أخرى غير الصفات المعروفه المشهوره و بطبيعته الحال ان مرد ذلك هو التصديق بما يقوله الأشاعره من الكلام النفسى.

و لكن قد عرفت ان هذه المحاوله غير ناجحه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انا سنذكره بعد قليل ان نفى الكلام النفسى لا-يرتكز على القول باتحاد الطلب و الإراده،حيث انا نقول بتغايرهما،فمع ذلك نبرهن بصوره قاطعه بطلان محاوله الأشاعره لإثبات ان كلامه تعالى نفسى لا لفظى.

(الأولى) -نظريه الأشاعره:الكلام النفسى،و نقدها.

(الثانيه)-نظريه الفلاسفه:إرادته تعالى من الصفات الذاتيه و نقدها.

(الثالثه)-نظريه الأشاعره:مسأله الجبر،و نقدها.

(الرابعه)-نظريه المعتزله:مسأله التفويض،و نقدها.

(الخامسه)-نظريه الإماميه:مسأله الأمر بين الأمرين.

(السادسه)-نظريه العلماء:مسأله العقاب.

(١) نظريه الأشاعره: الكلام النفسى و نقدها

الكلام النفسى و نقدها

ذهب الأشاعره إلى ان كلامه تعالى من الصفات الذاتيه العليا،و هو قائم بذاته الواجبه،قديم كبقية صفاته العليا،من العلم،و القدره، و الحياه،و ليس من صفاته الفعليه كالخلق،و الرزق،و الرحمه،و ما شاكلها و لأجل ذلك قد اضطروا إلى الالتزام بان كلامه تعالى نفسى،ما وراء الكلام اللفظى،و هو قديم قائم بذاته تعالى،فان الكلام اللفظى حادث فلا يعقل قدمه،و قد صرحوا (١) به فى ضمن محاولتهم،و استدلالهم على الكلام النفسى،و إليكم نصّ مقولتهم.

و هذا الذى قالته المعتزله لا ننكره نحن،بل نقوله،و نسميه كلاماً لفظياً،و نعترف بحدوثه،و عدم قيامه بذاته تعالى،و لكننا نثبت أمراً وراء ذلك،و هو المعنى القائم بالنفس،الذى يعبر عنه بالألفاظ،و نقول

ص:١٨

هو الكلام حقيقه، و هو قديم قائم بذاته تعالى، و نزع انه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنه، و الأمكنه، و الأقوام، و لا يختلف ذلك المعنى النفسى، بل نقول ليس ينحصر الدلاله عليه فى الألفاظ، إذ قد يدل عليه بالإشاره و الكتابه، كما يدل عليه بالعباره، و الطلب الذى هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات، و لا يختلف باختلاف الدلالات، و غير المتغير أى ما ليس متغيراً و هو المعنى مغاير للمتغير الذى هو العبارات، و نزع انه أى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عما لا- يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه و ان المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإراده، لأنه يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا؟ فان مقصوده مجرد الاختبار، دون الإتيان بالمأمور به و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فانه قد يأمره، و هو يريد ان لا يفعل المأمور به، ليظهر عذره عند من يلومه. و اعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغه الأمر، لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادته قطعاً، فإذاً هو أى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغه الخبر و الأمر صفة ثالثه مغايره للعلم و الإراده، قائمه بالنفس، ثم نزع انه قديم لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى».

و من الغريب جداً ما نسب إلى الحنابله فى شرح المواقف (١) و هذا نصه: «قال الحنابله: كلامه حرف و صوت يقومان بذاته تعالى و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعض جهلاً الجلد و الغلاف قديمان فضلاً عن المصحف».

تتضمن هذا النص عده خطوط: ١- ان لله تعالى سنخين من الكلام:

النفسى و اللفظى، و الأول من صفاته تعالى، و هو قديم قائم بذاته الواجبه

ص: ١٩

دون الثاني. ٢- ان الكلام النفسى عبارته عن المعنى القائم بالنفس، ويبرزه فى الخارج بالألفاظ والعبارات بشتى ألوانها و اشكالها، ولا يختلف ذلك المعنى باختلافها، كما لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنه. ٣- انهم عبروا عن ذلك المعنى تارة بالطلب، وأخرى بالأمر، وثالثاً بالخبر، ورابعاً بصيغته الخبر. ٤- ان هذا المعنى غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، أو يعلم خلافه، وغير الإرادة، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده، فان مقصوده الامتحان والاختبار، والإتيان بالمأمور به فى الخارج.

و لنأخذ بالنقد على هذه الخطوط جميعاً.

اما الأول فسنبينه بشكل واضح فى وقت قريب إن شاء الله تعالى ان كلامه منحصر بالكلام اللفظى، وان القرآن المنزل على النبى الأكرم صلى الله عليه وآله هو كلامه تعالى، بتمام سورة وآياته و كلماته، لا انه حاك عن كلامه، لوضوح ان ما يحكى القرآن عنه ليس من سنخ الكلام، كما سيأتى بيانه.

هذا من ناحيته. ومن ناحيته أخرى ان السبب الذى دعا الأشاعره إلى الالتزام بالكلام النفسى هو تخيل ان التكلم من صفاته الذاتيه، ولكن هذا الخيال خاطئ جداً، وذلك لما سيجىء إن شاء الله تعالى بصورة واضحة ان التكلم ليس من الصفات الذاتيه، بل هو من الصفات الفعلية.

و اما الثانى فيتوقف نقده على تحقيق حال الجمل الخبرية والإنشائية.

اما الأولى فقد حققنا فى بحث الإنشاء والخبار ان الجمل الخبرية موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه والخبار عن الثبوت، أو النفى فى الواقع، هذا بناء على نظريتنا. و اما بناءً على نظريه المشهور، فلأنها موضوعه للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع، أو نفيها عنه. و من الطبيعى ان مدلولها على ضوء كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام، ليقال إنه

كلام نفسى، ضروره ان الكلام النفسى عند القائلين به و ان كان موجوداً نفسانياً إلا أن كل موجود نفسانى ليس بكلام نفسى، بل لا- بد ان يكون سنخ وجوده سنخ وجود الكلام، لفرض أنه ليس من سنخ وجود الصفات المعروفة الموجوده فى النفس. و من المعلوم ان قصد الحكايه على رأينا و ثبوت النسبه على رأى المشهور ليس من ذلك.

و بكلمه واضحه: إذا حللنا الجمل الخبريه تحليلاً موضوعياً و فحصنا مداليلها فى إطاراتها الخاصه فلا نجد فيها سوى عده أمور: (الأول) تصور معانى مفرداتها بموادها و هيئاتها. (الثانى) تصور معانى هيئاتها التركيبيه.

(الثالث) تصور مفردات الجمله. (الرابع) تصور هيئاتها. (الخامس) تصور مجموع الجمله. (السادس) تصور معنى الجمله. (السابع) التصديق بمطابقتها للواقع أو بعدم مطابقتها له. (الثامن) إرادته إيجادها فى الخارج. (التاسع) الشك فى ذلك. و بعد ذلك نقول ان شيئاً من هذه الأمور ليس من سنخ الكلام النفسى عند القائلين به.

اما الأول فواضح، إذ الكلام النفسى عند القائلين به ليس من سنخ المعنى أولاً على ما سيأتى بيانه. و ليس من سنخ المعنى المفرد ثانياً.

و اما الثانى فلاين الكلام النفسى - كما ذكره - صفه قائمه بالنفس كسائر الصفات النفسائيه، و من الطبيعى ان المعنى ليس كذلك، فانه مع قطع النظر عن وجوده و تحققه فى الذهن ليس قائماً بها، و مع لحاظ وجوده و تحققه فيه و ان كان قائماً بها، إلا انه بهذا اللحاظ علم، و ليس بكلام نفسى على الفرض.

و على ضوء هذا البيان يظهر حال جميع الأمور الباقية، فان الثالث، و الرابع، و الخامس، و السادس، و التاسع من مقوله العلم التصورى، و السابع من مقوله العلم التصديقى، و الثامن من مقوله الإراده. فالنتيجه ان الكلام

النفسيّ بهذا الإطار الخاصّ عند القائلين به غير متصور في موارد الجمل الخبرية، وحينئذٍ فلا يخرج عن مجرد افتراض، و لقلقه اللسان، بلا واقع موضوعي له.

و اما الجمل الإنشائي فقد سبق الكلام فيها بشكل مفصل، و قلنا هناك ان نظريتنا فيها تختلف عن نظريه المشهور، حيث ان المشهور قد فسروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ.

و لكن قد حققنا هناك انا لا نعقل لذلك معنى صحيحاً معقولاً.

و السبب في ذلك هو انهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني، كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من البديهيّات التي لا تقبل الشك، ضروره ان الموجودات الخارجيه-بشتى اشكالها و أنواعها-ليست مما توجد بالألفاظ، كيف و الألفاظ ليست واقعه في سلسله عللها و أسبابها كي توجد بها. و ان أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب و الحرمة أو الملكيه و الزوجيه و غير ذلك فيرده أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفسانيّ، من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به، ضروره ان اللفظ في الجمله الإنشائي لا- يكون عله لإيجاد الأمر الاعتباري، و لا- واقعا في سلسله علتة، لوضوح أنه يتحقق بنفس اعتبار المعبر في أفق النفس، سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

و دعوى-أن مرادهم بذلك:الإيجاد التنزيلي، ببيان ان وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه تنزيلاً، و من هنا يسرى إليه قبح المعنى و حسنه، و على هذا صح ان يفسروا الإنشاء بإيجاد المعنى-خاطئه جداً، و ذلك لأن تماميه هذه الدعوى ترتكز على نظريه من يرى كون الوضع عبارته عن الهوهويّه، و جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، و لكن قد ذكرنا في محله ان هذه النظرية باطله، و قلنا هناك ان حقيقه الوضع

عبارة عن التعهد و الالتزام النفساني، و عليه فلا اتحاد بينهما لا حقيقه و واقعاً و لا عنايه و مجازاً، ليكون وجود اللفظ وجوداً تنزلياً له، و اما مسأله سرايه القبح و الحسن فهي لا تركز على النظرية المزبوره، بل هي من ناحيه كون اللفظ كاشفاً عنه و دالاً عليه، و من الطبيعي أنه يكفي لذلك وجود العلاقه الكاشفيه بينهما، و لا- فرق في وجود هذه العلاقه بين نظريه دون أخرى في مسأله الوضع.

و بعد ذلك نقول: ان مدلول الجمل الإنشائي على كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام النفسى عند القائلين به. اما على نظريه المشهور فواضح، لما عرفت من ان الكلام النفسى عندهم عبارة عن صفه قائمه بالنفس فى مقابل سائر الصفات النفسائيه، و قديم كغيرها من الصفات الأزليه و بطبيعته الحال ان إيجاد المعنى باللفظ فاقد لهاتين الركيزتين معاً: اما الركيزه الأولى فلأنه ليس من الأمور النفسائيه، ليكون قائماً بها. و اما الثانيه فلغرض انه حادث بحدوث اللفظ، و ليس بقديم. و اما على نظريتنا فائضا الأمر كذلك، فان إبراز الأمر الاعتبارى ليس من الأمور النفسائيه أيضاً.

فالنتيجه لحد الآن أنه لا يعقل فى موارد الجمل الخبريه، و الإنشائيه ما يصلح ان يكون من سنخ الكلام النفسى، و من هنا قلنا أنه لا يخرج عن مجرد وهم و خيال، فلا واقع موضوعى له.

ثم أنه قد يتوهم ان صوره الكلام اللفظى التمثله فى أفق النفس هي كلام نفسى، و لكن هذا التوهم خاطئ، لسببين: (الأول) ان هذه الصوره و ان كانت موجوده فى أفق النفس، و تتمثله فيه، إلا- أنها ليست بكلام نفسى، ضروره ان الكلام النفسى عند القائلين به مدلول للكلام اللفظى، و المفروض ان تلك الصوره بهذا الإطار الخاص ليست كذلك، لما عرفت من ان مدلول الكلام سواء أ كان إخبارياً أم إنشائياً أجنبى عنها

أضف 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 الخارجى و الذهنى، فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصورة مدلولاً له، لتكون كلاماً نفسياً. على أنها لا تختص بخصوص الكلام الصادر عن المتكلم بالاختيار، بل تعم جميع الأفعال الاختيارية بشتى أنواعها و اشكالها، حيث ان صورته كل فعل اختياري متمثله في أفق النفس قبل وجوده الخارجى.

(الثانى): ان هذه الصورة نوع من العلم و التصور، و هو التصور الساذج و قد تقدم ان الكلام النفسى عندهم صفة أخرى في مقابل صفة العلم، و الإرادة، و نحوهما.

و قد تخيل بعضهم ان الكلام النفسى عبارته عن الطلب المدلول عليه بصيغته الأمر. و لكن هذا الخيال فاسد جداً. و السبب في ذلك ما حققناه سابقاً من ان الطلب و إن كان غير الإرادة مفهوماً و مصداقاً، إلا أنه ليس بكلام نفسى، لما عرفت من أنه عبارته عن التصدى نحو المقصود خارجاً و هو من الأفعال الخارجيه، و ليس من المفاهيم اللفظية فى شىء حتى يدعى أنه كلام نفسى و من هنا قلنا ان الصيغه مصداق للطلب، لا انها وضعت بإزائه.

فالتنتيجه على ضوء هذا البيان امران: (الأول) فساد توهم كون الطلب منشأ بالصيغه أو ما شاكلها. (الثانى) ان الأشاعره قد أخطئوا هنا فى نقطه و أصابوا فى نقطه أخرى. اما النقطه الخاطئه فهى أنهم جعلوا الطلب من الصفات النفسائيه، و قد عرفت خطأ ذلك. و اما النقطه الثانيه فهى أنهم جعلوا الطلب مغايراً للإرادة ذاتاً و عيناً و قد سبق صحه ذلك.

و اما الثالث فنفس اختلاف كلماتهم فى تفسيره يعنى مرّه بالطلب، و أخرى بالخبر، و ثالثه بالأمر، و رابعه بصيغه الأمر شاهد صدق على أنهم أيضاً لم يتصوروا له معنى محصلاً، إلا ان يقال ان ذلك منهم مجرد

اختلاف فى التعبير و اللفظ و المقصود واحد، و لكن ننقل الكلام إلى ذلك المقصود الواحد و قد عرفت أنه لا واقع موضوعى له أصلاً، و لا يخرج عن حد الفرض و الخيال.

و اما الرابع فقد ظهر جوابه مما ذكرناه بصورة مفصله من أنه ليس فى الجمل الخبريه، و الإنشائيه شىء يصلح أن يكون كلاماً نفسياً.

و قد استدل على الكلام النفسى بعده وجوه آخر:

الأول- ان الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم فى الكتاب الكريم بقوله (و كلم الله موسى تكليماً) و من المعلوم ان التكلم صفه له كالعلم و القدره و الحياه و ما شاكلها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان صفاته تعالى قديمه قائمه بذاته، و لا يمكن ان تكون حادثه، لاستحاله قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالمحل، و الصفه بالموصوف. نعم يجوز قيام الحادث بها كقيام الفعل بالفاعل. و من ناحيه ثالثه ان الكلام اللفظى حيث أنه مؤلف من حروف و اجزاء متدرجه متصرمه فى الوجود لا يعقل ان يكون قديماً، و عليه فلا- يمكن ان يكون المراد من الكلام فى الآيه الكريمه الكلام اللفظى، ضروره استحاله كون ذاته المقدسه محلاً للحادث.

و من ناحيه رابعه ان الكلام النفسى حيث أنه ليس من مقوله الألفاظ فلا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بالقديم.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هي ان كلامه تعالى نفسى، لا لفظى.

و لناخذ بالنقد على هذا الدليل: ان صفاته تعالى على نوعين:

(الأول) الصفات الذاتيه: كالعلم، و القدره، و الحياه، و ما يؤل إليها، فان هذه الصفات عين ذاته تعالى فى الخارج، فلا اثنيه فيه و لا مغايره، و ان قيامها بها قيام عينى، و هو من أعلى مراتب القيام و أظهر مصاديقه، لا قيام صفه بموصوفها، أو قيام الحال بمحلها. و من هنا ورد

فى الروايات ان الله تعالى وجود كله، و علم كله، و قدره كله، و حياه كله، و إلى هذا المعنى يرجع قول أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغه كمال الإخلاص به نفى الصفات عنه بشهاده كل صفه أنها غير الموصوف.

(الثانى) الصفات الفعلية كالخلق، و الرزق، و الرحمه، و ما شاكلها فان هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى، حيث ان قيامها بها ليس قياماً عينياً كالصفات الذاتيه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحلها، و الوجه فى ذلك ان هذه الصفات لا- تخلو من ان تكون حادثه، أو تكون قديمه، و لا- ثالث لهما، فعلى الأول لزم قيام الحادث بذاته تعالى، و هو مستحيل، و على الثانى لزم تعدد القدماء و قد يرهن فى محله استحاله ذلك.

فالنتيجه على ضوءهما امران: (الأول) ان مبادئ هذه الصفات أفعاله تعالى الاختياريه. (الثانى) انها تمتاز عن الصفات الذاتيه فى نقطه واحده و هى ان الصفات الذاتيه عين ذاته تعالى، فيستحيل اتصاف ذاته بعدمها بان لا يكون ذاته فى مرتبه ذاته عالماً، و لا قادراً، و لا- حياً، و هذا بخلاف تلك الصفات، حيث انها أفعاله تعالى الاختياريه فتتفكك عن ذاته، و تتصف ذاته بعدمها يعنى يصح ان يقال: أنه تعالى لم يكن خالقاً للأرض مثلاً ثم خلقها، و لم يكن رازقاً لزيد- مثلاً- ثم رزقه، و هكذا و من ثمه تدخل عليها أدوات الشرط، و ما شاكلها، و لم تدخل على الصفات العليا الذاتيه. و ان شئت قلتم: ان قدره تتعلق بالصفات الفعلية وجوداً و عدماً، فان له تعالى ان يخلق شيئاً، و له ان لا يخلق، و له ان يرزق، و له ان لا يرزق، و هكذا، و لم تتعلق بالصفات الذاتيه أبداً.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان التكلم من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتيه، و ذلك لوجود ملاك الصفات الفعلية فيه، حيث يصح

ان يقال: أنه تعالى كلم موسى عليه السلام و لم يكلم غيره، أو كلم فى الوقت الفلانى، و لم يكلم فى وقت آخر، و هكذا. و لا يصح ان يقال أنه تعالى ليس عالماً بالشئ فلانى، أو فى الوقت الفلانى. فما ذكره الأشاعره من ان التكلم صفه له تعالى، و كل صفه له قديم نشأ من الخلط بين الصفات الذاتيه و الصفات الفعلية. (الثانى) ان كل كلام صادر من المتكلم بإرادته و اختياره مسبوق بتصوره فى أفق النفس على الشكل الصادر منه، و لا سيما إذا كان للمتكلم عناية خاصه به، كما إذا كان فى مقام إلقاء خطابه، أو شعر، أو نحو ذلك، و هذا المرتب الموجود فى أفق النفس هو الكلام النفسى، و قد دل عليه الكلام اللفظى، و إلى ذلك أشار قول الشاعر، ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

و يردّه: أولاً أن هذه الدلاله ليست دلالة لفظيه، و انما هى دلالة عقليه كدلاله وجود المعلول على وجود علته، و من هنا لا تختص بخصوص الألفاظ، بل تعم كافه الأفعال الاختياريه.

و بكلمه أخرى بعد ما ذكرنا- فى بحث الحروف ان الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجيه، و لا للموجودات الذهنيه- فلا يعقل ان تكون تلك الصوره معنى لها، لتكون دلالتها عليها دلالة وضعيه، بل هى من ناحيه ان صدور الألفاظ عن لفظها حيث كان بالاختيار و الإراده فبطبيعته الحال تدل على تصورها فى أفق النفس دلالة المعلول على علته، بقانون ان كل فعل صادر عن الإنسان بالاختيار لا- بد ان يكون مسبوقاً بالتصور و الالتفات، و إلا فلا يكون اختيارياً، و على هذا فكل فعل اختيارى ينقسم إلى نوعين: (الأول) الفعل النفسى (الثانى) الفعل الخارجى فلا يختص ذلك بالكلام فحسب و لا أظن أن الأشاعره يلتزمون بذلك. و ثانياً- ان تلك

الصورة نوع من العلم، وقد عرفت ان الأشاعره قد اعترفت بان الكلام النفسى صفه أخرى، فى مقابل صفه العلم.

(الثالث) لا ريب فى ان الله تعالى متكلم، وقد دلت على ذلك عده من الآيات، و لازم ذلك قيام المبدأ على ذاته قياماً وصفاً، لا قيام الفعل بالفاعل، وإلا لم يصح إطلاق المتكلم عليه، و من هنا لا يصح إطلاق النائم و القائم، و المتحرك، و الساكن، و الذائق، و ما شاكل ذلك عليه تعالى مع ان مبادئ هذه الأوصاف قائمه بذاته قيام الفعل بالفاعل.

و ان شئت قلت: إن هذه الهيئات و ما شاكلها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل، و إنما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفه بالموصوف. هذا من جهه. و من جهه أخرى أن الذى دعا الأشاعره إلى الالتزام بالكلام النفسى هو تصحيح متكلميته تعالى فى مقابل بقيه صفاته، فان الكلام اللفظى حيث انه حادث لا يعقل قيامه بذاته تعالى قيام الصفه بالموصوف. لاستحاله كون ذاته تعالى محلاً للحوادث.

فالتتيجه على ضوءهما هى أن كلامه تعالى نفسى، لا لفظى.

و لتأخذ بالمناقشه فى هذا الدليل نقضاً و حلاً.

اما الأول: فلا ريب فى أن الله تعالى متكلم بكلام لفظى و قد دلت على ذلك عده من الآيات و الروايات منها قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فان قوله كن فيكون كلامه تعالى. و من هنا لا نظن أن الأشاعره ينكرون ذلك، بل قد تقدم أنهم معترفون به.

و عليه فما هو المبرر لهم فى إطلاق المتكلم بالكلام اللفظى عليه تعالى هو المبرر لنا.

و اما الثانى: فلان المتكلم ليس مشتقاً اصطلاحياً. لفرض عدم المبدأ له، بل هو نظير هيئه اللابن، و التامر، و المتقمص، و المتنعل، و البقال

و ما شاكل ذلك، فان المبدأ فيها من أسماء الأعيان، و الذوات، و هو اللبن، و التمر، و القميص، و النعل، و البقل، و لكن باعتبار اتخاذ الشخص هذه الأمور حرفه و شغلا و لازماً له صارت مربوطه به، و لأجل هذا الارتباط صح إطلاق هذه الهيئات عليه. نعم أنها مشتقات جعلية باعتبار جعلية مبادئها و مصادرها. و السبب في ذلك أن الكلم ليس مصدراً للمتكلم، لفرض أن معناه الجرح لا الكلام، و كلم ليس فعلاً ثلاثياً مجرداً له، ليزاد عليه حرف فيصبح مزيداً فيه. و عليه فبطبيعته الحال يكون التكلم مصدراً جعلياً، و الكلام اسم مصدر كذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن المبدأ الجعلي للمتكلم في هذا الحال لا يخلو من أحد امرين: إما التكلم أو الكلام، و لا ثالث لهما.

أما على الأول فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم، و القائم، و المتحرك، و ما شابه ذلك عليه تعالى، مع أنه موجد لمبادئها، و ذلك لأن التكلم من قبيل الأفعال دون الأوصاف. و المبادئ في الهيئات المذكوره من قبيل الأوصاف دون الأفعال، و لأجل الاختلاف في هذه النقطة تمتاز هيئه المتكلم عن هذه الهيئات، حيث انها لا- تصدق إلا- على من تقوم به مبادئها قيام الصفه بالموصوف، و الحال بالمحل، و من ثمة لا تصدق عليه تعالى، و هذا بخلاف هيئه المتكلم، فانها تصدق على من يقوم به التكلم قيام الفعل بالفاعل، و لا يعتبر في صدقها الاتصاف و الحلول، و لذلك صح إطلاقها عليه تعالى من دون محذور.

و أما على الثاني: فالامر أيضا كذلك. و الوجه فيه أن الكلام عبارته عن كيف المسموع الحاصل من تموج الهواء، و اصطكاكه، و من الطبيعي أن المتكيف بالكلام و المتصف به انما هو الهواء، دون غيره، فلا- يعقل قيامه بغيره قيام الصفه بالموصوف، و الحال بالمحل، و لا فرق في ذلك بين

ذاته تعالى و غيره، و نتيجة ذلك ان إطلاق المتكلم عليه تعالى، كإطلاقه على غيره باعتبار إيجاده الكلام، بل الأمر كذلك في بعض المشتقات المصطلحه أيضاً، كالقبض، و الباسط، و ما شاكلهما، فان صدقه عليه تعالى بملاك أنه موجد للقبض، و البسط و نحوهما، لا- بملاك قيامها به قيام وصف، أو حلول. و أما عدم صحه إطلاق النائم، و القائم، و الساكن، و ما شاكل ذلك عليه تعالى، مع أنه موجد لمبادئها فيمكن تبريره بأحد وجهين:

(الأول) أن ذلك ليس امراً قياسياً، بحيث إذا صح الإطلاق بهذا الاعتبار في مورد صح إطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار و ليس لذلك ضابط كلي، بل هو تابع للاستعمال و الإطلاق، و هو يختلف باختلاف الموارد، فيصح في بعض الموارد، دون بعض كما عرفت.

و دعوى أن هيئه الفاعل موضوعه لإفاده قيام المبدأ بالذات قيام حلول خاطئه جداً، و ذلك لما ذكرناه في بحث المشتق من ان الهيئه موضوعه للدلاله على قيام المبدأ بالذات بنحو من أنحاء القيام، و اما خصوصيه كون القيام بنحو الحلول، أو الإيجاد، أو الوقوع، أو غير ذلك فهي خارجه عن مفاد الهيئه.

و قد تحصل من ذلك أنه ليس لما ذكرناه ضابط كلي، بل يختلف باختلاف الموارد. و من هنا لا يصح إطلاق المشتق في بعض الموارد على من يقوم به المبدأ قيام حلول. كإطلاق المتكلم على الهواء فانه لا يصح، و كذا إطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، و هكذا. مع ان قيام المبدأ فيها قيام الحال بالمحل.

(الثاني) يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعي الفعل: أعني المتعدى، و اللازم.

بيان ذلك: ان الفعل إذا كان متعدياً كفى في اتصاف فاعله به قيامه به قيام صدور و إيجاد، و أما الزائد على هذا فغير معتبر فيه، و ذلك كالقابض و الباسط، و الخالق، و الرازق، و المتكلم، و الضارب، و ما شاكلها، و أما إذا كان لازماً فلا يكفى في اتصافه به صدوره منه، بل لا بد في ذلك من قيام المبدأ به، قيام الصفه بالموصوف، و الحال بالمحل، و ذلك كالعالم و النائم، و القائم، و ما شاكله.

و على ضوء هذا الضابط يظهر وجه عدم صحه إطلاق النائم، و القائم عليه تعالى، كما يظهر وجه صحه إطلاق-العالم، و الخالق، و القابض.

و الباسط، و المتكلم، و ما شابه ذلك-عليه سبحانه و تعالى هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى يظهر وجه عدم صحه إطلاق المتكلم على الهواء، و إطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، و هكذا.

(الرابع) ان الكلام كما يصح إطلاقه على الكلام اللفظي الموجود في الخارج، كذلك يصح إطلاقه على الكلام النفسي الموجود في الذهن، من دون لحاظ عنايه في البين. و من هنا يصح ان يقول القائل: إن في نفسي كلاماً لا أريد أن أبديه. و شهد على ذلك قوله تعالى: (و أسروا قولكم أو جهروا به إنه عليم بذات الصدور) و قوله تعالى (و إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) و نحوهما مما يدلنا على ذلك، و هذا الموجود المرتب في النفس هو الكلام النفسي، و يدل عليه الكلام اللفظي.

و جوابه يظهر مما ذكرناه آنفاً من أن هذا الموجود المرتب في النفس ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسياً عند القائلين به، بل هو صورته للكلام اللفظي. و من هنا قلنا ان ذلك لا يختص بالكلام، بل يعم كافة أنواع الأفعال الاختياريه.

و بكلمه واضحه ان أرادوا به أن يكون لكل فعل فردان: فرد

خارجي، و فرد ذهني، و منه الكلام فهو غير معقول، و ذلك لأن قيام الأشياء بالنفس إنما هو بصورها-قياماً علمياً- لا بواقعها الموضوعي، و إلا- لتداخلت المقولات بعضها في بعض، و هو مستحيل. نعم الكيفيات النفسانيّة كالعلم، و الإرادة، و نحوهما قائمه بها بأنفسها، و بواقعها الموضوعي و إلا لذهب إلى ما لا نهاية له. و عليه فلا يكون ما هو الموجود في النفس كلاماً حقيقه، بل هو صوره و وجود علمي له. و إن أرادوا به صوره الكلام اللفظي فقد عرفت أنها من مقوله العلم، و ليست بكلام نفسي في شيء، على انك عرفت أن الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي و تلك الصوره ليست مدلوله له، كما تقدم.

و من هنا يظهر أن إطلاق الكلام على هذا المرتب الموجود في النفس مجاز، إما بعلاقه الأول، أو بعلاقه المشابهه في الصوره.

و أما الآيتان الكريمتان فلا تدلان بوجه على أن هذا الموجود في النفس كلام نفسي. أما الآية الأولى فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السر هو القول الموجود في النفس، فالآية تكون عندئذ في مقام بيان أن الله تعالى عالم به سواء أ أظهره في الخارج أم لم يظهره، و إطلاق القول عليه بكون بالعنايه، و يحتمل أن يكون المراد منه القول السري، و هذا هو الظاهر من الآية الكريمه، فاذن الآية أجنبيه عن الدلاله على الكلام النفسي بالكلية و اما الآية الثانيه فيحتمل أن يكون المراد مما في الأنفس صوره الكلام، و يحتمل أن يكون المراد منه نيه السوء و هذا الاحتمال هو الظاهر منها، و كيف كان فلا صلّه للآية بالكلام النفسي أصلاً.

نتائج البحث لحد الآن عده نقاط:

(الأولى) أن ما ذكر من المعاني المتعدده لماده الأمر لا واقع موضوعي له و قد عرفت أنها موضوعه لمعنيين: إبراز الأمر الاعتبار النفساني في الخارج

و حصه خاصه من الشئ. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن الأهميه فى الجمله مأخوذه فى معنى الأمر لا- أصل له. و من هنا قلنا بصحه توصيف الأمر بما لا أهميه له بدون عنايه كما أنه لا أصل لجعل معناه واحداً، لما ذكرناه من ان اختلافه فى الجمع شاهد على تعدد معناه. و من ناحيه ثالثه أن ما أفاده شيخنا المحقق (قده) من أنه موضوع للمعنى الجامع بينهما خاطئ جداً، لما سبق من ان الجامع الذاتى بينهما غير معقول.

(الثانيه) لا ثمره للبحث عن أن معنى الأمر واحد أو متعدد.

(الثالثه) لا- يمكن أن يكون القول المخصوص (هيئه افعّل) معنى الأمر لعدم إمكان الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى و ما ذكره شيخنا المحقق (قده) فى تصحيح ذلك قد عرفت فساد.

(الرابعه) ان العلو معتبر فى معنى الأمر، و لا يكفى الاستعلاء.

(الخامسه) ان الوجوب ليس مفاد الأمر لا وضعاً، و لا إطلاقاً، بل هو بحكم العقل، فينتزعه عند عدم نصب قرينه على الترخيص.

(السادسه) ان الطلب مغاير للإرادة مفهوماً و واقعاً، حيث ان الطلب فعل اختياري للإنسان، و الإراده من الصفات النفسانيه الخارجيه عن الاختيار و من ثمة ذكرنا أنه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من اتحاده مع الإراده مفهوماً و خارجاً.

(السابعه) أنه لا واقع موضوعى للكلام النفسى أصلاً، و لا يخرج عن مجرد الفرض و الخيال.

(الثامنه) ان ما ذكره الأشاعره من الأدله لإثبات الكلام النفسى قد عرفت فسادها جميعاً.

إرادته تعالى ذاتيه، و نقدها

المعروف و المشهور بين الفلاسفه قديماً و حديثاً هو أن إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتيه كصفه العلم، و القدره، و الحياه. و مال إلى ذلك جماعه من الأصوليين منهم المحقق صاحب الكفايه و شيخنا المحقق -قدهما- قال في الكفايه: ان إرادته التكوينيّه هو العلم بالنظام الكامل التام. و لكن أورد عليه شيخنا المحقق (قده) بان هذا التفسير غير صحيح. و قد أفاد في وجه ذلك بما إليك نصه:

«لا ريب في ان مفاهيم صفاته تعالى الذاتيه متخالفه، لا متوافقه مترادفه، و ان كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات، و من جميع الجهات مثلاً مفهوم العلم غير مفهوم الذات. و مفهوم بقيه الصفات، و ان كان مطابق الجميع ذاته بذاته، لا شيء آخر منضمّاً إلى ذاته، فانه تعالى صرف الوجود، و صرف القدره، و صرف العلم، و صرف الحياه، و صرف الإراده و لذا قالوا وجود كله، و قدره كله، و علم كله، و إرادته كله، مع أن مفهوم الإراده مغاير لمفهوم العلم، و مفهوم الذات، و سائر الصفات، و ليس مفهوم الإراده العلم بالنظام الأصلح الكامل التام كما فسرنا بذلك المحقق صاحب الكفايه (قده) ضروره أن رجوع صفه ذاتيه إلى ذاته تعالى و تقدس و إلى صفه أخرى كذلك انما هو في المصادق، لا- في المفهوم، لما عرفت من ان مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر. و من هنا قال الأكابر من الفلاسفه أن مفهوم الإراده هو الابتهاج، و الرضا، أو ما يقاربهما معنى، لا العلم بالصالح و النظام، و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا، و السر في التعبير عن الإراده فينا بالشوق المؤكد، و بصرف الابتهاج و الرضا

فيه تعالى، هو انا لمكان إمكاننا ناقصون في الفاعليه، و فاعليتنا لكل شىء بالقوه، فلذا نحتاج في الخروج من القوه إلى الفعل إلى مقدمات زائده على ذاتنا من تصور الفعل، و التصديق بفائدته، و الشوق الأكيد، فيكون الجميع محركاً للقوه الفاعله المحركه للعضلات، و هذا بخلاف الواجب تعالى فانه لتقدسه عن شوائب الإمكان، و جهات القوه و النقصان فاعل بنفس ذاته العليمه المريد، و حيث انه صرف الوجود، و صرف الخير مبتهج بذاته أتم الابتهاج، و ذاته مرضى لذاته أتم الرضا، و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتى - هو الإراده الذاتيه - ابتهاج فى مرحله الفعل، فان من أحب شيئاً أحب آثاره، و هذه المحبه الفعليه هى الإراده فى مرحله الفعل، و هى التى وردت الاخبار عن الأئمه الأطهار عليهم السلام بحدوثها.

يحتوى ما أفاده (قده) على عدّه نقاط:

(الأولى) ان مفهوم الإراده غير مفهوم العلم، فان مفهوم الإراده الابتهاج و الرضا، و مفهوم العلم الانكشاف، فلا يصح تفسير أحدهما بالآخر، و إن كان مطابقهما واحداً، و هو ذاته تعالى.

(الثانيه) ان إرادته تعالى من الصفات الذاتيه العليا كالعلم، و قدره و ما شاكلها، و ليست من الصفات الفعليه.

(الثالثه) ان الإراده فينا عبارته عن الشوق الأكيد المحرك للقوه العامله المحركه للعضلات نحو المراد، و تحققها و وجودها فى النفس يتوقف على مقدمات كالتصور، و التصديق بالفائده، و نحوهما، و من الواضح ان الإراده بهذا المعنى لا تتصور فى حقه سبحانه و تعالى، فان فاعليته تامه، لا نقصان فيها أبداً، و أنه فاعل بنفس ذاته العليمه المريد، و لا تتوقف فاعليته على آيه مقدمه خارجه عن ذاته تعالى.

(الرابعه) ان الابتهاج فى مرحله الفعل هو الإراده الفعليه المنبعث

عن الابتهاج الذاتى الذى هو الإرادة الذاتيه، و الروايات الداله على حدوث الإراده انما يراد بها الإراده الفعلية التى هى من آثار إرادته الذاتيه.

و لنأخذ بالنظر فى هذه النقاط:

اما النقطة الأولى: فهى تامه من ناحيه. و هى أن مفهوم الإراده غير مفهوم العلم، و خاطئه من ناحيه أخرى، و هى ان مفهوم الإراده الابتهاج و الرضا.

اما تماميتها من الناحيه الأولى، فلما ذكرناه فى بحث المشتق من ان مفاهيم الصفات العليا الذاتيه مختلفه و متباينه، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدره، و هكذا، و لا فرق فى ذلك بين الواجب و الممكن. نعم يفترق الواجب عن الممكن فى نقطه أخرى، و هى ان مطابق هذه الصفات فى الواجب واحد عيناً و ذاتاً وجهه. و فى الممكن متعدد كذلك.

و اما عدم تماميتها من الناحيه الثانيه فلان من الواضح ان مفهوم الإراده ليس هو الابتهاج و الرضا، لا لغه، و لا عرفاً، و انما ذلك اصطلاح خاص من الفلاسفه، حيث أنهم فسروا الإراده الأزليه بهذا التفسير. و لعل السبب فيه التزامهم بعده عوامل تاليه: (الأول) ان إرادته تعالى عين ذاته خارجاً و عيناً (الثاني) انها ليست بمعنى الشوق الأكيد المحرك للعضلات، كما عرفت (الثالث) انها مغايره للعلم، و القدره و الحياه، و ما شاكلها من الصفات العليا بحسب المفهوم (الرابع) أنه لم يوجد معنى مناسباً للإرادة غير المعنى المذكور، و بطبيعة الحال ان النتيجة على ضوء هذه العوامل هى ما عرفت.

و لكن هذا التفسير خاطئ جداً، و ذلك: لأن الإراده لا تخلو من ان تكون بمعنى إعمال القدره، أو بمعنى الشوق الأكيد، و لا ثالث لهما و حيث ان الإراده بالمعنى الثانى لا تعقل لذاته تعالى تتعين الإراده بالمعنى

الأول له سبحانه و هو المشيئة و إعمال قدره.

و أضف إلى ذلك ان الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى، و ليس من الصفات الذاتية كالعلم، و القدره، و نحوهما، و ذلك لصحه سلبه عن ذاته تعالى، فلو كان من الصفات العليا لم يصح السلب أبداً.

على انا لو فرضنا ان الرضا من الصفات الذاتية فما هو الدليل على ان إرادته أيضاً كذلك، بعد ما عرفت من ان صفه الإراده غير صفه الرضا، و كيف كان فما أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

و اما النقطة الثانية (إرادته تعالى صفه ذاتيه له) فهي خاطئه جداً.

و السبب في ذلك: أولاً ما تقدم من أن الإراده بمعنى الشوق المؤكد لا تعقل في ذاته تعالى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق ان تفسير الإراده بصفه الرضا و الابتهاج تفسير خاطئ لا واقع له. و من ناحيه ثالثة انا لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدره و السلطنه. و ثانياً قد دلت الروايات الكثيره على ان إرادته تعالى فعله، كما نصّ به قوله:

سبحانه «إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» و ليس في شيء من هذه الروايات إيماء فضلاً عن الدلاله على ان له تعالى إرادته ذاتيه أيضاً بل فيها ما يدل على نفى كون إرادته سبحانه ذاتيه كصحيحه عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت «لم يزل الله مريداً قال ان المريد لا يكون إلا المراد معه لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد» (١) و روايه الجعفرى قال قال الرضا عليه السلام: «المشيئة من صفات الأفعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحد» فهاتان الروايتان تنصان على نفى الإراده الذاتيه عنه سبحانه.

ثم ان سلطنته تعالى حيث كانت تامه من كافه الجهات و النواحي و لا

ص: ٣٧

يتصور النقص فيها أبداً فبطبيعته الحال يتحقق الفعل في الخارج و يوجد بصرف أعمالها من دون توقفه على أية مقدمه أخرى خارجه عن ذاته تعالى كما هو مقتضى قوله سبحانه «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

و قد عبّر عن هذا المعنى في الروايات تارة بالمشيئه، و تارة أخرى بالإحداث و الفعل. اما الأول كما في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الشيئه محدثه». و صحيحه عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«خلق الله المشيئه بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئه» (1) و من الطبيعي أن المراد بالمشيئه هو إعمال قدره و السلطنه، حيث انها مخلوقه بنفسها، لا بأعمال قدره أخرى، و إلا لذهب إلى ما لا نهايه له.

و اما الثاني كما في صحيحه صفوان بن يحيى قال عليه السلام: «الإرادته من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و اما من الله تعالى، فإن إرادته إحداثه، لا- غير ذلك، لأنه لا- يروى، و لا- يهيم، و لا- يتفكر، و هذه الصفات منفيه عنه، و هي صفات الخلق، فإن إرادته الله الفعل لا- غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا- لفظ، و لا- نطق بلسان، و لا همه، و لا تفكر، و لا كيف، كما أنه لا كيف له» فهذه الصحيحه تنص على أن إرادته تعالى هي امره التكويني.

و اما النقطة الثالثه فهي تامه، لوضوح أن إرادتنا هي الشوق المؤكد الداعي إلى إعمال قدره و السلطنه نحو إيجاد المراد، و سنبين إن شاء الله تعالى أن ملاك كون الأفعال في إطار الاختيار هو صدورها بأعمال قدره و المشيئه لا كونها مسبوقه بالإرادته، بداهه أن الإراده بكافه مقدماتها غير اختياريه فلا يعقل أن تكون ملاكاً لاختياريتها، على أنا نرى وجداناً و بشكل قاطع أن الإراده ليست عله تامه للأفعال، و سيأتي توضيح هذه النقاط بصوره

ص: ٣٨

مفصله إن شاء الله تعالى.

و اما النقطة الرابعه فيرد عليها ان الروايات قد دلت على ان إرادته تعالى ليست كعلمه و قدرته، و نحوهما من الصفات الذاتيه العليا، بل هي فعله و أعمال قدرته كما عرفت. و ان شئتُم قلتم لو كانت لله تعالى إرادتان: ذاتيه و فعليه لأشارت الروايات بذلك لا محاله، مع انها تشير إلى خلاف ذلك.

ثم ان قوله عليه السلام في الصحيحه المتقدمه ان المرید لا يكون إلا المراد معه إشاره إلى ان الإراده الإلهيه لو كانت ذاتيه لزم قدم العالم، و هو باطل و يؤيد هذا روايه الجعفری عن الرضا عليه السلام «فمن زعم ان الله لم يزل مریداً شائئاً فليس بموحد» فانه صريح في ان إرادته ليست عين ذاته كالعلم، و القدره، و الحياه.

لحد الآن قد ظهر امران:

(الأول) انه لا مقتضى لما التزم به الفلاسفه و جماعه من الأصوليين منهم صاحب الكفايه و شيخنا المحقق قدس سرهما من كون إرادته تعالى صفه ذاتيه له، بل قد تقدم عدم تعقل معنى محصل لذلك.

(الثاني) ان محاولتهم لحمل الروايات الوارده في هذا الموضوع على إرادته الفعليه، دون الذاتيه خاطئه و لا واقع موضوعي لها، فانها في مقام بيان انحصار إرادته تعالى بها.

و لشيخنا المحقق الأصفهانى (قده) في المقام كلام، و حاصله: ان مشيئته تعالى على قسمين: مشيئته ذاتيه، و هي عين ذاته المقدسه، كيفيه صفاته الذاتيه، فهو تعالى صرف المشيئته، و صرف القدره، و صرف العلم، و صرف الوجود، و هكذا، فالمشيئته الواجبه عين الواجب تعالى. و مشيئته فعليه، و هي عين الوجود الإطلاقي المنبسط على الماهيات، و المراد من المشيئته الوارده في الروايات من انه تعالى خلق الأشياء بالمشيئته، و المشيئته بنفسها

هو المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود المنبسط، و الوجود الإطلاقي، و المراد من الأشياء هو الموجودات المحدودة الخاصة، فموجوديه هذه الأشياء بالوجود المنبسط، و موجوديه الوجود المنبسط بنفسها، لا- بوجود آخر، و هذا معنى قوله عليه السلام خلق الله الأشياء بالمشيئة أى بالوجود المنبسط الذى هو فعله الإطلاقي، و خلق المشيئة بنفسها، ضروره انه ليس للوجود المنبسط ما به الوجود.

و لا يخفى انه (قده) قد تبع فى ذلك نظريه الفلاسفه القائله بتوحيد الفعل، و بطبيعته الحال ان هذه النظرية تركز على ضوء عليه ذاته الأزليه للأشياء، و على هذا الضوء فلا- محاله يكون الصادر الأول منه تعالى واحداً ذاتاً و وجوداً. لاقتضاء قانون السنخيه و التناسب (بين العلل و المعلول) ذلك و هذا الصادر الواحد هو الوجود الإطلاقي المعبر عنه بالوجود المنبسط تاره و بالمشيئة الفعلية تاره أخرى، و هو الموجود بنفسه لا- بوجود آخر يعنى انه لا- واسطه بينه و بين وجوده الأزلى فهو معلوله الأول، و الأشياء معلوله بواسطته، و هذا المعنى هو مدلول صحيحه عمر بن أذينة المتقدمه.

و لناخذ بالنقد عليه من وجهين:

(الأول) ان القول بالوجود المنبسط فى إطاره الفلسفى يركز على نقطه واحده و هى ان نسبة الأشياء بشتى أنواعها و اشكالها إلى ذاته تعالى نسبة المعلول إلى العلل التامه و يترتب على هذا امران: (الأول) التجانس و التسانخ بين ذاته تعالى و بين معلوله (الثانى) التعاصر بينهما، و عليه حيث انه لا- تجانس بين موجودات عالم الماده بكافه أنواعها و بين ذاته تعالى فلا بد من الالتزام بالنظام الجملى السلسلى، و هو عبارته عن ترتب مسببات على أسباب متسلسله، فالأسباب و المسببات جميعاً منتهيتان فى نظامهما الخاص و إطارهما المعين بحسب الطوليه و العرضيه معاً إلى مبدأ واحد، و هو الحق سبحانه، و هو مبدأ الكل، فالكل ينال منه، و هو مسبب الأسباب على

الإطلاق. و نتیجه هذا ان المصادر الأول من الله تعالى لا بد ان يكون مسانخاً لذاته و معاصراً معها، و إلا استحال صدوره منه. و من الطبيعي ان ذلك لا يكون إلا الوجود المنبسط فى إطاره الخاص.

و غير خفى انه لا شبهه فى بطلان النقطة المذكوره و انه لا واقع موضوعى لها أصلاً. و السبب فى ذلك واضح و هو ان سلطنته تعالى و ان كانت تامه من كافه الجهات و لا يتصور النقص فيها أبداً، إلا ان مردّ هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه و استحاله انفكاكه عنه، كوجوب صدور المعلول عن العله التامه، بل مردّه إلى ان الأشياء بكافه اشكالها و أنواعها تحت قدرته و سلطنته التامه، و انه تعالى متى شاء إيجاد شىء أوجده بلا توقف على ايه مقدمه خارجه عن ذاته و أعمال قدرته حتى يحتاج فى إيجادهِ إلى تهيئه تلك المقدمه، و هذا معنى السلطنه المطلقه التى لا يشذ شىء عن إطارها.

و من البديهي ان وجوب وجوده تعالى، و وجوب قدرته، و انه تعالى وجود كله، و وجوب كله، و قدره كله لا يستدعى ضروره صدور الفعل منه فى الخارج، و ذلك لأن الضروره ترتكز على ان يكون اسناد الفعل إليه تعالى كإسناد المعلول إلى العله التامه، لا اسناد الفعل إلى الفاعل المختار فلنا دعويان: (الأولى) ان اسناد الفعل إليه ليس كإسناد المعلول إلى العله التامه (الثانيه) ان اسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

اما الدعوى الأولى فهى خاطئه عقلاً و نقلاً.

اما الأول: فلان القول بذلك يستلزم فى واقعه الموضوعى نفى القدره و السلطنه عنه تعالى، فان مردّ هذا القول إلى ان الوجودات بكافه مراتبها الطويله و العرضيه موجوده فى وجوده تعالى بنحو أعلى و أتم، و تتولد منه على سلسلتها الطويله تولد المعلول عن علته التامه، فان المعلول من مراتب وجود العله النازله، و ليس شيئاً أجنبياً عنه -مثلاً- الحراره من مراتب

وجود النار و تتولد منها،و ليست أجنبيه عنها،و هكذا.و على هذا الضوء فمعنى عليه ذاته تعالى للأشياء ضروره تولدها منها و تعاصرها معها، كضروره تولد الحراره من النار و تعاصرها معها،و يستحيل انفكاكها عنها غايه الأمر ان النار عله طبيعیه غير شاعره،و من الواضح ان الشعور و الالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العليه و حقيقتها الموضوعيه،فإذا كانت الأشياء متولدهً من وجوده تعالى بنحو الحتم و الوجوب،و تكون من مراتب وجوده تعالى النازل به حيث يمتنع انفكاكها عنه،فاذن ما هو معنى قدرته تعالى و سلطنته التامه.على ان لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شىء من هذه الأشياء في سلسلته الطويله،لاستحاله انتفاء المعلول بدون انتفاء علته.

و اما الثانى فقد تقدم ما يدل من الكتاب و السنه على ان صدور الفعل منه تعالى بإرادته و مشيئته.

و من هنا يظهر ان ما ذكر من الضابط للفعل الاختيارى و هو ان يكون صدوره من الفاعل عن علم و شعور،و حيث انه تعالى عالم بالنظام الأصلح فالصادر منه فعل اختيارى لا يرجع إلى معنى محصل،بداهه ان علم العله بالمعلول و شعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العليه و تأثيرها، فان العله سواء أ كانت شاعره أم كانت غير شاعره فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم و الوجوب،و مجرد الشعور و العلم بذلك لا- يوجب التغيير في تأثيرها و الأمر بيدها،و إلا لزم الخلف.فما قيل من ان الفرق بين الفاعل الموجب و الفاعل المختار هو ان الأول غير شاعر و ملتفت إلى فعله دون الثانى،فلأجل ذلك قالوا ان ما صدر من الأول غير اختيارى و ما صدر من الثانى اختيارى لا واقع موضوعى له أصلاً،لما عرفت من ان مجرد العلم و الالتفات لا يوجبان التغيير في واقع العليه بعد فرض ان نسبه الفعل إلى كليهما على حد نسبه

و اما الدعوى الثانيه فقد ظهر وجهها مما عرفت من ان إسناد الفعل إليه تعالى اسناد إلى الفاعل المختار، وقد تقدم ان صدوره باعمال القدره و السلطنه، و بطبيعته الحال ان سلطنه الفاعل مهما تمت و كملت زاد استقلاله و استغناؤه عن الغير، و حيث ان سلطنه الباري عز و جل تامه من كافه الجهات و الحشيات، و لا يتصور فيها النقص أبداً، فهو سلطان مطلق، و فاعل ما يشاء، و هذا بخلاف سلطنه العبد، حيث انها ناقصه بالذات فيستمدّها في كل آن من الغير، فهو من هذه الناحيه مضطر فلا اختيار و لا سلطنه له، و ان كان له اختيار و سلطنه من ناحيه أخرى، و هي ناحيه إعمال قدرته و سلطنته. و اما سلطنته تعالى فهي تامه و بالذات من كلتا الناحيتين لحد الآن قد تبين ان القول بالوجود المنبسط بإطاره الفلسفى الخاصّ و بواقعه الموضوعى يستلزم الجبر فى فعله تعالى، و نفى القدره و السلطنه عنه أعاذنا الله من ذلك.

(الثانى) ان ما أفاده (قده) من المعنى للحديث المذكور خلاف الظاهر جداً، فان الظاهر منه بقريته تعلق الخلق بكل من المشيئه و الأشياء تعدد المخلوق، غايه الأمر ان أحدهما مخلوق له تعالى بنفسه و هو المشيئه و الآخر مخلوق له بواسطتها.

و ان شئت قلت ان تعدد الخلق بطبيعته الحال يستلزم تعدد المخلوق، و المفروض انه لا تعدد على المعنى الذى ذكره (قده) تبعاً لبعض الفلاسفه فان المخلوق على ضوء هذا المعنى هو الوجود المنبسط فحسب دون غيره من الأشياء، لأن موجوديتها بنفس الوجود المنبسط لا بإيجاد آخر مع ان ظاهر الروايه بقريته تعدد الخلق ان موجوديتها بإيجاد آخر.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) لا يمكن الالتزام به ثبوتاً و لا إثباتاً.

مسأله الجبر و نقدها

استدلوا على الجبر بوجوه:

(الأول) ما إليكم نصه: «لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار و الاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها و اللازم باطل، و أما الشرطيه أى الملازمه فلان الأزيد و الأنقص مما أتى به ممكن، إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزياده و النقصان، فوقع ذلك المعين منه دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه و الاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البداهه، فتفاصيل الأفعال الصادره عنه باختياره لا بد أن تكون مقصوده معلومه، و أما بطلان اللازم فلان النائم و كذا الساهى قد يفعل باختياره كانه لا يفتقره من جنب إلى جنب آخر، و لا يشعر بكميه ذلك الفعل و كيفيته».

و الجواب عنه ان دخل العلم و الالتفات فى صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار أمر لا يعتريه شك و لم يختلف فيه اثنان، و بدون ذلك لا يكون اختيارياً هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان العلم المعتبر فى ذلك انما هو العلم بعنوان الفعل و الالتفات إليه حين صدوره بان يعلم الإنسان ان ما يصدر منه فى الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلاً أو الصلاه أو الصوم أو الحج أو قراءه القرآن أو السفر إلى بلد أو التكلم أو ما شابه ذلك و من الواضح انه لا يعتبر فى صدور هذه الأفعال بالاختيار أزيد من ذلك فإذا علم الإنسان بالصلاه بما لها من الاجزاء و الشرائط و أتى بها كذلك فقد

صدرت منه بالاختيار و ان كان لا يعلم حقيقه اجزائها و دخولها تحت ايه مقوله من المقولات.

فالتتيجه ان ملاك صدور الفعل بالاختيار هو سبقه بالالتفات و التصور على نحو الإجمال فى مقابل صدوره غفله و سهواً.

و بعد ذلك نقول: ان أراد الأشعري من العلم بتفاصيل الأفعال العلم بكنهها و حقيقتها الموضوعيه فيرده: أولاً ان ذلك لا يتيسر لغير علام الغيوب فان حقائق الأشياء بكافه أنواعها و اشكالها مستوره عنا، و لا طريق لنا إليها، لأن أفكارنا لا تملك قوه إدراكها، و الوصول إلى واقعها و مغزاها و ثانياً- ان هذا العلم لا- يكون ملاكاً لاتصاف الفعل بالاختيار، كما عرفت، و ان أراد منه العلم بما يوجب تمييز الأفعال بعضها عن بعضها الآخر كأن يعلم بان ما يفعله خارجاً و يأتي به شرب ماء مثلاً لا شرب خل، و هكذا و ان لم يعلم كنهه و حقيقته فهو صحيح، كما مر، إلا- ان اللانزم على هذا ليس بباطل، لفرض أن كل فاعل مختار يعلم أفعاله فى إطار عناوينها الخاصه و ان أراد منه العلم بحددها التام المشهورى أو برسمها التام أو الناقص فيرد عليه: أولاً- أن ذلك العلم لا يتيسر لأغلب الناس، بداهه ان العامى لا يعرف جنس الأشياء و لا فصلها و لا خواصها حتى يعرف حدها التام أو الناقص أو رسمها التام أو الناقص. و ثانياً- قد سبق ان هذا العلم لا يكون مناطاً لصدور الفعل بالاختيار.

و من هنا يظهر ان ما ذكره لبيان بطلان اللانزم من ان النائم و كذا الساهى قد يفعله باختياره غريب جداً، بداهه ان ما يصدر منهما من الحركة كالتقلب من جنب إلى جنب آخر أو نحو ذلك غير اختياري، و لذا لا- يستحقان عليه المدح و الذم و العقاب و الثواب. و قد تقدم ان الالتفات إلى الفعل على نحو الإجمال ركيزه أساسيه لاختياريته، و بدونه لا يعقل صدوره بالاختيار.

(الثانى) ما إليك نصه: «ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته و اختياره استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله و تركه، و الا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه، و ان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه و تساويهما اتفاقاً، لا اختيارياً، و يلزم أيضاً ان لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، فينسب باب إثبات الصانع، و ذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره، و الا لزم التسلسل، لأننا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و يكون الفعل عنده أى عند ذلك المرجح واجباً أى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه و الا- لم يكن الموجود أى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح، لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تاره و يعدم أخرى، مع وجود ذلك المرجح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت، فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً، هذا خلف، و إذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه».

يتضمن هذا النص عده نقاط:

(الأولى) ان العبد لو كان مستقلاً فى فعله و مختاراً فلازمه ان يكون متمكناً من تركه و فعله.

(الثانيه) ان ترجيح وجود الفعل على عدمه فى الخارج يتوقف على وجود مرجح، إذ لو وجد بدونه لكان اتفاقاً لا اختيارياً.

(الثالثه) ان وقوع أحد الجائزين (الوجود و العدم) فى الخارج لو كان ممكناً من دون وجود مرجح و سبب لانسد باب إثبات الصانع و لا مكن وجود العالم بلا سبب و عله.

(الرابعه) ان المرجح لا يمكن ان يكون تحت اختيار العبد، و الا

(الخامسة) ان وجود الفعل واجب عند تحقق المرجح، و لناخذ بالمناقشه فى هذه النقاط.

اما النقطة الأولى فالصحيح على ما سيأتى بيانه بشكل واضح ان يقال:

ان ملاك صدور الفعل عن الإنسان بالاختيار هو ان يكون باعمال القدره و السلطنه و يعبر عن هذا المعنى بقوله:له ان يفعل و له ان لا يفعل و لا ينافى ذلك ما سنحققه إن شاء الله تعالى فى المبحث الآتى و هو بحث الأمر بين الأمرين ان العبد لا يستقل فى فعله تمام الاستقلال حيث ان كافه مبادئ الأفعال كالحياه و القدره و العلم و الاختيار مفاضه من الله تعالى آناً فآناً و خارجه عن اختياره بحيث لو انقطعت الإفاضه آناً ما لانتفت تلك المبادئ بأسرها و على هذا الضوء فان أريد من استقلال العبد استقلاله من كافه النواحي فهو باطل، لا- ما هو لازمه، فانه صحيح على تقدير ثبوته. و ان أريد منه استقلاله فى فرض تحقق تلك المبادئ و إفاضتها فهو صحيح، و كذا لازمه. و على كلا التقديرين فالتالى صادق.

و أما النقطة الثانيه فهى خاطئه جداً، و ذلك لأنها تركز على ركيزه لا واقع لها، و هى استحاله ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجح و السبب فى ذلك ان المحال انما هو وجود الفعل فى الخارج بلا سبب و فاعل، و اما صدور الفعل الاختيارى عن الفاعل من دون وجود مرجح له ليس بمحال، لما عرفت من ان وجوده خارجاً يندور مدار اختياره و إعمال قدرته من دون توقفه على شىء آخر كوجود المرجح أو نحوه. نعم بدونه يكون لغواً و عبثاً.

و قد تحصل من ذلك انه لا- دخل لوجود المرجح فى إمكان الفعل أصلاً و لا صله لأحدهما بالآخر. على ان وجود المرجح لاختيار طبيعى الفعل كاف و ان كانت افراده

متساويه من دون ان يكون لبعضها مرجح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كل فعل شخصي اختاره المكلف، و دعوى ان الاختيار هو المرجح في فرض التساوي ساقطه بان الاختيار لا يمكن ان يكون مرجحاً لوضوح ان المرجح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين أو افراد متساويه، فلا يعقل ان يكون هو المرجح، على انه لو كان مرجحاً لم يبق موضوع لما ذكر من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح، لفرض انه موجود و هو الاختيار، و من هنا يظهر بطلان ما ذكر من ان الفعل الصادر من دون وجود مرجح اتفاقي لا اختياري.

و أما النقطة الثالثه فقد ظهر فسادها مما أشرنا إليه في النقطة الثانيه من ان المحال انما هو وجود الفعل بلا سبب و فاعل، لا وجوده بدون وجود مرجح. وقد وقع الخلط في كلامه بين هذا الأمرين، وذلك لأن ما يوجب سد باب إثبات الصانع انما هو وجود الممكن بدونه حيث قد برهن في موطنه استحاله ترجح الممكن و وجوده من دون سبب و فاعل، لأن حاجه الممكن إليه داخله في كمون ذاته و واقع مغزاه، لفرض انه عين الفقر و الحاجه لا ذات له الفقر و الحاجه، فلا يمكن تحقيقه و وجوده بدونه.

و أما وجوده بدون وجود مرجح كما هو محل الكلام فلا محذور فيه أصلاً و أما النقطة الرابعه فقد عرفت ان الفعل الاختياري لا يتوقف على وجود مرجح له، و على تقدير توقفه عليه و افتراضه فلا يلزم ان يكون اختيارياً دائماً، لوضوح ان المرجح قد يكون اختيارياً، و قد لا يكون اختيارياً. و على تقدير ان يكون اختيارياً فلا يلزم التسلسل، و ذلك لأن الفعل في وجوده يحتاج إلى وجود مرجح، و اما المرجح فلا يحتاج في وجوده إلى مرجح آخر، بل هو ذاتي له، فلا يحتاج إلى سبب، كما هو ظاهر.

و أما النقطة الخامسه فيظهر خطأها مما ذكرناه من انه لا دخل للمرجح

فى صدور الفعل بالاختيار، فيمكن صدوره عن اختيار مع عدم وجود المرجح له أصلاً، كما انه يظهر بذلك ان وجوده لا يوجب وجوب صدور الفعل و ضروره وجوده فى الخارج، و ذلك لأن الفعل الاختيارى ما يصدر بالاختيار و أعمال القدره، سواء أ كان هناك مرجح أم لم يكن، بداهه أن المرجح مهما كان نوعه لا يوجب خروج الفعل عن الاختيار، و لو كان ذلك المرجح هو الإراده، لما سنشير إليه إن شاء الله تعالى من ان الإراده مهما بلغت ذروتها من القوه و الشده لا توجب سلب الاختيار عن الإنسان.

(الثالث) ما إليكم لفظه: «ان فعل العبد ممكن فى نفسه، و كل ممكن مقدور لله تعالى، لما مرّ من شمول قدرته للممكنات بأسرها، و قد مرّ مخالفه الناس من المعتزله، و الفرق الخارجيه عن الإسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبيهم و إبطالها فى بحث قادريه الله تعالى و لا شىء مما هو مقدور لله بواقع بقدره العبد، لامتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد» (١).

و الجواب عنه اما ما ذكره من الصغرى و الكبرى يعنى ان فعل العبد ممكن، و كل ممكن مقدور لله تعالى و ان كان صحيحاً، ضروره ان الممكنات بشتى أنواعها و اشكالها مقدوره له تعالى، فلا- يمكن خروج شىء منها عن تحت قدرته و سلطنته، إلا ان ما فرّعه على ذلك- من انه لا شىء مما هو مقدور لله بواقع تحت قدره العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد- خاطئ جداً. و السبب فى ذلك ما سيأتى بيانه بشكل واضح من ان افعال العباد رغم كونها مقدوره لله تعالى من ناحيه ان مباديها بيده سبحانه مقدوره للعباد أيضاً و واقعه تحت اختيارهم و سلطانهم، فلا منافاه بين الأمرين أصلاً.

ص: ٤٩

و بكلمه أخرى ان كل مقدور ليس واجب الوجود فى الخارج لتقع المنافاه بينهما،بداهه انه لا مانع من كون فعل واحد مقدوراً لشخصين لعدم الملازمه بين كون شىء مقدوراً لأحد و بين صدوره منه فى الخارج، فالصدور يحتاج إلى امر زائد عليه و هو إعمال القدره و المشيئه.و من ضوء هذا البيان يظهر وقوع الخلط فى هذا الدليل بين كون افعال العباد مقدوره لله تعالى و بين وقوعها خارجا باعمال قدرته و عليه فما ذكره من الكبرى و هى استحاله اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد خاطئ جداً.

نعم لو أراد من القدره المؤثره إعمالها خارجاً فالكبرى المزبوره و ان كانت تامه إلا انها فاسده من ناحيه أخرى و هى ان افعال العباد لا تقع تحت مشيئه الله و إعمال قدرته على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، و انما تقع مبادئها تحت مشيئته و إعمال قدرته لا نفسها، فاذن لا يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين على شىء واحد.

لحد الآن قد تبين بطلان هذه الوجوه و عدم إمكان القول بشىء منها.

ثم ان من الغريب ما نسب فى شرح المواقف (1) إلى أبى الحسن الأشعرى و إليك نصه «ان افعال العباد واقعه بقدره الله تعالى وحدها، و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بان يوجد فى العبد قدره و اختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً و إحداثاً و مكسوباً للعبد، و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً له، و هذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى».

و وجه الغرابه اما أولاً- فلا دليل على ثبوت هذه العاده لله تعالى.

و أما ثانياً- فقد قام البرهان القطعى على عدم واقع موضوعى لها أصلاً،

ص: ٥٠

توضيح ذلك ان الكلام من هذه الناحيه تاره يقع فى المعاليل الطبيعيه المترتبه على عللها. و أخرى فى الأفعال الاختياريه.

اما الأولى فلأنها تخضع لقوانين طبيعیه و نظم خاصه التى أودعها الله تعالى فى كمون ذاتها و طبائعها ضمن إطار معين و هى مبدأ السنخيه و التناسب. و السر فى ذلك ان العلل تملك معاليلها فى واقع ذواتها و كمون طبائعها بنحو الأتم و الأكمل، و ليست المعاليل موجودات أخر فى قبال وجوداتها، بل هى تتولد منها و من مراتب وجودها النازل، و عليه فبطبيعته الحال تتناسب معها مثلاً معنى كون الحراره معلوله للنار هو ان النار تملك الحراره فى صميم ذاتها و تتولد منها و تكون من مراتب وجودها، و هذا هو التفسير الصحيح لاعتبار السنخيه و التناسب بينهما.

فالتتيجه ان الكائنات الطبيعیه بعللها و معاليلها جميعاً خاضعه لقانون التناسب و التسانخ، و لا تتخلف عن السير على طبقه أبداً و على ضوء هذا فلا يمكن القول بان ترتب المعاليل على عللها بمجرد جريان عاده الله تعالى بذلك من دون علاقه ارتباط و مناسبه بينهما رغم ان العاده لا تحصل الا بالترار، و عليه فما هو المبرر لصدور أول معلول عن علته مع عدم ثبوت العاده هناك، و ما هو الموجب لتأثيرها فيه و وجوده عقيب وجودها. و من الطبيعى انه ليس ذلك الا من ناحيه ارتباطه معه ذاتاً و وجوداً، فإذا كان المعلول الأول خاضعاً لقانون العليه، فكذلك المعلول الثانى، و هكذا بداهه عدم الفرق بينهما من هذه الناحيه أبداً، و كيف يمكن ان يقال ان وجود الحراره مثلاً عقيب وجود النار فى أول سلسلتها الطويله مستند إلى مبدأ السنخيه و المناسبه و خاضع له، و أما بعده فهو من جهه جريان عاده الله تعالى بذلك، لا من جهه خضوعه لذلك المبدأ. فالتتيجه ان مرد هذه مقاله إلى إنكار واقع مبدأ العليه و هو لا يمكن.

و أما الثانيه و هى الأفعال الاختياريه فقد تقدم انها تصدر بالاختيار و إعمال القدره،فمتى شاء الفاعل إيجادها أو جدها فى الخارج،و ليس الفاعل بمنزله الآله كما سيأتى بيانه بصوره مفصله.على انه كيف يمكن ان يثبت العاده فى أول فعل صادر عن العبد فاذن ما هو المؤثر فى وجوده فلا مناص من أن يقول ان المؤثر فيه هو إعمال القدره و السلطنه و من الطبيعى انه لا فرق بينه و بين غيره من هذه الناحيه فالنتيجه ان ما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى لا يرجع إلى معنى محصل أصلا هذا تمام الكلام فى هذه الوجوه و نقدها.

بقى هنا عده وجوه أخر قد استدل بها على نظريه الأشعرى أيضاً.

(الأول)المعروف و المشهور بين الفلاسفه قديماً و حديثاً ان الأفعال الاختياريه بشتى أنواعها مسبوقة بالإرادة هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انها إذا بلغت حدها التام تكون عله تامه لها،و تبعهم فى ذلك جماعه من الأصوليين منهم المحقق صاحب الكفايه و شيخنا المحقق قدس سرهما.فالنتيجه على ضوء ذلك هى وجوب صدور الفعل عند تحقق الإراده و استحاله تخلفه عنها،بداهه استحاله تخلف المعلول عن العله التامه.و إلى هذا أشار شيخنا المحقق(قده)بقوله:«الإراده ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا- يمكن وجود الفعل،لأن معناه صدور المعلول بلا- عله تامه،و إذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها،و الا لزم تخلف المعلول عن علتة التامه» و قال:صدر المتألهين«ان إرادتك ما دامت متساويه النسبه إلى وجود المراد و عدمه لم تكن صالحه لأحد ذينك الطرفين على الآخر،و اما إذا صارت حد الوجوب لزم منه وقوع الفعل»و مراده من التساوى بعض مراتب الإراده كما صرح بصحه إطلاق الإراده عليه،كما ان مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدها التام،فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد فى الخارج و قد صرح بذلك فى غير واحد من الموارد،و كيف كان

فتتفق كلمات الفلاسفه على ذلك رغم ان الوجدان لا يقبله. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان الإراده بكافه مبادئها من التصور و التصديق بالفائده و الميل و ما شاكلها غير اختياريه و تحصل فى أفق النفس قهراً من دون ان تنقاد لها.

نعم قد يمكن للإنسان ان يحدث الإراده و الشوق فى نفسه إلى إيجاد شىء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد و المصالح، و لكن ننقل الكلام إلى ذلك الشوق المحرك للتأمل فيه و من الطبيعى ان حصوله للنفس ينتهى بالاخره إلى ما هو خارج عن اختيارها، و الا لذهب إلى ما لا نهايه له.

و على ضوء ذلك ان الإراده لا بد ان تنتهى اما إلى ذات المرید الذى هو بذاته و ذاتياته و صفاته و أفعاله منته إلى الذات الواجبه و إما إلى الإراده الأزلية.

و قد صرح بذلك المحقق الأصفهاني (قده) بقوله: «ان كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادته البارى تعالى بملاحظه انتهاء إرادته العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضى للانتهاى إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعليه التى هى شأن الممكنات، فان العبد بذاته و بصفاته و أفعاله لا وجود لها الا بإفاضه الوجود من البارى تعالى، و يستحيل ان يكون الممكن مفيضاً للوجود».

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا مناص من الالتزام بالجبر و عدم السلطنه و الاختيار للإنسان على الأفعال الصادره منه فى الخارج.

و لنأخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين (الأولى) ان الإراده لا- تعقل أن تكون عله تامه للفعل (الثانيه) ان الأفعال الاختياريه بكافه أنواعها مسبوقه بأعمال القدره و السلطنه.

أما النقطه الأولى- فلا ريب فى ان كل أحد إذا راجع وجدانه و فطرته فى صميم ذاته حتى الأشعرى يدرك الفرق بين حركه يد المرتعش

و حركه يد غيره، و بين حركه النبض و حركه الأصابع، و بين حركه الدم فى العروق و حركه اليد يمنه و يسره، و هكذا. و من الطبيعى انه لا- يتمكن أحد و لن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث ان إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالواحد نصف الا-ثنين، و الكل أعظم من الجزء، و ما شاكلهما و لو كانت الإراده عله تامه و كانت حركه العضلات معلوله لها كان حالها عند وجودها حال حركه يد المرتعش و حركه الدم فى العروق و نحوهما، مع ان ذلك-مضافاً إلى انه خلاف الوجدان و الضمير -خاطئ جداً و لا واقع له أبداً.

و السبب فى ذلك: ان الإراده مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علته التامه، بل الفعل على الرغم من وجودها و تحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس و سلطانها، فلها ان تفعل و لها ان لا تفعل.

و ان شئت قلت: انه لا- شبهه فى سلطنه النفس على مملكه البدن و قواه الباطنه و الظاهره، و تلك القوى بكافه أنواعها تحت تصرفها و اختيارها.

و عليه فبطبيعته الحال تنقاد حركه العضلات لها و هى مؤثره فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها فى ذلك، و لو كانت الإراده عله تامه لحركه العضلات و مؤثره فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنه و لكانت عاجزه عن التأثير فيها مع فرض وجودها، و هو خاطئ وجداناً و برهاناً.

اما الأول فلما عرفت من ان الإراده-مهما بلغت من القوه و الشده- لا تترتب عليها حركه العضلات كترتب المعلول على العله التامه، ليكون الإنسان مقهوراً فى حركاته و أفعاله.

و أما الثانى فلان الصفات التى توجد فى أفق النفس غير منحصره بصفه الإراده بل لها صفات أخرى كصفه الخوف و نحوها هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان صفه الخوف إذا حصلت فى النفس تترتب عليها آثار قهراً

و بغير اختيار و انقياد للنفس كارتعاش البدن و اصفرار الوجه و نحوهما، و من المعلوم ان تلك الأفعال خارجه عن الاختيار حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول على العلة التامه. فلو كانت الإراده أيضاً عله تامه لوجود الأفعال فاذن ما هو نقطه الفرق بين الأفعال المترتبة على صفه الإراده و الأفعال المترتبة على صفه الخوف، إذ على ضوء هذه النظرية فهما فى إطار واحد فلا فرق بينهما إلا بالتسميه فحسب من دون واقع موضوعى لها أصلاً، مع ان الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأوليه. و من هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفه الأولى بالحسن و القبح العقليين و استحقاق فاعلها المدح و الذم، دون الطائفه الثانيه. و من الطبيعى ان هذا الفرق يرتكز على نقطه موضوعيه، و هى اختياريه الطائفه الأولى دون الطائفه الثانيه لا على مجرد تسميه الأولى بالافعال الاختياريه و الثانيه بالافعال الاضطراريه، مع عدم واقع موضوعى لها. و من ذلك يظهر ان الإراده تستحيل أن تكون عله تامه للفعل.

و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين: (الأول) اننا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل خطر على النفس و المال و العرض و فيه جميع متطلباته الحيويه و ما تشتهيه نفسه. و الآخر غير مأمون من الخطر، و فيه ما ينافى طبعه و لا يلائم إحدى قواه، ففى مثل ذلك بطبيعته الحال تحدث فى نفسه إرادته و اشتياقه إلى اختيار الطريق الأول و اتخاذ مسلكاً له دون الطريق الثانى، و لكن مع ذلك نرى بالوجدان ان اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره و أعمال قدرته، حيث ان له و الحال هذه ان يختار الطريق الثانى.

(الثانى) إذا فرضنا ان شخصاً سقط من شاهق و دار امره بين ان يقع على ولده الأكبر المؤدى إلى هلاكه و بين ان يقع على ولده الأصغر

و لا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعته الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر مثلاً من جهة شده علاقته بابنه الأكبر حيث انه بلغ حد الرشد و الكمال من جهة و ارتضى سلوكه من جهة أخرى و من البديهي ان اختياره السقوط على الأول ليس من جهة شوقه إلى هلاكه و موته و إرادته له، بل هو يكره ذلك كراهه شديده و مع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار و إعمال القدره و لو كانت الإراده عله تامه للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علتة و هي الإراده. و من المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علتة.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه امران: (الأول) ان الإراده في ايه مرتبه افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبه أخرى لا تكون عله تامه للفعل و لا توجب خروجه عن تحت سلطان الإنسان و اختياره.

(الثاني) على فرض تسليم ان الإراده عله تامه للفعل الا ان من الواضح جداً ان العله غير منحصره بها، بل له عله أخرى أيضاً و هي إعمال القدره و السلطنه للنفس، ضروره انها لو كانت منحصره بها لكان وجوده محالاً عند عدمها و قد عرفت ان الأمر ليس كذلك.

و من هنا يظهر ان ما ذكره الفلاسفه و جماعه من الأصوليين منهم شيخنا المحقق (قده) من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الإراده خاطئ جداً.

و لعل السبب المبرر لالتزامهم بذلك- أى يكون الإراده عله تامه للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح و مكابرتة للعقل السليم، و استلزامه التوالى الباطله: منها كون بعث الرسل و إنزال الكتب لغواً- هو التزامهم بصوره موضوعيه بقاعده ان الشئ ما لم يجب لم يوجد، حيث انهم قد عمموا هذه القاعده في كافه الممكنات بشتى أنواعها و أشكالها، و لم يفرقوا بين الأفعال

الإراديه و المعاليل الطبيعیه من هذه الناحیه، وقالوا: سر عموم هذه القاعده حاجه الممكن و فقره الذاتی إلى العلّه. و من الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين ممكن و ممكن آخر. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى حيث انهم لم يجدوا في الصفات النفسانيه صفه تصلح لأن تكون علّه للفعل غير الإراده فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العلّه التامه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي ان كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علته يستحيل تحقيقه و وجوده في الخارج. و من هنا يقولون ان كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق - و هو الوجوب في مرتبه وجود علته - و وجوب لاحق - و هو الوجوب بشرط وجوده خارجاً -.

و لنبحث هنا عن امرين: (الأول) عن الفرق الأساسي بين المعاليل الطبيعیه و الأفعال الاختياريه (الثاني) عدم جريان القاعده المذكوره في الأفعال الاختياريه اما الأمر الأول - فقد سبق بشكل إجمالي ان الأفعال الإراديه تمتاز عن المعاليل الطبيعیه بنقطه واحده و هي انها تحتاج في وجودها إلى فاعل و قد أشار إلى ذلك قوله تعالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) فأثبت عز من قائل بذلك احتياج الفعل إلى فاعل و خالق و بدونه محال، و الفاعل لهذه الأفعال هو نفس الإنسان، فانها تصدر منها بالاختيار و إعمال القدره و السلطنه، و ليس في إطارها حتم و وجوب، فلها ان تشاء و تعمل، و لها ان لا تشاء و لا تعمل، فهذه المشيئه و السلطنه لا - تتوقف على شيء آخر كالإراده و نحوها، بل هي كامنه في صميم ذات النفس حيث ان الله تعالى خلق النفس كذلك. و هذا بخلاف المعاليل الطبيعیه، فانها تحتاج في وجودها إلى علل طبيعیه تعاصرها و تؤثر فيها على ضوء مبدأ السنخيّه، في إطار الحتم و الوجوب، و لا يعقل فيها الاختيار.

و ان شئت فقل ان الفعل الاختياري حيث كان يخضع لاختيار الإنسان

و مشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته، ليكون سيره و وجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، و الوجه في هذا واضح و هو ان مشيئه الإنسان تختلف باختلاف افراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسيه و دواعيه الداخليه و الخارجيه، فلهذا السبب جعل لها نظم و قوانين خاصه، ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم، و هذا بخلاف سلسله المعاليل الطبيعيه، فانها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصاً و إطاراً معيناً الذي أودعه الله تعالى في كمون ذاتها، و يستحيل ان تتخلف عنه، و لذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له و استحاله تخلفها عن نظمها الطبيعيه، و هذا برهان قطعي على ان السلسله الأولى سلسله اختياريه، فأمرها وجوداً و عدماً بيد فاعلها دون السلسله الثانيه، فانها مقهوره و مجبوره في سيرها على طبق نظمها الطبيعيه الموضوعه في صميم ذاتها و كمون واقعها.

لحد الآن قد تبين افتراق السلسله الأولى عن السلسله الثانيه بنقطه موضوعيه، فلو كانت السلسله الأولى كالسلسله الثانيه مقهوره و مجبوره في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما.

و أما الأمر الثاني فالقاعده المذكوره و ان كانت تامه في الجمله الا انه لا صله لها بالافعال الاختياريه. و السبب في ذلك ان هذه القاعده تركز على مسأله التناسب و السنخيه التي هي النقطه الأساسيه لمبدأ العليه، فان وجود المعلول - كما تقدم - مرتبه نازله من وجود العله، و ليس شيئاً أجنبياً عنه. و على هذا فبطبيعته الحال ان وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبه وجود العله، لفرض انه متولد منها و مستخرج من صميم ذاتها و واقع مغزاها و هذا معنى احتفاف وجوده بضروره سابقه. و من الطبيعي انه لا يمكن تفسير الضروره في القاعده المذكوره على ضوء مبدأ العليه الا

فى المعاليل الطبعيه،و لا يمكن تفسيرها فى الأفعال الاختياريه أصلاً،و ذلك لأن الأفعال الاختياريه سواء أ كانت معلوله للإراداه أم كانت معلوله لأعمال القدره و السلطنه،فلا يستند صدورهما إلى مبدأ السنخيه،بداهه انها لا تتولد من كمون ذات علتها و فاعلها،و لا تخرج من واقع وجوده و صميم ذاته لتكون من شئونه و مراتبه،بل هى مباينه له ذاتاً و وجوداً،و على هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضروره السابقه،فان معنى هذا كما عرفت وجود المعلول فى مرتبه وجود علتة،و هذا لا يعقل إلا فى المعاليل الطبعيه،و من هنا يظهر اننا لو قلنا بان الإراده عله تامه لها فمع ذلك لا صلح لها بالقاعده المزبوره،لوضوح انه لا معنى لوجوب وجودها فى مرتبه وجود الإراده،ثم خروجها من تلك المرتبه إلى مرتبتها الخاصه.

و على الجملة فإذا كانت العله مباينه للمعلول وجوداً و لم تكن بينهما علاقته السنخيه فبطبيعته الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علتة،فاذن ليس هنا الا وجوده بعد وجودها من دون ضروره سابقه،و مرد هذا بالتحليل العلمى إلى عدم قابليه الإراده للعليه.و قد تحصل من ذلك ان الفعل فى وجوده يحتاج إلى فاعل ما،و يصدر منه باختياره و أعمال قدرته و لا تأثير للإراداه فيه بنحو العله التامه نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء.

فالتتيجه انه لا مجال للقاعده المتقدمه فى إطار سلسله الأفعال الاختياريه فتختص بسلسله المعاليل الطبعيه.

و أما النقطه الثانيه و هى ان الفعل الاختيارى ما أوجده الإنسان باختياره و أعمال قدرته فقد تبين وجهها على ضوء ما حققناه فى النقطه الأولى من ان الإراده مهما بلغت ذروتها من القوه لن تكون عله تامه للفعل،و عليه فبطبيعته الحال يستند وجود الفعل فى الخارج إلى امر آخر،و هذا الأمر هو أعمال

القدرة و السلطنة المعبر عنهما بالاختيار. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الله عز و جل قد خلق النفس للإنسان واجده لهذه السلطنة و قدره، و هى ذاتيه لها و ثابتة فى صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها و تنقاد فى حركاتها، فلا تحتاج النفس فى أعمالها لتلك السلطنة و القدرة إلى أعمال سلطنة و قدره أخرى.

و من هنا يظهر فساد ما قيل من ان الاختيار ممكن، و المفروض ان كل ممكن يفتقر إلى عله، فاذا ما هو عله الاختيار. و وجه الظهور ما عرفت من ان الفعل الاختيارى يحتاج إلى فاعل و خالق، لا إلى عله، و الفاعل لهذه الصفه أى صفه الاختيار هو النفس غايه الأمر انها تصدر منها بنفسها أى بلا توسط مقدمه أخرى و سائر الأفعال تصدر منها بواسطتها.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه امران:

(الأول) ان الفعل الاختيارى انما يصدر عن الفاعل بأعمال قدرته لا بالإرادة نعم الإرادة قد تكون مرجحه لاختياره.

(الثانى) ان اختيار النفس للفعل و ان كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجح إلا انه ليس من ناحيه استحاله صدوره منها بدونه، بل من ناحيه خروجه عن اللغويه.

و لشيخنا المحقق (قده) فى هذا الموضوع كلام حيث انه (قده) بعد ما أصر على ان الإرادة عله تامه للفعل أورد على ما ذكرناه من ان الفعل الاختيارى ما أوجده الفاعل بالاختيار و أعمال القدرة و ليس معلولاً للإرادة بعده وجوه و قبل بيان هذه الوجوه تعرض (قده) لكلام لا بأس بالإشارة إليه و نقده و إليكم نصه:

«ان الالتزام بالفعل النفسانى المسمى بالاختيار اما لأجل تحقيق استناد حركه العضلات إلى النفس حتى تكون النفس فاعلا و مؤثراً فى العضلات

بخلاف ما إذا استندت حركه العضلات إلى صفه النفس و هي الإراده، فان المؤثر فيها هي تلك الصفه لا النفس، و إما لأجل ان الإراده حيث انها صفه قهريه منتهيه إلى الإراده الأزليه توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بد من فرض فعل نفساني و هو عين الاختيار، لئلا يلزم كون الفعل بواسطه هذه الصفه القهريه قهرياً، فان كان الأول ففيه ان العله الفاعليه لحركه العضلات هي النفس بواسطه اتحادها مع القوى، و العلم و القدره. و الإراده مصححات لفاعليه النفس، و بها تكون النفس فاعلاً، بالفعل، و الفعل مستند إلى النفس، و هي العله الفاعليه دون شرائط الفاعليه كما في غير المقام، فان المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط و ان كان له ترتب على المقتضى و شرائطه، فمن هذه الحثيه لا حاجه إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد. و ان كان الثاني ففيه ان هذا الأمر المسمى الاختيار ان كان عين تأثير النفس في حركه العضلات و فاعليتها لها فلا محاله لا مطابق له في النفس، ليكون امراً ما وراء الإراده، إذ ما له مطابق بالذات ذات العله و المعلول، و ذات الفاعل و المفعول، و حثيه العليه و التأثير و الفاعليه انتزاعيه، و لا- يعقل ان يكون لها مطابق، إذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، و المفروض ان لحثيه فاعليه هذا الفاعل أيضاً مطابق فيه، و هكذا إلى ما لا نهايه له، و لأجل ذلك لا يعقل ان يكون لهذه الأمور الانتزاعيه مطابق بالذات بل هي منتزعه عن مقام الذات، فلا واقع موضوعي لها أصلاً. و ان كان امراً قائماً بالنفس فنقول ان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف فحاله حال الإراده من حيث كونه صفه نفسانيه داخله في مقوله الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركه العضلات على صفه الإراده وارد على ترتب الحركات على الصفه المسماه بالاختيار، فانها أيضاً صفه تحصل في النفس بمبادئها قهراً

فالفعل المترتب عليها كذلك».

و غير خفى انه لا وجه لشقيقه (قده) الاختيار بالشقوق المذكوره ضروره ان المراد منه معلوم، و هو كونه فعل النفس و يصدر منها بالذات أى بلا واسطه مقدمه أخرى، كما عرفت. و بقيه الأفعال تصدر منها بواسطته، و هو فعل قلبى لا خارجى. و من هنا يظهر انه ليس من مقوله الكيف، و لا- هو عبارته عن فاعليه النفس، و عليه فبطبيعته الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا- الكيف بالمتكيف، و لا- الحال بالمحل، و لا الصفه بالموصوف. و لكنه (قده) أورد على ذلك أى على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل بعده وجوه:

(الأول) ما إليك لفظه: ان النفس بما هى مع قطع النظر عن قواها الباطنه و الظاهره لا فعل لها، و فاعليه النفس لموجودات عالم النفس التى مرت سابقاً هو إيجادها النورى العقلانى فى مرتبه القوه العاقله، أو الوجود الفرضى فى مرتبه الواهمه، أو الوجود الخيالى فى مرتبه المتخيله، كما ان استناد الإبصار و الإسماع إليها أيضاً بلحاظ ان هذه القوى الظاهره من درجات تنزل النفس إليها. و من الواضح ان الإيجاد النورى المناسب لإحدى القوى المذكوره أجنبى عن الاختيار الذى جعل امراً آخر مما لا بد منه فى كل فعل اختيارى، بداهه ان النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها الا هيجان بالقبض و البسط فى مرتبه القوه العضلانيه.

نلخص ما أفاده (قده) فى عدّه نقاط:

(الأولى) ان النفس تتحد مع كافه قواها الباطنه و الظاهره، و لذا قد اشتهر فى الألسنه ان النفس فى وحدتها كل القوى عليه فبطبيعته الحال ان الأفعال التى تصدر من هذه القوى تصدر حقيقه منها، لفرض انها من شئونها و من مراتب وجودها و منقادها لها تمام الانقياد فلا يصدر

ص: ٦٢

منها فعل الا بأمرها.

(الثانيه) أنه لا فعل للنفس بالمباشرة، و انما الفعل يصدر منها بواسطه هذه القوى، و من المعلوم ان شيئاً من الأفعال الصادره منها ليس بصفه الاختيار.

(الثالثه) ان النفس فى وحدتها لا تؤثر فى شىء من الأفعال الخارجيه و انما تؤثر فيها بعد حصول الإراده و الشوق الأكيد حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض و البسط فى مرتبه القوه العضلانيه فتكون الإراده الجزء الأخير من العله التامه.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى فالامر فيها كما ذكره(قده) لأن هذه القوى كلها جنود للنفس و تعمل بقيادتها، فالأفعال الصادره منها فى الحقيقه تصدر عن النفس، و هذا واضح فلا حازه إلى مزيد بيان.

و أما النقطه الثانيه فيرد عليها أولاً- ان الأمر ليس كما ذكره(قده) إذ لا ريب فى ان للنفس أفعالا تصدر منها باختيارها و سلطنتها مباشره أى من دون توسط إحدى قواها الباطنه و الظاهره، و منها البناء القلبي، فان لها ان تبني على شىء، و ان لا تبني عليه، و ليس البناء فعلا يصدر من إحدى قوه من قواها كما هو ظاهر. و منها قصد الإقامه عشره أيام، فان لها ان تقصد الإقامه فى موضع عشره أيام، و لها ان لا تقصد، فهو تحت يدها و سلطنتها مع قطع النظر عن وجود كافه قولها و منها عقد القلب، و قد دل عليه قوله تعالى: (و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم) فأثبت سبحانه ان عقد القلب على شىء غير اليقين به، فان الكفار كانوا متيقنين بالرساله و النبوه بمقتضى الآيه الكريمه و لم يكونوا عاقدين بها، و كيف كان فلا شبهه فى ان للنفس أفعالا فى أفعالها تصدر

منها باختيارها و أعمال سلطنتها كالبناء و الالتزام و القصد و عقد القلب و ما شاكل ذلك.

و ثانياً على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط إحدى قواها الباطنه و الظاهره، إلا انك عرفت ان الأفعال التى تصدر من قواها فى الحقيقه تصدر منها، و هى الفاعل لها حقيقه و واقعاً.

و السبب فى ذلك ان هذه القوى بأجمعها تصحح فاعليه النفس بالفعل فان فاعليتها كذلك تتوقف على توفر شروط: منها وجود إحدى قواها، حيث ان فاعليتها فى مرتبه القوى العاقله إدراك الأمور المعقوله بواسطتها، و فى مرتبه القوى الواهمه الفرض و التقدير، و فى مرتبه القوى المتخيله الخيال، و فى مرتبه القوى الباصره الإبصار، و فى مرتبه القوى السامعه الإسماع، و فى مرتبه القوى العضلانيه التحريك نحو إيجاد فعل فى الخارج.

و ان شئت قلت: ان النفس متى شاءت ان تدرك الحقائق الكليه أدركت بالقوى العاقله، و متى شاءت ان تفرض الأشياء و تقدرها قدرت بالقوى الواهمه، و متى شاءت ان تفعل شيئاً فعلت بالقوى العضلانيه، و هكذا.

و على هذا فبطبيعته الحال ان هذه الأفعال التى تصدر منها بواسطه تلك القوى جميعاً مسبقه بأعمال قدرتها و اختيارها، و لا فرق من هذه الناحيه بين الأفعال الخارجيه التى تصدر منها بالقوى العضلانيه و بين الأفعال الداخليه التى تصدر منها بإحدى تلك القوى. فما أفاده (قده) من ان افعال تلك القوى أجنبيه عن الاختيار مبنى على جعل الاختيار فى عرض تلك الأفعال، و لذلك قال: ما هو فاعله و المؤثر فيه. و لكن قد عرفت بشكل واضح ان الاختيار فى طولها و فاعله هو النفس.

فالتتيجه ان الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال فى نقطتين (الأولى)

ان الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطه اختيار آخر و إلا لذهب إلى مالا نهايه له و تلك الأفعال تصدر منها بواسطته لا بالذات (الثانيه) ان الاختيار لم يصدر منها بواسطه شىء من قواها دون تلك الأفعال حيث انها تصدر منها بواسطه هذه القوى.

و أما النقطه الثالثه فقد ظهر خطأها مما قدمناه آنفاً من ان الإراده ليست عله تامه للفعل، و لا جزءاً أخيراً لها فلاحظ و لا نعيد.

(الثاني): ما إليك لفظه: ان هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس، فان ترتبت عليه حركه العضلات بحيث لا تنفك الحركه عنه كان حال الحركه و هذا الفعل النفساني حال الفعل و صفه الإراده فما المانع عن كون الصفه عله تامه للفعل دون الفعل النفساني، و كونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإراده.

و غير خفى ان ما ذكره (قده) من الغرائب. و السبب في ذلك ان الفعل و ان كان مترتباً على الاختيار و إعمال القدره في الخارج الا ان هذا الترتب بالاختيار. و من المعلوم ان وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكده.

و بكلمه أخرى ان النفس باختيارها و إعمال قدرتها أوجدت الفعل في الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار و إعمال القدره، و مرده إلى الوجوب بشرط المحمول أى بشرط الوجود، و من الطبيعي ان مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار حيث ان وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختياري و هذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحيه وجود الإراده، فانه ينافي كونه اختيارياً، و ذلك لأن الإراده كما عرفت بكافه مبادئها غير اختياريه، فإذا فرضنا ان الفعل معلول لها و مترتب عليها كترتب المعلول على العله

التامة، فكيف يعقل كونه اختيارياً، نظير ترتب المسبب على السبب الخارج عن الاختيار. و على ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفه الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على صفه الإرادة.

(الثالث) ما إليك نصّ قوله: «ان الاختيار الّذى هو فعل نفسانى ان كان لا ينفك عن الصفات الموجوده فى النّفس من العلم و القدره و الإراده فيكون فعلاً- قهرياً لكون مباديه قهريه لا- اختياريه و ان كان ينفك عنها و ان تلك الصفات مرجحات فهى بضميمه النّفس الموجوده فى جميع الأحوال عله ناقصه و لا يوجد المعلول الا بعلته التامة. و توهّم الفرق بين الفعل الاختيارى و غيره من حيث كفايه وجود المرجح فى الأول دون الثانى من الغرائب فانه لا فرق بين ممكن و ممكن فى الحاجه إلى العله و لا فرق بين معلول و معلول فى الحاجه إلى العله التامة فان الإمكان مساوق للافتقار إلى العله و إذا وجد ما يكفى فى وجود المعلول به كان عله تامه له و إذا لم يكن كافياً فى وجوده فوجود المعلول به خلف فتدبره فانه حقيق».

و لا- يخفى ان ما أفاده (قده) مبنى على عموم قاعده ان الشىء ما لم يجب لم يوجد للافعال الاختياريه أيضاً و انه لا فرق بينها و بين المعاليل الطبيعیه من هذه الناحیه. و لكن قد تقدم بشكل واضح عدم عمومیه القاعده المذكوره و اختصاصها على ضوء مبدأ السنخيه و التناسب بسلسله المعاليل الطبيعیه. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى قد سبق ان الإراده و كذا غيرها من الصفات النفسانيه لا تصلح ان تكون عله تامه لوجود الفعل فى الخارج. و من ناحیه ثالثه ان الصفات الموجوده فى النّفس كالعلم و القدره و الإراده و ما شاكلها ليست من مبادئ وجوده و تحققه فى النّفس كى يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مباین لها كيف حيث انه فعل النّفس و تحت سلطانها، و هذا بخلاف تلك الصفات فانها أمور خارجه

و على ضوء هذه النواحي يظهر ان ما أفاده(قده)من ان الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات عله ناقصه لا تامه،مع ان المعلول لا يوجد الا بوجود علته التامه خاطئ جداً و السبب في ذلك أولاً ما تقدم من ان الاختيار ذاتي للنفس فلا- يعقل انفكاكه عنها،و ليس حاله من هذه الناحيه حال سائر الأفعال الاختياريه.و ثانياً ما عرفت بشكل واضح من ان الفعل لا- يفتقر في وجوده إلى وجود عله تامه له،بل هو يحتاج إلى وجود فاعل،و المفروض ان النفس فاعل له فاذن لا معنى لما أفاده(قده)من ان الفعل ممكن و كل ممكن يحتاج إلى عله تامه.

و إن أصررت على ذلك و أبيت الا- ان يكون للشئ عله تامه،و يستحيل وجوده بدونها فنقول:ان العله التامه للفعل انما هي إعمال قدره و السلطانه بتحريك القوه العضلانيه نحوه و من الطبيعي ان الفعل يتحقق بها و يجب وجوده،و لكن بما ان وجوب وجوده مستند إلى الاختيار و معلول له فلا- ينافي الاختيار.فالنتيجه هي ان الممكن و ان كان بكافه أنواعه و اشكاله يفتقر من صميم ذاته إلى عله تامه له الا- ان العله التامه في الأفعال الاختياريه حيث انها الاختيار و إعمال قدره فبطبيعته الحال تكون ضرورتها من ضروره بشرط الاختيار.و من الواضح ان مثل هذه الضروره يؤكد الاختيار.

(الرابع):إليكم لفظه:ان الفعل المسمى بالاختيار ان كان ملاكاً لاختياريه الأفعال،و ان ترتب الفعل على صفه الإراده مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر في الواجب تعالى كذلك،فان الملاك عدم صدورهما عن اختياره،لا انتهاء الصفه إلى غيره،مع ان هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل ان يكون عين ذات الواجب فان الفعل يستحيل ان يكون عين فاعله

فلا محاله يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً. فان كان قديماً بقدمه كان حال هذا القائل حال الأشعرى القائل بالصفات القديمة القائمه بذاته الزائده عليها، و ان كان حادثاً كان محله الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث، فيكون حاله حال الكراميه القائلين بحدوث الصفات و يستحيل حدوثه و عدم قيامه بمحل، فان سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادره عن اختيار من الجواهر و الاعراض حتى يكون موجوداً قائماً بنفسه أو قائماً بموجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار لا بالفعل الاختيارى فى ظرف وجوده و هو واضح.

يحتوى ما أفاده (قده) على عدة نقاط:

(الأولى): انه لا فرق بين فاعليته سبحانه و تعالى و فاعليه غيره من ناحيه صدور الفعل بالإرادته و الاختيار نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هو ان فاعليته تعالى تامه و بالذات من كافه الجهات كالعلم و القدره و الحياه و الإراده و ما شاكلها، دون فاعليه غيره، فانها ناقصه و بحاجه إلى الغير فى تمام هذه الجهات، بل هى عين الفقر و الحاجه، فلا بد من إفاضتها آناً فآناً من قبل الله تعالى.

(الثانيه) انه لو كان ملاك الفعل الاختيارى صدوره عن الفاعل باعمال القدره و الاختيار لكان الأمر فى البارى عز و جل أيضاً كذلك، و عندئذ نسأل عن هذا الاختيار هل هو عين ذاته أو غيره، و على الثانى فهل هو قديم أو حادث، و الكل خاطئ. اما الأول فلا استحاله كون الفعل عين فاعله و متحداً معه خارجاً و عيناً. و أما الثانى فيلزم تعدد القدماء و هو باطل. و اما الثالث فيلزم كون البارى تعالى محلاً للحوادث و هو محال (الثالثه) ان سنخ الاختيار ليس كسنخ بقيه الأفعال الخارجيه فانها لا تخلو من ان تكون من مقوله الجوهر أو من مقوله العرض. و من الواضح

ان الاختيار ليس بموجود فى الخارج حتى يكون فى عرض هذه الأفعال و داخلا فى إحدى المقولتين، بل هو فى طولها و موطنه فيه تعالى ذاته و فى غيره نفسه فالجامع هو أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى، و لا بموجود آخر و لا بنفسه. و على هذا فتأتى الشقوق المشار إليها فى النقطة الثانية، و قد عرفت استحالة جميعها. فالنتيجة لحد الآن قد أصبحت ان الاختيار امر غير معقول.

هذا. و لنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطة الأولى فهى و ان كانت تامه من ناحيه عدم الفرق بين ذاته تعالى و بين غيره فى ملاك الفعل الاختيارى، إلا ان ما أفاده (قده) من ان ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالإرادة و العلم خاطئ جداً. و ذلك لأن نسبة الإرادة إلى الفعل لو كانت كنسبه العله التامه إلى المعلول استحال كونه اختيارياً حيث ان وجوب وجوده بالإرادة مناف للاختيار، و لا فرق فى ذلك بين البارى عز و جل و غيره، و من هنا صحت نسبة الجبر إلى الفلاسفه فى افعال البارى تعالى أيضاً. بيان ذلك هو ان مناط اختياريه الفعل كونه مسبوقاً بالإرادة و الالتفات فى أفق النفس هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى الإرادة عله تامه للفعل على ضوء مبدأ افتقار كل ممكن إلى عله تامه و استحاله وجوده بدونها، و لا فرق فى ذلك بين إرادته تعالى و إرادته غيره. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى، و هى ان إرادته سبحانه عين ذاته، و من هنا تكون العله فى الحقيقه هى ذاته، و حيث انها واجبه من جميع الجهات و كافه الحيات فبطبيعته الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ ان الشئ ما لم يجب لم يوجد. و من ناحيه ثالثه انهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالى على ضوء مبدأ ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد و استحاله صدور الكثير منه.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هي ضروره صدور الفعل منه و استحاله انفكاكه عنه، و هذا معنى الجبر و واقعه الموضوعى فى أفعاله سبحانه، و ان شئت قلت: ان الإراده الأزليه لو كانت عله تامه لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه و سلطنته، بداهه ان القدره لا- تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، و المفروض ان تلك الأفعال واجبه وجودها من جهه وجوب وجود علتها، حيث ان علتها- و هي الإراده الأزليه على نظريتهم- واجبه الوجود و عين ذاته سبحانه، و تامه من كافه الحثيات و النواحي و لا- يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العله كذلك فبطبيعته الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم و الوجوب، و لا- يعقل فيها الاختيار و من الواضح ان مرد هذا إلى إنكار قدره الله تعالى و سلطنته و من هنا قلنا ان أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار و أعمال القدره و ذكرنا ان إرادته تعالى ليست ذاتيه بل هي عباره عن المشيئه و أعمال القدره، كما انا ذكرنا ان معنى تماميه سلطنته تعالى من جميع الجهات و عدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره و انه سلطان بالذات دون غيره فانه فقير بالذات و الفقر كامن فى صميم ذاته.

و قد تحصل من ذلك ان الضابط لكون الفعل فى إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئه و أعمال القدره، لا بالإرادة و الشوق المؤكد.

و أما النقطة الثانيه فقد تبين من ضمن البحوث السابقه بصوره موسعه ان صدور الفعل من البارى عز و جل انما هو باعمال قدرته و سلطنته، لا- بغيرها. و ما ذكره (قده) من الإيراد عليه فغريب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قده). و الوجه فى ذلك هو ان قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفه بالموصوف و الحال بالمحل، و ذلك لوضوح

انه لا فرق بينه و بين غيره من الأفعال الاختياريه،و كما ان قيامها بذاته سبحانه قيام صدور و إيجاد،فكذلك قيامه بها.

و على هذا فلا- موضوع لما ذكره(قده)من الشقوق الاحتمالات، فانها جميعاً تقوم على أساس كون قيامه بها قيام الصفه بالموصوف أو الحال بالمحل فما ذكره(قده)من ان الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى و ان كان صحيحاً الا ان مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفه بالموصوف.

فالنتيجه ان الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختياريه فى نقطه، و يمتاز عنها فى نقطه أخرى.اما نقطه الاشتراك فهى ان قيام كليهما بالفاعل قيام صدور و إيجاد،لا قيام صفه أو حال.و أما نقطه الامتياز فهى ان الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه و بلا اختيار آخر و أما بقية الأفعال فهى صادره عنها بالاختيار لا بنفسها.

و أما النقطه الثالثه فهى خاطئه جداً.و السبب فى ذلك ان الأفعال الصادره عن الفاعل بالاختيار و أعمال القدره لا تنحصر بالجواهر و الا-عراض فان الأمور الاعتباريه فعل صادر عن المعتبر بالاختيار،و مع ذلك ليست بموجوده فى الخارج فضلاً عن كونها قائمه بنفسها أو بموجود آخر و على هذا فلا ملازمه بين عدم قيام فعل بنفسه و لا بموجود آخر و بين قيامه بذات الفاعل قيام الصفه بالموصوف أو الحال بالمحل،لما عرفت من ان الأمور الاعتباريه فعل للمعتبر على رغم ان قيامها به قيام صدور و إيجاد،لا- قيام صفه أو حال،فليكن الاختيار من هذا القبيل حيث انه فعل اختيارى على الرغم من عدم قيامه بنفسه و لا بموجود آخر،بل يقوم بذات المختار قيام صدور و إيجاد.

فالنتيجه لحد الآن هى ان ما ذكره(قده)من الوجوه غير تام.

(الوجه الثانى):ان افعال العباد لا تخلو من ان تكون متعلقه لإرادته

اللّٰه سبحانه و تعالى و مشيئته أولا- تكون متعلقه لها و لا- ثالث لهما،فعلى الأول لا بد من وقوعها فى الخارج،لاستحاله تخلف إرادته سبحانه عن مراده، و على الثانى يستحيل وقوعها،فان وقوع الممكن فى الخارج بدون إرادته تعالى محال حيث لا مؤثر فى الوجود الا اللّٰه و نتيجة ذلك ان العبد مقهور فى إرادته و لا اختيار له أصلا.

و الجواب عن ذلك ان افعال العباد لا تقع تحت إرادته سبحانه و تعالى و مشيئته.و الوجه فيه ما تقدم بشكل مفصل من ان إرادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتيه،بل هى من الصفات الفعلية التى هى عبارة عن المشيئ و أعمال القدره،و عليه فبطبيعته الحال لا يمكن تعلق إرادته تعالى بها لسببين (الأول):ان الأفعال القبيحه كالظلم و الكفر و ما شاكلهما التى قد تصدر من العباد لا يمكن صدورها منه تعالى باعمال قدرته و إرادته،كيف حيث ان صدورها لا ينبغى من العباد فما ظنك بالحكيم تعالى:

(الثانى):ان الإراده بمعنى أعمال القدره و السلطنه يستحيل ان تتعلق بفعل الغير،بداهه انها لا تعقل الا فى الأفعال التى تصدر من الفاعل بالمباشره،و حيث ان افعال العباد تصدر منهم كذلك فلا يعقل كونها متعلقه لإرادته تعالى و أعمال قدرته.نعم تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياه و العلم و القدره و ما شاكلها تحت إرادته سبحانه و مشيئته نعم لو شاء سبحانه و تعالى عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدى المانع عنه أو يرفع المقتضى له.و لكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشره و من دون واسطه (الوجه الثالث)ان اللّٰه تعالى عالم بافعال العباد بكافه خصوصياتها من كمها و كيفها و متاها و أينها و وضعها و نحو ذلك.و من الطبيعى انه لا بد من وقوعها منهم كذلك فى الخارج،و الا لكان علمه تعالى جهلا تعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً.و عليه فلا بد من الالتزام بوقوعها خارجاً على

وفق إطار علمه سبحانه، ولا- يمكن تخلفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محاله وقع التخلف في غير مورد و هو محال. و قد صرح بذلك صدر المتألهين بقوله: «و مما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريداً و قادراً إمكان ان لا يفعل، حيث ان الله تعالى إذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، و ذلك محال، و المؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحاله خروجه من طرفي النقيضين».

و الجواب عنه ان علمه سبحانه و تعالى بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص و مكان معين لا يكون منشأ لاضطرارهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان و ذاك المكان، و السبب في ذلك هو ان علمه تعالى قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار و إعمال قدره. و من الطبيعي ان هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، و الا لزم التخلف و الانقلاب.

و السر فيه ان حقيقه العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالم من دون ان يوجب التغيير فيه أصلاً، و نظير ذلك ما إذا علم الإنسان بأنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة اخبار المعصوم عليه السلام أو نحوه فكما انه لا يوجب اضطراره إلى إيجادها في ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه و بكلمه أخرى ان الاضطرار الناشئ من قبل العلم الأزلي يمكن تفسيره بأحد تفسيرين: (الأول) تفسيره على ضوء مبدأ العلية، بدعوى ان العلم الأزلي عله تامه للأشياء منها افعال العباد (الثاني) تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب أي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقه العلية و المناسبه بينهما.

و لكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

اما الأول فلا يعقل كون العلم من حيث هو عله تامه لوجود معلومه

بداهه ان واقع العلم و حقيقته هو انكشاف الأشياء على ما هي عليه لدى العالم.و من الطبيعي ان الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً في المنكشف على ضوء مبدأ السنخيه و المناسبه،ضروره انتفاء هذا المبدأ بينهما.و أضف إلى ذلك ان العلم الأزلي لو كان عله تامه لأفعال العباد فبطبيعته الحال ترتبط تلك الأفعال به ذاتاً و تعاصره زماناً.و هذا غير معقول.

و أما الثاني فلغرض ان العلم لا يقتضى ضروره وجود الفعل فى الخارج حيث انه لا علاقه بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه.و من الطبيعي ان وقوع المنكشف فى الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه و علتة، سواء أ كان هناك انكشاف أم لم يكن،و عليه فلا موجب لضروره وقوع الفعل الا دعوى الانقلاب،و لكن قد عرفت خطأها و عدم واقع موضوعي لها.و نزيد على هذا ان علمه سبحانه بوقوع افعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها و خروجها عن اختيارهم لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك.فالتتيجه ان هذا التوهم خاطئ جداً.

(الوجه الرابع) ما عن الفلاسفه من ان الذات الأزليه عله تامه للأشياء،و تصدر منها على ضوء مبدأ السنخيه و المناسبه،حيث ان الحقيقه الإلهيه بوحدها و أحديتها جامعهم لجميع حقائق تلك الأشياء و طبقاتها الطويله و العرضيه و منها افعال العباد،فانها داخله فى تلك السلسله التى لا تملك الاختيار و لا الحريه.

و الجواب عنه ان هذه النظرية خاطئه من وجوه:

(الأول):ما تقدم بشكل موسع من ان هذه النظرية تستلزم نفى القدره و السلطنه عن الذات الأزليه أعاذنا الله من ذلك.

(الثانى):انه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتى أنواعها و اشكالها ذاتاً و سنخاً على ضوء هذه النظرية،و ذلك لأن العله التامه إذا كانت واحده

ذاتاً و وجوداً و فاردته سنخاً فلا- يعقل ان تختلف آثارها و تتباين أفعالها، ضروره استحاله صدور الآثار المتناقضه المختلفه و الأفعال المتباينه من عله واحده بسيطه، فان للعله الواحده أفعالا و نواميساً معينه لا تختلف و لا تتخلف عن إطارها المعين، كيف حيث ان فى ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخيه و المناسبه بين العله و المعلول، و من الطبيعى ان القضاء على هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم و الأسس القائمه على ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أيه ظاهره كونه و وضع قانون عام لها.

و دعوى الفرق-بين الذات الأزليه و العله الطبيعىه هو ان الذات الأزليه و ان كانت عله تامه للأشياء إلا انها عالمه بها، دون العله الطبيعىه، فانها فاقده للشعور و العلم-و ان كانت صحيحه الا ان علم العله بالمعلول ان كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم و الوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث ان فى ذلك القضاء الحاسم على عليه الذات الأزليه و ان تأثيرها فى الأشياء ليس كتأثير العله التامه فى معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار فى فعله، و ان لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح حيث ان العلم لا يؤثر فى واقع العليه و إطار تأثيرها، كما درسنا ذلك سابقاً، فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فاذن ما هو منشأ هذه الاختلافات و التناقضات بين الأشياء، و ما هو المبرر لها. و بطبيعته الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعى الأعلى ضوء ما درسناه سابقاً بشكل موسع من ان صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته و أعمال سلطنته و قدرته، و قد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاويه الأفعال الاختياريه، و زاويه المعاليل الطبيعىه، و على أساس هذا الفرق تحل المشكله (الثالث): انه لا يمكن على ضوء هذه النظرية إثبات عله أولى للعالم التى لم تنبثق عن عله سابقه. و السبب فى ذلك ان سلسله المعاليل و الحلقات المتصاعده التى ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من ان تتصاعد

تصاعداً لا- نهائياً، أو تكون لها نهاية و لا ثالث لهما، فعلى الأول هو التسلسل الباطل، ضرورة ان هذه الحلقات جميعاً معلولات و ارتباطات فتحتاج في وجودها إلى عله أزيله واجبه الوجود، كى تنبثق منها و إلا استحال تحققها و على الثانى لزم وجود المعلول بلا عله، و ذلك لأن للسلسله إذا كانت نهايه فبطبيعه الحال تكون مسبوقه بالعدم و من الطبيعى ان ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون عله للعالم و مبدأ له. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انه لا عله له. فالنتيجه على ضوءهما هي وجود الممكن بلا عله و سبب و هو محال، كيف حيث ان فى ذلك القضاء المبرم على مبدأ العليه، فاذن على القائلين بهذه النظرية ان يلتزموا بأحد امرين: اما بالقضاء على مبدأ العليه أو بالتسلسل و كلاهما محال.

(الرابع): ان لازم هذه النظرية انتفاء العله بانتفاء شىء من تلك السلسله، بيان ذلك: ان هذه السلسله و الحلقات حيث انها جميعاً معاليل لعله واحده و نواميس خاصه لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً و تنبثق من صميم ذاتها و وجودها فيستحيل ان تتخلف عنها، كما يستحيل ان تختلف. و على هذا الضوء إذا انتفى شىء من تلك السلسله فبطبيعه الحال يكشف عن انتفاء العله، ضرورة استحاله انتفاء المعلول مع بقاء علتة و تخلفه عنها. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انه لا شبهه في انتفاء الاعراض في هذا الكون و من الطبيعى أن انتفاءها من ناحيه انتفاء علتها و إلا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل العلمى فى ذلك أدى فى نهايه المطاف إلى انتفاء عله العلل. و على هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء فى هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية. فالنتيجه فى نهايه الشوط هي ان تلك النظرية خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هي بطلان نظرية الجبر

مطلقا يعنى فى إطارها الأشعرى و الفلسفى، و انها نظريه لا تطابق الواقع الموضوعى، و لا الوجدان و لا البرهان المنطقى.

(٢) نظريه المعتزله: مسأله التفويض و نقدها

مسأله التفويض و نقدها

ذهب المعتزله إلى ان الله سبحانه و تعالى قد فوض العباد فى أفعالهم و حركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة و الاستقلال بلا دخل لإرادته و سلطته أخرى فيها و هم يفعلون ما يشاءون و يعملون ما يريدون من دون حاجه إلى الاستعانه بقدره أخرى و سلطته ثانيه، و بهذه النقطه تمتاز عن نظريه الأمر بين الأمرين، فان العبد على ضوء تلك النظرية و ان كان له ان يفعل ما يشاء و يعمل ما يريد الا انه فى عين ذلك بحاجة إلى استعانه الغير فلا يكون مستقلا فيه.

و غير خفى ان المفوضه و ان احتفظت بعداله الله تعالى الا انهم وقعوا فى محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الأشاعره و هو الإسراف فى نفى السلطه المطلقة عن البارى عز و جل و إثبات الشريك له فى امر الخلق و الإيجاد. و من هنا وردت روايات كثيره تبلغ حد التواتر فى ذم هذه الطائفه، و قد ورد فيها انهم مجوس هذه الأمه حيث ان المجوس يقولون بوجود إلهين أحدهما خالق الخير. و ثانيهما: خالق الشر، و يسمون الأول يزدان، و الثانى أهريمن، و هذه الطائفه تقول بوجود آلهه متعدده بعدد افراد البشر حيث ان هذا المذهب يقوم على أساس ان كلا منهم خالق و موجد بصورة مستقلة بلا حاجه منه إلى الاستعانه بغيره غايه الأمر ان الله تعالى خالق للأشياء الكونيه كالإنسان و نحوه، و الإنسان

ص: ٧٧

خالق لأفعاله الخارجيه من دون افتقاره فى ذلك إلى خالقه.

و قد استدل على هذه النظرية بان سر حاجه الممكنات و فقرها إلى العله هو حدوثها، و بعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجه إلى المؤثر. و عليه فالإنسان بعد خلقه و إيجاده لا- يحتاج فى بقاءه إلى إفاضه الوجود من خالقه فاذن بطبيعته الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلى العله المحدثه و من الواضح ان مرد هذا إلى نفى السلطنه عن الله عز و جل على عبده نفيّاً تاماً.

و الجواب عن ذلك يظهر على ضوء درس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) و نقدها مره فى الأفعال الاختياريه، و أخرى فى الموجودات التكوينية.

أما فى الأفعال الاختياريه فهى واضحه البطلان. و السبب فى ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من ان كل فعل اختيارى مسبوق باعمال القدره و الاختيار و هو فعل اختيارى للنفس، و ليس من مقوله الصفات، و واسطه بين الإراده و الأفعال الخارجيه، فالفعل فى كل آن يحتاج إليه و لا يعقل بقاءه بعد انعدامه و انتفائه، فهو تابع لاعمال قدره الفاعل حدوثاً و بقاءً فان أعمل قدرته فيه تحقق فى الخارج و ان لم يعملها فيه استحال تحقيقه، فعلى الأول ان استمر فى إعمال القدره فيه استمر وجوده و الا استحال استمراره، و على الجملة فلا فرق بين حدوث الفعل الاختيارى و بقاءه فى الحاجه إلى السبب و العله (و هو إعمال القدره و السلطنه) فان سر الحاجه و هو إمكانية الوجودى و فقره الذاتى كامن فى صميم ذاته و واقع وجوده من دون فرق بين حدوثه و بقاءه، مع ان البقاء هو الحدوث غايه الأمر انه حدوث ثان و وجود آخر فى قبال الوجود الأول، و الحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله، و عليه فبطبيعته الحال إذا تحقق فعل فى الخارج من الفاعل

المختار فهو كما يحتاج إلى إعمال قدره فيه و الاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني و الثالث، وهكذا، فلا يمكن ان نتصور استغناءه في بقاءه عن الفاعل بالاختيار.

و بكلمه أخرى ان كل فعل اختياري ينحل إلى افعال متعدده بتعدد الآتات و الأزمان، فيكون في كل آن فعل صادر بالاختيار و إعمال قدره فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. و من هنا لا فرق بين الدفع و الرفع عقلا لا بالاعتبار، و هو ان الدفع مانع عن الوجود الأول و الرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع.

فالتتيجه ان احتياج الأفعال الاختياريه في كل آن إلى الإراده و الاختيار من الواضحات الأولى، فلا يحتاج إلى زياده مثونه بيان و إقامه برهان.

و أما في الموجودات التكوينية فالامر أيضا كذلك، إذ لا شبهه في حاجه الأشياء إلى علل و أسباب فيستحيل ان توجد بدونها، و سر حاجه تلك الأشياء بصوره عامه إلى العله و خضوعها لها بصوره موضوعيه هو ان الحاجه كامنه في ذوات تلك الأشياء، لا في امر خارج عن إطار ذواتها فان كل ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير و متعلق به سواء أ كان موجوداً في الخارج أم لم يكن، ضروره ان فقرها كامن في نفس وجوده و من الطبيعي ان الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث و البقاء في الحاجه إلى العله فان سر الحاجه -و هو الإمكان- لا ينفك عنه، كيف فان ذاته عين الفقر و الإمكان لا انه ذات لها الفقر.

و على ضوء هذا الأساس، فكما ان الأشياء في حدوثها في أمس الحاجه إلى وجود سبب و عله، فكذلك في بقائها، فلا يمكن ان نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجه، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجه الأشياء إلى مبدأ العليه و الإيجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجه

الممكن إلى العله من ناحيتين:المبدأ و المنتهى.

أما من الناحيه الأولى فلأنها توجب اختصاص الحاجه بالحوادث و هى الأشياء الحادثه بعد العدم،و أما إذا فرض ان للممكن وجوداً مستمراً بصوره أزليه لا توجد فيه حاجه إلى المبدأ،و هذا لا يطابق مع الواقع الموضوعى للممكن حيث يستحيل وجوده من دون عله و سبب،و الا لانتقلب الممكن واجباً،و هذا خلف.

و أما من الناحيه الثانيه فلان الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى فى بقائها عن المؤثر.و من الطبيعى انها نظريه خاطئه لا تطابق الواقع الموضوعى،كيف فان حاجه الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنه فى صميم ذاتها و حقيقه وجودها كما عرفت.فالنتيجه ان هذه النظرية بما انها تستلزم هذين الخطأين فى المبدأ و توجب تحديده فى نطاق خاص و إطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها.

فالصحيح إذن هو نظريه ثانيه و هى ان منشأ حاجه الأشياء إلى المبدأ و خضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودى و فقرها الذاتى.و على هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث و البقاء أصلاً.

و نتيجه ذلك ان المعلول يرتبط بالعله ارتباطاً ذاتياً و واقعياً،و يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العله،كما لا يمكن ان تبقى العله و المعلول غير باق،وقد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العله و المعلول زماناً:

وقد يناقش فى ذلك الارتباط بأنه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعى و الصناعيه حيث انها باقيه بعد انتفاء علتها،و هذا يكشف عن عدم صحه قانون التعاصر و الارتباط و انه لا مانع من بقاء المعلول و استمرار وجوده بعد انتفاء علتته،و ذلك كالعمارات التى بناها البناءون و آلاف من

العمال،فانها تبقى سنين متماديه بعد انتهاء عمليه العماره و البناء،و كالطرق و الجسور و وسائل النقل الماديه بشتى أنواعها،و المكنائن و المصانع و ما شاكلها مما شاده المهندسون و ذوو الخبره و الفن فى شتى ميادينها،فانها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين متطاوله و أمد بعيد من دون عله و سبب مباشر لها، و كالجبال و الأحجار و الأشجار و غيرها من الموجودات الطبيعیه على سطح الأرض،فانها باقيه من دون حاجه فى بقائها إلى عله مباشره لها.

فالنتيجه أن ظواهر تلك الأمثله تعارض قانون التعاصر و الارتباط، حيث انها بظاهاها تكشف عن ان المعلول لا يحتاج فى بقائه و استمرار وجوده إلى عله،بل هو باق مع انتفاء علتة.

و لنأخذ بالنقد على تلك المناقشه،و حاصله هو انها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العليه فهماً موضوعياً،و قد تقدم بيان ذلك و قلنا هناك ان حاجه الأشياء إلى مبدأ و سبب كامنه فى واقع ذاتها و صميم وجودها، و لا- يمكن ان تملك حريتها بعد حدوثها.و الوجه فى ذلك هو ان عله تلك الأشياء و الظواهر حدوثاً غير علتها بقاء،و بما ان الرّجل المناقش لم ينظر إلى عله تلك الظواهر لا حدوثاً و لا بقاء نظره صحيحه موضوعيه وقع فى هذا الاشتباه و الخطأ بيان ذلك ان ما هو معلول للمهندسين و البنائين و آلاف من العمال فى بناء العمارات و الدور بشتى ألوانها،و صنع الطرق و الجسور و الوسائل الماديه الأخرى بمختلف اشكالها من السيارات و الطيارات و الصواريخ و المكنائن و ما شاكلها انما هو نفس عمليه بنائها و صنعها و تركيبها و تصميمها فى إطار مخصوص و من الطبيعى ان تلك العمليه نتيجته عدّه من حركات أيدي الفنانين و العمال و الجهود التى يقومون بها،و نتيجته تجميع المواد الخام الأوليه من الحديد و الخشب و الأجر و غيرها لتصنيع هذه الصناعات و تعمير تلك العمارات و من المعلوم ان ما هو معلول للعمال و الصادر منهم بالإرادته و الاختيار انما هو هذه

الحركات لا غيرها، و لذا تنقطع تلك الحركات بصرف اضراب العمال عن العمل و كف أيديهم عنها.

و أما بقاء تلك الأشياء و الظواهر على وضعها الخاصّ و إطارها المعين فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعيه، و قوه حيويتها، و أثر الجاذبيه العامه التى تفرض على تلك الجاذبيه المحافظه على وضع الأشياء بنظامها الخاصّ، و نسبه الجاذبيه إلى هذه الأشياء كنسبه الطاقه الكهربائيه إلى الحديد عند اتصاله بها بقوه جاذبيه طبيعیه تجره إليها آنأ فآنأ بحيث لو انقطعت منه تلك القوه لانقطع منه الجذب لا محاله.

و من ذلك يظهر سر بقاء الكره الأرضيه و غيرها بما فيها من الجبال و الأحجار و الأشجار و المياه و ما شاكلها من الأشياء الطبيعیه على وضعها الخاصّ و مواضعها المخصوصه، و ذلك نتيجة خصائص طبيعیه موجوده فى صميم موادها، و القوه الجاذبيه التى تفرض على جميع الأشياء الكونيه و المواد الطبيعیه. و قد أصبحت عمومیه هذه القوه فى يومنا هذا من الواضحات و قد أودعها الله سبحانه و تعالى فى صميم هذه الكره الأرضيه و غيرها للحفاظ على الكره و ما عليها على وضعها المعين و نظامها الخاصّ فى حين انها تتحرك فى هذا الفضاء الكونى بسرعه هائله و فى مدار خاص حول الشمس.

و ان شئت فقل ان بقاء تلك الظواهر و الموجودات الممكنه معلول لخصائص تلك المواد الطبيعیه من ناحیه، و القوه الجاذبيه المحافظه عليها من ناحیه أخرى فلا تملك حريتها بقاء، كما لا تملك حدوداً.

و نتيجة ذلك نقطتان متقابلتان: (الأولى) بطلان نظريه ان سر حاجه الأشياء إلى العله هو الحدوث، لأن تلك النظرية ترتكز على أساس تحديد حاجه الأشياء إلى العله فى إطار خاص و نطاق مخصوص لا يطابق

الواقع الموضوعي، و عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً يطابق الواقع (الثانيه) صحه نظريه ان سر الحاجه إلى العله هو إمكان الوجود، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العليه فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، و ان حاجه الأشياء إلى المبدأ كامنه في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ.

و قد تحصل من ذلك ان الأشياء بشتى أنواعها و اشكالها خاضعه للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً، و هذا لا ينافي ان يكون تكوينها و إيجادها بمشيئه الله تعالى و أعمال قدرته من دون ان يحكم عليه قانون التناسب و السنخيه، كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه. أو قل ان الأفعال الاختياريه تشترك مع المعاليل الطبيعيه في نقطه واحده و هي الخضوع للمبدأ و السبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها و وجودها. و لكنها تفترق عنها في نقطه أخرى و هي ان المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب دون الأفعال، فانها تصدر عن مبدئها على ضوء الاختيار و أعمال قدره.

(٥) نظريه الإماميه: مسأله الأمر بين الأمرين

مسأله الأمر بين الأمرين

ان طائفه الإماميه بعد رفض نظريه الأشاعره في أفعال العباد، و نقدها صريحاً. و رفض نظريه المعتزله فيها، و نقدها كذلك اختارت نظريه ثالثه فيها و هي (الأمر بين الأمرين) و هي نظريه وسطى لا إفراط فيها و لا تفريط، و قد أرشدت الطائفه إلى هذه النظرية الروايات الوارده في هذا الموضوع من الأئمه الأطهار عليهم السلام [١] الداله على بطلان الجبر و التفويض من ناحيه و على إثبات الأمر بين الأمرين من ناحيه أخرى، و لو لا- تلك الروايات لوقعوا بطبيعته الحال في جانبي الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين.

و على ضوء هذه الروايات كان علينا ان نتخذ لك النظرية لكي نثبت بها العدالة و السلطنة لله سبحانه و تعالى معا بيان ذلك: ان نظرية الأشاعره و ان تضمنت إثبات السلطنة المطلقه للبارى عز و جل لا ان فيها

ص: ٨٥

القضاء الحاسم على عدالته سبحانه تعالى، و سنتكلم فيها من هذه الناحيه فى البحث الآتى إن شاء الله تعالى. و نظريه المعتزله على عكسها يعنى انها و ان تضمنت إثبات العدالة للبارى تعالى الا انها تنفى بشكل قاطع سلطنته المطلقه

ص: ٨٦

و أسرفت في تحديدها.و على هذا فبطبيعته الحال يتعين الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحيه التعبد بها حيث ان المسأله ليست من المسائل التعبدية بل من ناحيه ان الطريق الوسط الذى يمكن به حل مشكله الجبر و التفويض منحصر فيه.

تفصيل ذلك:ان افعال العباد تتوقف على مقدمتين(الأولى) حياتهم و قدرتهم و علمهم و ما شاكل ذلك(الثانيه)مشيئتهم و إعمالهم القدره نحو إيجادها فى الخارج،و المقدمه الأولى تفيض من الله تعالى و ترتبط بذاته الأزليه ارتباطاً ذاتياً،و خاضعه له يعنى انها عين الربط و الخضوع،لا انه شىء له الربط و الخضوع.و على هذا الضوء لو انقطعت الإفاضه من الله.

سبحانه و تعالى فى آن انقطعت الحياه فيه حتماً.و قد أقمت البرهان على ذلك بصورة مفصله عند نقد نظريه المعتزله،و بينا هناك ان سر حاجه الممكن إلى المبدأ كامن فى صميم ذاته و وجوده،فلا فرق بين حدوثه و بقائه من هذه الناحيه أصلاً.

و المقدمه الثانيه تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمه الأولى، فهى مرتبطه بها فى واقع مغزاها و متفرعه عليها ذاتاً و عليه فلا يصدر فعل من العبد الا عند إفاضه كلتا المقدمتين،و اما إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه.و على أساس ذلك صح اسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صح اسناده إلى العبد.

و لتوضيح ذلك نضرب مثالا- عرفياً لتمييز كل من نظريتى الجبر و التفويض عن نظريه الإماميه.بيانه:ان الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثه أصناف:

(الأول):ما يصدر منه بغير اختياره و إرادته و ذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد و قد فقدت قدرته و اختياره فى تحريك يده ففى مثله

إذا ربط المولى بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً، وفرضنا ان فى جنبه شخصاً واقداً و هو يعلم ان السيف المشدود فى يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. و من الطبيعى ان مثل هذا الفعل خارج عن اختياره و لا يستند إليه، و لا يراه العقلاء مسئولا عن هذا الحادث و لا يتوجه إليه الذم و اللوم أصلاً، بل المسئول عنه انما هو من ربط يده بالسيف و يتوجه إليه اللوم و الذم، و هذا واقع نظريه الجبر و حقيقتها.

(الثانى) ما يصدر منه باختياره و استقلاله من دون حاجه إلى غيره أصلاً و ذلك كما إذا افترضنا ان المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حر و قد ملك تنفيذ إرادته و تحريك يده، ففى مثل ذلك إذا صدر منه قتل فى الخارج يستند إليه دون المعطى، و ان كان المعطى يعلم ان إعطاءه السيف ينتهى به إلى القتل كما انه يستطيع ان يأخذ السيف منه متى شاء و لكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل إليه فان الاستناد بدور مدار دخل شخص فى وجوده خارجاً، و المفروض انه لا مؤثر فى وجوده ما عدا تحريك يده الذى كان مستقلاً فيه. و هذا واقع نظريه التفويض و حقيقتها.

(الثالث) ما يصدر منه باختياره و أعمال قدرته على رغم أنه فقير بذاته و بحاجه فى كل آن إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير فى انقطع الفعل فيه حتماً، و ذلك كما إذا افترضنا ان للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركه فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليعت فى عضلاته قوه و نشاطاً نحو العمل، و ليصبح بذلك قادراً على تحريكها، و أخذ المولى رأس التيار الكهربائى بيده و هو الساعى لا لإيصال القوه فى كل آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد فى آن عن السلك الكهربائى انقطعت القوه عن جسمه فيه و أصبح عاجزاً. و على هذا فلو أوصل المولى تلك القوه إلى جسمه و ذهب باختياره و قتل شخصاً و المولى يعلم بما فعله ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى

كل منهما، اما إلى العبد فحيث أنه صار متمكناً من إيجاد الفعل و عدمه بعد ان أوصل المولى القوه إليه و أوجد القدره فى عضلاته و هو قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أما إلى المولى فحيث أنه كان معطى القوه و القدره له حتى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، مع أنه متمكن من قطع القوه عنه فى كل آن شاء و أراد، و هذا هو واقع نظريه الأمر بين الأمرين و حقيقتها.

و بعد ذلك نقول: ان الأشاعره تدعى ان افعال العباد من قبيل الأول، حيث أنها لم تصدر عنهم باختيارهم و إرادتهم بل هى جميعاً بإرادته الله تعالى التى لا- تتخلف عنها، و هم قد أصبحوا مضطرين إليها و مجبورين فى حركاتهم و سكناتهم كالميت فى يد الغسال. و من هنا قلنا ان فى ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه و تعالى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم نقد هذه النظرية بشكل موسع وجداناً و برهاناً. و قد أثبتنا ان تلك النظرية لا- تتعدى عن مجرد الافتراض بدون ان يكون لها واقع موضوعى.

و المعتزله تدعى ان افعال العباد من قبيل الثانى و انهم مستقلون فى حركاتهم و سكناتهم، و انما يفتقرون إلى إفاضه الحياه و القدره من الله تعالى حدوثاً فحسب، و لا يفتقرون إلى عله جديده بقاء. بل العله الأولى كافيه فى بقاء القدره و الاختيار لهم إلى نهايه المطاف. و من هنا قلنا ان هذه النظرية قد أسرفت فى تحديد سلطنه البارى سبحانه و تعالى. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد سبق ان تلك النظرية تقوم على أساس نظريه الحدوث و هى النظرية القائلة بان سر حاجه الأشياء إلى أسبابها هو حدوثها، و لكن قد أثبتنا آنفاً خطأ تلك النظرية بشكل واضح، و ان سر حاجه الأشياء إلى أسبابها هو إمكانها الوجودى لا حدوثها، و لا فرق فيه بين الحدوث و البقاء.

و الإماميه تدعى ان افعال العباد من قبيل الثالث، وقد عرفت ان النظرية الوسطى هي تلك النظرية (الأمر بين الأمرين) و تريد الآن درس هذه النظرية بصورة أعمق منطقياً و موضوعياً. قد تقدم ان سر حاجه الأشياء إلى العله بصورة عامه -الكامن في جوهر ذاتها و صميم وجودها- هو إمكانها الوجودي و فقرها الذاتي في قبال واجب الوجود و الغنى بالذات، و معنى إمكانها الوجودي بالتحليل العلمى انها عين الربط و التعلق، لا ذات لها الربط و التعلق و إلا لكانت في ذاتها غنية و غير مفتقره إلى المبدأ، و في ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب و هو مستحيل.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنه لا فرق في ذلك بين وجودها في أول سلسلتها و حلقاتها التصاعديه و بين وجودها في نهايه تلك السلسله لا اشتراكهما في هذه النقطة و هي الإمكان و الفقر الذاتي و إلا لزم كون الممكن واجباً في نهايه المطاف.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الأشياء الخارجيه بكافه اشكالها أشياء تعلقيه و ارتباطيه، و انها عين التعلق و الارتباط و هو مقوم لكيانها و وجودها، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ، ضروره استحاله استغنائها عن شيء ترتبط به و تتعلق. و من نفس هذا البيان يظهر لنا أن الموجود الخارجى إذا لم يكن في ذاته تعلقياً و ارتباطياً لا يشمله مبدأ العليه بداهه أنه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعله ذاتاً، فما لم يكن مرتبطاً بشيء كذلك لا يعقل ان يكون ذلك الشيء مبدأ له و عله، و من هنا لا يكون كل مرتبط بشيء معلولاً له.

فبالنتيجه ان الموجود الخارجى لا- يخلو أما أن يكون ممكن الوجود و هو عين التعلق و الارتباط، أو يكون واجب الوجود و هو الغنى بالذات، و لا- ثالث لهما. و على أساس ذلك ان تلك الأشياء كما تفتقر في حدودها إلى إفاضه المبدأ، كذلك تفتقر في بقائها الذي هو الحدوث في الشوط الثانى،

و لا بد في بقائها و استمرارها من استمرار إفاضه الوجود من المبدأ عليها، فلو انقطعت الإفاضه عليها في آن ماتت تلك الأشياء فيه حتماً و انعدمت، بداهه استحاله بقاء ما هو عين التعلق و الارتباط بدون ما يتعلق به و يرتبط و نظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطه القوه و الطاقه الكهربائيه التي تصل إليه بالأسلاك و التيارات من مركز توليدها، و لا يمكن استغناء وجود النور بقاء عن وجود هذه الطاقه، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقه إليه آنأ بعد آن، و لو انعدمت تلك الطاقه عنه في آن انعدم النور فيه فوراً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة الدقيقه و هي ان الوجود الممكن بشتى ألوانه و اشكاله وجود تعلقى و ارتباطى، فالتعلق و الارتباط مقوم لوجوده و كيانه: و على أساس تلك النتيجة فالإنسان يفتقر كل آن في حفظ كيانه و وجوده و قدرته إلى الإفاضه من المبدأ عليه، و لو انقطعت إفاضه الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضه القدره عنه عجز.

و قد يناقش في هذه النتيجة بأنها مخالفه لظواهر الأشياء الكونيه، فانها باقيه بعد انتفاء علتها، و لو كان وجود المعلول وجوداً تعلقياً ارتباطياً لم يعقل بقاءه بعد انتفاء علتها.

و الجواب عن هذه المناقشه قد تقدم بصوره مفصله عند نقد نظريه المعتزله، و أثبتنا هناك ان المناقش بما أنه لم يصل إلى تحليل مبدأ العليه لتلك الظواهر حدوثاً و بقاء وقع في هذا الخطأ و الاشتباه فلاحظ.

لا بأس ان نشير في ختام هذا الشوط إلى نقطتين:

(الأولى) ان مرد حديثنا عن ان الأشياء الخارجيه بكافه أنواعها أشياء تعلقيه و ارتباطيه تتعلق بالمبدأ الأعلى و ترتبط به ليس إلى نفى العليه بين تلك الأشياء، بل مرده إلى ان تلك الأشياء بعلمها و معاليلها تتصاعد

إلى سبب أعمق و تنتهى إلى مبدأ أعلى ما وراء حدودها.و السبب فى ذلك ان تلك الأشياء بكافه سلسلتها التصاعديه و حلقاتها الطويله و العرضيه خاضعه لمبدأ العليه،و لا يمكن افتراض شىء بينها متحرر عن هذا المبدأ،ليكون هو السبب الأول لها،فاذن لا بد من انتهاء السلسله جميعاً فى نهايه المطاف إلى عله غنيه بذاتها،لتقطع السلسله بها و تضع لها بدايه أزلية.مثلا بقاء ظواهر الأشياء استند إلى بقاء عللها و هى الخاصيه الموجوده فى موادها من ناحيه،و القوه الجاذبيه التى تفرض المحافظه عليها من ناحيه أخرى، و ترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتياً،فلا يعقل بقاءها على وضعها بدونهما ثم نقل الكلام إلى عللها و هى تواجه نفس مسأله الافتقار إلى مبدأ العليه و هكذا إلى ان تصل الحلقات إلى السبب الأعلى الغنى بالذات المتحرر من مبدأ العليه.

(الثانيه)ان ارتباط المعلول بالعله الطبيعىه يفترق عن ارتباط المعلول بالعله الفاعليه فى نقطه،و يشترك معه فى نقطه أخرى.

اما نقطه الافتراق فهى ان المعلول فى العلل الطبيعىه يرتبط بذات العله و ينبثق من صميم كيائها و وجودها.و من هنا قلنا ان تأثير العله فى المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب.و اما المعلول فى الفواعل الإراديه فلا يرتبط بذات الفاعل و العله و لا ينبثق من صميم وجودها.و من هنا لا- يقوم تأثيره فيه على أساس مسأله التناسب.نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئه الفاعل و أعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً يعنى يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً و بقاءً،و متى تحققت المشيئه تحقق الفعل،و متى انعدمت انعدم.و على ذلك فمرد ارتباط الأشياء الكونيه بالمبدأ الأزلى و تعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته و أعمال قدرته،و انها خاضعه لها خضوعاً ذاتياً و تعلق بها حدوثاً و بقاءً،فمتى تحققت المشيئه الإلهيه بإيجاد شىء وجد،و متى

انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاءه مع انعدمها، ولا تتعلق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانه وجودها، كما عليه الفلاسفه.

و من هنا قد استطعنا ان نضع الحجر الأساسى للفرق بين نظريتنا و نظريه الفلاسفه، فبناء على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافه حلقاتها بمشيئته تعالى و أعمال سلطنته و قدرته و بناء على نظريه الفلاسفه ارتباطها فى واقع كيانه بذاته الأزليه، و تنبثق من صميم وجودها، و قد تقدم عرض هذه الناحيه و نقدها فى ضمن البحوث السابقه بشكل موسع.

و أما نقطه الاشتراك فهى ان المعلول كما لا- واقع له ما وراء ارتباطه بالعله و تعلقه بها تعلقاً فى جوهر ذاته و كيان وجوده، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكل علاقه العليه بينهما و كذلك الفعل لا واقع موضوعى له ما وراء ارتباطه بمشيئه الفاعل و أعمال قدرته و تعلقه بها تعلقاً فى واقع ذاته و كيانه، و يدور وجوده مدارها حدوثاً و بقاء، فمتى شاء إيجاد وجوده، و متى لم يشأ لم يوجد.

فالنتيجه أن المعلول الطبيعى و الفعل الاختيارى يشتركان فى ان وجودهما عين الارتباط و التعلق، لكن الأول تعلق بذات العله، و الثانى بمشيئه الفاعل، لا بذاته، رغم ان صدور الأول يقوم على أساس قانون التناسب و مبدأ الحتم و الوجوب، و صدور الثانى يقوم على أساس الاختيار و قد تقدم درس هذه النواحي بصوره موسعه فى ضمن البحوث السالفه قد انتهينا فى نهايه المطاف إلى هذه النتيجه و هى أن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين: أحدهما نسبته إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و أعمال قدرته و ثانيتهما: نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياه و القدره له فى كل آن و بصوره مستمره حتى فى آن اشتغاله بالعمل، و تلك النتيجه هى المطابقه للواقع الموضوعى و المنطق العقلى

و لا مناص عنها.و مردها إلى أن مشيئه العبد تتفرع على مشيئه الله سبحانه و تعالى و إعمال سلطنته.و قد أشار إلى هذه الناحيه فى عده من الآيات الكريمه منها قوله تعالى:(و ما تشاءون إلا ان يشاء الله)حيث قد أثبت عز و جل أنه لا مشيئه للعباد إلا بمشيئه الله تعالى،و مدلول ذلك كما مضى فى ضمن البحوث السابقه أن مشيئه الله تعالى لم تتعلق بافعال العباد و انما تتعلق بمبادئها كالحياه و القدره و ما شاكلهما،و بطبيعته الحال ان المشيئه للعبد انما تتصور فى فرض وجود تلك المبادئ بمشيئه الله سبحانه،و اما فى فرض عدمها بعدم مشيئه البارى عز و جل فلا تتصور،لأنها لا يمكن ان توجد بدون وجود ما تتفرع عليه.فالآيه الكريمه تشير إلى هذا المعنى.

و منها قوله تعالى:(و لا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً إلا ان يشاء الله)حيث قد عرفت ان البعد لا يكون فاعلاً لفعل إلا ان يشاء الله تعالى حياته و قدرته و نحوهما مما يتوقف عليه فعله خارجاً،و بدون ذلك لا يعقل كونه فاعلاً له،و عليه فمن الطبيعى أن فعله فى الغد يتوقف على تعلق مشيئه الله تعالى بحياته و قدرته فيه،و إلا استحال صدوره منه، فالآيه تشير إلى هذا المعنى.

و يحتمل أن يكون المراد من الآيه معنى آخر و هو إنكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا و كذا غداً إلا أن يشأ الله خلافه فتكون جملة إلا أن يشاء الله مقوله القول،و يعبر عن هذا المعنى فى لغه الفرس (اگر خدا بگذارد)و مرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد و تفويضه فى فعله إذا لم يشأ الله خلافه،و لذا منعت الآيه المباركه عن ذلك بقوله و لا تقولن لشيء إلخ،و لعل هذا المعنى أظهر من المعنى الأول كما لا يخفى.

و منها قوله تعالى(قل لا- أملك لنفسى نفعاً و لا- ضرراً إلا ما شاء الله) حيث قد ظهر مما تقدم ان الآيه الكريمه لا تدل على الجبر،بل تدل على

واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب ان المشيئة الإلهيه لو لم تتعلق بإفاضه الحياه للإنسان و القدره له فلا يملك الإنسان لنفسه نفعاً و لا ضرراً، و لا يقدر على شىء، بداهه أنه لا حياه له عندئذ و لا قدره كى يكون مالكاً و قادراً، فملكه النفع أو الضرر لنفسه يتوقف على تعلق مشيئته تعالى بحياته و قدرته آنأ فآنأ، و يدور مداره حدوثاً و بقاء، و بدونه فلا ملك له أصلاً و لا سلطان.

و منها قوله تعالى (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) حيث قد أسندت الآية الكريمه الضلاله و الهدايه إلى الله سبحانه و تعالى، مع انهما من افعال العباد. و سره ما ذكرناه من ان افعال العباد و أن لم تقع تحت مشيئته الباري عز و جل مباشره إلا ان مبادئ تلك الأفعال بيد مشيئته تعالى و تحت إرادته، و قد تقدم ان هذه الجبهه كافيه لصحه اسناد هذه الأفعال إليه تعالى حقيقه من دون عنايه و مجاز.

فالتتيجه ان هذه الآيات و أمثالها تطابق نظريه الأمر بين الأمرين و لا- تخالفها. و توهم ان أمثال تلك الآيات تدل على نظريه الجبر-خاطئ- جداً، فان هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معنى نظريه الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملاً و مطابقاً للواقع الموضوعى، و أما بناء على ما فسرنا به هذه النظرية فلا يبقى مجال لمثل هذا التخييل و التوهم أبداً.

ثم انه لا بأس بالإشاره فى نهايه المطاف إلى نقطتين:

(الأولى) ان الفخر الرازى قد أورد شبهه على ضوء الهيئته القديمه و حاصلها هو ان الله تعالى خلق الكائنات على ترتيب خاص و حلقات تصاعديه مخصوصه و هى انه تعالى خلق الكره الأرضيه و جعلها نقطه الدائره و مركزاً لها، ثم كره الماء، ثم كره الهواء، ثم كره النار، ثم الفلك الأول و هكذا إلى ان ينتهى إلى الفلك التاسع و هو فلك الأفلاك المسمى

بالفلك الأطلس، و أما ما وراءه فلا خلاً و لا ملاً و لا يعلمه الا الله سبحانه و تعالى ثم انه تعالى جعل لكل من تلك الكرات و الأفلاك حركه خاصه من القسريه و الطبيعیه، فجعل حركه الشمس مثلاً من المشرق إلى المغرب، و لم يجعلها من الشمال إلى الجنوب أو من المغرب إلى المشرق، و هكذا. و بعد ذلك قال: ان للسائل ان يسأل عن ان الله تعالى لما لم يجعل العالم على شكل آخر و ترتيب ثان بان يجعل حركه الشمس مثلاً من المغرب إلى المشرق، و هكذا، و بأى مرجح جعل العالم على الشكل الحالى دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجح و هو محال.

و حكى صدر المتألهين هذه الشبهه عنه فى مشاعره و أجاب عنها بعده وجوه. و نقل شيخنا الأستاذ (قده) ان صدر المتألهين قد تعرض لهذه الشبهه فى شرح الأصول الكافى، و لكن لم يأت بالجواب عنها الا باللعن و الشتم و اعترف بأنه أتى بشبهه لا جواب لها.

و غير خفى ان إيراد الفخر هذه الشبهه على ضوء الهيئه القديمه لا من جهه ابتناء الشبهه عليها، بل من ناحيه ان أفكارهم عن العالم فى ذلك العصر و تصورهم عنه كانت قائمه على أساس تلك الهيئه و الا فالشبهه غير مختصه بها، بل تجيء على ضوء الأفكار الجديده عن العالم فى العصر الحاضر أيضاً، حيث ان للسائل ان يسأل عن ان الله تعالى لما ذا جعل حركه الأرض قول الشمس دون العكس، و هكذا.

و لنأخذ بالنقد فى هذه الشبهه على ضوء كلتا النظريتين يعنى (نظريتنا و نظريه الفلاسفه).

اما على نظريتنا فلأنها ساقطه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

و السبب فى ذلك هو ان الفعل الاختيارى انما يفتقر فى وجوده إلى إعمال قدره الفاعل و اختياره، فمتى أعمل قدرته نحو إيجاد وجد و الا فلا، سواء أ كان

هناك مرجح خارجي يقتضى وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فان صدوره عن العله انما هو فى إطار قانون التناسب، و يستحيل صدوره فى خارج هذا الإطار. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا فى بحث الوضع ان الترجيح بلا مرجح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً و ذلك كما إذا تعلق الغرض بصرف وجود الطبيعى فى الخارج و افترضنا ان افراده كانت متساويه الإقدام بالإضافه إليه فعندئذ اختيار أى فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. نعم اختيار فعل من دون تعلق غرض به لا بشخصه و لا بنوعه لغو و قبيح، لا انه محال.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان المشيئه الإلهيه حيث تعلقت بخلق العالم و إيجادها، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له و الترتيب المخصوص المشتمل على الأنظمه الخاصه المعينه من بين الإشكال المتعدده المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. على ان الترجيح بلا مرجح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعته الحال بوجود المرجح فى اختياره و الا استحال صدوره من الحكيم تعالى، بداهه أنه ليس بإمكاننا نفى وجود المرجح فيه و دعوى تساويه مع بقيه الافراد و الإشكال، و كيف كان فالشبهه واهيه جداً.

و أما على نظريه الفلاسفه فالامر أيضاً كذلك، و الوجه فيه ان صدور المعلول عن العله و ان كان يحتاج إلى وجود مرجح إلا ان المرجح عبارته عن وجود التناسب بينهما، و بدونه يستحيل صدوره منها. و على هذا الأساس لا محاله يكون وجود العالم بهذا الشكل و الترتيب الخاص معلولاً لعله مناسبه له و إلا استحال وجوده كذلك. و بكلمه أخرى قد تقدم ان تأثير العله فى المعلول على ضوء قانون التناسب بينهما، و عليه فالتناسب الموجود بين العالم و علتة لا يخلو من ان يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل و وجود علتة أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر و وجود علتة و لا

ثالث لهما، فعلى الأول يجب وجوده بالشكل الحالى و يستحيل وجوده بشكل آخر و على الثانى عكس ذلك و حيث ان العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجح فيه لا فى غيره.

(الثانيه) قد عرفت ان للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين (أحدهما) إلى فاعله مباشره (و ثانيهما) إلى معطى مقدماته و مباديه التى يتوقف الفعل عليها و هو الله سبحانه و تعالى. و لكن قد يكون اسناده إلى الله تعالى أولى فى نظر العرف من اسناده إلى العبد، و قد يكون بالعكس و لتوضيح ذلك نأخذ بمثال و هو ان من هيا جميع مقدمات سفر شخص إلى زياره بيت الله الحرام مثلا من الزاد و الراحله و نحوهما و سعى له فى إنجاز تمام مهماته و قد أنجزها حتى أحضر له سياره خاصه أو طائرته فلم يبق الا ان يركب فيها و يذهب بها إلى الحج، فعندئذ إذا ركب فيها و ذهب و أدى تمام المناسك، فالعرف يرى أولويه اسناد هذا العمل إلى من هيا له المقدمات دون فاعله. و اما لو استغل هذا الشخص الطائر و ذهب بها إلى مكان لا يرضى الله و رسوله به و عمل ما عمل هناك، فالفعل فى نظر العرف مستند إلى فاعله مباشره دون من هيا المقدمات له.

و كذلك الحال فى افعال العباد، فان كافه مباديها من الحياه و القدره و نحوهما تحت مشيئته تعالى و إرادته كما عرفت سابقاً. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الله تعالى قد بين طريق الحق و الباطل، و الهدايه و الضلال، و السعاده و الشقاوه، و ما يترتب عليهما من دخول الجنه و النار بإرسال الرسل و إنزال الكتب.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الله تعالى يعطى تلك المبادئ و المقدمات لهم ليصرفوها فى سبل الخير و طرق الهدايه و السعاده و يرتكبوا بها الأفعال الحسنه، لا فى سبل الشر و طرق الضلاله و الشقاوه، و عندئذ

بطبيعته الحال الأفعال الصادرة منهم ان كانت حسنه و مصداقاً لسبل الخير و طرق الهدايه لكان استنادها في نظر العرف إلى الله تعالى أولى من استنادها إليهم و ان كانت قبيحه و مصداقاً لسبل الشر و طرق الضلاله لكان استنادها إليهم أولى من استنادها إليه سبحانه و تعالى و ان كان لا- فرق بينهما في نظر العقل. و على هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون أني أولى بحسناتك من نفسك و أنت أولى بسيئاتك مني، فان النظر فيه إلى ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي. و هذا لا ينافي ما حققناه من صحه استناد العمل إلى الله تعالى و إلى فاعله المباشر حقيقه.

(٦) نظريه العلماء

مسأله العقاب لا إشكال في صحه عقاب العبد و حسنه على مخالفه المولى على ضوء نظريتي الإماميه و المعتزله حيث ان العقاب على ضوئهما عقاب على امر اختياري، و لا يكون عقاباً على امر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، و من الطبيعي ان العقل يستقل بحسن العقاب على امر اختياري. و قد تقدم و ان العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفه بشكل موسع.

و أما على نظريه الأشاعره فيشكل عقاب العبيد على أفعالهم و كذلك على نظريه الفلاسفه، ضروره ان العقاب على ضوء كلتا النظريتين عقاب على الأمر الخارج عن الاختيار. و من الطبيعي ان العقل قد استقل بقبح العقاب على ما هو الخارج عن الاختيار، بل عندئذ لا فائده لبعث الرسل و إنزال الكتب أصلاً، حيث ان الكل بقضاء الله و قدره فما تعلق قضاء الله بوجوده و جب و ما تعلق قضاء الله بعدمه امتنع، فاذن ما فائده الأمر

و النهى.و من هنا قد تصدوا للجواب عن ذلك بوجه.

(الأول) ما عن صدر المتألهين و إليك نصه: (اما الأمر و النهى فوقوعهما أيضا من القضاء و القدر، و اما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فان الأغذية الرديئة كما انها أسباب للأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسده و الأعمال الباطله أسباب للأمراض النفسانيه، و كذلك فى جانب الثواب).

و هذا الجواب غير مفيد، و السبب فى ذلك أولا ان الثواب و العقاب ليسا من لوازم افعال العباد التى لا تنفك عنها، بل هما إعلان اختياريان للمولى و إلا فلا معنى للشفاعة و الغفران اللذان قد ثبتا بنص من الكتاب و السنه. و ثانياً ان أفعال العباد إذا كانت واقعه بقضاء الله تعالى فبطبيعته الحال هى خارجه عن اختيارهم. و من هنا قد صرح بان ما تعلق به قضاء الله و جب و لا يعقل تخلفه عنه. و على هذا فما فائده بعث الرسل و إنزال الكتب و الأمر و النهى.

و بكلمه أخرى بهذا الجواب و ان كان تدفع مسأله قبح العقاب على امر خارج عن الاختيار حيث ان تلك المسأله تقوم على أساس ان العقاب فعل اختيارى للمولى، فعندئذ لا محاله يكون قبيحاً. و اما لو كان من لوازم الأفعال القبيحه و العقائد الفاسده فلا يعقل قبحه إلا أنه لا يعالج مشكله لزوم لغويه بعث الرسل و إنزال الكتب.

الثانى ما عن أبى الحسن البصرى رئيس الأشاعره و المجبره من ان الثواب و العقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه فى الخارج، ليقال أنه خارج عن اختياره و لا يستحق العقاب عليه، بل انما هما على اكتساب العبد و كسبه بمقتضى الآيه الكريمه (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب).

و هذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، و ذلك لأنه ان أراد بالكسب و الاكتساب كون العبد محلاً للفعل كالجسم الذى يكون محلاً- للسود مثلاً- تاره و للبياض أخرى فيرده انه لا يعالج مشكله العقاب على امر غير اختيارى، ضروره ان كونه محلاً له ككون الجسم محلاً للسود أو البياض امر خارج عن اختياره فلا يعقل عقابه عليه.

هذا مضافاً إلى اختلاف الفعل فى الخارج فلا يكون على نسبه واحده حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور و إيجاد، و قد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل، و هذا الجواب لو تم فانما يتم فى خصوص ما كان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لا مطلقاً. و ان أراد بهما الفعل الصادر من العبد باختياره و أعمال قدرته فهو يناقض التزامه بالجبر و ان العبد لا اختيار له و ان أراد بهما شىء آخر يغير الفعل الخارجى فهو مضافاً إلى انه خلاف الوجدان، ضروره انه ليس هنا شىء آخر يصدر من العبد خارجاً ما عدى فعله ننقل الكلام فيه و نقول: انه لا يخلو من ان يكون صدوره منه باختياره أو لا يكون باختياره، و على الأول فلا موجب للفرقه بينه و بين الفعل و الالتزام بأنه اختيارى دونه، و ذلك لأن مقتضى الأدله المتقدمه انه لا اختيار للعبد و هو بمنزله الآله فكلمه يصدر منه فى الخارج يصدر فى الحقيقه بإرادته الله تعالى و مشيئته سواء أسمى فعلاً أم كسباً، و عليه فكما ان الالتزام بكون الفعل اختيارياً يناقض مذهبه، فكذلك الحال فى الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. و على الثانى فما هو المصحح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار العبد. و من ضوء هذا البيان يظهر انه لا وجه الاستشهاد على ذلك بالآيه الكريمه، لوضوح ان المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجى لا- شىء آخر فى مقابله. و من هنا قد رتب سبحانه و تعالى فى كثير من الآيات الجزاء و العقاب على العمل

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

و غير خفى ان الإطاعة والمعصية لا تخلو ان من ان تكونا عنوانين انتزاعيين من مطابقه الفعل المأتى به فى الخارج للمأمور به و مخالفته له أو تكونا امرين متأصلين فى الخارج. و على الأول فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين، بداهه انهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، و حيث فرض عدم اختياريته فبطبيعته الحال يكونان خارجين عن الاختيار فاذن عاد المحذور و على الثانى فيرد عليه أولاً انه خلاف الوجدان و الضروره، بداهه انا لا نعقل شيئاً آخر فى الخارج فى مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تاره عنوان الإطاعة و أخرى عنوان المعصيه. و ثانياً انا ننقل الكلام إليهما و نقول انهما لا يخلوان من ان يصدرا عن العبد بالاختيار أو يصدرا قهراً و بغير اختيار، فعلى الأول يلزمهم ان يعترفوا بعدم الجبر و اختياريه الأفعال، ضروره عدم الفرق بين فعل و آخر فى ذلك فلو أمكن صدور فعل عنه بالاختيار لأمكن صدور غيره أيضاً كذلك، فان الملاك فيه واحد. و على الثانى يعود المحذور.

(الرابع) ان الأشاعره قد أنكرت التحسين و التقييح العقليين و قالوا: ان القبيح ما قبحه الشارع، و الحسن ما حسنه الشارع، و مع قطع النظر عن حكمه بذلك لا- يدرك العقل حسن الأشياء و لا قبحها فى نفسه، و قد أقاموا على هذا الأساس دعويين: (الأولى): لا يتصور صدور الظلم من الله سبحانه و تعالى. و السبب فى ذلك ان الظلم عبارته عن التصرف فى ملك الغير بدون اذنه، و المفروض ان العالم بعرضه العريض من العلوى

و السفلى و الدنيوى و الأخرى ملك لله سبحانه و تحت سلطانه و تصرفه و لا سلطان لغيره فيه و لا شريك له فى ملكه و من الطبيعى ان أى تصرف صدر منه تعالى كان فى ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، و على هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبيد على أفعاله غير الاختيارية، بل و لا ظلم لو عاقب الله سبحانه و تعالى نبياً من أنبيائه و أدخله النار و أثاب شقيماً من الأشقياء و أدخله الجنة، حيث ان له ان يتصرف فى ملكه ما شاء، و لا- يسأل عما يفعل و هم يسألون عما يفعلون. فالنتيجة ان انتفاء الظلم فى أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه و على هذا المعنى نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته تعالى و تقدس كقوله (و ما ربك بظلام للعبيد) و نحوه يعنى ان سلب الظلم عنه لا جل عدم موضوعه و استحاله تحقيقه، لا لأجل قبحه.

و من ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف افعال العباد بالظلم حيث انها افعال لله تعالى حقيقة و تصدر منه واقعاً، و لا شأن للعباد بالإضافه إليها فى مقابل شأنه تعالى، و لا إرادته لهم فى مقابل إرادته.

(الثانيه) ان الله سبحانه و تعالى هو الحاكم على الإطلاق فلا يتصور حاكم فوقه، و عليه فلا يعقل ان يكون محكوماً بحكم عبيده، و لا معنى لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فان مرده إلى تعيين الوظيفة له تعالى و هو غير معقول.

و لنأخذ بالنقد على كلتا الدعويين: اما الدعوى الأولى فهي ساقطه جداً. و السبب فى ذلك ان قضيتى قبح الظلم و حسن العدل من القضايا الأوليه التى يدركهما العقل البشرى فى ذاته، و لا يتوقف إدراكه لهما على وجود شرع و شريعة، و تكونان من القضايا التى هى قياساتها معها، و لن يتمكن أحد و لا- يتمكن من إنكارهما لا- فى افعال البارى عز و جل و لا فى افعال عباده. و أما ما ذكره الأشاعره فى وجه عدم اتصاف أفعاله تعالى

بالظلم فهو خاطئ.و ذلك لأن حقيقه الظلم هى الاعوجاج فى الطريق و الخروج منه يسه و يسره و عدم الاستقامه فى العمل و هو المعبر عنه بجعل الشئ فى غير موضعه، كما ان حقيقه العدل عبارته عن الاستواء و الاستقامه فى جاده الشرع و عدم الخروج منها يسه تاره و يسره أخرى و هو المعبر عنه بوضع كل شئ فى موضعه،و بطبيعته الحال ان صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً فى ملك الغير و سلطانه.و من هنا لو قصر أحد فى حفظ نفسه يقال انه ظلم نفسه،مع ان نفسه غير مملوكة لغيره، كما انه لو وضع ماله فى غير موضعه عد ذلك ظلماً منه.و على ضوء هذا التفسير لو أثاب المولى عبده العاصى و عاقب عبده المطيع عد ذلك منه ظلماً و وضعاً لهما فى غير محلهما و ان كان التصرف تصرفاً فى ملكه و سلطانه.

و على الجمله كما ان العقل يدرك ان مؤاخذه المولى عبده على العمل الصادر منه قهراً و بغير اختيار ظلم منه و وضع فى غير موضعه و ان كان الملك ملك نفسه و التصرف تصرفاً فى سلطانه، كذلك يدرك ان مؤاخذه المطيع و إثابه العاصى ظلم. فالنتيجه ان الظلم لا ينحصر بالتصرف فى ملك غيره. نعم عنوان الغضب لا يتحقق فى فعله تعالى حيث انه عبارته عن التصرف فى ملك الغير من دون اذنه و رضاه،و قد عرفت ان العالم و ما فيه ملك له تعالى.

و نزيد على هذا ان أفكار التحسين و التقييح العقلين يستلزم سد باب إثبات النبوه و هدم أساس الشرائع و الأديان.و الوجه فى ذلك هو ان إثبات النبوه يرتكز على إدراك العقل قبح إعطاء المعجزه بيد الكاذب فى دعوى النبوه،و إذا افترضنا ان العقل لا يدرك قبح ذلك و انه لا مانع فى نظره من ان الله سبحانه و تعالى يعطى المعجزه بيد الكاذب،

فاذن ما هو الدليل القاطع على كونه نبياً و ما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. و من الطبيعي انه لا دافع له و لا مبرر الا إدراك العقل قبح ذلك و من ذلك يظهر ان الأشاعره لن يتمكنوا و لا يتمكنون من إثبات مسأله النبوه على ضوء مذهبهم. هذا مضافاً إلى ان عقاب المطيع لو كان جائزاً و لم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون إرسال الرسل و إنزال الكتب لغواً، فانهما لدعوه الناس إلى الإطاعة و الثواب و تبيدهم عن المعصيه و العقاب، و إذا افترضنا ان كلا من المطيع و العاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه فلا داعي له إلى الإطاعة، لجواز ان يثاب سبحانه و تعالى العاصي و يعاقب المطيع.

و دعوى ان عاده الله تعالى قد جرت على إظهار المعجزه بيد الصادق دون الكاذب خاطئه جداً.

اما أولاً- فلائنه لا- طريق لنا إلى ثبات هذه الدعوى الا من طريق إدراك العقل، و ذلك لأنها ليست من الأمور المحسوسه القابله للإدراك بإحدى القوى الظاهره، و لكن إذا عزلنا العقل عن حكمه و انه لا يدرك الحسن و القبح فما هو المبرر لها و الحاكم بها و كيف يمكن تصديقها و العلم بثبوتها له تعالى.

و أما ثانياً فلان إثبات هذه العاده له تعالى تتوقف على تصديق نبوه أنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزه و جاءوا بها، و أما من أنكر نبوتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العاده.

و بكلمه أخرى العاده انما تحصل بالتكرار و تعاقب الوجود، و عليه فننقل الكلام إلى أول نبي يدعى النبوه و يظهر المعجزه فكيف يمكن تصديقه في دعواها و ما هو الطريق لذلك و الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته بعد عدم إدراك العقل قبح إظهار المعجزه بيد الكاذب من ناحيه، و عدم ثبوت

العاده المفروضه من ناحيه أخرى، وقد تحصل من ذلك انه لا طريق إلى إثبات نبوه من يدعيها الا إدراك العقل قبح إظهاره تعالى المعجزه بيد الكاذب و لولاه لانسد باب إثبات النبوه.

و اما ثالثا فلانا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان عاده الله تعالى قد جرت على ذلك، و لكن ما هو المانع من تغيير هذه العاده و ما هو الدافع لهذا الاحتمال. و من الطبيعي انه لا دافع له الا إدراك العقل قبح ذلك، و إذا افترضنا ان العقل لا يدرك قبحه و لا مانع عنده من هذا التغيير فاذن ما هو الدافع له؟ و من ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مؤاخذه العاصي و إثابه المطيع أيضاً بعين ما قدمناه فلا نعيد و توهم ان إثابه المطيع و مؤاخذه العاصي مستنده إلى وعده تعالى و وعيده في كتابه الكريم من الحسنات و السيئات، و الدخول في الجنة و النار، و الحور و القصور، و الويل و العذاب و ما شاكل ذلك من ألوان الثواب و العقاب خاطئ جداً و السبب في ذلك انه لا يمكن الوثوق بوعده تعالى و وعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب و خلف الوعد عليه سبحانه. فالنتيجه ان في عزل العقل عن إدراك الحسن و القبح و تجويز ارتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على أساس كافه الشرائع و الأديان.

و أما الدعوى الثانيه فلأنها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي و حكم العقل النظري، و ذلك لأن الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، و هو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تاره و الذم أخرى على الفعل الصادر منه في الخارج، بداهه انه لا يتصور ان يحكم عليه سبحانه عبيده.

و اما العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى و وحدانيته و قدرته

و علمه و حكمته التى هى من لوازم علمه و قدرته، كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم و استحاله صدوره منه، كيف حيث انه مناف لحكمته. و من الطبيعى ان ما ينافى لها يستحيل صدوره من الحكيم تعالى، و السبب فى ذلك ان صدور الظلم من شخص معلول لأحد أمور: الجهل، التشفى، العجز، الخوف و جميع ذلك مستحيل فى حقه تعالى. و كيف كان إدراك العقل استحاله صدور الظلم منه سبحانه و قبحه من القضايا الأوليه التى هى قياساتها معها. و من هنا لو لا- إدراك العقل قبح الظلم لاختلت كافه الأنظمه البشريه الماديه و المعنويه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان افعال الله تعالى لا تتصف بالقبح و أن كل ما يصدر منه سبحانه حسن الا انه لا ينبغى الشك فى ان العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم و يثابون على إطاعتهم، كما انهم يمدحون الفاعل على فعل و يذمون على فعل آخر، و هكذا، و لو كانت الأفعال الصادره منهم غير اختياريه كما هو مختار الأشاعره و مذهب الفلاسفه فلا معنى لاستحقاقهم المدح و الثواب عليها تاره، و الذم و العقاب أخرى. و من هنا لا يستحقون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار و انهم يفرقون بين الأفعال الاختياريه و غيرها، فلو كانت الأفعال بشتى أنواعها و اشكالها غير اختياريه فما هو سبب هذه التفرقه و حكمهم باستحقاق المدح أو الذم فى بعضها دون بعضها الآخر. و من الطبيعى ان كل ذلك يكشف بصوره قاطعه عن بطلان نظريه الجبر و صحه نظريه الاختيار.

الخامس ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه «العقاب انما يتبعه الكفر و العصيان التابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فان السعيد سعيد فى بطن أمه، و الشقى شقى فى بطن أمه، و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه

كما في الخبر، و الذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال انه لما جعل السعيد سعيداً و الشقي شقياً، فان السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك، و انما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست).

و ملخص كلامه (قده) هو ان العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يلزم المحذور المتقدم، بل هو من لوازم الأعمال السيئه التي لا تنفك عنها، فان نسبه العمل إلى العقاب كنسبه الثمر إلى البذر. و من الطبيعي ان البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، و إذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان تلك الأعمال تنتهي بالآخره إلى الشقاوه التي هي ذاتيه للإنسان و الذاتي لا يعلل. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث انه من لوازم الأعمال و آثارها، و لا من جانب تلك الأعمال حيث انها تنتهي في نهايه المطاف إلى الذات.

و لنأخذ بالمناقشه على هذه النظرية أولاً انها مخالفه صريحه لنصوص الكتاب و السنه حيث ان لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعه و نحوها، مع انها قد نصت على ذلك و ان العقاب بيده تعالى و له ان يعاقب و له ان يعفو، فهو فعل اختياري له سبحانه. و على الجملة فلا ينبغي الشك في بطلان هذه النظرية على ضوء الكتاب و السنه. و ثانياً انها لا تحل مشكله العقاب على امر غير اختياري فتبقى تلك المشكله على حالها، بل هي تؤكد ما هو واضح. نعم لو كان مراده (قده) من تبعيه العقاب للكفر و العصيان التبعيه على نحو الاقتضاء فلا إشكال فيها من الناحيه الأولى و لا تكون مخالفه للكتاب و السنه فيبقى الإشكال فيها من الناحيه الثانيه و هي ان الأعمال إذا كانت غير اختياريه فكيف يعقل العقاب عليها [١]

(السادس) ان شيخنا المحقق (قده) قد أجاب عن هذه المسأله بجوابين.

(الأول) ان العقوبه و المثوبه ليستا من معاقب و مثيب خارجى، بل هما من تبعات الأفعال و لوازم الأعمال، و نتائج الملكات الرذيله، و آثار الملكات الفاضله، و مثل تلك العقوبه على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه، و المرض الروحانى كالمرض الجسمانى، و الأدوية العقلانيه كالأدويه الجسمانيه، و لا استحاله فى استلزام الملكات النفسانيه الرذيله للآلام الجسمانيه و الروحانيه فى تلك النشأ أى النشأ الأخرويه، كما انها تستلزم فى هذه النشأ الدنيويه، ضروره ان تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانيه كذلك يوجب الآلام الجسمانيه، فاذن لا- مانع من حدوث منافرات روحانيه و جسمانيه بواسطه الملكات الخبيثه النفسانيه فالنتيجه ان العقاب ليس من معاقب خارجى حتى يقال: كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالآخره بالاختيار، و فى الآيات و الروايات تصريحات و تلويحات إلى ذلك، فقد تكرر فى القرآن

ص: ١١٤

الكريم) انما تجزون بما كنتم تعملون) وقوله عليه السلام «انما هي أعمالكم ترد إليكم».

(الثاني) ان المثوبه و العقوبه من مثير و معاقب خارجي كما دل على ذلك ظاهر الكتاب و السنه، و تصحيحهما بعد صحه التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غايه السهوله، إذ كما ان المولى العرفي يؤاخذ عبده على مخالفه امره، كذلك مولى الحقيقى، لوضوح أن الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري و غير مصحح للمؤاخذة لم تصح مؤاخذة المولى العرفي أيضاً، وإذا كان في حد ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه فكون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسله الإراده و الاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابليه للمؤاخذة ممن حولف امره و نهيه.

و قد أجب عن ذلك بجواب آخر و هو ان الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا إشكال انتهاء إلى ما لا بالاختيار بل نقول بان الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار ماده لصوره أخرويه، و التعبير بالاستحقاق بملاحظه ان ماده حيث كانت مستعده فهي مستحقه لإفاضه الصوره من واهب الصور. و منه تعرف ان نسبه التعذيب و الإدخال في النار إليه تعالى بملاحظه ان إفاضه تلك الصوره المؤلمه المحرقه التي تطلع على الأفئده منه تعالى بتوسط ملائكه العذاب، فلا ينافي القول باللزوم، مع ظهور الآيات و الروايات في العقوبه من معاقب خارجي.

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده (قده) من الأجوبه.

اما الأول فيرد عليه ما أوردناه على الجواب الأول حرفاً بحرف فلا نعيد: و أما الاستشهاد على ذلك بالآيات و الروايات فغريب جداً، لما سبق من ان الآيات و الروايات قد نصتا على خلاف ذلك و أما قوله تعالى:

(انما تجزون بما كنتم تعملون) فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلاله

ضروره ان مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادره منهم فى الخارج، و أما كونه من آثارها و لوازمها التى لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلاً. و أما قوله عليه السلام «انما هى أعمالكم ترد إليكم» فظاهر فى تجسم الأعمال، و لا يدل على ان العقاب ليس من معاقب خارجى، بداهه انه لا تنافى بين الالتزام بتجسم الأعمال فى الآخرة و كونه بيد الله تعالى و تحت اختياره.

و اما الثانى فيرد عليه ما تقدم فى ضمن البحوث السابقه من ان مجرد كون الفعل مسبوقاً بالإرادة لا يصحح مناط اختياريته رغم ان الإراده بكافه مبادئها غير اختياريه من ناحيه، و كونها عله تامه من ناحيه أخرى و منتهيه الإراده الأزليه من ناحيه ثالثه، بداهه ان الفعل و الحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. و على هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار، فاذن هذا الجواب لا يجدى فى دفع المحذور المزبور.

و أما الثالث فهو مبني على تجسم الأعمال و هو و ان كان غير بعيد نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات و الروايات الا ان مرده ليس إلى أن تلك الأعمال ماده لصوره أخرويه المفاضه من واهب الصور على شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بداهه ان التجسم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب و السنه حيث انهما قد نصا على ان العقاب بيده تعالى، و له ان يعاقب و له ان يعفو.

و على الجملة فالمجيب بهذا الجواب و ان كان يدفع مسأله قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، حيث ان العقاب على أساس ذلك صوره أخرويه للأعمال الخارجيه اللانزمه لها الخارجه عن اختيار المعاقب الخارجى فلا يتصف بالقبح، الا انه لا يعالج مشكله لزوم لغويه بعث الرسل و أنزل الكتب

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه فى نهايه المطاف ان الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجى و حسنه لا يمكن الا على ضوء نظريتى الإماميه و المعتزله. و اما على ضوء نظريتى الأشاعره و الفلاسفه فلا يمكن حل هذه المشكله الا بوجه غير ملائم لأساس الأديان و الشرائع.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بعده نتائج:

(الأولى) ان إرادته تعالى عباره عن المشيئه و أعمال القدره و السلطنه و هى فعله سبحانه و تعالى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الشوق المؤكد لا يعقل ان يكون إرادته له تعالى. و من ناحيه ثلثه ان إرادته سبحانه ليست من الصفات العليا الذاتيه. و من ناحيه رابعه ان الكتاب و السنه تنصان على ان إرادته تعالى فعله. و من ناحيه خامسه انه لا وجه لحمل الكتاب و السنه على بيان الإراده الفعلية دون الذاتيه كما عن الفلاسفه و جماعه من الأصوليين، و ذلك أولا لعدم الدليل على كون إرادته تعالى ذاتيه، بل قد تقدم عدم تعقل معنى صحيح لذلك و ثانياً ان فى نفس الروايات ما يدل على نفى الإراده الذاتيه.

(الثانيه) ان تفسير الإراده بالعلم بالنظام الكامل التام من ناحيه كما عن المحقق صاحب (الكفايه) (قده) و بالرضا و الابتهاج من ناحيه أخرى كما عن شيخنا المحقق (قده) تفسير خاطئ لا واقع موضوعى له.

(الثالثه) ان تقسيم المشيئه إلى مشيئه ذاتيه و هى عين ذاته تعالى و إلى مشيئه فعلية و هى الوجود الإطلاقى المنبسط كما عن الفلاسفه و شيخنا المحقق (قده) قد تقدم نقده بشكل موسع، و قلنا هناك ان هذا التقسيم يقوم على أساس ان تكون نسبه الأشياء إلى ذاته الأزليه نسبه المعلول إلى العله التامه من كافه الجهات و النواحي، لا نسبه الفعل إلى الفاعل المختار. و قد سبق نقد هذا الأساس بصوره موضوعيه، و أقمنا البرهان على انه لا واقع له فى أفعاله تعالى.

(الرابعة) ان الأشاعره قد استدلوا على الجبر بعده وجوه.و قد تقدم المناقشه فى تمام تلك الوجوه و بينا عدم دلاله شىء منها على ذلك.

(الخامسه)ان-ما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى من ان عاده الله تعالى قد جرت على ان يوجد فى العبد فعله مقارناً لإيجاد القدره و الاختيار فيه فيكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى إبداعاً و إحداثاً-قد تقدم نقده بشكل موسع، و قلنا هناك انه لا يرجع إلى معنى صحيح، لا فى المعاليل الطبيعیه، و لا فى الأفعال الاختياریه.

(السادسه)المعروف بين الفلاسفه قديماً و حديثاً ان الأفعال الاختياریه بشتى أنواعها مسبوقة بالإرادہ.هذا من ناحیه.و من ناحیه أخرى أنها إذا بلغت حدها التام تكون عله تامه لها،و تبعهم على ذلك جماعه من الأصوليين.و قد تقدم المناقشه فى ذلك بصورة مفصله،و أقمنا البرهان مضافاً إلى الوجدان ان الإراده لا تعقل ان تكون عله تامه للفعل.هذا من جانب.و من جانب آخر قد أثبتنا ان الأفعال الاختياریه بكافه أنواعها مسبوقة باعمال القدره و السلطنه.

(السابعه)ان قاعده-ان الشىء ما لم يجب لم يوجد-تختص بالمعاليل الطبيعیه فلا تعم الأفعال الاختياریه،و ذلك لما بيناه هناك من ان تلك القاعده تقوم على أساس مسأله التناسب التى هى الحجر الأساسى لمبدأ تأثير العله الطبيعیه فى معلولها،و لا مجال لها فى إطار سلسله الأفعال الاختياریه و قد ذكرنا الفرق الأساسى بين زاويه الأفعال الاختياریه و زاويه المعاليل الطبيعیه فى ضمن البحوث السالفه.

(الثامنه)ان الأفعال الاختياریه تصدر عن الإنسان بالاختيار و إعمال القدره،و اما الاختيار فهو غير مسبوق باختيار آخر،بل يصدر عن النفس بالذات أى بلا واسطه.

(التاسعة) ان شيخنا المحقق (قده) قد ناقش فى الاختيار بعده مناقشات، و قد تعرضنا لتلك المناقشات واحده بعد أخرى، مع نقدها بصوره موسعه.

(العاشره) ان افعال العباد لا يمكن أن تقع تحت إرادته الله تعالى و مشيئته مباشره لوجهين قد تقدمنا منا، و انما الواقع تحت إرادته سبحانه مبادئ تلك الأفعال.

(الحاديه عشره) ان علمه تعالى بوقوع افعال العباد فى الخارج لا يوجب الجبر و الاضطرار، بدهاه ان حقيقه العلم انكشاف الأشياء على ما هى عليه و لا- يكون من مبادئ وقوعها. و من هنا ذكرنا ان ما أفاده صدر المتألهين من ان علمه سبحانه سبب لوجوب وقوعها فى الخارج و الا لكان علمه جهلا و هو محال خاطئ جدا و لا واقع موضوعى له أصلا.

(الثانيه عشره) ان ما ذهب إليه الفلاسفه من ان الذات الأزليه عله تامه للأشياء و انها بكافه أنواعها تصدر منها على ضوء مبدأ التناسب خاطئ جداً و لا واقع له. و من هنا قد ناقشنا فيه بعده مناقشات.

(الثالثه عشره) ان المعتزله قد استدلوا على إثبات نظريتهم (التفويض) باستغناء البقاء أى بقاء الممكن عن الحاجه إلى المؤثر بدعوى ان سر حاجه الممكن و فقره إلى العله انما هو حدوثه، و بعده فلا يحتاج إليها و قد تقدم نقد هذه النقطه بشكل موسع فى الأفعال الاختياريه، و المعاليل الطبيعيه معاً، و قد أثبتنا ان سر حاجه الممكن و فقره الذاتى إلى العله انما هو إمكانه لا حدوثه.

(الرابعه عشره) ان الصحيح المطابق للوجدان و الواقع الموضوعى هو نظريه الأمر بين الأمرين فى افعال العباد التى قد اختارت الطائفه الإماميه تلك النظرية بعد رفضها نظريتى الأشاعره و المعتزله فيها. و قد دلت

على صحة تلك النظرية الروايات الكثيرة التي تبلغ حد التواتر من ناحيه، و على بطلان نظريتي الأشاعره و المعتزله من ناحيه أخرى، هذا مضافا إلى البراهين العقلية التي تقدمت.

(الخامسه عشره) ان لأفعال العباد نسبتين حقيقتين: إحداهما إلى فاعلها بالمباشرة و ثانيتهما إلى الله تعالى باعتبار انه سبحانه معطى مقدماتها و مبادئها آناً بعد آن بحيث لو انقطع الإعطاء فى آن انتفت المقدمات.

(السادسه عشره) يمتاز ارتباط المعلول بالعلل الطبيعیه عن ارتباط الفعل بالفاعل المختار فى نقطه، و يشترك معه فى نقطه أخرى. اما نقطه الامتياز فهى ان المعلول فى العلل الطبيعیه يرتبط بذات العله، و المعلول فى الفواعل الإراديه يرتبط بمشيئه الفاعل و أعمال قدرته. و اما نقطه الاشتراك فهى ان المعلول كما لا واقع موضوعى له ما وراء ارتباطه بذات العله و يستحيل تخلفه عنها، كذلك الفعل لا واقع له ما وراء ارتباطه بمشيئه الفاعل و اختياره و يستحيل تخلفه عنها.

(السابعه عشره) ان الآيات الكريمه كقوله تعالى (و ما تشاءون الا ان يشاء الله) و ما شاكله تدلنا على نظريه الأمر بين الأمرين و تصدق تلك النظرية، و لا تدل على نظريه الجبر، و لا على التفويض.

(الثامنه عشره) ان ما أورده الفخر الرازى من الشبهه على خلقه تعالى العالم بالترتيب الموجود و الشكل الحالى و عدم خلقه بترتيب آخر و شكل ثان قد تقدم نقده بشكل موسع على ضوء كلتا النظريتين يعنى نظريه الفلاسفه و نظريه الاختيار.

(التاسعه عشره) لا- إشكال فى صحة استحقاق العبيد للعقاب على مخالفه المولى و استقلال العقل بذلك على ضوء كل من نظريتي: الإماميه و المعتزله، و انما الإشكال فى صحة استحقاقهم له على ضوء نظريه الأشاعره

و قد تقدم الإشكال فى ذلك على ضوء استقلال العقل بقبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار.

(العشرون) قد أجيب عن ذلك الإشكال بعده أجوبه. و قد ناقشنا فى جميع تلك الأجوبه، و قلنا ان شيئاً منها لا يعالج المشكله، فلا يمكن حل هذه المشكله بصوره صحيحه و بشكل واقعى موضوعى الا على ضوء نظريه الإماميه.

صيفه الأمر

اشاره

و أما المقام الثانى: هيئه افعال و ما شاكلها من الهيئات فالكلام فيه يقع من جهات:

(الأولى) قد ذكر لصيفه الأمر عده معان: الطلب. التهديد.

الإنذار. الاحتقار. الإهانه. الترجى. و غير ذلك.

و لكن ذكر صاحب الكفايه (قده) ان هذه المعانى ليست من معانى الصيفه، و انها لم تستعمل فيها و انما استعملت فى إنشاء الطلب فحسب.

و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه: «ضروره ان الصيفه ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل الا فى إنشاء الطلب، الا ان الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الأمور، و قصارى ما يمكن ان يدعى أن تكون الصيفه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك، لا بداعى آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقه و إنشائه بها تهديداً مجازاً، و هذا غير كونها مستعمله فى التهديد و غيره. ثم ذكر بقوله: و لا يخفى ان ما ذكرناه فى صيفه الأمر جار فى سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام بصيفها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه،

يكون الداعى غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها و استعمالها فى غيرها إذا وقعت فى كلامه تعالى، لاستحاله مثل هذه المعانى فى حقه تبارك و تعالى مما لازمه العجز أو الجهل و انه لا وجه له، فان المستحيل انما هو الحقيقى منها لا الإنشائى الإيقاعى الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه، كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإيقاعيه الإنشائية أيضاً، لا- لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك. و منه ظهر أن ما ذكر من المعانى الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغى أيضاً.

ملخص ما أفاده(قده) هو ان صيغه الأمر موضوعه لمعنى واحد و هو الطلب الإنشائى و تستعمل فيه دائماً نعم يختلف الداعى إلى إنشائه، فقد يكون هو الطلب الحقيقى، و قد يكون التهديد، و قد يكون الاحتقار و قد يكون امراً آخر، فبالآخره يكون المورد من اشتباه الداعى بالمعنى ثم قال: ان الأمر فى سائر الصيغ الإنشائية أيضاً كذلك.

و لنأخذ بالمناقشه عليه و هى ان أفاده(قده) يرتكز على نظريه المشهور فى مسأله الإنشاء و هى إيجاد المعنى باللفظ فى مقابل الاخبار، إذ على ضوء هذه النظرية يمكن دعوى ان صيغه الأمر موضوعه للدلاله على إيجاد الطلب و تستعمل فيه دائماً، و لكن الداعى إلى إيجاده يختلف باختلاف الموارد و خصوصيات المقامات. و لكن قد ذكرنا فى مبحث الإنشاء ان هذه النظرية ساقطه فلا- واقع موضوعى لها، و قلنا ان اللفظ لا- يعقل ان يكون موجداً للمعنى لا حقيقياً و لا اعتباراً. و من ذلك فسرنا حقيقه الإنشاء هناك بتفسير آخر و حاصله هو ان الإنشاء عباره عن اعتبار الأمر النفسانى و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك.

و على ضوء هذا التفسير لا مانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغه الأمر

بيان ذلك ان الصيغه على هذا موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفساني في الخارج، و من الطبيعى ان ذلك يختلف باختلاف الموارد و يتعدد بتعدد المعانى، ففي كل مورد تستعمل الصيغه فى معنى يختلف عن استعمالها فى معنى آخر فى المورد الثانى و يغايره، و هكذا، فان المتكلم تارة يقصد بها إبراز ما فى نفسه من اعتبار المادة على ذمه المخاطب. و أخرى إبراز ما فى نفسه من التهديد. و ثالثه إبراز ما فى نفسه من السخرية أو التعجيز أو ما شاكل ذلك، فالصيغه على الأول مصداق للطلب و البعث الاعتباريين و على الثانى مصداق للتهديد كذلك، و على الثالث مصداق للسخرية، و هكذا و من الواضح انها فى كل مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز فى المورد الثانى و يغايره.

ثم بعد ان كانت الصيغه تستعمل فى معان متعددة كما عرفت، فهل هى موضوعه بإزائها على نحو الاشتراك اللفظى، أو موضوعه لواحد منها و يكون استعمالها فى غيره مجازاً و جهان: الظاهر هو الثانى، و ذلك لأن المتبادر من الصيغه عند إطلاقها هو إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف فى الخارج، و اما إرادته إبراز التهديد منها أو السخرية أو الاستهزاء أو نحو ذلك فتحتاج إلى نصب قرينه و بدونها لا- دلالة لها على ذلك و من الطبيعى ان ذلك علامه كونها موضوعه بإزاء المعنى الأول، دون غيره من المعانى.

(الجهه الثانيه) لا- ينبغى الشك فى ان الأوامر الصادره من الموالى منها أوامر الكتاب و السنه على نحوين: أحدهما ما يراد منها اللزوم و الحتم على نحو يمنع العبد عن مخالفتها. و ثانيهما ما يراد منها البعث المقرون بالترخيص على نحو يجوز مخالفتها و عدم مانع عنها، و يسمى الأول بالوجوب، و الثانى بالنadb. و على هذا فان قامت قرينه حاله أو كلاميه على تعيين أحدهما لزم اتباعها، و ان لم تقم قرينه على ذلك فهل الصيغه بنفسها ظاهره فى

المعنى الأول بحيث تحتاج إرادته المعنى الثانى منها إلى قرينه تدل عليها، أو ظاهره فى المعنى الثانى و تحتاج إرادته المعنى الأول إلى قرينه، أو فى الجامع بينهما و تحتاج إرادته كل منهما إلى قرينه أو فيهما على نحو الاشتراك اللفظى وجوه و أقوال:

قد اختار المحقق صاحب الكفايه (قده) القول الأول بدعوى أن صيغه الأمر حقيقه فى الوجوب و مجاز فى غيره و استدل على ذلك بان المتبادر منها عرفاً عند إطلاقها و تجردها عن القرينه المقاليه و الحاليه هى الوجوب و من الطبيعى ان التبادر المستند إلى نفس اللفظ علامه الحقيقه، فلو كانت حقيقه فى النذب أو مشتركه لفظيه أو معنويه لم يتبادر الوجوب منها. ثم أيد ذلك بقيام السيره العقلانيه على ذم الموالى عبيدهم عند مخالفتهم لامثال أوامرهم، و عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته النذب، مع الاعتراف بعدم دلالتها عليه بحال أو مقال.

ثم أورد على نفسه بكثره استعمال الصيغه فى النذب، و هى مانعه عن ظهورها فى الوجوب و تبادره منها، لوضوح انها لو لم تكن موجب لظهورها فيه فلا شبهه فى انها مانعه عن انفهام الوجوب منها، فاذن لا يمكن حملها عليه عند إطلاقها مجردة عن القرينه. و أجاب عن ذلك أولاً بان استعمالها فى النذب لا يزيد على استعمالها فى الوجوب، لتكون كثره الاستعمال فيه مانعه عن ظهورها فى الوجوب. و ثانياً ان كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مع القرينه لا تمنع عن حمله على المعنى الحقيقى عند إطلاقه مجرداً عنها، و ما نحن فيه كذلك، فان كثره استعمال الصيغه فى النذب مع القرينه لا تمنع عن حملها على الوجوب إذا كانت خاليه عنها. ثم استشهد على ذلك بكثره استعمال العام فى الخاص حتى قيل ما من عام و الا و قد خص، و مع هذه الكثره لا ينثلم ظهور العام فى العموم إذا ورد فى الكتاب

و السنه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته الخاص.

و لنأخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)اما ما ذكره من ان المتبادر من الصيغه عرفاً الوجوب فيمكن نقده بأنه انما يكون علامه للحقيقه إذا كان مستنداً إلى حاق اللفظ و نفسه،ضروره ان مجرد انفهام المعنى من اللفظ لا يكون علامه لكونه حقيقه فيه،و فيما نحن فيه المتبادر لدى العرف من الصيغه و ان كان هو الوجوب الا انا لا نعلم استناده إلى حاق اللفظ،لاحتمال ان يكون ذلك من جهه الإطلاق و مقدمات الحكمه كما اختاره بعض الأعاضم و يحتمل ان يكون ذلك من جهه حكم العقل كما اخترناه،و من الطبيعي ان لتبادر مع هذا الاحتمال لا يكون دليلا على الحقيقه.

و من هنا يظهر الكلام فيما ذكره من التأييد بقيام السيره العقلانيه على الدم عند المخالفه،فانه و ان كان مسلماً الا انه لا يدل على كون الوجوب مدلولاً وضعياً للصيغه و متبادراً منها عرفاً،بل لعله لحكم العقل بذلك، أو للإطلاق و مقدمات الحكمه.و على الجملة فقيام الحيره انما يدل على كون الوجوب مستفاداً منها،و اما كون ذلك بالوضع،أو بالإطلاق، أو من ناحيه حكم العقل فلا يدل على شيء منها.

و أما ما ذكره(قده)من ان استعمال الصيغه في النذب أكثر من استعمالها في الوجوب فهو غير بعيد.و اما ما أفاده(قده)من ان كثره الاستعمال في المعنى المجازي إذا كانت مع القرينه لا تمنع عن الحمل على الحقيقه إذا تجرد الكلام عنها و ان كان متيناً جداً بحسب الكبرى،الا ان استشهاد(قده) على تلك الكبرى بالعام و الخاص في غير محله،و ذلك لأن كثره الاستعمال في المقام إذا افترضنا انها مانعه عن الحمل على الحقيقه الا انها لا تمنع في العام و الخاص.و ذلك لأن لصيغ العموم أوضاعاً متعدده حسب تعدد تلك الصيغ،و عليه فلا بد من ملاحظه كثره الاستعمال في كل صيغه على حده

و بنفسها.و من الطبيعي ان كثره الاستعمال فى الخاصّ فى إحدى هذه الصيغ لا تمنع عن حمل الصيغه الأخرى على العموم،مثلا كثره استعمال لفظه الكل فى الخاصّ لا- تمنع عن ظهور الجمع المحلى باللام فى العموم،و هكذا و بكلمه أخرى أن كثره استعمال العام فى الخاصّ تمتاز عن كثره استعمال صيغه الأمر فى الندب بنقطه:و هى ان القضية الأولى تنحل بانحلال صيغ العموم و أدواته،فيكون لكل صيغه منها وضع مستقل غير مربوط بوضع صيغه أخرى منها.و لذلك لا بد من ملاحظه الكثره فى كل واحده منها بنفسها مع قطع النظر عن الأخرى،و هى تمنع عن الحمل على الحقيقه فيها دون غيرها.و هذا بخلاف صيغه الأمر حيث ان لها وضعاً واحداً فبطبيعته الحال كثره استعمالها فى الندب تمنع عن حملها على الوجوب بناء على الفرضيه المتقدمه.هذا مضافاً إلى ان ذلك ينافى ما التزمه(قده)فى مبحث العموم و الخصوص من ان التخصيص لا يوجب التجوز فى العام و استعماله فى الخاصّ،بل هو دائما استعمال فى معناه العام سواء أورد عليه التخصيص أم لا على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و ذهب إلى القول الثانى بعض الأعاضم(قده)و أفاد:ان الصيغه و ان لم تدل على الوجوب بالوضع،و لكنها تدل عليه بالإطلاق و مقدمات الحكمه.بيان ذلك ان الإراده المتعلقه بفعل الغير تختلف شدة و ضعفاً حسب اختلاف المصالح و الأغراض الداعيه إلى ذلك،فمره تكون الإراده شديده و أكيدته بحيث لا يريد المولى تخلف إرادته عن المراد،و لا يريد تخلف العبد عن الإطاعه و الامتثال.و أخرى تكون ضعيفه على نحو لا يمنع المولى العبد من التخلف،و لا يكون العبد ملزماً بالفعل،بل له ان يشاء الفعل،و له ان يشاء الترك.فعلى الأول يطلب المولى الفعل على سبيل الحتم و الإلزام،و يعبر عنه بالوجوب،فيكون الوجوب فى واقعه الموضوعى

طابعاً مثالياً للإرادة الشديده الأكيده و مرأه لها،فهى روح الوجوب و واقعه الموضوعى.و على الثانى يطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل الندب و عدم الحتم،و يعبر عنه بالاستحباب،فيكون الاستحباب،مثالاً- موضوعياً لتلك المرتبه من الإراده،و هى روحه و واقعه الموضوعى.و هذا الاختلاف فى الإراده امر وجدانى،حيث اننا نرى بالوجدان ان إرادته العطشان مثلاً بإتيان الماء البارد أشد و أكد من إرادته بإتيان الفاكهه مثلاً بعد الغذاء هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان شدة الإراده ليست بأمر زائد على الإراده،بل هى عين تلك المرتبه فى الخارج و نفسها فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز نظير السواد و البياض الشديدين،حيث ان ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز.و من ناحيه ثالثه ان صفه الضعف فى الإراده حد عدمى،و عليه فبطبيعته الحال تكون تلك الصفه امرأ زائداً عليها،و تحتاج فى بيانها إلى مئونه زائده فى مقام الإثبات.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هى ان المولى إذا امر بشىء و كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على إرادته الجامع بين الإراده الشديده و الضعيفه فقضيه الإطلاق و عدم نصب قرينه على إرادته المرتبه الضعيفه هى حمل الأمر على بيان المرتبه الشديده،حيث قد عرفت ان بيانها لا يحتاج إلى مئونه زائده دون بيان المرتبه الضعيفه،و بذلك نثبت إرادته الوجوب المئدى هو طابع مثالى لتلك المرتبه من الإراده.

و قد تحصل من ذلك امران:(الأول)ان الوجوب ليس بمدلول وضعى للصيغه،و انما هو مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمه(الثانى) ان مدلولها الوضعى انما هو الطلب الجامع فلا تدل بالدلاله الموضوعيه الا عليه.

و لنأخذ بالمناقشه عليه من وجوه:

(الأول)ان ما أفاده(قده)من اختلاف الإراده باختلاف الأوامر

وجوباً و ندباً لا- يتم فى الأوامر الشرعيه، و انما يتم فى الأوامر العرفيه فلنا دعويان: (الأولى) عدم تماميه ما أفاده (قده) فى الأوامر الشرعيه.

(الثانيه) تماميته فى الأوامر العرفيه.

أما الدعوى الأولى: فلان الإراده التكوينيّه التى هى عبارّه عن الشوق النفسانيّ المحرك للإنسان نحو المراد انما يعقل تعلقها بفعل الغير إذا كانت فيه مصلحه عائده إلى ذات المريد أو إلى إحدى قواه، و لا يعقل تعلقها بما لا تعود مصلحته إليه، بداهه ان الشوق النفسانيّ إلى شىء بنفسه لا يعقل الا عن فائده عائده إلى الفاعل، و ذلك غير متحقق فى الأحكام الشرعيه فان مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع. نظير أوامر الطبيب حيث ان مصالح متعلقاتها تعود إلى المرضى دونّه. و من الطبيعي أن اختلاف أوامره إلزاماً و ندباً لا ينشأ عن اختلاف إرادته شدة و ضعفاً، لما عرفت من عدم تعلقها بما يعود نفعه إلى غيره دونّه، الا ان يكون ملائماً لإحدى قواه، فعندئذ يكون منشأ لحدوث الشوق فى نفسه، و لكنه خلاف الفرض و أضف إلى ذلك ان الإراده بمعنى الشوق النفسانيّ لا تعقل فى ذاته سبحانه و تعالى و الإراده بمعنى المشيئه لا تعقل ان تتعلق بفعل الغير و ان افترض ان نفعه يعود إليه.

و بكلمه أخرى ان ملاك شدة الإراده و ضعفها تزايد المصلحه فى الفعل و عدم تزايدها، و حيث ان تلك المصلحه بشتى مراتبها من القويه و الضعيفه تعود إلى العباد دون المولى لاستغنائه عنها تمام الاستغناء فلا يعقل ان تكون منشأ لحدوث الإراده فى نفس المولى فضلاً عن ان يكون اختلافها منشأ لاختلافها شدة و ضعفاً. على ان اختلاف تلك المصلحه العائده إلى العباد لا يعقل أن يكون سبباً لاختلاف إرادته المولى كذلك، نظير إرادته الطبيب حيث انها لا تعقل ان تختلف شدة و ضعفاً باختلاف المصلحه التى تعود إلى

المريض فتأمل. و على هذا الضوء فلا يكون إطلاق الصيغه بمعونه مقدمات الحكمه قرينه على إرادته الوجوب.

و أما الدعوى الثانيه فحيث ان مصالح متعلقات الأوامر العرفيه تعود إلى المولى دون العبيد فبطبيعته الحال تكون سبباً لحدوث الإراده فى نفسه و بما أن تلك المصالح تختلف شدة و ضعفاً فلا محاله تكون منشأ لاختلاف إرادته كذلك. فالنتيجه ان ما أفاده هذا القائل لو تم فانما يتم فى الأوامر العرفيه دون الأوامر الشرعيه.

(الثانى) لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان مرد اختلاف الوجوب و الندب إلى اختلاف الإراده شدة و ضعفاً الا ان دعوى كون الإراده الشديده لا تزيد على الإراده بشىء فهى إرادته صرفه، دون الإراده الضعيفه، فانها لمكان ضعفها زائده على الإراده و هى صفه ضعفها، فانها حد عدمى خاطئه جداً، و ذلك لأن الإراده بشتى ألوانها و اشكالها محدوده بحد من دون فرق فى ذلك بين الإراده الشديده و الضعيفه، كيف فانهما مرتبتان متضادتان من الإراده، و عليه فبطبيعته الحال يكون لكل منهما حد خاص و ان شئت فقل: ان الإراده التى هى واقع الوجوب روحه من الأمور الممكنه، و من البديهي ان كل ممكن محدود بحد خاص، غايه الأمر يزيد الوجوب على الندب بشده الإراده.

و على هذا الضوء فكما لا- يمكن التمسك بإطلاق الصيغه لإثبات الندب فكذلك لا- يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات الوجوب، بل لا بد من التوقف، لفرض احتياج كل منهما إلى بيان زائد.

(الثالث) لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان الإراده الشديده غير محدوده بحد بخلاف الإراده الضعيفه الا انه مع ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الصيغه و الحمل على الوجوب. و السبب فى ذلك ان بساطه الإراده الشديده

و تركب الإرادة الضعيفه انما هما بالنظر الدقى العقلى، و ليستا من المتفاهم العرفى. و من الطبيعى ان الإطلاق انما يعين ما هو المتفاهم عرفاً دون غيره و حيث ان بساطه تلك المرتبه و عدم وجود حد لها، و تركب هذه المرتبه و وجود حد لها امران خارجان عن الفهم العرفى فلا- يمكن حمل الإطلاق على بيان المرتبه الأولى دون الثانيه. و نظير ذلك ما إذا أطلق المتكلم كلمه الوجود و لم يبين ما يدل على إرادته سائر الموجودات أ فهل يمكن حمل إطلاق كلامه على إرادته واجب الوجود نظراً إلى عدم تحديده بحد، و تحديد غيره من الموجودات به كلاً؟!! و السر فيه ما عرفت من ان المعنى المذكور خارج عن المتفاهم العرفى و التحقيق فى المقام ان يقال: ان تفسير صيغه الأمر مره بالطلب و مره أخرى بالبعث و التحريك و مره ثالثه بالإيراده لا- يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل، ضروره ان هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحله التعبير و اللفظ، و ليس لها واقع موضوعى أصلاً. و السبب فى ذلك ما حققناه فى بحث الإنشاء من انه عبارته عن اعتبار الأمر النفسانى، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا فى بحث الوضع ان حقيقته عبارته عن تعهد الواضع و التزامه النفسانى بأنه متى ما أراد معنى خاصاً يبرزه بلفظ مخصوص.

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ضروره وضع صيغه الأمر أو ما شاكلها للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، لا- للطلب و التصدى، و لا- للبعث و التحريك، و لا- للإيراده. نعم ان صيغه الأمر مصداق للبعث و التحريك، لا- انهما معناها، كما انها مصداق للطلب و التصدى و أما الإراده فلا يعقل أن تكون معناها، و ذلك لاستحاله تعلق الإراده بمعنى الاختيار و إعمال القدره بفعل الغير، و كذا الإراده بمعنى الشوق النفسانى المحرك للإنسان نحو المراد فيما لا تعود مصلحته إليه. هذا من ناحيه. و من

ناحية أخرى انا قد ذكرنا فى محله انه لا معنى للإرادة التشريعية فى مقابل الإرادة التكوينية.و لا نعقل لها معنى محصلا ما عدا الأمر الصادر من المولى.

فالنتيجه على ضوءهما هى انه لا- معنى لتفسير الأمر بالإرادة.و من جميع ذلك يظهر ان تفسير النهى بالكراهه أيضا خاطئ، و بكلمه أخرى اننا إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليلًا موضوعياً فلا نعقل فيه ما عدا شيئين:(الأول)اعتبار الشارع ذلك الشىء فى ذمه المكلف من جهة اشتماله على مصلحه ملزمه أو غيرها.(الثانى)إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو ما شاكلها، فالصيغه أو ما شاكلها وضعت للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى لا للبعث و التحريك،و لا للطلب.نعم قد عرفت ان الصيغه مصداق للبعث و الطلب و نحو قصد إلى الفعل،حيث ان البعث و الطلب قد يكونان خارجيين،وقد يكونان اعتباريين،فصيغه الأمر أو ما شابهها مصداق للبعث و الطلب الاعتبارى،لا الخارجى ضروره انها تصد فى اعتبار الشارع إلى إيجاد الماده فى الخارج و بعث نحوه،لا تكوينا و خارجا، كما هو ظاهر.

و نتيجه ما ذكرناه:امران(الأول)ان صيغه الأمر أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى و هو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف و لا تدل على امر آخر ما عدا ذلك(الثانى)انها مصداق للطلب و البعث لا انها معناها.

و من ذلك يظهر ان الصيغه كما لا تدل على الطلب و البعث، كذلك لا تدل على الحتم و الوجوب.نعم يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبوديه و المولويه فيما إذا لم ينصب قرينه على الترخيص.أو فقل ان الصيغه كما عرفت موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى فى الخارج و لا تدل

على ما عدا ذلك، إلا أن العقل يحكم بأن وظيفه العبودية و المولوية تقتضى لزوم المبادره و القيام على العبد نحو امتثال ما امره به المولى و اعتبره على ذمته، و عدم الأمن من العقوبه لدى المخالفه الا- إذا أقام المولى قرينه على الترخيص و جواز الترك، و عندئذ لا مانع من تركه، حيث انه مع وجود هذه القرينه مأمون من العقاب، و ينتزع العقل من ذلك النذب، كما ينتزع فى الصوره الأولى الوجوب.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الحاكم بالوجوب انما هو العقل دون الصيغه لا وضعاً، و لا إطلاقاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا- فرق بينه و بين النذب فى مقام الإثبات الا فى الترخيص فى الترك و عدمه. نعم فرق بينهما فى مقام الثبوت و الواقع على أساس نظريه تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها. و من ناحيه ثالثه أنه لا بأس بتفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالة على ثبوت الفعل على ذمه المكلف، بل هو معناه لغه و عرفاً، غايه الأمر الثبوت مره تكوينى خارجى، و مره أخرى ثبوت تشريعى، فصيغه الأمر أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على الثبوت التشريعى و إبرازه.

(الجهه الثالثه) و هى الجمل الفعلية التى استعملت فى مقام الإنشاء دون الاخبار ككلمه أعاد و يعيد أو ما شاكلها فهل لها دلالة على الوجوب أم لا، و ليعلم ان استعمال الجمل المضارعيه فى مقام الإنشاء كثير فى الروايات و أما استعمال الجمل الماضويه فى مقام الإنشاء فلم نجد الا- فيما إذا وقعت جزاء لشرط كقوله عليه السلام من تكلم فى صلاته أعاد، و نحوه، و كيف كان فإذا استعملت الجمل الفعلية فى مقام الإنشاء فهل تدل على الوجوب أم لا وجهان:

ذهب المحقق صاحب الكفايه (قده) إلى الأول. و قد أفاد فى وجه

ذلك ما إليك لفظه: الظاهر الأول (الوجوب) بل يكون أظهر من الصيغه، ولكنه لا- يخفى انه ليست الجمل خبريه الواقعه فى ذلك المقام أى الطلب مستعمله فى غير معناها، بل يكون مستعمله فيه، الا ان ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو أكد حيث انه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى الا بوقوعه، فيكون أكد فى البعث من الصيغه، كما هو الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت من انها أبداً تستعمل فى معانيها الإيقاعيه، لكن بدواع آخر، كما مر. لا يقال: كيف و يلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علواً كبيراً. فانه يقال: انما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الاخبار و الاعلام لا لداعى البعث، كيف و الا يلزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً، و انما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ، فانه مقال بمقتضى الحال. هذا مع انه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب، فان تلك النكته ان لم تكن موجب لظهورها فيه فلا- أقل من كونها موجب لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصده، فان شدة مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجب لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره فافهم.

نلخص ما أفاده (قده) فى عدة نقاط:

(الأولى) ان دلالة الجمل الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء على الوجوب أقوى و أكد من دلالة الصيغه عليه، نظراً إلى انها تدل على وقوع المطلوب فى الخارج فى مقام الطلب، و من الطبيعى ان مرد ذلك إلى إظهار الأمر بأنه لا يرضى بتركه و عدم وقوعه أبداً، و بطبيعته الحال ان

هذه النكته تناسب مع إطار الوجوب و الحتم و هى تؤكد، و حيث ان تلك النكته منتفيه فى الصيغه فلاجل ذلك تكون دلالتها على الوجوب أقوى من دلالتها عليه. و ان شئت قلت ان الجمل الفعلية فى هذا المقام قد استعملت فى معناها، لا انها لم تستعمل فيه، و لكن الداعى على هذا الاستعمال لم يكن هو الاخبار و الاعلام، بل هو البعث و الطلب. نظير سائر الصيغ الإنشائية حيث قد يكون الداعى على استعمالها فى معانيها الإيقاعية امراً آخر.

(الثانية) انها لا تتصف بالكذب عند عدم وقوع المطلوب فى الخارج و ذلك لأن اتصافها به انما يلزم فيما إذا كان استعمالها فى معناها بداعى الاخبار و الحكايه و اما إذا كان بداعى الإنشاء و الطلب فلا يعقل اتصافها به، ضروره انه لا واقع للإنشاء كى يعقل اتصافها به.

(الثالثة) ان الجمله الفعلية لو لم تكن ظاهره فى الوجوب فلا إشكال فى تعيينه من بين سائر المحتملات بواسطه مقدمات الحكمه و السبب فى ذلك هو ان النكته المتقدمه حيث كانت شديده المناسبه مع الوجوب فهى قرينه على إرادته و تعيينه عند عدم قيام البيان على خلافه، و هذا بخلاف غير الوجوب، فان إرادته من الإطلاق تحتاج إلى مئونه زائده.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فهى خاطئه على ضوء كلتا النظريتين فى باب الإنشاء:

يعنى نظريتنا و نظريه المشهور.

اما على ضوء نظريتنا فواضح و السبب فى ذلك ما حققناه فى بابيه من ان حقيقه الإنشاء و واقعه الموضوعى بحسب التحليل العلمى عبارته عن اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك، فالجمله الإنشائية موضوعه للدلاله على ذلك فحسب

هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انا قد حققنا هناك ان الجمله خبريه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا.

و من ناحيه ثالثه ان المستعمل فيه و الموضوع له فى الجمل المزبوره إذا استعملت فى مقام الإنشاء يباين المستعمل فيه و الموضوع له فى تلك الجمل إذا استعملت فى مقام الاخبار، فان المستعمل فيه على الأول هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، و على الثانى قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع.

فالتتيجه على ضوئها هى عدم الفرق فى الدلاله على الوجوب بين تلك الجمل و بين صيغه الأمر، لفرض ان كليهما قد استعملتا فى معنى واحد و هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج. هذا من جانب. و من جانب آخر انتفاء النكته المتقدمه، فانها تقوم على أساس استعمال الجمل الفعلية فى معناها خبرى و لكن بداعى الطلب و البعث، و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين الجمل الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء و بين صيغه الأمر أصلاً، فكما ان الصيغه لا تدل على الوجوب، و لا على الطلب و لا على البعث و التحريك، و لا على الإراده، و انما هى تدل على إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف، فكذلك الجمل الفعلية، و كما ان الوجوب مستفاد من الصيغه بحكم العقل بمقتضى قانون العبوديه و الرقيه، كذلك الحال فى الجمل الفعلية حرفاً بحرف. فما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان دلالتها على الوجوب أكد من دلالة الصيغه عليه لا واقع موضوعى له.

و اما على نظريه المشهور فالامر أيضاً كذلك. و الوجه فيه واضح و هو ان ما تستعمل فيه تلك الجمل فى مقام الإنشاء غير ما تستعمل فيه فى مقام الاخبار، فلا يكون المستعمل فيه فى كلا الموردین واحداً، ضرورة انها على الأول قد استعملت فى الطلب و تدل عليه. و على الثانى فى ثبوت

النسبه فى الواقع أو نفيها.و من الطبيعى اننا لا- نعى بالمستعمل فيه و المدلول الا- ما يفهم من اللفظ عرفاً و يدل عليه فى مقام الإثبات.و على الجملة فلا- ينبغى الشك فى ان المتفاهم العرفى من الجملة الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفى منها إذا استعملت فى مقام الاخبار،مثلا المستفاد عرفاً من مثل قوله عليه السلام يعيد الصلاه أو يتوضأ أو يغتسل للجمعه و الجنابه أو ما شاكل ذلك على الأول ليس إلا الطلب و الوجوب كما ان المستفاد منها على الثانى ليس إلا ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها،فاذن كيف يمكن القول بأنها تستعمل فى كلا المقامين فى معنى واحد.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان هذه الجمل على ضوء هذه النظرية لا تدل على الوجوب أصلاً فضلاً عن كون دلالتها عليه أكد من دلالة الصيغه.

و السبب فى ذلك هو انها حيث لم تستعمل فى معناها الحقيقى بداعى الحكايه عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فقد أصبحت جميع الدواعى محتمله فى نفسها،فكما يحتمل استعمالها فى الوجوب و الحتم و الطلب و البعث فكذلك يحتمل استعمالها فى التهديد أو السحريه أو ما شاكل ذلك.و من الطبيعى ان إرادته كل ذلك تفتقر إلى قرينه معينه،و مع انتفائها يتعين التوقف و الحكم بإجمالها.و من هنا أنكر جماعه:منهم صاحب المستند(قده) فى عده مواضع من كلامه دلالة الجملة الخبرية على الوجوب.

و قد تحصل من ذلك ان نظريه المشهور تشترك مع نظريتنا فى نقطه و تفتقر فى نقطه أخرى.اما نقطه الاشتراك و هى ان هذه الجمل على أساس كلتا النظريتين تستعمل فى مقام الإنشاء فى معنى هو غير المعنى الذى تستعمل فيه فى مقام الاخبار،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.و اما نقطه الافتراق و هى ان تلك الجمل تدل على الوجوب بحكم العقل على أساس

نظريتنا و لا تدل عليه على أساس نظريه المشهور.

و أما ما أفاده (قده) من النكته فهو انما يتم على أساس ان تكون الجمله مستعمله فى معناها لكن بداعى الطلب و البعث، لا بداعى الاخبار و الحكايه، و حيث قد عرفت انها لم تستعمل فيه بل استعملت فى معنى آخر و هو الوجوب أو البعث و الطلب فلا موضوع لها عندئذ أصلاً.

هذا مضافاً إلى انه لا يتم على ضوء الأساس المذكور أيضاً، و ذلك لأن النكته المذكوره لو كانت مقتضيه لحمل الجمل الخبريه على إرادته الوجوب و تعيينه لكانت مقتضيه لحمل الجمل الخبريه الاسميه كزيد قائم، و الجمل الماضويه فى غير الجمله الشرطيه على الوجوب أيضاً إذا كانتا مستعملتين فى مقام الإنشاء، مع ان استعمالهما فى ذلك المقام لعله من الأغلاط الفاحشه و لذا لم نجد أحداً ادعى ذلك لا فى اللغة العربيه، و لا فى غيرها.

و بكلمه أخرى ان المصحح لاستعمال الجمل الخبريه الفعليه فى معناها بداعى الطلب و البعث ان كان تلك النكته فالمفروض انها مشتركه بين كافه الجمل الخبريه من الاسميه و الفعليه، فلا خصوصيه من هذه الناحيه للجمل الفعليه فاذن ما هو النكته لعدم جواز استعمالها فى مقام الإنشاء دونها. و أن كان من جهه ان هذا الاستعمال استعمالاً فى معناها الموضوع له و المستعمل فيه غايه الأمر الداعى له قد يكون الاعلام و الاخبار، و قد يكون الطلب و البعث، فلا- تحتاج صحه مثل هذا الاستعمال إلى مصحح خارجى، فان كانت النكته هذا لجرى ذلك فى بقيه الجملات الخبريه أيضاً حرفاً بحرف، مع انك قد عرفت عدم صحه استعمالها فى مقام الطلب و الإنشاء. و من ذلك يعلم ان المصحح للاستعمال المزبور خصوصيه أخرى غير تلك النكته و هى موجوده فى خصوص الجمل الفعليه من المضارع و الماضى إذا وقع جزءاً فى الجمله الشرطيه، و لم تكن موجوده فى غيرها، و لذا صح استعمالها فى مقام

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

فالتبجيه عده أمور:(الأول) ان النكته المذكوره لم تكن مصححه لاستعمال الجمل الفعلية فى مقام الإنشاء و الطلب(الثانى) انها فى مقام الطلب و البعث لم تستعمل فى معناها الموضوع له على رغم اختلاف الداعى كما عرفت(الثالث) ان المصحح له خصوصيه أخرى و نكته ثانيه،دون ما ذكره من النكته.

و أما النقطة الثانيه فهى فى غايه الصحه و المتان،ضروره ان الجمله الفعلية إذا استعملت فى مقام الإنشاء لم يعقل اتصافها بالكذب من دون فرق فى ذلك بين نظريتنا و نظريته(قده).

و أما النقطة الثالثه فقد تبين خطأؤها فى ضمن البحوث السالفه بوضوح فلا حاجه إلى الإعادة.

ثم ان الثمره تظهر بين النظريتين فى مثل قوله عليه السلام اغتسل للجمعه و الجنابه مع العلم بعدم وجوب غسل الجمعه.و ذلك اما بناء على نظريتنا من ان الدال على الوجوب العقل دون الصيغه فالأمر ظاهر،فان الصيغه انما تدل على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج،ولا تدل على ما عدا ذلك،و هو معنى حقيقى لها،غايه الأمر حيث قام دليل من الخارج على جواز ترك غسل الجمعه و الترخيص فيه فالعقل لا يلزم العبد بإتيانه و امتثاله خاصه،و لكنه يلزمه بالإضافه إلى امتثال غسل الجنابه بمقتضى قانون العبوديه و المولويه حيث لم تقم قرينه على جواز تركه.و من الطبيعى ان كلما لم تقم قرينه على جواز تركه فالعقل يستقل بلزوم إتيانه قضاء لرسم العبوديه،و أداء لحق المولويه و أما بناء على نظريه المشهور فالصيغه فى أمثال المقام لم تستعمل فى معناها الحقيقى و هو الوجوب يقيناً،لفرض ان غسل الجمعه غير واجب،و عليه فلا مناص من الالتزام بان يكون

المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب و الندب، فتحْتَاج إرادته كل منهما إلى قرينه معينه، و مع عدمها لا بد من التوقف.

و على الجملة فالصيغه أو ما شاكلها فى أمثال المقام استعملت فى معناها الحقيقى على ضوء نظريتنا من دون حاجه إلى عنايه زائده و لم تستعمل فيه على ضوء نظريه المشهور.

(الجهه الرابعه) يقع الكلام فى الواجب التوصلى و التعبدى و قبل بيانهما نقدم مقدمه و هى ان الواجب التوصلى يطلق على معنيين:

(الأول) ما لا يعتبر فيه قصد القربه، و ذلك كغسل الميت و كفنه و دفنه و ما شاكل ذلك حيث انها واجبات فى الشريعة الإسلاميه و لا- يعتبر فى صحتها قصد القربه و الإتيان بها مضافاً إلى الله سبحانه و تعالى، فلو أتى بها بدون ذلك سقطت عن ذمته نعم استحقاق الثواب عليها يرتكز على الإتيان بها بقصد القربه و بدونه لا يستحق، و ان حصل الاجزاء، و لا ينافى ذلك اعتبار أمور آخر فى صحتها، مثلاً يعتبر فى صحه غسله ان يكون الغاسل بالغاً، و ان يكون ممثلاً و لو كان غيره بطل الا فى موارد خاصه، و ان يكون الماء مباحاً و ان تكون الأغسال الثلاثه مترتبه و غير ذلك و فى مقابله ما يعتبر فيه قصد القربه و هو المعبر عنه بالواجب التعبدى، فلو أتى به بدون ذلك لم يسقط عنه و كان كمن لم يأت به أصلاً.

(الثانى) ما لا تعتبر فيه المباشرة من المكلف بل يسقط عن ذمته بفعل الغير سواء أ كان بالتبرع أم بالاستنابه بل ربما لا يعتبر فى سقوطه الالتفات و الاختيار، بل و لا- إتيانه فى ضمن فرد سائغ، فلو تحقق من دون التفات و بغير اختيار، أو فى ضمن فرد محرم كفى.

و ان شئت قلت: ان الواجب التوصلى مره يطلق و يراد به ما لا- تعتبر فيه المباشرة من المكلف. و مره أخرى يطلق و يراد به ما لا يعتبر فيه

الالتفات و الاختيار. و مره ثالثه يطلق و يراد به مالا- يعتبر فيه ان يكون فى ضمن فرد سائغ. و يقابل القسم الأول ما تعتبر فيه المباشرة. و القسم الثانى ما يعتبر فيه الالتفات و الاختيار. و القسم الثالث ما يعتبر فيه ان يكون فى ضمن فرد سائغ، فلو أتى به فى ضمن فرد محرم لم يسقط.

ثم ان القسم الأول من الواجب التوصلى بالمعنى الثانى قد يجتمع مع الواجب التعبدى بالمعنى الأول- و هو ما يعتبر فيه قصد القربه فى عده موارد: منها الزكاه فانها رغم كونها واجبه تعبدية يعتبر فيها قصد القربه و الامتثال تسقط عن ذمه المكلف بفعل الغير سواء أ كان بالاستنباه أم كان بالتبرع إذا كان مع الاذن، و أما لو كان بدونه فالسقوط لا يخلو عن إشكال و ان نسب إلى جماعه. و منها الصلوات الواجبه على ولى الميت، فانها تسقط عن ذمته بإتيان غيره كان بالاستنباه أم كان بالتبرع رغم كونها واجبات تعبدية. و منها صلاه الميت فانها تسقط عن ذمه المكلف بفعل الصبى المميز نائباً كان أم متبرعاً، كما ذهب إليه جماعه منهم السيد (قده) فى العروه و قرره على ذلك أصحاب الحواشى. و منها الحج، فانه واجب على المستطيع و لم يسقط بعجزه عن القيام بأعماله اما من ناحيه ابتلائه بمرض لا يرجى زواله و اما من ناحيه كهولته و شيخوخته، و لكن مع ذلك يسقط عنه بقيام غيره به رغم كونه واجباً تعبدياً و منها غير ذلك.

فالتتيجه هى انه لا ملازمه بين كون الواجب تعبدياً و عدم سقوطه بفعل الغير، فان هذه الواجبات بأجمعها واجبات تعبدية فمع ذلك تسقط بفعل الغير.

و من هنا يظهر ان النسبه بين هذا القسم من الواجب التوصلى و بين الواجب التعبدى بالمعنى الأول عموم و خصوص من وجه، حيث ينفر.

الأول عن الثانى بمثل تطهير الثياب من الخبث و ما شاكله، فانه يسقط

عن المكلف بقيام غيره به، ولا- يعتبر فيه قصد القربة و ينفرد الثانى عن الأول بمثل الصلوات اليومية و صيام شهر رمضان و ما شاكلها، فانها واجبات تعبدية لا تسقط عن المكلف بقيام غيره بها. و يلتقيان فى الموارد المتقدمه.

كما ان النسبه بينه و بين الواجب التوصلى بالمعنى الأول عموم و خصوص من وجه، حيث يمتاز الأول عن الثانى بمثل وجوب رد السلام، فانه واجب توصلى لا يعتبر فيه قصد القربة، و لكن يعتبر فيه قيد المباشرة من نفس المسلم عليه، و لا يسقط بقيام غيره به. و من هذا القبيل وجوب تحنيط الميت، حيث قد ذكرنا فى بحث الفقه انه لا يسقط عن البالغ بقيام الصبى المميز به. و يمتاز الثانى عن الأول بالموارد المتقدمه، حيث انها واجبات تعبدية يعتبر فيها قصد القربة، و مع ذلك تسقط بفعل الغير. و يلتقيان فى موارد كثيره كوجوب إزاله النجاسه و ما شاكلها، فانها واجبه توصليه بالمعنى الأول و الثانى فلا يعتبر فيها قصد القربة، و تسقط بقيام الغير بها كالصبى و نحوه كما تسقط فيما إذا تحققت بغير التفات و اختيار، بل و لو فى ضمن فرد محرم.

و أما النسبه بين الواجب التعبدى بالمعنى الأول و الواجب التعبدى بالمعنى الثانى أيضاً عموم من وجه، حيث يفترق الأول عن الثانى بالواجبات التعبدية التى لا يعتبر فيها قيد المباشرة من نفس المكلف كالأمثله التى تقدمت فانها واجبات تعبدية بالمعنى الأول دون المعنى الثانى. و يفترق الثانى عن الأول بمثل وجوب رد السلام و نحوه، فانه واجب تعبدى بالمعنى الثانى حيث يعتبر فيه قيد المباشرة دون المعنى الأول حيث لا يعتبر فيه قصد القربة و يلتقيان فى كثير من الموارد كالصلوات اليومية و نحوها.

و بعد ذلك نقول: لا- كلام و لا- إشكال فيما إذا علم كون الواجب توصلياً أو تعبدياً بالمعنى الأول، أو الثانى، و انما الكلام و الإشكال فيما إذا شك

فى كون الواجب توصلياً أو تعبيدياً.الكلام فيه تاره يقع فى الشك فى التوصلى و التعبدى بالمعنى الثانى.و تاره أخرى يقع فى الشك فيه بالمعنى الأول.فهنا مقامان:

أما الكلام فى المقام الأول فيقع فى مسائل ثلاث:

(الأولى) ما إذا ورد خطاب من المولى متوجهاً إلى شخص أو جماعه و شككنا فى سقوطه بفعل الغير فقد نسب إلى المشهور ان مقتضى الإطلاق سقوطه و كونه واجباً توصلياً من دون فرق فى ذلك بين كون فعل الغير بالتسبيب، أو بالتبرع، أو بغير ذلك.و قد أطال شيخنا الأستاذ(قده) الكلام فى بيانهما،و لكننا لا نحتاج إلى نقله،بل هو لا يخلو عن تطويل زائد و بلا أثر حيث نبين الآن إن شاء الله تعالى ان مقتضى الإطلاق لو كان هو عكس ما نسب إلى المشهور،و انه لا يسقط بفعل غيره،بلا فرق بين كونه بالتسبيب أو بالتبرع.و السبب فى ذلك ان التكليف هنا بحسب مقام الثبوت يتصور على أحد إشكال:

(الأول) ان يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه و فعل غيره فيكون مرده إلى كون الواجب أحد فعلين على سبيل التخيير.و فيه ان هذا الوجه غير معقول،و ذلك لأن فعل الغير خارج عن اختيار المكلف و إرادته فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه و بين فعل نفسه.

و بكلمه أخرى ان الإطلاق بهذا الشكل فى مقام الثبوت و الواقع غير معقول،لفرض انه يبتنى على أساس إمكان تعلق التكليف بفعل الغير و هو مستحيل،فاذن بطبيعته الحال يختص التكليف بفعل المكلف نفسه فلا يعقل إطلاقه.أو فقل ان الإهمال فى الواقع غير معقول فيدور الأمر بين الإطلاق و هو تعلق التكليف بالجامع،و التقييد و هو تعلق التكليف بحصه خاصه،و حيث ان الأول لا يعقل تعين الثانى.و لو تنزلنا

عن ذلك و سلمنا إمكانه بحسب مقام الثبوت الا ان الإطلاق فى مقام الإثبات لا يعينه،و ذلك لأن امر التكليف عندئذ يدور بين التعيين و التخيير.و من الواضح ان مقتضى الإطلاق هو التعيين،لأن التخيير فى المقام الراجع إلى جعل فعل الغير عدلاً لفعل المكلف نفسه يحتاج إلى عناية زائده و قرينه خارجه فلا يمكن إرادته من الإطلاق.

(الثانى)ان يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه و بين استنابته لغيره،و نتیجه ذلك هى التخيير بين قيام نفس المكلف به و بين الاستنابه لآخر و هو فى نفسه و ان كان امراً معقولاً:و لا بأس بالإطلاق من هذه الناحيه و شموله لصوره الاستنابه،الا انه خاطئ من جهتين أخريين:(الأولى)ان لازم ذلك الإطلاق كون الاستنابه فى نفسها مسقطه للتكليف،و هو خلاف المفروض،بداهه ان المسقط له انما هو الإتيان الخارجى فلا يعقل ان تكون الاستنابه مسقطه و الا لكفى مجرد إجازة الغير فى ذلك و هو كما ترى،و عليه فلا يمكن كونها عدلاً و طرفاً للتكليف حتى يعقل تعلقه بالجامع بينها و بين غيرها.(الثانيه)لو تنزلنا عن ذلك و أغمضنا النظر عن هذا الا ان الأمر هنا يدور بين التعيين و التخيير و قد عرفت ان قضيه الإطلاق فى مقام الإثبات إذا كان المتكلم فى مقام البيان و لم ينصب قرينه هى التعيين دون التخيير،حيث ان بيانه يحتاج إلى مثنونه زائده كالعطف بكلمه(أو)و الإطلاق غير واف له،و نتیجه ذلك عدم سقوطه عن ذمه المكلف بقيام غيره به.

(الثالث)ان يقال ان امر التكليف فى المقام يدور بين كونه مشروطاً بعدم قيام غير المكلف به و بين كونه مطلقاً أى سواء أقام غيره به أم لم يقم فهو لا يسقط عنه،و يمتاز هذا الوجه عن الوجهين الأولين بنقطه واحده،و هى ان فى الوجهين الأولين يدور امر الواجب بين كونه

تعييناً أو تخييرياً ولا صله لهما بالوجوب. وفي هذا الوجه يدور أمر الوجوب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً ولا صله له بالواجب. ثم ان هذا الوجه وان كان بحسب الواقع امراً معقولاً و محتملاً ولا محذور فيه أصلاً الا ان الإطلاق في مقام الإثبات يقتضى عدم الاشتراط وانه لا يسقط عن ذمه المكلف بقيام غيره به، ومن الطبيعي ان الإطلاق في هذا المقام يكشف عن الإطلاق في ذاك المقام بقانون التبعية. ومن هنا ذكرنا في بحث الفقه في مسأله تحنيط الميت ان مقتضى إطلاق خطابه المتوجه إلى البالغين هو عدم سقوطه بفعل غيرهم وان كانوا مميزين. وقد تحصل من ذلك ان مقتضى إطلاق كل خطاب متوجه إلى شخص خاص أو صنف هو عدم سقوطه عنه بقيام غيره به، فالسقوط يحتاج إلى دليل.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه نظهر ان ما هو المعقول والمحمّل بحسب الواقع من الوجوه المذكوره هو الوجه الأخير أعنى الشك في الإطلاق والاشتراط، دون الوجه الأول والثاني، كما عرفت. وعندئذ فلا مناص من إرجاع الشك في أمثال المسأله إلى ذلك بعد افتراض عدم معقوليه الوجه الأول والثاني. وعلى هذا فلو شككنا في سقوط الواجب عن ولي الميت مثلاً بفعل غيره تبرعاً أو استنابه فبطبيع الحال يرجع الشك في هذا إلى الشك في الإطلاق والاشتراط وسيأتى في ضمن البحوث الآتية بشكل موسع ان مقتضى إطلاق الخطاب عدم الاشتراط كما أشرنا إليه آنفاً أيضاً. إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة وهي ان مقتضى الأصل اللفظي في المسأله عدم التوصليه. هذا إذا كان في البين إطلاق.

و أما إذا لم يكن فالأصل العملي يقتضى الاشتغال، وذلك لأن المقام على ما عرفت داخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين الإطلاق والاشتراط هذا من ناحيه. ومن ناحيه أخرى قد ذكرنا في محله ان فعليه التكليف

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

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الشك في إطلاق التكليف و اشتراطه قد يكون مع عدم إحراز فعلية التكليف، و ذلك كما إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأول، ففي مثل ذلك بطبيعته الحال يرجع الشك فيه إلى الشك في أصل توجه التكليف، كما إذا احتمل اختصاص وجوب إزاله النجاسه عن المسجد مثلاً- بالرجل دون المرأة أو بالحر دون العبد، فلا محاله يتردد العبد و يشك في أصل توجه التكليف إليه، و كذلك المرأة و هو مورد لأصالة البراءة. و قد يكون مع إحراز فعلية التكليف، و ذلك كما إذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثم ارتفع و زال و لأجله شك المكلف في بقاء التكليف الفعلي و ارتفاعه. و من الواضح انه مورد لقاعده الاشتغال دون البراءة، و لا- يختص هذا بمورد دون مورد آخر بل يعم كافه الموارد التي شك فيها ببقاء التكليف بعد اليقين بثبوتها و اشتغال ذمه المكلف به، و مقامنا من هذا القبيل، فان الولي مثلاً يعلم باشتغال ذمته بتكليف الميت ابتداءً، و لكنه شاك في سقوطه عن ذمته بفعل غيره. و قد عرفت ان المرجع في ذلك هو الاشتغال و عدم السقوط.

و بكلمه أخرى ان التكليف إذا توجه إلى شخص و صار فعلياً في حقه فسقوطه عنه يحتاج إلى العلم بما يكون مسقطاً له، فكلما شك في كون شيء مسقطاً له سواء أ كان ذلك فعل الغير أو شيئاً آخر فمقتضى القاعده عدم السقوط و بقاءه في ذمته، و من هذا القبيل ما إذا سلم شخص على أحد فرد السلام شخص ثالث فبطبيعته الحال يشك المسلم عليه في بقاء التكليف عليه و هو وجوب رد السلام بعد ان علم باشتغال ذمته به.

و منشأ هذا الشك هو الشك في اشتراط هذا التكليف بعدم قيام

به و عدم اشتراطه، فعلى الأول يسقط بفعله دون الثانى. و من الطبيعى ان مرد هذا الشك إلى الشك فى السقوط و هو مورد لقاعده الاشتغال دون البراءة. و السر فى ذلك ما ذكرناه فى مبحث البراءة و الاشتغال من ان أدله البراءة لا- تشمل أمثال المقام، فتختص بما إذا كان الشك فى أصل ثبوت التكليف. و اما إذا كان أصل ثبوته معلوماً و الشك انما كان فى سقوطه كما فيما نحن فيه فهو خارج عن موردها. و من هنا ذكرنا ان المكلف لو شك فى سقوط التكليف عن ذمته من جهة الشك فى قدره و احتمال العجز عن القيام به بعد فرض وصوله إليه و تنجزه كما إذا شك فى وجوب أداء الدين عليه بعد اشتغال ذمته به من جهة عدم إحراز تمكنه مع فرض مطالبه الدائن فالمرجع فى مثل ذلك بطبيعته الحال هو أصالة الاشتغال و وجوب الفحص عليه عن قدرته و تمكنه، و لا- يمكنه التمسك بأصالة البراءة، هذا بناء على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية. و أما بناء على جريانه فيها فلا تصل النوبة إلى أصالة الاشتغال، بل المرجع هو استصحاب بقاء التكليف و عدم سقوطه فى أمثال المقام، و ان كانت النتيجة تلك النتيجة فلا فرق بينهما بحسبها. نعم بناء على جريان الاستصحاب فعدم جريان البراءة فى المقام أوضح كما لا يخفى.

(الثانية) ما إذا شك فى سقوط واجب عن ذمه المكلف فيما لو صدر منه بغير اختيار و إرادته فهل مقتضى الإطلاق عدم السقوط إذا كان أولاً- وجهان: ربما قيل بالوجه الأول بدعوى ان الفعل عند الإطلاق ينصرف إلى حصه خاصه و هى الحصه المقدوره، فالسقوط بغيرها يحتاج إلى دليل و الا فالإطلاق يقتضى عدمه. و لكن هذه الدعوى خاطئه و لا واقع موضوعى لها. و السبب فى ذلك ان منشأ هذا الانصراف لا- يخلو من ان يكون مواد الأفعال، أو هيئاتها. اما المواد فقد ذكرنا فى بحث المشتق بشكل موسع

انها موضوعه للطبيعه المعمله العاريه عن كافه الخصوصيات، و هي مشتركه بين الحصص الاختياريه و غيرها، مثلاً ماده ضرب و هي (ض ر ب) موضوعه لطبيعي الحدث الصادق على ما يصدر بالاختيار و بغيره من دون عنايه، و هكذا.

نعم وضع بعض المواد لخصوص الحصه الاختياريه، و ذلك كالتعظيم و التجليل، و السخريه، و الهتك، و ما شاكل ذلك و أما الهيئات فائضاً كذلك يعنى انها موضوعه لمعنى جامع بين المواد بشتى اشكالها و أنواعها أى سواء أ كانت تلك المواد من قبيل الصفات كماده علم، و كرم، و أبيض و أسود، و أحمر، و ما شاكل ذلك أو من قبيل الأفعال، و هي قد تكون اختياريه كما فى مثل قولنا ضرب زيد، و قام عمرو و ما شاكلها. و قد تكون غير اختياريه كما فى مثل قولنا تحقق موت زيد، و أسرع النبض، و جرى الدم فى العروق، و نحو ذلك. فالنتيجه انه لا أساس لأخذ الاختيار فى فى الأفعال لا ماده و لا هيئه.

و لكن شيخنا الأستاذ (قده) قد ادعى فى المقام ان صيغه الأمر أو ما شاكلها ظاهره فى الاختيار، لا من ناحيه دعوى الانصراف، فانها ممنوعه، بل لخصوصيه فيها. و استدل على ذلك بوجهين:

(الأول) ان الغرض من الأمر الصادر من المولى إلى العبد هو بعثه و إيجاد الداعى له لتحريك عضلاته نحو إيجاد المأمور به. و من الطبيعى ان هذا يستلزم كون المتعلق مقدوراً له و الا لكان طلبه لغواً محضاً، لعدم ترتب الغرض المذكور عليه، و صدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

و على هذا فبطبيعته الحال يكون المطلوب فى باب الأوامر حصه خاصه من الفعل و هي الحصه المقدوره، و تلك الحصه هي الواجب على المكلف دون غيرها، و لا يسقط الواجب عنه الا بإتيان تلك الحصه. و عليه فإذا شككنا

فى سقوط واجب بمجرد تحققه فى الخارج و لو بلا اختيار و لا إرادته فمقتضى إطلاق الأمر عدم سقوطه، لأن اجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل.

فالتنتيجه انا لا نقول بان الاختيار جزء مدلول المادة أو الهيئه، أو انها عند الإطلاق منصرفه إلى هذا، و ذلك لأن هذه الدعوى ساقطه لا واقع لها أصلاً، بل نقول انه كان من خصوصيات الطلب و البعث المستفاد من الصيغه أو شاكلها و من شئونه، فاذن تمتاز صيغه الأمر أو ما شابهها عن بقيه الأفعال فى هذه النقطة و الخصوصيه.

(الثانى) انه لا يكفى فى صحه الواجب حسنه الفعلى و اشتماله على مصلحه ملزمه بل يعتبر فيها زائداً على ذلك الحسن الفاعلى بمعنى ان يكون صدور الفعل على وجه حسن و من هنا التزم (قده) ببطالان الصلاه فى الدار المغصوبه حتى على القول بالجواز نظراً إلى ان صدور الصلاه فى تلك الدار ليس وجه حسن يستحق ان يمدح عليه، و ان كانت الصلاه فى نفسها حسنه. و حيث ان الفعل الصادر من المكلف بلا- اختيار و إرادته لا- يتصف بالحسن الفاعلى فلا يعقل أن يكون من افراد الواجب، و عليه فسقوط الواجب به يحتاج إلى دليل، و الا فمقتضى الأصل عدم سقوطه. فالتنتيجه على ضوء هذين الوجهين هى ان مقتضى إطلاق الأمر عدم سقوط الواجب بما إذا صدر بغير إرادته و اختيار، فالسقوط يحتاج إلى دليل. هذا إذا كان هنا إطلاق و الا فالأصل العملى أيضاً يقتضى ذلك.

و لنأخذ بالمناقشه فى هذين الوجهين: اما الوجه الأول فهو مورد للمؤاخذة من جهتين: (الأولى) ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو بحكم العقل لا بمقتضى الخطاب كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه فى بحث الضد فلا نعيد. (الثانيه) ان اعتبار القدره فيه سواء أ كان بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب ليس الا من ناحيه ان التكليف بغير المقدور لغو، و من الطبيعى

ان ذلك لا يقتضى الا استحاله تعلق التكليف بغير المقدور خاصه. و أما تعلقه بخصوص الحصه المقدوره فحسب فلا، ضروره ان غايه ما يقتضى ذلك كون متعلقه مقدوراً، و من المعلوم ان الجامع بين المقدور و غيره مقدور فلا مانع من تعلقه به، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون اعتبار القدره بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب، و اما على الأول فواضح. و اما على الثانى فائضاً كذلك، ضروره ان الطلب المتعلق بشيء لا يقتضى أزيد من كون ذلك الشيء مقدوراً.

و بكلمه أخرى ان المصلحه فى الواقع لا- تخلو من ان تقوم بخصوص الحصه المقدوره، أو تقوم بالجامع بينها و بين غير المقدوره، فعلى الأول لا معنى لاعتبار الجامع، و على الثانى لا مناص من اعتباره و لا يكون لغواً بعد إمكان تحقق تلك الحصه فى الخارج. فالنتيجه ان استحاله تعلق الطلب بالجامع و اعتباره انما تقوم على أساس أحد امرين: (الأول) ان لا يكون للجامع ملاك يدعو المولى إلى اعتباره (الثانى) ان تكون الحصه غير المقدوره مستحيله الوقوع فى الخارج. و اما فى غير هذين الموردين فلا مانع من اعتباره على ذمه المكلف أصلاً. و لا- يقاس هذه المسأله بالمسأله الأولى حيث قلنا فى تلك المسأله بعدم إمكان تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه و بين فعل غيره و الوجه فى ذلك هو ان اعتبار ذلك الجامع فى ذمه المكلف لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل بداهه انه لا معنى لاعتبار فعل غير المكلف فى ذمته و هذا بخلاف مسألتنا هذه فان اعتبار فعل المكلف على ذمته الجامع بين المقدوره و غيرها بمكان من الإمكان بلا لزوم أى محذور كما عرفت هذا بحسب مقام الثبوت و أما بحسب مقام الإثبات فان كان هناك إطلاق كشف ذلك عن الإطلاق فى مقام الثبوت يعنى ان الواجب هو الجامع دون خصوص حصه خاصه، فعندئذ ان كان المولى

فى مقام البيان و لم يقم قرينه على التقييد تعين التمسك بالإطلاق لإثبات صحة الفعل لوجىء به فى ضمن حصه غير مقدوره.

فالتيجه انه لا مانع من التمسك بالإطلاق فى هذه المسأله ان كان.

و مقتضاه سقوط الواجب عن المكلف إذا تحقق فى الخارج و لو بلا- إرادته و اختيار. و هذا بخلاف المسأله الأولى، حيث ان الإطلاق فيها غير ممكن فى مقام الثبوت فلا- إطلاق فى مقام الإثبات لىتمسك به. و من ثمة قلنا بالاشتغال هناك و عدم السقوط. هذا بناء على نظريتنا من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضاد فاستحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق لا استحاله، كما سيأتى بيانه فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

و أما بناء على نظريه شيخنا الأستاذ(قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه فإذا أمكن أحدهما أمكن الآخر و إذا استحال استحال فلا يعقل الإطلاق فى المقام حتى يمكن التمسك به و ذلك لاستحاله التقييد هنا أى تقييد الواجب فى الواقع بخصوص الحصه غير المقدوره، فإذا استحال استحال الإطلاق. و قد تحصل من ذلك نقطه الامتياز بين نظريتنا و نظريه شيخنا الأستاذ(قده) فى المسأله و هى إمكان التمسك بالإطلاق على الأول و عدم إمكانه على الثانى، هذا إذا كان إطلاق.

و اما إذا لم يكن فالأصل العملى يقتضى البراءه، و ذلك لأن تعلق الوجوب بالجامع معلوم و انما الشك فى تعلقه بخصوص الحصه المقدوره، و من الطبيعى ان المرجع فى ذلك هو أصاله البراءه عن وجوب خصوص تلك الحصه، و عليه فلو تحقق الواجب فى ضمن فرد غير مقدور سقط.

و أما الوجه الثانى فترد عليه المناقشه من جهتين: (الأولى) ان اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب زائداً على الحسن الفاعلى و الملاك القائم فيه لا دليل عليه أصلاً و الدليل انما قام على اعتبار الحسن الفاعلى و هو المصلحه

القائمه فى الفعل التى تدعو المولى إلى إيجابه.(الثانيه)اننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلى فى الواجب إضافه إلى الحسن الفعلى لزم من ذلك محذور آخر لا إثبات ما هو المقصود هنا،و ذلك المحذور هو عدم كفايه الإتيان بالواجب عندئذ عن إرادته و اختيار أيضاً فى سقوطه،بل لا بد من الإتيان به بقصد القربه بداهه ان الحسن الفاعلى لا يتحقق بدونه.و من الطبيعى أن الالتزام بهذا المعنى يستلزم إنكار الواجبات التوصليه،و انحصارها بالواجبات التعبدية،و ذلك لأن كل واجب عندئذ يفتقر إلى الحسن الفاعلى و لا يصح بدونه،و المفروض انه يحتاج إلى قصد القربه،و هذا لا يتمشى مع تقسيمه(قده) فى بدايه البحث الواجب إلى تعبدى و توصلى.فالنتيجه ان اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب رغم انه لا- دليل عليه يستلزم محذوراً لا- يمكن ان يلتزم به أحد حتى هو(قده)فاذن لا- مناص من الالتزام بعدم اعتباره و كفايه الحسن الفعلى.نعم هنا شىء آخر و هو ان لا يكون مصداق الواجب قبيحاً كما إذا أتى به فى ضمن فرد محرم،و ذلك لأن الحرام لا يعقل ان يقع مصداقاً للواجب.

و قد تحصل من ذلك عده أمور:(الأول)خطاء الوجوه المتقدمه التى أقيمت لإثبات كون الواجب هو خصوص الحصه الاختياريه(الثانى)إمكان كون الواجب فى الواقع هو الجامع بين الحصه المقدوره و غيرها.(الثالث)ان المولى إذا كان فى مقام البيان فلا مانع من التمسك بالإطلاق و ان لم يكن فالمرجع هو أصله البراء و بهذين الوجهين يعنى الوجه الثانى و الثالث تمتاز هذه المسأله عن المسأله الأولى.

(الثالثه)ما إذا شك فى سقوط واجب فى ضمن فرد محرم و هذا يتصور على نحوين:(الأول)ان يكون المأتى به فى الخارج مصداقاً للحرام حقيقياً كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب أو نحوه(الثانى)ان

لا يكون المأتى به مصداقاً له كذلك، بل يكون ملازماً له وجوداً، وذلك كالصلاه في الأرض المغصوبه أو نحوها بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه في مورد الاجتماع و التصادق.

و اما الكلام في القسم الأول فتاره نعلم بأن الإتيان بالواجب في ضمن فرد محرم مسقط له، و سقوطه من ناحيه سقوط موضوعه و عدم تعقل بقاءه حتى يؤتى به ثانياً في ضمن فرد غير محرم، و ذلك كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً، فإنها تسقط عن المكلف و لو كانت بالماء المغصوب فلا يبقى موضوع لها و كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب حيث يسقط عن ذمته بانتفاء موضوعه و حصول غرضه و ما شاكل ذلك.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان مرد سقوط الواجب في ضمن الفرد المحرم ليس إلى ان الواجب هو الجامع بينهما، بل مرده إلى حصول الغرض به الداعى إلى إيجابه، حيث انه مترتب على مطلق وجوده و لو كان في ضمن فرد محرم، و عدم موضوع لإتيانه ثانياً في ضمن فرد آخر، لا ان الواجب هو الجامع، و تاره أخرى نشك في انه يسقط لو جىء به في ضمن فرد محرم أولاً، و ذلك كغسل الميت، و تحنيطه، و تكفينه، و دفنه، و ما شاكل ذلك فلو غسل الميت بالماء المغصوب، أو دفن في أرض مغصوبه أو حنط بالحنوط المغصوب، أو غير ذلك و شككنا في سقوط التكليف بذلك و عدم سقوطه فنقول:

لا- إشكال و لا- شبهه في ان مقتضى إطلاق الواجب عدم السقوط، بداهه ان الفرد المحرم لا- يعقل ان يكون مصداقاً للواجب، لاستحاله انطباق ما هو محبوب للمولى على ما هو مبغوض له. فعدم السقوط من هذه الناحيه، لا من ناحيه استحاله اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد، و ذلك لأن هذه الناحيه تقوم على أساس ان الأمر يسرى من الجامع إلى أفراده

و لكنه خاطئ لا- واقع موضوعي له، و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان متعلق الأمر هو الطبيعي الجامع، و لا يسرى الأمر منه إلى شىء من أفراد العرضيه و الطوليّه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى بعد ما عرفت استحاله انطباق الواجب على الفرد المحرم فبطبيع الحال يتقيد الواجب بغيره.

و على ضوء هذا البيان فإذا شككنا في سقوط الواجب في ضمن فرد محرم فلا محاله يرجع إلى الشك في الإطلاق و الاشتراط بمعنى ان وجوبه مطلق فلا يسقط عن ذمته بإتيانه في ضمن فرد محرم أو مشروط بعدم إتيانه في ضمنه، و قد تقدم ان مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط ان كان و الا- فالمرجع هو الأصل العملي و هو في المقام أصالة البراءة، و ذلك لأن المسأله على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و قد اخترنا في تلك المسأله القول بجريان البراءة فيها عقلا و شرعاً. هذا بناء على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، و إلا فلا مانع من الرجوع إليه و يأتي بيانه في مورد ان شاء الله تعالى.

و اما الكلام في القسم الثاني فلا ينبغي الشك في سقوط الواجب به إذا كان توصلياً، لأن المفروض انه فرد حقيقي للواجب غايه الأمر ان وجوده في الخارج ملازم لوجود الحرام. و من الطبيعي ان هذا لا- يمنع من انطباق الواجب عليه. و اما إذا كان تعبيدياً فالظاهر أن الأمر أيضا كذلك. و السبب في هذا هو ان المعتبر في صحه العباده الإتيان بها بكافه أجزائها و شرائطها مع قصد القربه، و لا- دليل على اعتبار شىء زائد على ذلك، و من المعلوم ان مجرد مقارنتها خارجا و ملازمتها كذلك لوجود الحرام لا يمنع عن صحتها و قصد القربه بها، فان المانع منه ما إذا كانت العباده محرمة، لا في مثل المقام. و من هنا قلنا بصحه العباده في مورد

الاجتماع بناء على القول بالجواز، حيث ان ما ينطبق عليه الواجب غير ما هو الحرام فلا- يتحددان خارجاً كى يكون مانعاً عن الانطباق و قصد التقرب، بل يمكن الحكم بالصحة فيه حتى على القول باعتبار الحسن الفاعلى، وذلك لأن صدور العباده بما هى عباده حسن منه و انما القبيح صدور الحرام، و من الواضح ان قبح هذا لا يرتبط بحسن ذاك. فهما فعلاان صادران من الفاعل، غاية الأمر كان صدور أحدهما منه حسناً و صدور الآخر قبيحاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الواجب التوصلى على أنواع: منها ما يسقط عن ذمه المكلف بصرف وجوده فى الخارج سواء أ كان بفعل نفسه أم كان بفعل غيره، و سواء أ كان فى ضمن فرد مباح أم كان فى ضمن فرد محرم و منها ما لا يسقط إلا بفعل المكلف نفسه.

و منها ما لا يسقط إلا فى ضمن فرد مباح فلا يسقط فى ضمن فرد حرام. نعم يشترك الجميع فى نقطه واحده و هى عدم اعتبار قصد القربه فى صحتها.

و من هنا يظهر انه لا- أصل لما اشتهر فى الألسنه من ان الواجب التوصلى ما يسقط عن المكلف و يحصل الغرض منه بمجرد وجوده و تحققه فى الخارج. هذا آخر ما أوردناه فى المقام الأول.

و اما الكلام فى ان المقام الثانى فلا شبهه فى ان الواجب فى الشريعة المقدسه بل فى كافه الشرائع على نوعين تعبدى. و توصلى، و الأول ما يتوقف حصول الغرض منه على قصد التقرب، و ذلك كالصلاه و الصوم و الحج و الزكاه و الخمس و ما شاكل ذلك. و الثانى ما لا يتوقف حصوله على ذلك كما عرفت، و منه وجوب الوفاء بالدين، وورد السلام، و نفقه الزوجه، و هذا القسم هو الكثير فى الشريعة المقدسه، و جعله من الشارع رغم انه لا يعتبر فيه قصد التقرب انما هو لأجل حفظ النظام و إبقاء النوع، و لولاه

لاختلت نظم الحياه الماديه و المعنويه،و بعد ذلك نقول:مره يعلم المكلف بان هذا الواجب توصلى و ذاك تعبدى،و لا كلام فيه،و مره أخرى لا- يعلم به و يشك،الكلام فى المقام انما هو فى ذلك،و هو يقع فى موردين:(الأول)فى مقتضى الأصل اللفظى من عموم أو إطلاق.

(الثانى)فى مقتضى الأصل العملى.

اما الكلام فى المورد الأول فالمشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو انه لا إطلاق فى المقام حتى يمكن التمسك به لإثبات كون الواجب توصلياً،و لكن هذه الدعوى منهم تركز على امرين:(الأول)دعوى استحاله تقييد الواجب بقصد القربه و عدم إمكانه.(الثانى)دعوى ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فينبغى لنا التكلم عندئذ فى هاتين الدعويتين:

اما الدعوى الأولى فقد ذكروا فى وجه استحاله التقييد وجوهاً أحسنها ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من ان كل قيد فى القضايا الحقيقيه إذا أخذ مفروض الوجود فى الخارج سواء أ كان اختيارياً أم كان غير اختيارى يستحيل تعلق التكليف به.و السبب فى ذلك ان القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له،مثلا قولنا المستطيع يجب عليه الحج قضيه حقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه، و هى قولنا إذا وجد فى الخارج شخص و صدق عليه انه مستطيع وجب عليه الحج،فيكون وجوب الحج مشروطاً بوجود الاستطاعه فى الخارج فتدور فعليته مدار فعليتها لاستحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه.

و عليه فلا يمكن ان يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف،بداهه ان المشروط لا يقتضى وجود شرطه،و لا فرق فى ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً أو غير اختيارى(و الأول)كالعقد،و العهد،و النذر،

و الاستطاعه، و ما شاكل ذلك، فان مثل قوله تعالى (أوفوا بالعقود) أو نحوه يرجع إلى انه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا- انه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج و الوفاء به (و الثاني) كالوقت، و البلوغ، و العقل، حيث انها خارجه عن اختيار المكلف فلا تكون مقدوره له، و من الطبيعي ان مثل هذه القيود إذا أخذت في مقام الجعل فلا محاله أخذت مفروضه الوجود في الخارج: يعني ان المولى فرض وجودها أولاً- ثم جعل الحكم عليها، و مرد ذلك إلى انه متى تحقق وقت الزوال مثلاً فالصلاه واجبه، و متى تحقق البلوغ في ماده المكلف فالتكليف فعلى في حقه، و هكذا، و ليس معنى إذا زالت الشمس فصل وجوب الصلاه و وجوب تحصيل الوقت، حيث انه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فان ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاه، و إيقاعها في الوقت عند تحققه. و اما تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له فلا يعقل تعلق التكليف به. و قد تحصل من ذلك ان كل قيد إذا أخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به سواء أ كان اختيارياً أم لم يكن، غايه الأمر ان القيد إذا كان غير اختياري فلا بد من أخذه مفروض الوجود، و لا يعقل أخذه في متعلق التكليف بغير ذلك. و مقامنا من هذا القبيل، فان قصد الأمر إذا أخذ في متعلقه فلا محاله يكون الأمر موضوعاً للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء، لما عرفت من ان كل قيد إذا أخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فبطبيع الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، و حيث ان متعلق المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه و هذا خلف، ضرورة ان ما لا يوجد الا بنفس إنشائه كيف

يعقل أخذه مفروض الوجود فى موضوع نفسه،فان مرجعه إلى اتحاد الحكم و الموضوع.

و ان شئت قلت ان أخذ قصد الأمر فى متعلقه يستلزم بطبيعته الحال أخذ الأمر مفروض الوجود،لكونه خارجاً عن الاختيار،و عليه فيلزم محذور الدور،و ذلك لأن فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، و حيث ان الموضوع على الفرض هو نفس الأمر و هو متعلق لمتعلقه فبطبيعته الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه،و هو محال.

فالنتيجه ان أخذ داعى الأمر فى متعلقه كالصلاه مثلاً يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع فى مقام الجعل.و توقف الشئ على نفسه فى مقام الفعلية و كلاهما مستحيل.

و قد خفى على بعض الأساطين حيث قد أورد على شيخنا الأستاذ(قده) بما حاصله هو ان ما يؤخذ مفروض الوجود فى مقام الجعل انما هو موضوعات التكاليف و قيودها،لا قيود الواجب،لوضوح ان قيود الواجب كالطهاره فى الصلاه-مثلاً-و استقبال القبلة،و ما شاكلهما يجب تحصيلها على المكلف،و ذلك لأن الأمر المتعلق بالصلاه قد تعلق بها مقيده بهذه القيود فكما يجب على المكلف تحصيل اجزائها يجب عليه تحصيل قيودها و شرائطها أيضاً.و هذا بخلاف موضوعات التكاليف حيث انها قد أخذت مفروضه الوجود فى الخارج فلا- يجب على المكلف تحصيلها و لو كانت اختياريه كالاستطاعه بالإضافة إلى وجوب الحج،و ما شاكلها.و بعد ذلك قال ان قصد الأمر ليس من قيود الموضوع حتى يؤخذ مفروض الوجود خارجاً،بل هو قيد الواجب و كان المكلف قادراً عليه فعندئذ حاله حال بقيه قيود الواجب كالطهاره و نحوها فيجب تحصيله و لا معنى لأخذه مفروض الوجود.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)أما ما أفاده من حيث الكبرى من ان قيود الواجب يجب تحصيلها دون قيود الموضوع ففي غايه الصحه و المتانه الا ان المناقشه في كلامه انما هي في تطبيق تلك الكبرى على ما نحن فيه،و ذلك لأن المحقق النائيني(قده)لم يدع ان قصد الأمر من قيود الموضوع و انه لا بد من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل حتى يرد عليه الإشكال المزبور،بل انما يدعى ذلك بالإضافة إلى نفس الأمر المتعلق للقصد،و المفروض ان الأمر خارج عن اختيار المكلف حيث انه فعل اختياري للمولى،له ان يأمر بشيء،و له ان لا يأمر.و قد تقدم ان ما هو خارج عن الاختيار لا يعقل ان يؤخذ قيداً للواجب،لاستلزامه التكليف بغير المقدور،فلو أخذ فلا بد من أخذه مفروض الوجود.فاذن عاد المحذور المتقدم.و قد تحصل من ذلك ان الإشكال يقوم على أساس ان يكون قصد الأمر مأخوذاً مفروض الوجود و لكن عرفت انه و لا واقع موضوعي له.

فالصحيح في الجواب ان يقال:ان لزوم أخذ القيد مفروض الوجود في القضية في مقام الإنشاء انما يقوم على أساس أحد امرين:(الأول) الظهور العرفي كما في قوله تعالى(أوفوا بالعقود)فان الاستفادة منه عرفاً هو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحققه و وجوده في الخارج رغم كون العقد مقدوراً للمكلف.و من هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر و الشرط،و العهد و اليمين،و وجوب الإنفاق على الزوجه،و ما شاكل ذلك،حيث ان القيود المأخوذه في موضوعات هذه الأحكام رغم كونها اختياريه أخذت مفروضه الوجود في مقام جعلها بمقتضى المتفاهم العرفي،فان العرف يفهم ان النذر الذى هو موضوع لوجوب الوفاء قد أخذ مفروض الوجود فلا يجب تحصيله و هكذا الحال في غيره و هذا هو الغالب في القضايا الحقيقيه(الثاني)الحكم

العقلی، و من الطبیعی ان العقل انما یحکم فیما إذا كان القید خارجاً عن الاختیار، حیث ان عدم أخذه مفروض الوجود یتلزم التکلیف بالمحال كما فی مثل قوله تعالی «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» فان دخول الوقت حیث انه خارج عن قدره المکلف و اختیاره لا مناص من أخذه مفروض الوجود فی مقام الإنشاء و الخطاب، و إلا لزم التکلیف بغير المقذور، و هو مستحیل.

فالتیجه ان أخذ القید مفروض الوجود فی مرحله الجعل و الإنشاء انما یقوم على أساس أحد هذین الأمرین فلا ثالث لهما و اما فی غیر هذین الموردين فلا موجب لأخذه مفروض الوجود أصلاً، و لا دلیل على ان التکلیف لا یكون فعلياً الا بعد فرض وجوده فی الخارج. و من هنا قد التزمنا بفعليه الخطابات التحريمیه قبل وجودات موضوعاتها بتمام القيود و الشرائط فیما إذا كان المکلف قادراً على إيجادها، مثلاً- التحريم الوارد على شرب الخمر فعلى و ان لم یوجد الخمر فی الخارج إذا كان المکلف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته فلا تتوقف فعليته على وجود موضوعه.

و السر فی ذلك ما عرفت من ان الموجب لأخذ القید مفروض الوجود أما الظهور العرفی، أو الحکم العقلی، و کلاهما منتف في أمثال المقام، اما الأول فلان العرف لا يفهم من مثل لا تشرب الخمر ان الخمر أخذ مفروض الوجود فی الخطاب بحيث تتوقف فعلیه حرمه شربه على وجوده فی الخارج فلا حرمه قبل وجوده، بل المتفاهم العرفی من أمثال هذه القضايا هو فعلیه حرمه الشرب مطلقاً و ان لم یکن الخمر موجوداً إذا كان المکلف قادراً على إيجاده بما له من المقدمات، و هذا بخلاف المتفاهم العرفی من مثل قوله تعالی (أوفوا بالعقود) كما عرفت. و اما الثانی فلان المفروض تمکن المکلف من إيجاده، و فی مثله لا یحکم العقل بأخذه مفروض الوجود

فالنتيجه ان المناط فى فعليه الخطابات التحريميه انما هو فعليه قدره المكلف على متعلقاتها إيجاداً و تركاً و لو بالقدره على موضوعاتها كذلك، فمن كان متمكناً من شرب الخمر و لو بإيجاده كانت حرمة فعليه فى حقه، و من كان متمكناً من تنجيس المسجد مثلاً- و لو بإيجاد النجاسه كانت حرمة كذلك فلا- تتوقف على وجود موضوعه فى الخارج. و من هنا لا ترجع تلك القضايا فى أمثال هذه الموارد إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له، حيث ان ترتب الأحكام فيها على موضوعاتها ليس كترتب الجزاء على الشرط. و على ذلك تترتب ثمره مهمه فى عده موارد و فروع و ستأتى الإشارة إلى بعضها فى ضمن البحوث الآتية.

و بعد ذلك نقول: ان القيد فيما نحن فيه- هو نفس الأمر- و ان كان خارجاً عن الاختيار، الا ان مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود، لما عرفت من الملاك الموجب لأخذ قيد كذلك اما الظهور العرفى أو الحكم العقلى، و عندئذ فهل نرى ان الملاك لأخذه كذلك موجود هنا أم لا و التحقيق عدم وجوده أما الظهور العرفى فواضح، حيث لا موضوع له فيما نحن فيه، فان الكلام هنا انما هو فى إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلقه بدون أخذه مفروض الوجود و عدم إمكانه، و من الطبيعى انه لا صله للعرف بهذه الناحيه. و اما الحكم العقلى فائضاً كذلك، فلان ملاكه هو ان القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود فى مقام الإنشاء لزم التكليف بما لا يطاق، و من المعلوم انه لا يلزم من عدم أخذ الأمر مفروض الوجود ذلك و السبب فيه ان الأمر الذى هو متعلق للداعى و القصد يتحقق بمجرد جعله و إنشائه، و من الطبيعى ان الأمر إذا تحقق و وجد أمكن للمكلف الإتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر و بداعيه، و لا حاجه بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود فى مقام الإنشاء.

و بكلمه واضحه ان الأمر و ان كان خارجا عن قدره المكلف و اختياره، حيث انه فعل اختياري للمولى، كما انه لا- يمكن للمكلف الإتيان بشيء بقصده بدون فرض تحققه و وجوده،الا- ان كل ذلك لا يستدعى أخذه مفروض الوجود.و الوجه في ذلك هو ان المعتبر في صحه التكاليف انما هو قدره المكلف على الإتيان بمتعلقاتها بكافه الا-جزاء و الشرائط في مرحله الامتثال،و ان كان عاجزاً و غير قادر في مرحله الجعل.و على هذا الضوء فالمكلف و ان لم يكن قادراً على الإتيان بالصلاه مثلاً بداعى امرها و بقصده قبل إنشائه و جعله،و لكنه قادر على الإتيان بها كذلك بعد جعله و إنشائه و قد عرفت كفايه ذلك،و عدم المقتضى لاعتبار قدره من حين الجعل، و عليه فلا مانع من تعلق التكليف بالصلاه مع قصد امرها،لفرض تمكن المكلف من الإتيان بها كذلك في مقام الامتثال،فاذن لا ملزم لأخذه مفروض الوجود،فان الملزم لأخذه كذلك هو لزوم التكليف بالمحال و هو غير لازم في المقام.و من هنا يظهر ان الأمر يمتاز عن بقيه القيود غير الاختياريه في نقطه و هي انه يوجد بنفس الإنشاء و الجعل دون غيره و لأجله لا- موجب لأخذه مفروض الوجود.فالنتيجه هي انه لا- يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه شيء من المحذورين السابقين حيث ان كليهما يرتكز على نقطه واحده و هي أخذ الأمر مفروض الوجود في مقام الإنشاء،و بانتفاء تلك النقطه انتفى المحذوران.

الوجه الثانى ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)أيضا من ان قصد الأمر و الامتثال لو كان مأخوذاً في متعلق نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه،و هو مستحيل،و ذلك لأن القصد المزبور متأخر رتبه عن إتيان تمام اجزاء المأمور به و قيوده حيث ان قصد الأمر انما يكون بهما،و بما اتنا فرضنا من جمله تلك الأجزاء و القيود نفس ذلك القصد الذى هو عبارته عن دعوه

شخص ذاك الأمر فلا بد و ان يكون المكلف فى مقام امتثاله قاصداً للامتنال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدم الشيء على نفسه.

و ان شئت قلت ان معنى قصد الامتنال هو الإتيان بالمأمور به بتمام اجزائه و شرائطه الذى تعلق التكليف به كذلك بقصد امتثال امره، فلو أخذ قصد الامتنال متعلقاً للتكليف لزم تقدمه على نفسه، فانه باعتبار أخذه فى متعلق التكليف لا بد ان يكون فى مرتبه سابقه و هى مرتبه الاجزاء و باعتبار انه لا بد من الإتيان بتمام الأجزاء و الشرائط بقصد الامتنال لا بد ان يكون فى مرتبه متأخره عنها، و هذا معنى تقدم الشيء على نفسه.

الوجه الثالث ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه:

ان التقرب المعتبر فى التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتنال و الإتيان بالواجب بداعى أمره كان مما يعتبر فى الطاعه عقلاً، لا مما أخذ فى نفس العباده شرعاً، و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر بشيء فى متعلق ذاك مطلقاً شرطاً أو شرطاً، فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال امرها. و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى ضروره إمكان تصور الأمر بها مقيده و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من قدره المعتبره عقلاً فى صحه الأمر انما هو فى حال الامتنال لا حال الأمر واضح الفساد، ضروره انه و ان كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان، الا انه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى امرها، لعدم الأمر بها، فان الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيده بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر الا إلى ما تعلق به لا إلى غيره، ان قلت: نعم و لكن نفس الصلاه أيضاً صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده. قلت كلا، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها، فان الجزء التحليلي لا يتصف بالوجوب

أصلاً، فإنه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمة. ان قلت: نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً.

و اما إذا أخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس الا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، و يصح ان يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضروره صحه الإتيان باجزاء الواجب بداعى وجوبه. قلت:

مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فان الفعل و ان كان بالإرادة اختياريّاً الا ان إرادته حيث لا تكون بإرادته أخرى و الا لتسلسلت ليست باختياريه، كما لا يخفى انما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال امره.

ملخص ما أفاده (قده) ان قصد الأمر حيث انه يكون متفرعاً على الأمر و متأخراً عنه رتبته فلا يعقل أخذه فى متعلقه لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه و ذلك لأن أخذه فى متعلقه مع فرض كونه ناشئاً عن حكمه معناه تقدمه على نفسه و هو مستحيل، فاذن لا يمكن أخذه فيه شرعاً، بل لا بد ان يكون اعتباره فى العبادات بحكم العقل.

الوجه الرابع ما ذكره شيخنا المحقق (قده) من ان لازم تقييد المأمور به بداعى الأمر هو محذور لزوم عدمه من وجوده، و ذلك لأن أخذ الإتيان بداعى الأمر فى متعلق الأمر يقتضى اختصاص ما عداه بالأمر، لما سمعت من ان الأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به و هو مساوق لعدم أخذه فيه، إذ لا معنى لأخذه فيه الا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاه و الإتيان بداعى الأمر فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

(الوجه الخامس) ما ذكره (قده) أيضاً و إليك نصه: (ان الاجزاء بالأسر ليس لها الا امر واحد، و لا لأمر واحد الا دعوه واحده فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء الا- بعين دعوته إلى الكل، و حيث ان جعل الأمر داعياً إلى الصلاه مأخوذ في متعلق الأمر في عرض الصلاه فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاه بجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع، ليتحقق الدعوه إلى الصلاه في ضمن الدعوه إلى المجموع، مع ان من المجموع الدعوه إلى الصلاه في ضمن الدعوه إلى المجموع فيلزم دعوه الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاه و محركه الأمر لمحركه نفسه إلى الصلاه عين عليته لعليه نفسه، و لا فرق بين عليه الشيء لنفسه و عليته لعليته».

توضيحه هو أن الأمر المتعلق بالمركب حيث انه واحد فبطبيعته الحال كانت له دعوه واحده فليست دعوته إلى الإتيان بكل جزء الا في ضمن دعوته إلى الكل لا على نحو الاستقلال، و على هذا فإذا افترضنا أن دعوه الأمر قد أخذت في متعلق نفسه يعنى ان المتعلق مركب من أمرين: الفعل الخارجى كالصلاه مثلاً، و دعوه أمرها فلا محاله الأمر المتعلق بالمجموع يدعوا إلى كل جزء في ضمن دعوته إلى المجموع، مثلاً دعوته إلى الصلاه في ضمن دعوته إلى المجموع و كذا دعوته إلى الجزء الآخر، و بما ان الجزء الآخر، هو دعوه شخص ذلك الأمر فيلزم من ذلك دعوه الأمر إلى دعوه نفسه إلى الصلاه ضمناً أى في ضمن الدعوه إلى المجموع و هذا معنى داعويه الأمر لداعويه نفسه المساوق لعليه التى لعليه نفسه.

و لكن تندفع تلك الوجوه بأجمعها ببيان نكته واحده. و تفصيل ذلك قد تقدم فى صدر المبحث ان الواجب على قسمين: تعبدى و هو ما يعتبر فيه قصد القربه فلا يصح بدونه. و توصلى و هو ما لا يعتبر فيه قصد القربه

فيصح بدونه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى يمكن تصوير الواجب التعبدى على أنحاء: (الأول) ان يكون تعبدياً بكافه اجزائه و شرائطه، (الثانى) ان يكون تعبدياً باجزائه مع بعض شرائطه: (الثالث) ان يكون تعبدياً ببعض اجزائه دون بعضها الاخر.

اما النحو الأول فالظاهر انه لا مصداق له خارجاً و لا يتعدى عن مرحله التصور إلى الواقع الموضوعى.

و اما النحو الثانى فهو واقع كثيراً فى الخارج، حيث ان أغلب العبادات الواقعه فى الشريعه المقدسه الإسلاميه من هذا النحو منها الصلاه مثلاً، فان اجزائها بأجمعها اجزاء عباديه. و اما شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، و ذلك كطهاره البدن و الثياب و استقبال القبلة و ما شاكل ذلك، فانها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصليه و تسقط عن المكلف بدون قصد التقرب. نعم الطهاره الثلاث خاصه تعبديه فلا تصح بدونه. و أضف إلى ذلك ان تقييد الصلاه بتلك القيود أيضاً لا يكون عبادياً فلو صلى المكلف غافلاً عن طهاره ثوبه أو بدنه ثم انكشف كونه طاهراً صحت صلاته مع ان المكلف غير قاصد للتقيد فضلاً عن قصد التقرب به فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً، لا انتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك. و من هنا لو صلى غافلاً عن الطهاره الحديثه ثم بان انه كان واجداً لها صحت صلاته، مع انه غير قاصد لتقيدها بها فضلاً عن إتيانه بقصد القربه، هذا ظاهر.

و اما النحو الثالث و هو ما يكون بعض اجزائه تعبدياً و بعضها الآخر توصلياً فهو امر ممكن فى نفسه و لا مانع منه، الا انا لم نجد لذلك مصداقاً فى الواجبات التعبديه الأوليه كالصلاه و الصوم و ما شاكلها حيث انها واجبات تعبديه بكافه اجزائها. و لكن يمكن فرض وجوده فى الواجبات

العرضيه،و ذلك كما إذا افترضنا ان واحداً مثلاً نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعى بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً و كان كل منهما جزء الواجب،فعندئذ بطبيعته الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزءين:أحدهما:تعبدى و هو الصلاه.و ثانيهما توصلى و هو إعطاء الدرهم.و كذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك.فالنتيجه انه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبدى إذا ساعدنا الدليل عليه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الأمر المتعلق بالمركب من عده أمور فبطبيعته الحال ينحل بحسب التحليل إلى الأمر باجزائه و ينبسط على المجموع فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمنى و مأموراً به بذلك الأمر الضمنى مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه ينحل بحسب الواقع إلى الأمر بكل جزء منها و يكون لكل منها حصه منه المعبر عنها بالأمر الضمنى،و مرد ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى،إلى عده أوامر ضمنيه حسب تعدد الاجزاء.

و لكن هذا الأمر الضمنى الثابت للاجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق مثلاً الأمر الضمنى المتعلق بالتكبيره لم يتعلق بها على نحو الإطلاق،بل تعلق بحصه خاصه منها و هى ما كانت مسبوقة بالقراءه،و كذا الأمر الضمنى المتعلق بالقراءه فانه انما تعلق بحصه خاصه منها و هى ما كانت مسبوقة بالركوع و ملحوقه بالتكبيره،و كذلك الحال فى الركوع و السجود و نحوهما و على ضوء ذلك يترتب ان المكلف لا يتمكن من الإتيان بالتكبيره مثلاً بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالاجزاء الباقيه،كما لا يتمكن من الإتيان بركعه مثلاً بدون قصد الإتيان ببقية الركعات:و ان شئت قلت:ان الأمر الضمنى المتعلق بالاجزاء يتشعب من الأمر بالكل،و ليس أمراً مستقلاً فى مقابله،و لذا لا يعقل بقاءه مع انتفائه.و من المعلوم ان

الأمر المتعلق بالكل يدعو المكلف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً و لو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركباً من جزءين أو أزيد و كان كل جزء أجنبياً عن غيره وجوداً و في عرض الآخر.

و أما إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجى و قصد امره الضمنى كالتكبيره مثلاً إذا افترضنا ان الشارع أمر بها مع قصد امرها الضمنى فلا- إشكال فى تحقق الواجب بكلا- جزئيه و سقوط امره إذا أتى المكلف به بقصد امره كذلك، أما الفعل الخارجى فواضح، لفرض ان المكلف أتى به بقصد الامتثال، و أما قصد الأمر فائضاً كذلك، لأن تحققه و سقوط امره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض انه توصلى. و بكلمه أخرى ان الواجب فى مثل الفرض مركب من جزء خارجى و جزء ذهنى و هو قصد الأمر و قد تقدم ان الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء جزء منه، و عليه فكل من الجزء الخارجى و الجزء ذهنى متعلق، للأمر الضمنى غايته ان الأمر الضمنى المتعلق بالجزء الخارجى تعبدى فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، و الأمر الضمنى المتعلق بالجزء ذهنى توصلى فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق انه لا محذور فى ان يكون الواجب مركباً من جزء تعبدى و جزء توصلى.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا- مانع من أن يكون مثل الصلاه أو ما شاكلها مركباً من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى و عليه فبطبيعته الحال الأمر المتعلق بها ينحل إلى الأمر بتلك الأجزاء و بقصد امرها كذلك فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمى، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد امرها الضمنى فقد تحقق الواجب و سقط. و قد عرفت ان الأمر الضمنى المتعلق بقصد الأمر توصلى فلا يتوقف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال امره. و من هنا يفترق هذا الجزء و هو قصد الأمر عن غيره من الأجزاء

الخارجيه،فان قصد الأمر الضمنى فى المقام محقق لتماميه المركب فلا حاله منتظره له بعد ذلك،و هذا بخلاف غيره من الاجزاء الخارجيه.فانه لا- يمكن الإتيان بجزء بقصد امره الا مع قصد الإتيان ببقية اجزاء المركب أيضا بداعى امتثال امره،مثلا لا يمكن الإتيان بالتكثيره بقصد امرها الا مع قصد الإتيان ببقية اجزاء الصلاه أيضا بداعى امتثال امرها و الا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرماً،لفرض عدم الأمر بها الا مرتبطه ببقية الاجزاء ثبوتاً و سقوطاً.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان توهم استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه يقوم على أساس أحد امرين:

(الأول)أخذ الأمر مفروض الوجود فى مقام الجعل و الإنشاء، و لكن قد تقدم نقده بشكل موسع.

(الثانى)أن يكون المأخوذ فى متعلقه قصد الأمر الاستقلالى بمعنى ان يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجى و قصد الأمر كذلك،و هذا غير معقول،و ذلك لأن الفعل الخارجى مع فرض كونه جزء الواجب لا يعقل له الأمر الاستقلالى،ليكون الأمر متعلقاً به مع قصد ذاك الأمر له،ضروره ان الأمر المتعلق به فى هذا الفرض لا يمكن الا الأمر الضمنى ففرض الأمر الاستقلالى له خلف يعنى يلزم من فرض تركيب الواجب عدمه.و لكن قد عرفت مما ذكرناه انه لا واقع موضوعى لهذا التوهم أصلاً حيث ان المأخوذ فى متعلقه على ما بيناه هو قصد الأمر الضمنى المتعلق به و لا مانع من أن يكون الواجب مركباً منهما،غايه ما يمكن ان يقال ان لازم ذلك هو ان يكون أحد الأمرين الضمنيين متأخراً عن الآخر رتبه، فان الأمر الضمنى المتعلق بالفعل المزبور مقدم رتبه عن الأمر الضمنى المتعلق بقصده،و هذا لا محذور فيه أصلاً بعد القول بالانحلال.

و على ضوء هذا الأساس يظهر اندفاع جميع الوجوه المتقدمه:

اما الوجه الأول فهو يبتنى على ان يكون المأخوذ فى متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالى، و اما إذا كان المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمنى كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المزبور، و ذلك لأن قصد الأمر الضمنى فى كل جزء انما هو متأخر عن هذا الجزء لا عن جميع الاجزاء و الشرائط هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم فى مبحث الصحيح و الأعم انه لا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزءين طوليين، و من لحاظهما شيئاً واحداً و جعلهما متعلقاً لأمر واحد، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فالتتيجه ان هذا الوجه ساقط على ضوء ما قدمناه.

و اما الوجه الثانى فهو أيضا يقوم على أساس أن يكون المأخوذ فى متعلق الأمر كالصلاه مثلاً- هو قصد الأمر النفسى الاستقلالى، فعندئذ لا يتمكن المكلف من الإتيان بها واجده لتمام الاجزاء و الشرائط. منها قصد الأمر الاستقلالى الا تشريعاً حيث لا أمر بها كذلك، لفرض انها جزء الواجب و الأمر المتعلق بالجزء لا يعقل أن يكون أمراً استقلالياً و إلا لزم الخلف، بل لا بد أن يكون أمراً ضمناً. و اما إذا افترضنا ان المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمنى فلا يلزم ذلك المحذور، لتمكن المكلف وقتئذ من الإتيان بالصلاه مع قصد امرها الضمنى، و بذلك يتحقق المركب بكلاً- جزئيه. و بكلمه أخرى ان المكلف و ان لم يتمكن من الإتيان بها بداعى أمرها قبل إنشائه و فى ظرفه الا- أنه متمكن منه كذلك فى ظرف الامتثال. و قد أشرنا ان المعتبر فى باب التكاليف انما هو القدره على

امثالها فى هذا الظرف دون ظرف الإنشاء فلو افترضنا إن المكلف غير متمكن فى ظرف الإنشاء، و لكنه متمكن فى ظرف الامتثال صح تكليفه فالنتيجه ان التشريع يقوم على أساس أن يكون المأخوذ فى المتعلق هو داعويه الأمر النفسى الاستقلالى. و عدم القدره يقوم على أساس أن يكون المعتبر هو القدره على متعلقات الأحكام من حين الأمر. و قد عرفت انه لا واقع موضوعى لكلا الأمرين، فاذن لا يلزم من أخذه فى المتعلق من المحذورين المزبورين كما هو واضح.

و اما الوجه الثالث فلأنه أيضا مبنى على ان يكون المأخوذ فى المتعلق هو قصد الأمر النفسى الاستقلالى، فعندئذ بطبيعته الحال يلزم من فرض وجوده عدمه، و ذلك لأن معنى أخذ داعويه الأمر بالصلاه فى متعلقه هو ان الصلاه جزء الواجب فإذا كانت جزء الواجب فلا محاله الأمر المتعلق بها ضمنى لا استقلالى، فاذن يلزم من وجوده عدمه و هو محال. و لكن قد عرفت ان المأخوذ فيه انما هو قصد الأمر الضمنى، و عليه فلا موضوع لهذا الوجه كما هو واضح.

و اما الوجه الرابع فلأنه يقوم على أساس أن يكون ما أخذ داعويته فى متعلق الأمر كالصلاه مثلا عين ما يدعو إليه، فعندئذ بطبيعته الحال يلزم داعويه الأمر لداعويه نفسه. و لكن قد ظهر من ضوء ما حققناه ان الأمر ليس كذلك، فان المأخوذ فى المتعلق انما هو داعويه الأمر الضمنى، و ما يدعو إلى داعويته انما هو امر ضمنى آخر. و من الطبيعى انه لا مانع من ان يكون أحد امرين متعلقاً لأمر آخر و يدعو إلى داعويته، بداهه انه لا يلزم من ذلك داعويه الأمر لداعويه نفسه. بيان ذلك ان الأمر المتعلق بالصلاه

مثلاً- مع داعويه امرها الضمنى بطبيعته الحال ينحل ذلك الأمر إلى امرين ضمنيين: أحدهما: متعلق بذات الصلاه. و الآخر متعلق بداعويه هذا الأمر يعنى الأمر المتعلق بذات الصلاه، و لا محذور فى ان يكون الأمر الضمنى يدعو إلى داعويه الأمر الضمنى الآخر، كما انه لا مانع من ان يكون الأمر النفسى الاستقلالى يدعو إلى داعويه الأمر النفسى الآخر كذلك. نعم لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسى الاستقلالى لزم داعويه الأمر لداعويه نفسه.

قد انتهينا فى نهايه المطاف إلى هذه النتيجة و هى انه لا محذور فى أخذ داعويه الأمر الضمنى فى متعلق الأمر النفسى الاستقلالى لا من ناحيه التشريع، لا بتناؤه على عدم الأمر بذات الفعل الخارجى كالصلاه مثلاً، و لكن قد عرفت خلافه و ان الأمر الاستقلالى بها و ان كان متتفياً الا ان الأمر الضمنى موجود. و لا من ناحيه عدم القدره، لا بتناؤه على اعتبار القدره على متعلقات التكليف من حين الأمر، و قد عرفت نقده. و لا من ناحيه الخلف، لا بتناؤه على أن يكون المأخوذ فيه داعويه الأمر الاستقلالى و لكن قد سبق خلافه. و لا من ناحيه داعويه الأمر لداعويه نفسه، لا بتناؤه على ان يكون الأمر المتعلق بالصلاه مع داعويه امرها عين ذلك الأمر، و لكن قد مر خلافه و ان الأمر المتعلق بالمجموع حيث انه ينحل إلى امرين ضمنيين فلا مانع من ان يكون أحد الأمرين متعلقاً للآخر. و لا يلزم من ذلك المحذور المذكور.

و إن شئت قلت: ان هذا المركب يمتاز عن بقيه المركبات فى نقطتين (الأولى): ان الإتيان بجزء فى بقيه المركبات لا يمكن بداعى امره الضمنى الا فى ضمن الإتيان بالمجموع و الا لكان تشريعاً محرماً. و أما الإتيان به فى هذا المركب بقصد امره الضمنى فلا مانع منه، بل هو موجب

لسقوط الأمر عنه، لفرض ان المركب تحقق به بكلا- جزئيه، و لا- يتوقف تحقق جزئه الاخر- و هو قصد الأمر- إلى قصد امتثال امره: لما عرفت من ان الأمر المتعلق به توصلى و لا معنى لكونه تعبدياً.

(الثانيه) ان الأوامر الضمنيه فى بقيه المركبات أوامر عرضيه فلا يكون شىء منها فى طول الآخر و اما فى هذا المركب فهى أوامر طوليه، فان الأمر الضمنى المتعلق بذات الصلاه مثلاً فى مرتبه متقدمه بالإضافة إلى الأمر الضمنى المتعلق به و هو فى طول له و فى مرتبه متأخره عنه، و لذا جعله داعياً إلى الصلاه.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه لا مانع من أخذ قصد الأمر فى متعلقه فى مقام الثبوت. و أما فى مقام الإثبات فان كان هنا دليل يدلنا على أخذه فيه فهو و الا فمقتضى الإطلاق عدم أخذه و كون الواجب.

توصلياً. فالنتيجه فى نهايه الشوط عدم تماميه الدعوى الأولى و هى استحاله تقييد الواجب بقصد امره و أما الدعوى الثانيه و هى ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فالكلام فيها يقع فى موردين (الأول) ان التقابل بين الإطلاق و التقييد هل هو من تقابل العدم و الملكه أو من تقابل التضاد. (الثانى) على فرض ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه. فهل استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق أم لا.

اما المورد الأول فقد اختار شيخنا الأستاذ (قده) ان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و فرع على ذلك ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس. و من هنا فرق (قده) بين الحالات و الانقسامات الأولى التى تعرض على الموضوع أو المتعلق، و بين الحالات و الانقسامات الثانويه التى تعرض عليه بملاحظه تعلق الحكم به، و قال: ان الإطلاق

و التقييد انما يتصوران بالإضافة إلى الانقسامات و القيود الأوليه،و لا يتصوران بالإضافة إلى الانقسامات و القيود الثانويه حيث ان التقييد بها مستحيل فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً،و من تلك القيود الثانويه قصد الأمر،و حيث ان تقييد الواجب به مستحيل فإطلاقه كذلك.

و لكن الصحيح هو التفصيل بين مقامى الإثبات و الثبوت.

أما فى مقام الإثبات فلا ينبغى الشك فى ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه،و ذلك لأن الإطلاق فى هذا المقام عباره عن عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له،كما إذا فرض ان المتكلم فى مقام البيان و هو متمكن من الإتيان بالقيد و مع ذلك لم يأت به فعندئذ تحقق إطلاق لكلامه و من الطبيعى ان مرد هذا الإطلاق ليس الا إلى عدم بيان المتكلم القيد، فالإطلاق فى هذا المقام ليس امراً وجودياً،بل هو امر عدمى.و هذا بخلاف التقييد،فانه امر وجودى و عباره عن خصوصيه زائده فى الموضوع أو المتعلق.و على الجملة فالمتكلم إذا كان فى مقام البيان فان نصب قرينه على اعتبار خصوصيه زائده فيه فلا إطلاق لكلامه من هذه الناحيه،و ان لم ينصب قرينه على اعتبارها فله إطلاق و لا مانع من التمسك به و منه يستكشف الإطلاق فى مقام الثبوت،و من الواضح ان الإطلاق بهذا المعنى امر عدمى،كما ان التقييد المقابل له امر وجودى.فالنتيجه ان استحاله التقييد فى هذا المقام تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس.

و اما فى مقام الثبوت فالصحيح ان المقابله بينهما مقابله الضدين لا العدم و الملكه،و ذلك لأن الإطلاق فى هذا المقام عباره عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شىء منها فى الموضوع أو المتعلق،و التقييد عباره عن لحاظ دخل خصوصيه من الخصوصيات فى الموضوع أو المتعلق و من الطبيعى ان كل من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى امر وجودى

بيان ذلك ان الخصوصيات و الانقسامات الطارئه على الموضوع أو المتعلق سواء أ كانت تلك الخصوصيات من الخصوصيات النوعيه أو الصنفيه أو الشخصيه فلا- تخلو من ان يكون لها دخل فى الحكم و الغرض أولا يكون لها دخل فيه أصلا و لا ثالث لهما، فعلى الأول بطبيعته الحال يتصور المولى الموضوع أو المتعلق مع تلك الخصوصيه التى لها دخل فيه، و هذا هو معنى التقييد و على الثانى فلا محاله يتصور الموضوع أو المتعلق مع لحاظ عدم خصوصيه من هذه الخصوصيات و رفضها تماماً، و هذا هو معنى الإطلاق. و من الطبيعى ان النسبه بين اللحاظ الأول و اللحاظ الثانى نسبه التضاد فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد من جهة واحده.

و ان شئت فقل: ان الغرض لا- يخلو من ان يقوم بالطبيعى الجامع بين كافه خصوصياته أو يقوم بحصه خاصه منه و لا- ثالث بينهما، فعلى الأول لا بد من لحاظه على نحو الإطلاق و السريان رافضاً عنه جميع القيود و الخصوصيات الطارئه عليه أثناء وجوده و تخصصه. و على الثانى لا- بد من لحاظ تلك الحصه الخاصه و لا- يعقل لهما ثالث، فان مرد الثالث- هو لحاظه بلا رفض الخصوصيات و بلا- لحاظ خصوصيه خاصه- إلى الإهمال فى الواقعيات و من الطبيعى ان الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل، و عليه فالموضوع أو المتعلق فى الواقع اما مطلق أو مقيد. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الإطلاق و التقييد على ضوء هذا البيان امران وجوديان، فاذن بطبيعته الحال كانت العلاقه بينهما علاقه الضدين.

و أما المورد الثانى و هو ما إذا سلمنا ان المقابله بين الإطلاق و التقييد مقابله العدم و الملكه لا الضدين و افترضنا ان التقييد فى محل الكلام مستحيل لتماميه الوجوه المتقدمه أو بعضها فهل تستلزم استحاله التقييد استحاله الإطلاق أم لا قولان: قد اختار شيخنا الأستاذ(قده) القول الأول

بدعوى ان لازم كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد،فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً،و لكن الصحيح هو ان استحالة التقييد بشيء في مرحلة الثبوت تستلزم ضروره الإطلاق فيها أو ضروره التقييد بخلافه.فلنا دعويان:

(الأولى):بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)(الثانيه)صححه ما قلناه.

أما الدعوى الأولى فهي خاطئه نقضاً و حلاً.اما نقضاً فبعده موارد منها ان الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى و لا يتمكن من الإحاطه بكنه ذاته سبحانه حتى نبينا محمد صلى الله عليه و آله و ذلك لاستحالة إحاطه الممكن بالواجب،فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً مع ان التقابل بين الجهل و العلم من تقابل العدم و الملكة،فلو كانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المقام،مع انه ضرورى وجداناً.و منها ان الإنسان يستحيل ان يكون قادراً على على الطيران في السماء مع ان عجزه عنه ضرورى و ليس بمستحيل،فلو كانت استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدره في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز،مع ان الأمر ليس كذلك.و منها ان كل أحد يستطيع مثلاً حفظ صفحه أو أكثر من أى كتاب شاء و أراد،و لكنه لا يستطيع حفظ جميع الكتب بشتى أنواعها و فنونها،بل لا يستطيع حفظ مجلدات البحار مثلاً أجمع و هذا لا يستلزم خروجه عن القابليه بتاتاً و انه لا يستطيع حفظ صفحه واحده أيضاً بيان ان استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكة تستلزم استحالة الآخر بداهه ان استطاعته لحفظ صفحه واحده ضروريه.

و أما حلاً فلان قابليه المحل المعتبره في التقابل المذكور لا يلزم ان تكون

شخصيه فى جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفه أو نوعه أو جنسيه. و من هنا ذكر الفلاسفه ان القابليه المعتبره بين الاعدام و الملكات ليست القابليه الشخصيه بخصوصها فى كل مورد، بل الأعم منها و من القابليه الصنفيه و النوعيه و الجنسيه حسب اختلاف الموارد و المقامات فلا يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد ان يكون ذلك المورد بخصوصه قابلا للاتصاف بالوجود أى الملكه، بل كما يكفى ذلك يكفى فى صدقه عليه ان يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلا للاتصاف بالوجود و ان لم يكن شخص هذا الفرد قابلا للاتصاف به.

و يتضح ذلك ببيان الأمثله المتقدمه فان الإنسان قابل للاتصاف بالعلم و المعرفه، و لكن قد يستحيل اتصافه به فى خصوص مورد لأجل خصوصيه فيه، و ذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتصاف الإنسان به مع ان صدق العدم - و هو الجهل - عليه ضرورى، و من الطبيعى ان هذا ليس الا من ناحيه ان القابليه المعتبره فى الاعدام و الملكات ليست خصوص القابليه الشخصيه. و كذلك الحال فى المثال الثانى، فان اتصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته فى نفسه للاتصاف بالقدره، لا بلحاظ إمكان اتصافه بها فى خصوص هذا المورد، و قد عرفت انه يكفى فى صدق العدم القابليه النوعيه و هى موجوده فى مفروض المثال. و هكذا الحال فى المثال الثالث، فان استطاعه كل أحد لحفظ صفحه أو أكثر و عدم استطاعته لحفظ جميع مجلدات البحار مثلا لا يوجب خروجه عن القابليه النوعيه أو الجنسيه.

و قد تحصل من ذلك بوضوح انه لا - يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد قابليه ذلك المورد بشخصه للاتصاف بتلك الملكه، بل يكفى فى ذلك قابليه صنفه أو نوعه أو جنسه للاتصاف بها. فالنتيجه

انه لا ملازمه بين الاعدام و الملكات فى الإمكان و الاستحاله.

و لعل ما أوقعه شيخنا الأستاذ(قده)فى هذا الوهم ما هو المشهور فى الألسنه من اعتبار قابليه المحل للوجود فى التقابل المزبور و من هنا لا- يصح إطلاق العمى على الجدار مثلا- لعدم كونه قابلا للاتصاف بالبصر،و كذا لا يصح إطلاق الجاهل أو العاجز عليه،لعدم القابليه الشخصيه فى تمام جزئيات مواردھا.و لكن قد عرفت خلافه.و اما عدم صحه الإطلاق فى هذه الأمثله من ناحيه فقدان القابليه بتمام اشكالھا.

و اما الدعوى الثانيه-و هى ان استحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق أو ضروره التقييد بخلافه-فلان الإهمال فى الواقعيات مستحيل،و ذلك لأن الغرض الداعى إلى جعل الحكم و اعتباره لا يخلو من ان يقوم بالطبيعى الجامع بين خصوصياته من دون مدخلية شىء منها فيه،أو يقوم بحصه خاصه منه و لا- ثالث لهما،فعلى الأول لا محاله يلاحظه المولى فى مقام جعل الحكم و اعتباره على نحو الإطلاق.و على الثانى لا- محاله يلاحظ تلك الحصه الخاصه منه فحسب،و على كلا التقديرين فالإهمال فى الواقع غير معقول فالحكم على الأول مطلق،و على الثانى مقيد،و لا- فرق فى ذلك بين الانقسامات الأوليه و الثانويه،بداهه ان المولى الملتفت إلى انقسام الصلاه مع قصد الأمر و بدونه خارجا و فى الواقع بطبيعته الحال أما ان يعتبرھا فى ذمه المكلف على نحو الإطلاق أو يعتبرھا مقيده بقصد الأمر أو مقيده بعدم قصده،و لا يتصور رابع،لأن مرد الرابع إلى الإهمال بالإضافه إلى هذه الخصوصيات و هو غير معقول،كيف حيث ان مرجعه إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو موضوعه من حيث السعه و الضيق و تردده فى ذلك،و من الطبيعى ان تردده فيه يستلزم تردده فى نفس حكمه و هو من الحاكم غير معقول،و عندئذ إذا افترضنا استحاله تقييدها بقصد الأمر

فبطبيعته الحال تعين أحد الأمرين الآخرين هما: الإطلاق أو التقييد بخلافه و إذا فرضنا ان التقييد بخلافه أيضاً مستحيل كما هو كذلك حيث ان الغرض من الأمر هو كونه داعياً فلا معنى لتقييد الأمور به بعدم كونه داعياً فلا محاله يتعين الإطلاق.

و على الجملة فلازم ما أفاده(قده)من ان استحالة التقييد فى مورد تستلزم استحالة الإطلاق فيه إهمال الواقع و انه لا يكون مقيداً به و لا يكون مطلقاً،و قد عرفت ان مرجع هذا إلى عدم علم الحاكم بحدود موضوع حكمه أو متعلقه من حيث السعة و الضيق و هو غير معقول،و عليه حيث استحالة تقييد الأمور به كالصلاه مثلاً بقصد الأمر على مختاره(قده) للوجه المتقدمه من ناحيه،و استحالة تقييده بعدم قصده من ناحيه أخرى حيث انه على خلاف الغرض من الأمر فالإطلاق ضرورى يعنى ان الأمور به هو الطبيعى الجامع بلا دخل لقصد الأمر فيه وجوداً و عدماً.و لا فرق فى ذلك بين قيود الموضوع و قيود المتعلق و كذا لا فرق بين القيودات الأوليه و القيودات الثانويه ضروره ان الإهمال كما لا يعقل بالإضافة إلى القيودات الأوليه كذلك لا يعقل بالإضافة إلى القيودات الثانويه فان الحكم المجعول من قبل المولى الملتفت إلى تلك القيودات لا يخلو من أن يكون مطلقاً بإطلاق موضوعه أو متعلقه بالإضافة إليها يعنى لا دخل لشيء منها فيه أو يكون مقيداً بها و لا ثالث فى البين و عليه فإذا افترضنا استحالة التقييد بقيد فلا- محاله أحد امرين ضرورى اما الإطلاق أو التقييد بغيره لاستحالة الإهمال فى الواقع.و إلى ذلك أشار شيخنا العلامة الأنصارى(قده) بقوله من انه إذا استحالة التقييد وجب الإطلاق نعم الإهمال فى مقام الإثبات و الدلاله أمر معقول و ذلك لأن المولى إذا كان فى مقام البيان فان نصب قرينه على التقييد دل كلامه على ذلك و ان لم ينصب قرينه على ذلك

دل على الإطلاق واما إذا لم يكن فى مقام البيان و كان فى مقام الإهمال و الإجمال اما لأجل مصلحه فيه أو لوجود مانع لم يدل كلامه لا على الإطلاق و لا على التقييد و أصبح مهملا فلا يمكن التمسك به و لعل من هذا القبيل قوله تعالى(و إذا ضربتم فى الأرض فلا جناح عليكم ان تقصروا فى الصلاه)فان الآيه الكريمه تشير إلى وجوب القصر عند تحقق الضرب فى الأرض و لكنها أهملت التعرض لمقدار الضرب و تحديده بحدوده الخاصه فتكون مهمله من هذه الناحيه فلا يمكن التمسك بإطلاقها و أمثله ذلك كثيره فى الآيات و الروايات الا ان الإطلاق و التقييد فى مقام الإثبات خارج عن محل البحث هنا حيث انه فى الإطلاق و التقييد فى مرحله الثبوت و الواقع كما عرفت.

و قد تحصل من ذلك عده نقاط:

(الأولى)ان التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل الضدين لا العدم و الملكه كما اختاره شيخنا الأستاذ(قده)، (الثانيه)اننا لو افترضنا ان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه لا التضاد الا ان ما أفاده(قده)من ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق خاطئ،و ذلك لأنها تقوم على أساس اعتبار القابليه الشخصيه فى العدم و الملكه،و لكن قد عرفت ان القابليه المعتبره أعم من أن تكون شخصيه أو صنفيه أو نوعيه أو جنسيه.

(الثالثه)ان استحاله التقييد بشىء تستلزم ضروره الإطلاق أو التقييد بغيره،لاستحاله الإهمال فى الواقع.هذا تمام الكلام فى إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلقه و عدم إمكانه.

يبقى الكلام فى بقيه الدواعى القريبه كقصد المحبوبيه،أو قصد المصلحه أو الإتيان بالعباده بداعى ان الله سبحانه و تعالى أهلا لها،أو غير ذلك

فهل يمكن اعتبار تلك الدواعى فى متعلق الأمر أم لا، و على تقدير الإمكان فهل يجوز التمسك بالإطلاق لإثبات عدم اعتبارها أو لا- يجوز، فالبحث هنا يقع فى مقامين: (الأول) فى إمكان أخذها فى متعلق الأمر و عدم إمكانه (الثانى) فى جواز التمسك بالإطلاق و عدم جوازه.

اما المقام الأول فذهب المحقق صاحب الكفايه (قده) إلى أن أخذ تلك الدواعى فى متعلق الأمر و ان كان بمكان من الإمكان الا انا نعلم قطعاً بعدم أخذها فى العبادات، و ذلك لأن تلك الدواعى لو كانت مأخوذه فى متعلق الأمر لم تصح العباده بدون قصدتها و ان كان قاصداً لامتنال الأمر، مع انه لا شبهه فى صحتها إذا أوتى بها بداعى امرها من دون الالتفات إلى أحد هذه الدواعى فضلاً عن قصدتها، و هذا كاشف قطعى عن عدم اعتبارها. فالنتيجه ان الدواعى القريبه بكافه أصنافها لم تؤخذ فى متعلق الأمر، غايه الأمر عدم أخذ بعضها من ناحيه الاستحاله، و بعضها الآخر من ناحيه وجود القطع الخارجى.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده (قده) و ذلك لأن ما ذكره من صحه العباده مع قصد امرها و بدون قصد تلك الدواعى لا يكشف الا عن عدم اعتبارها بالخصوص. و اما اعتبار الجامع بين الجميع و هو إضافه العمل إليه تعالى فهو بمكان من الإمكان و لا دليل فيما ذكره (قده) على عدم اعتباره فلعل صحه العباده المأتى بها بداعى امرها انما هى من ناحيه تحقق الجامع القربى به.

بكلمه واضحه اننا لو افترضنا ان تقييد العباده بقصد الأمر مستحيل و افترضنا أيضاً اليقين الخارجى بعدم تقييدها ببقية الدواعى القريبه أيضاً، و لكنه لا- مانع من تقييدها بالجامع لا- من الناحيه الأولى لما عرفت من ان الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور، و لا مانع من تعلق التكليف

به، و عليه فعدم إمكان تقييد العباده بخصوص قصد الأمر لا يستلزم عدم إمكان تقييدها بالجامع بينه و بين غيره من الدواعى، لعدم الملازمه بينهما أصلاً، و لا من الناحيه الثانيه، لعدم القطع الخارجى بعدم اعتباره أيضاً فاذن لا مانع من أخذ الجامع القربى بين هذه الدواعى فى العباده.

و توهم ان لازم ذلك هو ان يكون الإتيان بذات الصلاه مثلاً بداعى امرها تشريعاً - و محرماً، لفرض ان الأمر قد تعلق بها مع قصد ذلك الجامع و لا يتعلق بذات الصلاه وحدها، مع انه لا شبهه فى صحه الإتيان بها بداعى امرها، و من الطبيعى ان ذلك يكشف عن تعلق الأمر بذاتها لا بها مع قصد التقرب، و عليه فكيف يحتمل أخذ الجامع القربى فيها خاطئ جداً لما تقدم بشكل موسع فى ضمن البحوث السابقه من ان الإتيان بالعباده بداعى امرها لا يستدعى تعلق الأمر النفسى الاستقلالى بذاتها، بل يمكن الإتيان بها بداعى امرها الضمنى، و المفروض ان الأمر الضمنى موجود، فاذن لا تشريع فى البين أصلاً.

و لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام و هو ان الدواعى القريبه حيث كانت بأجمعها فى عرض واحد و ان الجامع بين الجميع هو كون العمل لله تعالى كما يستفاد من قوله عليه السلام «و كان عمله بنيه صالحه يقصد بها ربه» فلا يمكن أخذها فى المأمور به، و ذلك لأن الداعى أياً منها فرض فهو فى مرتبه سابقه على الإراده المحركه للعمل فإذا كان كذلك استحال كونه فى عرض العمل الصادر عن الإراده التكوينيّه، فان المفروض سبقه على الإراده حيث ان الإراده تنبعث منه، و العمل متأخر عن الإراده على الفرض فإذا لم يمكن وقوع الداعى فى حيز الإراده التكوينيّه فلا يمكن وقوعه فى حيز الإراده التشريعيّه أيضاً، بداهه ان متعلق الإراده التشريعيّه هو بعينه ما يوجد العبد فى الخارج و تتعلق به إرادته التكوينيّه فلو لم يمكن تعلق

الإرادة التكوينية بشيء لم يمكن تعلق الإرادة التشريعية به أيضاً. أو فقل ان الداعى حيث كان عله لحدوث الإرادة التكوينية فى نفس المكلف كان مقدماً عليها رتبه و هى متأخره عنه كذلك فلو افترضنا ان الإراده تتعلق به لزم كونها مقدمه عليه رتبه، و مرد هذا إلى تقدم الشيء على نفسه و هو محال، فإذا لم يمكن أخذ كل واحد من تلك الدواعى فى المأمور به لم يمكن أخذ الجامع بينها فيه بعين البيان المذكور.

و لناخذ بالمناقشه عليه أولاً بالنقض. و ثانياً بالحل.

أما الأول فلو تم ما أفاده (قده) من عدم إمكان تعلق الإراده التشريعيه و التكوينية بداعى من الدواعى القريبه لكان ذلك موجباً لعدم إمكان تعلقهما به بمتعمم الجعل و بالأمر الثانى أيضاً، مع انه (قده) قد التزم بإمكان أخذه بالأمر الثانى. و السبب فى ذلك هو ما عرفت من ان الداعى عبارته عما تنبعث الإراده منه فى نفس المكلف للقيام بالعمل، و عليه فبطبيعته الحال تكون الإراده متأخره عنه، فاذن كيف يعقل ان تتعلق الإراده به كما تتعلق بالفعل الخارجى. و من الواضح انه لا فرق فى استحاله أخذه فى متعلق الإراده بين ان يكون بالأمر الأول أو بالأمر الثانى.

و أما الثانى فلان ما أفاده (قده) انما يتم فى الإراده الشخصيه حيث انها لا يعقل أن تتعلق بما تنبعث منه، بداهه استحاله تعلق الإراده الناشئه عن داع بذلك الداعى، لتأخرها عنه رتبه فكيف تتقدم عليه كذلك.

أو فقل ان هذه الإراده معلوله لذلك الداعى فكيف يعقل ان تتقدم عليه و تتعلق به. و أما تعلق فرد آخر من الإراده به غير الفرد الناشئ منه فلا- استحاله فيه أصلاً، و ما نحن فيه من هذا القليل، و ذلك لأن الواجب فيه مركب على الفرض من فعل خارجى كالصلاه مثلاً و فعل نفسانى كأحد الدواعى القريبه حيث انه فعل اختياري للنفس يصدر منها باختيارها و إرادتها

و بلا واسطه إحدى قواها كقصد الإقامه و ما شاكله، و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه فى ضمن البحوث السابقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل مفصل ان الملا-ك فى كون الفعل اختيارياً ما كان مسبقاً بأعمال القدره و الاختيار سواء أ كان من الأفعال الخارجيه أم كان من الأفعال النفسانيه. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجى كالصلاه مثلاً غير الاختيار المتعلق بالفعل النفساني، فان تعدد الفعل بطبيعته الحال يستلزم تعدد الاختيار و أعمال القدره فلا يعقل تعلق اختيار واحد بهما معاً، فاذن لا يلزم المحذور المتقدم حيث ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجى هو الناشئ عن الفعل النفساني يعنى أحد الدواعى القريبه، و الاختيار المتعلق به غير ذلك الاختيار و لم ينشأ منه و أما ما أفاده (قده) من ان الإراده التشريعيه تتعلق بما يوجد العبد و تتعلق به إرادته التكوينيّه فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من انه لا معنى للإرادته التشريعيه فى مقابل الإراده التكوينيّه الا ان يكون المراد من الإراده التشريعيه الأمر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف، و لكن على هذا الفرض فالإرادته التشريعيه فى المقام واحده دون الإراده التكوينيّه، و ذلك لأن واحده الإراده التشريعيه و تعددها تتبع وحده الغرض و تعدده و حيث ان الغرض فى المقام واحد قائم بالمجموع المركب منهما، لفرض كون الواجب ارتباطياً بطبيعته الحال الإراده التشريعيه المتعلقة به أيضاً واحده.

و قد تحصل من ذلك انه لا مانع من أخذ الجامع بين جميع الدواعى القريبه فى متعلق الأمر و ان قلنا باستحاله أخذ خصوص قصد الأمر فيه كما انه لا مانع من أخذ بقيه الدواعى القريبه فيه.

قد يقال كما قيل: إذا افترض استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه من ناحيه و اليقين بعدم أخذ غيره من الدواعى القريبه فيه من ناحيه أخرى

فبطبيعته الحال كان عدم أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعى أيضاً متيقناً، لفرض انه لا- يعم غيرها. و ان شئت فقل: ان أخذ خصوص قصد الأمر فى متعلقه حيث انه مستحيل فلا معنى لأخذ الجامع بينه و بين غيره من الدواعى القريبه فيه، وعندئذ فلو كان الجامع مأخوذاً فلا بد ان يكون الجامع بين بقيه الدواعى و هو غير مأخوذ قطعاً و الا لم تكن العباده صحيحه بدون أحد تلك الدواعى و ان كانت مع قصد الأمر.

و الجواب عنه يظهر مما حققناه سابقاً و حاصله هو ان الإطلاق عباره عن رفض القيود و ملاحظه عدم دخل شىء من الخصوصيات فيه من الخصوصيات النوعيه أو الصنفيه أو الشخصيه، و ليس عباره عن الجمع بين القيود و الخصوصيات. و على هذا فلا مانع من أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعى القريبه فى العبادات، و لا يستلزم عدم اعتبار كل واحد من تلك الدواعى فيها عدم أخذ الجامع، و ذلك لأن معنى أخذ الجامع ليس أخذ خصوص قصد الأمر و قصد المحبوبيه و قصد الملاك و نحو ذلك من الدواعى فى المتعلق ليلزم المحذور السابق، لما عرفت من انه يقوم على أساس ان يكون معنى الإطلاق هو الجمع بين القيود و لحاظ دخل الجميع فيه، و لكن قد عرفت خطأ هذا التفسير، بل معناه لحاظ عدم دخل شىء منها فيه.

و من الطبيعى انه لا محذور فى ذلك، فان المحذور انما هو فى أخذ خصوص قصد الأمر لا فى عدم أخذه، و هكذا. و من هنا قلنا انه لو أمكن للمكلف إيجاد المطلق المعرى عنه جميع الخصوصيات فقد حصل الغرض و امتثل الأمر، مثلاً فى مثل قولنا أعتق رقبه الذى لاحظ المولى طبيعى الرقبه من دون ملاحظه خصوصيه من الخصوصيات فيها لو تمكن المكلف من إيجاد عتق الرقبه خالياً عن تمام الخصوصيات لامثل الأمر.

فالتنتيجه لحد الآن قد أصبحت انه لا مانع من أخذ خصوص قصد

الأمر فى المتعلق.و على تقدير تسليم المانع منه فلا مانع من أخذ الجامع القربى فيه،بداهه ان ما ذكر من المحاذير لا يلزم شىء منها على تقدير أخذه هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الدواعى القريبه بكافه أصنافها فى عرض واحد فليس واحد منها فى طول الآخر،فان المعتبر فى العباده، هو الإتيان بها بقصد التقرب إلى المولى،و هو يتحقق بإضافه الفعل إليه حيث لا واقع له ما عدا ذلك،و من المعلوم ان الإضافه جامع بين جميع أنحاء قصد القربه،و من ذلك يظهر ان كل واحد من الدواعى القريبه غير مأخوذ فى متعلق الأمر،و المأخوذ انما هو الجامع بين الجميع.و من ثمه لو أتى المكلف بالعباده بأى داع من تلك الدواعى لكانت صحيحه،و لا خصوصيه لواحد منها بالإضافه إلى الآخر أصلا.

ثم لو تترلنا عن ذلك و سلمنا ان أخذ الجامع القربى فى متعلق الأمر أيضا مستحيل،و لكن للمولى التوصل إلى غرضه فى الواجبات العباديه بأخذ ما يلزم قصد الأمر فيها،بيان ذلك ان كل عمل صادر عن الفاعل المختار لا بد أن يكون صدوره عن داع من الدواعى التى تدعو المكلف نحو العمل و تبعث نحوه،و من الواضح أن الداعى لا- يخلو من ان يكون داعياً نفسانياً أو يكون داعياً إلهياً فلا ثالث لهما،و عليه فلو أخذ المولى فى متعلق أمره عدم إتيانه بداع نفسانى فقد وصل به إلى غرضه،حيث ان هذا العنوان العدمى ملازم لإتيان الفعل المأمور به مضافا به إلى المولى،مثلا لو امر بالصلاه مقيده بعدم إتيانها بداع من الدواعى النفسانيه فقد أخذ فى متعلق امره عنواناً عديمياً ملازماً لإتيان الصلاه بداع إلهى،و بهذه الطريقه يتمكن المولى ان يتوصل إلى غرضه.

و لكن قد أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده)بأنه لو فرض محالا- انفكاك العمل العبادى المعنون بالعنوان المذكور عن الدواعى الإلهيه و بالعكس لزم

كون العباده صحيحه على الأول و باطله على الثانى، وهذا مما لا يعقل أن يلتزم به فقيه قطعاً، بداهه صحه العباده مع قصد القربه و ان لم يتحقق العنوان المزبور و عدم تعقل صحتها بدونه و ان تحقق ذلك العنوان.

و غير خفى ان غرض المولى من أخذ ذلك العنوان الملازم فى العبادات انما هو التوصل به إلى عرضه خارجاً، و حيث ان عدم الإتيان بالعباده بداع نفسانى فى الخارج ملازم للإتيان بها بداع إلهى و لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً فلا مانع من اعتباره فيها توصلاً إلى مقصوده، و أما فرض الانفكاك محالاً - فلا - أثر له أصلاً حيث انه لا - يخرج عن مجرد الفرض من دون واقع موضوعى له، و الأثر انما هو للانفكاك خارجاً و هو غير متحقق و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا بان التقييد كما لا يمكن بداعى الأمر و لا - بالجامع بينه و بين غيره كذلك لا - يمكن بما يكون ملازماً له، و لكن مع ذلك يمكن للمولى التوصل إلى مقصوده إذا تعلق بالعمل مع قصد القربه بالأخبار عن ذلك بجمله خبريه بعد الأمر به أولاً كقوله تجب الصلاه مع قصد القربه، و ان غرضى لا يحصل من الأمر المتعلق بها الا بإتيانها بداعى الأمر أو نحو ذلك. إلى هنا قد عرفت حال المانع عن أخذه فى متعلقه بالأمر الأول.

و لكن شيخنا الأستاذ (قده) قد اختار طريقاً آخر لتوصل المولى إلى غرضه فى العبادات بعد اعترافه بعدم إمكان أخذه فيها بالأمر الأول و هو الأمر بها ثانياً بداعى امرها الأول، و يسمى الأمر الثانى بمتمم الجعل بيان ذلك اننا إذا افترضنا ان غرض المولى مترتب على الصلاه بداعى القربه فإذا أراد المولى استيفاء غرضه و حيث لا يمكن له ذلك الا بأمرين امر متعلق بذات الصلاه و أمر آخر متعلق بإتيانها بقصد القربه فلا بد له من ذلك، و لا يمكن الاكتفاء بأمر واحد و إيكال الجزء الاخر - و هو قصد القربه - إلى حكم العقل، ضروره ان شأن العقل إدراك الواقع على

ما هو عليه و ان هذا الشىء مما جعله الشارع جزء أو شرطاً أم لم يجعله، و ليس له الجعل و التشريع فى قبال الشارع، و عليه فكلما تعلق به غرض المولى فلا بد أن يكون اعتباره من قبله فإذا لم يمكن ذلك بالأمر الأول فالأمر الثانى، و قصد القربه من هذا القبيل فلا فرق بينه و بين غيره من الاجزاء و الشرائط الا فى هذه النقطه و هى عدم إمكان اعتباره الا بالأمر الثانى المتمم للجعل الأول، فلذا يكون الأمران بحكم امر واحد.

فالنتيجه ان متعلق الأمر الأول مهمل فلا إطلاق له و لا تقييد فعندئذ ان دل دليل من الخارج على اعتبار قصد القربه فيه كالأمر الثانى أفاد نتيجه التقييد، و ان دل دليل على ان الجعل لا يحتاج إلى متمم أفاد نتيجه الإطلاق و لا فرق فى ذلك بين متعلق الحكم و موضوعه.

و قد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه (قده) بان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر كما لا يمكن بالأمر الأول كذلك لا يمكن بالأمر الثانى أيضاً و ذلك مضافاً إلى القطع بأنه ليس فى العبادات الا امر واحد ان التكليف ان سقط بإتيان المأمور به بالأمر الأول فلا يبقى مجال للأمر الثانى لانتفائه بانتفاء موضوعه فلا يتمكن المولى ان يتوصل إلى غرضه بهذه الطريقه، و ان لم يسقط عندئذ فبطبيع الحال ليس الوجه لعدم سقوطه الا عدم حصول غرضه بذلك من امره، و بدونه لا يعقل سقوطه، و عليه فلا حاجه فى الوصول إلى غرضه إلى تعدد الأمر، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرضه و هو لا يمكن الا بإتيان العمل مع قصد القربه.

و الجواب عنه اننا نلتزم بعدم سقوط الأمر الأول إذا أتى المكلف به من دون قصد القربه مع وجود الأمر الثانى من المولى بإتيانه بداعى الأمر الأول، و بسقوطه بإتيانه كذلك مع فرض عدم وجود الأمر الثانى به، فاذن لا يكون الأمر الثانى لغواً، و ذلك لأن المولى إذا أمر ثانياً بإتيان شىء

بداعى امره الأول كشف ذلك عن ان الغرض منه خاص و هو لا يحصل الا بإتيانه بداعى القربه و يعبر عن ذلك بنتيجه التقييد و إذا لم يأمر ثانياً بإتيانه كذلك كشف ذلك عن ان المأمور به بالأمر الأول و أف بالغرض و انه يحصل بتحقيقه فى الخارج و لو كان غير مقرون بقصد القربه.

الذى يرد على ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) ما تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه من ان الإهمال فى الواقعيات غير معقول،فالحكم المجعول من المولى لا- يخلو من ان يكون مطلقاً فى الواقع أو مقيداً و لا- يعقل لهما ثالث و لكن لو تنزلنا عن جميع ما ذكرناه سابقاً و سلمنا ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فلا مناص من الالتزام بمقالته(قده)و ان الحكم بالجعل الأول مهمل فلا بد من نتيجته التقييد أو نتيجته الإطلاق.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى انه لا مانع من أخذ قصد الأمر فى متعلقه،و على تقدير تسليم استحاله فلا مانع من أخذ الجامع بينه و بين بقيه الدواعى فيه، كما انه لا مانع من أخذ بقيه الدواعى و على تقدير تسليم استحاله أيضاً فلا مانع من أخذ العنوان الملازم لعنوان قصد الأمر فى متعلقه،و على تقدير تسليم استحاله أيضاً فلا مانع من بيان ذلك بجمله خبريه،أو بالأمر الثانى.

و على ضوء هذا الأساس لو شككنا فى اعتبار قصد القربه فى عمل فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفى اعتباره،و ذلك لأنه لو كان معتبراً و دخيلاً فى الغرض لكان على المولى البيان و لو بجمله خبريه أو بالأمر الثانى فإذا لم يبين علم بعدم اعتباره.فالنتيجه ان مقتضى الإطلاق و كون المولى فى مقام البيان هو ان الواجب توصلى،فالتعبيديه تحتاج إلى دليل و بيان و لكن ذهب جماعه إلى ان مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى

تعبدية واجب و توصليته هو كونه تعبدياً فالتوصليه تحتاج إلى دليل و بيان زائد و استدلوا على ذلك بعده وجوه:

(الأول) لا- شبهه في ان الغرض من الأمر هو إيجاد الداعى للمكلف نحو الفعل أو الترك حيث انه فعل اختياري للمولى، و من الطبيعي ان الفعل الاختياري لا يصدر من الفاعل المختار الا بداعى من الدواعى، و الداعى من الأمر انما هو تحريك المكلف نحو الفعل المأمور به و بعثه إليه بإيجاد الداعى في نفسه ليصدر الفعل منه خارجاً، أو فقل ان المكلف قبل ورود الأمر من المولى بشيء كان مخيراً بين فعله و تركه فلا داعى له لا إلى هذا و لا إلى ذاك، و إذا ورد الأمر من المولى به متوجهاً إليه صار داعياً له إلى فعله حيث ان الغرض منه ذلك أى كونه داعياً، و عليه فان أتى المكلف به بداعى أمره فقد حصل الغرض منه و سقط الأمر و الا فلا، فإذا كان الأمر كذلك فبطبيعته الحال يستقل العقل بلزوم الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر تحصيلاً للغرض، و هذا معنى ان الأصل في كل واجب ثبت في الشريعة المقدسه هو كونه تعبدياً الا ان يقوم دليل من الخارج على توصليته.

و لنأخذ بالنقد عليه: اما أولاً: فلا ين الغرض من الأمر يستحيل أن يكون داعيته إلى إيجاد المأمور به في الخارج و محركته نحوه، ضروره ان ما هو غرض منه لا بد أن يكون مترتباً عليه دائماً في الخارج و لا يتخلف عنه و من الطبيعي ان وجود المأمور به في الخارج فضلاً عن كون الأمر داعياً إليه ربما يكون و ربما لا يكون، و عليه فكيف يمكن أن يقال: ان الغرض من الأمر انما هو جعل الداعى إلى المأمور به، فاذن لا مناص من القول بكون الغرض من الأمر هو إمكان داعيته نحو الفعل المأمور به على تقدير وصوله إلى المكلف و علمه به، و هذا لا يتخلف عن طبيعى الأمر فلا معنى عندئذ لوجوب تحصيله على المكلف. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى

ان هذا الغرض مشترك فيه بين الواجبات التعبدية و التوصليه فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه،و أجنبى عن التعبدية بالمعنى المبحوث عنه فى المقام.

و أما ثانياً:فلو سلمنا ان غرض المولى من امره ذلك الا انه لا يجب على العبد تحصيله،ضروره ان الواجب عليه بحكم العقل انما هو تحصيل غرضه المترتب على وجود المأمور به فى الخارج دون غرضه المترتب على امره،على انه طريق محض إلى ما هو الغرض من المأمور به فلا- موضوعيه له فى مقابله أصلا كى يجب تحصيله وقد عرفت ان العقل انما يحكم بوجوب الإتيان بالمأمور به خارجاً و إطاعه ما تعلق به الأمر و تحصيل غرضه دون غيره و على هذا حيث ان المأمور به مطلق و غير مقيد بداعى القربه فلا يحكم العقل الا بوجوب إتيانه كذلك.و أضف إليه ان هذا الغرض لا يكون نقطه امتياز بين التعبديات و التوصليات لاشتراكهما فيه و عدم الفرق بينهما فى ذلك أصلا فالنتيجه ان هذا الغرض أجنبى عن اعتبار قصد القربه فى متعلق الأمر فاذا لا يبقى مجال للاستدلال بهذا الوجه على أصاله التعبدية.

و الحاصل ان هذا الوجه خاطئ بحسب الصغرى و الكبرى فلا واقع موضوعى له (الثانى)بعده من الروايات:منها قوله عليه السلام انما الأعمال بالنيات و قوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى ببيان ان كل عمل إذا خلا عن نيه التقرب فلا عمل و لا أثر له الا أن يقوم دليل من الخارج على وجود أثر له، و عليه فمقتضى هذه الروايه هو أن كل عمل ورد الأمر به فى الشريعه المقدسه لزم الإتيان به بنيه التقرب الا ما قام الدليل على عدم اعتباره، و هذا معنى أصاله التعبدية فى الواجبات.

و لنأخذ بالمناقشه عليه و هى ان هذه الروايات لا تدل بوجه على اعتبار نيه القربه فى كل فعل من الأفعال الواجبه فى الشريعه المقدسه الا ما قام الدليل على عدم اعتباره،و ذلك لأن مفادها هو ان غايه القصوى من

الأعمال الواجبه لا- تترتب عليها الا مع النيات الحسنه لا بدونها فإذا أتى المكلف بعمل فان قصد به وجه الله تعالى تترتب عليه المثوبه و ان لم يقصد به وجه الله سبحانه بل قصد به أمراً دنيوياً تترتب عليه ذلك الأمر الدنيوى دون الثواب، و لا يكون مفادها فساد العمل و عدم سقوط الأمر فلو جاء المكلف بدفن الميت مثلاً فان أراد به وجه الله تعالى أثيب عليه و الا فلا و ان سقط الأمر عنه بذلك و فرغت ذمته، و قد صرح بذلك فى بعض هذه الروايات كقوله عليه السلام ان المجاهد ان جاهد لله تعالى فالعمل له تعالى و ان جاهد لطلب المال و الدنيا فله ما نوى. و إليه أشار أيضاً قوله تعالى (من يرد ثواب الدنيا نؤته منها و من يرد ثواب الآخرة نؤته منها). و الحاصل ان الروايات ناظره إلى انه يصل لكل عامل من الأجر حسب ما نواه من الدنيوى أو الآخروى.

و بكلمه أخرى الكلام تاره يقع فى ترتب الثواب على الواجب و عدم ترتبه عليه و أخرى يقع فى صحته و فساده، و هذه الروايات ناظره إلى المورد الأول و ان ترتب الثواب على الأعمال الواجبه منوط بإتيانها لوجه الله تعالى بداهه انه لو لم يأت بها بهذا الوجه فلا معنى لاستحقاقه الثواب، و ليس لها نظر إلى المورد الثانى أصلاً، و كلامنا فى المقام إنما هو فى هذا المورد و ان قصد القربه هل هو معتبر فى صحه كل واجب الا ما خرج بالدليل أم لا، و تلك الروايات لا تدل على ذلك. هذا مضافاً إلى انها لو كانت ظاهره فى ذلك فلا بد من رفع اليد عن ظهورها و حملها على ما ذكرناه، و ذلك للزوم تخصيص الأكثر و هو مستهجن، حيث ان أكثر الواجبات فى الشريعة الإسلاميه واجبات توصليه لا يعتبر فيها قصد القربه، فالواجبات التعبدية قليله جداً بالإضافة إليها. و من الواضح ان تخصيص الأكثر مستهجن فلا يمكن ارتكابه. فالنتيجه ان هذه الروايات و لو بضمائم خارجيه ناظره إلى

ان الغايه القصوى من الواجبات الإلهيه-و هو وصول الإنسان إلى درجه راقيه من الكمالات و استحقاقه لدخول الجنه و حور العين و ما شاكل ذلك لا- تترتب الا- بإتيانها خالصاً لوجه الله تعالى،و ليست ناظره إلى اعتبارها فى الصحه و عدم استحقاق العقاب.

(الثالث)بقوله سبحانه و تعالى(و ما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)ببيان ان الآيه الكريمه واضحه الدلاله على حصر الأوامر الصادره منه سبحانه تعالى بالأوامر العباديه و تدل على لزوم الإتيان بمتعلقاتها عباده و خالصه و هى نيه القربه.أو فقل ان الآيه تدل على حصر الواجبات الإلهيه بالعبادات و عليه فان قام دليل خاص على كون الواجب توصلياً فهو و الا فالمتبع هو عموم الآيه،و هذا معنى كون الأصل فى الواجبات التعبديه فالتوصلية تحتاج إلى دليل.

و فيه ان الاستدلال بظاهر هذه الآيه الكريمه و ان كان أولى من الاستدلال بالروايات المتقدمه الا انه لا يمكن الالتزام بهذا الظاهر و ذلك من ناحيه وجود قرينه داخلية و خارجيه أما القرينه الداخليه فهى ورودها فى سياق قوله تعالى(لم يكن الذين كفروا و المشركين منفكين حتى تأتيمهم اليه)حيث يستفاد من هذا ان الله عز و جل فى مقام حصر العباده بعباده الله تعالى، و ليس فى مقام حصر ان كل امر ورد فى الشريعه المقدسه عبادى الا فيما قام الدليل على الخلاف،فالآيه فى مقام تعيين المعبود و قصر العباده عليه رداً على الكفار و المشركين الذين عبدوا الأصنام و الأوثان و غير ذلك حيث لا سلطان و لا بينه لهم على ذلك فلو طلب منهم اليه(فقالوا انا وجدنا آباءنا على ذلك)لا- فى مقام بيان حال الأوامر و انها عباديه،فالنتيجه ان الآيه المباركه بقرينه صدرها فى مقام حصر العباده بعبادته تعالى لا يصدد حصر الواجبات بالواجبات العباديه.فحاصل معنى الآيه هو ان الله تعالى إذا

امر بعباده أمر بعباده له لا- لغيره، وهذا المعنى أجنبى عن المدعى. و أما القرينه الخارجيه فهى لزوم تخصيص الأكثر حيث ان أغلب الواجبات فى الشريعة المقدسه توصليه، و الواجبات التعبدية قليله جداً بالنسبه إليها و حيث ان تخصيص الأكثر مستهجن فهو قرينه على عدم إرادته ما هو ظاهرها.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه ان مقتضى الأصل اللفظى فى موارد الشك فى التعبدية و التوصليه هو التوصليه، فالتعبدية تحتاج إلى دليل خاص اما المقام الثانى فالكلام فيه يقع فى مقتضى الأصل العملى عند الشك فى التعبدية و التوصليه إذا لم يكن أصل لفظى، و هو يختلف باختلاف الآراء و النظريات فى المسأله.

اما على نظريتنا من إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلقه فحال هذا القيد حال سائر الاجزاء و الشرائط. و قد ذكرنا فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر الارتباطيين ان المرجع عند الشك فى اعتبار شىء فى المأمور به جزء أو شرطاً هو أصاله البراءه، و ما نحن فيه كذلك حيث انه من صغريات تلك الكبرى، و عليه فإذا شك فى تقييد واجب بقصد القربه لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه، فالأصل العملى على ضوء نظريتنا كالأصل اللفظى عند الشك فى التعبدية و التوصليه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. و كذلك الحال على نظريه شيخنا الأستاذ (قده) لوضوح انه لا فرق فى جريان البراءه بين أن يكون مأخوذاً فى العبادات بالأمر الأول أو بالأمر الثانى، إذ على كلا التقديرين فالشك فى اعتباره يرجع إلى الشك فى تقييد زائد، و بذلك يدخل فى كبرى تلك المسأله، و مختاره (قده) فيها هو أصاله البراءه.

و اما على ضوء نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) فالمرجع هو قاعده الاشتغال دون البراءه، و السبب فى ذلك هو ان أخذ قصد القربه

فى متعلق الأمر شرعاً حيث انه لا يمكن لا بالأمر الأول و لا بالأمر الثانى فبطبيعته الحال يكون اعتباره بحكم العقل من جهة دخله فى غرض المولى و عليه فمتى شك فى تحقيقه فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة:النقلية و العقلية و لا يخفى ان ما ذكره(قده)هنا يشترك مع ما ذكره(قده)فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين فى نقطه و يفترق عنه فى نقطه أخرى.اما نقطه الاشتراك و هى ان العقل كما يستقل بوجود تحصيل الغرض هناك عند الشك فى حصوله كذلك يستقل بوجود تحصيله هنا.

و من ثمة قد التزم(قده)هناك بعدم جريان البراءة العقلية كما فى المقام.

فالتتيجه ان حكمه(قده)بلزوم تحصيل الغرض هنا يقوم على أساس ما بنى عليه فى تلك المسأله من استقلال العقل بذلك عند الشك فى حصوله و اما نقطه الافتراق و هى انه(قده)قد التزم بجريان البراءة الشرعية هناك و لم يلتزم بجريانها فى المقام.و الوجه فى ذلك هو ان المكلف عند الشك فى اعتبار شىء فى العباده كالصلاه مثلاً كما يعلم إجمالاً بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالأقل أو بالأكثر كذلك يعلم إجمالاً بوجود غرض مردد بين تعلقه بهذا أو ذاك،و حيث ان هذا العلم الإجمالى لا ينحل إلى علم تفصيلى و شك بدوى فبطبيعته الحال مقتضاه وجوب الاحتياط-و هو الإتيان بالأكثر-و معه لا- تجرى أصاله البراءة العقلية.و اما البراءة الشرعية فلا- مانع من جريانها و ذلك لأن مقتضى أدله البراءة الشرعية هو رفع الشك عن التقييد الزائد المشكوك فيه فلو شككنا فى جزئيه السوره مثلاً للصلاه فلا مانع من الرجوع إليها لرفع جزئيتها،و إذا ضممننا ذلك إلى ما علمناه إجمالاً من الاجزاء و الشرائط ثبت الإطلاق ظاهراً-و هو وجوب الأقل-و السر فى جريان البراءة الشرعية هناك و عدم جريانها هنا واضح و هو ان البراءة الشرعية انما تجرى فيما يكون قابلاً للوضع و الرفع شرعاً،و اما ما لا يكون

كذلك فلا- تجرى فيه، و حيث ان الا-جزاء و الشرائط قابلتان للجعل فلا- مانع من جريان البراءة الشرعية فيهما عند الشك في اعتبارهما، و هذا بخلاف قصد القربة حيث ان جعله شرعاً غير ممكن لا جزء و لا شرطاً لا بالأمر الأول و لا بالأمر الثاني فبطبيعته الحال لا تجرى البراءة فيه عند الشك في اعتباره و دخله في الغرض.

فما ذكره(قده) من التفرقة بين مسألتنا هذه و مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين متين على ضوء نظريته(قده)فيهما و اما إذا منعنا عنها في كلتا المسألتين أو في إحدهما لم يتم ما أفاده(قده)و حيث انها ممنوعة و خاطئه في كلتا المسألتين فلا مناص من الالتزام بعدم التفرقة بينهما، اما في هذه المسأله فلما عرفت من انه لا مانع أخذ قصد القربة في متعلق الأمر فحاله حال بقيه الاجزاء و الشرائط من هذه الناحيه، و أما في تلك المسأله فلما حققناه هناك من انه على فرض تسليم حكم العقل بالاشتغال فيها و الإتيان بالأكثر فلا مجال لجريان البراءة الشرعية أيضاً. و السبب في ذلك هو انها لا تثبت ترتب الغرض على الأقل الا على القول بالأصل المثبت حيث ان لازم نفى الوجوب عن الأكثر هو وجوب الأقل و وفائه بالغرض، و من المعلوم ان أصاله البراءة لا تثبت هذا اللازم.

نعم لو كان الدليل على نفى وجوب الأ-كثر هو الأماره ثبت وجوب الأقل و وفائه بالغرض باعتبار ان لوازمها حجه. و ان شئت فقل: ان هناك علمين إجماليين: أحدهما متعلق بالتكليف، و الآخر متعلق بالغرض، و جريان البراءة عن التكليف الزائد المشكوك لا يثبت ترتب الغرض على الأقل بناء على ما هو الصحيح من عدم حجيه الأصل المثبت، و بدونه لا أثر لها. و من هنا قلنا في تلك المسأله بالملازمه بين البراءة الشرعية و العقلية في الجريان و عدمه فلا وجه للتفكيك بينهما أصلاً. و حيث قد اخترنا هناك

جريان البراءه شرعاً و عقلاً- فلا مانع من الالتزام بجريان البراءه العقليه هنا دون الشرعيه بناء على ضوء نظريته(قده)من استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه،و ذلك لأن الواجب بحكم العقل انما هو تحصيل الغرض الواصل إلى المكلف لا- مطلقاً،و من الطبيعى ان المقدار الواصل منه هو ترتيبه على الأقل دون الزائد على هذا المقدار،فاذن بطبيعته الحال كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان و هو قبيح بحكم العقل.فالنتيجه انه لا وجه للفرقه بين المسألتين فى البراءه و الاحتياط أصلاً.

و التحقيق فى المقام ان يقال انه لا مانع من جريان أصله البراءه العقليه و الشرعيه فى كلتا المسألتين،و ذلك لما فصلناه هناك بشكل موسع و ملخصه هو ان الغرض لا- يزيد على أصل التكليف،فكما ان التكليف ما لم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه و وجوب موافقته و قبح مخالفته و غير ذلك،فكذلك الغرض فانه ما لم يصل إليه لا يحكم العقل بوجوب تحصيله و استحقاق العقاب على مخالفته،بداهه ان العقل انما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الوصل إلى المكلف الثابت بالدليل.و أما الزائد عليه فلا- يحكم بوجوب تحصيله لأن تركه غير مستند إلى العبد ليصح عقابه عليه،بل هو مستند إلى المولى،فاذن العقاب على تركه عقاب من دون بيان و هو قبيح عقلاً.

و ان شئت قلت ان منشأ حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض انما هو إدراكه استحقاق العقاب على ترك تحصيله.و من الطبيعى ان إدراكه هذا انما هو فى مورد قيام البيان عليه.و أما فيما لم يقم لم يدركه،بل يدرك قبحه،لأنه من العقاب بلا بيان،و عليه فلا مانع من جريان البراءه العقليه فى موارد الشك فى الغرض و عدم وصوله إلى المكلف.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد ذكرنا هناك ان التفكيك بين اجزاء مركب واحد كالصلاه مثلاً

بحسب الحكم لا- يمكن لا- فى مرحله الثبوت و لا- فى مرحله السقوط، بداهه انه لا- معنى لأن يكون بعض اجزائه واجباً دون الباقي، كما انه لا- معنى لسقوط التكليف عن بعضها دون بعضها الآخر. و السر فى ذلك هو ان التكليف المتعلق بالمجموع المركب حيث انه تكليف واحد فلا يعقل التفكيك فيه بحسب اجزائه، و هذا معنى ارتباطيه اجزاء الواجب الواحد.

و لكن مع ذلك قد ذكرنا فى محله انه لا مانع من التفكيك بينها فى مرحله التنجيز، و الوجه فيه هو ان التنجيز متفرع على وصول التكليف، و عليه فبطبيعته الحال فقد تنجز التكليف بالمقدار الواصل إلى المكلف دون الزائد عليه، و بما ان فيما نحن فيه التكليف المتعلق بالمركب كالصلاه مثلاً- قد وصل بالإضافة إلى عده من اجزائه كالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود و التشهد و التسليمه فلا محاله تنجز بالإضافة إليها فلا يجوز له تركها، و اما بالإضافة إلى جزئيه السوره مثلاً حيث انه لم يصل فلا يكون منجزاً و لو كانت جزئيتها ثابتة فى الواقع، فاذن لا- عقاب على تركها، لأنه من العقاب بلا بيان، و هذا هو معنى التفكيك بينها بحسب مرتبه التنجز. و على الجمله فلا واقع لتنجز التكليف ما عدا إدراك العقل استحقاق العقوبه على مخالفته و استحقاق المثوبه على موافقته، و حيث انه فرع وصوله إلى المكلف فلا مانع من التفكيك فيه بحسبه و ان لم يمكن بحسب الواقع، مثلاً التكليف المتعلق بالصلاه المشتمله على الاجزاء المزبوره قد وصل إلى المكلف و علم به فلا يجوز له بحكم العقل مخالفته. و أما التكليف المتعلق بها المشتمله على السوره زائداً عليها حيث انه لم يصل فلا يحكم العقل بعدم جواز مخالفته.

فالتنتيجه على ضوء ما ذكرناه هى انه لا- مانع من جريان البراءه العقليه و الشرعيه فى كلتا المسألتين على أساس نظريتنا فى هذه المسأله و هى إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر و ان حاله من هذه الناحيه حال بقيه

الاجزاء و الشرائط فلا تفرقه بينهما أصلاً، بل على هذا تكون مسألتنا هذه من صغريات تلك المسألة. و من ذلك يظهر انه لا مانع من جريان البراءة العقلية هنا على مسلكه (قده) أيضاً، و ذلك للملازمه بين وصول التكليف و وصول الغرض و بالعكس، و حيث ان التكليف لم يصل الا بالمقدار المتعلق بالأقل دون الزائد عليه فكذلك الغرض، فاذن لا مانع من الرجوع إلى حكم العقل بقبح العقاب على تركه أى ترك قصد القربة. و دعوى ان قاعده قبح العقاب بلا بيان لا تجرى فى المقام لعدم إمكان البيان من قبل الشارع خاطئه جداً و ذلك لأن البيان بمعنى أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر و ان كان لا يمكن على مذهبه. و أما البيان بمعنى انه دخيل فى غرضه و لو بجملة خبريه من دون أخذه فى متعلق امره فهو بمكان من الإمكان، و عليه فنقول لو كان قصد القربة دخيلاً فى غرض المولى فعليه بيانه و حيث انه لم يبين مع انه كان فى مقام بيان تمام ماله دخل فى غرضه علم من ذلك عدم دخله فيه، فاذن بطبيعته الحال كان العقاب على تركه من العقاب بلا بيان.

نعم تفترق هذه المسألة عن تلك المسألة على مسلكه (قده) فى نقطه واحده و هى جريان البراءة الشرعيه هناك و عدم جريانها هنا باعتبار ان قصد القربة غير مجعول شرعاً فليس حاله من هذه الناحيه حال بقيه الاجزاء و الشرائط، و من المعلوم ان البراءة الشرعيه لا تجرى الا فيما هو مجعول من قبل الشارع.

و قد استطعنا ان نخرج فى نهايه المطاف بهذه النتيجة و هى ان مقتضى الأصل اللفظى و العملى فى المسألة هو التوصليه، فالتعبدية تحتاج إلى دليل هذا آخر ما أردنا بيانه فى التعبدى و التوصلى.

إذا علم بوجوب شيء و تردد امره بين الوجوب النفسي و الغيري، أو بين التعيني و التخيري، أو بين العيني و الكفائي فما هو مقتضى الأصل و القاعده في ذلك فهنا، مسائل ثلاث:

أما المسأله الأولى و هي ما إذا دار امر الوجوب بين النفسي و الغيري فالكلام فيها يقع في موردين: (الأول) في الأصل اللفظي (و الثاني) في الأصل العملي.

أما المورد الأول فلا- ينبغي الشك في ان مقتضى الأصل اللفظي كعموم أو إطلاق هو النفسي، و ذلك لأن بيان وجوب الغيري يحتاج إلى مثونه زائده باعتبار انه قيد للواجب النفسي، و من الواضح ان الإطلاق لا يفي لبيان كونه قيداً له. و على الجملة فالتقييد يحتاج إلى مثونه زائده، مثلاً- لو كان لقوله تعالى (أقيموا الصلاه) إطلاق فمقتضاه عدم تقييد الصلاه بالطهاره أو نحوها، فالتقييد يحتاج إلى دليل و مثونه زائده، و الإطلاق ينفيه و لازم ذلك هو ان وجوب الطهاره المشكوك نفسي لا غيري. و كذا إذا أخذنا بإطلاق الأمر بالطهاره فان مقتضاه وجوبها مطلقاً أي سواء أ كانت الصلاه واجبه أم لا، فتقييد وجوبها بوجوب الصلاه يحتاج إلى دليل و قد تحصل من ذلك انه يمكن إثبات نفسيه الوجوب بطريقتين:

(الأول) الأخذ بإطلاق دليل الواجب النفسي كالصلاه مثلاً، و دفع كل ما يحتمل ان يكون قيداً له كالطهاره أو استقبال القبلة أو نحو ذلك و لانزم هذا هو ان الواجب المحتمل دخله فيه كالطهاره مثلاً- نفسي، و هذا اللانزم حجه في باب الأصول اللفظيه (الثاني) الأخذ بإطلاق دليل الواجب المشكوك في كونه نفسياً أو غيرياً. و ذلك لأن وجوبه لو كان غيرياً فهو مشروط

بطبيعته الحال بوجوب واجب آخر نفسى، و ان كان نفسياً فهو مطلق و غير مقيد به، و عليه فإذا شك فى انه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق دليله و عدم تقييده بما إذا وجب شىء آخر هو الحكم بكونه نفسياً، و الفرق بين الإطلاقين هو ان الأول تمسك بإطلاق المادة، و الثانى تمسك بإطلاق الهيئه فإذا تم كلا الإطلاقين أو أحدهما كفى لإثبات كون الواجب نفسياً.

و أما المورد الثانى فسيأتى الكلام فيه فى بحث مقدمه الواجب إن شاء الله تعالى بشكل موسع فلا حاجة إلى البحث عنه فى المقام.

و أما المسأله الثانیه و هى ما إذا دار الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً فائضاً يقع الكلام فيها فى مقامين: (الأول) فى مقتضى الأصل اللفظى (الثانى) فى مقتضى الأصل العملى.

أما المقام الأول فبيانہ يحتاج إلى توضيح حول حقيقه الواجب التخييري فنقول: ان الأقوال فيه ثلاثه: (الأول) ان الواجب ما اختاره المكلف فى مقام الامتثال، ففى موارد التخيير بين القصر و التمام مثلاً- لو اختار المكلف القصر فهو الواجب عليه و لو عكس فبالعكس.

(الثانى) ان يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعيينياً و متعلقاً للإرادہ، و لكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر (الثالث) ما اخترناه من ان الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، و تطبيقه على كل منهما فى الخارج بيد المكلف كما هو الحال فى موارد الواجبات التعيينيه، غايه الأمر ان متعلق الوجوب فى الواجبات التعيينيه الطبيعه المتأصله و الجامع الحقيقى، و فى الواجبات التخييريہ الطبيعه المنتزعه و الجامع العنوانى، و قد ذكرنا فى محله انه لا مانع من تعلق الأمر به أصلاً بل تتعلق به الصفات الحقيقيه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما، و ذكرنا

انه لا- واقع للمعلوم بالإجمال فى موارد العلم الإجمالى ما عدا عنوان أحدهما أو أحدها حتى فى علم الله تعالى، فإذا تعلق به الصفات الحقيقية فما ظنك بالحكم الشرعى الذى هو امر اعتبارى محض. وقد تقدم منا غير مره ان الأحكام الشرعية أمور اعتباريه و ليس لها واقع موضوعى ما عدا اعتبار الشارع، و من المعلوم ان الأمر الاعتبارى كما يصح تعلقه بالجامع الذاتى كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعى فلا- مانع من اعتبار الشارع أحد الفعلين أو الأفعال على ذمه المكلف و نتيجة ذلك هى ان بقاءه مشروط بعدم تحقق شىء منهما أو منها فى الخارج.

و بعد ذلك نقول: ان مقتضى إطلاق الأمر المتعلق بشىء هو التعيين لا التخيير على جميع الأقوال فى المسألة: أما على القول الأول فواضح لفرض ان وجوب كل منهما مشروط باختيار المكلف، و من الطبيعى ان مقتضى الإطلاق عدمه، فالاشتراط يحتاج إلى دليل زائد. و اما على القول الثانى فالأمر أيضاً كذلك، لفرض ان وجوب كل مشروط بعدم الإتيان بالآخر، و مقتضى الإطلاق عدمه و به يثبت الوجوب التعيينى. و أما على القول الثالث كما هو المختار فلان مرجع الشك فى التعيين و التخيير فيه إلى الشك فى متعلق لتكليف من حيث السعه و الضيق يعنى أن متعلقه هو الجامع أو خصوص ما تعلق به الأمر، كما إذا ورد الأمر مثلاً بإطعام ستين مسكيناً و شككنا فى ان وجوبه تعيينى أو تخيبرى يعنى ان الواجب هو خصوص الإطعام أو الجامع بينه و بين صيام شهرين متتابعين ففى مثل ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقه لإثبات كون الواجب تعيينياً لا تخييرياً، لأن بيانه يحتاج إلى مئونه زائده و هى ذكر العدل بالعطف بكلمه (أو) و حيث لم يكن فيكشف عن عدمه فى الواقع، ضروره ان الإطلاق فى مقام الإثبات بكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

أو فقل ان الواجب لو كان تخييراً فبقاء وجوبه مقيد بعدم الإتيان بفرد ما من افراده فى الخارج،و من المعلوم ان مقتضى الإطلاق عدم هذا التقييد و ان الواجب هو الفعل الخاصّ.و يمكن ان يقرر هذا بوجه آخر و هو ان الأمر المتعلق بشيء خاص كالإطعام مثلاً- فالظاهر هو ان للعنوان المذكور المتعلق به الأمر دخلاً- فى الحكم فلو كان الواجب هو الجامع بينه و بين غيره و لم يكن للعنوان المزبور أى دخل فيه فعليه البيان،و حيث لم يتم بيان عليه فمقتضى الإطلاق هو وجوبه الخاصه،دون الجامع بينه و بين غيره و هذا هو معنى ان الإطلاق يقتضى التعيين.

أما المقام الثانى فالكلام فيه يقع فى مبحث البراءة و الاشتغال إن شاء الله تعالى فلا حاجة إليه هنا.

و أما المسأله الثالثه و هى ما إذا دار الأمر بين الواجب الكفائى و العينى فيقع الكلام فيها أيضاً تاره فى مقتضى الأصل اللفظى.و تاره أخرى فى مقتضى الأصل العملى.

اما الكلام فى المورد الأول فيبانه يحتاج إلى توضيح حول حقيقه الوجوب الكفائى فنقول:ان ما قيل أو يمكن ان يقال فى تصويره وجوه:

(الأول)ان يقال:ان التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله و لكنه يسقط عنه بفعل غيره،لفرض ان الغرض واحد فإذا حصل فى الخارج فلا محاله يسقط الأمر.

(الثانى)أن يقال:ان التكليف فى الواجبات الكفائيه متوجه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصى بالمركب من الأمور الوجوديه و العدميه على نحو العموم المجموعى كالصلاه مثلاً إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً كذلك يمكن تعلقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى.

(الثالث) ان يقال: ان التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان غايه الأمر ان وجوبه على كل مشروط بترك الآخر.

(الرابع) ان يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود، وهذا الوجه هو الصحيح.

بيان ذلك ملخصاً هو أن عرض المولى كما يتعلق تاره بصرف وجود الطبيعه، و أخرى بمطلق وجودها كذلك يتعلق تاره بصدوره عن جميع المكلفين و أخرى بصدوره عن صرف وجودهم. فعلى الأول الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر. و على الثانى فالواجب كفائى بمعنى انه واجب على أحد المكلفين لا- بعينه المنطبق على كل واحد منهم و يسقط بفعل بعض عن الباقي، وهذا واقع فى العرف و الشرع. اما فى العرف. كما إذا امر المولى أحد عبيده أو خدامه بفعل فى الخارج من دون ان يتعلق عرضه بصدوره من شخص خاص منهم، و لذا أى واحد منهم قام به و أوجده فى الخارج حصل الغرض و سقط الأمر لا محاله. و أما فى الشرع فائضاً كذلك كما فى أمره بدفن الميت أو كفنه أو نحو ذلك حيث ان غرضه لم يتعلق بصدوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده فى الخارج من أى واحد منهم كان، و ذلك لأن نسبه ذلك الغرض للوحدانى إلى كل واحد من افراد المكلفين على السويه فعندئذ تخصيص واحد معين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص و مرجح و تخصيص المجموع منهم على نحو العموم المجموعى بتحصيل ذلك الغرض مع انه بلا- مقتض و موجب باطل بالضروره كما برهن فى محله، و تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقى أيضاً بلا مقتض و سبب بعد افتراض ان الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم، فاذن يتعين وجوبه على واحد منهم على نحو صرف الوجود.

و بعد ذلك نقول: ان مقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب العيني على جميع هذه الوجوه و الاحتمالات. اما على الوجه الأول فواضح، لأن سقوط التكليف عن شخص بفعل غيره يحتاج إلى دليل و الا فمقتضى إطلاقه عدم سقوطه به. أو فقل ان مرد هذا إلى اشتراط التكليف بعدم قيام غيره بامثاله و هو خلاف الإطلاق.

و أما على الوجه الثانى فمضافاً إلى انه فى نفسه غير معقول فائضا الأمر كذلك، لأن مقتضى إطلاق الدليل هو ان كل واحد من افراد المكلف موضوع للتكليف و جعل الموضوع له مجموع افراده على نحو العموم المجموعى بحيث يكون كل فرد من افراده جزئه لا تمامه خلاف الإطلاق، و عند احتماله يدفع به.

و أما على الوجه الثالث فالامر ظاهر، ضروره ان قضيه الإطلاق عدم الاشتراط، فالاشتراط يحتاج إلى دليل خاص.

و اما على الوجه الرابع فائضا الأمر كذلك حيث ان حاله بعينه هو حال الوجه الثالث فى الوجوب التخييرى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، غايه الأمر ان الأول متعلق بالمأمور به و الثانى بالمكلفين. و على الجملة ففيما إذا ورد الأمر متوجهاً إلى شخص خاص أو صنف مخصوص و شككنا فى انه كفايى أو عيني يعنى ان موضوعه هو الجامع بينه و بين غيره أو خصوص هذا الفرد أو ذاك الصنف فلا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كونه عينياً.

و يمكن أن يقرب هذا بوجه آخر و هو ان ظاهر الأمر المتوجه إلى شخص خاص أو صنف مخصوص هو ان لخصوص عنوانه دخلاً فى الموضوع و متى لم تكن قرينه على عدم دخله و ان الموضوع هو طبيعى المكلف فإطلاق الدليل يقتضى دخله، و لازم ذلك هو كون الوجوب عينياً لا كفايياً.

و أما الكلام فى المورد الثانى و هو مقتضى الأصل العملى فيقع فى مبحث البراءة و الاشتغال دون و سيجىء إن شاء الله تعالى ان مقتضى الأصل هناك البراءة الاشتغال إلى هنا قد استطعنا ان نصل إلى هذه النتيجة و هى ان مقتضى الأصل اللفظى فى المسائل الثلاث هو كون الواجب نفسياً تعينياً عينياً.

الأمر عقيب الخطر

إذا وقع الأمر عقيب الخطر أو توهمه فهل يدل على الوجوب كما نسب إلى كثير من العامة، أو على الإباحة كما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب أو هو تابع لما قبل النهى ان علق الأمر بزوال عله النهى لا مطلقاً وجوه بل أقوال: و التحقيق هو انه لا يدل على شىء من ذلك من دون فرق بين فطريتنا فى مفاد الصيغه و ما شاكلها و نظريه المشهور فى ذلك. اما على ضوء نظريتنا فلان العقل انما يحكم بلزوم قيام المكلف بما أمر به المولى بمقتضى قانون المولويه و العبوديه إذا لم تقم قرينه على الترخيص و جواز الترك، و حيث يحتمل أن يكون وقوع الصيغه أو ما شاكلها عقيب الحظر أو توهمه قرينه على الترخيص فلا- ظهور لها فى الوجوب بحكم العقل.

و ان شئت قلت: انها حيث كانت محفوفه بما يصلح للقربنيه فلا فلا ينعقد لها ظهور فيه، اذن فحمل الصيغه أو ما شاكلها فى هذا الحال على الوجوب يقوم على أساس امرين: (أحدهما) ان تكون الصيغه موضوعه للوجوب (و ثانيهما) ان تكون أصله الحقيقه حجه من باب التعبد كما نسب إلى السيد. (قده). و حيث انه لا واقع موضوعى لكلا الأمرين على ضوء نظريتنا فلا مقتضى لحملها على الوجوب أصلاً. و من هنا يظهر انه لا مقتضى لحملها عليه على ضوء نظريه المشهور أيضاً، فان الصيغه أو ما شابهها على ضوء هذه النظرية و ان كانت موضوعه للوجوب الا انه لا دليل على

حجبه أصله الحقيقه من باب التعبد و انما هي حجه من باب الظهور و لا- ظهور في المقام،لما عرفت من احتفافها بما يصلح للقرينه و من ذلك يظهر انه لا- وجه لدعوى حملها على الإباحه أو تبعيتها لما قبل النهى ان علق الأمر بزوال عله النهى،و ذلك لأن هذه الدعوى تقوم على أساس ان يكون وقوعها عقيب الحظر أو توهمه قرينه عامه على إرادته أحدهما بحيث تحتاج إرادته غيره إلى قرينه خاصه،الا ان الأمر ليس كذلك،لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها في شيء من المعاني المزبوره.

فالنتيجه انها مجمله بإرادته كل واحد من تلك المعاني تحتاج إلى قرينه

المره و التكرار

لا إشكال في انحلال الأحكام التحريميه بانحلال موضوعاتها كما تنحل بانحلال المكلفين خارجاً،ضروره ان المستفاد عرفاً من مثل قضيه لا تشرب الخمر أو ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج و انه متى ما وجد فيه خمر كان محكوماً بالحرمة، كما هو الحال في كافة القضايا الحقيقه.

و أما التكاليف الوجوبيه فائضاً لا إشكال في انحلالها بانحلال المكلفين و تعددها بتعدددهم،بداهه ان المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى:(لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)أو ما شاكله هو تعدد وجوب الحج بتعدد أفراد المستطيع خارجاً.و اما انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد فتنحل في بعض الموارد دون بعضها الاخر و من الأول قوله تعالى:(أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل) و قوله تعالى:(من شهد منكم الشهر فليصمه)و ما شاكلهما حيث ان المتفاهم العرفي منهما هو الانحلال و تعدد وجوب الصلاه و وجوب الصوم عند

تعدد الدلوک و الرؤیه.و من الثانی قوله تعالى«لله على الناس حج البيت إلخ حيث ان المستفاد منه عرفاً عدم انحلال،وجوب الحج بتعدد الاستطاعه خارجاً فى كل سنه،بل المستفاد منه ان تحقق الاستطاعه لدى المكلف يقتضى وجوب الحج عليه فلو امتثل مره واحده كفى و لا يلزمه التكرار بعد ذلك و ان تجددت استطاعته مره ثانيه.

و بعد ذلك نقول:ان صيغه الأمر أو ما شاكلها لا تدل على التكرار و لا على المره فى كلا الموردين،و استفاده الانحلال و عدمه انما هى بسبب قرائن خارجيه و خصوصيات المورد لا من جهه دلالة الصيغه عليه وضعاً.

و بكلمه أخرى ان المره و التكرار فى الافراد الطويله و الوحده و التعدد فى الافراد العرضيه جميعاً خارج عن إطار مدلول الصيغه ماده و هيئته،و الوجه فى هذا واضح و هو ان الصيغه لو دلت على ذلك فبطبيعته الحال لا تخلو من ان تدل عليه بمادتها أو بهيئتها و لا- ثالث لهما،و المفروض انها لا تدل بشىء منهما على ذلك.اما من ناحيه ماده فلغرض انها موضوعه للدلاله على الطبيعه المهمله المعراه عنها كافه الخصوصيات منها المره و التكرار و الوحده و التعدد فلا تدل على شىء منها.و أما من ناحيه الهيئه فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه انها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج فلا تدل على خصوصيه زائده على ذلك.كالانحلال و عدمه أصلاً.

فالنتيجه ان هذا النزاع لا- يقوم على أساس صحيح و واقع موضوعى فعندئذ ان قام دليل من الخارج على تقييد الطلب بإحدى الخصوصيات المذكوره فهو و الا فالمرجع ما هو مقتضى الأصل اللفظى أو العملى.

اما الأصل اللفظى كأصالة الإطلاق أو العموم إذا كان فلا مانع من التمسك به لإثبات الاكتفاء بالمره الواحده فى الافراد الطويله،

و هذا لا من ناحيه أخذها فى معنى هيئه الأمر أو مادته،لما عرفت من عدم دلالة الصيغه عليه بوجه،بل ناحيه ان متعلق الأمر هو صرف الطبيعه و هو و ان كان كما يصدق بالمره الواحده يصدق بالتكرار إلا ان الاكتفاء به فى ضمن المره الواحده من جهه صدق الطبيعه عليها خارجاً الموجب لحصول الغرض و سقوط الأمر،و عندئذ فلا يبقى مقتضى للتكرار أصلاً،كما انه لا مانع من التمسك به لإثبات الاكتفاء بوجود واحد فى الافراد العرضيه،و هذا لا من ناحيه أخذ الوحده فى معنى الأمر،لما عرفت من عدم أخذها فيه،بل من ناحيه صدق الطبيعه عليه خارجاً الموجب لحصول الغرض و سقوط الأمر فلا يبقى مقتضى للتعدد.

و أما الأصل العملى فى المقام فهو أصله البراءه عن اعتبار الأمر الزائد.

و على الجملة ان ما هو ثابت على ذمه المكلف و لا شك فيه أصلاً هو اعتبار طبيعى الفعل،و أما الزائد عليه و هو تقييده بالتكرار أو بعدمه فى الافراد الطويله أو تقييده بالتعدد أو بعدمه فى الافراد العرضيه فحيث لا دليل على اعتباره فمقتضى الأصل هو البراءه عنه،فإذا جرت أصاله البراءه عن ذلك فى كلا الموردين ثبت الإطلاق ظاهراً،و معه يكتفى بطبيعه الحال بالمره الواحده،لصدق الطبيعه عليها الموجب لحصول الغرض و سقوط الأمر كما إذا امر المولى عبده بإعطاء درهم للفقير فأعطاه درهماً واحداً يحصل به الامتثال،لصدق الطبيعى عليه و عدم الدليل على اعتبار امر زائد،هذا لا إشكال فيه.

و انما الإشكال و النزاع فى إتيان المأمور به ثانياً بعد إتيانه أولاً،و يسمى ذلك بالامتثال بعد الامتثال فهل يمكن ذلك أم لا فيه وجوه ثالثها:التفصيل بين بقاء الغرض الأقصى و عدمه و قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده)هذا التفصيل و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه:

«و التحقيق ان قضيه الإطلاق انما هو جواز الإتيان بها مره فى ضمن فرد أو افراد فيكون إيجادها فى ضمنها نحو من الامتثال كإيجادها فى ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مره أو مرات، فانه مع الإتيان بها مره لا محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردة، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالا واحداً، لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً. و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض كما امر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتى بيانه فى الاجزاء» و الصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال، و ذلك لأن مقتضى تعلق الأمر بالطبيعه بدون تقييدها بشىء كالتكرار أو نحوه حصول الامتثال بإيجادها فى ضمن فرد ما فى الخارج، لفرض انطباقها عليه قهراً، و لا نعى بالامتثال الا انطباق الطبيعه بالمأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج و معه لا محاله يحصل الغرض و يسقط الأمر فلا يبقى مجال للامتثال مره ثانيه لفرض سقوط الأمر بالامتثال الأول و حصول الغرض به فالإتيان بها بداعيه ثانياً خلف و من هنا سنذكر إن شاء الله تعالى فى مبحث الاجزاء ان الإتيان بالمأمور به بجميع اجزائه و شرائطه عله تامه لحصول الغرض و سقوط الأمر فعدم الاجزاء غير معقول، بل لو لم يكن الامتثال الأول مسقطاً للأمر و موجباً لحصول الغرض لم يكن الامتثال الثانى أيضاً كذلك، لفرض انه مثله فلا تفاوت بينهما، على انه لا معنى لجواز الامتثال ثانياً بعد فرض بقاء الأمر و الغرض.

و ان شئت قلت: ان لأمر واحد ليس الا امثالاً واحداً فعندئذ ان سقط الأمر بالامثال الأول لم يعقل امثاله ثانياً و الا وجب ذلك ضروره ان حدوث الغرض كما يوجب حدوث الأمر و بقاءه يوجب بقاءه فجواز الامثال بعد الامثال عندئذ لا يرجع إلى معنى معقول. نعم إذا أتى المكلف بما لا- ينطبق عليه المأمور به خارجاً وجب عليه الإتيان به مره ثانيه الا- انه ليس امثالاً- بعد الامثال، لفرض ان الأول ليس امثالاً له.

و من ضوء هذا البيان يظهر نقطه الخطأ في كلام صاحب الكفايه (قده) و هي الخلط بين الغرض المترتب على وجود المأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه و بين غرض الأمر كرفع العطش مثلاً- حيث ان حصوله يتوقف على فعل نفسه و هو الشرب زائداً على الإتيان بالمأمور به، و من الطبيعي ان المكلف لا- يكون مأموراً بإيجاده و امثاله، لخروجه عن قدرته و اختياره، فالواجب على المكلف ليس الا تمكين المولى من الشرب و تهيئه المقدمات له، فانه تحت اختياره و قدرته و هو يحصل بصرف الامثال الأول و كيف كان فان حصل الغرض من الامثال الأول و سقط الأمر لم يعقل الامثال الثاني الا تشريعاً، و ان لم يحصل وجب ذلك ثانياً و على كلا التقديرين فلا معنى لجوازه أصلاً.

نعم قد يتوهم جواز ذلك في موردين: أحدهما في صلاه الآيات حيث قد ورد فيها ان من صلى صلاه الآيات فله ان يعيد صلاته مره ثانيه ما دامت الآيه باقيه، و هذا يدل على جواز الامثال مره ثانيه بعد الامثال الأول، و ثانيهما في الصلاه اليوميه حيث قد ورد فيها ان من صلى فرادى و أقيمت الجماعه فله ان يعيد صلاته مره أخرى فيها، و هذا أيضاً يدل على جواز الامثال بعد الامثال.

و لكن هذا التوهم خاطئ في كلا موردين و لا واقع له.

اما فى المورد الأول فهو لا يدل على أزيد من استحباب الإعادة مره ثانيه بداعى الأمر الاستحبابى، بدهه ان الأمر الوجوبى قد سقط بالامثال الأول فلا تعقل الإعادة بداعيه.

و بكمه أخرى ان صلاه الآيات متعلقه لأمرين أحدهما امر وجوبى و الآخر امر استحبابى، غايه الأمر ان الأول تعلق بصرف طبيعه الصلاه و الثانى تعلق بها بعنوان الإعادة، و يستفاد الأمر الثانى من الروايات الوارده فى المقام و عليه فالإعادة بداعى الأمر الاستحبابى لا بداعى الأمر الأول، لتكون من الامثال بعد الامثال كيف فلو كانت بداعى الأمر الأول لكانت بطبيعه الحال واجبه، و عندئذ فلا معنى لجوازاها.

فالنتيجه انه لا اشعار فى الروايات على ذلك فما ظنك بالدلاله.

و أما فى المورد الثانى فائضاً كذلك، ضروره انه لا يستفاد منها الا استحباب الإعادة جماعه، فاذن تكون الإعادة بداعى الأمر الاستحبابى لا- بداعى الأمر الأول و الا- لكانت واجبه، و هذا خلف. نعم هنا روايتان صحيحتان ففى إحداهما امر الإمام بجعل الصلاه المعاده فريضه. و فى الأخرى بجعلها فريضه ان شاء. و لكن لا- بد من رفع اليد عن ظهورهما أولاً- بقرينه عدم إمكان الامثال ثانياً بعد الامثال و حملهما على جعلها قضاء عما فات منه من الصلاه الواجه ثانياً، أو على معنى آخر و سيأتى تفصيل ذلك فى مبحث الاجزاء إن شاء الله تعالى.

الفور و التراخى

يقع الكلام فيهما تاره فى مقام الثبوت و أخرى فى مقام الإثبات.

اما المقام الأول فالواجب ينقسم إلى ثلاثه أصناف:

الصنف الأول ما لا يكون مقيداً بالتقديم و لا بالتأخير من ناحيه الزمان، بل هو مطلق من كلتا الناحيتين. و من هنا يكون المكلف مخيراً في امتثاله بين الزمن الأول و الزمن الثانى و هكذا، و يسمى هذا الصنف من الواجب بالواجب الموسع، و ذلك كالصلاه و ما شاكلها. نعم إذا لم يطمئن بإتيانه فى الزمن الثانى وجب عليه الإتيان فى الزمن الأول، و لكن هذا امر آخر أجنبى عما نحن بصدده.

(الصنف الثانى): ما يكون مقيداً بالتأخير فلو قدمه فى أول أزمته الإمكان لم يصح و يسمى هذا الصنف بالواجب المضيق كالصوم و ما شابهه (الصنف الثالث): ما يكون مقيداً بالتقديم و هذا على قسمين:

(الأول): ان يكون ذلك بنحو وحده المطلوب (الثانى) ان يكون بنحو تعدد المطلوب. اما الأول فمرده إلى وجوب الإتيان به فى أول أزمته الإمكان فوراً من ناحيه و إلى سقوط الأمر عنه فى الزمن الثانى من ناحيه أخرى، عليه فلو عصى المكلف و لم يأت به فى الزمن الأول سقط الأمر عنه و لا امر فى الزمن الثانى، و قد مثل لذلك برد السلام حيث انه واجب على المسلم عليه فى أول أزمته الإمكان، و لكن لو عصى و لم يأت به سقط الأمر عنه فى الزمن الثانى و اما الثانى فهو أيضاً على شكلين (أحدهما) ان يكون المطلوب هو إتيانه فى أول أزمته الإمكان و الا- ففي الزمن الثانى و هكذا فوراً ففوراً، فالتأخير فيه كما لا يوجب سقوط أصل الواجب كذلك لا- يوجب سقوط فوريته. قيل و من هذا القليل قضاء الفوائت يعنى يجب على المكلف الإتيان بها فوراً ففوراً. (و ثانيهما): أن يكون المطلوب من الواجب و ان كان إتيانه فى أول أزمته الإمكان فوراً الا ان المكلف إذا عصى و أخر عنه سقطت فوريته دون أصل الطبعه، فعندئذ لا يجب عليه الإتيان بها فوراً ففوراً، بل له ان يمثل الطبعه فى أى وقت و زمن شاء

و أراد.و على الجملة فالمكلف إذا لم يأت به فى أول الوقت و عصى جاز له التأخير إلى آخر أزمته الإمكان و من هذا القبيل صلاحه الزلزلها فانها واجبه على المكلف فى أول أزمته الإمكان فوراً و لكنه لو تركها فيه و عصى جاز له التأخير إلى ما دام العمر موسعاً.

و اما المقام الثانى -و هو مقام الإثبات- فالصيغه لا تدل على الفور و لا على التراخى فضلاً عن الدلاله على وحده المطلوب أو تعدده و السبب فى ذلك ان الصيغه لو دلت على ذلك فطبيعته الحال اما ان تكون من ناحيه ماده أو من ناحيه الهيئه،و من الواضح انها لا تدل عليه من كلتا الناحيتين اما من ناحيه ماده فواضح لما تقدم فى ضمن البحوث السابقه من ان ماده موضوعه للطبيعته المهمله العاريه عن جميع الخصوصيات و العوارض فلا- تدل الا- على إرادتها،فكل من الفور و التراخى و ما شاكلهما خارج عن مدلولها و أما من ناحيه الهيئه فائضاً كذلك لما عرفت بشكل موسع من انها وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى على ذمه المكلف فى الخارج فلا- تدل على شىء من الخصوصيات المزبوره بل و لا- اشعار فيها بما ظنك بالدلاله،فثبت كل واحده من تلك الخصوصيات يحتاج إلى دليل خارجى فان قام فهو و الا فاللازم هو الإتيان بالطبيعى المأمور به مخيراً عقلاً بين الفور و التراخى.و على هذا فلو شككنا فى اعتبار خصوصيه زائده كالفور أو التراخى أو نحو ذلك فمقتضى الأصل اللفظى من عموم أو إطلاق إذا كان هو عدم اعتبارها و ان الواجب هو الطبيعى المطلق،و لازم ذلك جواز التراخى،و قد عرفت انه لا- فرق فى حجية الأصول اللفظيه بين المثبت منها و غيره هذا إذا كان فى البين أصل لفظى.و اما إذا لم يكن كما إذا كان الدليل مجملاً أو إجماعاً فالمرجع هو الأصل العملى و هو فى المقام أصالة البراءه للشك فى اعتبار خصوصيه زائده كالفور أو التراخى،و حيث لا دليل عليه

فأصالة البراءة تقتضى عدم اعتبارها، وبذلك يثبت الإطلاق فى مقام الظاهر.

فالتتبعه ان الصيغه أو ما شاكلها لا تدل على الفور و لا على التراخى فضلاً عن الدلالة على وحده المطلوب أو تعدده، بل هى تدل على ثبوت الطبيعى الجامع على ذمه المكلف، و لازم ذلك هو حكم العقل بالتخير بين افراده العرضيه و الطويله. نعم لو احتمل ان تأخيره موجب لفواته وجب عليه الإتيان به فوراً بحكم العقل.

قد يقال كما قيل: ان الصيغه و ان لم تدل على الفور وضعاً الا انها تدل عليه من جهة قرينه عامه خارجيه و هو قوله تعالى (سارعوا إلى مغفره من ربكم) و قوله تعالى: (و استبقوا الخيرات) ببيان ان الله عز و جل أمر عباده بالاستباق نحو الخير، و المسارعه نحو المغفره، و من مصاديقهما فعل المأمور به فاذن يجب على المكلف الاستباق و المسارعه نحوه فى أول أزمته الإمكان و الا ففى الزمن الثانى و هكذا لفرض انهما يقتضيان الفوريه إلى الإتيان بما يصدق عليه الخير و الغفران فى كل وقت و زمن، و عليه فلو عصى المكلف و أخر عن أول أزمته الإمكان وجب عليه ذلك فى الزمن الثانى أو الثالث و هكذا فوراً ففوراً، إذ من الواضح عدم سقوط وجوب المسارعه و الاستباق بالعصيان فى الزمن الأول، لفرض بقاء الموضوع و الملاك، و نتيجه ذلك هى لزوم الإتيان بكافه الواجبات الشرعيه فوراً ففوراً على نحو تعدد المطلوب.

و لنأخذ بالنقد عليه من عده وجوه:

(الأول) ان الآيتين الكريمتين أجنبيتان عن محل الكلام رأساً و لا صله لهما بما نحن بصددده. اما آيه الاستباق فلان كلمه و استبقوا فيها من الاستباق بمعنى المسابقه لغه، و على هذا فظاهر الآيه المباركه هو وجوب المسابقه على العباد نحو الخيرات يعنى ان الواجب على كل واحد منهم ان

يسابق الآخر فيها. و ان شئت قلت: ان مدلول الآيه الكريمه هو ما إذا كان العمل خيراً للجميع، و أمكن قيام كل واحد منهم به، ففى مثل ذلك أمر سبحانه و تعالى عباده بالمسابقه نحوه، و من الواضح انه لا صله لهذا المعنى بما نحن فيه أصلاً، و ذلك لأن الكلام فيه انما هو فى وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجه إليه خاصه على نحو الاستقلال مع قطع النظر عن الأمر المتوجه إلى غيره. و هذا بخلاف ما فى الآيه، فان وجوب الاستباق فيها انما هو بالإضافة إلى الآخر لا بالإضافة إلى الفعل، فاذن لا تدل الآيه على وجوب الاستباق و المبادرة إلى الفعل أصلاً، و لا ملازمه بين الأمرين كما لا يخفى، و اما آيه المسارعه فالظاهر من المغفره فيها هو نفس الغفران الإلهى فالآيه عندئذ تدل على وجوب المسارعه نحوه بالتوبه و الندامه التى هى واجبه بحكم العقل، و ليس المراد منها الأفعال الخارجيه من الواجبات و المستحبات، فاذن الآيه ترشد إلى ما استقل به العقل و هو وجوب التوبه و أجنبيه عما نحن بصدده.

(الثانى) على تقدير تنزل عن ذلك و تسليم ان الآيتين ليستا أجنبيتين عن محل الكلام الا ان دلالتهما على ما نحن بصدده تقوم على أساس ان يكون الأمر فيهما مولوياً. و اما إذا كان إرشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفى فلا دلالة لهما عليه أصلاً، و ذلك لأن مفادهما على هذا الضوء هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن المسارعه و الاستباق نحو الإتيان بالمأمور به و تفرغ الذمّه منه، و تابع له فى الإلزام و عدمه فلا- موضوعيه له، و من الواضح ان حكم العقل بذلك يختلف فى اللزوم و عدمه باختلاف موارده.

(الثالث) على تقدير التنزل عن ذلك أيضاً و تسليم ان الأمر فيهما مولوى الا انه لا بد من حمله على الاستحباب، و لو حمل على ظاهره و هو

الوجوب لزم تخصيص الأكثر و هو مستهجن.و السبب فى ذلك هو ان المستحبات بشتى أنواعها و اشكالها مصداق للخير و سبب للمغفره فلو حملنا الأمر فيهما على الوجوب لزم خروجها بأجمعها عن إطلاقهما.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الواجبات على أصناف عديده:(أحدها)واجبات موسعه كالصلاه و ما شاكلها،و المفروض عدم وجوب الاستباق و المسارعه نحوها و(ثانيها):واجبات مضيقه كصوم شهر رمضان و نحوه،و المفروض عدم وجوب الإتيان بها الا فى وقت خاص لا فى أول وقت الإمكان.

و(ثالثها)واجبات فوريه على نحو تعدد المطلوب،فعلى ما ذكرنا من الحمل لزم خروج الصنفين الأولين من الواجبات أيضاً عن إطلاقهما فيختص الإطلاق بخصوص الصنف الثالث،و من الطبيعى ان هذا من أظهر مصاديق تخصيص الأكثر.

فالنتيجه انه لا دليل على الفور لا من الداخل و لا من الخارج بحيث يحتاج عدم إرادته إلى دليل خاص و كذلك لا دليل على التراخى و عندئذ ففى كل مورد ثبت بدليل خاص الفور أو التراخى فهو و الا فمقتضى الأصل عدمه.

نتائج البحوث إلى هنا عده نقاط:

(الأولى)ان صيغه الأمر موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبار النفسانيّ فى الخارج،و لا تدل وضعاً الا على ذلك.و أما دلالتها على إبراز التهديد أو التخير أو نحو ذلك تحتاج إلى قرينه.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من ان الصيغه تستعمل دائماً فى معنى واحد و الاختلاف انما هو فى الداعى قد تقدم نقده بشكل موسع.

(الثانيه)ان الوجوب مستفاد من الصيغه أو ما شاكلها بحكم العقل

بمقتضى قانون العبوديه و المولويه لا- بالدلاله الوضعيه و لا بالإطلاق و مقدمات الحكمه هذا من جانب.و من جانب آخر ان تفسير صيغه الأمر مره بالطلب و مره أخرى بالبعث و التحريك و مره ثالثه بالإرادته لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل.

(الثالثه)ذكر صاحب الكفايه(قده)ان دلالة الجمل الفعلية فى مقام الإنشاء على الوجوب أقوى و أكد من دلالة الصيغه عليه.و لكن قد تقدم نقده بصوره موسعه فى ضمن البحوث السابقه،و قلنا هناك انه لا فرق بمقتضى قانون العبوديه و المولويه بين الجمل الفعلية و صيغه الأمر فى الدلاله على الوجوب و ما ذكره(قده)من النكته لأقوائه دلالتها قد سبق منا عدم صلاحيتها لذلك.

(الرابعه):ان الواجب التوصلى يطلق على معنيين:(أحدهما) ما لا- يعتبر قصد القربه فيه(و ثانيهما):مالا- تعتبر المباشرة فيه من المكلف نفسه،بل يسقط عن ذمته بفعل غيره،بل ربما لا يعتبر فى سقوطه الالتفات و الاختيار،بل و لا إتيانه فى ضمن فرد سائغ.

(الخامسه):إذا شككنا فى كون الواجب توصلياً بالمعنى الثانى و عدمه فان كان الشك فى اعتبار قيد المباشرة فى سقوطه و عدم اعتباره فمقتضى الإطلاق اعتباره و عدم سقوطه بفعل غيره.و اما إذا لم يكن إطلاق فمقتضى الأصل العملى هو الاشتغال دون البراءه.و اما إذا كان الشك فى اعتبار الاختيار و الالتفات فى سقوطه و عدم اعتباره أو فى اعتبار إتيانه فى ضمن فرد سائغ فمقتضى الإطلاق عدم الاعتبار فالاعتبار يحتاج إلى دليل هذا إذا كان فى البين إطلاق و اما إذا لم يكن فمقتضى الأصل العملى هو البراءه.

(السادسه):ما إذا شككنا فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدم

اعتباره فهل هنا إطلاق يمكن التمسك به لإثبات عدم اعتباره أم لا المعروف و المشهور بين الأصحاب هو انه لا إطلاق في المقام، وقد تقدم منا ان هذه الدعوى تركز على ركيزتين: (الأولى) استحاله تقييد الواجب بقصد القربه و عدم إمكانه (الثانيه) ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق. و ذكروا في وجه الأول وجوها. و قد ناقشنا في تمام تلك الوجوه واحداً بعد واحد و أثبتنا عدم دلاله شىء منها على الاستحاله كما ناقشنا فيما ذكر في وجه الثانى و بينا خطائه و انه لا واقع موضوعى له (السابعه) اننا لو نزلنا عن ذلك و سلمنا ان أخذ قصد الأمر في متعلقه لا يمكن بالأمر الأول الا انه لا مانع من أخذه فيه بالأمر الثانى، كما اختاره شيخنا الأستاذ (قده)، كما انه لا مانع من أخذ ما يلزمه و لا ينفك عنه و على تقدير تسليم استحاله ذلك أيضاً فلا مانع من بيان اعتباره و دخله في الغرض بجمله خبريه. و من هنا قلنا انه لا مانع عند الشك في ذلك من التمسك بالإطلاق ان كان، و إلا فبأصالة البراءه.

(الثامنه) ان التقابل بين الإطلاق و التقييد في مرحله الثبوت من تقابل الضدين و في مرحله الإثبات من تقابل العدم و الملكه.

(التاسعه): انه لا مانع من أخذ بقيه الدواعى القريه في متعلق الأمر و لا يلزم منه شىء من المحاذير التى توهم لزومها على تقدير أخذ قصد الأمر فيه. و لكن منع شيخنا الأستاذ (قده) عن أخذها بملاك آخر قد تقدم خطأه بشكل موسع. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المحقق صاحب الكفايه (قده) قد اعترف بان أخذها في المتعلق و ان كان ممكناً الا انه ادعى القطع بعدم وقوعه في الخارج. و لكن قد ذكرنا هناك خطائه و انه لا يلزم من عدم أخذها خاصه عدم أخذ الجامع بينها و بين قصد الأمر فلاحظ.

(العاشره) قيل: ان مقتضى الأصلى اللفظى عند الشك في تعبدية

واجب و توصيلته هو كونه واجباً تعبدياً، و استدل على ذلك بعده وجوه: و لكن قد تقدم منا المناقشه فى تمام تلك الوجوه و انها لا تدل على ذلك، فالصحيح هو ما ذكرنا من ان مقتضى الأصل اللفظى عند الشك هو التوصليه.

(الحاديه عشره): ان مقتضى الأصل العملى عند الشك يختلف باختلاف الآراء فعلى رأى صاحب الكفايه (قده) الاشتغال و على رأينا البراءه شرعاً و عقلاً على تفصيل تقدم.

(الثانيه عشره): ان مقتضى إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً فان إرادته كل من الوجوب الغيرى و التخييرى و الكفائى تحتاج إلى قرينه زائده فالإطلاق لا يكفى لبيانها.

(الثالثه عشره): ان الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه لا- يدل فى نفسه لا على الوجوب و لا على الإباحه و لا على حكم ما قبل النهى، فإرادته كل ذلك منه تحتاج إلى قرينه.

(الرابعه عشره): ان صيغه الأمر لا تدل على المره و لا على التكرار فى الافراد الطويله، كما لا تدل على الوجود الواحد أو المتعدد فى الافراد العرضيه لا ماده و لا هيئه، و استفاده كل ذلك تحتاج إلى قرينه خارجيه.

(الخامسه عشره): ان الصيغه لم توضع للدلاله على الفور و لا- على التراخى، بل هى موضوعه للدلاله على اعتبار ماده فى ذمه المكلف، فاستفاده كل من الفور و التراخى تحتاج إلى دليل خارجى، و لا دليل فى المقام. و اما آيتى المسابقه و المسارعه فلا تدلان على الفور أصلاً كما تقدم.

إتيان الأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء أم لا؟ قبل الخوض فى المقصود ينبغى لنا تقديم أمور:

(الأول) ان هذه المسألة من المسائل العقلية كمسألة مقدمه الواجب و مسألة الضد و ما شاكلهما.و السبب فى ذلك هو ان الاجزاء الذى هو الوجه المبحوث عنها فى تلك المسألة انما هو معلول للإتيان بالأمور به خارجاً و امثاله،و لا صله له بعالم اللفظ أصلاً.

و بكلمه أخرى ان الضابط لامتياز مسأله عقليه عن مسأله لفظيه انما هو بالحاكم بتلك المسألة،فان كان عقلاً فالمسألة عقليه،و ان كان لفظاً فالمسألة لفظيه،و حيث ان الحاكم فى هذه المسألة هو العقل فبطبيعته الحال تكون عقليه و ستأتى الإشارة إلى هذه الناحيه فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

(الثانى): ما هو المراد من كلمه على وجهه فى العنوان ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما هذا لفظه:الظاهر ان المراد من وجه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى ان يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلاً مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادات،لا خصوص الكيفيه المعتبره فى الأمور به شرعاً،فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً و هو بعيد،مع انه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلاً لا من قيود الأمور به شرعاً.و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب،فانه مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره الا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار،فلا بد من إرادته ما يندرج فيه من

المعنى و هو ما ذكرناه كما لا يخفى.و غير خفى ان ما أفاده إنما يقوم على أساس نظريته(قده)من استحاله أخذ قصد القر به قيداً فى المأمور به شرعاً و انما هو قيد فيه عقلاً إذ على هذا بطبيعته الحال يكون قيد على وجهه احترازياً.و اما بناء على نظريتنا من إمكان أخذه ابتداء فى المأمور به.

أو على نظريه شيخنا الأستاذ(قده)من إمكان أخذه بمتتم الجعل و لو بالأمر الثانى فلا محاله يكون القيد توضيحياً لا تأسيسياً حيث لا يفيد وجوده على هذا أزيد من الإتيان بالمأمور به بتمام اجزائه و شرائطه،و لا يلزم من عدمه خروج التعبديات عن محل النزاع و دعوى ان ذكره انما هو لإدخال قصد الوجه خاطئه جداً:أما أولاً- فلأنه لا- دليل على اعتبار قصد الوجه و أما ثانياً:فلاختصاصه بالعبادات فى صورته الإمكان فلا- معنى لجعله فى العنوان العام الشامل للتعبديات و التوصليات و لصورتى الإمكان و عدمه.

هذا مضافاً إلى انه لا وجه لتخصيصه بالذكر من بين سائر الاجزاء و الشرائط حيث انه على تقدير اعتباره أحد تلك الاجزاء أو الشرائط.

(الثالث):ما هو المراد من الاقتضاء ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده) ما هذا لفظه الظاهر ان المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العليه و التأثير لا بنحو الكشف و الدلاله،و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه.ان قلت هذا انما يكون كذلك بالنسبه إلى امره.و أما بالنسبه إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى فالنزاع فى الحقيقة فى دلاله دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.قلت:نعم لكنه لا ينافى كون النزاع فيهما كان فى الاقتضاء بالمعنى المتقدم،غايتة ان العمده فى سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف فى دلاله دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بان الإتيان به موجب للاجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالتة و يكون النزاع فيه صغرياً أيضاً بخلافه فى الاجزاء بالإضافه

إلى امره فانه لا يكون الا كبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعضهم فافهم».

ما أفاده (قده) متين جداً و السبب فى ذلك واضح و هو ان غرض المولى متعلق بإتيان الأمور به بكافه اجزائه و شرائطه فإذا أتى المكلف بالأمور به كذلك حصل الغرض منه لا محاله و سقط الأمر، ضروره انه لا يعقل بقاءه مع حصوله، كيف حيث ان أمده بحصوله فإذا حصل انتهى الأمر بانتهاء أمده و الا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً، و هذا هو المراد من الاقتضاء فى عنوان المسأله لا العله فى الأمور التكوينية الخارجيه كما هو واضح. هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى ان عمده النزاع فى المسأله انما هى فى الصغرى يعنى فى دلاله أدله الأمر الاضطرارى أو الظاهرى على ذلك و عدم دلالتها، و لكن بعد إثبات الصغرى فالمراد من الاقتضاء فيهما هذا المعنى، فاذن لا- فرق بين اقتضاء الإتيان بالأمور به بالأمر الواقعى الا-جزاء عن امره و بين اقتضاء الإتيان بالأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الاجزاء عنه، فهما بمعنى واحد و هو ما عرفت.

(الرابع) فى بيان المراد من الا-جزاء الظاهر انه لم يثبت له معنى اصطلاحى خاص فى مقابل معناه اللغوى، ليكون هذا المعنى الاصطلاحى هو المراد منه فى المقام، بل المراد منه هو معناه اللغوى و هو الكفايه، غايه الأمر ان متعلقها يختلف باختلاف الموارد فقد يكون متعلقه القضاء، و قد يكون الإعادته، فإجزاء المأتى به عن الأمور به هو كفايته عما امر به إعادته و قضاء أو قضاء فقط فيما إذا دل الدليل على وجوب الإعادته دونه، و ذلك كمن صلى فى الثوب المتنجس نسياناً حيث انه على المشهور إذا تذكر فى الوقت وجبت الإعادته عليه، و إذا تذكر فى خارج الوقت لم يجب القضاء و ان كان الأقوى عندنا وجوبه أو المسافر الذى يتم فى السفر نسياناً أو جاهلاً

بالموضوع حيث انه إذا تذكر أو ارتفع جهله في الوقت وجبت الإعادة عليه،و ان تذكر أو ارتفع في خارج الوقت لم يجب القضاء،وهكذا، فإجزاء المأتى به عن الأمور به فى أمثال الموارد هو كفايته عما امر به قضاء لا إعادته.

(الخامس)قد يتوهم انه لا- فرق بين هذه المسألة و مسألة المره و التكرار بدعوى ان القول بالاجزاء موافق للقول بالمره،و القول بعدم الاجزاء موافق للقول بالتكرار،فاذن لا وجه لعقدهما مسألتين مستقلتين بل ينبغى عقدهما مسألة واحده.كما انه قد يتوهم عدم الفرق بينها و بين مسألة تبعيه القضاء للأداء باعتبار ان القائل بالتبعيه يلتزم ببقاء الأمر فى خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت و هو متحد فى النتيجة مع القائل بعدم الاجزاء،و عليه فلا فرق بين مسألتنا هذه و تلك المسألة.

و لكن كلا التوهمين خاطئ جداً.

اما الأول فلان القول بالاجزاء و ان كان موافقاً فى النتيجة مع القول بالمره،كما ان القول بعدم الاجزاء موافق فى النتيجة مع القول بالتكرار الا- أن مجرد ذلك لا يوجب اتحاد المسألتين،و ذلك لما تقدم فى ضمن البحوث السابقة من ان الضابط لامتياز مسألة عن مسألة أخرى انما هو بالجهد المبحوث عنها فى المسألة،و حيث ان الجهد المبحوث عنها فى مسألتنا هذه غير الجهد المبحوث عنها فى تلك المسألة فلا مناص من تعددهما،و ذلك لأن الجهد المبحوث عنها فى مسألة المره و التكرار انما هى تعيين حدود الأمور به شرعاً من حيث السعه و الضيق و انه الطبعه المقيدة بالمره أو التكرار و فى هذه المسألة انما هى اجزاء الإتيان بالأمور به عن الواقع عقلاً و عدم اجزائه بعد الفراغ عن تعيين حدوده شرعاً.و ان شئت قلت:ان البحث فى المسألة الأولى بحث عن دلاله الصيغه أو شاكلها على المره أو التكرار

و لذا تكون من المباحث اللفظية.و البحث فى هذه المسأله بحث عن وجود ملازمه عقليه بين الإتيان بالمأمور به خارجاً و بين اجزائه و من هنا قلنا انها من المسائل العقلية.

و صفوه القول ان الاشتراك فى النتيجة لو كان موجباً لوحده المسألتين أو المسائل لكان اللازم ان يجعل المسائل الأصوليه بشتى اشكالها و ألوانها مسأله واحده لاشتراك الجميع فى نتيجة واحده و هى القدره على الاستنباط و هذا كما ترى.

و أما التوهم الثانى فلان مسألتنا هذه تختلف عن مسأله تبعيه القضاء للأداء موضوعاً وجهه:اما الأول فلان الموضوع فى هذه المسأله هو الإتيان بالمأمور به و انه يجزى عن الواقع أم لا،و الموضوع فى تلك المسأله هو عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت.و من الطبيعى انه لا جامع بين الوجود و العدم،و عليه فلا ربط بين المسألتين فى الموضوع أصلاً.و أما الثانى فلان الجبهه المبحوث عنها فى هذه المسأله انما هى وجود الملازمه بين الإتيان بالمأمور به و اجزائه عن الواقع عقلاً و عدم وجودها.و الجبهه المبحوث عنها فى تلك المسأله انما هى دلالة الأمر من جبهه الإطلاق على تعدد المطلوب و عدم دلالته عليه،فاذن لا ارتباط بينهما لا فى الموضوع و لا فى الجبهه المبحوث عنها.

و بعد ذلك نقول:ان الكلام يقع فى مسائل ثلاث:الأولى ان إتيان المأمور به بكل امر يقتضى الاجزاء عن امره عقلاً سواء أ كان ذلك الأمر امراً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً.

(الثانيه):ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يوجب الاجزاء عن الأمر الواقعى أم لا؟ (الثالثه)ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يوجب الاجزاء

عنه إعادته أو قضاء أو قضاء فحسب أم لا؟ أما الكلام في المسألة الأولى فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ان اجزاء الإتيان بكل مأمور به عن أمره عقلي سواء كان امراً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً ضروره ان العقل يستقل بعدم بقاء موضوع للتعبث ثانياً.

أقول: الأمر كما أفاده (قده) و من هنا لا نزاع فيه و ان نسب الخلاف إلى بعض، و لكنه على تقدير صحته لا يعتد به أصلاً. و الوجه في ذلك هو ان المكلف إذا جاء بالمأمور به و أتى به خارجاً واجداً لجميع الاجزاء و الشرائط حصل الغرض منه لا محاله و سقط الأمر و الا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً، أو بقاء الأمر بلا ملاك و مقتض، و الجميع محال: اما الأول فلان لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لا- وحدته و هو خلف و اما الثاني فلان الامتثال الثاني كالامتثال الأول، فإذا لم يكن الأول موجباً لسقوط الأمر فالثاني مثله، و هكذا. و اما الثالث فلان الغرض إذا تحقق في الخارج و وجد كيف يعقل بقاء الأمر، ضروره استحاله بقاءه بلا مقتض و سبب.

فالتبجيه ان اجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي و الظاهري و الاضطراري أصلاً.

و على ضوء ما بيناه قد ظهر ان الامتثال عقيب الامتثال غير معقول، و لكن قد يتوهم جواز الامتثال بعد حصول الامتثال في موردین:

(أحدهما) جواز إعادته من صلى فرادى جماعه و قد دلت على ذلك عدة روايات منها صحيحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«في الرجل يصلي الصلاه وحده ثم يجد جماعه قال يصلي معهم و يجعلها الفريضة ان شاء» و منها صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: لا ينبغي

للرجل ان يدخل معهم فى صلاتهم و هو لا- ينويها صلاه، بل ينبغي له أن ينويها، وان كان قد صلى فان له صلاه أخرى» إلى غيرهما من الروايات الواردة فى هذا الباب، فهذه الروايات تدل فى جواز الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال الأول و هو الإتيان بالصلاه فرادى، و هذا من الامتثال بعد الامتثال الذى قد قلنا باستحالته.

(و ثانيهما) جواز إعادته من صلى صلاه الآيات ثانياً، وقد دلت على ذلك صحيحه معاوية بن عمار قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام «صلاه الكسوف إذا فرغت قبل ان ينجلي فأعد» و غيرها من الروايات الواردة فى المقام فانها ظاهره فى وجوب إعادتها ثانياً فضلاً عن أصل مشروعيتها و هذا معنى الامتثال بعد الامتثال.

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

(إحداهما) ما وردت فى إعادته الصلاه مع المخالفين: منها صحيحه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام «انه ما منكم أحد يصلى صلاه فريضه فى وقتها ثم يصلى معهم صلاه تقيه و هو متوضئ الا- كتب الله له بها خمساً و عشرين درجه فارغبوا فى ذلك». و منها صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: ما من عبد يصلى فى الوقت و يفرغ ثم يأتيهم و يصلى معهم و هو على وضوء الا- كتب الله له خمساً و عشرين درجه» و غيرهما من الروايات الواردة فى هذا المورد و هذه الطائفة لا تدل على مشروعيه الامتثال بعد الامتثال أصلاً و السبب فى ذلك انها وردت فى مقام التقيه فتكون الإعادته لأجلها و لو لا التقيه لم يكن لنا دليل على جوازها و مشروعيتها. و على الجملة فالروايات الداله على جواز الإعادته تقيه لا تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال فهذه الطائفة أجنبيه عن محل الكلام و لا صلح لها بما نحن بصددده

(و ثانيتهما) ما دلت على إعادته الصلاة جماعه منها الصحيحتان المتقدمتان، ولكنهما أيضا لا يدلان على مشروعيه الامتثال ثانيًا، بداهه ان الامتثال الأول -و هو الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه -مسقط لأمره و يكون عله له و الا - فلا - يعقل سقوطه، بل مفاد تلك الروايات استحباب الإعادته جماعه بداعي الأمر الاستحبابي (لا بداعي الأمر الأول) المستفاد من نفس تلك الروايات، أو بداعي الأمر الوجوبي قضاء لا أداء و عليه تدل صحيحه هشام بن سالم (يصلى معهم و يجعلها الفريضة ان شاء) و صحيحه حفص بن البختري (يصلى معهم و يجعلها الفريضة) بقرينه قوله عليه السلام في صحيحه إسحاق بن عمار (صلى و اجعلها لما فات).

و بتعبير آخر ان المستفاد من تلك الطائفة من الروايات هو ان إعادته الصلاة جماعه بعد الإتيان بها فرادى أمر مستحب فيكون الإتيان بها بقصد ذلك الأمر الاستحبابي. نعم من كان في ذمته قضاء فله ان يجعلها لما فات فالنتيجه انها أجنبيه عن الدلاله على جواز الامتثال بعد الامتثال بالكلية فضلا عن الدلاله على ان سقوط الأمر الأول مراعى بعدم تعقب الامتثال الآخر جماعه. و اما ما ورد من الروايه من ان الله تعالى اختار أحبهما إليه فبرده ضعف السند فلا يمكن الاعتماد عليه. و على تقدير تسليم سنده فهو لا يدل على جواز تبديل الامتثال بالامتثال الآخر و كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقب الأفضل، و ذلك لأن معناه و الله العالم هو ان الله تعالى يعطى ثواب الجماعه فانها عنده تعالى أحب من الصلاة فرادى و هذا تفضل منه تعالى، و لا سيما إذا قلنا بان أصل الثواب من باب التفضل لا من باب الاستحقاق، و كيف ما كان فهذه الروايه ساقطه كغيرها من الروايات فلا وجه لإطاله الكلام فيها كما عن شيخنا المحقق (قده)، مع ان ما أفاده (قده)

فى تفسير هذه الروايه خارج عن الفهم العرفى و راجع إلى الدقه الفلسفيه كما لا يخفى.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما احتمله الشيخ الطائفه(قده) فى التهذيب و إليك نصه:و المعنى فى هذا الحديث(قوله عليه السلام يصلى عليهم و يجعلها الفريضة ان شاء)ان من يصلى و لم يفرغ من صلاته و وجد جماعه فليجعلها نافله ثم يصلى فى جماعه،و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيه الفرض،لأن من صلى الفرض بنيه الفرض فلا يمكن ان يجعلها غير فرض و أيده الوحيد(قده)بقوله بأنه ظاهر صيغه المضارع.

و ذلك لأن ما أفاده(قده)خلاف ظاهر الحديث،بل خلاف صريحه فانه نصّ من جهه العطف بكلمه(ثم)ان وجدانه الجماعه بعد الفراغ عن الصلاه فرادى،لا فى أثنائها،و بذلك ظهر انه لا وجه لتأييد الوحيد-قده- بأنه ظاهر صيغه المضارع،فانها و ان كانت ظاهره فى الفعلية الا ان العطف بكلمه(ثم)يدل على ان وجد انه الجماعه كان متأخرا زماناً عن إتيانه بالصلاه فرادى.

و أما الجواب عن المورد الثانى فالصحيح هو انه لا بد من رفع اليد عن ظهور تلك الروايات فى وجوب الإعادة و حملها على الاستحباب، و ذلك لاستقلال العقل بسقوط الأمر بالامثال الأول فلا يعقل ان تكون الإعادة بداعى ذلك الأمر كما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السالفه أيضاً.

فالتتيجه قد تحققت لحد الآن فى عده خطوط:

(الأول):ان مسأله الاجزاء مسأله أصوليه عقليه و ليست من المسائل اللفظيه.

(الثانى):ان الإتيان بكل مأمور به مسقط لأمره،و هذا ليس

من محل الكلام فى شىء، و انما الكلام فى سقوط الأمر الواقعى بإتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى.

(الثالث): ان الروايات الداله على جواز الإعاده على اختلافها لا تدل على الامتثال بعد الامتثال.

و أما الكلام فى المسأله الثانيه (و هى ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل هو مجز عن الواقع أم لا) فيقع فى مقامين: (الأول) فيما إذا ارتفع العذر فى الوقت. (الثانى) فيما إذا ارتفع فى خارج الوقت.

اما الكلام فى المقام الأول فليعلم ان محل النزاع فى الاجزاء و عدمه فى هذا المقام انما هو فيما إذا كان المأتى به فى أول الوقت مأموراً به بالأمر الواقعى الاضطرارى، و ذلك كما إذا كان الموضوع للأمر الاضطرارى وجود العذر و إن كان غير المستوعب لتمام الوقت ففى مثله يقع الكلام فى ان الإتيان به هل هو مجز عن الواقع أو انه غير مجز. و أما إذا كان الموضوع له العذر المستوعب لتمام الوقت فلا مجال للنزاع هنا أصلاً، و ذلك لعدم الأمر حينئذ واقعاً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع أم لا و ذلك كما لو اعتقد المكلف استيعاب العذر فى تمام الوقت فصلى فى أول الوقت ثم انكشف الخلاف و ظهر ان العذر لم يكن مستوعباً ففى مثل ذلك لا أمر واقعاً و لا ظاهراً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع أو لا. و اما إذا قامت الحجه على الاستيعاب و صلى فى أول الوقت ثم انكشف الخلاف فهو داخل فى المسأله الثالثه و هى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الواقع و عدم اجزائه عنه و خارج عن مسألتنا هذه.

و ان شئت فقل: ان محل البحث فى هذه المسأله هو ما إذا كان الموضوع للأمر الواقعى الاضطرارى وجود العذر فى زمان الإتيان بالواجب لا العذر المستوعب لجميع الوقت و إلا فلا يجوز البدار حقيقه، فان جوازه

حينئذ مستند إلى أحد أمرين: إما إلى القطع باستيعاب العذر، أو إلى قيام أماره كاليينه أو نحوها على الاستيعاب، و مع انكشاف الخلاف في هاتين الصورتين ينكشف انه لا أمر اضطرارى واقعاً ليقع البحث في اجزائه عن الواقع و عدمه نعم في الصورة الثانيه الأمر الظاهرى موجود و من هنا قلنا بدخول هذه الصورة فى المسأله الآتیه.

هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى ان محل الكلام فى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الواقع و عدمه فيما إذا كان الأمر الاضطرارى ناشئاً عن مصلحة الواقع، و أما إذا كان ناشئاً عن مصلحة أخرى أجنبيه عن مصلحة الواقع فهو خارج عن محل الكلام، و ذلك كالأمر فى موارد التقيه حيث انه نشأ من المصلحه الكامنه فى نفس الالتقاء و هو حفظ النفس أو العرض أو المال، و من الطبيعى ان تلك المصلحه أجنبيه عن مصلحة الواقع، و عليه فلا- مقتضى للاجزاء فيها من هذه الناحیه نعم قد قلنا بالاجزاء فى تلك الموارد من ناحیه أخرى و هى وجود دليل خاص على ذلك كما ذكرناه فى محله.

و بعد ذلك نقول قد ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما هذا لفظه «تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تاره فى بيان ما يمكن ان يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء و بيان ما هو قضيه كل منها من الاجزاء و عدمه و أخرى فى تعيين ما وقع عليه، فاعلم انه يمكن ان يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحه و كافياً فيما هو المهم و الغرض. و يمكن ان لا- يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شىء أمكن استيفائه أولاً يمكن، و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب. و لا- يخفى انه ان كان وافياً به فيجزى فلا- يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء و لا إعادته، و كذا لو لم يكن وافياً

و لكن لا- يمكن تداركه و لا- يكاد يسوغ له البدار فى هذه الصورة الا- لمصلحه كانت فيه،لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا- مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم.لا يقال عليه فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار،لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء.فانه يقال هذا كذلك لو لا المزامحه بمصلحه الوقت.و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار فى الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحه و وافياً بالغرض،و ان لم يكن وافياً و قد أمكن تدارك الباقي فى الوقت أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى فلا- بد من إيجاب الإعادة أو القضاء و إلا فيجزى،و لا مانع عن البدار فى صورتين،غايه الأمر يتخير فى الصورة الأولى بين البدار و الإتيان بعملين:العمل الاضطرارى فى هذا الحال،و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.و فى الصورة الثانيه يتعين عليه البدار،و يستحب إعادته بعد طرو الاختيار.هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطرارى من الأنحاء.

ملخص ما أفاده(قده)بحسب مقام الشوت أربع صور:

(الأولى)ان يكون المأمور به بالأمر الاضطرارى الواقعى مشتملا على تمام مصلحه الواقع.

(الثانيه):ان يكون مشتملا على بعضها مع عدم إمكان استيفاء الباقي.

(الثالثه):هذه الصورة مع إمكان تدارك الباقي و لكنه ليس بحد يلزم استيفائه.

(الرابعه):أن يكون الباقي واجب الاستيفاء و التدارك.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه الصور اما الصورة الأولى: فلا إشكال فى الاجزاء عن الواقع و جواز البدار حقيقه و واقعاً، لعدم الفرق حينئذ بين الفرد الاضطرارى و الفرد الاختيارى فى الوفاء بالملاك و الغرض أصلاً.

و أما الصورة الثانية: فالصحيح فيها هو القول بالاجزاء، و ذلك لعدم إمكان تدارك الباقي من مصلحة الواقع، نعم لا يجوز البدار حينئذ و لكن لا بد من فرض ذلك فيما إذا كان الملاك فى المأمور به بالأمر الاضطرارى. و أما إذا كان فى امر آخر فهو خارج عن مفروض الكلام، كما ان جواز البدار واقعاً أو عدم جوازه كذلك انما هو بالإضافة إلى وفاء المأمور به الاضطرارى بملاك الواقع أو عدم وفائه. و اما افتراض جوازه بملاك آخر أجنبى عن ملاك الواقع فهو فرض لا صله له بمحل الكلام و من ذلك يظهر ان- ما فرضه (قده) من وجود مصلحة فى نفس البدار و لأجل تلك المصلحة جاز- فى غير محله.

و أما الصورة الثالثة: فائضاً لا مناص من القول بالاجزاء فيها، و ذلك لعدم كون الباقي من الملاك ملزماً ليجب تداركه، هذا كله مما لا كلام و لا إشكال فيه. و انما الكلام و الإشكال فى الصورة الرابعة فقد ذكر (قده) ان المكلف مخير فيها بين البدار فى أول الوقت و الإتيان بعملين: العمل الاضطرارى فى هذا الحال يعنى حال الاضطرار و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار و بين الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) من التخيير فى هذه الصورة غير معقول و ذلك لأنه من التخيير بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، و قد حققنا فى محله ان التخيير بينهما مستحيل الا إذا رجع إلى التخيير بين المتباينين. و تفصيل ذلك هو ان مرد جواز البدار واقعاً إلى ان الفرد المضطر إليه مأمور به

بالأمر الاضطرارى الواقعى حقيقه و واف بتمام مصلحه الواقع،و الا فلا يجوز البدار كذلك قطعاً.و مرد التخيير المزبور إلى عدم كون الفرد المضطر إليه مأموراً به كذلك و عدم كونه وافياً بتمام المصلحه،و ذلك لأن الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص فى أول الوقت و أوجب على المكلف الإتيان بالعمل التام الاختيارى بعد رفع الاضطرار و العذر سواء أ كان المكلف آتياً بالعمل الاضطرارى الناقص فى أول الوقت أم لم يأت به فبطبيعته الحال لا معنى لإيجابه العمل الاضطرارى الناقص و إلزام المكلف بإتيانه و لو على نحو التخيير،فانه بلا ملاك يقتضيه.

و بكلمه أخرى ان الصوره الأولى و الثانيه و الثالثه فى كلامه(قده) و ان كانت من الصور المعقوله بحسب مقام الثبوت،الا أن الصوره الأخيره و هى الصوره الرابعه غير معقوله إذ بعد فرض ان الشارع لم يرفع اليد عن الواقع و لوجب على المكلف الإتيان به على كل من تقديرى الإتيان بالعمل الاضطرارى الناقص فى أول الوقت و عدم الإتيان به فعندئذ بطبيعته الحال لا معنى لإيجابه الفرد الناقص،حيث انه لا يترتب على وجوبه أثر،بل لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادره و عدمه على تقدير عدمها.و أيضاً لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الإتيان به،و عدم كونه كذلك إلى تقدير عدم الإتيان به،و السر فى كل ذلك ما ذكرناه من ان التخيير المذكور غير معقول.

فالتنتيجه على ضوء ما بيناه ان الواجب هو الطبيعى الجامع بين المبدأ و المنتهى،و المفروض فى المسأله هو تمكن المكلف من الإتيان بالطبيعى المزبور فى وقته من جهه تمكنه على إيجاد بعض افراده فى الخارج،و معه لا-مقتضى لإيجاب الشارع الفرد الناقص الذى لا يفى بملاك الواقع.و ان شئت قلت:ان المكلف إذا كان قادراً على الإتيان بالصلاه مع الطهاره

المائيه مثلاً فى الوقت لم تصل النوبه إلى الصلاه مع الطهاره التراييه، لفرض ان الأمر الاضطرارى فى طول الأمر الاختيارى و مع تمكن المكلف من امتثال الأمر الاختيارى لا موضوع للأمر الاضطرارى، ولازم ذلك عدم جواز البدار هنا واقعاً، كما ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء فى الوقت و خارجه. فما أفاده (قده) من الجمع بين جواز البدار واقعاً و عدم الاجزاء عن الواقع جمع بين المتناقضين ثبوتاً و هو مستحيل فاذن لا تصل النوبه إلى البحث عنه فى مقام الإثبات.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا إمكان الجمع بينهما فى مرحله الثبوت يقع الكلام فيه عندئذ فى مرحله الإثبات و الدلاله يعنى هل لأدله الأمر الاضطرارى إطلاق بتمسك به فى المقام أم لا؟ ذهب المحقق صاحب الكفايه (قده) إلى ان لها إطلاقاً و إليك نصّ ما أفاده:

و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) و قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» هو الاجزاء و عدم وجوب الإعاده أو القضاء، و لا بد فى إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص. و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان و الا فالأصل و هو يقتضى البراءه من إيجاب الإعاده، لكونه شكاً فى أصل التكليف. و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى نعم لو دل دليله على ان سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضه كان القضاء واجباً عليه لتحقيق سببه و ان أتى بالغرض و لكنه مجرد الفرض.

نتيجه ما أفاده (قده) هى جواز البدار مع تمكن المكلف من الإتيان بالفعل الاختيارى التام و عدم وجوب الإعاده عليه بعد ارتفاع العذر فى

فى أثناء الوقت،و ذلك من جهة إطلاق الدليل و مع عدمه أصاله البراءه عن وجوبها.

و قد اختار هذا القول فى خصوص الطهاره التراييه جماعه منهم السيد الطباطبائى(قده)فى العروه.

و الصحيح فى المقام ان يقال:انه لا إطلاق لأدله مشروعيه التيمم بالقياس إلى من يتمكن من الإتيان بالعمل الاختيارى فى الوقت بداهه ان وجوب التيمم وظيفه المضطر و لا- يكون مثله مضطراً لفرض تمكنه من الصلاه مع الطهاره المائيه فى الوقت،و مجرد عدم تمكنه منها فى جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطرارى ما لم يستوعب تمام الوقت.

و قد ذكرنا فى بحث الفقه ان موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء عقلا- أو شرعاً فى مجموع الوقت بمقتضى الآيه الكريمه و ما شاكلها فلو افترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت و ارتفاعه فى الأثناء لم يكن المكلف مأوراً بالتيمم،لعدم تحقق موضوعه.

و بكلمه أخرى ان الواجب على المكلف هو طبيعى الصلاه مثلاً- على نحو صرف الوجود كما هو الحال فى جميع التكاليف الإيجابيه،و عليه فطرو الاضطرار على فرد من ذلك الطبيعى لا يوجب ارتفاع الحكم منه و ذلك لأن ما طرء عليه الاضطرار-و هو الفرد-لا- حكم له على الفرض،و ما هو متعلق الحكم-و هو الطبيعى الجامع-لم يطرأ عليه لااضطرار كما هو المفروض،فاذن لا مقتضى لوجوب التيمم أصلاً.فالنتيجه ان حال الافراد الطوليه كحال الافراد العرضيه من هذه الناحيه،فكما ان طرو الاضطرار إلى بعض الافراد العرضيه لا يوجب سقوط التكليف عن الطبيعى الجامع بينها،فكذلك طروه على بعض الافراد الطوليه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: انه لا إطلاق لأدله الأمر الاضطرارى فى محل الكلام. و من ضوء هذا البيان يظهر انه لا يجوز التمسك بأصالة البراءة أيضاً، و ذلك لأن رفع الاضطرار فى أثناء الوقت كما هو المفروض فى المقام كاشف عن عدم تعلق الأمر واقعاً بالفعل الاضطرارى، ليكون الإتيان به مجزياً عن الواقع، بل من الأول كان متعلقاً بالفعل الاختيارى التام، و المفروض عدم امتثاله، فاذن لا- نشك فى وجوب الإتيان به لنتمسك بأصالة البراءة عنه. و على الجملة فما أتى به المكلف فى الخارج من الفعل الاضطرارى لا امر به على الفرض، و ما كان متعلقاً للأمر لم يأت به، فاذن كيف يشك فى وجوب الإعادة. و من ذلك تبين انه لا يجوز البدار هنا واقعاً، بداهة ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء. و من الطبيعى ان الاجزاء لا يمكن إلا فى فرض وجود الأمر بالفعل الاضطرارى واقعاً.

نعم قد ثبت جواز البدار فى بعض الموارد بدليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختيارى التام فى الوقت: منها موارد التقية حيث يجوز البدار فيها واقعاً و ان علم المكلف بارتفاعها فى أثناء الوقت و تمكنه من العمل بلا تقيه فيجوز له الوضوء تقيه مع تمكنه منه بدونها فى آخر الوقت أو فى مكان آخر، و هكذا. و من هنا لا تجب الإعادة بعد ارتفاع العذر. و منها ما إذا تيمم المكلف فى آخر الوقت و صلى به صلاتى الظهرين ثم دخل وقت المغرب و هو باق على تلك الطهارة جاز له ان يصلى به صلاتى المغرب و العشاء واقعاً، و هكذا. و قد تحصل من ذلك ان فى كل مورد ثبت جواز البدار واقعاً بدليل خاص نلتزم فيه بالاجزاء و فى كل مورد لم يثبت جوازه بدليل كذلك فلا نقول به من جهة الأدلة العامة.

فالتيجة فى نهايه المطاف هى انه لا وجه للقول بالاجزاء فى هذه المسألة أصلاً.

و لكن مع ذلك ذهب شيخنا الأستاذ(قده) إلى الاجزاء فيها بدعوى ان المكلف لا يخلو من ان يكون متمكناً من الطهارة المائيه فى تمام الوقت أولاً يكون كذلك،أو يكون متمكناً منها فى بعضه دون بعضه الآخر فعلى الشقين الأولين لا إشكال فى التخيير العقلى بين الافراد الطوليه و العرضيه و على الأخير فبما ان ملاك التخيير هو تساوى الافراد فى الغرض فلا- يحكم العقل فيه بالتخيير بين الإتيان بالفرد الناقص و الإتيان بالفرد التام يقيناً و لكن إذا ثبت جواز البدار مع البأس فيما إذا فرض ارتفاع العذر فى الأثناء بعد الإتيان به و الامتثال فلا- يخلو من ان يكون جوازه حكماً ظاهرياً طريقيّاً أو حكماً واقعياً.و على الأول فيبتنى القول بالا-جزاء على القول به فى المسأله الآتية و هى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الواقع بعد انكشاف الخلاف فى الوقت و لا- يكون له مساس بمسألتنا هذه.و على الثانى فلا مناص من الالتزام بالاجزاء،و ذلك لقيام الضروره و الإجماع القطعى على عدم وجوب سته صلوات على المكلف فى يوم واحد و هو يكشف كشفاً قطعياً عن ان الفعل الناقص فى حال الاضطراب و لو مع فرض عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت واجد لتمام الملاك فيكون فى هذا الحال فى عرض الافراد الواجده واقعاً.و على هذا فلا مناص من القول بالاجزاء،ضروره ان الإعاده بعد استيفاء الملاك بتمامه من الامتثال بعد الامتثال.و فيه أولاً ما عرفت من عدم الدليل على جواز البدار فى مفروض المسأله الا فى بعض الموارد(و ثانياً)على تقدير تسليم ثبوته لا مناص من القول بالا-جزاء،لما عرفت من الملازمه بين جواز البدار واقعاً و الاجزاء (و ثالثاً)على تقدير تسليم عدم الملازمه بينهما و ان الاجزاء يحتاج إلى دليل الا ان ما أفاده من الدليل على الاجزاء-و هو قيام الإجماع و الضروره-خاص بخصوص الصلاه و لا يعم غيرها من الواجبات،و لا دليل آخر على الاجزاء

فيها حيث قد عرفت انه لا إطلاق لدليل الأمر بالفعل الاضطراري في أمثال الموارد التي يرتفع العذر في أثناء الوقت ليمسك بإطلاقه و أما الأصل العملي فالظاهر انه لا مانع من التمسك بأصله البراءة عن وجوب الإعادة في المقام و السبب في ذلك هو ان جواز البدار في مفروض الكلام و ان لم يكن كاشفاً عن ان العمل الناقص واجد لتمام ملاك الواقع كشفاً قطعياً الا ان احتمال وجوده و من الطبيعي ان مع هذا الاحتمال لا يمكن إحراز تعلق الأمر بالعمل الاختياري التام من الأول، و ذلك لأن العمل الاضطراري الناقص ان كان واجداً لتمام ملاكه فلا مقتضى للأمر به و الا فلا موجب لسقوطه و حيث اننا لا ندري بوفائه بملاكه و عدم وفائه به فبطبيع الحال لا نحرز وجوبه و تعلق الأمر به. و من المعلوم ان مثل هذا مورد لأصله البراءة و قد تحصل من ذلك ان نتيجة أصله البراءة هي الاجزاء و عدم وجوب الإعادة.

و أما المسألة الثانية و هي ما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت فهل يجزى الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن القضاء في خارج الوقت أم لا؟ فقد اختار شيخنا الأستاذ (قده) الاجزاء بدعوى ان عدم الاجزاء في هذه الصورة غير معقول. و الوجه في ذلك: ان القيد المتعذر على المكلف في تمام الوقت لا يخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب مطلقاً حتى حين التعذر و عدم تمكن المكلف من إتيانه كالطهور مثلاً. و اما ان لا يكون له دخل كذلك، بل يختص دخله في ملاكه بحاله التمكن منه دون التعذر كالطهارة المائية مثلاً. فعلى الأول لا يمكن الأمر بفاقده في الوقت لعدم الملاك له، و على الثاني فالامر بالفاقد له باق لفرض اشتماله على المصلحه التامة و عدم دخل القيد المتعذر فيها حال التعذر و على الجملة فبناء على دخل القيد مطلقاً في ملاك الواجب و مصلحته فلا يمكن الأمر بالأداء في الوقت

لا- بالإضافة إلى المأمور به من جهة انتفاء قدره على امتثاله، ولا- بالإضافة إلى الباقي من جهة عدم اشتماله على الملاك و المصلحه التامه، اذن لا- بد من الأمر بالقضاء فى خارج الوقت و بناء على عدم دخل القيد مطلقا فى ملاكه فبطبيعته الحال يتعين الأمر بالفاقد فى الوقت لاشتماله على الفرض على تمام الملاك و المصلحه و عدم دخل القيد المزبور فيه فى هذا الحال، و عليه فلا أمر بالقضاء لعدم ملاك له، فالجمع بين الأمر بالأداء فى الوقت و الأمر بالقضاء فى خارج الوقت جمع بين المتناقضين، ضروره ان الأمر بالقضاء تابع لصدق فوت الفريضه و إلا فلا مقتضى له أصلا، و من الطبعى ان صدق فوت الفريضه يستلزم عدم الأمر بالفاقد فى الوقت و دخل القيد مطلقا فى الملاك حتى حال التعذر، كما ان الأمر بالفاقد فى الوقت يستلزم عدم دخل القيد المذكور فى الملاك مطلقاً و هو يستلزم عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت، لفرض عدم صدق فوت الفريضه، اذن لا يمكن الجمع بين الأمر بالفاقد فى الوقت و إيجاب القضاء فى خارج الوقت.

و على ضوء هذا البيان يظهر ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى فى الوقت مجز عن المأمور به بالأمر الواقعى الأولى فى خارج الوقت و لا- يمكن القول بعدم الاجزاء عنه، لما عرفت من انه لا يمكن الجمع بين الأمر بإتيان الفاقد فى الوقت و إيجاب القضاء فى خارج الوقت و ان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين، و عليه فلا مناص من القول بالاجزاء هنا.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) قابل للنقد و المؤاخذة بحسب مقام الثبوت و ان كان تاماً بحسب مقام الإثبات فلنا دعويان (الأولى) عدم تماميه ما أفاده (قده) بحسب مرحله الثبوت (الثانيه) تماميه ما أفاده (قده) بحسب مرحله الإثبات.

اما الدعوى الأولى فلا مكان ان يقول قائل بان الصلاه مع الطهاره المائيه مثلاً مشتمله على مصلحتين ملزميتين، أو على مصلحه واحده ذات مرتبتين شديده و ضعيفه، و مع تعذر القيد و هو الطهاره المائيه فى المثال يكون الفاقـد-و هو الصلاه مع الطهاره التراييه-مشتـملاً على إحدى المصلحتين الملزميتين أو على المصلحه الضعيفه، و حيث انها ملزمه فى نفسها فلذلك توجب الأمر بالفاقد فى الوقت لاستيفائها، و لئلا تفوت عن المكلف.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المصلحه الثانيه أو المرتبه الشديده حيث انها كانت أيضاً ملزمه و قابله للاستيفاء و التدارك، و المفروض انه لا يمكن تداركها فى الوقت فلا مناص من إيجاب القضاء فى خارج الوقت لاستيفائها و تداركها.

فالنتيجه على ضوءهما هي ان الجمع بين الأمر بالفاقد فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت ليس جمعاً بين المتناقضين فما أفاده(قده) من ان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً نعم لو كانت للصلاه مع الطهاره المائيه مثلاً مصلحه واحده شخصيه ليست ذات مراتب تم ما أفاده(قده) من عدم إمكان الجمع بين الأمر بالأداء فى الوقت و الأمر بالقضاء فى خارج الوقت، و ذلك لما عرفت من ان القيد المتعذر إذا كان دخيلاً فى ملاك الواجب مطلقاً حتى حال التعذر فلا موجب للأمر بالفاقد فى الوقت و الا- فلا- مقتضى للأمر بالقضاء فى خارج الوقت. و لكن حيث أمكن اشتمال الواجب فى حال الاختيار و التمكن على مصلحه واحده ذات مراتب أو على مصلحتين ملزميتين فى مقام الثبوت فلا يتم ما أفاده(قده).

و أما الدعوى الثانيه فلا-نه لا مانع من التمسك بإطلاق أدله الأمر الاضطرارى لإثبات عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت، و ذلك لأن المولى

إذا كان فى مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الأدلة، ومع ذلك سكت عن بيان وجوب القضاء عليه فى خارج الوقت فبطبيعته الحال كان مقتضى إطلاقها المقامى عدم وجوبه و إلا- كان عليه البيان. وعلى الجملة فلا- قصور فى أدله الأوامر الاضطرارية كقوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً إلخ) وقوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» وما شاكلهما غير قاصره عن إثبات وجوب الفعل الناقص على المكلف فى الوقت، وعدم وجوب القضاء عليه فى خارج الوقت. هذا إذا كان لها إطلاق و أما مع عدمه فالمرجع هو الأصل العملى، وهو فى المقام أصالة البراءة عن وجوب القضاء للشك فيه و عدم الدليل عليه. و ان شئت قلت: ان وجوب القضاء حيث كان بأمر جديد سواء أ كان موضوعه فوت الفريضة أم كان فوت الواقع بملاكه فلا علم لنا به فى المقام. اما على الأول فواضح، لفرض عدم فوات الفريضة من المكلف فى الوقت و أما على الثانى فلاحتمال ان يكون المأمور به بالأمر الاضطرارى مشتملاً على تمام ملاك الواقع فلا يفوت منه الواقع بملاكه، و من الواضح ان وجوب القضاء مع الشك فيه و عدم قيام دليل عليه مورد لأصالة البراءة، و لا خصوصية له من هذه الناحية فنتيجة هذه المسألة هى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى و عدم وجوب قضائه فى خارج الوقت.

ثم ان الاضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف، وقد يكون باختياره اما الأول فقد تقدم حكمه بشكل موسع فلا نعيد. و أما الثانى وهو ما إذا كان الاضطرار باختياره كما إذا كان عنده ماء يكفى لوضوئه أو غسله فأراقه فأصبح فاقداً للماء، أو كان عنده ثوب طاهر فأنجسه و بذلك اضطر إلى الصلاة فى ثوب نجس، أو كان متمكناً من الصلاة قائماً فأعجز نفسه عن القيام و هكذا فهل تشمل إطلاقات الأوامر الاضطرارية لهذه الموارد أم لا؟

وجهان: و الظاهر هو الثانى، و السبب فى ذلك هو ان تلك الإطلاقات بمقتضى الظهور العرفى و ارتكازهم منصرفه عن الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف و إرادته، لوضوح ان مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً إلخ ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفى فيما إذا كان عدم وجدان الماء و الاضطرار إلى التيمم بطبعه و بغير اختيار المكلف و منصرفه عما إذا كان باختياره. و كذا قوله عليه السلام «إذا قوى فليقم» و ما شاكل ذلك.

و على الجملة فلا- شبهه فى ان الظاهر من تلك الأدله بمقتضى الفهم العرفى هو اختصاصها بخصوص الاضطرار الطارئ على الكلف بغير اختياره فلا تشمل ما كان طارئاً بسوء اختياره.

و على هذا الضوء لا- يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره و إرادته فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز إهراقه و تفويته إذا علم بعدم وجدانه الماء فى مجموع الوقت، و لو فعل ذلك استحق العقوبه على ترك الواجب الاختيارى التام أو على تفويت الملاك الملزم فى محله، و من الواضح ان العقل لا يفرق فى الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلى و تفويت الملاك الملزم فى ظرفه إذا كان كذلك، فكما يحكم بقبح الأول و استحقاق العقوبه عليه فكذلك فى الثانى هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد اتضح مما ذكرناه انه لا- أمر فى موارد الاضطرار الاختيارى لنبحث عن ان امثاله مجز عن الواقع أو لا؟ هذا حسب ما تقتضيه القاعده.

و لكن فى باب الصلاه خاصه قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال فلو عجز نفسه باختياره عن الصلاه قائماً أو مع الطهاره المائيه أو فى ثوب طاهر وجبت الصلاه عليه قاعداً أو مع الطهاره التراييه أو فى ثوب متنجس و ان استحق العقاب على ترك ما هو وظيفه المختار، لأن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار لم يمنع من العقاب.

فالنتيجه فى نهايه المطاف هى ان مقتضى القاعده سقوط الأمر الأول عن المركب بسقوط جزئه أو قيده،و إثبات الأمر للفاقد يحتاج إلى دليل، و الأدله الاضطراريه تختص بصوره الاضطرار غير الاختيارى،و لا تشمل الاضطرار الاختيارى،و عندئذ ففى كل مورد من موارد الاضطرار الاختيارى قام دليل خاص على وجوب الإتيان بالفاقد كما فى باب الصلاه فهو و الا فلا يجب.هذا كله فى غير موارد التقيه.

و أما فيها فالظاهر عدم الفرق بين صورتى الاختيار و غيره،و ذلك لإطلاق أدله التقيه،و مقتضاه جواز الإتيان بالعمل تقيه مع التمكن من الإتيان بدونها.و من هنا أفتى المشهور بان من تمكن من الصلاه فى موضع خال عن التقيه لا يجب عليه ذلك،بل يجوز له الإتيان بها مع العامه تقيه، و كذلك الحال فى الوضوء فالنتيجه ان فى موارد التقيه يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره عن الإتيان بالعمل بدونها،كما يجوز له البدار إليها،و لا تجب الإعاده إذا ارتفعت فى الأثناء و لا الفضاء إذا ارتفعت فى خارج الوقت.و لكن قد أشرنا فى ضمن البحوث السالفه ان موارد التقيه خارجه عن محل الكلام فى المقام.

إلى هنا قد انتهينا إلى عده نتائج:الأولى:ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى لا يجرى عن الواقع إذا ارتفع العذر فى أثناء الوقت، (الثانيه):ان الإتيان به مجز عنه إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت.

(الثالثه):ان إطلاقات الأوامر الاضطراريه لا- تشمل الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف و إرادته الا- فى موارد التقيه. (الرابعه):ثبوت الملازمه بين تعلق الأمر بالفعل الاضطرارى واقعاً و بين الاجزاء عن الواقع.أو فقل ثبوت الملازمه بين جواز البدار واقعاً و الاجزاء هذا بحسب نظريتنا من وجود الملازمه بين تعلق الأمر بالفعل الاضطرارى واقعاً و بين الاجزاء عن الواقع فى مقام الثبوت،و معه لا حاجه فى الرجوع إلى أدله أخرى لإثبات

ذلك و لا تصل النوبه إلى البحث عن وجود هذه الأدله فى مقام الإثبات.

و لكن لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بمقاله صاحب الكفايه(قده)فعندئذ بطبيعته الحال نحتاج فى إثبات ذلك إلى التماس دليل اجتهادى أو أصل عملى.

و أما الدليل الاجتهادى فصوره أربع:(الأولى)ان يكون كل من دليل الأمر الاضطرارى،و دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه مطلقا.

(الثانيه):أن يكون لدليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه إطلاق دون دليل الأمر الاضطرارى.(الثالثه)بعكس ذلك بان يكون لدليل الأمر الاضطرارى إطلاق دون دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه(الرابعه):ان لا يكون لشيء من الدليلين إطلاق.

أما الصوره الأولى فلا- ينبغى الشك فى ان إطلاق دليل الأمر الاضطرارى يتقدم على إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه،و ذلك لحكومته عليه و من الطبيعى ان إطلاق دليل الحاكم يتقدم على إطلاق دليل المحكوم كما هو الحال فى تقديم جميع الأدله المتكفله لإثبات الأحكام بالعناوين الثانويه كأدله لا ضرر و لا حرج و ما شاكلهما على الأدله المتكفله لإثباتها بالعناوين الأوليه.و على ضوء ذلك فقضيه إطلاق الأمر الاضطرارى من ناحيه و تقديمه على إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه من ناحيه أخرى هى الاجزاء و عدم وجوب الإعادة حتى فيما إذا ارتفع الاضطرار فى الوقت فضلا عن خارج الوقت،و السبب فى ذلك هو ان الإطلاق كاشف عن ان الفعل الاضطرارى تمام الوظيفه و انه واف بملاك الواقع و الا لكان عليه البيان، و لازمه بطبيعته الحال عدم إعادته العمل حتى فى الوقت فما ظنك بخارج الوقت و أما الصوره الثانيه فمقتضى إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه هو عدم سقوطهما فى حال الاضطرار.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه لا إطلاق لدليل الأمر الاضطرارى على الفرض.فالنتيجه بطبيعته الحال

هى عدم الاجزاء و وجوب الإعادة إذا عادت قدره للمكلف.

و أما الصورة الثالثة فهى بعكس الصورة الثانية تماماً يعنى ان مقتضى إطلاق دليل الأمر الاضطرارى من ناحيه و عدم إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه من ناحيه أخرى هو الاجزاء لا محاله و عدم وجوب الإعادة عند إعادته قدره.

و أما الصورة الرابعه فحيث انه لا- إطلاق لكل من الدليلين فالمرجع فيها هو الأصول العمليه، و قد اختلفت كلمات الاعلام فيها فذهب المحقق صاحب الكفايه (قده) إلى ان الأصل هنا يقتضى البراءه عن وجوب الإعادة بتقريب ان الفعل الاضطرارى حيث كان متعلقاً للأمر واقعاً و لذا جاز البدار إليه و المفروض ان المكلف أتى به فعندئذ إذا ارتفع العذر فى الوقت و عادت قدره بطبيعته الحال شك فى أصل وجوب الإعادة و هو مرجع لأصله البراءه، كما إذا شك فى وجوب القضاء. و غير خفى ان أفاده (قده) مبنى على جواز البدار واقعاً فى مثل المقام، فعندئذ لا مناص من القول بالاجزاء، لما تقدم من الملازمه بينه و بين وفاء المأمور به بالأمر الاضطرارى بتمام ملاك الواقع و اجزائه عنه، و عليه فلو شك فى وجوب الإعادة بعد ارتفاع العذر طبعاً يكون شكاً فى أصل التكليف، و مقتضى الأصل عدمه الا انك قد عرفت فى ضمن البحوث السابقه أنه لا دليل على جواز البدار واقعاً فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لمجموع الوقت كما هو المفروض فى المقام، و عليه فلا مناص من القول بعدم الاجزاء و وجوب الإعادة بعد ارتفاع العذر.

و ذهب بعض الأعاضم (قده) إلى ان مقتضى الأصل هنا الاشتغال دون البراءه، و قد قرب ذلك بوجهين:

(الأول) ان الشك فى وجوب الإعادة فيما إذا ارتفع العذر فى الوقت

نشأ من الشك في القدره على استيفاء المصلحه الباقيه من العمل الاختيارى و هذا و ان كان شكاً في أصل التكليف، و مقتضى الأصل فيه البراءه الا انه لما كان ناشئاً من الشك في القدره فالمرجع فيه هو قاعده الاشتغال، لما تقرر في محله من ان الشك في التكليف إذا كان ناشئاً عن الشك في في القدره على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءه كما لا يخفى.

(الثانى) ان المقام داخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير ببيان انا نعلم إجمالاً بان الجامع بين الفعل الاضطرارى و الاختيارى مشتمل على مقدار من المصلحه، و لكننا نشك في ان المقدار الباقي من المصلحه الملزمه أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجه التخيير بين الإتيان بالفعل الاضطرارى و الإتيان بالفعل الاختيارى، و لازم ذلك هو اجزاء الإتيان بالفعل الاضطرارى عن الواقع لأذن المكلف مع الإتيان به قد امتثل الواجب في ضمن أحد فرديه -و هو الاضطرارى- أو انه قائم بخصوص الفرد الاختيارى، لتكون نتيجه التعيين، و لازمه عدم اجزائه عنه، لفرض انه غير واف بتمام مصلحته فلا بد عندئذ من الإتيان به ثانياً، و حيث اننا لا نحرز هذا و لا ذاك بخصوص فبطبيع الحال نشك في ان التكليف في المقام هل تعلق بالجامع أو بخصوص الفرد الاختيارى، و هذا معنى دوران الأمر بين التعيين و التخيير و المرجع فيه التعيين بقاعده الاشتغال.

و لنأخذ بالنقد على كلا الوجهين: أما الوجه الأول فلما حققناه في محله من انه لا فرق في الرجوع إلى أصاله البراءه في موارد الشك في التكليف بين ان يكون منشئه الشك في القدره أو الشك من جهة أخرى كعدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو نحو ذلك، ضروره عدم الفرق بينهما و لا موجب لتقييد أصاله البراءه بغير الموارد الأول، فانه بلا دليل و مقتض،

و تمام الكلام فى محله. و أما الوجه الثانى فلان ما أفاده(قده)من دوران الأمر فى المقام بين التعيين و التخيير و ان كان صحيحاً إلا ان ما ذكره(قده)من ان المرجع فيه قاعده الاشتغال خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له، و السبب فى ذلك هو اننا قد حققنا فى موطنه ان المرجع فى كافه موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو أصالة البراءه دون قاعده الاشتغال الا- فى موردين (الأول)فيما إذا دار الأمر بينهما فى الحجيه كما إذا دل دليل على وجوب شىء.

و الآخر على حرمة و فرضنا العلم الخارجى بحجيه أحدهما فى هذا الحال فعندئذ ان كان الدليلان متساويين فالحجيه تخيريّه، و ان كان أحدهما محتمل الرجحان بالإضافة إلى الآخر فهو الحجه دونّه، و ذلك لأنه اما بخصوصه حجه أو هو أحد فردى الحجيه، و هذا بخلاف الآخر، فان احتمال انه بخصوصه حجه دون ذاك غير محتمل، فاذن لا محاله تكون حجيته مشكوكه و قد ذكرنا فى محله ان الشك فى الحجيه فى مرحله الإنشاء مساوق للقطع بعدمها فى مرحله الفعلية فلا أثر له. و هذا معنى حكم العقل بالتعيين فى مثل هذا المورد (الثانى)فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى موارد التزاحم و الامتثال بيان ذلك ان الحكمين فى هذه الموارد ان كانا متساويين فالمكلف مخير بين امتثال هذا و ذاك و ان كان أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر ففى مثله تعين امتثاله بحكم العقل دون ذاك، و ذلك بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه، و حيث ان المكلف فى مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فلا- بد له من الخروج عن عهده و تحصيل الأمن من العقوبه عليه، و من الطبيعى انه لا يحصل له الأمن منها الا- بامتثال ما هو محتمل الأهميه دون غيره، بداهه ان وظيفته فى الواقع لا تخلو من ان تكون هى التخيير بينهما، أو التعيين و الإتيان بخصوص هذا، و على كلا التقديرين حيث ان امتثاله مؤمن دون امتثال غيره تعين يحكم العقل. و اما فى غير

هذين الموردين فالمرجع هو أصله البراءه،و ذلك لأن تعلق التكليف بالجامع معلوم و تعلقه بالخصوصيه الزائده مشكوك فيه،و مقتضى الأصل البراءه عنه،و هذا كما فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.و بعد ذلك نقول ان دوران الأمر فى المقام و ان كان بين التعيين و التخيير إلا- انه حيث كان فى مقام الجعل لا- فى مقام الفعلية و الامتثال فبطبيعته الحال يدخل فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين،لفرض ان تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاختيارى و الاضطرارى معلوم،و تعلقه بخصوص الفعل الاختيارى مشكوك فيه للشك فى ان فيه ملاكاً ملزماً يخصه فمقتضى الأصل فيه البراءه و قد تحصل مما ذكرناه ان الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفايه (قده)من ان الأصل يقتضى البراءه عن وجوب الإتيان بالفعل الاختيارى إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة:و هى ان تعلق الأمر الاضطرارى بالفعل الناقص و جواز البدار إليه واقعاً مع فرض تمكن المكلف من الإتيان بالفعل الاختيارى بعد ارتفاع الاضطرار فى أثناء الوقت يحتاج إلى دليل،و قد قام لدليل على ذلك فى خصوص موارد التقيه و ان البدار فيها جائز كما أشرنا إليه سابقاً.

و اما فيما عدا موارد التقيه فقد أشرنا إلى ان جماعه:منهم السيد(قده) فى العروه قد اختاروا ان مقتضى إطلاق دليل وجوب التيمم هو جواز البدار إليه مع احتمال ارتفاع العذر فى الوقت و تمكن المكلف من الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فيه.و من هنا قال(قده)فى المسأله الثالثه من أحكام التيمم الأقوى جواز التيمم فى سعه الوقت و ان احتمال ارتفاع العذر فى آخره أو ظن به إلى ان قال فتجوز المبادره مع العلم بالبقاء و تجب التأخير مع العلم بالارتفاع هذا حرى بنا ان نقول:ان ما ذكره فى مسأله التقيه فى غايه الصحه و المتان و لا مناص عن الالتزام به.و أما ما ذكره فى مسأله التيمم فلا

يمكن المساعدة عليه بوجه، والسبب في ذلك ما تقدم من انه لا إطلاق لأدله وجوب التيمم من الآيه و الروايات بالإضافة إلى الموارد التي لا- يستوعب العذر فيها مجموع الوقت، لفرض تمكن المكلف معه من الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه، ومن الطبيعي ان النوبه لا تصل عندئذ إلى الصلاه مع الطهاره التراييه.

و قد تقدمت الإشاره إلى ذلك في ضمن البحوث السالفه بشكل أوسع كما و قد بينا في مبحث الفقه بصوره موسعه ان ما ادعاهم من جواز البدار خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له و ما يظهر من بعض الروايات جوازه قد تكلمنا فيه هناك فلاحظ و اما الأدله العامه فلا تدل على مشروعيه العمل الناقص مع تمكن المكلف من الإتيان بالعمل التام في الوقت. اما حديث رفع الاضطرار و الإكراه فقد ذكرنا في محله ان مفاده نفى الحكم لا إثباته يعنى ان الوجوب المتعلق بالمركب عند اضطرار المكلف إلى ترك جزء أو شرط منه يرتفع بمقتضى هذا الحديث. و اما الاجزاء الباقيه التي تمكن المكلف منها فالحديث لا يدل على وجوبها، مثلاً إذا اضطر إلى ترك الطهاره المائيه ارتفع عنه الوجوب المتعلق بالصلاه معها. و اما وجوب الإتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه فهو يحتاج إلى دليل خاص، و حديث الاضطرار لا يدل على ذلك، و كذلك الحال في حديث النسيان و ما شاكله. و أضف إلى ذلك ان حديث الاضطرار أو النسيان أو نحو ذلك انما يكون رافعاً للتكليف إذا تعلق بترك الواجب في مجموع الوقت. و اما إذا تعلق بتركه في بعض الوقت لا في مجموعه فلا أثر له و لا يكون رافعاً للتكليف فان ما تعلق به الاضطرار أو النسيان أو نحو ذلك لا- يكون مأموراً به و ما هو مأمور به- هو الطبيعي الجامع بين الافراد الطويله و العرضيه- لم يتعلق به فلا وجه لسقوط وجوبه و من هنا يظهر حال مثل قوله عليه السلام «ما من شيء حرمه الله تعالى الا و قد

أحله عند الضروره»و ذلك لوضوح انه لا يدل الا على جواز ارتكاب ما تعلقت الضروره به و أجنبي عن المقام بالكلية.

و اما قاعده الميسور أو ما شاكلها فمضافاً إلى ما حققناه في محله من انه لا أصل لهذه القاعده و انها قاصره سنداً و دلالة فهي أجنبيه عن المورد و لا- صله لها به أصلاً،و ذلك لعدم تحقق موضوعها حيث ان المكلف على الفرض متمكن من الإتيان بالواجب في ضمن فرد كامل في أثناء الوقت بعد ارتفاع العذر و من المعلوم انه مانع عن صدق عنوان المعسور عليه لتصل النوبه إلى ميسوره.و على الجملة فالواجب على المكلف و هو طبعي الصلاه مع الطهاره المائيه مثلاً في مجموع الوقت المحدد له،و من الطبيعي ان تمكنه من الإتيان به في ضمن فرد كامل يوجب عدم صدق المعسور في حقه، لتكون الفرد الاضطراري-و هو الصلاه مع الطهاره الترابيه-ميسوره.

فالتتيجه في نهايه المطاف:هي عدم قيام دليل على تعلق الأمر الاضطراري بالعمل الناقص مع تمكن المكلف من الإتيان بالعمل التام في أثناء الوقت نعم قد قام دليل خاص على ذلك في خصوص موارد التقيه.

و اما الكلام في المسأله الثالثه-و هي اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي و عدمه فيما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني أو تعبدى-فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيها على أقوال:(الأول) الاجزاء مطلقاً.(الثاني)عدمه مطلقاً.(الثالث):التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني و ما إذا انكشف بعلم تعبدى فيجزى على الثاني دون الأول (الرابع)التفصيل بين القول بالسببيه و القول بالطريقه فعلى الأول لا مناص من الاجزاء دون الثاني(الخامس)التفصيل بين أقسام السببيه بالتزام بالاجزاء في بعضها و بعدمه في بعضها الآخر.(السادس)التفصيل بين الأمارات و الأصول بالتزام بعدم الاجزاء في موارد الأمارات و الاجزاء في موارد الأصول،و قد

اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفايه (قده).

و لكن ينبغي لنا عطف الكلام فى هذا التفصيل قبل ان تحرر محل النزاع و بيان ما هو الحق فى المسأله من الأقوال فنقول: قد أفاد (قده) فى وجه ذلك ما إليك لفظه:

و التحقيق ان ما كان منه يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعده الطهاره أو الحليه بل و استصحابهما فى وجه قوى و نحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه يجرى، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط و مبيناً لدائره الشرط و انه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، فانكشف الخلاف لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، و هذا بخلاف ما كان بلسان انه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا- يجرى، فان دليل حجته حيث كان بلسان انه واجد لما هو الشرط الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان بشرطه فاقد».

توضيح أفاده (قده) هو ان الحكم الظاهري على قسمين: (أحدهما) حكم ظاهري مجعول فى ظرف الشك و الجهل بالواقع حقيقه من دون نظر إلى الواقع أصلاً. (و ثانيهما) حكم ظاهري مجعول أيضاً فى ظرف الشك فى الواقع و الجهل به الا انه ناظر إلى الواقع و كاشف عنه. و الأول مفاد الأصول العمليه كقاعده الطهاره و الحليه و الاستصحاب و الثانى مفاد الأمارات.

اما الأول فلا- ان المجعول فى موارد تلك الأصول هو الحكم الظاهري فى ظرف الشك و الجهل بالواقع بما هو جهل، و من الطبيعى ان ذلك انما يكون من دون لحاظ نظرها إلى الواقع أصلاً، و لذا أخذ الشك فى موضوعه فى لسانها و من هنا لا يتصف بالصدق تاره و بالكذب تاره أخرى، ضرورة ان الحكم

الظاهري المجعول في مواردھا كالطهارة أو الحليه موجود حقيقه قبل انكشاف الخلاف و بعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الأول كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب بناء على نظريته(قده)و في مثله لا- يعقل الاتصاف بالصدق مره و بالكذب أخرى.نعم قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعي و قد يكون مخالفاً له،و لكن هذا امر آخر أجنبي عن اتصافه بهما بالحليه كما هو واضح فالنتيجه على أساس ذلك هي حكومه تلك الأصول على الأدله الواقعيه في مرحله الظاهر و توجب توسعه دائرتها حيث ان ما دل على شرطيه الطهارة أو الحليه للصلاه مثلاً ظاهر في الطهارة أو الحليه الواقعيه،و لكنها جعلت الشرط أعم منها و من الطهارة أو الحليه الظاهريه، فمقتضى هذه الحكومه هو ان الطهارة الظاهريه كالطهارة الواقعيه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً،فكما ان المكلف إذا كان واجداً للطهارة الواقعيه واجد للشرط حقيقه،فكذلك إذا كان واجداً للطهارة الظاهريه فلو صلى معها ثم انكشف الخلاف لم ينكشف عن ان العمل فاقد للشرط، بل هو واجد له حقيقه و الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

و بكلمه أخرى ان الطهارة الظاهريه الثابته بقاعده الطهارة أو استصحابها و كذا الحليه الظاهريه الثابته بقاعدتها أو استصحابها لا واقع موضوعي لها ما عدا الشبوت في ظرف الشك لكي تطبق الواقع مره و تخالفه مره أخرى، و من المعلوم ان ما لا واقع له لا يعقل اتصافه بالصدق و الكذب،فان معنى الصدق هو مطابقه الشيء لواقعه الموضوعي و معنى الكذب عدم مطابقته له.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انها تحكم على الأدله الواقعيه و تجعل الشرط أعم منها و من الطهارة أو الحليه الظاهريه.فالنتيجه على ضوء ذلك:هي ان الشرط إذا كان الأعم فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف و فقدان العمل له بعد ما كان واجداً له في ظرفه،غايه الأمر يرتفع

بارتفاع موضوعه و هو الشك فهى أحكام ثابتة واقعاً فى مرحله الظاهر ما دام الشك و الجهل بالواقع، فلو صلى المكلف مع ثوب طاهر ظاهراً أو فى مكان مباح كذلك ثم بان عدمها واقعاً لم ينكشف ان الصلاه فاقده للشرط فى ظرفها، لفرض ان الشرط أعم منها و من الطهاره أو الحليه الظاهريه و المفروض انها واجده لها فى ظرفها حقيقه فلا يعقل انكشف الخلاف بالإضافة إليها. نعم هى فاقده للطهاره أو الحليه الواقعيه، و لكن قد عرفت ان الشرط ليس خصوصها. و من هنا يظهر ان التعبير بانكشف الخلاف فى أمثال هذه الموارد انما هو بلحاظ الطهاره أو الحليه الواقعيه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان عدم الاجزاء فى موارد هذه الأصول غير معقول فلا مناص من القول بالاجزاء.

و أما الثانى -و هو مفاد الأمارات- فلان المجعول فى مواردنا انما هو حجيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع و إثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شىء اخر فيها فى مقابل الواقع. بيان ذلك اما بناء على كون المجعول فيها هو الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى فواضح، و ذلك لأن الأماره على ضوء هذه النظرية ان كانت مطابقه للواقع أثبتت الواقع فحسب، و ان كانت خاطئه و غير مطابقه له لم تؤد إلى حكم شرعى أصلاً: لا- واقعى و لا- ظاهرى أما الأول فظاهر. و أما الثانى فلنفس عدم جعل حكم ظاهرى فى قبال الحكم الواقعى فى موردنا و انما المجعول كما عرفت هو الطريقيه و الكاشفيه فحسب فاذن حالها حال القطع المخالف للواقع. و أما بناء على نظريته (قده) من ان المجعول فيها انما هو المنجزيه و المعذريه فائضاً الأمر كذلك، لأنها على تقدير المطابقه تثبت الواقع إثباتاً تنجزياً فحسب و على تقدير المخالفه فلا- حكم فى موردنا: لا- واقعاً و لا ظاهراً، اما الأول فواضح، و أما الثانى فلما عرفت من ان المجعول فى مواردنا انما هو المنجزيه و المعذريه دون شىء آخر.

و على الجملة فحال الأمارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينهما أصلاً، فكما انه لا حكم فى موارد القطع المخالف للواقع لا- واقعاً و لا- ظاهراً، فكذلك لا- حكم فى موارد الأمارات المخالفه له. و من هنا تتصف الأمارات بالصدق مره و بالكذب مره أخرى. فالنتيجه فى نهايه المطاف هى ان فى مقام الثبوت و ان كان لا- فرق بين الأمارات و الأصول حيث ان كليهما وظائف مجعوله للجاهل بالواقع دون العالم به، الا انهما تفترقان فى مرحله الإثبات فى نقطه واحده: و هى ان الشك قد أخذ فى موضوع الأصل فى لسان أدلتها، و من هنا يكون الحكم المجعول فى مواردھا فى قبال الواقع من دون نظره إليه. و هذا بخلاف الأمارات، فان الشك لم يؤخذ فى موضوعها فى لسان أدلتها و ان لسانها كما عرفت لسان إثبات الواقع و النظر إليه.

و على ضوء ذلك لا مناص من القول بعدم الاجزاء فى موارد الأمارات عند كشف الخلاف، لما عرفت من عدم الحكم فى موارد مخالفتها للواقع لا- واقعاً و لا ظاهراً، و معه كيف يتصور الاجزاء فيها. و من هنا اتفقت كلماتهم على عدم الاجزاء فى موارد القطع بالخلاف.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) خاطئ نقضاً و حلاً.

أما الأول: فلان الالتزام بما أفاده (قده) مما لا يمكن فى غير باب الصلاه من أبواب الواجبات كالعبادات و المعاملات. و من هنا لو توضأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسته لم يلتزم أحد من الفقهاء و المجتهدين حتى هو (قده) بالاجزاء فيه و عدم وجوب إعادته، و كذا لو غسل ثوبه أو بدنه فى هذا الماء ثم انكشف نجاسته لم يحكم أحد بطهارته، و هكذا، مع ان لازم ما أفاده (قده) هو الحكم بصحة الوضوء فى المثال الأول و بطهاره الثوب أو البدن فى المثال

الثانى،لفرض ان الشرط أعم من الطهاره الظاهريه و الواقعيه،و المفروض وجود الطهاره الظاهريه هنا،و من الطبيعى ان العمل إذا كان واجداً للشرط فى ظرفه حكم بصحته،و لا يتصور فيه كشف الخلاف كما عرفت،و ارتفاعه انما هو بارتفاع موضوعه.و من هذا القبيل ما إذا افترضنا ان زيدا كان يملك داراً مثلاً ثم حصل لنا الشك فى بقاء ملكيته فأخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناها منه و بعد ذلك انكشف الخلاف و بان ان زيدا لم يكن مالكاً لها فمقتضى ما أفاده(قده)هو الحكم بصحة هذا الشراء لفرض ان الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعى و أفاد التوسع فى الشرط و جعله أعم من الملكيه الواقعيه و الظاهريه مع انه لن يلتزم و لا يلتزم بذلك أحد حتى هو(قده) فالنتيجه ان ما أفاده(قده)منقوض فى غير باب الصلاه من أبواب العبادات و المعاملات.

و أما الثانى-و هو جوابه حلا-فلان قاعدتى الطهاره و الحليه و ان كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهرى فى مورد الشك بالواقع و الجهل به من دون نظر إليه الا- ان ذلك مع المحافظه على الواقع بدون ان يوجب جعله فى موردهما انقلابه و تهديله أصلاً،و السبب فى ذلك ما حققناه فى مورده من انه لا- تنافى و لا- تضاد بين الأحكام فى أنفسها،ضروره ان المضاده انما تكون بين الأمور التكوينية الموجوده فى الخارج،و اما الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار المعبر فلا تعقل المضاده و المنافاه بينها أصلاً و بما ان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه و لا واقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا اعتبار الشارع إياها فى عالم الاعتبار فلا تعقل المنافاه و المضاده بينها فى أنفسها أصلاً،بداهه انه لا تنافى بين اعتبار الوجوب فى نفسه لفعل و اعتبار الحرمة كذلك له،و انما المضاده و المنافاه بينها من أحدا ناحيتين:(الأولى)بحسب المبدأ يعنى المصلحه و المفسده بناء على

مسلك العدليه من تبعيه الأحكام لهما(الثانيه)بحسب المنتهى يعنى مرحله الامتثال حيث لا يقدر المكلف على امتثال الوجوب و الحرمة المجعولين لفعل واحد فى زمن واحد كما انه لا- يمكن اجتماعهما فيه بحسب المبدأ فان المصلحه الملزمه مضاده للمفسده كذلك فلا يعقل اجتماعهما فى فعل واحد.

و على ضوء ذلك قد قلنا انه لا تنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى أصلاً لا فى نفسه و لا من ناحيه المبدأ،و لا من ناحيه المنتهى،اما الأول فلما عرفت من عدم التنافى بين الأحكام فى أنفسها.و اما الثانى فلان الحكم الظاهرى لم ينشأ عن المصلحه فى متعلقه و انما نشأ عن المصلحه فى نفسه.

و اما الثالث فلان الحكم الظاهرى انما هو وظيفه من لم يصل إليه الحكم الواقعى لا بعلم وجدانى و لا بعلم تعبدى،و اما من وصل إليه الحكم الواقعى فلا- موضوع عندئذ للحكم الظاهرى فى مادته فلا يجتمعان فى مرحله الامتثال لكى تقع المنافاه بينهما فى هذه مرحله.

و على الجملة ففى موارد وجود الحكم الظاهرى لا يجب على المكلف امتثال الحكم الواقعى،و فى موارد وجوب امتثاله لا حكم ظاهرى فى البين.

فالنتيجه:هى انه لا- تنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى أصلاً،و عليه فالالتزام بوجود الحكم الظاهرى فى موارد قاعده الطهاره و الحليه لا ينافى الالتزام بثبوت الحكم الواقعى فى موارد هما أيضاً،بل لا مناص من الالتزام بذلك بعد بطلان التصويب و الانقلاب بكافه اشكاله و ألوانه كما حققناه فى محله.

و على ضوء هذا الأساس فلو صلى المكلف مع طهاره البدن أو الثياب ظاهراً بمقتضى قاعده الطهاره أو استصحابها و كان فى الواقع نجساً فصلاته و ان كانت فى الظاهر محكومه بالصحة و يترتب عليها آثارها الا انها باطله فى الواقع،لوقوعها فى النجس،و عليه فإذا انكشف الخلاف انكشف انها فاقده للشرط من الأول و انه لم يأت بالصلاه المأمور بها واقعاً،و ان ما

أتى به ليس مطابقاً لها فاذن بطبيعته الحال تجب الإعادة أو القضاء، والإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إنما يكون عذراً له في تركها ما دام بقاء الجهل والشك، واما إذا ارتفع وانكشف الحال لم يكن معذوراً في تركها، فالأحكام الظاهرية في الحقيقة أحكام عذرية فحسب، وليست أحكاماً حقيقية في قبال الأحكام الواقعية، والمكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام الجهل وإذا ارتفع ارتفع عذره، وبعده لا يكون معذوراً في ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأول.

و اما حديث حكومه تلك القواعد على الأدلة الواقعية كما تقدم ذكره فلا يجدى، والسبب في ذلك هو ان هذه الحكومه حكومه ظاهريه موقته بزمن الجهل بالواقع والشك فيه وليست بحكومه واقعيه، لكي توجب توسعه الواقع أو تضيقه. و نتيجة هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع.

و بكلمه أخرى ان الشرط هو الطهاره أو الحليه الواقعيه فحسب بمقتضى الأدله الواقعيه، وهذه القواعد و الأصول انما تثبت الطهاره أو الحليه في موارد عند الشك و الجهل بها، والمكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام هذا الشك و الجهل. فإذا ارتفع انكشف ان العمل فاقد له من الأول و عليه فما أتى به غير مأمور به واقعاً. و من الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور يحتاج إلى دليل خاص و إلا فمقتضى القاعده عدم اجزائه عنه.

أو فقل ان في صورته مطابقه تلك القواعد للواقع فالشرط الواقعي موجود و صحه العمل مستنده إلى وجدانه، ولا أثر عندئذ لوجود الطهاره أو الحليه الظاهريه و أما في صورته مخالفتها للواقع فأثرها ليس الا ترتيب آثار الواقع عليها تعبداً في مرحله الظاهر لا البناء على انها شرط حقيقه، كما ان الطهاره أو الحليه الواقعيه شرط كذلك، بداهه ان لسانها ليس إثبات ان الشرط أعم

منها، بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشك و الجهل، و عند ارتفاعه و انكشاف الخلاف ظهر ان الشرط غير موجود. و من هنا يظهر ان هذه الحكومه انما هي حكومه في طول الواقع و في ظرف الشك به بالإضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعي عليها في مرحله الظاهر فحسب، و ليست بحكومه واقعيه بالإضافة إلى توسعه دائره الشرط و جعله الأعم من الواقع و الظاهر حقيقه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: هي ان مقتضى القاعده عند ارتفاع الجهل و كشف الخلاف عدم الاجزاء فالاجزاء يحتاج إلى دليل خاص و قد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاه دون غيره من أبواب العبادات و المعاملات و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين هذه القواعد و الأصول و بين الأمارات فانهما من واد واحد فما أفاده (قده) من التفصيل بينهما ساقط و لا أصل له كما عرفت. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى لا إشكال في ان الأمارات القائمة على الشبهات الموضوعيه كالبينه و اليد و ما شاكلهما مما يجرى في تنقيح الموضوع و إثباته خارجه عن محل البحث، و السبب في ذلك هو ان قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيه لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه و سيأتى إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتيه ان الاجزاء في موارد الأصول و الأمارات غير معقول الا بالالتزام بالتصويب فيها، و التصويب في الأمارات الجاريه في الشبهات الموضوعيه غير معقول، بداهه ان البينه الشرعيه إذا قامت على ان المائع الفلاني خمر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحيه، فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمرأً و بالعكس، كما إذا قامت على انه ماء و كان في الواقع خمرأً لم تجعله ماءً، أو إذا قامت على ان المال الذي هو لزيد

قد نقل منه بناقل شرعى إلى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف و بان انه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عما هو عليه و تغيره يعنى قلب ملكيه زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا انها قامت على أن المائع الفلانى ماء فتوضاً به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً، لما عرفت من أنها لا توجب انقلاب الواقع و لا تجعله غير الماء ماء، ليكون الموضوع المذكور مجزياً عن الواقع.

و من ناحيه ثالثه قد تسالنا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهرى فيها رأساً عن محل الكلام و ذلك كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ و أفتى على طبقه استناداً إلى حجيه الظهور، ثم بعد ذلك انكشف انه لا ظهور له فى هذا المعنى المعين أصلاً، بل هو مجرد وهم و خيال فلا واقع موضوعى له، فعندئذ لا ريب فى عدم حجيه هذا المعنى، لعدم اندراجة تحت أدله حجيه الظهورات. و كذا لو أفتى المجتهد على طبق روايه. وقع فى سلسله سنده (ابن سنان) بتخيل انه عبد اله بن سنان الثقه ثم بان انه محمد بن سنان الضعيف، فان الاعتقاد الأول باطل حيث انه صرف وهم و خيال و لا واقع له.

فالتتيجه ان كلما كان الاشتباه فى التطبيق بتخيل ان اللفظ الفلانى ظاهر فى معنى ثم بان انه غير ظاهر فيه من الأول و كان اعتقاد الظهور مجرد و هم بلا واقعيه له، أو اعتقد ان الروايه الفلانيه روايه ثقه بتخيل ان الواقع فى سندها زرارہ بن أعين مثلاً ثم انكشف انها روايه ضعيفه و ان الواقع فى سندها ليس هو زرارہ بن أعين، بل شخص آخر لم يوثق.

أو اعتقد ان الروايه الفلانيه مسنده ثم بان انها مرسله و هكذا، فهذه الموارد بكافه اشكالها خارجة عن محل النزاع و قد تسالوا على عدم الاجزاء فيها.

و من ناحيه رابعه لا إشكال و لا خلاف أيضاً بين الأصحاب فى عدم الاجزاء فى موارد انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهريه بالعلم الوجدانى

بان يعلم المجتهد مثلاً بمخالفه فتواه السابقه للواقع.

فالتبجـه على ضوء ما قـدمناه فى نهايه المطاف هى ما يلى:

إن محل النزاع فى مسألتنا هذه بين الاعلام والمحققين هو ما إذا انكشف الخلاف فى موارد الحجج والأمارات والأصول العملـيه فى الشبهات الحكمـيه بقيام حجه معتبره على الخلاف،و ذلك كما إذا أفتى المجتهد بعدم جزئـيه شىء أو شرطـيته مثلاً من جهه أصل عملـى كالأستصحاب أو البراءه ثم بعد ذلك انكشف الخلاف و اطلع على دليل اجتـهادى يدل على انه جزء أو شرط أو أفتى بذلك من جهه أصل لفظى كالعـموم أو الإطلاق أو نحو ذلك ثم بعده انكشف الخلاف و اطلع على وجود مخصص أو مقيد أو قرينه مجاز ففى هذه الموارد يقع الكلام فى ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى إعادـه أو قضاء أولاً يجزى فيه وجوه وأقوال:

و الصحيح هو التفصيل بين نظريه الطريقيه فى باب الأمارات و الحجج و نظريه السببيه،فعلى ضوء النظرية الأولى مقتضى القاعده عدم الـجزاء مطلقاً يعنى فى أبواب العبادات و المعاملات و فى موارد الأصول و الأمارات إلا أن يقوم دليل خاص على الـجزاء فى مورد.و على ضوء النظرية الثانية مقتضى القاعده الـجزاء كذلك إلا ان يقوم دليل خاص على عدمه فى مورد فلنا دعويان: (الأولى)ان مقتضى القاعده عدم الـجزاء بناء على نظريه الطريقيه و الكاشفيه(الثانيه)ان مقتضى القاعده الـجزاء بناء على نظريه السببيه.

أما الدعوى الأولى فلان الأمارات على ضوء هذه النظرية تكشف عن عدم إتيان المكلف بالمأمور به الواقعى فى هذه الشريعة،و ان ما أتى به ليس بمأمور به كذلك،و المفروض ان الصـحه انما تنتزع من مطابقه المأتى به المأمور به فى الخارج الموجه لسقوط الإعادـه فى الوقت و القضاء فى خارجه

كما ان الفساد ينتزع من عدم مطابقته له المترتب عليه وجوب الإعادة و القضاء. و من الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه، و هذا معنى قولنا ان مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء و لكن قد يقال ان الاجزاء هو المطابق للقاعده و استدل عليه بان انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجه معتبره كما هو مفروض الكلام فلا علم بكون الحجه الأولى باطله و مخالفه للواقع كما هو الحال فيما إذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني، بل الحجه السابقه كاللاحقه من هذه الناحيه، فكما يحتمل أن تكون الحجه اللاحقه مطابقه للواقع، فكذلك يحتمل أن تكون الحجه الأولى مطابقه له و ان كان الواجب على من قامت عنده الحجه الثانيه و على مقلديه العمل باجتهاده الثاني المستند إلى هذه الحجه الفعلية، دون اجتهاده السابق المستند إلى الحجه السابقه، و السبب في ذلك هو أن حجه السابقه انما تسقط في ظرف وصول الحجه اللاحقه اما في ظرفها فهي باقية على حجيتها، بداهه انه لا يعقل كشف الحجه اللاحقه عن عدم حجه السابقه في ظرفها، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، فإذا كانت السابقه متصفه بالحجيه في ظرفها كما هو المفروض فكيف يعقل كشف اللاحقه عن عدم حجيتها فيه، فالتبدل في الحجيه من التبدل في الموضوع لا- من كشف الخلاف و عدم الثبوت في الواقع، و عليه فلا وجه لبطلان الأعمال الماضيه المستنده إلى الحجه السابقه.

و بكلمه أخرى أن الواقع كما هو مجهول له في ظرف اجتهاده الأول كذلك هو مجهول في ظرف اجتهاده الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا، فقيام الحجه الثانيه على خلاف الأولى لا يعين بمؤداها الواقع الحقيقي لكي يستلزم خطأ الأولى و عدم مطابقتها للواقع، بداهه انه كما يحتمل خطأ الأولى و عدم مطابقه مؤداها للواقع كذلك يحتمل خطأ الثانيه و عدم مطابقه

مؤداها له، فهما من هذه الناحية على نسبه واحده. هذا من ناحية. و من ناحية أخرى أنا قد ذكرنا في غير مورد أن الأثر إنما يترتب على الحجية الفعلية الواصلة إلى المكلف صغرى و كبرى- و هو تنجيز الواقع عند المصادفه و التعذير عند الخطاء و صحة الإسناد و الاستناد- و أما الحجية المجعولة في مرحله الإنشاء التي لم تصل إلى المكلف صغرى و كبرى فلا أثر لها أصلاً، مثلاً إذا علم بحجيه البينه في الشريعة المقدسه و علم بقيامها على نجاسه شيء تترتب عليها آثارها و هي التنجيز و التعذير و صحة الإسناد و الاستناد. و أما إذا علم بحجيتها و لكن لم يعلم بقيامها على نجاسته في الخارج أو علم بقيامها عليها و لكنه لم يعلم بحجيتها في الشريعة المقدسه لم يترتب عليها تنجيز نجاسه ذلك الموضوع الخارجى، بل تبقى مشكوكه فالمرجع فيها الأصول العملية من الاستصحاب أو قاعده الطهاره.

و على الجملة فالحجيه متقومه بالوصول فان وصلت إلى المكلف صغرى و كبرى لم يبق موضوع للأصل العملى، و ان لم تصله و لو بإحدى مقدمتيها فالموضوع للأصل العملى موجود حقيقه- و هو الشك في الحكم الواقعى- و من ناحية ثالثه أن انكشف الخلاف في الحجيه أمر غير معقول، و التبديل فيها دائماً يكون من التبديل في الموضوع و ارتفاع الحكم بارتفاعه لا عدم ثبوته من الأول كما هو واضح.

و ان شئت قلت: أن المقام نظير النسخ في الأحكام الشرعيه فكما ان حقيقه النسخ انتهاء الحكم بانتهاء أمدّه و مده عمره و ثبوت الحكم حقيقه قبل انتهائه فكذلك حجيّه الأماره الأولى، فانها منتهيه بانتهاء أمدّها و مده عمرها- و هو الظفر بالحجه الثانيه و وصولها- حيث انها ثابتة حقيقه قبل ذلك، و السبب في ذلك: هو ما عرفت من أن اتصاف الأماره بالحجه متقومه

بالوصول إلى المكلف بصغرها و كبرها فمتى وصلت إليه كذلك اتصفت بالحجيه و الا- لم يعقل اتصافها بها. و على هذا فالحججه الثانيه ما لم تصل إلى المكلف لا- يعقل كونها مانعه عن اتصاف الحججه السابقه بها و لا توجب رفع اليد عنها أصلاً، و ذلك لفرض انها قبل وصولها لم تكن حجه لتكون مانعه عن حجيتها و رافعه لها، فإذا وصلت فبطبيعته الحال كانت رافعه لحجيتها من حين الوصول، لفرض ان اتصافها بالحجيه من هذا الحين فلا- يعقل أن تكون رافعه لها قبله، فاذن لا مانع من اتصافها بالحجيه فى وقتها و قبل الظفر بحجيه الحججه الثانيه، و لا مزاحم لها فى هذه الفتره من الزمن، و لا موجب لرفع اليد عنها فى تلك الفتره.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي: هى انه لا مناص من الالتزام بصحة الأعمال الماضيه المطابقه مع الحججه السابقه، و لا موجب لا عاداتها أو قضائها فى الوقت أو خارجه، لفرض انها صادرة عن المكلف على طبق الحججه فى ظرفها واقعاً، و معه لا مقتضى لبطلانها أصلاً، و من البديهي ان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

و لناخذ بالنقد عليه بيان ذلك: أن مقتضى الأماره الثانيه- سواء فيها القول باتصافها بالحججه الفعلية من الأول، أو القول باتصافها بها كذلك من حين وصولها و الظفر بها- هو عدم الاجزاء.

أما على التقدير الأول فواضح حيث انه بعد انكشاف الخلاف ظهر ان الأماره الثانيه كانت حجه من الأول، و الأماره الأولى لم تكن حجه كذلك، و صرف الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعى له لا- أثر له أصلاً. و نتيجه ذلك بطبيعته الحال بطلان الأعمال الماضيه و وجوب إعادتها أو قضائها حيث انها لم تكن مطابقه للحججه فى ظرف حدوثها، بل كانت مخالفه لها من ذلك الوقت على الفرض، غايه الأمر أن المكلف جاهل

بذلك، ومع كيف يمكن القول بالاجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء. ولكن هذا التقدير مجرد فرض لا واقع له، وذلك لما عرفت من أن حجيه الأماره فعلا متقومه بالوصول فلا يعقل اتصافها بها كذلك من دون وصولها إلى المكلف صغرى و كبرى. و ان شئت قلت: ان الحجيه و ان كانت كغيرها من الأحكام الشرعيه، فكما ان لها مرتبتين:

مرتبه الإنشاء، و مرتبه الفعلية، فكذلك للحجيه مرتبتين: مرتبه إنشائها و هى جعلها على نحو القضية الحقيقيه و لا أثر لها فى هذه المرتبه، و مرتبه فعليتها: و هى مرتبه ترتب الآثار عليها، و من الطبيعى ان هذه المرتبه تتوقف على وصولها إلى المكلف حيث ان الآثار المرغوبه منها كالتنجيز و التعذير و صحه الإسناد و الاستناد لا تترتب عليها الا بعد فعليتها و وصولها ضروره انه لا معنى لحجيه شىء فعلا الا ترتيب تلك الآثار عليه.

و أما على التقدير الثانى فلان الصفه الحجيه و ان كانت تحدث للأماره المتأخره بعد الظفر بها و وصولها، و لا معنى لاتصافها بها قبل ذلك.

و من هنا قلنا ان انكشاف الخلاف فى الحجيه أمر غير معقول، و التبديل فيها انما هو من التبديل فى الموضوع الا ان مدلولها أمر سابق حيث أنها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعه المقدسه من دون اختصاصه بزمان آخر و بعصر دون عصر، و ذلك كما إذا افترضنا ان المجتهد أفتى بطهاره شىء من جهه قاعده الطهاره ثم وجد ما يدل على نجاسته كالاستصحاب مثلا كما إذا علم أن حالته السابقه هى النجاسه، فهذا لا يكشف عن عدم حجيه القاعده فى ظرفها، و انما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها حيث انه لا- يكون حجه الا بعد العلم بها فان موضوعه و هو الشك فى البقاء لا يتحقق الا من هذا الحين فكيف يعقل ان يكون رافعاً لحجيه

القاعده فى وقتها و كاشفاً عنه كذلك. نعم مفاده أمر سابق و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق، و مثله ما إذا أفتى على طبق عموم بعد الفحص عن مخصصه و عدم الظفر به فلا يكون الظفر به بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجيه العام قبله حيث أنه لا يكون حجه الا بعد وصوله لا مطلقاً نعم مدلوله كان مطلقاً و هو يحكى عن ثبوته فى الشريعه المقدسه كذلك.

و من الطبيعى أن مقتضى حجيه ذلك ثبوت مدلوله من الابتداء، و لازم هذا هو أن العمل المأتى به على طبق الحججه السابقه حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل، لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به فى الواقع -و هو مدلولها- و كون الحججتان تشتركتان فى احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضر بذلك بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحججه الثانيه حسب أدله اعتبارها و عدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء. و من الطبيعى ان صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء، بداهه انه لا مؤمن معه من العقاب، فان الحججه السابقه و ان كانت مؤمنه فى ظرف حدوثها الا انها ليست بمؤمنه فى ظرف بقائها، لفرض سقوطها عن الحجيه و الاعتبار بقاء بعد الظفر بالحججه الثانيه و تقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومه أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك، و عليه فلا- مؤمن من العقاب على ترك الواقع، و لأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحججه الثانيه و إعادة الأعمال الماضيه حتى يحصل الأمن.

و أما القضاء فلاجل ان ما أتى به المكلف على طبق الحججه الأولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحججه الثانيه، و عليه فلا بد من الحكم بطلانه، و معه حيث يصدق عنوان فوت الفريضه فبطبيع الحال يجب القضاء بمقتضى

ما دل على ان موضوعه هو فوت الفريضه،فمتى تحقق تحقق وجوب القضاء، إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة:و هي أن مقتضى القاعده عدم الـجزاء فى جميع موارد كشف الخلاف و عدم مطابقه العمل المأتى به للواقع سواء أ كانت من موارد التبديل فى الرأى أو من موارد الرجوع إلى مجتهد آخر بلاـ فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات،و الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيه،و موارد الأصول و الأمارات،و موارد كشف الخلاف بالعلم الوجدانى و كشف الخلاف بالعلم التعبدى الا فيما قام دليل خاص على الاجزاء كما قام فى خصوص الصلاه حيث دل حديث لا تعاد على عدم وجوب الإعادة فى غير الخمسه المذكوره فيها، كما ستجىء الإشاره إلى ذلك من هذه الناحيه إن شاء الله تعالى.هذا كله بناء على حجيه الأمارات على ضوء نظريه الطريقيه و الكاشفيه.

و أما بناء على حجيتها على ضوء نظريه السببيه و الموضوعيه فينبغى لنا التكلم فيها فى مقامين.

(الأول)فى بيان حقيقه السببيه و اقسامها.

(الثانى)فى بيان ما يترتب على تلك الأقسام.

أما المقام الأول فالسببيه على وجوه:

(الأول)ما نسب إلى الأشاعرهـ وان كانت النسبه غير ثابتهـ من ان الله تعالى لم يجعل حكما من الأحكام فى الشريعه المقدسه قبل تأديه نظر المجتهد إلى شىء و انما يدور جعله مدار تأديه نظريه المجتهد و رأيه فكلما أدى إليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك فى مورد بسبب قيام أماره أو أصل جعل الشارع ذلك الحكم فيه،و إذا تبدل رأيه إلى رأى آخر كان من التبديل فى الموضوع و انقلاب الحكم بانقلابه،و لا يعقل فيه كشف الخلاف أصلا كيف حيث لا واقع ما وراء رأيه،و بكلمه أخرى ان هذا

القول يركز على أساس انه لا مقتضى فى الواقع من المصالح أو المفسد قبل قيام الأماره و تأديتها إلى شىء ليكون منشأ لجعل الحكم فيه، و انما تحدث المصلحه أو المفسده فى فعل بسبب قيام أماره على وجوبه أو على حرمة، و لذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدت إليه فالنتيجه ان مرد القول بهذه السببيه إلى خلو صفحه الواقع عن الحكم قبل تأديه الأماره إليه و قيامها عليه فلا يكون فى حتى الجاهل مع قطع النظر عنها حكم أصلاً.

(الثانى) ما نسب إلى المعتزله و هو أن يكون قيام الأماره سبباً لكون الحكم الواقعى بالفعل هو المؤدى، و ذلك لأن قيام الأماره يوجب احداث مصلحه أو مفسده فى متعلقه، و حيث ان الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد فى متعلقاتها فبطبيعته الحال ينحصر الحكم الواقعى الفعلى فيه. و بكلمه أخرى ان المعتزله قد اعترفت بثبوت الأحكام الواقعيه فى الشريعه المقدسه المشترك فيها بين العالم و الجاهل. و لكن على الرغم من ذلك يقول بانحصار الأحكام الواقعيه الفعليه فى مؤديات الحجج و الأمارات و لا حكم فى غيرها الا شأناً و اقتضاءً.

بيان ذلك هو ان الأماره القائم على شىء لا تخلو من ان تكون مطابقه للواقع أو تكون مخالفه له فعلى الأول فهى توجب فعليه الواقع فحسب و على الثانى فحيث انها توجب احداث مصلحه فى المؤدى أقوى من مصلحه الواقع فهى بطبيعته الحال كما توجب اضمحلال مصلحه الواقع و جعلها بلا- أثر كذلك توجب جعل الحكم على طبقها. فالنتيجه انها توجب انقلاب الواقع و تغييره و جعل المؤدى على خلافه. ثم ان السببيه بهذا المعنى تمتاز عن السببيه بالمعنى الأول فى نقطه و تشترك معها فى نقطه أخرى. اما نقطه الامتياز فهى ان الأولى تقوم على أساس اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها و عدم ثبوت الحكم فى حق الجاهل، و لذا لا يتصور على ضوءها الخطأ

فى آراء المجتهدين حيث لا- واقع ما عداها.و الثانى تقوم على أساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم و الجاهل، و لذا تختص سببها لجعل المؤدى فى صورته المخالفه فحسب. و أما نقطه الاشتراك:فهى انهما تشتركان فى اختصاص الأحكام الواقعيه الفعلية بمؤديات الأمارات فلا حكم واقعى فعلى فى غيرها أصلا.

(الثالث):ما نسب إلى بعض الإماميه و هو ان يكون قيام الأماره سبباً لإحداث المصلحه فى السلوك على طبق الأماره و تطبيق العمل على مؤداها،مع بقاء الواقع على ما هو عليه من دون ان يوجب التغيير و الانقلاب فيه أصلا،فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى يوم الجمعه مثلاً- و فرضنا ان الواجب فى الواقع هو صلاه الظهر لم توجب تغيير الواقع و انقلابه و جعل غير الواجب واجباً،بل الواجب الواقعى باق على ما كان عليه رغم ان الأماره قامت على خلافه،كما ان صلاه الجمعه بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب فى الواقع،فوجود الأماره و عدمها بالإضافة إلى الواقع على نسبه واحده.نعم هذه الأماره سبب لحدوث مصلحه فى السلوك على وفقها،و بها يتدارك ما فات من مصلحه الواقع،و على الجملة فكما لا دخل للأماره فى جعل الأحكام،فكذلك لا دخل لها فى فعليتها،فالأحكام الواقعيه فعلية رغم قيام الأمارات على خلافها فلا تتغير به.و السر فى ذلك هو ان قيام الأماره لو كان موجباً لحدوث المصلحه فى المؤدى فبطبيعته الحال أوجب انقلاب الواقع.

و أما إذا لم يوجب حدوث مصلحه فيه كما هو المفروض فى المقام فاستحال ان يكون موجباً لانقلاب الواقع.و أما إيجابه حدوث مصلحه فى السلوك فهو غير مناف لمصلحه الواقع أصلا،و هذه المصلحه تختلف باختلاف السلوك كما أو ضحناه فى مبحث الظن.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطه الامتياز بين السببيه بهذا المعنى و السببيه بالمعنيين الأولين كما لا يخفى.

و بعد ذلك نقول اما على ضوء السببيه بالمعنى الأول فلا- مناص من القول بالاجزاء حيث لا واقع على الفرض ما عدا مؤدى الأماره لنبحث عن ان الإتيان به مجز عنه أولا فلو تبدل رأى المجتهد إلى رأى آخر على خلاف الأول كان من تبدل الموضوع لا من انكشاف الخلاف، فالإتيان بما أدى إليه رأيه إتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى لا انه إتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ليقع البحث عن اجزائه عن الأول، الا ان السببيه بذلك المعنى غير معقوله فى نفسها، بداهه ان تصورهما فى نفسه كاف للتصديق بطلانها بلا حاجه إلى إقامه برهان عليه من لزوم دور أو نحوه، كيف حيث ان هذا المعنى من السببيه خلاف الضروره من الشرع و يكذبه الكتاب و السنه، إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الكتب على انه لو لم يكن حكم مجعول فى الواقع قبل قيام الأماره عليه فالأماره تحكى عن أى شىء و انها تؤدى إلى أى حكم و هل يعقل الكشف من دون مكشوف و الحكايه من دون محكى فلو توقف ثبوته على قيام الأماره عليه لزم الدور أو الخلف و أضف إلى ذلك ان اختصاص الأحكام الشرعيه بمن قامت عنده الأماره خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب، و تكذبه الإطلاقات الأولى حيث ان مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعيه فى الواقع مطلقا من دون فرق بين العالم و الجاهل.

و اما على ضوء السببيه بالمعنى الثانى فالامر أيضاً كذلك يعنى أنه لا مناص من القول بالاجزاء حيث انه لا واقع على ضوئها أيضاً فى مقابل مؤدى الأماره ليقع البحث عن ان الإتيان به هل هو مجزئ عنه أم لا، بل الواقع هو مؤدى الأماره، فالإتيان به إتيان بالواقع هذا من ناحيه. و من

ناحية أخرى ان السببيه بهذا المعنى و ان كان امراً معقولاً- بحسب مقام الثبوت و لا مانع فى نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع و تغييره بقيام الأماره على خلافه بان يكون ثبوت الواقع مقيداً بعدم ذلك نظير تقيد ثبوت الأحكام الواقعيه بغير موارد الاضطرار و الضرر و الحرج و ما شاكلها إلا ان الأدله لا تساعد على ذلك: اما الإطلاقات الأوليه فلان مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعيه للعالم و الجاهل و لا- دليل على تقييدها بعدم قيام الأماره على الخلاف كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر و الحرج و ما شاكلهما. فالنتيجه ان التقييد يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه.

و أما أدله الاعتبار فلا تخلو من ان تكون هى السيره العقلانيه أو تكون غيرها من الآيات أو الروايات، فعلى كلا التقديرين لا يدل على سببيه الأمارات.

أما على الأول فواضح حيث ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بملاك كونها طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه، و انهم يعاملون معها معاملة العلم و القطع من جهه كونها منجزه للواقع على تقدير الإصابه، و معذره على تقدير الخطأ، و هذا هو مرد الطريقيه و الكاشفيه، بداهه انه ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببيه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الشارع قد أمضى تلك السيره على ما هى عليه، فالنتيجه على ضوءهما هى ان اعتبار الحجج و الأمارات من باب الكاشفيه و الطريقيه لا من باب السببيه و الموضوعيه.

و أما على الثانى فائضاً كذلك، فان الظاهر من الآيات و الروايات هو إمضاء ما هو حجه عند العقلاء فلا تدلان على حجه شىء تأسيساً.

و من هنا لم نجد فى الشريعه المقدسه أن يحكم الشارع باعتبار أماره تأسيساً نعم قد زاد الشارع فى بعض الموارد قيداً فى اعتبارها و لم يكن ذلك القيد

معتبراً عند العقلاء. وقد تحصل من ذلك أن الحجية التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدسه، ليتوهم أنها كانت من باب السببيه. على أنه لا ملازمه بينها وبين السببيه أصلاً.

فالتتيجه لحد الآن قد أصبحت أن السببيه بهذا المعنى و ان كانت معقوله في ذاتها و لا يترتب عليها المحاذير المترتبة على السببيه بالمعنى الأول الا انها خلاف الضروره و إطلاقات الأدله التي تقتضى عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها.

و ما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من أنه قد تواترت الاخبار و الآثار على اشتراك الأحكام الواقعيه بين العالم و الجاهل لعله أراد منها الروايات الداله على ثبوت الأحكام مطلقاً أو أراد اخبار الاحتياط و البراءه أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك، و الا فلم ترد روايه واحده تدل على أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالمين بها و الجاهلين.

و أما السببيه بالمعنى الثالث فالكلام يقع فيها من جهات ثلاث:

(الأولى) اننا قد حققنا في محله أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحه التي تسمى بالمصلحه السلوكيه لتصحيح اعتبار الأمارات و حجيتها، و السبب في ذلك هو أن اعتبار الأمارات من دون أن ترتب عليه مصلحه و ان كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم الا أنه يكفي في ذلك ترتب المصلحه التسهيليه عليه، حيث أن تحصيل العلم الوجداني بكل حكم شرعى لكل واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، و لو أمكن هذا فبطبيعته الحال كان حرجياً لعامة المكلفين في عصر الحضور فما ظنك في هذا العصر. و من الواضح ان هذا مناف لكون الشريعه الإسلاميه شريعه سهله و سمحه. و على هذا الضوء فلا بد للشارع من نصب

الطرق المؤدية غالباً إلى الأحكام الواقعيه و ان كان فيها ما يؤدي على خلاف الواقع أيضاً.

و بكلمه أخرى ان المصلحه التسهيليه بالإضافة إلى عامه المكلفين تقتضى ذلك. نعم من كان مباشراً للإمام عليه السلام كعائلته و متعلقيه يمكن له تحصيل العلم فى كل مسأله بالسؤال عنه عليه السلام و كيف كان فمع وجود هذه المصلحه لا مقتضى للالتزام بالمصلحه السلوكيه أصلاً.

(الثانيه) اننا قد أثبتنا فى الجبهه الأولى انه لا موجب و لا مقتضى للالتزام بها أصلاً و لكننا نتكلم فى هذه الجبهه من ناحيه أخرى و هى: أن فى الالتزام بها هل هو محذور أو لا فيه وجهان: فذهب شيخنا العلامة الأنصارى (قده) و تبعه فيه شيخنا الأستاذ (قده) إلى انه لا محذور فى الالتزام بها أصلاً، و لكن الصحيح هو انه لا يمكن الالتزام بها، و ذلك لاستلزام القول بها التصويب و تبدل الحكم الواقعى، و السبب فيه هو اننا إذا افترضنا قيام مصلحه فى سلوك الأماره التى توجب تدارك مصلحه الواقع فالإيجاب الواقعى عندئذ تعييناً غير معقول، كما إذا افترضنا ان القائم بمصلحه إيقاع صلاه الظهر مثلاً فى وقتها امران. (أحدهما) الإتيان بها فى الوقت. (الثانى) سلوك الأماره الداله على وجوب صلاه الجمعة فى تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه، فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعى بخصوص صلاه الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحيه، و عدم الموجب له من ناحيه أخرى بعد ما كان كل من الأمرين وافياً بغرض المولى، فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعى فى حق من قامت عنده أماره معتبره على وجوب صلاه الجمعة مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير: اما الإتيان بصلاه الظهر فى وقتها، أو سلوك الأماره المذكوره، و معه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعى مشتركاً بين العالم و الجاهل، فانه

بطبيعته الحال يكون تعييناً في حق العالم، و تخيراً في حق الجاهل. و هذا خلاف الضرورة و الإجماع و إطلاقات الأدلة التي مقتضاها عدم الفرق بينهما بالإضافة إلى الأحكام الواقعية.

فالتيجة ان مرد هذه السببيه إلى السببيه بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع و تبدله فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

(الثالثه): ان شيخنا الأستاذ (قده) قد ذكر ان حال هذه السببيه حال الطريقيه في عدم اقتضاها الاجزاء، فكما ان الاجزاء على ضوء القول بالطريقيه يحتاج إلى دليل و الا فمقتضى القاعده عدمه، فكذلك على ضوء القول بهذه السببيه، توضيح ما أفاده (قده) هو ان المصلحه القائمه بسلوك الأماره تختلف باختلاف السلوك - و هو الزمان المذى لم ينكشف الخلاف فيه - فان كان السلوك بمقدار فضيله الوقت فكانت مصلحته بطبيعته الحال بمقدار يتدارك بها مصلحتها فحسب، لأن فوتها مستند إليه دون الزائد، و أما مصلحه أصل الوقت فهي باقيه فلا بد من استيفائها بالإعاده، و ان كان بمقدار تمام الوقت و كان انكشاف الخلاف في خارجه فطبعاً كانت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحه تمام الوقت الفائتة، و أما مصلحه أصل العمل فهي باقيه فلا بد من استيفائها بالقضاء في خارج الوقت.

و لنأخذ لتوضيح ذلك مثالا و هو ما إذا افترضنا ان الواجب في الواقع هو صلاه الظهر، و لكن الأماره المعتبره قامت على وجوب صلاه الجمعة في يومها، و المكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الأماره و أتى بصلاه الجمعة ثم انكشف الخلاف، فعندئذ ان كان كشف الخلاف في ابتداء الوقت فالتدارك هو خصوص مصلحه وقت الفضيله دون مصلحه نفس

العمل فى تمام الوقت،لفرض ان سلوكها كان بهذا المقدار،فاذن لا محاله تجب الإعادة،و ان كان فى خارج الوقت،فالمتدارك هو مصلحه الوقت خاصه دون المصلحه القائمه بذات العمل فى الواقع،و من الطبيعى انها تقتضى الإتيان به فى خارج الوقت،و ان لم ينكشف الخلاف إلى ما دام العمر فالمتدارك هو تمام مصلحه الواقع.و قد تحصل من ضوء هذا البيان ان الالتزام بالسببيه بهذا الإطار لا يستلزم التصويب فى شىء،بل هى فى طرف النقيض معه،حيث ان حالها حال الطريقه فى النتيجة-و هى عدم اقتضاها للاجزاء-فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا.

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده(قده)بيان ذلك:هو انا قد حققنا فى مورده ان القول بان القضاء تابع للأداء لا يمكن إتمامه بدليل،و السبب فيه هو ان هذا القول يقوم على أساس ان تكون الصلاه مصلحتان ملزمتان:إحدهما تقوم بذات الصلاه.و الأخرى تقوم بحصه خاصه منها -و هى الصلاه فى الوقت-و على هذا فبطبيعته الحال يتعلق بها امران:

أحدهما بطبيعى الصلاه على نحو الإطلاع.و الآخر بحصه خاصه منها، و من المعلوم ان سقوط الأمر الثانى بسقوط موضوعه كخروج الوقت لا يستلزم سقوط الأمر الأول،لعدم الموجب له،فعندئذ ان ترك المكلف الصلاه فى الوقت عصيانياً أو نسيانياً وجب عليه الإتيان بها فى خارج الوقت، فان سقوط الأمر المتعلق بالصلاه المقيده فى الوقت لا يستلزم سقوط الأمر المتعلق بها على نحو الإطلاع،و هذا معنى القول بكون القضاء تابعاً للأداء فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)انما يتم على ضوء هذا القول و لكنه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلا،و السبب فى ذلك ما ذكرناه فى الدورات السابقه،و سنذكره إن شاء الله تعالى فى هذه الدوره أيضاً من ان حال تقييد المأمور به كالصلاه مثلا بالوقت كحال تقييده بغيره من القيود،فكما ان

المتفاهم العرفى من تقييده بأمر زمانى هو وحده المطلوب لا تعدده و أن المأمور به هو الطبيعى المقيّد بهذا القيد، فكذلك المتفاهم العرفى من تقييده بوقت خاص فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً: هذا فى التقييد بالمتصل واضح كقوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوک الشمس إلى غسق الليل» حيث لا يستفاد منه عرفاً الا أمر واحد متعلق بحصه خاصه من الصلاة-و هى الصلاة، فى هذا الوقت الخاص-لفرض عدم انعقاد ظهور للمطلق فى الإطلاق. و اما إذا كان التقييد بدليل منفصل فقد يتوهم تعدد المطلوب ببيان انه لا يوجب انقلاب ظهور المطلق فى الإطلاق إلى التقييد، غاية الأمر انه يدل على انه مطلوب فى الوقت أيضاً. فالنتيجه هى تعدد المطلوب بمعنى ان الفعل مطلوب فى الوقت لأجل دلالة هذه القرينه المنفصله، و مطلوب فى خارجه لأجل إطلاق الدليل الأول.

و لكن هذا التوهم خاطئ جداً، و ذلك لعدم الفرق فى ذلك بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله، فكما ان القرينه المتصله تدل على التقييد و على كون مراد المولى هو المقيّد بهذا الزمان الخاص، فكذلك القرينه المنفصله، فانها تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به و كون المراد الجدى من الأول هو المقيّد. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان القرينه المتصله مانعه عن ظهور الدليل فى الإطلاق، و معها لا- ينعقد له ظهور، و القرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره فى الإطلاق دون أصله. و لكن من الواضح ان مجرد هذا لا- يوجب التفاوت بينهما فى محل الكلام، ضرورة انهما تشتركان فى سقوط الإطلاق عن الحجيه و الكاشفيه عن المراد الجدى و عدم إمكان التمسك به، غاية الأمر على الأول سقوطه عنها بسقوط موضوعها، و على الثانى سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها و قد تحصل من ذلك ان دليل التقييد بمقتضى الفهم العرفى كاشف

عن أن مراد المولى من الأول كان هو المقيد و لم يكن المطلق مراداً له أصلاً، و لا فرق في ذلك بين كون القيد زماناً أو زمانياً و لو لا ذلك أى كشف دليل التقييد بمقتضى الظهور العرفى عما عرفت لا نسد باب حمل المطلق على المقيد.

فالنتيجه على ضوء هذا البيان أمران:(الأول) أن القضاء يحتاج إلى أمر جديد فلا أصل للقول بأنه تابع للأداء فلو ترك المكلف الصلاه فى الوقت عصيانياً أو نسياناً فالامر بها فى خارج الوقت يحتاج إلى دليل.

(الثانى) أن سلوك الأماره فى مجموع الوقت إذا كان وافياً بمصلحه الصلاه فى الوقت كما هو مقتضى القول بالسببيه بهذا المعنى لا- مناص من القول بالاجزاء، و بذلك يفترق القول بهذه السببيه عن القول بالطريقه حيث أن مقتضى القاعده على القول بالطريقه هو عدم الاجزاء و مقتضى القاعده على القول بها هو الاجزاء فالصحيح أن السببيه بهذا المعنى تشترك مع السببيه بالمعنى الأول و الثانى فى هذه النتيجه، لا مع الطريقه، فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من أن حالها حال الطريقه من هذه الناحيه خاطئ جداً و لا يمكن مساعدته عليه بوجه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه: و هى أن الأمارات على القول بالسببيه بتمام اشكالها تفيد الاجزاء، و عدم الاجزاء يحتاج إلى دليل و على القول بالطريقه لا تفيد الاجزاء، فالاجزاء يحتاج إلى دليل من دون فرق فى ذلك بين الأمارات و الأصول العمليه، و من دون فرق فيه بين كون كشف الخلاف بالعلم الوجدانى و العلم التعبدى. و قد تقدم جميع ذلك فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع. هذا كله فيما إذا علم حال الأماره من ناحيه السببيه أو الطريقه.

و أما إذا شك فى ذلك و لم يعلم أن اعتبارها على نحو السببيه حتى

تفيد الاجزاء أو على نحو الطريقه حتى لا تفيده فقد ذكر المحقق صاحبه الكفايه(قده)التفصيل بين الإعادة و القضاء و إليك نصّ كلامه.

و أما إذا شك و لم يحرز انها على أى الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعادة فى الوقت،و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً فى الوقت لا يجرى و لا يثبت كون ما أتى به مسقطاً الا على القول بالأصل المثبت و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى به،و هذا بخلاف ما إذا علم انه مأمور به واقعاً و يشك فى انه يجرى عما هو المأمور به الواقعى الأولى كما فى الأوامر الاضطراريه أو الظاهريه بناءً على ان تكون الحجيه على نحو السببيه فقضيه الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمه يقيناً،و أصالة عدم فعليه التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف.و أما القضاء فلا يجب بناء على انه فرض جديد و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان الا على القول بالأصل المثبت و إلا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً.

و ملخص ما أفاده(قده)ما يلى:أما وجوب الإعادة فيما إذا انكشف الخلاف فى الوقت فلأجل ان الذمه قد اشتغلت بتكليف فعلى يقيناً و يشك فى ان الإتيان بمؤدى الأماره يفيد الاجزاء عما اشتغلت به الذمه أو لا يفيد و منشأ الشك هو الشك فى كيفيه حجيه الأماره و انها هل تكون على نحو السببيه أو على نحو الطريقه،و مع هذا الشك تجرى أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف الواقعى و هى مقتضيه للإعادة،بل يكفى فى وجوبها نفس الشك فى الفراغ.و أما القضاء فبما انه بفرض جديد و قد أخذ فى موضوعه عنوان الفوت و هو فى المقام غير محرز فلا يجب.

و لنأخذ بالنظر على ما أفاده(قده)اما ما أفاده بالنسبه إلى عدم

وجوب القضاء فمتين جداً و لا- مناص عنه.و اما ما أفاده بالإضافه إلى وجوب الإعاده فى الوقت فهو قابل للنقد و المؤاخذه.و السبب فى ذلك ما قدمناه فى ضمن البحوث السابقه من ان مقتضى القاعده على القول بالسببيه بالمعنى الأول و الثانى هو الاجزاء،بل لا مناص عنه حيث انه لا واقع على ضوء هذين القولين ما عدا مؤدى الأماره،و كذا الحال على القول بالسببيه بالمعنى الثالث.و على القول بالطريقه هو عدم الاجزاء.

و على هذا الضوء فإذا شككنا فى ان حجيه الأماره على نحو السببيه و الموضوعيه أو على نحو الطريقه و الكاشفيه فبطبيعته الحال إذا عملنا بها و أتينا بما أدت إليه ثم انكشف لنا بطلانها و عدم مطابقتها للواقع و ان كنا نشك فى الاجزاء و عدمه الا ان المورد ليس من موارد التمسك بقاعده الاشتغال بل هو من موارد التمسك بقاعده البراءه.و الوجه فيه هو ان حجيه الأماره ان كانت من باب السببيه و الموضوعيه لم تكن ذمه المكلف مشغوله بالواقع أصلاً،و انما تكون مشغوله بمؤداها فحسب حيث انه الواقع فعلاً و حقيقه فلا واقع غيره.و ان كانت من باب الطريقه و الكاشفيه اشتغلت ذمته به، و بما انه لا يدرى ان حجيتها كانت على الشكل الأول أو كانت على الشكل الثانى فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعده الاشتغال،فاذن لا مناص من الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الإعاده حيث انه شك فى التكليف من دون العلم بالاشتغال به.

و بكلمه أخرى ان الشك فيما نحن فيه و ان أوجب حدوث العلم الإجمالى بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذى جىء به على طبق الأماره السابقه و بين تعلقه بالواقع الذى لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه،الا انه لا أثر لهذا العلم الإجمالى،و لا يوجب الاحتياط و الإتيان بالواقع على طبق الأماره الثانيه،و ذلك لأن هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل

على طبق الأماره الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف، و عليه فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن الطرف الآخر و من هنا ذكرنا فى محله ان أحد طرفى العلم الإجمالى أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الطرف الآخر كما إذا افترضنا ان المكلف علم بوجوب الصوم عليه فى يوم الخميس مثلاً- من ناحيه النذر أو نحوه فأتى به فى ذلك اليوم، ثم فى يوم الجمعة تردد بين كون الصوم المزبور واجباً عليه فى يوم الخميس أو فى هذا اليوم، و حيث لا أثر لأحد طرفى هذا العلم الإجمالى و هو كونه واجباً عليه فى يوم الخميس لفرض انه أتى به فلا- مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوبه فى هذا اليوم، و ما نحن فيه من هذا القليل بعينه، فان المكلف إذا أتى بصلاه القصر مثلاً على طبق الأماره الأولى ثم انكشف الخلاف فى الوقت و علم بان الواجب فى الواقع هو الصلاه تماماً، فعندئذ و ان حدث للمكلف العلم الإجمالى بوجوب صلاه مردده بين القصر و التمام، فان الأماره ان كانت حجيتها من باب السببيه فالواجب هو الصلاه قصراً، و ان كانت من باب الطريقيه فالواجب هو الصلاه تماماً و لكن حيث لا أثر لهذا العلم الإجمالى بالإضافة إلى أحد طرفيه- و هو وجوب الصلاه قصراً- فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوب الصلاه تماماً.

نعم لو حدث هذا العلم الإجمالى قبل الإتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعده الاشتغال و وجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، إلا ان هذا الفرض خارج عن مورد الكلام، كما ان فرض وجود علم إجمالى آخر بين وجوب الصلاه تماماً مثلاً و بين وجوب شىء آخر خارج عنه.

إلى هنا قد استطعنا ان نصل إلى هذه النتيجة: و هى ان مقتضى القاعده عند الشك فى اعتبار أماره و انه على نحو السببيه أو على نحو

الطريقه هو الاجزاء إعادته، وقضاء، فالتفصيل بينهما كما عن المحقق صاحب الكفايه (قده) خاطئ ولا واقع له أصلاً.

لا بأس بالإشاره إلى عده خطوط.

(الأول): ما أفاده صاحب الكفايه (قده) من ان محل النزاع فى الاجزاء و عدمه انما هو فى الأمارات القائمه على متعلقات الأحكام، كما لو قامت على عدم شرطيه شىء مثلاً و كان فى الواقع شرطاً أو قامت على عدم جزئيه شىء كالسوره مثلاً و كان فى الواقع جزءاً، و هكذا من دون فرق فى ذلك بين القول بحجيتها من باب السببيه و القول بحجيتها من باب الطريقه، غايه الأمر انها تفيد الاجزاء على الفرض الأول، و لا تفيده على الفرض الثانى.

و أما الأمارات القائمه على نفس الأحكام الإلهيه كما لو فرض قيامها على وجوب صلاه الجمعة مثلاً فهى خارجه عن محل النزاع و لا تقيد الاجزاء مطلقاً و لو على القول بالسببيه. و الوجه فى ذلك هو ان قيامها عليه و ان أوجب حدوث مصلحه ملزمه فيها على ضوء هذا القول الا أن تلك المصلحه أجنبيه عن مصلحه الواقع و لا صله لها بها أصلاً، و عليه فبطبيعته الحال لا يكون الإتيان بها مجزئاً عن الواقع بعد فرض بقائه على ما هو عليه من الملاك نعم فى خصوص هذا المثال قد قام دليل من الخارج على عدم وجوب كليتهما فى يوم واحد. و أما فى غير هذا المثال فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب عند قيام الأماره على وجوب شىء آخر غير ما هو واجب فى الواقع كما إذا افترضنا ان الواجب فى الواقع هو إكرام زيد العالم مثلاً و لكن الأماره قامت على وجوب إعطاء درهم لفقير جاهل، و المفروض انه غير واجب، و حيث انها توجب احداث مصلحه فيه فلا محاله يصير الإعطاء واجباً واقعاً، و لكن من الواضح ان الإتيان به لا يجزى عن الواجب الواقعى

و لا يتدارك به مصلحته، بل هو باق على ما هو عليه من الملاك الملزم.

و على هذا لو انكشف الخلاف وجب الإتيان به لا محاله سواء أ كان فى الوقت أو خارجه.

و لنأخذ بالمناقشه عليه بيان ذلك اننا نتكلم فى الأمارات القائمه على نفس الأحكام الشرعيه مرّة على القول بحجيتها من باب الطريقه و الكاشفيه المحضه و مره أخرى على القول بحجيتها من باب السببيه و الموضوعيه و نقول انه لا- فرق بين الأمارات القائمه على متعلقات التكليف و القائمه على نفسها على كلا القولين. أما على القول الأول: فلما عرفت من ان مقتضى القاعده هو عدم الـجزاء من دون فرق بينهما فى هذه النقطة أصلاً. و أما على القول الثانى فائضاً لا فرق بينهما فى الدلاله على الاجزاء. أما على السببيه بالمعنى الأول فواضح حيث لا حكم على ضوئها فى الواقع غير ما أدت إليه الأماره. و أما على السببيه بالمعنى الثانى فالحكم فى الواقع و ان كان مجعولاً الا ان الأماره توجب انقلابه و انحصاره فى المؤدى لنظرها إليه.

و بكلمه أخرى ان الأحكام الفعلية الواقعيه على ضوء هذه النظرية منحصره فى مؤديات الأمارات فلا- حكم واقعى فعلى فى غيرها، و عليه فلا- مقتضى لوجوب الإعادته أو القضاء عند انكشاف الخلاف و على الجملة فإذا افترضنا ان الأماره قامت على وجوب صلاه الجمعة مثلاً- أفادت ان الواجب الواقعى الفعلى هو صلاه الجمعة دون صلاه الظهر، لفرض انها ناظره إلى الواقع و تفيد انحصاره، و فى مثله كيف يمكن دعوى عدم الاجزاء، بداهه انه لا بد فيه من الالتزام باشتمال المؤدى على مصلحه ملزمه وافيه بمصلحه الواقع و مسانحه لها، إذ لو كان مشتملاً على مصلحه أخرى غير مرتبطه بالواقع لزم الخلف- و هو عدم دلاله الأماره على انحصار الواقع فى مؤداها و عدم نظرها إليه- مع أن مثل هذا الكلام يجرى فى الأمارات

القائمه على متعلقات التكليف أيضا. نعم لو قلنا بعدم نظر الأماره القائمه على حكم شرعى إلى تعيين الواقع و بعدم دلالتها على انحصاره، بل تدل على ثبوت ما أدت إليه فحسب كما فى المثال الذى ذكرناه لثم ما أفاده(قده) إلا انه مجرد فرض فى الأمارات القائمه على الأحكام الواقعيه و لا واقع موضوعى له أصلاً.

(الثانى): ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده) من أن محل النزاع فى هذه المسأله هو ما إذا كان الفعل متعلقاً للأمر الاضطرارى أو الظاهرى حقيقه و واقعاً، و اما إذا لم يكن متعلقاً للأمر أصلاً لا واقعاً و لا ظاهراً، بل كان مجرد تخيل و توهم بدون واقع له كما فى موارد الاعتقادات الخاطئه مثل أن يعتقد الإنسان بكون مائع مخصوص ماءً ثم انكشف له خلافه و انه لم يكن ماءً، أو قطع بأنه متوضى ثم بان خلافه، و هكذا فهو خارج عن محل النزاع.

و من هذا القبيل تبدل رأى المجتهد فى غالب الموارد حيث يظهر له مثلاً ضعف سند الروايه بعد ان قطع بان سندها صحيح، و هكذا. و هذا الذى أفاده(قده) متين جداً و لا مناص عنه.

(الثالث): انه لا- فرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء فيما إذا انكشفت مخالفه الأماره للواقع بين الأحكام الكليه و الموضوعات الخارجيه و ان كان القول بعدم الاجزاء فى الأحكام الكليه أظهر من القول به فى الموضوعات و ذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء التصويب، و قد تقدم انه فى الأحكام الكليه اما محال أو باطل بالضروره و الإجماع مضافاً إلى انه خلاف إطلاق الأئله. و أما الموضوعات الخارجيه فالتصويب فى نفس تلك الموضوعات من ناحيه تعلق العلم بها أو الأماره غير معقول، و من ثمه لا قائل به فيها أصلاً، بداهه ان تعلق العلم بموضوع خارجى أو قيام الأماره عليه لا يوجب تغييره و انقلابه

عما هو عليه. واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لا- مانع منه في نفسه، و لا- دليل على بطلانه، فان ما دل من الإجماع و الضروره على اشتراك العالم و الجاهل يختص بالأحكام الكلية، و لا يعم الموارد الجزئية و على هذا الضوء فيمكن دعوى اختصاص الأحكام الشرعيه بالعالمين بالموضوعات الخارجيه لا- مطلقا بان يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها، كما نسب اختصاص الحكم بنجاسه البول بما إذا علم بوليته إلى بعض الأخباريين و من هنا يمكن القول بالاجزاء في موارد مخالفه الأماره للواقع في الشبهات الموضوعيه لا مكان القول بالتصويب فيها و لا يلزم فيه محذور مخالفه الإجماع و الضروره كما يلزم من القول به في موارد مخالفه الأماره للواقع في الشبهات الحكميه، إلا- أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحيه مخالفته لظواهر الأدله الداله على اعتبار الأمارات و الطرق المثبتة للأحكام على موضوعاتها الخارجيه، حيث ان مقتضاها طريقه تلك الأمارات إلى الواقع و كاشفيتها عنه من دون دخل لها فيه أصلاً، كما هو الحال في الأمارات القائمه على الأحكام الكلية بلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و على الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفه ان الحجيه التأسيسيه غير موجوده في الشريعه الإسلاميه المقدسه، بل الحجج فيها بتمام اشكالها حجج عقلائيّه، و الشارع أمضى تلك الحجج، و من الطبيعي ان أثر إضائه ليس الا ترتب تنجيز الواقع عند الإصابه و التعذير عند الخطأ من دون فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على اعتبارها السير القضييه من العقلاء أو غيرها كما عرفت، و عليه فلا يمكن الالتزام بالتصويب و السببيه فيها و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان حجيه الأمارات الشرعيه كانت تأسيسيه ابتدائيه و لم تكن إضائيه، و لكن مع ذلك لا- يستلزم القول بها القول بالتصويب، و ذلك لأن غايه ما يترتب عليه هو جعل الأحكام الظاهريه في

مؤدياتها، وقد ذكرنا فى محله بشكل موسع انها لا تنافى الأحكام الواقعيه أصلاً، ولا توجب انقلابها بوجه بدون فرق فى ذلك بين الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ظاهر إطلاق الأدله الداله على ثبوت الأحكام للموضوعات الخارجيه ثبوتها لها فى نفسها من دون التقييد بالعلم بها، مثلاً قوله عليه السلام «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» يدل على نجاسه البول مطلقاً أى سواء أ كان المكلف عالماً بها أم لم يكن، غايه الأمر انه فى حال الجهل بها يكون معذوراً لا أن البول لا يكون نجساً فى الواقع.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين:

الأولى ان جعل الأحكام للموضوعات المعلومه فى الخارج بالوجدان أو بالتعبد و ان كان بمكان من الإمكان كجعل الحرمة للخمر المعلوم مثلاً دون الخمر الواقعي، وهكذا الا انه خلاف ظاهر إطلاق أدلتها من ناحيه و خلاف ظاهر أدله حجيتها من ناحيه أخرى.

(الثانيه): بطلان توهم ان مقتضى أدله حجيتها هو وجوب العمل على طبق الأماره فى صورتى الإصابه و الخطأ، و من الطبيعى ان العمل بها إذا كان واجباً على كلا- التقديرين لزمه القول بالتصويب، و لكن القول به فى الأحكام الكليه لا- يمكن من ناحيه الإجماع و الضروره، و حيث لا إجماع و لا ضروره فى الموضوعات الخارجيه فلا بأس بالقول به فيها أصلاً.

توضيح البطلان ما عرفت من ان هذا القول يقوم على أساس أن يكون المجعول فى باب الأمارات بمقتضى أدله حجيتها هو نفس المؤدى و قد تقدم بشكل موسع انه لا- عين و لا- أثر له فيها أصلاً، فاذن لا- موجب للقول باللا- جزاء فى الشبهات الموضوعيه، فحالها من هذه الناحيه حال الشبهات الحكميه، على ان وجوب العمل على طبقها مطلقاً لا يستلزم التصويب كما لا يخفى

(الرابع): انه لا- فرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء على ضوء نظريه الطريقيه و الكاشفيه فى باب الأمارات بين المجتهد و المقلد، فكما أن المجتهد إذا تبدل رأيه و اجتهاده برأى آخر و اجتهاد ثان وجبت الإعادته عليه فى الوقت و القضاء فى خارجه، فكذلك المقلد إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر و كان مخالفاً له فى الفتوى وجبت عليه إعادته الأعمال الماضيه، و دعوى- ان حجيه فتاوى المجتهدين على المقلدين كانت من باب السببيه و الموضوعيه و هى تستلزم الاجزاء على الفرض- خاطئه جداً لوضوح انه لا فرق بينها و بين الأمارات القائمه عند المجتهدين، كيف فان عمده الدليل على حجيتها انما هى السيره العقلائيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم، و قد تقدم ان القول بالسببيه يقوم على أساس جعل المؤدى، و من الطبيعى انه ليس فى السيره العقلائيه لجعل المؤدى عين و لا أثر.

(الخامس): ان ثبوت الحكم الظاهرى عند شخص بواسطه قيام الأماره عليه هل هو نافذ فى حق غيره و ذلك كما إذا قامت البيئه عند امام جماعه مثلاً- على ان المانع الفلانى ماء فتوضأ به أو اغتسل، و قد علم غيره الخلاف و انه ليس بماء فهل يجوز لذلك الغير الاقتداء به الظاهر عدم جوازه بلا- فرق فيه بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه، و السبب فى ذلك هو ان نفوذ الحكم الظاهرى الثابت لشخص فى حق غيره الذى يرى خلافه يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه الا فى بعض الموارد الخاصه كما سنشير إليه. و على هذا الضوء فلو رأى شخص مثلاً وجوب الوضوء مع الجبيره فى موارد كسر أحد أعضاء الوضوء أو جرحه و ان كان مكشوفاً، و لكن يرى الآخر وجوب التيمم فيها، أو إذا رأى مشروعيه الوضوء أو الغسل فى موارد الضرر أو الحرج أو العسر، و لكن يرى الآخر عدم مشروعيته، أو إذا رأى كفايه غسل المتنجس بالبول مره واحده، و يرى غيره اعتبار التعدد فيه و هكذا

ففى جميع هذه الموارد و ما شاكلها لا يجوز للثانى الاقتداء بالأول و ليس له ترتيب آثار الوضوء الصحيح على وضوئه، و ترتيب آثار الطهارة على ثوبه المتنجس بالبول المغسول بالماء مره واحده.

نعم إذا كان العمل فى الواقع صحيحاً بمقتضى حديث لا تعاد صح الاقتداء به كما إذا افترضنا ان شخصاً يرى عدم وجوب السوره مثلاً فى الصلاه اجتهاداً أو تقليداً فيصلى بدونها جاز لمن يرى وجوبها فيها الاقتداء به، لفرض ان صلاته فى الواقع صحيحه بمقتضى هذا الحديث، و لذا لا تجب الإعاده عليه عند انكشاف الخلاف.

و لكن يستثنى من ذلك مسألتان: إحداهما مسأله النكاح. و الأخرى مسأله الطلاق. أما المسأله الأولى فقد وجب على كل أحد ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل قوم و ان كان فاسداً فى مذهبه فلو رأى شخص صحه النكاح بالعقد الفارسى و عقد على امرأه كذلك و يرى الآخر بطلانه و اعتبار العرييه فيها لزمه ترتيب آثار الصحه على نكاحه و ان كان فاسداً فى نظره بان يحكم بأنها زوجته و بعدم جواز العقد عليها و غير ذلك من الآثار المترتبه على الزواج الصحيح. و من هنا وجب ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل مله و ان كانوا كافرين. و بذلك يظهر حال المسأله الثانيه حرفاً بحرف.

و الدليل على هذا مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من روايات الباب السيره القطعيه الجاريه بين المسلمين من لدن زمن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله إلى زماننا هذا، حيث ان كل طائفه منهم يرتبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفه أخرى منهم، و كذا الحال بالإضافه إلى الطلاق. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انهم يعاملون مع الملل الأخرى أيضاً كذلك يعنى انهم يرتبون آثار العقد الصحيح على نكاحهم، و آثار الطلاق الصحيح على

طلاقهم، فلو عقد كافر على امرأه عاملوا معها معاملة المرأة المزوجة و رتبوا عليها تمام آثارها، و لو طلقها عاملوا معها معاملة المرأة المطلقة و رتبوا عليها آثارها من جواز تزويجها بعد انقضاء عدتها و نحو ذلك.

قد يتوهم ان بابى الطهارة و النجاسة أيضا من هذا القبيل أى من قبيل النكاح بدعوى اننا كثيراً ما نخالط أبناء العامة و غيرهم الذين لا- يعتبرون فى زوال عين النجاسة ما نعتبره من الشرائط، بل نخالط من لا يبالي بالنجاسة أصلاً مع سكوت الأئمة عليهم السلام عن ذلك و لم يرد منهم ما يدل على وجوب الاجتناب عن هؤلاء بل ورد منهم الأمر بمعاملتهم معاملة المتطهر، و هذا دليل على خروج بابى الطهارة و النجاسة عن الحكم المتقدم، و نفوذ الحكم الظاهرى الثابت لشخص فى حق الآخرين.

و لكن هذا التوهم خاطئ جداً، و السبب فى ذلك هو ان جواز المخالطة مع هؤلاء الأشخاص المذكورين و عدم وجوب الاجتناب عنهم ليس من ناحيه نفوذ الحكم الظاهرى لأحد فى حق الآخرين، ضرورة ان عدم وجوب الاجتناب عمن لا يبالي بالنجاسة كالعصاة و نحوهم ليس مبنياً على ذلك، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهرى فى حق مثله، و عليه فلا بد أن يكون ذلك مبنياً على أحد أمور:

(الأول): ان يكون ذلك مبنياً على عدم نجاسة ملاقى المتنجس فى غير المائعات كما مال إليه المحقق الهمداني (قده) حيث قال لو بنى على تنجيس المتنجس مطلقاً لزم تنجيس العالم كله حيث ان النجاسة تسرى دون الطهارة و لكن مع ذلك قال ان مخالفه المشهور أشكل فلاحظ.

(الثانى) الاكتفاء بغيبه المسلم فى الحكم بالطهارة حيث ان الأصحاب قد عدوها من المطهرات و ان كان الاكتفاء بها فى الحكم بالطهارة

مطلقاً لا يخلو عن إشكال بل منع. و من هنا ذكرنا في محله ان الحكم بالطهارة بها يبتنى على أمور:

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

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

(٣) ان يحتمل تطهيره فمع العلم بعدمه لا يحكم بطهارته.

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

(٥) أن يستعمله فيما هو مشروط بالطهارة كان يصلى فيه أو يشرب في إنائه الّذى كان متنجساً، وهكذا، و مع انتفاء أحد هذه الأمور لا يحكم بالطهارة على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه.

(الثالث): اننا نعلم بطرو حالتين متعاقبتين عليه، فكما اننا نعلم بنجاسه يده مثلاً في زمان نعلم بطهارتها في زمان آخر، و نشك في المتقدم و المتأخر ففي مثل ذلك قد ذكرنا في محله ان الاستصحاب لا يجرى في شيء منهما للمعارضه، فاذن المرجع هو قاعده الطهارة. و اما إذا لم يكن المورد من موارد تعاقب الحالتين فان كانت الحاله السابقه هي النجاسه فالمرجع هو استصحابها، و ان كانت الحاله السابقه هي الطهارة فالمرجع هو استصحابها فالنتيجه أن عدم وجوب الاجتناب في هذه الموارد يبتنى على أحد الأمور المذكوره فلا يقوم على أساس ان الحكم الظاهري الثابت في حق مسلم موضوع لترتيب الآثار عليه واقعاً في حق الآخرين.

(السادس): ان المحقق النائيني (قده) قد ادعى الإجماع على الاجزاء في العبادات التي جاء المكلف بها على طبق الحجه الشرعيه فلا تجب إعادتها في الوقت، و لا قضاؤها في خارج الوقت. و أما في الأحكام الوضعيه

فقد ذكر قده انها على قسمين:(أحدهما) ما كان الموضوع فيه باقياً إلى حين انكشاف الخلاف و الثانى غير باق إلى هذا الحين.و الأول كما إذا عقد على امرأه بالعقد الفارسى،أو اشترى داراً مثلاً بالمعاطاه،أو ذبح ذبيحه بغير الحديد،أو ما شاكل ذلك ثم انكشف له الخلاف اجتهداً أو تقليداً مع بقاء هذه الأمور.و الثانى كما إذا اشترى طعاماً بالمعاطاه التى يرى صحتها ثم انكشف له الخلاف و بنى على بطلانها اجتهداً أو تقليداً مع تلف الطعام المنقول إليه،أو عقد على امرأه بالعقد الفارسى ثم انكشف له الخلاف و بنى على بطلانه كذلك مع عدم بقاء المرأه عنده.و بعد ذلك قال(قده)أما القسم الأول من الأحكام الوضعيه فلا إجماع على الاجزاء فيه بل هو المتيقن خروجه عن معقده،و من هنا،لا نظن فقيهاً ان يفتى بالاجزاء فى هذا القسم و أما القسم الثانى فيشكل دخوله فى معقده و لا نحرز شموله له، و بدونه لا يمكن الإفتاء بالاجزاء.

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده(قده)بيانه:أما ما ذكره من دعوى الإجماع على الاجزاء فى العبادات ففى غايه الإشكال،و السبب فى ذلك هو أن هذه المسأله يعنى مسأله الأجزاء ليست من المسائل الأصوليه المعنونه فى كتب القدماء بل هى من المسائل المستحدثه بين المتأخرين،و مع هذا كيف يمكن لنا دعوى الإجماع فيها.و أضف إلى ذلك ان جماعه كثيره من الأصوليين ذهبوا إلى عدم الاجزاء فيها.فالنتيجه ان دعوى الإجماع على الاجزاء فيها خاطئه جداً،على انه إجماع منقول و هو غير حجه كما قرر فى محله،و أما ما ذكره (قده)بالإضافه إلى القسم الأول من الأحكام الوضعيه فمتين جداً و ان سلمنا الإجماع على الاجزاء فى العبادات.و أما ما ذكره(قده)من التردد فى القسم الثانى فلا وجه له،لوضوح انه لا فرق بين القسم الأول و الثانى من هذه الناحيه أصلاً،غايه الأمر إذا لم يبق الموضوع دفع إلى صاحبه بدله إذا كان له بدل كما إذا اشترى مالاً بالمعاطاه فتلف المال ثم بنى على

فسادها اجتهاداً أو تقليداً ضمن بدله و على الجملة فلا فرق بين القسمين فى عدم الاجزاء أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نصل إلى هذه النتيجة: و هى ان مقتضى القاعده عدم الاجزاء مطلقاً فالاجزاء يحتاج إلى دليل، و ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من الإجماع فهو غير تام كما عرفت. نعم قد ثبت الاجزاء فى خصوص باب الصلاه بدليل خاص و هو حديث لا- تعاد فيما إذا كان الفاقد جزءاً أو شرطاً غير ركن بناء على ضوء ما حققناه فى موطنه من عدم اختصاصه بالناسى و شموله للجاهل القاصر أيضاً، و عليه فلو صلى بدون السوره مثلاً معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً أو تقليداً ثم اعتقد وجوبها كذلك لم تجب الإعادة عليه لا فى الوقت و لا فى خارجه، و كذا لو صلى بدون الجلسة الاستراحة بانياً على عدم وجوبها فى الصلاه ثم انكشف له الخلاف و بنى على وجوبها فيها لم تجب الإعادة عليه، و هكذا و الحاصل ان الصلاه إذا كانت فاقده لجزء أو شرط ركنى بطلت و تجب إعادتها. و اما إذا كانت فاقده لجزء أو شرط غير ركنى لم تبطل و لم تجب إعادتها لا فى الوقت و لا فى خارجه بمقتضى حديث لا تعاد. و أما تكبيره الإحرام فهى خارجه عن إطلاق هذا الحديث بمقتضى الروايات الداله على بطلان الصلاه بفقدانها و لو كان من جهه النسيان، و أما عدم ذكرها فيه فلعله من ناحيه عدم صدق الدخول فى الصلاه بدونها.

فالنتيجة: هى ان مقتضى القاعده الثانويه فى خصوص باب الصلاه هو الاجزاء دون غيره من أبواب العبادات و المعاملات، و من هنا لو بنى أحد فى باب الصوم على عدم بطلانه بالارتماس فارتمس مده من الزمن ثم انكشف له الخلاف و بنى على كونه مبطلاً وجب عليه قضاء تلك المده نعم لا تجب الكفاره عليه لأنها مترتبة على الإفطار عالماً عامداً،

و من هنا قد قلنا بعدم وجوبها حتى على الجاهل المقصر.

قد استطعنا فى نهايه الشوط أن نخرج فى هذه المسأله بعده نتائج:

(الأولى):ان قيد على وجهه فى عنوان المسأله على ضوء نظريتنا من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر توضيحى،و ليس باحترازى نعم هو كذلك على نظريه المحقق صاحب الكفايه(قده) (الثانيه):ان المراد من الاقتضاء فى عنوان النزاع ما يشبه العله الحقيقيه التكوينييه و التأثير الخارجى،و من هنا نسب إلى الإتيان بالمأمور به لا إلى الأمر. كما ان المراد من كلمه الاجزاء هاهنا هو معناها اللغوى أعنى:الكفايه.

(الثالثه):قد تقدم ان مسألتنا هذه تمتاز عن مسأله المره و التكرار من ناحيه،و عن مسأله تبعيه القضاء للأداء من ناحيه أخرى فلا صله لها بشىء من المسألتين.

(الرابعه):ان صاحب الكفايه(قده)قد ذكر ان المأمور به بالأمر الاضطرارى لا يخلو بحسب مقام الثبوت عن أربع صور:و قد تكلمنا فى تلك الصور بشكل موسع فى ضمن البحوث السابقه و ناقشنا فى بعضها (الخامسه):ذكر شيخنا الأستاذ(قده)ان عدم اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى فيما إذا ارتفع العذر فى خارج الوقت غير معقول فى مرحله الثبوت.و قد تقدم نقده و انه لا مانع من الالتزام بعدم الاجزاء ثبوتاً.نعم لا مناص من الالتزام بالاجزاء فى مرحله الإثبات من جهة الإطلاق.

(السادسه):لا إشكال فى جواز البدار فى موارد التقيه،و اما فى غير مواردھا فالصحيح هو عدم جواز البدار فيها.

(السابعه):ان أدله الأوامر الاضطراريه لا تشمل الاضطرار المستند إلى

الاختيار الا فى موارد التقيه حيث لا فرق فيها بين ما كان الاضطرار بالاختيار أو بغيره.

(الثامنه) ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفصيل بين موارد الأصول و موارد الأمارات فالتزم بالاجزاء فى الأولى و بعدمه فى الثانيه قد تقدم نقده بشكل موسع فى ضمن البحوث المتقدمه و انه لا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

(التاسعه): ان مقتضى القاعده على القول بالسببيه بجميع أنواعها و اشكالها هو الاجزاء، فعدمه يحتاج إلى دليل. و مقتضى القاعده على القول بالطريقه هو عدم الاجزاء، فالاجزاء يحتاج إلى دليل نعم قد قام الدليل بالخصوص على الاجزاء فى خصوص باب الصلاه.

(العاشره): ان ثبوت الحكم الظاهرى فى حق شخص لا- يكون نافذاً فى حق آخر و لا دليل على ذلك الا فى موردين أحدهما مسأله النكاح.

و ثانيهما مسأله الطلاق كما عرفت. هذا آخر ما أوردناه فى مبحث الاجزاء

مقدمه الواجب

اشاره

يقع الكلام فيها عن عده جهات:

(الأولى) فى بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام فنقول لا- يشك أحد و لن يشك فى ان المراد منه ليس هو الوجوب العقلى يعنى لا بديه الإتيان بالمقدمه، بدهاه ان العقل إذا أدرك توقف الواجب على مقدمته و رأى ان تركها يؤدى إلى ترك الواجب العلى فيه احتمال العقاب استقل بلزوم إتيانها امتثالاً لأمره تعالى و قياماً بوظيفه العبوديه و الرقيه، و تحصيلاً للأمن من العقوبه، فثبوت الوجوب بهذا المعنى ضرورى فلا مجال للنزاع فيه أبداً هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب

المجازى بمعنى ان الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه حقيقه و واقعاً هل يصح اسناده إلى مقدماته مجازاً أم لا، ضروره انه لا شبهه فى صحه هذا الإسناد المجازى أولاً، و عدم شأن الأصولى البحث عن ذلك ثانياً، و كون البحث عندئذ بحثاً لغوياً ثالثاً. و من ناحيه ثالثه ان المراد منه ليس هو الوجوب الفعلى التفصيلى بداهه انه يقتضى التفات الأمر دائماً إلى تمام مقدمات الواجب حتى يقال انه متى أوجب شيئاً أوجب مقدماته فعلاً، مع ان الأمر كثيراً مالا يلتفت إلى نفس المقدمه فضلاً عن إيجابها.

فالصحيح أن يقال أن المراد منه فى المقام هو وجوب غيرى تبعى بمعنى ان الأمر لو كان ملتفتاً إلى نفس المقدمه لأوجبها كما أوجب ذى المقدمه، و لا- بأس بان يسمى هذا الوجوب بالوجوب الارتكازى لارتكازه فى ذهن كل آمر و حاكم. و ان شئت قلت: ان النزاع فى الحقيقه فى ثبوت هذه الملازمه يعنى الملازمه بين إيجاب شىء و إيجاب مقدماته و عدم ثبوتها.

(الثانيه) ان هذه المسأله هل هى من المسائل الأصوليه أو الفقهيه أو الكلاميه أو المبادئ الأحكاميه ففيها وجوه بل أقوال: قيل انها من المسائل الفقهيه و يظهر ذلك من عبارته جمله من المتقدمين منهم صاحب المعالم (قده) حيث قد استدلل على نفى وجوب المقدمه بانتفاء الدلالات الثلاث. و لكن هذا القول خاطئ جداً فلا واقع موضوعى له أصلاً، و ذلك لما حققناه فى أول بحث الأصول من أن البحث فى هذه المسأله ليس عن وجوب المقدمه ابتداء لتكون المسأله فقهيه، بل البحث فيها انما هو عن ثبوت الملازمه بين الأمر بشىء و الأمر بمقدمته و عدم ثبوتها، و من الطبيعى ان البحث عن هذه الناحيه ليس بحثاً فقهياً و لا صله له بأحوال فعل المكلف و عوارضه بلا- واسطه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه فى هذه المسأله يعم الوجوب و الاستحباب

فلا اختصاص له بالوجوب. و أما تخصيص العلماء محل النزاع بالوجوب فلعله لأجل أهميته و الا فعلى القول بالملازمه لا فرق بينه و بين الاستحباب أصلاً و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من ان الأحكام الفقهيه مجعوله للعناوين الخاصه كالصلاه، و الصوم، و الحج، و الزكاه، و ما شاكل ذلك و المقدمه حيث انها تصدق فى الخارج على العناوين المتعدده و الحقائق المختلفه و ليست عنواناً لفعل واحد فبطبيعته الحال لم يكن المجعول عليها من الأحكام الفقهيه لتكون المسأله فقهيه خاطئ جداً. و السبب فى ذلك هو ان الضابط فى المسائل الفقهيه هو انها مجعوله للموضوعات و العناوين الخاصه من دون فرق بين كونها منطبقه فى الخارج على حقيقه واحده كالأمثله المتقدمه، أو على حقائق متعدده كعنوان النذر، و العهد، و اليمين، و إطاعه الوالد و الزوج، و الأمر بالمعروف، و النهى عن المنكر، و ما شابه ذلك حيث لا شبهه فى ان الأحكام المجعوله لهذه العناوين من الأحكام الفقهيه.

قيل: انها من المسائل الكلاميه بدعوى ان البحث عنها بحث عقلى فلا صله لها بعالم اللفظ أصلاً. و فيه ان مجرد كون البحث عنها عقلياً لا يوجب دخولها فى المسائل الكلاميه، ضروره ان المسائل الكلاميه و ان كانت عقليه الا ان كل مسأله عقليه ليست منها، بل هى صنف خاص منها و هى المسائل التى يبحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد فحسب، و رجوع البحث عنها إلى البحث عن أحوالهما و ان كان بمكان من الإمكان الا انه ليس من جهة اختصاص البحث عنها بذلك، بل من ناحيه قابليه المسأله فى نفسها لذلك، و حيث ان انعقادها أصوليه ممكن هنا فلا موجب لتوهم كونها منها أصلاً.

قيل: انها من المبادئ الأحكاميه.

و يدفعه: ان المبادئ لا تخلو من التصوريه و التصديقيه و لا ثالث لهما

و المبادئ التصوريه:هى لحاظ ذات الموضوع و المحمول و ذاتياتهما فى كل علم،و من البديهى ان البحث عن مسأله مقدمه الواجب لا يرجع إلى ذلك و المبادئ التصديقيه:هى المقدمات التى يتوقف عليها تشكيل القياس و منها المسائل الأصوليه،فانها مبادئ تصديقيه بالإضافة إلى المسائل الفقهيّه، لوقوعها فى كبرى قياساتها التى تستنتج منها تلك المسائل و الأحكام و لا نعقل المبادئ الأحكاميه فى مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه.نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته و آثاره الا انه فى الحقيقه داخل فى المبادئ التصديقيه و ليس شيئاً آخر فى مقابلها و هو ظاهر، كما ان تصوره بذاته و ذاتياته داخل فى المبادئ التصوريه.على ان البحث فى هذه المسأله ليس من حالات الحكم و آثاره،بل هو عن إدراك العقل الملازمه بين حكمين شرعيين:النفسىّ و الغيرى و عدمه.و على هذا الضوء فان أراد القائل بالمبادئ الأحكاميه انها من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه فيرد عليه ان جميع المسائل الأصوليه بشتى أنواعها كذلك فلا اختصاص لها بتلك المسأله.و ان أراد انها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول فهو خاطئ جداً لما سنشير إليه من ان هذه المسأله من المسائل الأصوليه التى تقع فى طريق الاستنباط بلا توسط مسأله أصوليه أخرى.

و الصحيح انها من المسائل الأصوليه العقلية فلنا:دعويان:(الأولى) انها من المسائل الأصوليه(الثانيه)انها من المسائل العقلية.

أما الدعوى الأولى فلما حققناه فى أول بحث الأصول من ان المسائل الأصوليه تتركز على ركيزتين ١-ان تكون استفاده الأحكام الشرعيه من الأدله من باب الاستنباط لا من باب التطبيق ٢-أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم مسأله أصوليه أخرى،و قد تقدم الكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسع فى أول بحث الأصول،و بما ان

هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهي من المسائل الأصوليه لا محاله.

و أما الدعوى الثانيه فلان الحاكم بالملازمه بين إيجاب شىء و إيجاب مقدمته انما هو العقل، و لا صله لها بدلاله اللفظ أبداً.

و من ذلك يظهر ان ما ظهر من صاحب المعالم (قده) من كون هذه المسأله من المسائل اللفظيه حيث قد استدل على عدم وجوب المقدمه بانتفاء الدلالات الثلاث فى غير محله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأصوليين قد قسموا الحكم العقلى إلى قسمين: أحدهما حكم عقلى مستقل و هو التحسين و التقبيح العقليين و ثانيهما حكم عقلى غير مستقل و هو مباحث الاستلزامات العقلية، و انما سمي الأول بالمستقل و الثانى بغير المستقل من ناحيه ان استنتاج الحكم الشرعى من الأول لا يتوقف على مقدمه خارجيه و من الثانى يتوقف عليها كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى، و مسألتنا هذه من القسم الثانى (الثالثه) فى تقسيمات المقدمه. فقد ذكرنا للمقدمه تقسيمات متعدده (الأول) تقسيمها باعتبار دخولها فى الأمور به قيلاً و تقيداً و عدم دخولها فيه كذلك إلى أصناف ثلاثه: ١- المقدمه الداخليه و هى اجزاء الأمور به التى هى داخله فى حقيقته تقيداً و قيلاً، فان الجزء كما هو بنفسه دخیل فى حقيقته و مقوم لواقعه الموضوعى، كذلك تقيده بسائر اجزائه، و هكذا مثلاً القراءه كما انها بنفسها دخیله فى حقيقه الصلاه، كذلك تقيدها بكونها مسبوقه بالتكبيره و ملحوقه بالركوع دخیل فيها. ٢- المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم، و قد يطلق عليها المقدمه الداخليه بالمعنى الأعم أيضاً و هى التى تكون خارجيه عن الأمور به قيلاً و داخله فيه تقيداً، و ذلك كشرائط الأمور به مثل طهاره البدن للصلاه، و طهاره الثوب، و استقبال القبلة، و الطهاره من الحدث، و ما شاكل ذلك، فانها و ان كانت خارجيه عن ذات

الصلاه و حقيقتها قيـداً، و لكنها داخله فيها تقيـداً يعنى ان المأمور به هو حصه خاصه من الصلاه و هى الصلاه المتقيده بتلك الشرائط لا مطلقا و ان شئت قلت: ان ما تعلق به الأمر انما هو نفس اجزاء المأمور به مقيده بعده شرائط و قيود وجوديه أو عدميه و أما نفس الشرائط و القيود فهى خارجة عن متعلقه و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن الأمر كما ينبسط على الاجزاء كذلك ينبسط على القيود و الشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحية -خاطيـ جداً و لا واقع موضوعي له أبداً لما عرفت من ان القيود بشتى ألوانها خارجة عن المأمور به و الداخـل فيه انما هو التقيد بها فلو كانت داخله فيه لم يكن فرق بينها و بين الاجزاء أصـلا مع أن الفرق بينهما من الواضحات و الا فما هو الموجب لتسميه هذا بالقيـد و ذاك بالجزء ٣- المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص و هى التى غير دخيله فى الواجب لا- قيـداً و لا- تقيـداً و انما يتوقف وجوده فى الخارج على وجودها كتوقف وجود الصلاه خارجاً على وجود مكان ما، و توقف الكون فى كربلاء مثـلا على طى المسافه و هكذا و بعد ذلك نقول: لا إشكال فى دخول الصنف الثانى من تلك الأصناف فى محل النزاع، و كذا الصنف الثالث، و إنما الإشكال و الكلام فى دخول الصنف الأول و عدم دخوله، الكلام فيه يقع من جهات:

(الأولى) فى صلاحية الأجزاء للاتصاف بالمقدميه و عدمها. (الثانيه) على تقدير صلاحيتها للاتصاف بها هل المقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى موجود أم لا (الثالثه) على تقدير ثبوت المقتضى له هل هنا مانع عن اتصافها به أم لا.

أما الجـهـه الأولى فقد يطلق المقدمه و يراد بها ما يكون وجوده فى الخارج غير وجود ذيها بأن يكون فيه وجودان: (أحدهما) للمقدمه (و الآخر) لذى المقدمه، غايه الأمر أن وجود الثانى يتوقف على وجود

الأولى.و قد يطلق و يراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء و ان لم يكن وجوده فى الخارج غير وجود ذيه.

أما المقدمه بالإطلاق الأول فلا تصدق على الأجزاء،بداهه أن وجود الأجزاء فى الخارج ليس مغايراً لوجود الكل،بل وجوده فيه عين وجود أجزائه بالأسر،فانها إنما تغايره إذا لو حظت لا بشرط،و أما إذا لوحظت بشرط شىء فهى عينه حيث أنه هو الاجزاء الملحوظه كذلك و السر فيه واضح و هو أن التركيب بينها اعتبارى فلا- وجود له خارجاً ما عدا وجود أجزائه فيه.و ان شئت قلت:ان فى الخارج وجود واحد و ذلك الموجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له،كذلك يضاف إلى الأجزاء و ليس فيه وجودان أحدهما مقدمه للآخر.و أما المقدمه بالإطلاق الثانى فتشمل الأجزاء أيضاً،لوضوح أن وجود الكل يتوقف على وجود أجزائه،و أما وجودها فلا- يتوقف على وجوده و ذلك كالواحد بالإضافة إلى الاثنين حيث أن وجود الاثنين يتوقف على وجود الواحد دون العكس.و على الجملة فبما أن وجود الجزء يتقدم على وجود الكل طبعاً فبطبيعته الحال لا يعقل وجوده بدون وجوده دون العكس،و هذا معنى كونه مقدمه له.فالنتيجه أنه لا إشكال فى صدق المقدمه بالإطلاق الثانى على الاجزاء.

و أما الجبهه الثانيه فقد أفاد المحقق صاحب الكفايه(قده)فى هامش الكفايه ما حاصله هو أنه لا مقتضى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى أصلاً.و السبب فى ذلك هو أن ملاك الوجوب الغيرى إنما هو فيما إذا كان وجود المقدمه غير وجود ذيه فى الخارج ليقع البحث عن أن إيجاب الشارع ذى المقدمه هل يستلزم إيجابه مقدمته تبعاً أم لا!و أما إذا كان وجودها عين وجود ذيه فى الخارج كالجزء بالإضافة إلى الكل فلا ملاك

لاتصافها به،لوضوح أنها واجبه بعين الوجوب المتعلق بالكل و هو الوجوب النفسى و معه لا- مقتضى لاتصافها به،بل هو لغو محض.و هذا الذى أفاده(قده)فى غايه الصحه و المتان،بداهه أنه لا موضوع لحكم العقل بالملازمه هنا بعد فرض ان الاجزاء نفس المركب فى الخارج واحدهما عين الآخر وجوداً و وجوباً،و معه كيف يعقل وجود الملاك للوجوب الغيرى فيها.

و أما الجبهه الثالثه فقد ادعى صاحب الكفايه(قده)وجود المانع عن اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى على فرض ثبوت المقتضى له-و هو لزوم اجتماع المثليين-و ذلك لأن الاجزاء بشرط الاجتماع واجبه بوجوب نفسى،و مع ذلك لو وجبت بوجوب غيرى لزم اجتماع حكمين متمثلين فى شىء واحد و هو محال حتى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى مورد التصادق و الاجتماع،و السبب فيه هو ان القول بالجواز هناك يتركز على كون الجهتين تقيديتين،و أما إذا كانتا تعليليتين فلا يمكن القول به،و بما أن الجبهه فيما نحن فيه تعليليه و هى عنوان المقدمه و لم تكن تقيديه فلا يمكن القول بالاجتماع فيه.

و لناخذ بالنقد عليه بيانه:ان ما أفاده(قده)من المانع فى فرض ثبوت المقتضى لا يصلح ان يكون مانعاً،و السبب فى ذلك هو أن اجتماع الحكمين المذكورين فى شىء واحد لا يؤدى إلى اجتماع المثليين،بل يؤدى إلى اندكاك أحدهما فى الآخر فيصيران حكماً واحداً مؤكداً كما هو الحال فى كل واجب نفسى يتوقف عليه واجب نفسى آخر كصلاه الظهر بالإضافه إلى صلاه العصر حيث أنها واجبه بحد ذاتها نفساً أى سواء أ كان هناك واجب آخر أم لا،و واجبه بالإضافه إلى صلاه العصر غيراً باعتبار توقفها عليها فهى ذات ملاكين،فاذن بطبيعته الحال يندك أحدهما فى الآخر و يتحصل

من مجموعهما وجوب واحد أكيد متعلق بهما. و على الجملة ففي كل مورد اجتمع فيه حكمان متمثالان سواء أ كانا من نوع واحد أم من نوعين و سواء أ كان كلاهما معاً إلزاميين أم كان أحدهما إلزامياً دون الآخر يندك أحدهما في الآخر، و لا يعقل بقاء كل واحد منهما بحده هذا. و قد اعترض على ذلك بعض الأعاضم (قده)، و حاصله هو ان الاندكاك بين الحكمين المتمثلين انما يتصور فيما إذا كانا في رتبة واحدة، و أما إذا كان أحدهما في طول الآخر فلم يتصور الاندكاك بينهما و ما نحن فيه من قبيل الثاني، و ذلك لأن ملاك الوجوب الغيرى فى طول ملاك الوجوب النفسى. و إن شئت قلت: ان الوجوب الغيرى متأخر رتبة عن الوجوب النفسى حيث أنه مترشح عنه، و عليه فبطبيعته الحال اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى فى رتبة متأخره عن اتصافها بالوجوب النفسى، و معه كيف يعقل حصول الاندكاك بينهما، و لنأخذ بالنقد عليه و هو أن ما أفاده (قده) مبتن على الخلط بين تقدم حكم على حكم آخر زماناً و بين تقدمه عليه رتبة مع مقارنته له كذلك، بيانه: ان الاندكاك بين الحكمين إنما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما فى زمان و الآخر فى زمان آخر بحيث لا يجتمعان فى زمان واحد ففي مثل ذلك لا يعقل الاندكاك و التأكد. و أما إذا كانا مقارنين زماناً و مجتمعين فيه و ان كانا مختلفين رتبة فلا مناص من الالتزام بالتأكد و الاندكاك، بداهه أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقلية فى الأحكام الشرعية، لعدم ثبوتها لها، و إنما هى ثابتة للموجودات الزمانية، و مثال الاندكاك فى التكوين و التشريع موجود. أما فى الأول فكما إذا افترضنا وجود ملاكين لاتصاف جسم بالبياض مثلاً و كان أحدهما فى طول الآخر رتبة كما إذا فرضنا ان اتصاف جسم ببياض سبب لإيجاد بياض آخر فيه

فلبياضان عندئذ و إن كانا مختلفين رتبة إلا ان اتحادهما زمناً يوجب اندكاك أحدهما فى الآخر، ولا يعقل بقاء كل منهما فيه بحده و استقلاله. و اما فى الثانى كما لو نذر الصلاه فى المسجد أو الجماعة أو نحو ذلك، فانه لا شبهه فى ان الوجوب الآتى من قبل النذر يندك فى الوجوب أو الاستحباب النفسى الثابت لها، مع أنه فى رتبة متأخره عنه لتأخر ملاكه - و هو رجحان متعلقه - عن ملاك ذلك، و السبب فيه ليس إلا اجتماعهما فى شىء واحد و زمن واحد و من هنا ذكرنا فى محله أن الأمر النذرى فى عرض الأمر النفسى زمناً و ان كان فى طوله رتبة بملاك اعتبار الرجحان فى متعلقه فى مرتبه سابقه عليه.

فالنتيجه ان الملاك المقتضى للاندكاك و التأكد هو تقارن الحكمين زمناً و إن كانا مختلفين رتبة، أضف إلى ذلك أن الوجوب الغيرى ليس معلولاً للوجوب النفسى و مترشحاً منه، كما سيأتى تحقيقه فى ضمن البحوث الآتية.

و قد ادعى بعض الأعاضم (قده) ظهور الثمره بين القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى و القول بعدم اتصافها به فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر الارتباطيين بدعوى أنه على القول الأول لا- ينحل العلم الإجمالى بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل و ذلك لأن مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير و بما ان فى المقام لا ينطبق كذلك باعتبار ان المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسى و المعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيرى و النفسى فلا انحلال فى البين. و على القول الثانى ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب نفسى متعلق بذات الأقل - و هى المركب من تسعه أجزاء مثلاً - و الشك البدوى فى اعتبار أمر زائد، و عندئذ فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الزائد.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) خاطئ جداً، و السبب فى ذلك هو

أن انحلال العلم الإجمالي و عدمه فى تلك المسأله ىرتكزان على نقطه أخرى و هى جريان أصاله البراءه عن وجوب الزائد و عدم جريانها،و لا صلها لها باتصاف الاجزاء بالوجوب الغىرى و عدم اتصافها به.و ان شئت قلت:ان الأمر بالمركب إذا لم يكن أمر بالاجزاء فلا موجب للانحلال و ان كان الأمر به عين الأمر بالاجزاء كما هو كذلك تعين القول بالانحلال بناء على ما حققناه فى مورد من عدم المانع من جريان أصاله البراءه عن وجوب الزائد،و على كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الاجزاء غيراً و القول بعدمه.نتيجته ما ذكرناه إلى هنا هى ان المقدمه الداخليه خارجه عن مورد البحث فالذى هو مورد للبحث و النزاع هو المقدمه الخارجيه بكلا صنفىها.

(الثانى)تقسيم المقدمه إلى مقدمه الوجوب تاره،و مقدمه الوجود أخرى،و مقدمه العلم ثالثه،و مقدمه الصحه رابعه أما الأولى فلا إشكال فى خروجها عن محل البحث،و ذلك لأنه لا وجوب قبل وجودها حتى يجب تحصيلها،و بعد وجودها وجوبها تحصيل للحاصل، و ذلك كالأستطاعه التى هى شرط لوجوب الحج،فانه لا وجوب له قبل وجودها،و كالسفر الذى هو شرط لوجوب القصر فى الصلاه و الإفطار فى الصيام،و فى مقابله الحضر الذى هو شرط لوجوب التمام و الصيام، و من هنا لا شبهه فى عدم اتصاف هذه المقدمات و الشرائط بالوجوب، لأنها أخذت مفروضه الوجود فى الخارج فى مقام الجعل فلا يعقل إيجابها من هذه الناحيه.نعم قد يجب الإتيان بها من ناحيه أخرى كما إذا نذر تحصيل الاستطاعه أو السفر أو نحو ذلك فحينئذ يجب،و لكن ذلك أجنبى عما هو محل الكلام فى المقام.و أما مقدمه العلم كالصلاه إلى الجهات الأربع فى مورد اشتباه القبله لتحصيل العلم بوقوعها إلى القبله أو فى غير

ذلك من موارد العلم الإجمالي فهي أيضا لا شبهه في خروجها عن مورد البحث، و ذلك لأن الصلاه التي وقعت إلى القبله في المثال هي نفس الواجب و ليست مقدمه له، و اما غيرها فهي مغايره للواجب و لا تكون مقدمه له، و انما هي مقدمه لحصول العلم بالواجب و فراغ الذمه و الا- من من العقاب و أما مقدمه الوجود و هي التي يتوقف وجود الواجب على وجودها خارجاً بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه فهي تعود إلى المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص و هي التي خارجة عن المأمور به قيداً و تقيداً.

و أما مقدمه الصحه و هي التي تتوقف صحه الواجب عليها فهي تعود إلى المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم و هي التي خارجة عن المأمور به قيداً و داخله فيه تقيداً.

فالنتيجه أنه لا بأس بهذا التقسيم. نعم لا وقع لتقسيمها ثالثاً إلى الشرعيه و العقليه و العاديه، و ذلك لأن الأولى بعينها هي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم و ليست مقدمه أخرى في مقابلها. و الثانيه هي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص. و اما الثالثه فان أريد منها ما جرت العاده على الإتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهه في خروجها عن مورد النزاع، و ان أريد منها ما يستحيل وجود الواجب في الخارج بدونها عاده و إن لم يستحل عقلاً و ذلك كالكون على السطح مثلاً- حيث أنه بلا طي المسافه محال عقلي لاستحاله الطفره، و لكنه بلا نصب السلم محال عادي، ضروره إمكان الطيران ذاتاً. و بكلمه أخرى تاره يكون الشيء ممتنعاً ذاتاً كاجتماع النقيضين، و وجود الممكن بلا عله و ما شاكل ذلك. و أخرى يكون ممتنعاً وقوعاً و إن كان في ذاته ممكن، و ذلك ككون الإنسان على السطح بدون طي المسافه، فانه ممتنع عقلاً حيث يلزم من فرض وقوعه في الخارج محال- و هو الطفره- و ثالثه لا هذا و لا ذاك، بل هو

ممتنع عادة ككونه على السطح بلا- نصب السلم حيث لا- يلزم من فرض وقوع الطيران أو القوه الخارقه العاده له محال، لعدم استحالتهما. و انما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس إلى عدم الجناح و عادم القوه الخارقه.

فالنتيجه أن المقدمه فى الحقيقه هى الجامعه بين الطيران و نصب السلم و حيث ان الفرد الأول غير متحقق انحصر الجامع فى الفرد الأخير و هو نصب السلم فاذا ترجع المقدمه العاديه على ضوء هذا التفسير إلى المقدمه العقلية. فلا- معنى لذكرها فى قبالتها. إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجه و هى أن الصحيح من هذه التقسيمات للمقدمه و التقسيم الأول و الثانى و لا وقع للتقسيم الثالث.

الشرط المتأخر

ينقسم الشرط إلى الشرط المتأخر و المتقدم و المقارن.

و قد أشكل على الشرط المتأخر بأن الشرط من أجزاء العله التامه، و من البديهى أن العله بكافه أجزائها تتقدم على المعلول رتبه و تعاصره زمنياً فلا يعقل تأخر جزء من أجزائها عنه، و معه كيف صار الشرط متأخراً عن المشروط. و ربما يتوهم أن الشرط ليس هو ذات الوجود الخارجى ليستحيل تأخره عن المشروط، بل الشرط انما هو وجوده المتأخر بوصف تأخره فالعله لم تتأخر عن المعلول، بل المتأخر بوصف تأخره يكون عله تامه. و يرد أنه مجرد وهم فلا واقع موضوعى له أصلاً، و ذلك لأن لازم هذا هو أن يكون الشئ المعدوم بوصف أنه معدوم مؤثراً فى وجود الشئ لفرض ان الشرط كما عرفت من أجزاء العله التامه المؤثره فى الوجود، و مع عدمه فالعله التامه غير موجوده، و معه كيف يعقل وجود المعلول و على الجملة فالشئ المتأخر لا يعقل أن يكون مؤثراً فى المتقدم لا بوصف

كونه متأخراً و لا يوصف كونه معدوماً، إذ على كلا التقديرين يلزم وجود المعلول قبل وجود علته و هو محال.

ثم إن المحقق صاحب الكفاية (قده) لم يقتصر في الإشكال على الشرط المتأخر بل أوردته على الشرط المتقدم أيضاً بدعوى أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة فلا بد أن يكون مقارناً مع المشروط زمناً، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده أى وجود المشروط، و من هنا قال: (قده) أنه لا- وجه لاختصاص الإشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الألسنة، بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين وجود الأثر كالعقد في الوصية و الصرف و السلم بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثره، مع ضروره اعتبار مقارنتها له زماناً.

و لنأخذ بالنقد عليه و هو أن ما جاء به المحقق صاحب الكفاية (قده) من تعميم الإشكال إلى الشرط المتقدم خاطئ جداً، فإن تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز فما ظنك في التشريعات، و السبب في ذلك هو أن مرد الشرط في طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته، كما أن مرده في طرف القابل إلى متمم قابليته. و من الطبيعي أنه لا مانع من تقدم مثله على المشروط زماناً. و بكلمه أخرى ان شأن الشرط انما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه و ليس شأنه التأثير الفعلى فيه حتى لا يمكن تقدمه عليه زماناً. و من البديهي أنه لا مانع من تقدم ما هو معدّ و مقرب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة زماناً عليه، و لا- تعتبر المقارنه في مثله نعم البدي لا يمكن تقدمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعله التامه، و أما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلاً، و نأخذ لتوضيح ذلك مثالين أحدهما ان غليان الماء خارجاً يتوقف على إحراق النار و إيجاد الحراره فيه على التدريج إلى

أن تبلغ درجه خاصه فإذا وصلت إلى هذه الدرجه تحقق الغليان، فالإحراق شرط له و هو متقدم عليه زماناً. ثانيهما: أن القتل يتوقف على فرى الأوداج ثم رفض العروق السدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة و بعده يتحقق القتل، ففرى الأوداج مع أنه شرط متقدم عليه. فالنتيجه أنه لا- مانع من تقدم سائر أجزاء العله التامه على المعلول زماناً، فان ما لا يمكن تقدمه عليه كذلك هو الجزء الأخير لها.

و من هنا يظهر ان التعاصر انما هو بين العله التامه و معلولها لا بين كل جزء جزء منها و بينه، فإذا جاز تقدم الشرط على المشروط فى التكوينيات جاز فى التشريعات أيضاً، بداهه أنه لا- مانع من اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف مشروطاً بشىء متدرج الوجود خارجاً على نحو يكون ثبوته فى ذمته معاصراً لجزئه الأخير بحيث يستحيل الانفكاك بينهما زماناً أو يعتبر الوضع كالملكيه و الزوجيه و ما شاكلهما كذلك يعنى مشروطاً بشىء متدرج الوجود كالعقد و نحوه. و على الجملة فلا مانع من تقدم الشرط على المشروط سواء أ كان المشروط حكماً أو فعلاً، و سواء أ كان الحكم وضعياً أو تكليفاً. و أضف إلى ذلك ان باب الأحكام الشرعيه أجنبى عن باب العله و المعلول بالكليه فلا صله لأحدهما بالآخر أبداً كما سنشير إليه.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) قد خصص الإشكال المذكور بشرائط الحكم و ذهب إلى عدم جريانه بالإضافة إلى شرائط المأمور به، و قد أفاد فى وجه ذلك ما حاصله هو ان مرد شرطيه شىء للمأمور به هو أن الشارع جعل متعلق امره حصه خاصه منه و هى الحصه المتقيده به لا مطلقاً، مثلاً معنى كون الطهاره شرطاً للصلاه هو ان الأمر تعلق بحصه خاصه منها و هى الحصه المتقيده بها لا مطلقاً فيكون القيد كالجزء، فكما ان

الجزء متعلق للأمر النفسى، فكذلك القيد فلا فرق بينهما من هذه الناحية هذا من جانب. و من جانب آخر كما انه لا مانع من تأخر بعض اجزاء الواجب عن بعضها الآخر و لا محذور فيه أبداً و ان الأمر تعلق بالمجموع من المتقدم و المتأخر و لا يمكن امتثاله إلا بالإتيان بالجميع كما هو الحال فى أجزاء الصلاة، كذلك لا مانع من تأخر بعض القيود عن الواجب، فان مرجعه إلى ان الواجب هو الحصه المتقيده به فحاله حال الجزء الأخير من هذه الناحية، فكما ان الواجب لا يحصل فى الخارج إلا بحصول الجزء الأخير، فكذلك لا يحصل إلا بحصول قيده المتأخر. و من هنا لو قلنا باشتراط صوم النهار بالغسل المتأخر و هو الغسل فى الليل فلا يمكن امتثاله بدون، فان الواجب هو حصه خاصه من الصوم و هى الحصه المتقيده به و من الطبيعى انه لا يمكن حصول المقيد فى الخارج بدون حصول قيده.

و ان شئت قلت: ان مقامنا هذا ليس مقام التأثير و التأثير، لما عرفت من ان مرد كون شىء شرطاً للمأمور به إلى كونه قيداً له، و من الواضح أن قيد المأمور به قد يكون مقارناً له، و قد يكون متقدماً عليه، و قد يكون متأخراً عنه، فكما لا يمكن حصول المأمور به بدون قيده المقارن أو المتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر، فحال القيد المتأخر كالغسل المزبور مثلاً حال الجزء الأخير من الواجب كالتسليم بالإضافة إلى الصلاة فانهما مشتركان فى نقطه واحده، و هى توقف امتثال الواجب عليهما.

و يرد عليه أولاً ان هذا مناقض لما أفاده (قده) سابقاً من الفرق بين المقدمات الداخليه بالمعنى الأخص و هى الاجزاء و المقدمات الداخليه بالمعنى الأعم و هى الشرائط حيث قال بخروج الأولى عن محل النزاع لعدم ملاك الوجوب الغيرى فيها دون الثانيه. و وجه المناقضه هو ان الشرائط

لو كانت متصفه بالوجوب النفسى فهى كالأجزاء فلا مقتضى عندئذ لاتصافها بالوجوب الغيرى.

و ثانياً ما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السابقه من ان الشرائط بأجمعها خارجة عن الأمور به و الداخلة فيه انما هو تقيده بها، فاذن كيف يعقل ان تكون متعلقه للأمر النفسى كالأجزاء، مع ان بعضها غير اختياري كالقبلة أو ما شاكلها. و على الجملة فالملاك فى صحة التكليف هو كون المقيد بما هو مقيد تحت قدره المكلف و اختياره و ان كان القيد خارجاً عنه. فالنتيجة ان إشكال تأخر الشرط فى شرائط الأمور به لا يندفع بما ذكره (قده).

و الذى ينبغى ان يقال فى المقام هو انه لا شأن للشرط هنا إلا كونه قيداً للطبيعة الأمور بها الموجب لتعنونها بعنوان خاص و تخصصها بحصة مخصوصه التى يقوم بها ملاك الأمر، فالأمور به هو تلك الحصة من الكلى من دون دخل لذلك القيد فى الملاك القائم بها أصلاً، و من الطبيعى انه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الأمور المتقدمه أو المقارنه و بين كونه من الأمور المتأخره، بداهه كما أن تقييد الطبيعة الأمور به بالأمور المتقدمه كتقييد الصلاه مثلاً بالطهاره بناء على ما هو الصحيح من أنها عباره عن الأفعال الخارجيه أو بالأمور المقارنه كتقييدها باستقبال القبلة و بالستر و القيام و ما شابه ذلك يوجب تخصصها بحصة خاصه بحيث لا يمكن الإتيان بتلك الحصة الا مع هذه القيود، و مع انتقائها تنتفى، كذا تقييدها بالأمور المتأخره يوجب تخصصها كذلك بحيث لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخر فى موطنه لانكشف عن عدم تحقق تلك الحصة، و ذلك كالصوم الواجب على المستحاضه بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخر و هو الغسل فى الليل اللاحق، فان معنى كونه مشروطاً به هو ان الواجب عليها حصه خاصه

من الصوم و هي الحصة المقيده به بحيث يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً، و من الواضح انه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الإتيان به فلو صامت المستحاضه في النهار فان أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجب عليها و ان لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها و ان ما أتت به هو حصه أخرى مباينه للحصه المأمور بها.

و على الجملة فباب الأحكام الشرعيه باب الاعتبارات و هو أجنبي عن باب التأثير و التأثر، و لا صله لأحد البابين بالآخر أبداً فلا مانع من تقييد الشارع متعلقها بأمر متأخر، كما انه لا مانع من تقييدها بأمر مقارن أو متقدم، لما عرفت من ان مرد تقييده بأمر متأخر هو انه بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه، كما ان عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحققه فيه باعتبار ان تقييده به كان جزؤه. فالنتيجه انه لا فرق بين القيد المقارن و المتقدم و المتأخر من هذه الناحيه أصلاً و لا وجه لتوهم استحاله القيد المتأخر الا من ناحيه إطلاق لفظ الشرط عليه زاعماً ان المراد منه ما كان له دخل في تأثير المقتضى فيكون من اجزاء العله التامه فلا يعقل تأخره عن وجود المعلول و لكن قد تبين مما تقدم ان المراد من الشرط هنا معنى آخر و هو ما يكون تقيده دخیلاً في الواجب دون نفس القيد و عليه فبطبيع الحال لا- يضر تقدمه عليه و تأخره عنه خارجاً. و من ذلك يظهر ان المغالطه في المقام انما نشأت من الاشتراك اللفظي حيث قد أخذ الشرط في الصغرى- و هي قوله هذا شرط- بمعنى و في الكبرى- و هي قوله كل شرط مقدم على المشروط بمعنى آخر فلم يتكرر الحد الوسط و بدونه فلا نتيجه.

و أما شرائط الحكم سواء أ كان حكماً تكليفاً أم كان وضعياً فقد

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ما إليك نصه: و التحقيق في دفع هذا الإشكال أن يقال أن الموارد التي توهم انخرام القاعده فيها لا يخلو اما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به. اما الأول فكون أحدهما شرطاً له ليس الا ان للحاظه دخلا في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه، فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس الا أن لتصوره دخلا في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر و بالجملة حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريه كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه و لما اراده و اختاره فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبه فيه و إرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له أو لم يكن كذلك متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك فلا إشكال. و كذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً و لو كان مقارناً فان دخل شيء في الحكم به و صحه انتزاعه لدى الحاكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن و أين انخرام القاعده العقليه في غير المقارن فتأمل تعرف.

ملخص ما أفاده (قده) هو ان الشرط في الحقيقه تصور الشيء و وجوده الذهني دون وجوده الخارجى، و إطلاق الشرط عليه مبنى على ضرب من المسامحه باعتبار أنه طرف له و على ضوء هذا الأساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط أو متقدماً عليه أو مقارناً له، إذ على جميع هذه التقادير الشرط واقعاً و الدخيل فيه حقيقه هو لحاظه و وجوده العلمى، و هو معاصر له زماناً و متقدم عليه رتباً. و على الجملة فالحكم بما انه فعل اختياري للحاكم فلا يتوقف صدور منه الا على تصوره

بتمام أطرافه من المتقدمه و المقارنه و اللاحقه و هو الموجب لحدوث الإراده فى نفسه نحو إيجاد كسائر الأفعال الاختياريه، فالشرط له حقيقه انما هو وجود تلك الأطراف فى عالم التصور و اللحاظ دون وجودها فى عالم الخارج.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) انما يتم فى موردين: أحدهما فى القضايا الشخصيه. و ثانيهما فى مرحله الجعل و التشريع و لا يتم فيما نحن فيه، فلنا دعاو ثلاث:

أما الدعوى الأولى فلان فعليه الأحكام المجعوله فى القضايا الشخصيه مساوقه لجعلها غالباً فهما فى آن واحد، و السبب فى ذلك ان الموضوع فيها هو الشخص الخارجى، و من الطبيعى انه ليس لفعليه الحكم المجعول عليه حاله منتظره ما عدا جعله، فان فعليه الحكم انما هى بفعليه موضوعه، فإذا كان موضوعه موجوداً فى الخارج كما هو المفروض كان فعلياً لا محاله فلا تتوقف فعليه الحكم فيها على شىء آخر، و من المعلوم ان ما هو دخیل فى ذلك و مؤثر فيه انما هو إرادته المولى بمبادئها من التصور و اللحاظ فلا دخل لشىء من الوجودات الخارجيه فيه، فأمر المولى بإتيان الماء مثلاً لا يتوقف على شىء سوى إرادته و اختياره كسائر أفعاله الاختياريه، و المفروض ان زمان الجعل فيه مساوق لزمان فعليه المجعول فلا تتوقف على شىء آخر ما عداه فالنتيجه ان فى أمثال هذه الموارد لا يعقل أن يكون الشىء شرطاً لفعليه الحكم و مؤثراً فيها من دون دخله فى جعله، بل الأمر بالعكس تماماً يعنى ان الشرائط فى أمثال تلك الموارد بأجمعها راجعه إلى شرائط الجعل فليس شىء منها راجعاً إلى شرط المجعول، و قد عرفت ان شرائط الجعل عبارته عن علم الأمر و تصوره الشىء بتمام أطرافه المتقدمه و المقارنه و المتأخره سواء أ كان علمه مطابقاً الواقع أم لا. إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان تماميه ما أفاده (قده) فى تلك الموارد انما هى من ناحيه

ان شرائط الحكم فيها ترجع إلى شرائط الجعل فحسب فلا معنى لكون شيء شرطاً فيها للحكم.

و اما الدعوى الثانيه فقد ظهر حالها من ضوء ما بيناه فى الدعوى الأولى و ان الجعل كسائر الأفعال الاختياريه فلا يتوقف على شيء ما عدا الاختيار بمبادئه.

و أما الدعوى الثالثه فلان محل الكلام انما هو فى شرائط الحكم من التكليفى أو الوضعى لا فى شرائط الجعل فلا صله لما أفاده(قده)بما هو محل الكلام،بيان ذلك:هو ان للأحكام المجعوله على نحو القضايا الحقيقه مرتبتين:(الأولى)مرتبه الجعل و الإنشاء فالحكم فى هذه المرتبه لا يتوقف على وجود شيء فى الخارج،بل هو موجود بوجود إنشائى فحسب و له بقاء و استمرار كذلك ما لم ينسخ(الثانيه)مرتبه الفعلية،فالحكم فى هذه المرتبه يتوقف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً،و ذلك لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه،و محل الكلام فى المقام انما هو فى شرائط المجعول و هو الحكم الفعلى،لا فى شرائط الجعل حيث قد عرفت الكلام فيها و ان الجعل بما انه فعل اختيارى للجاعل فلا وعاء لشرائطه الا النفس و لا دخل للوجود الخارجى فيه أصلاً.و هذا بخلاف شرائط المجعول،فانها حيث كانت عباره عن القيود المأخوذه فى موضوعه فى مقام الجعل فيستحيل تحققه و فعليته بدون تحققها و فعليتها،و ذلك كالاستطاعه مثلاً-التي أخذت فى موضوع وجوب الحج،فانها ما لم تتحقق فى الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً،و كالعقد المذى أخذ فى موضوع الملكيه أو الزوجيه،فانه ما لم يوجد خارجاً لا تتحقق الملكيه أو الزوجيه.و على الجملة ففعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل.و من هنا وقع الإشكال فيما إذا كان الشرط متأخراً زماناً عن الحكم.

فالنتيجة لحد الآن امران:(الأول)ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود فى ظرف التشريع(الثانى)ان كلامه(قده)مبنى على الخلط بين شرائط الجعل و شرائط المجعول، قد مرّ انه لا صله لإحدهما بالأخرى أصلاً.و على ضوء هذه النتيجة قد التزم شيخنا الأستاذ(قده)بإستحالة الشرائط المتأخر بدعوى ان الموضوع فى القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود بتمام شرائطه و قيوده،و من الطبيعى ان الموضوع ما لم يتحقق فى الخارج كذلك يستحيل تحقق الحكم حيث ان نسبه الموضوع إلى الحكم كنسبه العله التامه إلى معلولها،ففرض فعلية الحكم قبل وجود موضوعه و لو من ناحيه عدم وجود قيد من قيوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علته،و السر فيه هو أن القضايا الحقيقية بأجمعها ترجع فى الحقيقة إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له،و من الطبيعى انه لا يمكن وجود التالى قبل وجود المقدم و العدى ينبغى ان يقال فى المقام هو جواز الشرط المتأخر،و يقع الكلام فيه فى مقامين:(الأول)فى مقام الثبوت.(و الثانى)فى مقام الإثبات.

أما المقام الأول فقد ذكرنا غير مره ان الأحكام الشرعيه بشتى أنواعها أمور اعتباريه فلا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار،و لا- صله لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبداً.و بكلمه أخرى ان الموجودات التكوينيّه المتأصله خاضعه لعللها الطبيعيه فلا يتعلق بها جعل شرعى أصلاً.

و أما الموجودات الاعتباريه التى منها الأحكام الشرعيه فهى خاضعه لاعتبار المعتر و امرها بيده وضعاً و رفعاً،و لا تخضع لشيء من الموجودات التكوينيّه و الا لكانت تكوينيه.و على ضوء هذا البيان قد اتضح أن موضوعات الأحكام الشرعيه و ان كانت من الأمور التكوينيّه الا انه لا تأثير لها فيها أبداً لا تأثير العله فى المعلول،و لا الشرط فى المشروط،و لا السبب فى

المسبب و ان أطلق عليها الشرط مره،و السبب مره أخرى الا ان ذلك مجرد اصطلاح من الأصحاب على تسميه الموضوعات فى الأحكام التكليفية بالشروط، و فى الأحكام الوضعيه بالأسباب مع عدم واقع موضوعى لها فيقولون أن البلوغ شرط لوجوب الصلاه مثلاً،و الاستطاعه شرط لوجوب الحج و بلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاه و هكذا،و البيع سبب للملكيه،و الموت سبب لانتقال المال إلى الوارث،و ملاقاه النجس مع الرطوبة المسريه سبب لنجاسه الملاقى و هكذا،و قد قلنا فى موطنه أنه لم يظهر لنا وجه للتفرقه بين تسميه الأولى بالشروط و الثانيه بالأسباب أصلاً،بداهه ان كليهما موضوع للحكم فلا فرق بين الاستطاعه و البيع من هذه الناحيه،فكما ان الشارع جعل وجوب الحج معلقاً على فرض وجود الاستطاعه فى الخارج،فكذلك جعل الملكيه معلقه على فرض وجود البيع فيه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان فعليه الأحكام و ان كانت دائره مدار فعليه موضوعاتها بتمام قيودها و شرائطها فى الخارج الا ان لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً،و السبب فيه هو ان ذلك تابع لكيفيه جعلها و اعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعليه الحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعليه الحكم مره و متأخراً عنها مره أخرى فان كل ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من انه لا واقع للحكم الشرعى ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فإذا كان امره بيده وضعاً و رفعاً سعه و ضيقاً كان له جعله بأى شكل و نحو أراد و شاء فلو كان جعله على الشكل الثالث فبطبيع الحال تتقدم فعليه الحكم على فعليه موضوعه،كما انه لو كان على الشكل الثانى تتأخر فعليته عن فعليته و الا-لزم الخلف،و السر فيه ان المجعول فى القضايا الحقيقيه

حصه خاصه من الحكم و هى الحصه المقيده بقيد فرض وجوده فى الخارج لا مطلقاً و من الطبيعى ان هذا القيد يختلف: فمره يكون قيداً لها بوجوده المتأخر مثل ان يأمر المولى بإكرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً فان المجعول فيه هو حصه خاصه من الوجوب و هو الحصه المقيده بمجىء عمرو غداً، فإذا تحقق القيد فى ظرفه كشف عن ثبوتها فى موطنها و الا كشف عن عدم ثبوتها فيه. و مره أخرى بوجوده المتقدم كما لو أمر بإكرام زيد غداً بشرط مجىء عمرو هذا اليوم. و مره ثالثه بوجوده المقارن و ذلك كقوله تعالى «و لله على الناس حيج البيت من استطاع إليه سبيلاً».

و بكلمه أخرى بعد ما كان جعل الأحكام الشرعيه بيد الشارع سعه و ضيقاً و رفعاً و وضعاً فكما ان له جعل الحكم معلقاً على أمر مقارن، كذلك له جعل الحكم معلقاً على امر متقدم عليه أو متأخر عنه، و من المعلوم ان المولى إذا جعل الحكم معلقاً بأمر متأخر عن وجوده فبطبيعته الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الأمر و الا لكانت الفعليه على خلاف الإنشاء و هو خلف كما عرفت. و مثال ذلك فى العرفيات الحمامات المتعارفه فى زماننا هذا، فان صاحب الحمام يرضى فى نفسه رضى فعلياً بالاستحمام لكل شخص على شرط ان يدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الأجره المقرره من قبله، فالرضا من المالك فعلى و الشرط متأخر.

و من ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده المحقق النائنى (قده) من ان الموضوع فى القضايا الحقيقيه بما انه أخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم و فعليته قبل فعليه موضوعه بقيوده، توضيح الفساد ما عرفت من انه كما يمكن أخذ الموضوع مفروض الوجود فى ظرف مقارن للحكم أو متقدم عليه، كذلك يمكن أخذه مفروض الوجود فى ظرف متأخر عنه، و عليه فلا محاله تتقدم فعليه الحكم على فعليه موضوعه.

فالنتيجة فى نهايه المطاف هى ان شرائط الحكم عبارته عن قيود الموضوع المأخوذه مفروضه الوجود فى الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمه عليه أو متأخره عنه، وليس لها أى دخل و تأثير فى نفس الحكم أصلاً. و من هنا قلنا ان إطلاق الشروط و الأسباب عليها مجرد اصطلاح بين الأصحاب كما مر.

و أما المقام الثانى و هو مقام الإثبات فلا شبهه فى ان الشرط المتأخر على خلاف ظواهر الأدله التى تتكفل جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه فان الظاهر منها هو كون الشرط المأخوذ فى موضوعاتها مقارنة للحكم كقوله تعالى: «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» حيث ان المتفاهم العرفى منه هو كون الاستطاعه خارجاً مقارنة لوجوب الحج فأرادته كون وجوبه سابقاً على وجودها فى الخارج تحتاج إلى مثونه زائده.

فالنتيجة ان الالتزام بوقوع الشرط المتأخر فى مقام الإثبات يحتاج إلى دليل و بدونيه فلا يمكن الالتزام به. نعم شرطيه الإجازة بوجودها المتأخر فى العقد الفضولى كالبيع و الإجاره و النكاح و ما شاكل ذلك، و شرطيه القدره كذلك فى الواجبات التدريجيه كالصلاه و الصوم و نحوهما لا تحتاجان إلى دليل خاص، بل كانتا على طبق القاعده. اما الأولى فلأجل ان العقد قبل تحقق الإجازة لم يكن منتسباً إلى المالك حتى يكون مشمولاً لعمومات الصحه و إطلاقاتها، فانها تدل على صحه عقد المالك و إمضائه و لا معنى لدالاتها على نفوذه و صحته لغير المالك أصلاً، فإذا تعلق الإجازة به انتسب إلى المالك من حين وقوعه و حكم بصحته من هذا الحين و السبب فى ذلك هو ان الإجازة من الأمور التعليقيه فكما يمكن تعلقها بأمر مقارنة لها أو متأخر عنها، فكذلك يمكن تعلقها بأمر متقدم عليها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المالك بما انه أجاز العقد السابق الصادر من الفضولى

فبطبيعته الحال قد أمضى الشارع ذلك العقد بمقتضى تلك العمومات و الإطلاقات و من ناحيه ثالثه ان ظرف الإجازة و إن كان متأخراً الا ان متعلقها-و هو العقد-امر سابق فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي صحة العقد من حينه و حصول الملكيه من هذا الحين،و هذا معنى كون الإجازة بوجودها المتأخر شرطاً للملكيه السابقه.

و بكلمه أخرى ان اعتبار الشارع و إمضاءه و إن كان من الآن أى من حين الإجازة الا ان الممضى هو العقد السابق و المعتبر هو الملكيه المتقدمه أعنى الملكيه من حين العقد و المفروض ان الإجازة شرط لها و نظير ذلك ما إذا افترضنا قيام دليل على ان القبول المتأخر بزمان مؤثر فى صحة العقد من حين الإيجاب فانه عندئذ لا مناص من الالتزام بحصول الملكيه من هذا الحين و ان كان ظرف اعتبارها بمقتضى أدله الإمضاء من حين القبول الا- أن ذلك مجرد افتراض فلا- واقع موضوعى له،على انه خلاف المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء،و ذلك بخلاف الإجازة اللاحقه،فان كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعده و موافقاً للارتكاز فلا- نحتاج إلى دليل.و من هنا قد التزمنا فى مسأله الفضولى بالكشف الحقيقى بهذا المعنى،و قلنا هناك ان هذا لا يحتاج إلى دليل خاص،كما انا ذكرنا هناك انه لا تنافى بين اعتبار الشارع ملكيه مال لشخص فى زمان و بين اعتباره ملكيته لآخر فى ذلك الزمان بعينه إذا كان زمان الاعتبار متعدداً فالعبره فى أمثال ذلك انما هي بتعدد زمانى الاعتبار و ان كان زمان المعتبرين واحداً،لعدم التنافى بينهما ذاتاً،و ذلك لما حققناه فى موطنه من ان الأحكام الشرعيه بأجمعها:التكليفيه و الوضعيه أمور اعتباريه فلا تنافى و لا تضاد بينها فى أنفسها أصلاً،و انما التنافى و التضاد بينها من ناحيه أخرى على تفصيل ذكرناه فى محله.

و أما الثانيه و هى شرطيه القدره بوجودها المتأخر فى الواجبات التدريجيّه فلان فعليه وجوب كل جزء سابق منها مشروطه ببقاء شرائط التكليف من الحياه و القدره و ما شاكلهما إلى زمان الإتيان بالجزء اللاحق، مثلاً فعليه وجوب التكبيره فى الصلاه مشروطه ببقاء المكلف على شرائط التكليف إلى زمان الإتيان بالتسليمه، لفرض ان وجوبها ارتباطى فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر، فلو جن فى الأثناء أو عجز عن إتمامها كشف ذلك عن عدم وجوبها من الأول. و على الجملة ففعليه وجوب الاجزاء السابقه كما تتوقف على وجود تلك الشرائط فى ظرفها، كذلك تتوقف على بقائها إلى زمان الاجزاء اللاحقه فالالتزام بالشرط المتأخر فى أمثال الموارد مما لا مناص عنه و لا يحتاج إلى دليل خاص فيكفى فيه نفس ما دل على اشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط.

لحد الآن قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين: (الأولى) انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فى مرحله الثبوت و لا محذور فيه أبداً (الثانيه) ان الالتزام بوقوعه فى مرحله الإثبات يحتاج إلى دليل خاص و الا فمقتضى القاعده عدمه. نعم وقوعه فى الموردین السابقين كان على طبق القاعده.

الواجب المطلق و المشروط

غير خفى ان إطلاق المطلق و المشروط على الواجب بما لهما من المعنى اللغوى، فالمطلق عبارته عن المرسل و عدم التقييد بشىء، و منه طلاق المرأه فانه بمعنى إرسالها عن قيد الزوجيه. و المشروط عبارته عن المقيد بقيد و المشدود به، و منه وجوب الحج بالإضافة إلى الاستطاعه، فانه مقيد بها و مربوط، و لا يكون مطلقاً، و ليس للأصوليين اصطلاح خاص فيهما

بل هم يطلقون هذين اللفظين بما لهما من المعنى اللغوى كما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده). ثم انه قد يتصف بهما الوجوب فيكون مطلقاً تارة و مشروطاً أخرى، و ذلك كوجوب الحج، فانه مشروط بالإضافه إلى الاستطاعه، و مطلق بالإضافه إلى الزوال مثلاً، و قد يتصف بهما الواجب كذلك كالصلاه فانها مقيده بالطهاره و مطلقه بالإضافه إلى الإحرام مثلاً و هكذا. و من هنا يظهر ان إطلاقهما على الواجب فى المقام مبنى على ضرب من المسامحه، و ذلك لأن الكلام فيه انما هو فى إطلاق الوجوب و اشتراطه لا الواجب.

و بكلمه أخرى ان الكلام فى المقام انما هو فى إطلاق الحكم و اشتراطه سواء أ كان الحكم تكليفاً أم وضعياً، و ليس الكلام فى إطلاق الواجب و اشتراطه. ثم ان الإطلاق و التقييد امران إضافيان فيمكن أن يكون شىء واحد بالإضافه إلى شىء مطلقاً، و بالإضافه إلى آخر مقيداً، و ذلك كوجوب الصلاه مثلاً- حيث انه مطلق بالإضافه إلى الطهاره و مقيد بالإضافه إلى الزوال، و هكذا، و وجوب الحج فانه مطلق بالإضافه إلى الزوال و مقيد بالإضافه إلى الاستطاعه، و من الطبيعى ان هذا دليل ظاهر على ان الإطلاق و التقييد امران إضافيان.

بقى الكلام فى النزاع المعروف الواقع بين شيخنا الأنصارى (قده) و غيره من الاعلام و هو ان القيود المأخوذه فى لسان الأدله هل ترجع إلى مفاد الهيئه أو إلى نفس الماده فنسب صاحب التقرير إلى الشيخ (قده) رجوعها إلى الماده دون مفاد الهيئه و ان كان ظاهر القضيه الشرطيه بحسب المتفاهم العرفى هو رجوعها إلى مفاد الهيئه، ضروره ان المتفاهم عرفاً من مثل قولنا ان جاءك زيد فأكرمه هو ترتب وجوب الإكرام على مجيئه و انه قيد له دون الواجب، و كذا المتفاهم من مثل قوله تعالى «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» و من هنا اعترف الشيخ (قده) بهذا الظهور و قال:

ان مقتضى القواعد العربيه و ان كان ذلك الا انه ادعى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه من ناحيه، و ادعى لزوم رجوعه إلى نفس ماده لباً من ناحيه أخرى فهنا نقطتان من البحث:(الأولى) فى دعوى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه.(الثانيه)فى دعوى لزوم رجوعه إلى ماده لباً أما النقطه الأولى فالبحث فيها يعود إلى دعاوى ثلاث:

(الأولى) ما نسب إلى الشيخ(قده)فى تقريره كما ذكره صاحب الكفايه(قده)و حاصله هو ان مفاد الهيئه معنى حرفى و المعنى الحرفى جزئى حقيقى،و من البديهي ان الجزئى غير قابل للتقييد،فان ما هو قابل له هو المعنى الكلى حيث يصدق على حصص متعدده،و أما المعنى الجزئى فلا يعقل فيه الإطلاق و التقييد.

و لكنه يندفع أولاً- بما حققناه فى مبحث المعنى الحرفى من ان الحروف لم توضع للمعانى الجزئيه الحقيقيه حتى لا تكون قابله للتقييد،و انما وضعت للدلاله على تضيق المعانى الاسميه و تخصيصها بخصوصيه ما،و من الواضح ان المعنى الاسمى بعد تخصيصه و تضيقه أيضاً قابل للانطباق على حصص و افراد كثيره فى الخارج،و ذلك كما إذا كان أحد طرفى المعنى الحرفى كلياً أو كلاهما مثل قولنا سر من البصره إلى الكوفه،فان السير كما كان قبل التضيق كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين،كذلك بعده،فعندئذ بطبيعته الحال يصير المعنى الحرفى كلياً بتبعه.و ثانياً ان التقييد على قسمين (الأول):التقييد بمعنى التضيق و التخصيص و فى مقابله الإطلاق بمعنى التوسع.(الثانى):بمعنى التعليق و فى مقابله الإطلاق بمعنى التنجيز، و عليه فلو سلمنا ان المعنى الحرفى جزئى حقيقى الا- ان الجزئى الحقيقى غير قابل للتقييد بالمعنى الأول،و أما تقييده بالمعنى الثانى فهو بمكان من الوضوح بدهاه انه لا مانع من تعليق الطلب الجزئى المنشأ بالصيغه أو بغيرها على

شيء كما إذا علق وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه حيث لا محذور فيه أبداً الثانية: ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن المعنى الحرفي و أن كان كلياً إلا أنه ملحوظ باللاحظ الآلى فلا يرد عليه الإطلاق و التقييد، لأنهما من شئون المعانى الملحوظه باللاحظ الاستقلالى، و بما أن معنى الهيئه معنى حرفى فلا يتصف بالإطلاق حتى يصلح للتقييد، و لأجل ذلك امتنع رجوع القيد إلى مفاد الهيئه.

و يرد عليه أولاً- ما حققناه فى مبحث الحروف بشكل موسع من أن ذلك أى المعنى الحرفى ملحوظ باللاحظ الآلى، و المعنى الاسمى ملحوظ باللاحظ الاستقلالى و إن كان كلاماً مشهورياً بين الأصحاب إلا أنه لا يبتنى على أصل صحيح، و من ذلك ذكرنا هناك أنه لا- فرق بين المعنى الحرفى و المعنى الاسمى من هذه الناحية أبداً، بل ربما يكون مورد الالتفات و التوجه استقلالاً هو خصوص المعنى الحرفى، و ذلك كما إذا علمنا بورود زيد مثلاً فى بلد و نعلم أنه سكن فى مكان، و لكن لا نعلم المكان بخصوصه فنسأل عن تلك الخصوصية التى هى منى الحرف، أو إذا علمنا وجود زيد فى الخارج و قيامه، و لكن لا نعلم خصوصيه مكانه أو زمانه فنسأل عن تلك الخصوصية، و هكذا ففى أمثال هذه الأمثله المعنى الحرفى هو الملحوظ مستقلاً و المورد للتوجه و الالتفات كذلك. و قد تقدم تفصيل ذلك فلاحظ. و ثانياً على تقدير تسليم أن المعنى الحرفى لا بد أن يلحظ باللاحظ الآلى إلا أنه إنما يمنع عن طرو التقييد عليه حين لحاظه كذلك و أما إذا قيد المعنى أولاً بقيد، ثم لوحظ المقيد آلياً فلا محذور فيه أبداً، و عليه فلا مانع من ورود اللاحظ الآلى على الطلب المقيد فى رتبته سابقه عليه.

(الثالثه)- و هى العمده فى المقام- أن رجوع القيد إلى مفاد الهيئه بما أنه مستلزم لتفكيك الإنشاء عن المنشأ و الإيجاب عن الوجوب الذى هو

مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود فهو غير معقول، والسبب في ذلك هو انه لا ريب في استحالة تفكيك الإيجاد عن الوجود في التكوينيات حيث انهما واحد ذاتاً و حقيقه و الاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار فلا يعقل التفكيك بينهما، وكذا الحال في التشريعات، بداهه انه لا فرق في استحالة التفكيك بين الإيجاد و الوجود في التشريع و التكوين. و على الجملة فيإيجاب المولى و وجوبه انما يتحققان بنفس إنشائه فلا فرق بينهما الا بالاعتبار فبملاحظه فاعله إيجاب، و بملاحظه قابله وجوب، كما هو الحال في الإيجاد و الوجود التكوينيين. و على هذا الضوء فلا محاله يرجع القيد إلى المادة دون الهيئه و إلا- لزم تحقق الإيجاب دون الوجوب، و لازلزم ذلك انفكاكه عنه لفرض عدم إنشاء آخر في البين، و مرده إلى تخلف الوجود عن الإيجاد و هو مستحيل فالنتيجه تعين رجوع القيد إلى المادة بعد استحالة رجوعه إلى الهيئه لعدم ثالث في البين.

و قد أجاب المحقق صاحب الكفايه(قده)عن ذلك بما إليك نصه:

«المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله(الشرط)فلا- بد ان لا- يكون قبل حصوله طلب و بعث و الا لتخلف عن إنشائه و إنشاء امر على تقدير كالاخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان».

و فيه ان ما أفاده(قده)مصادره ظاهره و ذلك لأن الكلام انما هو في إمكان هذا النحو من الإنشاء و انه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجوب عن الإيجاب و هو مساوق لتخلف الوجود عن الإيجاد. و بكلمه أخرى ان محل الكلام هنا انما هو في إمكان كون الإيجاد حالياً و الوجود استقبالياً و عدم إمكانه، فكيف يمكن ان يستدل على إمكانه بنفس ذلك و هذا نظير ما تقدم 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 لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريه المشهور من ان الإنشاء عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ، ضروره عدم إمكان تخلف الوجود عن الإيجاد. و أما بناء على نظريتنا من ان الإنشاء عبارته عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز من قول أو فعل كما حققناه في مبحث الخبر و الإنشاء بشكل موسع يندفع الإشكال المذكور من أصله، و السبب في ذلك هو أن المراد من الإيجاب سواء أ كان إبراز الأمر الاعتباري النفساني أم كان نفس ذلك الأمر الاعتباري، فعلى كلا التقديرين لا يلزم محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه. اما على الأول: فلان كلا من الإبراز و المبرز و البروز فعلى فليس شىء منها معلقاً على امر متأخر و هذا ظاهر. و أما على الثانى فلان الاعتبار بما انه من الأمور النفسانيه التعليقيه يعنى ذات الإضافه كالعلم و الشوق و ما شاكلهما من الصفات الحقيقيه التى تكون كذلك فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر كما يتعلق بأمر حالى، نظير العلم فانه كما يتعلق بأمر حالى كذلك يتعلق بأمر استقبالى. و على الجملة فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زمنًا كقيام زيد غدًا أو سفره أو نحو ذلك حيث أن العلم به حالى و المعلوم امر استقبالى، فكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار بان يكون الاعتبار حاليًا و المعتبر امرًا متأخرًا كاعتبار وجوب الصوم على زيد غدًا أو نحو ذلك، فالتفكيك انما هو بين الاعتبار و المعتبر و لا محذور فيه أصلاً، و لا يقاس ذلك بالتفكيك بين الإيجاد و الوجود فى التكوينيات أصلاً.

و مما يشهد لما ذكرناه صحه الوصيه التمليكيه فلو قال الموصى هذه الدار لزيد بعد وفاتى فلا شبهه فى تحقق الملكيه للموصى له بعد وفاته، مع ان الاعتبار فعلى، و من البديهي ان هذا ليس الا من ناحيه ان الموصى اعتبر فعلاً الملكيه للموصى له فى ظرف الوفاء. و من هنا لم يستشكل أحد

فى صحه تلك الوصيه حتى من القائلين برجوع القيد إلى ماده دون الهيئه و توهم ان الملكيه فعليه و لكن المملوك و هو العين الخارجيه مقيده بما بعد الوفاه خاطئ جداً، فانه يقوم على أساس قابليه تقييد الجواهر بالزمان، و من المعلوم ان الجواهر غير قابله لذلك. نعم يمكن هذا فى الاعراض القائمه بها، كما إذا اعتبر المالك ملكيه المنفعه المتأخره حالاً. و على الجملة فالأعيان الخارجيه التى هى من قبيل الجواهر غير قابله للتقدير بالزمان و التحديد به، فان القابل للتقدير و التحديد به انما هو المعنى الحدثنى يعنى الاعراض و الأمور الاعتباريه كالضرب و القيام و ما شاكلهما. و من هنا قلنا ان المنفعه قابله للتقدير بالزمان كمنفعه شهر أو سنه أو نحو ذلك، و عليه فلا مانع من اعتبار ملكيه المنفعه المتأخره من الآن بان تكون الملكيه فعليه و المملوك امراً متأخراً بل هو واقع فى باب الإجاره.

و أما النقطه الثانيه فقد استند الشيخ (قده) فى إثباتها بما حاصله ان الإنسان إذا توجه إلى شىء و التفت إليه فلا يخلو من ان يطلبه أم لا. و لا ثالث فى البين لا كلام على الثانى، و على الأول فائضاً لا يخلو من ان الفائده تقوم بطبيعى ذلك الشىء من دون دخل خصوصيه من الخصوصيات فيها أو تقوم بحصه خاصه منه، و على الأول فبطبيعه الحال يطلبه المولى على إطلاقه و سعته و على الثانى يطلبه مقيداً بقيد خاص، لفرض عدم قيام المصلحه الا بالحصه الخاصه - و هى الحصه المقيده بهذا القيد - لا بصرف وجوده على نحو السعه و الإطلاق. و هذا القيد مره يكون اختيارياً، و مره أخرى غير اختيارى، و على الأول تاره يكون مورداً للطلب و البعث، و ذلك كالطهاره مثلاً بالإضافة إلى الصلاه، و تاره أخرى لا يكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود، و ذلك كالاستطاعه بالإضافة إلى الحج، فان المولى لم يرد الحج مطلقاً من المكلف و انما أراد حصه خاصه منه و هى

الحج من المكلف المستطيع، و على الثاني فهو لا محاله أخذ مفروض الوجود فى مقام الطلب و الجعل، لعدم صحه تعلق التكليف به، و ذلك كزوال الشمس مثلاً- بالإضافة إلى وجوب الصلاه، فان المولى لم يطلب الصلاه على نحو الإطلاق، بل طلب حصه خاصه منها- و هى الحصه الواقعه بعد زوال الشمس- و على جميع التقادير فالطلب فعلى و مطلق و المطلوب مقيد من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختيارى. فالنتيجه ان ما ذكرناه من رجوع القيد بشتى ألوانه إلى ماده امر وجدانى لا ريب و لا مناقشه فيه.

و الجواب عنه انه (قده) ان أراد من الطلب فى كلامه الشوق النفسانى فالامر و ان كان كما أفاده حيث أن تحقق الشوق النفسانى المؤكد تابع لتحقيق مبادئه من التصور و التصديق و نحوهما فى أفق النفس، و لا يختلف باختلاف المشتاق إليه فى خارج أفقها من ناحيه الإطلاق و التقييد تاره. و من ناحيه كون القيد اختيارياً و عدم كونه كذلك أخرى. و من ناحيه كون القيد أيضاً مورداً للشوق و عدم كونه كذلك ثالثه بل ربما يكون القيد مبغوضاً فى نفسه، و لكن المقيد به مورد للطلب و الشوق و ذلك كالمرض مثلاً، فانه رغم كونه مبغوضاً للإنسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له و مورداً لشوقه. ان أراد هذا فالامر و ان كان كذلك الا- انه ليس من مقوله الحكم فى شىء، بداهه انه امر تكوينى نفسانى حاصل فى أفق النفس من ملائمتها (النفس) لشىء أو ملائمه إحدى قواها له، فلا صلّه بينه و بين الحكم الشرعى أبداً، كيف فان الحكم الشرعى امر اعتبارى فلا- واقع موضوعى له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، و هو أمر تكوينى فله واقع موضوعى، و حصوله تابع لمبادئه من إدراك امر ملائم لإحدى القوى النفسانيه.

و ان أراد من الطلب فى كلامه (قده) الإراده بمعنى الاختيار فيرد

عليه انه لا يتعلق بفعل الغير حتى نبحت عن ان القيد راجع إليه أو إلى متعلقه بل قد ذكرنا في مبحث الطلب و الإرادة انه لا يتعلق بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلاً عن فعل الغير. و السبب في ذلك ما تقدم بشكل موسع من ان الإرادة بهذا المعنى انما تعقل في الأفعال المقدوره للإنسان التي يستطيع ان يعمل قدرته فيها و من المعلوم ان ما هو خارج عن إطار قدرته فلا يمكن تعلقها به، و فعل الغير من هذا القبيل، و كذا فعل الإنسان نفسه إذا كان متأخراً زمنياً، و عليه فلا يمكن الالتزام بتعلق هذه الإرادة بفعل الغير في مقام الطلب، أو فقل ان الأمر لا يخلو من ان يكون هو الله تعالى أو غيره، فعلى كلا التقديرين لا يمكن تعلقها به اما على الأول و ان أمكن للبارى عز و جل ان يوجد الفعل عن الغير لعموم قدرته الا ان ذلك ينافى اختيار العبد، بداهه ان الفعل عندئذ يوجد بإرادته تعالى و إعمال قدرته فلا معنى حينئذ لتوجيه التكليف إليه و اما على الثانى فمن جهة ان فعل الغير خارج عن قدره الإنسان فلا معنى لاعمال قدرته بالإضافة إليه. و من هنا ذكرنا انه لا معنى لتقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية، بداهه انا لا نعقل للإرادة التشريعية معنى فى مقابل الإرادة التكوينية. و قد سبق الإشارة إلى هذه النواحي بشكل مفصل فلاحظ.

و ان أراد بالطلب جعل الحكم و اعتباره أى اعتبار شىء على ذمه المكلف حيث ان حقيقه الطلب كما ذكرناه سابقاً هى التصدى نحو حصول الشىء فى الخارج، و قد ذكرنا انه على نحوين: (أحدهما) التصدى الخارجى (و ثانيهما) التصدى الاعتبارى، و الاعتبار المذكور المبرز فى الخارج مصداق للثانى نظراً إلى ان الشارع تصدى نحو حصول الفعل من الغير باعتباره على ذمته و إبرازه فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو ما شاكلها فان أراد (قده) به ذلك فهو و ان كان فعلياً دائماً سواء أ كان المعبر أيضاً كذلك أو كان أمراً استقبالياً الا انه أجنبى عن محل الكلام رأساً، فان محل

الكلام انما هو فى رجوع القيد إلى المعتبر و عدم رجوعه إليه لا إلى الاعتبار نفسه، ضرورة ان الاعتبار و الإبراز غير قابلين للتقييد و التعليق أصلاً.

و ان أراد بالطلب ما تعلق به الاعتبار و هو المعتبر المعبر عنه بالوجوب تاره و بالإلزام تاره أخرى فصريح الوجدان شاهد على انه قابل للتقييد كما انه قابل للإطلاق و ان الحال يختلف فيه باختلاف الموارد من هذه الناحية بيان ذلك ان الفعل الذى هو متعلق للوجوب مره يكون ذا ملا-ك ملزم فعلا- فلا- يتوقف اشتماله على الملا-ك المذكور و اتصافه بالحسن على شىء من زمان أو زمانى ففى مثل ذلك بطبيعته الحال الوجوب المتعلق به فعلى فلا حاله منتظره له أبداً و ان كان تحقق الفعل فى الخارج و إيجاده فيه يتوقف على مقدمات، و ذلك كشرب الدواء مثلاً- للمريض، فانه ذو ملا-ك ملزم بالإضافه إليه فعلا- و ان كان تحققه فى الخارج يتوقف على الإتيان بعده مقدمات، و كالصلاه بعد دخول وقتها، فانها واجده للملاك الملزم بالفعل و ان كان الإتيان بها فى الخارج يتوقف على عده أمور كتطهير الثوب و البدن و الوضوء أو الغسل أو نحو ذلك.

و كذلك الحال فيما إذا كان الملا-ك فيه تاماً، و لكن وجوده و تحققه فى الخارج يتوقف على مقدمات خارجه عن اختيار المكلف، و ذلك كالمريض مثلاً حيث ان ملاك شرب الدواء فى حقه تام و لا حاله منتظره له، و لكن تحصيله فعلاً غير ممكن لمانع خارجى من زمان أو زمانى، ففى مثل ذلك لا مانع من كون الإيجاب حالياً و الواجب استقبالياً. و لعل من هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآيه الكريمه «من شهد منكم الشهر فليصمه» فان الظاهر منها هو ان وجوب الصوم فعلى بعد دخول الشهر، و هذا لا يمكن الا بالالتزام بتماميه ملاكه من الليل بحيث لو تمكن المكلف من جر اليوم إلى الساعه لكان عليه ان يصوم، و كذا الحال

فى وجوب الحج بعد حصول الاستطاعه، فان الظاهر من قوله تعالى:

«و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» هو أن وجوب الحج فعلى بعد فعلية الاستطاعه، و ان كان المكلف غير قادر على الإتيان به الا- بعد مجيء زمانه و هو يوم عرفه، وهذا لا- ينافى كون الملاك فيه تاماً من حين تحقق الاستطاعه بحيث لو تمكن المكلف من جر يوم عرفه إلى الآن لكان عليه ان يحج. و على الجملة فالقيد فى أمثال هذه الموارد يرجع إلى الواجب دون الوجوب، فالوجوب حالى و الواجب استقبالى. فالنتيجه ان الملاك إذا كان تاماً فالوجوب فعلى سواء أ كان الواجب أيضاً كذلك أم كان استقبالياً. و مره أخرى يكون ذا ملاك فى ظرف متأخر لا فعلاً بمعنى ان ملاكه لا يتم الا بعد مجيء زمان خاص أو تحقق امر زمانى فى ظرف متأخر، ففى مثل ذلك لا يعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً بل لا محاله يكون تقديرية أى معلقاً على فرض تحقق ماله الدخل فى الملا-ك بداهه ان جعل الوجوب فعلاً لما لا يكون واجداً للملاك كذلك لغو محض فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، إذ مرده إلى عدم تبعيه الحكم للملاك و على الجملة مضافاً إلى ذلك الوجدان أصدق شاهد على عدم وجود البعث الفعلى فى أمثال هذه الموارد، و لتوضيح ذلك نأخذ مثالا و هو ان المولى إذا التفت إلى الماء مثلاً فقد يكون عطشه فعلاً، و عندئذ فبطبيعته الحال يأمر عبده بإحضار الماء أى يعتبر على ذمته إحضاره كذلك فيكون المعتبر كالاعتبار فعلياً، و قد يكون عطشه فيما بعد ففى مثله لا محاله يعتبر على ذمه عبده إحضار الماء فى ظرف عطشه لا قبل ذلك، لعدم الملاك له، فالاعتبار فعلى و المعتبر-و هو كون إحضار الماء على ذمه العبد-امر متأخر حيث انه على تقدير حصول العطش، و المفروض عدم حصوله بعد، و من الطبيعى ان فى مثل ذلك لو رجع القيد إلى الماده و كان المعتبر كالاعتبار فعلياً

لكان لغواً صرفاً و بلا ملاك و مقتضى، و مرجعه إلى عدم تبعيه الحكم للملاك و هو خلف.

فالتتيجه ان الحكم الشرعى يختلف باختلاف القيود الدخيله فى ملاكه فقد يكون فعلياً لفعليه ماله الدخل فى ملاكه، و قد يكون معلقاً على حصول ما له الدخل فيه. و أضف إلى ذلك ظهور القضايا الشرطيه فى أنفسها فى ذلك أى رجوع القيد إلى الهيئه دون الماده، و ذلك لأنها لو لم تكن نصاً فى هذا فلا شبهه فى ان المتفاهم العرفى منها هو تعليق مفاد الجمله الجزائيه على مفاد الجمله الشرطيه سواء أ كانت القضيئه إخباريه أم كانت إنشائيه، اما الأولى فمثل قولنا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، فانها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس. و اما الثانيه فمثل قولنا ان جاء ك زيد فأكرمه، فانها تدل على تعليق وجوب الإ-كرام على مجيء زيد و حملة على كون الوجوب فعلياً و القيد-و هو المجيء-راجعا إلى الماده و هى الإكرام خلاف الظاهر جداً فلا- يمكن الالتزام به بدون قرينه، بل يمكن دعوى ان ذلك غلط، فان أدوات الشرط لا تدل على تعليق المعنى الأفرادى و كيف كان فالصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيد إلى الهيئه دون الماده، فما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه خاطئ جداً. هذا بناء على ان تكون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات فى أنفسها واضح، حيث ان الملاك القائم فى نفس الحكم قد يكون فعلياً يدعو إلى جعله و اعتباره كذلك، و قد لا يكون فعلياً و انما يحدث فى ظرف متأخر فالمولى فى مثله لا محاله يعتبره معلقاً على مجيء وقت اتصافه بالملاك. و اما بناء على كونها تابعه للملاكات فى متعلقاتها فالامر أيضا كذلك، لا لما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من انه قد يكون المانع موجوداً من الطلب و البعث الفعلى فلا بد من التعليق،

و ذلك لأن عدم فعلية الأمر قد يكون من ناحيه عدم المقتضى، و ذلك كالصلاه قبل دخول الوقت، و الحج قبل الاستطاعه، و الصوم قبل دخول شهر رمضان و ما شاكل ذلك، فان فى أمثال هذه الموارد لا مقتضى للأمر فلو جعل فلا بد من جعله معلقاً على فرض تحقق المقتضى له فى ظرفه و الا- كان لغواً. نعم قد يكون المقتضى موجوداً، و لكن لا- يمكن الأمر فعلاً من جهة وجود المانع، ففى مثل ذلك لا بأس بجعله معلقاً على ارتفاعه فالنتيجه ان فى موارد عدم المقتضى لا مانع من جعل الحكم معلقاً على فرض تحققه فى موطنه، كما انه لا مانع من جعله معلقاً على فرض ارتفاع المانع عند ثبوته أى المقتضى.

نعم لو علم المولى ان المكلف لا- يتمكن من الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحه لكان عليه الأمر من الآن ليتهاى لامتناله فى ظرفه، و ذلك كما إذا افترضنا ان المولى يعلم من نفسه انه سيعطش بعد ساعه مثلاً، و علم ان عبده لا يتمكن من إحضار الماء فى ذلك الوقت لمانع من الموانع، فانه يجب عليه ان يأمره بإحضاره فعلاً قبل عروض العطش عليه، فيكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً الا- ان هذه الصوره خارجه عن محل الكلام إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان ما تقدم من الوجوه الأربعه لا يتم شىء منها فلا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه كما هو مقتضى ظاهر الجملة الشرطيه نعم فى خصوص الأحكام الوضعيه قد تسالم الأصحاب على بطلان التعليق فيها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى تختلف نتيجه تلك الوجوه على تقدير تماميتها باختلافها، فان مقتضى الوجه الأول و الثانى هو استحاله رجوع القيد إلى الحكم الشرعى المستفاد من الهيئه فحسب باعتبار انه معنى حرفى و المعنى الحرفى غير قابل للتقييد، اما من ناحيه انه جزئى أو من ناحيه انه ملحوظ بلحاظ آلى، و لا فرق فى ذلك بين كونه تكليفاً أو وضعياً،

ولا يدلان على استحالة رجوع القيد إلى الحكم الشرعى المستفاد من المادة أصلاً، كما فى مثل قوله إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاه، أو قال أحد ان مت فهذا ملك لك، وما شاكل ذلك. ومقتضى الوجه الثالث هو استحالة رجوع القيد إلى الحكم مطلقاً سواء أكان مستفاداً من الهيئه أم من المادة وسواء أكان حكماً تكليفاً أم كان وضعياً، بداهة ان انفكاك المنشأ عن الإنشاء لو كان محالاً- فهو فى الجميع على نسبه واحده ومقتضى الوجه الرابع و ان كان هو عدم الفرق بين كون الوجوب مستفاداً من الهيئه أو من المادة الا انه يختص بالحكم التكليفى فلا يعم الحكم الوضعى كما هو واضح.

ثم انه نسب إلى شيخنا الأنصارى(قده) فى تقريراته مسأله ما إذا تردد امر القيد بين رجوعه إلى الهيئه و رجوعه إلى المادة و استظهاره(قده) رجوعه إلى المادة دون الهيئه و لكن غير خفى ان هذا الكلام منه(قده) يركز على أحد امرين: اما على التزل عما أفاده(قده) من استحالة رجوع القيد إلى الهيئه، إذ مع الاستحالة لا تصل النوبه إلى التردد والاستظهار و اما على كون الوجوب مستفاداً من جملة اسميه، وعلى هذا الفرض فان علم من الخارج ان القيد راجع إلى المادة دون الهيئه وجب تحصيله، لفرض فعليه وجوب المقيّد و إذا علم انه راجع إلى الهيئه دون المادة لم يجب تحصيله لفرض عدم فعليه وجوبه، بل تتوقف فعليته على حصول القيد، و ان لم يعلم ذلك و تردد امره بين رجوعه إلى المادة ليكون الوجوب فعلياً، و رجوعه إلى الهيئه حتى لا يكون فعلياً فهو مورد للنزاع والكلام.

و بعد ذلك نقول الكلام هنا يقع فى مقامين:

(الأول) فى مقتضى الأصول اللفظيه(الثانى) فى مقتضى الأصول العمليه.

أما المقام الأول فقد ذكر الشيخ(قده) فى مبحث التعادل و الترجيح انه إذا دار الأمر بين العام الشمولى و الإطلاق البدلى قدم العام الشمولى على الإطلاق البدلى،و أفاد فى وجه ذلك ان دلالة العام على العموم تنجزيه فلا تتوقف على ايه مقدمه خارجيه،و هذا بخلاف دلالة المطلق على الإطلاق فانها تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه و منها عدم البيان على خلافه، و من الطبيعى ان عموم العام يصلح أن يكون بياناً على ذلك،و معه لا تتم المقدمات.و على الجملة فالمقتضى فى طرف العام تام و هو وضعه للدلالة على العموم،و انما الكلام فى وجود المانع عنه،و المفروض عدمه.و أما فى طرف المطلق فالمقتضى غير تام،فان تماميته تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه و هى لا تتم هنا،فان من جملتها عدم البيان على خلافه و العام بيان و هذا الذى أفاده(قده)و ان كان متيناً جداً الا انه خارج عن محل الكلام،فان محل الكلام انما هو فيما إذا كان كل من الإطلاق البدلى و العموم الشمولى مستنداً إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه،و فى مثل ذلك إذا دار الأمر بينهما هل هنا مرجح لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد التعارض و الاجتماع فيه وجهان بل قولان:فذهب الشيخ(قده) إلى الأول و استدل عليه بوجهين:(الوجه الأول):ان مفاد الهيئه إطلاق شمولى،فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير أى تقديرى حصول القيد و عدم حصوله.و مفاد الماده إطلاق بدلى،فان معناه طلب فرد ما من الطبيعه التى تعلق بها الوجوب على سبيل البدل،و على ضوء هذا فإذا دار الأمر بين تقييد إطلاق الهيئه و تقييد إطلاق الماده تعين الثانى،و ذلك لأن رفع اليد عن الإطلاق البدلى أولى من رفع اليد عن الإطلاق الشمولى و غير خفى ان هذا الوجه ينحل إلى دعويين:(الأولى):دعوى كبرويه و هى تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى(الثانيه)دعوى ان

مسألتنا هذه من صغريات تلك الكبرى الكليه.

و قد ناقش المحقق صاحب الكفايه (قده) فى الكبرى بعد تسليم ان المقام من صغرياتها بما إليك لفظه: «فلان مفاد إطلاق الهيئه و ان كان شمولياً بخلاف المادة الا انه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنه أيضاً كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، غايه الأمر انها تاره تقتضى العموم الشمولى و أخرى البدلى، كما ربما يقتضى التعيين أحياناً كما لا يخفى، و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق انما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمه فيكون العام أظهر فيقدم عليه، فلو فرض انهما فى ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى و مطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام. و هذا الذى أفاده (قده) من منع الكبرى فى غايه الصحه و المتانه و لا مناص عنه، ضروره ان الملاك فى الجمع الدلالى انما هو بأقوائيه الدلاله و الظهور، و من الطبيعى ان ظهور المطلق فى الإطلاق الشمولى ليس بأقوى من ظهوره فى الإطلاق البدلى، لفرض ان ظهور كل منهما مستند إلى تماميه مقدمات الحكمه و بدونها فلا مقتضى له. نعم لو كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع و الآخر إلى مقدمات الحكمه قدم ما كان بالوضع على ما كان بالمقدمات كما عرفت.

و أما شيخنا الأستاذ (قده) فقد اختار مقاله شيخنا الأنصارى (قده) من تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، و خالف بذلك المحقق صاحب الكفايه (قده) و استدل على ذلك بأمور ثلاثه:

(الأول): ان الإطلاق الشمولى عبارته عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعه المأخوذه على نحو مطلق الوجود فيتعدد الحكم بتعدد افرادها فى الخارج أو أحوالها و يثبت لكل فرد منها حكم مستقل، و ذلك مثل لا تكرم فاسقاً فان الفاسق لوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحرمة الإكرام فطبعاً

تعدد الحرمة بتعدد وجوده خارجاً فيثبت لكل فرد منه حرمة مستقلة.

و الإطلاق البدلى عبارته عن حكم واحد مجعول للطبيعة على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد من أفرادها على البدل. و بكلمته أخرى ان الحكم فى الإطلاق الشمولى بما انه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو مطلق الوجود فبطبيعته الحال ينحل بانحلالها و يتعدد بتعدد أفرادها، و فى الإطلاق البدلى بما انه مجعول على الطبيعة الملحوظة على نحو صرف الوجود فلا محاله لا- ينحل بانحلالها و لا يتعدد بتعدد وجودها بل هو حكم واحد ثابت لفرد ما منها. و نتيجه ذلك هى تخيير المكلف فى تطبيق ذلك على أى فرد منها شاء و أراد.

و على هذا الأساس فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق البدلى و التحفظ على الإطلاق الشمولى و بين العكس تعين الأول، و السبب فيه هو ان رفع اليد عن الإطلاق البدلى لا يوجب الا تضيق سعة انطباقه على افراده و تقييدها على بعضها دون بعضها الآخر من دون تصرف فى الحكم الشرعى أصلاً، و هذا بخلاف التصرف فى الإطلاق الشمولى، فانه يوجب رفع اليد عن الحكم فى بعض افراده، و من المعلوم انه إذا دار الأمر بين التصرف فى الحكم و رفع اليد عنه و بين رفع اليد عن التوسعة مع المحافظة على الحكم تعين الثانى. و على هذا الضوء لو دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق مثل أكرم عالمياً و إطلاق مثل لا تكرم فاسقاً تعين رفع اليد عن إطلاق الأول دون الثانى.

و لنأخذ بالنقد عليه اما أولاً فلان ما ذكره (قده) من الوجه لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى لا يصلح لذلك، فانه صرف استحسان عقلى فلا- أثر له فى أمثال المقام، و لا- يكون وجهاً عرفياً للجمع بينهما، فان الملاك فى الجمع العرفى انما هو بأقوائيه الدلالة و الظهور و هى منتفيه فى المقام

و السبب فيه ان ظهور كل منهما فى الإطلاق بما انه مستند إلى مقدمات الحكمه فلا يكون أقوى من الآخر و بدون ذلك فلا موجب للتقديم أصلاً.

و ان شئت قلت انه لا شبهه فى حجية الإطلاق البدلى فى نفسه، و لا يجوز رفع اليد عنه بلا قيام دليل أقوى على خلافه، و حيث ان ظهور المطلق فى الإطلاق الشمولى ليس بأقوى من ظهوره فى البدلى فلا- مقتضى لتقديمه عليه أبداً. و أما ثانياً فلان الإطلاق البدلى و ان كان مدلوله المطابقى ثبوت حكم واحد لفرد ما من الطبيعه على سبيل البديل الا ان مدلوله الالتزامى ثبوت أحكام ترخيصيه متعدده بتعدد افرادها بإطلاقه من هذه الناحيه شمولى فلا فرق بينه و بين الإطلاق الشمولى من هذه الجبهه، غايه الأمر ان شموله بالدلاله المطابقه، و شمول ذاك بالدلاله الالتزاميه.

و بكلمه أخرى قد ذكرنا غير مره ان الإطلاق عباره عن رفض القيود و عدم دخلها فى الحكم، و عليه فإذا لم يقيد الشارع حكمه بفرد خاص من الطبيعه بل جعل على نحو صرف الوجود فلا محاله يستلزم عقلاً ثبوت الترخيص شرعاً فى تطبيقها على أى فرد من افرادها شاء المكلف. و من هنا ذكرنا ان ثبوت حكم وجوبى بالإطلاق و على نحو صرف الوجود يستلزم عقلاً- ثبوت الترخيص فى التطبيق شرعاً بالإضافة إلى تمام الافراد. و على ضوء هذا البيان فرفع اليد عن الإطلاق البدلى أيضاً يستلزم رفع اليد عن الحكم و التصرف فيه، لفرض ان إطلاقه انما هو بدلى بالإضافة إلى الحكم الوجوبى و أما بالإضافة إلى الحكم الترخيصى فهو شمولى كالأطلاق الشمولى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً فاذن لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر و مجرد اختلافهما فى نوع الدلاله لا- يوجب الترجيح كما هو ظاهر (الثانى): ان ثبوت الإطلاق فى كل من الشمولى و البدلى و ان توقف على مقدمات الحكمه الا ان الإطلاق البدلى يزيد على الإطلاق

الشمولى بمقدمه واحده، و تلك المقدمه هى إحراز تساوى افراد الطبيعه فى الوفاء بغرض المولى من دون تفاوت بينها فى ذلك أصلاً، والسبب فيه ان مقدمات الحكمه تختلف زياده و نقيصه باختلاف الموارد ففى موارد إثبات الإطلاق الشمول تكفى مقدمات ثلاث: (الأولى) ثبوت الحكم للطبيعه الجامعه دون حصه خاصه منها (الثانيه): كون المتكلم فى مقام البيان (الثالثه): عدم نصب قرينه على الخلاف، فإذا تمت هذه المقدمات تم الإطلاق، و مقتضاه ثبوت الحكم لتمام افرادها على اختلافها و مراتب تفاوتها، و ذلك كالنهى عن شرب الخمر مثلاً، فانه بمقتضى إطلاقه يدل على حرمة شرب كل فرد من افراده الطوليه و العرضيه على اختلافها و تفاوتها من ناحيه الملاك شده و ضعفاً و كالنهى عن قتل النفس المحترمه، فان قضيه إطلاقه ثبوت الحرمة لقتل كل نفس محترمه مع تفاوتها من حيث الملاك ك لوضوح ان ملاك حرمة قتل نفس النبى أو الوصى أشد بمراتب من ملاك حرمة قتل نفس غيره، و هكذا. و كالنهى عن الكذب، فانه يدل على حرمة تمام افراده مع تفاوتها بتفاوت الملاك ك شده و ضعفاً، فان الكذب على الله أو رسوله أشد من الكذب على غيره و كالنهى عن الزنا، فان الزنا بالمحارم أشد من الزنا بغيرها، و هكذا فالنتيجه ان مفاد الإطلاق الشمولى ثبوت الحكم لتمام الافراد بشتى اشكالها و ألوانها على نسبه واحده، و لا أثر لتفاوت الافراد فى الملاك شده و ضعفاً من هذه الناحيه أصلاً. و هذا بخلاف الإطلاق البدلى، فان ثبوته يتوقف على مقدمه أخرى زائداً على المقدمات المذكوره و هى إحراز تساوى افراده من الخارج فى الوفاء بالغرض، و من الطبيعى انه لا يمكن إحراز ذلك مع وجود العام الشمولى على خلافه حيث انه يكون صالحاً لبيان التعيين فى بعض الافراد و أشديه الملاك ك فيه، و معه لا- يعتقد الإطلاق البدلى.

و الجواب عنه ان إحراز التساوى فى الوفاء بالغرض ليس مقدمه

رابعه فى قبال المقدمات الثلاث المتقدمه لكى يتوقف الإطلاق عليها، ضروره انه يتحقق بنفس تلك المقدمات من دون حاجه إلى شىء آخر، و من المعلوم انه إذا تحقق فهو بنفسه كاف لإثبات التساوى فى ذلك بلا حاجه إلى دليل آخر و بكلمه أخرى إذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعه على نحو صرف الوجود من دون ملاحظه وجود خاص و كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على الخلاف فبطبيعته الحال كان إطلاق كلامه قرينه على تساوى افرادها فى الوفاء بالملاك و الغرض، إذ لو كان بعض افرادها أشد ملاكاً من غيره و مشتملاً على خصوصيه زائده لكان على المولى البيان فمن عدم بيانه نستكشف عدم الفرق و عدم التفاوت بينها فى ذلك و مما يدلنا على هذا ان المكلف لو شك فى صلاحيه فرد فى الوفاء بغرض المولى تمسك بالإطلاق لإثبات ذلك فاذن الإطلاقان متكافئان و متعارضان فلا وجه لتقديم الشمولى على البدلى.

الثالث ان حجيه الإطلاق البدلى بالإضافة إلى جميع الافراد تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر، بداهه انه لو كان هناك مانع عن ذلك فلا بد من رفع اليد عنه و تقييده بغيره، و من المعلوم ان الإطلاق الشمولى فى مورد التصادق و الاجتماع صالح لأن يكون مانعاً منه فلو توقف عدم صلاحيته للمانع على وجود الإطلاق البدلى و انطباقه على ذلك لزم الدور، فالنتيجه ان المطلق الشمولى صالح لأن يكون مانعاً عن المطلق البدلى فى مورد المعارضه و الاجتماع دون العكس.

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم و حاصله هو ان ثبوت الإطلاق فى كليهما يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه كما عرفت، و لا مزيه لأحدهما على الآخر من هذه الناحيه أصلاً. هذا من جانب. و من جانب آخر ان

حجيه إطلاق المطلق فعلا- و التمسك به كذلك فى مورد تتوقف على عدم وجود معارض له. و لا- فرق من هذه الناحيه بين الإطلاق البدلى و الشمولى بداهه كما ان حجيه الأول فى مورد تتوقف على عدم وجود مانع و معارض له، كذلك حجيه الثانى. فما أفاده(قده) من ان حجيه الإطلاق البدلى تتوقف على عدم وجود مانع ان أراد به توقفها على مقدمه زائده على مقدمات الحكمه فقد عرفت خطأها. و ان أراد به توقفها على عدم وجود معارض فحجيه الإطلاق الشمولى أيضا كذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً. فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هى ان فى مورد اجتماع الإطلاقين و تصادقهما كما أن الشمولى صالح لأن يكون مانعاً عن البدلى و مقيداً له بغير ذلك المورد، كذلك البدلى صالح لأن يكون مانعاً عن الشمولى و مخصصاً له فلا ترجيح لأحدهما على الآخر أصلاً. و من هنا يظهر ان هذا الوجه فى الحقيقه ليس وجهاً آخر فى قبال الوجه الثانى، بل هو تقريب له بعباره أخرى.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان الكبرى المتقدمه أى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى غير تامه و لا دليل عليها.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا الكبرى المذكوره و هى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى الا أن المقام ليس من صغرياتهما، و السبب فى ذلك هو ان تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد الاجتماع و التصادق انما هو فيما إذا كان التنافى و التكاذب بينهما بالذات بحيث لا- يمكن كشفهما معاً عن مراد المولى فى مرحله الإثبات، فعندئذ يمكن أن يقال بتقديمه عليه بأحد الوجوه المتقدمه. و ان شئت قلت: ان التنافى بين الإطلاقين إذا كان بالذات فى مقام الإثبات فبطبيعته الحال يكشف عن التنافى بينهما فى مقام الثبوت بقانون التبعيه، و عليه فلا بد من تقديم ما هو الأقوى و الأرجح على

الآخر و هذا بخلاف محل الكلام هنا فانه لا تعارض و لا تكاذب بين الإطلاقيين بالذات أصلاً، بداهه انه لا مانع من ان يكون كل من الهيئه و الماده مطلقاً من دون ايه منافاه بينهما، و المنافاه انما جاءت من الخارج و هو العلم الإجمالي برجوع القيد إلى إحداهما، و من الطبيعي ان هذا العلم الإجمالي لا يوجب تقديم ما هو أقوى دلالة و ظهوراً على غيره كيف حيث ان نسبته إلى كل واحده منهما على حد سواء فلا توجب أقوائيه إطلاق إحداهما ليقدّم على الأخرى كما هو واضح.

و بكلمه أخرى ان العلم الإجمالي تعلق برجوع القيد إلى إحداهما، و من البديهي ان كون إطلاق الهيئه شمولياً و إطلاق الماده بدلاً لا- يوجب ذلك رجوع القيد إلى الثانى دون الأول، لأن إحدى الحثيتين تباين الأخرى فان الجمع العرفى بينهما بتقديم الشمولى على البدلى انما هو فيما إذا كانت المعارضه بينهما ذاتاً و حقيقه، و اما إذا لم تكن كذلك كما هو المفروض فى المقام فمجرد العلم الإجمالي برجوع القيد من الخارج إلى أحدهما لا يوجب تعين رجوعه إلى البدلى، لعدم الموجب لذلك أصلاً لا عرفاً و لا- عقلاً بل لو افترضنا حصول العلم الإجمالي بعروض التقييد من الخارج لأحد دليلى الحاكم أو المحكوم لم توجب أقوائيه دليل الحاكم لإرجاع القيد إلى دليل المحكوم و هذا لعله من الواضحات الأولى، فالنتيجه فى نهايه الشوط هي: انه حيث لا تنافى بين إطلاق الهيئه و إطلاق الماده بالذات و الحقيقه، بل هو من ناحيه العلم الخارجى بعروض التقييد على أحدهما فلا وجه لتقديم إطلاق الهيئه على الماده و ان فرض انه بالوضع فضلاً عما إذا كان بمقدمات الحكمه و عليه فإذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فأوجب العلم الإجمالي الإجمال و عدم انعقاد أصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و إذا كان بدليل منفصل فأوجب سقوط الإطلاقيين عن الاعتبار.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان ما أفاده(قده)خاطئ صغرى و كبرى.

الوجه الثانى الذى أفاده(قده)لإثبات ما يدعيه من رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه فحاصله ان القيد لو عاد إلى الهيئه فهو كما يوجب رفع اليد عن إطلاقها فكذلك يوجب رفع اليد عن إطلاق الماده بمعنى انها لا تقع على صفه المطلوبيه بدونه،لفرض عدم الوجوب قبل وجوده،و معه لا تكون مصداقاً للواجب،مثلا لو افترضنا أن وجوب إكرام زيد مقيد بمجيئه يوم الجمعة،فهذا بطبيعته الحال يستلزم تقييد الواجب أيضا- و هو الإ-كرام يعنى انه يدل على ان المطلوب ليس هو طبعى الإكرام على الإطلاق،بل هو حصه خاصه منه و هى الحصه الواقعه فى يوم الجمعة، مثلا الاستطاعه قيد لوجوب الحج و هى تدل على تقييد الواجب أيضاً بمعنى انه ليس هو طبعى الحج على نحو السعه و الإطلاق،بل هو حصه منه و هى الواقعه بعدها،و هذا بخلاف ما إذا رجع القيد إلى الماده دون الهيئه فانه لا يلزم منه رفع اليد عن الإطلاق فى طرف الهيئه أصلا.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى ان فى كل مورد إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق واحد و رفع اليد عن إطلاقين تعين رفع اليد عن الأول فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى تعين رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه و لكن ناقش فى ذلك المحقق صاحب الكفايه(قده)فيما إذا كان التقييد بمتصل دون ما إذا كان بمنفصل يعنى انه(قده)سلم ما جاء الشيخ(قده)به فى الثانى دون الأول،وقد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه،و أما فى الثانى فلان التقييد و ان كان خلاف الأصل الا ان العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه و انتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلا،إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان

العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.و بالجمله لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدمات الحكمه،و مع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً.و كأنه توهم ان إطلاق المطلق كعموم العام ثابت و رفع اليد عن العمل به تاره لأجل التقييد،و أخرى بالعمل المبطل للعمل به و هو فاسد،لأنه لا يكون إطلاق الا فيما جرت هناك المقدمات.نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى ماده أو الهيئه كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقرينه الحكمه فتأمل.

و أما شيخنا الأستاذ(قده)فقد وافق شيخنا علامه الأنصارى(قده) فى القرينه المتصله و المنفصله.اما فى المتصله فقد ذكر(قده)ان الواجب فيها إرجاع القيد إلى نفس ماده لسببين:

(الأول)ان رجوع القيد إلى ماده و لو كان ذلك فى ضمن رجوعه إلى ماده بما انها منتسبه و معروضه للنسبه الطليه متيقن على كل حال و انما الشك فى رجوعه إليها بعد الانتساب،و بما انه يحتاج إلى بيان زائد من ذكر نفس القيد فالشك فيه يدفع بالإطلاق،و من ذلك يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينه،بداهه انه إنما يكون كذلك فيما إذا لم يكن التقييد محتاجاً إلى مثونه أخرى مدفوعه بالإطلاق كما فى موارد إجمال القيد مفهوماً،و موارد تعقب الجمل المتعده بالاستثناء و نحو ذلك.و أما فيما نحن فيه فحيث ان القدر المتيقن موجود فى البين و المفروض ان احتمال رجوع القيد إلى ماده المنتسبه مدفوع بالإطلاق فلا

يمكن للمولى ان يكتفى بما ذكره من القيد لو كان مراده تقييد الماده المنتسبه دون غيرها.

(الثانى) ان القيد إذا كان راجعاً إلى الماده بعد الانتساب فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود كما هو شأن كل واجب مشروط بالإضافة إلى شرطه و بما ان أخذ القيد مفروض الوجود فى مقام الجعل و الاعتبار يحتاج إلى عنايه زائده على ذكر ذات القيد و المفروض عدمها فبطبيع الحال احتمال أخذه كذلك يدفع بإطلاق القيد و انه لم يلحظ كذلك، و من هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأول و هو ان احتمال رجوع القيد إلى مفاد الهيئه فى الأول يدفع بإطلاق الماده المنتسبه و فى الثانى بإطلاق القيد.

و أما فى المنفصله فلا يخلو الأمر من ان تكون القرينه المزبوره لفظيه أو لبيه، و أما إذا كانت لفظيه فحال المتصله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، بل الأمر فيها أوضح، لعدم جريان شبهه احتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينه فيها، لأن المفروض انعقاد الظهور. و أما إذا كانت لبيه فيجرى فيه الوجهان المذكوران لدفع الشك فى رجوع القيد إلى الماده المنتسبه بإطلاق الماده أو إطلاق القيد. و قد تحصل مما ذكرناه انه إذا شك فى رجوع القيد إلى الواجب أو الواجب فالإطلاق يقتضى رجوعه إلى الواجب.

التحقيق فى المقام ان يقال: ان القيد إذا كان قيداً للهيئه واقعاً فمرده إلى أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل و الاعتبار من دون فرق فى ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختيارى، و إذا كان قيداً للماده واقعاً فمرده إلى اعتبار تقييد الماده به فى مقام الجعل و الإنشاء من دون فرق فى ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختيارى. غايه الأمر إذا كان غير اختيارى فلا بد من أخذه مفروض الوجود، و ذلك لما تقدم من ان كون

القيد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به أيضاً كذلك، ضرورة ان القدره عليه لا تتوقف على القدره على قيده، فان الصلاه المتقيده إلى القبله مثلاً مقدوره مع ان قيدها-و هو وجود القبله-غير مقدور.

فالنتيجه ان تقييد كل من الهيئه و الماده مشتمل على خصوصيه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيه، فان تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود، و تقييد الماده مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى، و على ضوء هذا الأساس فليس في البين قدر متيقن لناخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

و بكلمه أخرى قد سبق في ضمن البحوث السالفه ان معنى الإطلاق هو رفض القيود عن شيء و عدم ملاحظتها معه لا وجوداً و لا عدماً، و على ذلك فمعنى إطلاق الهيئه عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد و لا بعدمه و في مقابله تقييده بقيد، فان مرده إلى ان المجعول في طرفها هو حصه خاصه من الوجوب-و هي الحصه المقيده بهذا القيد-و معنى إطلاق الماده هو ان الواجب ذات الماده من دون ملاحظه دخل قيد من القيود في مرتبه موضوعيتها للحكم، و في مقابله تقييدها بخصوصيه ما، فان مفاده هو ان المولى جعل حصه خاصه منها موضوعاً للحكم و متعلقاً له-و هي الحصه المقيده بهذه الخصوصيه-.

و من هنا يظهر ان النسبه بين تقييد الماده و تقييد الهيئه عموم من وجه فيمكن ان يكون شيء قيداً لمفاد الهيئه دون الماده، و ذلك كما إذا افترضنا ان القيام مثلاً قيد لوجوب الصلاه دونها، فعندئذ جاز الإتيان بالصلاه جالساً بعد تحقق القيام، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله إذا قمت فصل قاعداً و كالاستطاعه، فانها قيد لوجوب الحج دون الواجب و من هنا لو استطاع شخص و وجب الحج عليه و لكنه بعد ذلك أزال الاستطاعه باختياره فحج متسكعاً صح حجه و برئت ذمته فلو كانت الاستطاعه

قيداً لنفس الحج أيضاً لم يصح جزماً لفرض انتفاء قيده، و من هذا القبيل ما نسب إلى بعض من ان السفر قيد للوجوب دون الواجب فلو كان المكلف مسافراً في أول الوقت ثم حضر وجب عليه القصر دون التمام فالنتيجة انه لا ملازمه بين كون شيء قيداً للوجوب و كونه قيداً للواجب أيضاً.

و على الجملة فقد يكون الشيء قيداً للهيئة دون المادة كما عرفت، و قد يكون قيداً للمادة دون الهيئة، و ذلك كاستقبال القبلة و طهاره البدن و اللباس و ما شاكل ذلك، فانها بأجمعها تكون قيداً للمادة - و هي الصلاة - دون وجوبها و قد يكون قيداً لهما معاً، و ذلك كالوقت الخاصّ بالإضافة إلى الصلاة مثلاً كزوال الشمس و غروبها و طلوع الفجر، فان هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحة الصلاة فهي قيد لها و من ناحيه انها ما لم تتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد له.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان القيد المردد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة ان كان متصلاً فهو مانع عن أصل انعقاد الظهور، لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه، لوضوح ان القيد المزبور على أساس ما حققناه صالح لأن يكون قرينه على تقييد كل منهما، و معه لا ينعقد الظهور لهما جزماً، فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه يقوم على أساس ما ذكره من وجود القدر المتيقن في البين و هو تقييد المادة و الرجوع في الزائد إلى الإطلاق و لكن قد تقدم خطأ ذلك و عرفتم ان رجوع القيد إلى المادة يباين رجوعه إلى الهيئة فليس الأول متيقناً، فاذن لا مناص من القول بالإجمال و دخول المقام في تلك الكبرى. و أما ما أفاده (قده) من ان رجوع القيد إلى المادة و لو كان ذلك في ضمن رجوعه إلى المادة المنتسبه متيقن فهو خاطئ جداً و ذلك لأن المراد من المادة المنتسبه هي المادة المتصفه بالوجوب، و المراد

من تقييدها تقييد اتصافها به، و من الواضح ان هذا عبارته أخرى عن تقييد مفاد الهيئه فلا يكون في مقابله و لا مغايره بينهما الا باللفظ، و قد سبق ان رجوع القيد إلى المادة يباين رجوعه إلى الهيئه فلا متيقن في البين و ان شئت فقل: ان المتيقن انما هو رجوع القيد إلى ذات المادة الجامعه بين رجوعه إليها قبل الانتساب و رجوعه إليها بعد الانتساب، و اما رجوعه إليها قبل الانتساب فهو كرجوعه إليها بعده مشكوك فيه و ليس شيء منهما معلوماً. فما أفاده (قده) مبني على عدم تحليل معنى تقييد المادة في مقابل تقييد الهيئه و ما هو محل النزاع هنا. هذا في التقييد بالمتصل و أما إذا كان منفصلاً فظهور كل منهما في الإطلاق و ان انعقد الا ان العلم الإجمالي بعروض التقييد على أحدهما أوجب سقوط كليهما عن الاعتبار فلا يمكن التمسك بشيء منهما، و ذلك لما عرفت من ان معنى تقييد المادة مطابقه هو ان الواجب حصه خاصه منها في مقابل إطلاقها و معنى تقييد الهيئه كذلك هو ان الوجوب حصه خاصه منه في مقابل إطلاقها، و المدلول الالتزامي للمعنى الأول هو تعلق الوجوب بتقييد المادة به و المدلول الالتزامي للثاني هو أخذه مفروض الوجود. هذا من ناحيه و من ناحيه. أخرى ان الحصتين المفروضتين متباينتان فتحتاج إرادته كل منهما إلى مثونه زائده و عنايه أكثر، و ليست إحداهما متيقنه بالإضافة إلى الأخرى. فالنتيجه على ضوءهما هي: ان المكلف إذا علم بان المولى أراد بدليل منفصل إحدى الحصتين المزبورتين دون كليتهما معاً فبطبيعته الحال لا يمكن التمسك بالإطلاق لا لدفع كون الوجوب حصه خاصه، و لا لدفع كون الواجب كذلك، و كذا لا يمكن التمسك به لا لنفي أخذ القيد مفروض الوجود، و لا لنفي وجوب التقييد به، ضروره ان العلم الإجمالي كما يوجب وقوع التكاذب و التنافي

بين الإطلاقين من الناحية الأولى، كذلك يوجب التكاذب و التناقى بينهما من الناحية الثانية.

و بكلمه أخرى ان التمسك بالإطلاق كما لا يمكن لنفى المدلول المطابقى للتقييد كذلك لا يمكن لنفى مدلوله الالتزامى،و ذلك لأن كلا- منهما طرف للعلم الإجمالى من دون خصوصيه فى ذلك لأحدهما،و عليه فبطبيعته الحال يقع التكاذب بين الإطلاقين بالإضافة إلى كل منهما.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى بطلان الدعاوى المتقدمه و عدم واقع موضوعى لشيء منها و انها جميعاً تقوم على أساس عدم تنقيح ما هو محل النزاع فى المقام.بيان ذلك.

اما ما ادعاه شيخنا الأنصارى(قده)من استلزام تقييد الهيئه تقييد الماده فهو مبتن على أساس تخيل ان المراد من تقييد الماده هو عدم وقوعها على صفه المطلوبيه الا بعد تحقق قيد الهيئه،و قد تقدم ان هذا المعنى ليس المراد من تقييدها،بل المراد منه معنى آخر،و قد سبق انه لا ملازمه بينه و بين تقييد الهيئه أصلا.

و اما ما ادعاه المحقق صاحب الكفايه(قده)فى خصوص القرينه المنفصله فمبنى على توهم ان تقييد الهيئه و ان لم يستلزم تقييد الماده الا- انه يوجب بطلان محل الإطلاق فيها،و هو كتقييدها فى الأثر،و لكن قد ظهر مما ذكرناه خطأ هذا التوهم و ان تقييد الهيئه كما لا- يستلزم تقييد الماده كذلك لا يوجب بطلان محل الإطلاق فيها و عليه فالعلم الإجمالى بوجود القرينه المنفصله الداله على تقييد أحدهما لا محاله يوجب سقوط كلا الإطلاقين عن الاعتبار بعد ما عرفت من عدم مزيه لأحدهما على الآخر.

و أما ما ادعاه شيخنا الأستاذ(قده)فهو مبتن على أساس ان تقييد الماده متيقن و تقييد الهيئه يحتاج إلى خصوصيه زائده و مؤونه أكثر،و لكن

قد تقدم فساد ذلك و ان تقييد كل منهما يحتاج إلى خصوصيه مباينه لخصوصيه الآخر فليس في البين قدر متيقن، ولا فرق في ذلك بين موارد القرينه المتصله و موارد القرينه المنفصله. نعم فرق بينهما في نقطه أخرى و هي ان القرينه إذا كانت متصله أوجبت إجمالهما من الأول، وإذا كانت منفصله أوجبت سقوط إطلاقهما عن الاعتبار. وقد تحصل من ذلك ان تقييد الهيئه لا يستلزم تقييد الماده بالمعنى الذى ذكرناه-و هو كون التقييد تحت الطلب كغيره من الاجزاء-نعم تقييدها و ان استلزم تقييد الماده بمعنى آخر و هو عدم وقوعها على صفه المطلوبيه الا بعد تحقق قيدها الا انه غير قابل للبحث حيث انه يترتب على تقييد الهيئه قهراً و لا صله له بمحل البحث أصلاً.

الواجب المعلق

قسم المحقق صاحب الفصول(قده)الواجب إلى واجب مشروط و هو ما يرجع القيد فيه إلى مفاد الهيئه،و مطلق و هو ما يرجع القيد فيه إلى مفاد الماده،ثم قسم المطلق إلى واجب منجز و هو ما كان الواجب فيه كالوجوب حالياً،و معلق و هو ما كان الوجوب فيه حالياً و الواجب استقبالياً يعنى مقيداً بزمان متأخر.و ان شئت قلت ان الواجب تاره مقيد بقيد متأخر خارج عن اختيار المكلف من زمان أو زمانى،و تاره أخرى غير مقيد بقيد كذلك،و على الأول فالوجوب حالى و الواجب استقبالى،و على الثانى فكلاهما حالى،و يمتاز هذا التقسيم عن التقسيم الأول فى نقطه واحده و هي ان التقسيم الأول بلحاظ الوجوب،و هذا التقسيم بلحاظ الواجب،و عليه فتوصيف الواجب بالمطلق و المشروط توصيف بحال الغير.

و قد أنكر هذا التقسيم شيخنا العلامة الأنصارى(قده)و قال بأننا لا نعقل للواجب ما عدا المطلق و المشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلق.و لكن

غير خفى ان إنكاره(قده)للوالب المعلق يرجع فى الحقيقه إلى إنكاره للوالب المشروط عند المشهور دون الوالب المعلق عند صاحب الفصول(قده) و ذلك لأنه(قده)حيث يرى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه و تعين رجوعه إلى الماده فبطييعه الحال الوالب المشروط عنده ما يكون الوجوب فيه حالياً و الوالب استقبالياً و هو بعينه الوالب المعلق عند صاحب الفصول(قده)و عليه فالنزاع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب.

و قد أشكل عليه المحقق صاحب الكفايه(قده)بما إليك قوله:«نعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم،لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط،و خصوصيه كونه حالياً أو استقبالياً لا يوجهه ما لم يوجب الاختلاف فى المهم و الا لكثير تقسيماته لكثيره الخصوصيات و لا اختلاف فيه،فان ما رتبته عليه من وجوب المقدمه فعلا كما يأتى انما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته لا من استقباليه الوالب».

و الظاهر ان التزام صاحب الفصول(قده)بهذا التقسيم انما هو للتفصى عن الإشكال الذى أورد على وجوب الإتيان بالمقدمات قبل مجيء زمان الوالب كمقدمات الحجج و ما شاكلها،و سيأتى بيانه فى ضمن البحوث الآتيه و ما عليه من النقد إن شاء الله تعالى.

نعم الذى يرد عليه هو أن المعلق ليس قسماً من الوالب المطلق فى مقابل المشروط بل هو قسم منه،و ذلك لما تقدم من ان وجوب كل واجب لا- يخلو من ان يكون مشروطاً بشيء من زمان أو زمانى مقارن له أو متأخر عنه أو يكون غير مشروط به كذلك و لا- ثالث لهما،لاستحاله ارتفاع النقيضين،و على الأول فالوالب مشروط،و على الثانى مطلق،و على هذا فلا بد من ملاحظه ان وجوب الحجج مثلاً مشروط بيوم عرفه أو مطلق، لا شبهه فى ان ذات الفعل و هو الحجج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق

التكليف به و كذا إيقاعه فى زمان خاص (يوم عرفه) و أما نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا- يمكن وقوعه تحت التكليف، و بما ان التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الإطلاق و انما تعلق بإيقاعه فى زمن خاص فعلم من ذلك ان للزمان دخلا فى ملاكه و الا فلا مقتضى لأخذه فى موضوعه و عليه فبطبيعته الحال يكون مشروطاً به، غاية الأمر على نحو الشرط المتأخر و من هنا إذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاص و عدم تحققه فى الخارج من جهة قيام الساعه أو افترضنا ان المكلف حين مجيئه خرج عن قابليه التكليف بجنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من الأول.

فالتنتيجه ان هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر لا من الواجب المطلق، فان المشروط بالشرط المتأخر على نوعين: قد يكون متعلق الوجوب فيه أمراً حالياً، و قد يكون أمراً استقبالياً كالحج فى يوم عرفه، و كلاهما مشروط، فما سماه فى الفصول بالمعلق هو بعينه هذا النوع الثانى من المشروط بالشرط المتأخر، و عليه فجعله من المطلق خطأ محض و قد ذكرنا انه لا بأس بالالتزام به ثبوتاً. نعم وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و قد أشرنا إلى ان ظاهر قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت... إلخ» و قوله عز و جل: «فمن شهد منكم الشهر... إلخ» هو ذلك و قد تحصل من ذلك انه لا يرد على هذا التقسيم شىء عدا ما ذكرناه، و كيف كان فقد يقال كما قيل باستحاله هذا النوع من الواجب، و استدل على ذلك بعده وجوه.

الأول ما حكاه المحقق صاحب الكفايه (قده) عن بعض معاصريه، و ملخصه ان الإراده لا يمكن ان تتعلق بأمر متأخر بلا فرق بين الإراده التكوينية و التشريعية، إذا لا فرق بينهما الا فى ان الأولى تتعلق بفعل نفس المريد، و الثانى تتعلق بفعل غيره. و من المعلوم ان الإيجاب و الطلب بإزاء الإراده المحركة للعضلات نحو المراء، فكما ان الإراده التكوينية لا تنفك

عن المراد زمناً حيث انها لا- تنفك عن التحريك و هو لا- ينفك عن الحركة خارجاً و ان تأخرت عنه رتبته، فكذلك الإرادة التشريعية لا- تنفك عن الإيجاب زمناً و هو غير منفك عن تحريك العبد في الخارج، و لازم ذلك استحاله تعلق الإيجاب بأمر استقبالي، لاستلزامه انفكاك الإيجاب عن التحريك و هو مستحيل، و بما ان الالتزام بالواجب المعلق يستلزم ذلك فلا محاله يكون محالاً.

و أجاب صاحب الكفايه (قده) عن ذلك بما هو لفظه: «قلت فيه ان الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي و هو أوضح من ان يخفى على عاقل فاضل، ضروره ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعينه المسافه و كثيره المئونه ليس الا- لأجل تعلق إرادته به و كونه مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل الا ذلك، و لعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، و توهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد و قد غفل عن ان كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مئونه له كحركة نفس العضلات أو مما له مئونه و مقدمات قليله أو كثيره، فحركة العضلات يكون أعم من ان يكون بنفسها مقصوده أو مقدمه له، و الجامع ان يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة بيان مرتبه الشوق الذي يكون هو الإرادة و ان لم يكن هناك فعلاً- تحريك، لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئه مئونه أو تمهيد مقدمه، ضروره ان شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك، هذا مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضروره ان البعث انما يكون لإحداث الداعي للمكلف

إلى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبه، و لا- يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان، و لا- يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب.

و ملخص ما أفاده (قده) امران: (الأول) ان الإراده مرتبه خاصه من الشوق الحاصل فى أفق النفس، و هى المرتبه التى يكون من شأنها انبعاث القوه العامله فى العضلات لتحريكها نحو المراد، غايه الأمر إذا كان امراً حالياً فهى توجب تحريكها نحوه حالا، و إذا كان امراً استقبالياً فان كانت له مقدمه خارجيه فكذلك، و ان لم تكن له مقدمه خارجيه غير مجيء زمانه لم توجب التحريك، مع انه بهذه المرتبه الخاصه موجود فى عالم النفس، فأخذ الوصف المزبور فى تعريف الإراده انما هو للإشاره إلى انها عباره عن تلك المرتبه الخاصه و ان لم توجب التحريك فعلا من جهه عدم الموضوع لا من جهه قصور فيها، فاذن لا مانع من تعلق الإراده بأمر متأخر كما تتعلق بأمر حالى، و هذا لعله من الواضحات.

(الثانى) انه لا- شبهه فى انفكاك الوجوب عن متعلقه زماناً و تأخره عنه كذلك، بداهه ان الغرض من البعث انما هو احداث الداعى للمكلف نحو الفعل، و من الواضح ان الداعى إلى إيجاده انما يحصل بعد تصور الأمر و ما يترتب عليه، و هذا بطبيعته الحال يحتاج إلى زمان ما لو كان فى غايه القصر، فإذا جاز الانفكاك بينهما فى ذلك جاز فى زمن طويل أيضاً، لعدم الفرق بينهما فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان.

و ينبغى لنا ان نتعرض لنقده على الشكل التالى: ان أريد بالإراده الشوق النفسانى إلى شىء الحاصل فى أفق النفس من ملائمتها له أو ملائمه إحدى قواها، و هى التى توجب هيجانها و ميلها إليه إلى ان بلغ حد العزم و الجزم

فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان الشوق النفساني كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي، وهذا لا يحتاج إلى إقامة برهان، بل هو امر وجداني ضروري يعلمه كل ذى وجدان بمراجعته وجدانه، بل ولا مانع من تعلقه بالأمر الممتنع كالجمع بين الضدين أو النقيضين أو ما شاكل ذلك فضلا عن الأمر الممكن المتأخر، كاشتياق الإنسان إلى دخول الجنة و التلبس بالملأذ الأخرويه. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل موسع ان الإراده بهذا المعنى مهما بلغت ذروتها من القوه و الشده لا تكون عله تامه لتحريك العضلات نحو الفعل.

و ان أريد بها الاختيار و أعمال القدره فقد سبق الكلام فى ذلك بصورة موسعه و انها لا تتعلق بفعل الغير بلا فرق بين اختياره عز و جل و أعمال قدرته و اختيار غيره. نعم له تعالى إيجاد الفعل عن الغير بإيجاد أسبابه و لكنه أجنبى عن تعلق مشيئته تعالى و اختياره به مباشره، بل قد عرفت انها لا تتعلق بفعل الإنسان نفسه إذا كان فى زمن متأخر فضلا عن فعل غيره و من هنا لا يمكن تعلقها بالمركب من اجزاء طوليه زمناً و تدريجيّه وجوداً دفعه واحده الا على نحو تدريجيّه اجزائه، و ذلك كالصلاه مثلاً، فانه لا يمكن أعمال القدره على القراءه قبل التكبيره و هكذا. هذا من جانب و من جانب آخر قد سبق منا أيضاً انه لا أصل للإرادته التشريعيه فى مقابل الإراده التكوينيّه سواء أ كانت الإراده بمعنى الشوق النفساني أو بمعنى الاختيار و أعمال القدره، اما على الأول فلان الإراده عباره عن ذلك الشوق الحاصل فى أفق النفس، و من الطبيعى انه لا يختلف باختلاف متعلقه فقد يكون متعلقه امرأً تكوينياً و قد يكون امرأً تشريعياً و قد يكون فعل الإنسان نفسه و قد يكون فعل غيره، و تسميه الأول بالإرادته التكوينيّه، و الثانى بالتشريعيه لا تتعدى عن مجرد الاصطلاح بلا واقع موضوعى لها أصلاً. و أما على

الثانى فواضح، ضروره ان إعمال القدره لا تختلف باختلاف متعلقها، فان متعلقها سواء أ كان من التشريعات أو التكوينيات فهو واحد حقيقه و ذاتاً فتحصل انا لا نعقل للإرادة التشريعيه معنى محصلاً فى مقابل الإراده التكوينيّه.

نعم قد يقال كما قيل ان المراد منها الطلب و البعث باعتبار انه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل فى الخارج و فيه ان تسميه ذلك بالإرادة التشريعيه و ان كان لا- بأس بها الا- انه لا- يمكن ترتب أحكام الإراده التكوينيّه عليه بداهه انه امر اعتبارى فلا واقع موضوعى له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فلا يقاس هذا بالإرادة و الاختيار أصلاً، و لا جامع بينهما حتى يوجب تسريه حكم أحدهما إلى الآخر، فعدم تعلق الإراده بالأمر المتأخر زمنياً لا يستلزم عدم تعلقه به أيضاً، و قد تقدم ان ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حالياً، و قد يكون استقبالياً، و قد يكون كلاهما استقبالياً، و ذلك كما إذا اعتبر شخص ملكيه منفعه داره مثلاً لآخر بعد شهر، فان المعتبر -و هو الملكيه- و متعلقه -و هو المنفعه- كليهما استقبالى، و الحالى انما هو الاعتبار فحسب، و هذا ربما يتفق وقوعه فى باب الإجاره و فى باب الوصيه كالوصيه بالملك بعد الموت، و من الواضح انه لا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه، و قد تحصل من ذلك ان فى تسريه أحكام الإراده على الطلب و البعث مغالطه ظاهره و لا منشأ لها إلا الاشتراك فى الاسم.

فقد انتهينا فى نهايه الشوط إلى هذه النتيجة و هى انه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و هو كون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر.

(الثانى) ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان القيود الراجعه إلى الحكم المأخوذه فى موضوعه بشتى ألوانها تؤخذ مفروضه الوجود فى مقام

الاعتبار و الجعل فلا يجب على المكلف تحصيل شىء منها و ان كان مقدوراً كالأستطاعه، و من الواضح ان فعلية الحكم فى مثل ذلك انما هى بفعلية تلك القيود فلا تعقل فعليته قبل فعليتها و تحققها فى الخارج، و على هذا الأساس بنى على استحاله الشرط المتأخر. و لكن قد تقدم الكلام فى مسأله الشرط المتأخر بصوره مفصله فى بيان ذلك الأساس و ما فيه من النقد و الإشكال فلا نعيد.

(الثالث) ما قيل كما فى الكفايه من ان التكليف مشروط بالقدره، و عليه فلا بد أن يكون المكلف حين توجيه التكليف إليه قادراً فلو التزمنا بالواجب المعلق لزم عدم ذلك و جوابه واضح و هو ان القدره المعتبره فى صحه التكليف انما هى قدره المكلف فى ظرف العمل و ان لم يكن قادراً فى ظرف التكليف.

ثم ان المذى دعا صاحب الفصول (قده) إلى الامتزام بالواجب المعلق هو عده فوائد تترتب عليه: منها دفع الإشكال عن إيجاب مقدمات الحج قبل الموسم، حيث يلزم على المكلف تهيئه لوازم السفر و وسائل النقل و ما شاكل ذلك قبل مجيء زمان الواجب و هو يوم عرفه إذ لو لم نلتزم به لم يمكن الحكم بإيجابها قبل موسمه، كيف حيث ان وجوب المقدمه معلول لإيجاب ذبيها فلا يعقل وجود المعلول قبل وجود علته. و على ضوء الالتزام بحاليه الوجوب فى أمثال هذا المورد يندفع الإشكال رأساً، و ذلك لأن فعلية وجوب المقدمه تتبع فعلية وجوب الواجب و ان لم يكن نفس الواجب فعلياً. و منها دفع الإشكال عن وجوب الغسل على المكلف كالجنب أو الحائض ليلاً- لصوم غد، فانه لو لا- التزام بحاليه الوجوب فى مثله كيف يمكن الالتزام بوجوب الغسل فى الليل، مع أن الصوم لا يجب الا من حين طلوع الفجر. و منها دفع الإشكال عن وجوب التعلم قبل دخول وقت

الواجب كتعلم أحكام الصلاة و نحوها قبل وقتها فلو لا وجوب تلك الصلوات قبل دخول أوقاتها لم يكن تعلم أحكامها واجباً. و منها دفع الإشكال عن وجوب إبقاء الاستطاعه بعد أشهر الحج.

و يمكن ان نأخذ بالمناقشه فيه و هى ان دفع الإشكال المزبور عن تلك الموارد و ما شاكلها لا- يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقى، إذ كما يمكن دفع الإشكال به يمكن دفعه بالالتزام بوجوبها نفسياً، لكن لا لأجل مصلحه فى نفسها، بل لأجل مصلحه كامنه فى غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير، اذن تكون هذه المقدمات واجبه مع عدم وجوب ذبيها فعلاً، و مع الإغماض عن ذلك يمكن دفعه بالالتزام بحكم العقل بلزوم الإتيان بها بملاك إدراك العقل قبض تفويت الملاك الملزم فى ظرفه حيث انه لا يفرق فى القبح بين تفويت الملاك الملزم فى موطنه و مخالفه التكليف الفعلى، فكما يحكم بقبح الثانى يحكم بقبح الأول، و بما انه يدرك ان الحج فى ظرفه ذو ملاك ملزم و انه لو لم يأت بمقدماته من الآن لفات منه ذلك الملاك يستقل بلزوم إتيانها قبل أوانه و لو بشهر أو أكثر أو أقل.

نعم ظواهر الأدله فى مسألتى الحج و الصوم تساعد ما التزم به فى الفصول من كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، فان قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» ظاهر فى فعليه وجوب الحج عند فعليه الاستطاعه، كما ان قوله عز و جل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ظاهر فى فعليه وجوب الصوم عند شهود الشهر، و الشهود كناية عن أحد أمرين: اما الحضور فى مقابل السفر، و أما رؤيه الهلال، و على كلا التقديرين فالآيه تدل على تحقق وجوب الصوم عند تحقق الشهود. نعم ظواهر الأدله فى الصلوات الخمس لا- تساعد، فان قوله عليه السلام إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة ظاهر فى تحقق الوجوب بعد الزوال،

و كيف كان فقد ذكرنا ان الشرط المتأخر و ان كان ممكناً فى نفسه و لا مانع من الالتزام به الا ان وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل فى كل مورد دل الدليل عليه فهو و الا فلا نقول به. نعم لو قلنا باستحالته فلا بد من رفع اليد عن ظواهر تلك الأدله.

و بكلمه أخرى ينبغى لنا ان نتكلم حول هذه المسأله فى مقامين:

(الأول) على القول بإمكان الواجب التعليقى و وقوعه فى الخارج (الثانى) على القول باستحالته أو عدم وقوعه و ان قلنا بإمكانه.

أما المقام الأول فلا- إشكال فى لزوم الإتيان بالمقدمات التى لو لم يأت بها لفات الواجب عنه فى ظرفه من دون فرق فيه بين القول بوجوب المقدمه شرعاً و القول بعدم وجوبها كذلك، أما على الأول فواضح. و أما على الثانى فلاستقلال العقل بذلك بعد إدراكه توقف الإتيان بالواجب عليها حيث ان وجوبه فعلى على الفرض، و من المعلوم ان العقل يستقل فى مثله بلزوم امتثاله فلو توقف على مقدمات حكم بلزوم الإتيان بها أيضاً لأجل ذلك. و على الجملة فعلى ضوء هذا القول لا فرق بين المقدمات التى لا بد من الإتيان بها قبل وقت الواجب كمقدمات الحج، و الغسل فى الليل، و ما شاكل ذلك و بين غيرها من المقدمات العامه فيما إذا علم المكلف بأنه لو لم يأت بها قبله عجز عنها فى وقته،، فانه كما يحكم بلزوم الإتيان بالأولى يحكم بلزوم الإتيان بالثانيه، و لا فرق بينهما من هذه الناحيه.

و إليه أشار ما فى الكفايه من أن الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ قدره على المقدمات فى مورد يعلم المكلف انه يعجز عن الإتيان بها فى زمن الواجب. فالنتيجه هى لزوم الإتيان بتمام مقدمات الواجب المعلق قبل زمانه أو التحفظ عليها إذا كانت حاصله فيما إذا علم المكلف بعدم تمكنه منها فى وقته. نعم المقدمات التى اعتبرت من قبلها قدره الخاصه

و هي القدره فى ظرف العمل فلا يجب تحصيلها قبل مجىء وقته، بل يجوز تفويتها اختياراً، بل و لا مانع منه فى بعض الموارد بعد الوقت، و ذلك كإجنباب الرجل نفسه اختياراً بمواقعه أهله بعد دخول وقت الصلاه و هو بعلم بعدم تمكنه من الطهاره المائيه بعده، فانه يجوز ذلك حيث ان القدره المعتبره هنا قدره خاصه- و هي القدره على الصلاه مع الطهاره المائيه إذا لم يقدم على مواقعه أهله- و ستجىء الإشارة إلى ذلك. و أما إجنباب نفسه بطريق آخر كالنوم أو نحوه فى الوقت مع علمه بعدم التمكن من الطهاره المائيه فلا يجوز. و على الجملة فالواجبات فى الشريعه الإسلاميه المقدسه تختلف من هذه الناحيه أى من ناحيه اعتبار القدره فيها من قبل مقدماتها فقد تكون قدره مطلقه، و قد تكون قدره خاصه، فعلى الأول يجب الإتيان بها و لو قبل دخول وقتها دون الثانى، هذا بحسب مقام الثبوت و اما بحسب مقام الإثبات فالمتبع فى ذلك دلاله الدليل.

و أما المقام الثانى و هو ما إذا افترضنا استحاله الواجب المعلق أو قلنا بإمكانه و لكن فرضنا عدم مساعده الدليل على وقوعه، و ذلك كوجوب تعلم الصبيان أحكام الصلاه و نحوها قبل البلوغ، إذ لو قلنا بعدم وجوبه عليهم كما هو الصحيح و ستجىء الإشارة إليه فلازمه جواز تفويت الصلاه أول بلوغهم مقداراً من الزمن يتمكنون من التعلم فيه، و لا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من ناحيه سبق وجوب الصلاه أو نحوها على البلوغ و ان قلنا بإمكان الواجب المعلق، و ذلك لفرض عدم التكليف على الصبيان فالنتيجه أن الإشكال فى المقدمات المفوته فى أمثال هذه الموارد، و انه كيف يمكن الحكم بوجوبها مع عدم وجوب ذيها. و قبل التعرض لدفع الإشكال و بيان الأقوال فيه ينبغى تقديم امرين:

(الأول) ان ما اشتهر بين الأصحاب من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى

الاختيار عقاباً و ينافيه خطاباً في غايه الصحه و المتانته فلو اضطر الإنسان نفسه باختياره إلى ارتكاب محرم كما لو دخل في الأرض المغصوبه أو ألقى نفسه من شاهق أو ما شاكل ذلك فعندئذ و ان كان التكليف عنه ساقطاً، لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره، و أما عقابه فلا قبح فيه أصلاً و ذلك لأن هذا الاضطرار حيث انه منته إلى الاختيار فلا يحكم العقل بقبحه أبداً.

و ناقش في هذه القاعده طائفتان: فعن أبي هاشم المعتزلى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً، و كان للمولى في المثالين المذكورين ان ينهى عن التصرف في مال الغير بدون اذنه، و يأمر بحفظ نفسه بدعوى انه لا- مانع من التكليف بغير المقدور إذا كان مستنداً إلى سوء اختياره، و يظهر اختيار هذا القول من المحقق القمى (قده) أيضاً. و فى مقابل هذا القول ادعى جماعه منافاته للاختيار عقاباً و خطاباً. اما الخطاب فهو واضح. لأنه لغو صرف. و اما العقاب فلأنه عقاب على غير مقدور و هو قبيح عقلاً.

و لنأخذ بالنقد على كلا القولين: اما القول الأول فلان الغرض من التكليف هو احداث الداعى للمكلف بالإضافه إلى المكلف به، و عليه فان كان المكلف به مقدوراً لم يكن التكليف به لغواً حيث انه يمكن ان يصير داعياً إليه، و ان لم يكن مقدوراً كان التكليف به لغواً محضاً، لعدم إمكان كونه داعياً، و من الواضح انه لا فرق فى هذه النقطه بين ان يكون مستند عدم القدره سوء الاختيار أو غيره، بداهه ان عدم القدره المسبب عن سوء الاختيار لا يصحح تكليف المولى لغير القادر و إلا لجاز للمولى ان يأمر عبده بالجمع بين الضدين معلقاً على امر اختيارى كالصعود على السطح أو نحو ذلك و هو باطل قطعاً حتى عند القائل بهذا القول. و اما القول الثانى فلان الخطاب و ان كان لغواً كما عرفت الا انه لا مانع من

العقاب، و ذلك لأن المكلف حيث كان متمكناً في بدايه الأمر ان لا يجعل نفسه مضطراً إلى ارتكاب الحرام و مع ذلك لو جعل نفسه كذلك بسوء اختياره و ارتكب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب لا محاله، لأنه منته إلى اختياره، و من الطبيعي ان العقل لا يفرق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطه أو معها، و انما يحكم بقبح استحقاقه على ما لا يكون مقدوراً له أصلاً. فالنتيجه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و ينافيه خطاباً.

نعم قد تستعمل هذه القاعده في مقام نقد نظريه الجبر و عدم الاختيار للعبد، و لكنه بمعنى آخر، و الفرق بين المعنيين هو ان المراد من الامتناع هنا الامتناع الوقوعي، و المراد من الامتناع هناك هو الامتناع بالغير و هو اختيار العبد و إرادته. و قد تقدم الكلام فيها من هذه الناحيه بشكل موسع عند ما تعرضنا لنظريه الجبر و نقدها.

(الثاني) انه لا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الإلزامي الفعلي و بين تفويت حقيقه التكليف و روحه - و هو الملاك التام الملزم المأذى يدعوا المولى إلى اعتبار الإيجاب تاره، و إلى جعل التحريم تاره أخرى، فإذا أحرز العبد ذلك الملاك في فعل و ان علم بعدم التكليف به استحق العقاب على تفويته من دون فرق في ذلك بين أن يكون المانع من التكليف قصوراً في ناحيه المولى نفسه، كما إذا كان غافلاً أو نائماً و اتفق في هذا الحال غرق ولده أو حرقه و كان عبده متمكناً من إنقاذه، فعندئذ لو خالف و لم ينقذه فلا شبهه في استحقاقه العقاب، أو قصوراً في ناحيه العبد، كما إذا علم بان الملاك تام في ظرفه و انه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف إليه، فعندئذ لو خالف و عجز في ظرف التكليف عن امتثاله، فعجزه هذا و ان كان مانعاً عن توجه التكليف إليه، لعدم القدره الا انه

يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم فيه حيث كان قادراً على حفظ قدرته و استيفائه. فالنتيجة انه لا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الفعلى و بين تفويت الغرض الملزم فيما لا يمكن جعل التكليف على طبقه.

و بعد ذلك نقول:الكلام هنا يقع فى مقامين:(الأول)فى غير التعلم من المقدمات(الثانى)فى التعلم.

أما المقام الأول فالكلام فيه تاره يقع فى مقام الثبوت،و أخرى فى مقام الإثبات.اما الكلام فى مقام الثبوت فيتصور على وجوه:

(الأول):ان يكون ملاك الواجب تاماً و القدره المأخوذه فيه من قبل مقدماته هى القدره العقلية و غير دخيله فى ملاكه و ذلك كحفظ بيضه الإسلام أو حفظ النفس المحترمه أو ما شاكل ذلك إذا افترضنا ان المكلف علم بأنه لو تحفظ على قدرته هذه أو لو أوجد المقدمه الفلانيه لتمكن من حفظ بيضه الإسلام أو النفس المحترمه بعد شهر مثلاً و الا لم يقدر عليه ففى مثل ذلك بطبيعته الحال يستقل العقل بوجوب التحفظ عليها أو بلزوم الإتيان بها لئلا يفوته الملاك الملزم فيه فى ظرفه،وقد عرفت عدم الفرق فى حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفه الأمر أو النهى الفعلى و تفويت الملاك الملزم،و كذا الحال لو كان عدم فعلية التكليف من ناحيه عدم دخول الوقت أو عدم حصول الشرط إذا افترضنا ان ملاك الواجب تام فى ظرفه،و القدره فيه شرط عقلى فلا- دخل لها بملا-كه أصلاً،و ذلك كما إذا فرض ان ملا-ك الحج مثلاً- تام فى وقته و قد أحرزه المكلف و لم يكن التكليف المتعلق به فعلياً اما من ناحيه استحاله الواجب التعليقى أو من ناحيه عدم مساعدته الدليل عليه ففى مثله لا محاله يحكم العقل بوجوب الإتيان بتمام مقدماته التى لها دخل فى تمكّن المكلف من امتثاله فى ظرفه

و إلا لفاته الملاك الملزم باختياره، حيث انه يعلم بأنه لو لم يأت بها لصار عاجزاً عن إتيان الواجب في وقته، و بما ان عجزه مستند إلى اختياره فيدخل في كبرى القاعده الآنفة الذكر: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، فعندئذ يستحق العقاب على ذلك.

و ان شئت قلت ان ترك المقدمه في أمثال المقام حيث انه يؤدي إلى تعجز المولى عن تكليفه مع ثبوت المقتضى له فبطبيعته الحال يحكم العقل بعدم جوازه و بقبح ذلك. فالنتيجه ان في كل مورد علم المكلف بتماميه ملاك الواجب في ظرفه و علم بأنه لو ترك مقدمه من مقدماته قبل وقته أو شرطه لعجز عن إتيانه فيه فلا محاله يحكم العقل بلزوم إتيانها لفاقدتها في أول أزمنه الإمكان لتحصيل القدره على الواجب، و وجوب حفظها لواجدها، لا من ناحيه ان تركها يؤدي إلى ترك الواجب الفعلى، لفرض ان الواجب ليس بفعلى لا- قبل الوقت كما هو واضح، و لا- بعده لعدم تمكنه و عجزه عن القيام به، بل من ناحيه انه يؤدي إلى تفويت الغرض الملزم، و قد عرفت حكم العقل بقبحه و استحقاق العقاب عليه.

ثم انه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعى من هذا الحكم العقلى بوجوب المقدمه بقاعده الملازمه فيه و جهان: فقد اختار شيخنا الأستاذ (قده) الوجه الأول بدعوى ان حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الإيجاد للمقدمه حفظاً للغرض فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الأول. و الصحيح هو الوجه الثانى، و السبب فى ذلك ان مثل هذا الحكم العقلى لا يعقل ان يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعى مولوى فى مورده، بداهه انه لغو صرف، فان حكم العقل باستحقاق العقوبه على تقدير المخالفه و تفويت الغرض يكفى فى لزوم حركه العبد و انبعائه نحو الإتيان بالمقدمات، كما هو الحال فى مطلق موارد حكمه بحسن الإطاعه و قبح المعصيه. نعم الملازمه بين الحكمين

فى مقام الإثبات انما تكون فيما إذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحه أو المفسده غير المزاحمه، و أين ذلك من إدراكه استحقاق العقاب كما فى المقام، فما أفاده (قده) خاطئ جداً، و عليه فلو ورد حكم من الشارع فى أمثال هذا المورد لكان إرشاداً إلى حكم العقل لا محاله. إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان فى أمثال هذه الموارد لا إشكال فى حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمه قبل وجوب ذيلها و على ضوءها يندفع الإشكال عن كثير من الموارد: منها وجوب الإتيان بمقدمات الحج قبل وقته (الثانى) ما إذا كانت القدره فيه شرطاً شرعياً و دخيله فى ملاكه و هذا يتصور على أقسام (الأول) ان يكون الشرط هو القدره المطلقه على سعتها (الثانى) أن يكون الشرط هو القدره الخاصه و هى القدره بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب (الثالث) ان يكون الشرط هو القدره فى وقت الواجب.

أما القسم الأول فحاله حال ما إذا كانت القدره شرطاً عقلياً حرفاً بحرف الا فى نقطه واحده و هى ان القدره إذا كانت شرطاً عقلياً لم يكن لها دخل فى ملاك الواجب فانه تام فى كلتا الحالتين: التمكن و عدمه، و إذا كانت شرطاً شرعياً، كان لها دخل فى ملاكه، و لا ملاك له فى حال عدم التمكن. و لكن هذه النقطه غير فارقه فيما نحن فيه، و ذلك لأن الشرط إذا كان القدره المطلقه كما هو المفروض وجب تحصيلها فى أول أزمنه الإمكان و ان كان قبل زمن الوجوب، و حرم عليه تفويتها إذا كانت موجوده فانه مع التمكن من إتيان الواجب فى ظرفه و لو بإعداد أول مقدماته قد تم ملاكه فلا يجوز تفويته، و قد عرفت استقلال العقل بقبحه و العقاب عليه بقاعده ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً. فالنتيجه انه لا فرق بين هذا القسم و القسم السابق فيما هو المهم فى المقام أصلاً.

و أما القسم الثانى فلا يجب فيه على المكلف تحصيل القدره على الواجب من قبل مقدماته قبل تحقق شرطه، بل يجوز له تفويتها إذا كانت حاصله و ذلك كمقدمات الحج مثلاً، فإنه لا بد من ان يفرق بين حالتى حصول هذا الشرط -و هو الاستطاعه- و عدمه، فعلى الأول يستقل العقل بوجوب الإتيان بها ليتمكن من الإتيان بالواجب فى ظرفه، لفرض ان ملاكه قد تم فلا حاله منتظره له، و عليه فلو ترك الإتيان بها بسوء اختياره وادى ذلك إلى ترك الواجب فى وقته استحق العقاب، لا- من ناحيه انه خالف التكليف الفعلى، ليقال انه غير فعلى، بل من ناحيه انه فوت الملا- ك الملزم و قد تقدم ان العقل لا- يفرق بينهما فى استحقاق العقاب، فاذن يدخل المقام تحت قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و على الثانى فلا يحكم العقل بوجوب الإتيان بها، بل لا مانع من تفويتها إذا كانت حاصله، لفرض ان ملاك الواجب غير تام، و معه لا مقتضى للوجوب أصلاً.

و ان شئت قلت: ان ترك هذه المقدمات و ان استلزم ترك الواجب فى موطنه الا انه لا قبح فيه، و ذلك لأن القبيح أحد امرين: اما مخالفه التكليف الفعلى و المفروض عدمه أو تفويت الغرض الملزم، و الفرض خلافه فاذن ما هو الموجب لقبحه؟! فالنتيجه ان القدره المأخوذه فى الواجب -و هو الحج- من قبل مقدماته قدره خاصه و هى القدره بعد حصول هذا الشرط -و هو الاستطاعه- اتفاقاً، و لذا لا يجب على المكلف تحصيله، بل يجوز له تفويته بالمنع من تحقيقه فيما إذا وجد المقتضى له، كما إذا أراد شخص ان يهب مالاً لآخر ليستطيع به فلآخر ان لا يقبل، أو أراد أن يبذل له مبلغاً يكفيه لحجه فالتمس منه ان لا يبذل له ذلك و هكذا و على هذا الضوء فلا إشكال فى وجوب الإتيان بمقدمات الحج بعد الاستطاعه و قبل الموسم و اما القسم الثالث و هو ما أخذت فيه حصه خاصه من القدره و هى

القدره فى وقت الواجب-فلا يجب على المكلف تحصيل القدره عليه من قبل مقدماته قبل دخول وقته، بل يجوز له تفويتها إذا كانت موجوده، و ذلك لأن الواجب لا- يكون ذا ملا-ك ملزم الا- بعد القدره عليه فى زمنه و اما القدره عليه قبله فوجودها و عدمها بالإضافة إليه سياتى، و ذلك كالصلاه مع الطهاره المائيه حيث ان القدره المعتبره فيها قدره خاصه-و هى القدره عليها بعد دخول وقتها-و اما قبله فلا يجب على المكلف تحصيلها، بل و لا حفظها إذا كان واجداً لها، لفرض عدم دخلها فى ملاكها قبل الوقت أصلاً، فان تمكن منها بعده وجب عليه تحصيلها و الا- فلا- بداهه ان إيجاد الموضوع و احداث الملاك فى الفعل غير واجب على المكلف، بل يجوز له تفويته بجعل نفسه محدثاً باختياره أو بإهراق الماء عنده: و نظير ذلك السفر بالإضافة إلى وجوب القصر فى الصلاه، و قصد الإقامه بالإضافة إلى وجوب التمام و الصيام، حيث انه لا ملاك لوجوب القصر قبل السفر، و لوجوب التمام قبل قصد الإقامه، و من الواضح ان فى مثل ذلك لا يجب عليه إيجاد السفر، و لا قصد الإقامه، إذ بتركهما لا يفوته شئ: لا- تكليف و لا ملاك، اما الأول فواضح، و أما الثانى فلأنه لا ملاك لوجوب القصر قبل تحقق السفر و لا لوجوب التمام و الصيام قبل قصد الإقامه.

و شيخنا الأستاذ(قده)ذهب إلى الفرق بين تفويت القدره قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً باختياره بجماع أو نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت، و تفويتها بإهراق الماء فاختار الجواز فى الأول و عدمه فى الثانى، و استند فى هذه التفرقه إلى وجود روايه صحيحه. و لكن قد ذكرنا فى التعليقه أن هذه غفله منه(قده)حيث لم ترد فى هذا الموضوع ايه روايه فضلاً عن الروايه الصحيحه. و قد تحصل من ذلك انه لا يجب حفظ القدره قبل الوقت، و لا تحصيلها، و اما بعد الوقت فهو واجب نعم

وردت روايه معتبره فى جواز الجنابه مع الأهل فحسب بعد دخول الوقت مع عدم وجود الماء الكافى عنده للاغتسال، و لكن لا بد من الاقتصار على مورد هذه الروايه -و هو الجماع مع الأهل -و لا يمكن التعدى عنه إلى غيره فلا يجوز إجناب نفسه بسبب آخر من احتلام أو نحوه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان التفصى عن الإشكال المزبور لا- يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقى، بل يمكن التفصى عنه على ضوء الالتزام بالقسم الأول من الواجب و الثانى و الثالث.

هذا كله فيما إذا علم بدخل قدره فى ملاك الواجب فى وقته أو عدم دخلها فيه كذلك. و أما إذا شك و لم يحرز ذلك فهل يجب الإتيان بمقدماته قبل وقته فيما إذا علم بعدم تمكنه منها فيه فالظاهر عدم وجوبه، و ذلك لما حققناه فى بحث الترتب على ما يأتى إن شاء الله تعالى من انه لا- طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعيه من الخارج، غايه الأمر اننا نستكشف تلك الملاكات من الأمر و النهى المولويين، و عليه فبطبيعته الحال تكون سعه الملاك فى مرحله الإثبات بقدر سعه الأمر دون الزائد فلو لم يكن امر فى مورد أصلاً أو كان و لكنه سقط من ناحيه عجز المكلف عن الامتثال لم يكن لنا طريق إلى وجود الملاك فيه، لاحتمال ان يكون سقوط الأمر لأجل انتفاء المقتضى له فى هذا الحال، لا لوجود المانع مع ثبوته، و قلنا هناك ان ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من انه يمكن إحراز الملاك من التمسك بإطلاق المتعلق عند سقوط الأمر خاطئ جداً، ضروره ان مجرد إطلاق المتعلق لا يكون دليلاً على وجود الملاك فيه كذلك على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و بما ان فيما نحن فيه لم نحرز ان ترك المقدمه قبل الوقت مستلزم لتفويت ملاك الواجب فى ظرفه، لاحتمال ان قدره من قبلها دخيله فى

ملا-كه فى وقته،و عليه فلو لم يأت بها قبل الوقت و المفروض عدم تمكنه بعده لم يحرز فوت شىء منه لا-الأمر الفعلى و لا الملا-ك الملزم،اما الأول فواضح.و اما الثانى فلاحتمال دخل القدره الخاصه فيه.هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد تقدم ان ملا-ك حكم العقل بالقبح امران:(أحدهما) تفويت التكليف الفعلى(و ثانيهما)تفويت الملاك الملزم.فالنتيجه على ضوءهما هى انه لا ملاك لحكم العقل بالقبح فى المقام،لفرض عدم إحرازه الملاك و من هذا القبيل ما إذا علم شخص انه إذا نام فى الساعه المتأخره من الليل لفاتته صلاه الصبح كما إذا لم يبق فرضاً من الصبح الا ساعه واحده مثلاً فانه يجوز له ذلك،لفرض ان الأمر غير موجود قبل الوقت،و اما الملاك فغير محرز لاحتمال دخل القدره الخاصه فيه.

و أما الكلام فى مقام الإثبات فقد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام ما عدا نفس تلك الأحكام الا فيما قامت قرينه خارجيه على ذلك،و على هذا الضوء فان أحرزنا من الخارج اشتمال الواجب على ملاك ملزم فى ظرفه فبطبيعته الحال وجب الإتيان بمقدماته قبل وقته إذا علم بعدم تمكنه منها فى ظرفه،و ان لم نحرز ذلك من الخارج فان كان وجوبه فعلياً كشف عن ان ملاكه تام و الا فلا طريق لنا إليه،و من هنا قلنا ان الأمر إذا سقط فى مورد لم يمكن إحراز الملاك فيه،لاحتمال ان يكون سقوطه لأجل عدم المقتضى له لا-لأجل وجود المانع مع ثبوته، و على هذا الأساس فلو أنكرنا الوجوب التعليقى و قلنا بعدم إمكان تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب لم يمكن إحراز ملاكه قبل وقته.

و بكلمه أخرى ان التفصى عن الإشكال المتقدم و ان أمكن بحسب مقام الثبوت بأحد الوجوه السالفه الا ان إثبات تلك الوجوه جميعاً بدليل مشكل جداً.و دعوى ان الظاهر من قوله تعالى:«و لله على الناس حج البيت

من استطاع إليه سبيلاً» هو ان ملاك الحج تام في ظرفه بعد حصول الاستطاعه كما ان الظاهر من قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» هو ان الصوم تام الملاك بعد دخول الشهر فهي و ان كانت صحيحه الا انه من جهة ظهور الآيه في فعلية الوجوب بعد الاستطاعه، وكذا الآيه الثانيه، و من المعلوم انه يكشف عن وجود ملاك ملزم فيه في وقته، و أما لو رفعنا اليد عن هذا الظهور و قلنا بعدم فعلية وجوبه بعدها فلم يكن لنا طريق إلى ان ملاكه تام في ظرفه، فعندئذ كيف يمكن الحكم بوجوب مقدماته قبل زمانه. فالنتيجه ان الإشكال انما هو على ضوء نظريه القائلين باستحاله الواجب التعليقي و الشرط المتأخر، و اما على ضوء نظريتنا من إمكانه بل وقوعه خارجاً كما في أمثال هذين الموردين فلا إشكال من أصله.

و أما المقام الثاني و هو التعلم فقد ذكر جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) ان وجوب التعلم ليس بملاك وجوب بقيه المقدمات المعده التي يستلزم تركها ترك الواجب بملاكه الملزم، و تفويتها تفويته كذلك، بل وجوبه بملاك آخر و هو لزوم دفع الضرر المحتمل.

و غير خفي ان ما أفاده (قده) لا يتم على إطلاقه و السبب في ذلك هو ان ترك التعلم قبل وقت الواجب أو شرطه يقع على أنحاء:

(الأول) انه لا- أثر لترك التعلم قبل الوقت، و ذلك لتمكن المكلف من تعلم الواجب بجميع اجزائه و شرائطه بعد دخول وقته أو حصول شرطه كالحج مثلاً، فان باستطاعه العبد ان يتعلم أحكامه تدريجاً اجتهاداً أو تقليداً من اليوم الذي يجب عليه الإحرام إلى اليوم الذي تنتهي نسكه، و من الطبيعي ان في مثله لا يجب عليه التعلم قبل دخول الوقت، لعدم فوت شيء منه بعده. نعم إذا جاء وقته لم يجز له تركه حيث ان فيه احتمال مخالفه التكليف الفعلي المنجز و هو مساوق لاحتمال العقاب،

إذ لا مؤمن منه، فان البراءة لا تجرى قبل الفحص، و معه لا محاله يستقل العقل بوجوبه و عدم جواز تركه.

(الثانى) ان ترك التعلم قبل الوقت مؤثر فى فقد تمييز الواجب عن غيره يعنى ان المكلف لا- يتمكن معه من الامتثال العلمى التفصيلى بعد الوقت، و لكنه متمكن من الامتثال العلمى الإجمالى، و ذلك كما إذا تردد امر الواجب بين المتباينين كالقصر و الإتمام أو الظهر و الجمعة أو ما شاكل ذلك فلو ترك المكلف التعلم قبل الوقت لم يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بعده اما من ناحيه عدم سعه الوقت لذلك أو من ناحيه فقدان الوسيله و لكنه متمكن من إحراز امتثاله إجمالاً بطريق الاحتياط، و فى هذا القسم هل يجب التعلم الظاهر عدم وجوبه، و ذلك لما حققناه فى محله من ان الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى و ان استلزم التكرار.

(الثالث) ان المكلف إذا ترك التعلم قبل الوقت فكما لا يكون متمكناً من الامتثال العلمى التفصيلى بعد دخوله كذلك لا يكون متمكناً من الامتثال العلمى الإجمالى. نعم هو متمكن من الإتيان بذات الواجب يعنى الامتثال الاحتمالى، و ذلك كما إذا افترضنا ان الوقت ضيق فلا يتمكن المكلف الا من الإتيان بفعل واحد اما القصر أو التمام أو الظهر أو الجمعة، و فى هذا القسم هل يجب التعلم قبل دخول الوقت الظاهر وجوبه، و ذلك لا بملاك قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، إذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك التعلم، بل بملاك قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل حيث ان فى الاكتفاء بما يحتمل انطباق الأمور به عليه احتمال المخالفه للتكليف الفعلى من دون مؤمن فى اليين فلا- محاله يحتمل العقاب، و معه يستقل العقل بوجوب دفعه، و هو لا يمكن الا بالتعلم قبل الوقت. و منه يظهر أن ملاك حكم العقل هنا ليس احتمال تفويت الملاك الملزم فى ظرفه، هذا كله فيما إذا ترك المكلف

التعلم قبل الوقت اختياراً و متعمداً أى مع التفاته إلى انه يؤدي إلى عدم إحراز امتثال الواجب فى ظرفه.

و أما إذا كان معذوراً فى تركه قبله ثم بعد دخوله تردد أمره بين شيئين كالتقصير و الإتمام مثلاً لم ينتجز الواقع عليه على كل تقدير، إذ المفروض انه لا يتمكن من الجمع بينهما، بل ينتجز على تقدير دون آخر، و سميناً ذلك فى بحث الاضطراب إلى أحد أطراف العلم الإجمالى بالتوسط فى التنجيز، و مرده إلى وجوب الإتيان بأحدهما لتمكن المكلف منه سواء أ كان موافقاً للواقع أم كان مخالفاً له، غاية الأمر ان المكلف فى صورته المخالفه معذور، و ذلك كالصبي فى أول بلوغه إذا دار امره بين شيئين كالظهر و الجمعه مثلاً- و لا- يتمكن من الجمع بينهما و لا- من التعلم، فعندئذ بطبيعته الحال الواجب عليه هو الإتيان بإحدهما و لا- يكون معذوراً فى تركها.

(الرابع) ان ترك التعلم قبل الوقت موجب لترك الواجب فى ظرفه اما للغفلة عن التكليف أصلاً، أو لعدم التمكن من امتثاله، و الأول كثيراً ما يتفق فى المعاملات حيث ان المتعاملين من جهة ترك تعلم أحكام المعاملات لا- يميزان الصحيحه منها عن الفاسده، فإذا أوقعا معامله فاسده فى الخارج و تحقق النقل و الانتقال بنظرهما فبطبيعته الحال يتصرف كل منهما فيما انتقل إليه غافلاً عن انه حرام، و الثانى كثير ما يتفق فى العبادات كالصلاه و نحوها فانها حيث كانت مركبه من عدة أمور: التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و التشهد و التسليمه و نحو ذلك، و مشروطه بعده شرائط كطهاره البدن و اللباس و استقبال القبلة و ما شاكلها، و من الطبيعى ان تعلم الصلاه بتمام اجزائها و شرائطها يحتاج إلى مده من الزمن و لا سيما لمن لم يحسن اللغه العربيه، و فى هذا القسم يجب التعلم قبل الوقت، و ذلك لاستقلال العقل بذلك و انه لو لم يتعلم لغاته الغرض الملزم فى ظرفه، و معه يستحق العقاب، لما

عرفت من قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار. هذا كله فيما لم يكن الواجب مشروطاً بقدره خاصه شرعاً من ناحيه التعلم و المعرفه.

و أما إذا كان مشروطاً بها كذلك لم يجب التعلم قبل دخول الوقت، لأنه لا وجوب حتى يجب التعلم مقدمه لإتيان الواجب في ظرفه، و لا له ملاك ملزم كذلك كى يستلزم ترك التعلم تفويته، لفرض ان ملاكه انما يتم بالقدره عليه فى وقته من قبل التعلم، و لا أثر لها فيه قبل دخوله أصلاً و عليه فلا وجوب لا قبل دخول الوقت أو حصول الشرط، و لا بعده، اما الأول فواضح، و اما الثانى فلعدم تمكنه منه، اما من ناحيه الغفله أو من ناحيه عدم القدره على التعلم لضيق الوقت أو نحوه، و على هذا الضوء فلا يمكن الالتزام بوجوب التعلم فى هذه الصورة الا بناء على الالتزام بمقاله المحقق الأردبيلي (قده) و هو الوجوب النفسى للتهيؤ إلى الغير ثم ان هذا الوجوب بطبيعته الحال يختص بمن كان التكليف متوجهاً إليه لو لا عجزه من ناحيه عدم التعلم، و أما بالإضافة إلى غيره فلا معنى للوجوب النفسى و ذلك كالرجال بالإضافة إلى تعلم أحكام النساء، فانه لا يجب عليهم ذلك نفساً، لعدم ملاكه و هو التهيؤ لامثال التكليف الواقعى. نعم يجب كفايه تحصيل هذه الأحكام اجتهداً و من المعلوم ان هذا خارج عن محل الكلام هذا بحسب الكبرى.

و غير خفى ان هذه الكبرى و ان كانت ثابتة الا ان المقام ليس من صغرياتهما، و ذلك لأن مقتضى إطلاق الآيات و الروايات الداله على وجوب التعلم و السؤال هو عدم أخذ القدره الخاصه من قبله فى الواجب، و انه ليس للتعلم أى دخل فى صيروره الواجب ذا ملاك ملزم، فان إطلاق قوله عليه السلام «يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت» يدل على ثبوت الملاك للواجب فى ظرفه حتى

بالإضافه إلى العاجز عنه من ناحيه تركه التعلم، فالنتيجه على ضوء ذلك هي وجوب تعلم الأحكام على المكلف مطلقاً من دون فرق بين الأحكام المطلقة و المشروطه بالوقت أو بغيره فلو تركه قبل الوقت أو قبل حصول الشرط و أدى تركه إلى ترك الواجب في ظرفه استحق العقاب عليه بقاعده ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالقدره من قبله قدره مطلقه و اما القدره من قبل سائر المقدمات فهي في العموم و الخصوص تابعه لأدلتها كما تقدم هذا فيما إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء بها كأحكام الصلاه و الصيام و الحج و نحوها.

و اما فيما إذا احتمل ذلك فهل يجب التعلم؟ المعروف و المشهور بين الأصحاب هو وجوبه بعين الملاك المتقدم. و لكن قد يقال بعدم وجوبه بدعوى التمسك باستصحاب عدم الابتلاء بالإضافة إلى الزمن المستقبل، حيث ان عدم الابتلاء فعلاً متيقن و يشك فيه فيما بعد فيستصحب عدمه على عكس الاستصحاب المتعارف.

و أورد على هذا بإيرادين: (الأول) ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب المسمى بالاستصحاب الاستقبالي فيختص بما إذا كان المتيقن سابقاً و المشكوك لا حقاً.

(الثاني) ان الاستصحاب انما يجري فيما إذا كان المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، و أما إذا لم يكن هذا و لا ذاك لم يجر الاستصحاب و المقام كذلك، فان الأثر -و هو استقلال العقل بوجوب التعلم- انما هو مترتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل، لا على واقعه حتى يدفعه باستصحاب عدمه. و ان شئت قلت ان الأثر في كل مورد إذا كان مترتباً على نفس الشك و الاحتمال دون الواقع فمتى شك فيه فالموضوع محرز بالوجدان، و معه لا- معنى لورود التعبد بالواقع أصلاً، لأنه لغو صرف

و ما نحن فيه كذلك،فان الأثر فيه كما عرفت مترتب على نفس احتمال الابتلاء،و المفروض انه محرز بالوجدان فلا بد من ترتيب اثره عليه و اما الابتلاء الواقعي فيما انه لا أثر له فلا يجرى استصحاب عدمه.

و لنأخذ بالنقد عليهما،اما على الأول فلأنه لا- قصور في دليل الاستصحاب عن شمول هذا القسم،و ذلك لأن مفاد أدله الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك،و لا فرق في ذلك بين كون المتيقن بهذا اليقين سابقاً و المشكوك فيه لا- حقاً كما هو الغالب أو بالعكس كما فيما نحن فيه.فالنتيجة ان مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الأمور المتقدمه و المتأخره فكما يجرى في الأولى كذلك في الثانية،فما عن صاحب الجواهر(قده)من الفرق بينهما في غير محله،و أما على الثاني فلانا قد ذكرنا في أول بحث البراءه،و كذا في مبحث الاستصحاب ضمن التعرض لقاعده الفراغ ان الحكم العقلي و ان كان غير قابل للتخصيص الا انه قابل للتخصص و الخروج الموضوعي،فان لزوم دفع الضرر المحتمل و قبح العقاب بلا بيان من القواعد التي قد استقل بها العقل،و مع ذلك يتسبب المولى إلى رفعهما برفع موضوعهما بجعل الترخيص في مورد الأولى،و البيان في مورد الثانية و ليس هذا من التخصيص في شيء،بل رفعهما برفع موضوعهما وجداناً،فان موضوع الأولى احتمال العقاب على فعل شيء أو ترك آخر،و من الطبيعي ان هذا الاحتمال يرتفع وجداناً بجعل الشارع الترخيص في موردها و موضوع الثانية عدم البيان و من 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،و مع ذلك قد جعل الشارع قاعده الفراغ في تلك الموارد،و هي رافعه وجداناً لموضوع ذلك الحكم العقلي حيث ان موضوعه هو احتمال العقاب من ناحيه احتمال ان العمل المأتى به

به خارجاً لم يكن مطابقاً للمأثور به، و من المعلوم انه لا احتمال له معها و ان فرضنا ان العمل مخالف للواقع، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان احتمال الابتلاء العدى هو موضوع للأثر و ان كان محرزاً بالوجدان الا ان استصحاب عدم الابتلاء واقعاً إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعى تعبداً - و به يرتفع الموضوع - و هو احتمال الابتلاء - فيكون المكلف بتركه الاستصحاب عالمياً بعدمه، و هذا ليس من التخصيص فى الحكم العقلى بشىء بل ارتفاعه بارتفاع موضوعه. و ان شئت قلت: ان موضوع حكم العقل هنا هو احتمال العقاب على مخالفه الواقع، و من الطبيعى انه لا - احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابى، فالنتيجه ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من عدم جريان الاستصحاب فى أمثال المقام خاطئ جداً.

الصحيح فى المقام ان يقال ان المانع عن جريان الاستصحاب هنا أحد امرين: (الأول) العلم الإجمالى بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعيه فى ظرفها، و من الواضع ان مثل هذا العلم الإجمالى مانع عن جريان الأصول النافيه فى أطرافه، حيث ان جريانها فى الجميع مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه، و جريانها فى البعض دون الآخـر مستلزم للترجيح من دون مرجح فلا - محاله تسقط فيستقل العقل بوجوب التعلم و الفحص (الثانى) ان ما دل على وجوب التعلم و المعرفه من الآيات و الروايات كقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا - تعلمون و قوله عليه السلام هلا تعلمت و ما شاكل ذلك وارد فى مورد هذا الاستصحاب، حيث ان فى غالب الموارد لا - يقطع الإنسان بل و لا يطمئن بالابتلاء فلو جرى الاستصحاب فى هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات و المطلقات الا - موارد نادره، و هذا مما لا - يمكن الالتزام به، فانه تقييد المطلق بالفرد النادر، و نظير ذلك ما ذكرناه فى بحث الاستصحاب فى وجه تقديم قاعده الفراغ عليه.

ثم ان الظاهر اختصاص وجوب التعلم بالموارد التي يقع ابتلاء المكلف بها عادة و اما الموارد التي يقل الابتلاء بها كبعض مسائل الشكوك و الخلل و ما شاكله مما يكون الابتلاء به نادراً جداً فلا يجب التعلم فيها لا بحكم العقل و لا بحكم الشرع. إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان تعلم الأحكام الشرعية واجب مطلقاً أى من دون فرق بين ما إذا علم المكلف الابتلاء بها أو اطمأن و بين ما إذا احتمل ذلك عادة. نعم فيما لا يحتمل الابتلاء كذلك لا يجب.

ينبغي التنبيه على عدة نقاط:

(الأولى) ان ما ذكرناه من وجوب التعلم قبل الوقت فيما إذا كان تركه موجباً اما لتفويت الملاك الملزم فى ظرفه أو لفقد إحراز امتثال التكليف و لو إجمالاً- مختص بالبالغين، و اما الصبيان فلا- يجب عليهم التعلم و ان علموا بفوات الواجب فى وقته أو إحرازه، و السبب فى ذلك هو ان البالغ إذا ترك التعلم وفات الواجب منه فى زمنه لم يستحق العقاب على فوت الواجب، لفرض عدم قدرته عليه، و انما استحق العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحيه تفويت مقدمته اختياراً، و قد تقدم ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و من الطبيعى ان هذا المعنى لا يتأتى فى حق الصبى، و ذلك لأن الشارع قد رفع القلم عنه، و مقتضاه هو ان تركه التعلم قبل البلوغ كلاً- ترك فلا- يترتب عليه أى أثر، و بعد البلوغ لا- يقدر على الواجب، فاذن لا يفوت منه شيء لا الواجب الفعلى و لا الملاك الملزم حتى يستحق العقاب.

و على الجملة فالصبى لا- يكون مشمولاً لقاعده ان الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار، و ذلك لأن اختيار الصبى كلاً اختيار بمقتضى رفع القلم عنه، و عليه فلا يكون للواجب فى ظرفه ملاك ملزم، بالإضافة إليه. نعم

يؤدب الصبي على ارتكاب بعض المعاصي و يمرن على الصلاه و الصيام لسبع أو تسع و هو امر آخر فلا صله له بما نحن فيه. و من ضوء هذا البيان يظهر ان ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من لزوم التعلم على الصبي بدعوى ان التمسك بحديث رفع القلم لرفع وجوب التعلم غير ممكن، و ذلك لأن وجوبه عقلي و حديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي خاطئ جداً و الوجه في ذلك هو ان حكم العقل في المقام و ان كان يعم الصبي و غيره الا- انه معلق على عدم ورود التعبد من الشارع على خلافه، و معه لا محاله يرتفع بارتفاع موضوعه، و المفروض ان التعبد الشرعي قد ورد على خلافه في خصوص الصبي- و هو حديث رفع القلم- فان مفاده ان فعل الصبي كلا فعل فلا يترتب عليه أى أثر من استحقاق عقاب أو نحوه، و على هذا فلا يعقل استحقاق الصبي العقاب على تفويت الملا- ك بعد البلوغ استناداً إلى تركه التعلم قبله. و ان شئت قلت: ان مقتضى حديث رفع القلم أو ما شاكله هو ان ملاك الواجب في ظرفه غير تام في حقه من ناحيه التعلم و معرفه لكي يكون تركه موجباً لتفويته و استحقاق العقاب عليه، كما هو الحال أيضاً بالإضافة إلى سائر مقدمات الواجب.

(الثانيه) ان وجوب التعلم لا يخلو من ان يكون نفسياً أو غيرياً أو إرشادياً أو طريقياً فلا خامس في البين، اما النفسى فهو و ان كان محتملاً و قد اختاره المحقق الأردبيلي (قده) الا انه خلاف ظواهر الآيات و الروايات الداله على ذلك كما عرفت. و أما الوجوب الغيرى فهو مبني على ان يكون التعلم مقدمه لوجود الواجب خارجاً و ترك الحرام كذلك كبقية المقدمات الوجوديه، و لكنه ليس كذلك، ضروره ان الإتيان بذات الواجب و ترك نفس الحرام لا يتوقفان عليه. نعم يتوقف الإتيان بالواجب إذا كان مركباً على تعلم اجزائه و شرائطه و ذلك كالصلاه و ما شاكلها الا

ان وجوبه لا يدور مدار القول بوجوب المقدمه، بل هو ثابت بالآيات و الروايات. و أما الوجوب الإرشادي بان يكون ما دل عليه من الكتاب و السنه إرشاداً إلى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الأحكام نظير ما ذكرناه فى الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم من ان مفادها إرشاد إلى ما استقل به العقل و هو عدم جواز العمل بالظن فيرد عليه انه لو كان وجوبه إرشادياً لم يكن مانع من جريان البراءه الشرعيه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص و ذلك لأن المقتضى له-و هو إطلاق أدلتها-موجود على الفرض، و عمده المانع عنه انما هى وجود تلك الأدله، و المفروض انها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل بغير صالحه للمانع، فان موضوعها يرتفع عند جريانها كحكم العقل، و مثلها كيف يصلح ان يكون مانعاً و على الجملة فعلى ضوء هذا التفسير كما ان البراءه الشرعيه تجرى فى الشبهات الموضوعيه قبل الفحص كذلك تجرى فى الشبهات الحكميه قبله فلا- فرق بينهما عندئذ أصلاً، فان عمده الدليل على تقييد إطلاق أدلتها فى الشبهات الحكميه بما بعد الفحص انما هو تلك الأدله، و إذا افترضنا ان مدلولها حكم إرشادى فهى لا تصلح لذلك نعم لا تجرى البراءه العقلية، لعدم إحراز موضوعها قبل الفحص.

فالنتيجه انه يتعين الاحتمال الأخير-و هو كون وجوب التعلم وجوباً طريقياً-و يترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابه، لأنه أثر الوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط و وجوب العمل بالأمارات و ما شاكل ذلك و عليه فتكون هذه الأدله مانعه عن جريان البراءه فيها قبل الفحص و توجب تقييد إطلاق أدلتها بما بعده.

الثالثه ان شيخنا الأستاذ(قده)نقل عن بعض الرسائل العمليه لشيخنا علامه الأنصارى(قده)انه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك و السهو فيما يبتلى به عامه المكلفين، و قد تعجب(قده)من ذلك

و نسب الاشتباه إلى من جمع فتاواه فى الرسالة، و علله بأحد أمور:

(الأول) ان هذا مبنى على كون وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما اختاره المحقق الأردبيلي (قده) و عليه فلا- محاله بكون تاركه فاسقاً. و فيه انه خلاف مبناه (قده) حيث انه لم يلتزم بالوجوب النفسى (الثانى) انه مبنى على حرمة التجرى، و عليه فبطبيعته الحال يكون فاعله فاسقاً و يستحق العقاب و فيه انه أيضاً خلاف ما بنى (قده) عليه من عدم حرمة التجرى و ان قبحه فاعلى لا فعلى، و معه لا موجب لكون فاعله فاسقاً و مستحقاً للعقاب.

(الثالث) أن يكون مستند ذلك الفرق بين مسائل الشك و السهو و بين غيرها من المسائل بدعوى ان العاده قد جرت على ابتلاء المكلفين بها لا- محاله دون غيرها فلاجل ذلك يجب تعلمها و معرفتها على كل أحد و من الطبيعى ان مخالفه الواجب توجب الفسق. و فيه انه أبعد هذه الفروض لما عرفت من ان وجوب التعلم وجوب طريقي فلا- توجب مخالفته العقاب ما لم تؤد إلى مخالفه الواقع.

و الصحيح ان يقال ان ما أفاده (قده) من ان تارك التعلم محكوم بالفسق يقوم على أساس ان التجرى كاشف عن عدم وجود العدالة فيه حيث انها على مسلكه (قده) عبارة عن وجود ملكه نفسيه تنبعث صاحبها على ملازمه التقوى يعنى الإتيان بالواجبات و ترك المحرمات، و من الطبيعى انها لا- تجتمع مع التجرى- و هو الإتيان بما يعتقد كونه مبغوضاً و ترك ما يعتقد كونه واجباً- و هذا لا ينافى عدم استحقاقه العقاب، فان ملاك الاستحقاق عنده ارتكاب المبغوض الواقعى أو ترك الواجب كذلك و هو غير موجود فى التجرى. فالنتيجة ان المتجرى فاسق و ان لم يستحق العقاب فلا- ملازمه بين الأمرين فما جاء به شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فى غايه المتانه و الصحه (الرابعه) ان المقدمه التى يبحث عن وجوبها فى المسأله لا يفرق

فيها بين أن تكون مقدمه لواجب مشروط أو مطلق، والسبب في ذلك هو انه بناء على الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته لا يفرق الحال بين المطلق و المشروط، غايه الأمر إذا كان الواجب مشروطاً فوجوب مقدمته كذلك، فانه في الإطلاق و الاشتراط تابع لوجوب ذيها، بداهه ان التفكيك بينهما في الإطلاق و الاشتراط ينافي ما افترضناه من الملازمه بين وجوبيهما. و من هنا يظهر انه لا- وجه لما أفاده صاحب المعالم (قده) من تخصيص محل النزاع بمقدمات الواجب المطلق. و كذا غيره، و لعل مرادهم من الواجب المطلق هو الواجب بالوجوب الفعلى، و مما يدلنا على ذلك انه لم يكن في الشريعه المقدسه واجب مطلق من جميع الجهات، بل الواجبات بشتى أنواعها و اشكالها واجبات مشروطه و لا أقل بالشرائط العامه غايه الأمر بعضها مشروط بالإضافة إلى شيء و مطلق بالإضافة إلى آخر، و بعضها الآخر بالعكس، مثلاً وجوب الحج مشروط بالإضافة إلى الاستطاعه و مطلق بالإضافة إلى الزوال، و وجوب الصلاه مثلاً مطلق بالإضافة إلى الاستطاعه، و مشروط بالإضافة إلى الزوال، و وجوب الزكاه مشروط بالإضافة إلى بلوغ المال حد النصاب، و مطلق بالإضافة إلى غيره من الجهات و هكذا. فالنتيجه ان عدم وجود واجب مطلق في الشريعه المقدسه دليل على ان مرادهم من الواجب المطلق الواجب الفعلى.

(الخامسه) ان المقدمات الوجوبيه التى أخذت مفروضه الوجود فى مقام الجعل و الاعتبار كالأستطاعه و نحوها خارجه عن محل النزاع ضروره انه لا وجوب قبل وجودها و بعده يكون وجوبها تحصيل الحاصل. نعم يمكن وجوبها بسبب آخر كالنذر و اليمين و ما شاكلهما مع قطع النظر عن وجوب ذيها (السادسه) انه لا إشكال فى ان إطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقه، و كذا إطلاقه على الواجب المشروط بلحاظ حصول شرطه

و انما الكلام و الإشكال فى إطلاقه على الواجب المشروط لا بهذا اللحاظ فهل هو حقيقة أو مجاز، فبناء على نظريه شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئه حقيقه، و اما بناء على نظريه المشهور من رجوعه إلى الهيئه فمجاز بعلاقه الأول أو المشارفه، لفرض عدم تحقق الوجوب، و قد ذكرنا فى بحث المشتق ان إطلاقه على من لم يتلبس بالمبدأ فعلا مجاز بالاتفاق. ثم ان استعمال الصيغه أو نحوها مما دل على الوجوب ككلمه على فى مثل قوله تعالى «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سهيلا» و ما شاكلها فى المطلق و المشروط على نحو الحقيقه، و ذلك لأن كلا من الإطلاق و الاشتراط خارج عن معناها الموضوع له حيث انه الطبيعى المهمل فيعرض عليه الإطلاق مره، و الاشتراط مره أخرى، و الأول مستفاد من قرينه الحكمه، و الثانى مستفاد من ذكر المتكلم القيد فى الكلام، و قد يستفاد من ناحيه الانصراف، و تفصيل الكلام فى ذلك فى مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

نتائج البحوث المتقدمه عدّه نقاط.

(الأولى) ان المبحوث عنه فى مسأله مقدمه الواجب انما هو عن ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته عقلا.

(الثانيه) ان المسأله من المسائل الأصوليه العقلية.

(الثالثه) ان المقدمات الداخليه بالمعنى الأخص و هى اجزاء الواجب خارجه عن محل البحث و لا مقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى أصلا.

(الرابعه) ان المراد من الشرط فى محل الكلام سواء أ كان شرطاً للحكم أو شرطاً للمأمور به أجنبى عن الشرط بمعنى ماله دخل فى فعله تأثير المقتضى فى المقتضى و يكون من اجزاء العلّه التامه، و على ضوء هذا قد أجبنا عن الإشكال على إمكان الشرط المتأخر و جوازه على تفصيل تقدم

(الخامسة) ان كلام المحقق صاحب الكفايه (قده) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل و شرائط المجعول، و الوجود الذهني انما هو من شرائط الجعل دون الحكم المجعول، و الكلام انما هو فى شرائط المجعول.

(السادسه) قد تقدم ان الشرط المتأخر بمكان من الإمكان، نعم وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل الا فى موردين (أحدهما) فى العقد الفضولى حيث ان شرطه الإجازة بوجودها المتأخر لا- يحتاج إلى دليل (و ثانيهما) فى الواجبات التدريجية فان شرطيه القدره فيها على نحو الشرط المتأخر لا يحتاج إلى مؤنه خاصه.

(السابعه) ان ما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من استحاله رجوع القيد إلى الهيئه و لزوم رجوعه إلى الماده قد تقدم نقده بشكل موسع، و قلنا ان الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من انه لا استحاله فى ذلك أصلاً، بل مقتضى القواعد العربيه و ظهور القضية الشرطيه هو رجوعه إلى الهيئه دون الماده.

(الثامنه) انه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فيما إذا كان كلاهما مستنداً إلى مقدمات الحكمه. نعم إذا كان أحدهما بالوضع دون الآخر تقدم ما كان بالوضع على ما كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و عليه فلا وجه لتقديم إطلاق الهيئه على الإطلاق الماده كما عن الشيخ (ره).

(التاسعه) ان تقييد كل من مفاد الهيئه و الماده مشتمل على خصوصيه مباينه لخصوصيه الآخر فلا يكون فى البين قدر متيقن، و عليه فكما ان تقييد الهيئه لا يستلزم تقييد الماده، كذلك لا يوجب بطلان محل الإطلاق فيها من دون فرق فى ذلك بين كون القرينه متصله أو منفصله، غايه الأمر إذا كانت القرينه متصله فهي مانعه عن انعقاد أصل الظهور فى الإطلاق و إذا كانت منفصله فمانعه عن اعتباره و حجيته، و اما ما ورد فى كلمات

شيخنا الأنصارى و المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ (قدس سرهم) من ترجيح تقييد الهيئه قد تقدم انه نشأ من عدم تنقيح ما ينبغى ان يكون محلاً للنزاع فى المقام.

(العاشره) ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر فلا وجه لجعله قسماً من الواجب المطلق كما عن الفصول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و لا يرد عليه شىء مما أورد عليه. و من ناحيه ثالثه ان الذى دعا صاحب الفصول (قده) إلى الالتزام بالواجب المعلق هو التفصى به عن الإشكال الوارد فى جملة من الموارد على وجوب الإتيان بالمقدمه قبل إيجاب ذيهها، و لكن قد تقدم ان دفع الإشكال لا يتوقف على الالتزام به بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصوره موسعه فى ضمن البحوث السالفه.

(الحادي عشره) ان ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان وجوب التعلم بملاك وجوب سائر المقدمات، بل هو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل قد تقدم انه لا يتم على إطلاقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان مقتضى إطلاق أدله وجوب التعلم هو ان ملاك الواجب تام فى ظرفه من قبله فلو ترك المكلف التعلم و أدى ذلك إلى ترك الواجب فى وقته استحق العقاب و لو كان غافلاً حينه، و من هنا قلنا بوجوبه مطلقاً من دون فرق بين الواجبات المطلقة و المشروطه.

(الثانيه عشره) ان وجوب التعلم مختص بالبالغين فلا يجب على الصبيان قبل بلوغهم لعدم إحراز تماميه الملاك فى حقهم، بل مقتضى حديث رفع القلم عدمه، و ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من عدم إمكان التمسك به قد تقدم فساد.

(الثالثه عشره) ان وجوب التعلم وجوب طريقى يترتب عليه تنجيز الواقع و العقاب على تركه على تقدير المصادفه، و ليس وجوبه نفسياً كما عن المحقق الأردبيلي (قده) و لا غيراً و لا إرشادياً على تفصيل تقدم.

(الرابعه عشره) ان ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) من ان تارك التعلم فاسق متين جداً و لا وجه لتعجب شيخنا الأنصارى (قده) من ذلك أصلاً.

الواجب النفسى و الغيرى

اشاره

قد عرف الواجب النفسى بأنه ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، و الواجب الغيرى بأنه ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، و قد أورد على تعريف الواجب النفسى بان لازم ذلك صيروره جل الواجبات لو لا كلها غيريه، بداهه انها انما تجب لأجل مصالح و فوائد لترتب عليها اللازمه تحصيلها بحيث لولاها لم تكن واجبه. و على الجملة فعلى ضوء هذا التعريف لا يكون واجب نفسى ما عدا معرفه البارى عز و جل حيث انها غايه الغايات فلا غايه فوقها، و أما غيرها من الواجبات بشتى ألوانها و اشكالها واجبات لأجل التوصل إلى غايات مترتبه عليها بناء على المسلك الصحيح و هو مسلك العدليه.

و أجب عنه كما حكى فى الكفايه بان تلك الغايات المترتبه عليها خارجة عن الاختيار فلا تتعلق القدره بها، و عليه فلا يعقل وجوبها و تعلق الخطاب بها. و أورد عليه صاحب الكفايه (قده) بأنها و ان كانت فى حد أنفسها و بلا واسطه خارجة عن إطار القدره الا انها مع الواسطه مقدوره لدخول أسبابها تحت القدره، و من الطبيعى ان القدره على السبب قدره

على المسبب و الا لم يصح وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسبيات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية الشرعية كما هو واضح.

هذا و قد أجاب (قده) عن الإشكال المزبور بوجه آخر و إليك نصه: فالأولى ان يقال: ان الأثر المترتب عليه و إن كان لازماً الا ان ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل و يذم تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، و لا ينافيه كونه مقدمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى لتمدح و جوبه فى انه لكونه مقدمه لواجب نفسى، و هذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوياً بعنوان حسن فى نفسه الا- انه لا- دخل له فى إيجابه الغيرى، و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه، و ما امر به لأجل غيره فلا- يتوجه عليه بان جل الواجبات لو لا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيريه، فان المطلوب النفسى قل ما يوجد فى الأوامر، فان جلها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها.

و ملخص ما أفاده (قده) هو ان ملاك الواجب النفسى ما كان وجوبه لأجل حسنه فى حد ذاته سواء أ كان مع ذلك مقدمه لواجب آخر أم لم يكن، و ملاك الواجب الغيرى ما كان وجوبه لأجل حسن غيره سواء أ كان فى نفسه أيضاً حسناً كالطهارات الثلاث أم لم يكن.

و يرد عليه: أولاً- ما أورده المحقق النائنى (قده) من ان حسن الأفعال الواجبه المقتضى لإيجابها ان كان ناشئاً من مقدميتها لما يترتب عليه من المصالح و الفوائد اللازمه فالإشكال باق على حاله، و ان كان ثابتاً فى حد ذاتها مع قطع النظر عما يترتب عليها فلازم ذلك ان لا يكون شئ من الواجبات النفسيه متمحضاً فى الوجوب النفسى، و ذلك لاشتمالها على

ملاكين: النفسى - و هو حسننها ذاتاً - الغيرى - و هو كونها مقدمه لواجب آخر - نظير صلاه الظهر حيث انها واجبه لنفسها، و مقدمه لواجب آخر - و هو صلاه العصر، و صلاه المغرب، فانها مع كونها واجبه لنفسها مقدمه لصلاه العشاء أيضاً، و افعال الحج، فان المتقدم منها واجب لنفسه و مقدمه للمتأخر. فالنتيجه انه لا وقع لهذا التقسيم أصلاً على ضوء ما أفاده (قده).

و ثانياً ان دعوى الحسن الذاتى فى جميع الواجبات النفسىّ دعوى جزافيه و لا واقع موضوعى لها أصلاً، و السبب فى ذلك هو ان جل الواجبات النفسىّ لم تكن حسنه بذاتها و فى نفسها كالصوم و الحج و الزكاه و الخمس و ما شاكل ذلك، فان ترك الأكل و الشرب مثلاً فى نهار شهر رمضان ليس فى نفسه حسناً، بداهه انه لا فرق بينه فيه و بين الأكل و الشرب فى غيره ذاتاً مع قطع النظر عن الأمر، و كذا الحال فى مناسك الحج.

نعم الأمر المتعلق بها يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فيها الا - انها أجنبيه عن حسننها الذاتى. نعم بعض الواجبات حسن ذاتاً كالسجود و الركوع و ما شاكلهما مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، و اما الحسن العقلى فهو أجنبى عن حسن الفعل ذاتاً حيث انه من باب حسن الإطاعه فيعرض عليه بعد الأمر به باعتبار ان إتيانه يكون إطاعه للمولى.

و منع شيخنا الأستاذ (قده) عن تعلق الأمر بمثل هذه الغايات و المسببات بيان ذلك انه (قده) قسم الغايات إلى أصناف ثلاثه: (الأول) ما يترتب على الفعل الخارجى من دون توسط امر اختيارى أو غير اختيارى بينه و بين ذلك الفعل، و ذلك كالزوجيه المترتب على العقد، و الطهاره المترتب على الغسل، و القتل المترتب على ضرب أو نحوه، و ما شاكل ذلك، فإذا كانت الغايه من هذا القبيل فلا مانع من تعلق التكليف بها، لأنها مقدوره بواسطه القدره على سببها (الثانى) ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط

امر اختياري خاصه،و ذلك كالصعود على السطح و طبخ اللحم و ما شاكلهما حيث ان وجود كل منها فى الخارج يتوقف على عده من المقدمات الاختياريه و فى هذا الصنف أيضا لا- مانع من تعلق التكليف بنفس الغايه و الغرض بملاك ان الواسطه مقدوره(الثالث)ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط امر خارج عن اختيار الإنسان فتكون نسبه الفعل إليه نسبه المعد إلى المعد له لا- نسبه السبب إلى المسبب و العله إلى المعلول،و ذلك كحصول الثمر من الزرع،فانه يتوقف زائداً على زرع الحب فى الأرض و جعل الأرض صالحه لذلك و سقيها على مقدمات أخرى خارجه عن اختيار الإنسان، فالمقدمات الاختياريه مقدمات إعدديه فحسب،و مثل ذلك شرب الدواء للمريض فان تحسن حاله يتوقف على مقدمه أخرى خارجه عن اختياره، و فى هذا الصنف لا يمكن تعلق التكليف بالغايه القصوى و الغرض الأقصى لخروجها عن الاختيار.

و ما نحن فيه من هذا القبيل،فان نسبه الأفعال الواجبه بالإضافه إلى ما يترتب عليها من المصالح و الفوائد نسبه المعد إلى المعد له حيث تتوسط بينهما أمور خارجه عن اختيار المكلف،و عليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح و الغايات،لفرض خروجها عن إطار القدره.

و لنأخذ بالنقد عليه و ذلك لأن ما أفاده(قده)بالإضافه إلى الغرض الأقصى و الغايه القصوى و ان كان صحيحاً و لا مناص عنه،لوضوح ان الأفعال الواجبه بالنسبه إليها من قبيل العلل المعده إلى المعد لها،لفرض انها خارجه عن اختيار المكلف و قدرته،مثلا النهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصلاه فلا يترتب عليها ترتب المعلول على العله التامه بل ترتبه عليها متوقف على مقدمه أخرى خارجه عن اختيار المكلف و إطار قدرته،الا انه لا يتم بالإضافه إلى الغرض القريب و هو

حيثيه الاعداد للوصول إلى الغرض الأقصى حيث انه لا- يتخلف عنها فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العله التامه و للسبب على السبب،و بما ان السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف بالمسبب فيكون المقام نظير الأمر بزرع الحب في الأرض،فان الغرض الأقصى منه-و هو حصول النتاج-و ان كان خارجاً عن اختيار المكلف الا ان الغرض المترتب على الزرع من غير تخلف-و هو إعداد المحل للإنتاج-مقدور له بالقدره على سببه لا محاله،هذا من ناحيه:و من ناحيه أخرى بما ان هذا الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبب على السبب لزومياً على الفرض فبطبيعته الحال يتعين تعلق التكليف به،لكونه مقدوراً من جهة القدره على سببه،و على ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه في تعريف الواجب الغيرى بحاله.

فالصحيح في المقام ان يقال:اما بناء على نظريه صاحب المعالم(قده) من ان الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب فيكون جميع الأفعال واجباً بالوجوب النفسى فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبها لأجل ذلك الواجب لفرض ان الأمر بالغايه عين الأمر بتلك الأفعال الا ان هذه النظرية خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلا.

و أما بناء على نظريه المشهور كما هو الحق و هى ان حال السبب حال بقيه المقدمات فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا-فلان المصالح و الغايات المترتبه على الواجبات ليست قابله لتعلق التكليف بها، فان تعلق التكليف بشىء يرتكز على امرين:(الأول)ان يكون مقدوراً للمكلف(الثانى)أن يكون امراً عرفياً و قابلاً-لأن يقع فى حيز التكليف بحسب إنظار العرف،و تلك المصالح و الأغراض و ان كانت مقدوره له للقدره على أسبابها الا انها ليست مما يفهمه العرف العام،لأنها من الأمور المجهوله عندهم و خارجه عن أذهان عامه الناس فلا يحسن توجيه

التكليف إليها ضروره ان العرف لا- يرى حسنا في توجه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو بإعداد النفس للانتهاء عن كل امر فاحش.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي انه لا- مناص من الالتزام بتعلق الوجوب النفسى بنفس الأفعال دون الغايات المترتبة عليها، فاذن يصدق عليها انها واجبه لا لأجل واجب آخر، و عليه فلا إشكال. نعم تلك الغايات داعيه للمولى على إنشاء وجوب تلك الأفعال و اعتبارها على ذمه المكلف.

ثم انه قد يتوهم ان هنا قسما آخر من الواجب لا يكون نفسياً و لا غيرياً، و ذلك كالمقدمات المفوته مثل غسل الجنب ليلا لصوم غد، و ركوب الدابة و نحوه للإتيان بالحج في وقته بناء على استحاله الواجب التعليقى.

اما انه ليس بواجب غيرى فلان الواجب الغيرى على مسلك المشهور ما كان وجوبه معلولا لوجوب واجب نفسى و مترشح منه فلا- يعقل وجوبه قبل إيجابه، و اما انه ليس بواجب نفسى فلان الواجب النفسى ما يستوجب تركه العقاب، و المفروض ان ترك هذا الواجب لا يستوجب العقاب عليه و انما يستحق المكلف على ترك ذى المقدمه.

و اما بناء على ما هو الصحيح- من ان وجوب المقدمه انما نشأ من ملاك الواجب النفسى لا من وجوبه نفسه فانه واجب غيرى و ذلك لأن ما هو المشهور من ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيها و مترشح منه خاطئ جداً و لا- واقع موضوعى له أصلاً، بداهه ان وجوبها على القول به كوجوب ذيها فعل اختياري للمولى و صادر منه بالإرادته و الاختيار فلا معنى لكونه معلولا و مترشحاً منه- فانه واجب غيرى فان المولى الملتفت إذا توجه إلى شىء و رأى فيه مصلحه ملزمه فبطبيعته الحال اشتاق إليه، فعندئذ لو كانت له مقدمه بحيث لا يمكن الإتيان به في ظرفه بدون الإتيان بها فلا محاله اشتاق

إليها تتبع اشتياقه إلى ذبيها، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملزم الكامن في ذبيها هو المنشأ لوجوبها الغيرى. هذا كله فيما إذا علم انه واجب نفسى أو غيرى.

و أما إذا شك في ذلك فهل الأصل اللفظى أو العملى يقتضى أحدهما خاصة و البحث فيه يقع في مقامين: (الأول) فى الأصل اللفظى (الثانى) فى الأصل العملى.

اما المقام الأول فمقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب النفسى، و هذا بناء على نظريه المشهور واضح، و ذلك لأن تقييد وجوب شىء بما إذا وجب غيره يحتاج إلى مئونه زائده فلو كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على التقييد كان مقتضى إطلاق كلامه هو الحكم بكون الوجوب نفسياً يعنى انه واجب سواء أ كان هناك واجب آخر أم لا. و أما بناء على نظريه الشيخ (قده) من استحاله رجوع القيد إلى الهيئه و لزوم رجوعه إلى ماده فيمكن تقرب التمسك بالإطلاق بوجهين:

(الأول) فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسميه كقوله عليه السلام غسل الجمعة فريضه من فرائض الله و ما شاكل ذلك، و فى مثله لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الجملة لإثبات كون الوجوب نفسياً، إذ لو كان غيرياً لكان على المولى نصب قرينه على ذلك، و حيث انه لم ينصب مع كونه فى مقام البيان فالإطلاق يقتضى عدمه.

(الثانى) التمسك بإطلاق دليل الواجب كدليل الصلاه أو نحوها لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له، بيان ذلك ان المولى إذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على تقييد الواجب بقيد ففى مثله إذا شك فى تقييده بشىء كما إذا شك فى تقييد الصلاه مثلاً بالوضوء فلا مانع من التمسك بإطلاق قوله صل لإثبات عدم تقييدها به، و لازم ذلك هو عدم كون الوضوء

واجباً غيرياً. وقد ذكرنا في محله ان الأصول اللفظية تثبت لوازمها فالنتيجة انه على ضوء كلتا النظريتين لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الواجب نفسياً. نعم تفترق نظريه المشهور عن نظريه الشيخ (قده) في كيفية التمسك به كما عرفت. و من هنا لم ينسب إلى الشيخ (ره) إنكار الواجب الغيرى على ما نعلم.

و أما المقام الثانى و هو التمسك بالأصول العمليه عند عدم وجود الأصول اللفظيه فالكلام فيه يقع من وجوه:

(الأول) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء إجمالاً فى الشريعة المقدمه و تردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً و هو يعلم بأنه لو كان واجباً غيرياً و مقدمه لواجب آخر لم يكن ذلك الواجب فعلياً، و ذلك كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها و ترددت بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً و هى تعلم بأنه لو كان واجباً غيرياً و مقدمه للصلاه لم تكن الصلاه واجبه عليها فعلا و فى مثل هذا الفرض لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عقلا و نقلا، بيان ذلك هو ان المكلف لا يعلم بوجوب فعلى على كل تقدير، فانه على تقدير وجوبه نفسياً و ان كان فعلياً الا انه على تقدير وجوبه الغيرى فلا يكون بفعلى، لعدم فعليه وجوب ذيه، و معه لا محاله يشك فى الوجوب الفعلى، و من الطبيعى ان المرجع فى مثله هو البراءة: الشرعيه و العقلية، و هذا هو مراد المحقق صاحب الكفايه (قده) من الرجوع إلى البراءة فيه لا الوجه الثانى الآتى كما نسب إليه شيخنا الأستاذ (قده) (الثانى) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء فعلا و تردد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً و هو يعلم انه لو كان غيرياً و مقدمه لواجب آخر فوجوب ذلك الواجب فعلى يتوقف حصوله على تحقق ذلك الشىء فى الخارج و مثاله هو ما إذا علم المكلف مثلاً بتحقيق النذر منه، و لكن تردد متعلقه بين

الوضوء و الصلاة، فان كان الأول فالوضوء واجب نفساً و ان كان الثانى فانه واجب غيراً، ففى مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الوضوء على كل تقدير، و لا يمكن له الرجوع إلى البراءة عن وجوبه، لفرض علمه التفصيلى به، و لا أثر لشكه فى النفسى و الغيرى أصلاً. و انما الكلام فى جواز الرجوع إلى البراءة عن وجوب الصلاة و عدم جوازه، الصحيح هو الأول، و السبب فى ذلك هو ان المكلف و ان علم إجمالاً- بوجوب نفسى مردد بين تعلقه بالصلاه أو الوضوء الا- ان العلم الإجمالى انما يكون مؤثراً فيما إذا تعارض الأصول فى أطرافه، و اما إذا لم تتعارض فيها فلا أثر له، و بما ان أصله البراءة فى المقام لا تجرى بالإضافة إلى وجوب الوضوء، لفرض العلم التفصيلى به و استحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين أى سواء أ كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً فلا- مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوب الصلاة للشك فيه و عدم قيام حجه عليه، و معه لا محاله يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان و حجه.

و بكلمه واضححه ان الانحلال الحقيقى فى المقام و ان كان غير موجود الا ان الانحلال الحكمى موجود كما هو الحال فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لكن الانحلال الحكمى فى مسألتنا هذه لا بملاك الانحلال الحكمى هناك، بيان ذلك اما فى تلك المسأله فقد ذكرنا فيها ان العلم الإجمالى قد تعلق بالماهيه المردده بين لا بشرط و بشرط لا و هذا العلم الإجمالى غير قابل للانحلال حقيقه من هذه الناحيه حيث ان تعلقه بالماهيه المزبوره مقوم له فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله، و لكن حيث ان الأصل لا- يجرى فى أحد طرفى هذا العلم- و هو الإطلاق- فلا مانع من جريانه فى طرفه الآخر- و هو التقييد- و معه لا أثر لهذا العلم الإجمالى، و هذا هو معنى انحلاله هناك حكماً، و مرد هذا الانحلال إلى التفكيك بين اجزاء

الواجب الواحد فى مرحله التنجيز بعد عدم إمكان التفكيك بينها فى مرحلتى السقوط و الثبوت أصلاً.

و أما فى مسألتنا هذه فيما ان المكلف يعلم بوجوب الوضوء تفصيلاً و ان لم يعلم انه لنفسه أو لغيره فلا- يمكن له الرجوع إلى البراءة عنه، لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين. و أما وجوب الصلاه فيما انه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه: الشرعيه و العقليه، لعدم قيام بيان عليه، و معه لا- محاله يكون العقاب على تركها عقاب من دون بيان، و لا تعارض أصاله البراءة عنه أصاله البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً حيث انه مشكوك فيه، و ذلك لما عرفت من عدم جريانها فى طرف الوضوء من ناحيه العلم بوجوبه على كل تقدير و استحقاق العقاب على تركه كذلك، فاذن لا مانع من جريانها فى طرف الصلاه بناء على ما حققناه من أن تنجيز العلم الإجمالى يرتكز على تعارض الأصول فى أطرافه و مع عدمه فلا أثر له، و بما أن فى المقام لا تعارض بين الأصلين فلا يكون منجزاً.

و قد تحصل من ذلك ان العلم الإجمالى بوجوب نفسى مردد بين تعلقه بالوضوء أو الصلاه و ان لم ينحل حقيقه الا انه ينحل حكماً من ناحيه عدم جريان الأصل فى أحد طرفيه. هذا من جانب. و من جانب آخر ان ملاك عدم جريانه فيه هو كونه معلوم الوجوب على كل تقدير، و بهذه النقطه يمتاز ما نحن فيه عن مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين حيث ان هناك عدم جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى من ناحيه عدم الأثر لا من ناحيه كون التكليف به معلوماً.

و نتيجه ذلك هى التفكيك فى حكم واحد فى مرحله التنجيز كوجوب الصلاه فى المقام حيث انه منجز من ناحيه وجوب الوضوء لما عرفت من

استحقاق العقاب على تركها المستند إلى ترك الوضوء و غير منجز من ناحيه أخرى لما مر من وجود المؤمن من غير تلك الناحيه.

الثالث ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين فى الخارج و شك فى ان وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الإطلاق و الاشتراط من بقيه الجهات أى انهما متساويان إطلاقاً و تقييداً كوجوب الوضوء و الصلاه مثلاً ففى مثل ذلك قد أفاد شيخنا الأستاذ(قده) ان الشك حيث انه متمحض فى تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاه بالواجب الآخر- هو الوضوء- فى مفروض المثال فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عن ذلك التقييد، و ذلك لفرض ان وجوب الصلاه معلوم، و كذا وجوب الوضوء، و الشك انما هو فى خصوص تقييد الصلاه بالوضوء، و من الطبيعى ان مقتضى أصاله البراءه عدمه.

و غير خفى ان ما أفاده(قده) غير تام، و ذلك لأن أصاله البراءه عن التقييد المذكور معارضه بأصاله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى، و ذلك لأن القدر المعلوم لنا تفصيلاً انما هو أصل تعلق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسى و الغيرى، و أما خصوصيه كونه نفسياً أو غيرياً فهى مشكوكه، و بما ان العلم الإجمالى بإحدى الخصوصيتين موجود فهو مانع عن جريان أصاله البراءه عن كليهما، فاذن لا محاله يكون المرجع هو قاعده الاحتياط و ان شئت قلت: ان وجوب الوضوء غيرياً أى كونه قيداً للصلاه و ان كان مشكوكاً فيه فى نفسه و لا مانع من جريان الأصل فيه فى ذاته الا ان وجوبه نفسياً أيضاً كذلك و عليه فلا مانع من جريان الأصل فيه أيضاً فى ذاته، و بما انه لا يمكن جريان كلا الأصلين معاً، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه فبطبيعته الحال المرجع هو قاعده الاحتياط و هو الإتيان بالوضوء أو لا ثم الإتيان بالصلاه و مرد، هذا بحسب النتيجة

إلى ان وجوب الوضوء غيرى لا نفسى.

الرابع ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين و شك فى تقييد أحدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق و الاشتراط و ذلك كما إذا علم باشتراط الصلاة بالوقت، و شك فى اشتراط الوضوء به من ناحيه الشك فى ان وجوبه نفسى أو غيرى، فعلى الأول لا- يكون مشروطاً به، و على الثانى فمشروط، لتبعيه الوجوب الغيرى للنفسى فى الإطلاق و الاشتراط، ففى هذه الصورة الشك يكون من عده جهات، و قد أفاد شيخنا الأستاذ (قده) بجريان البراءه من جميع تلك الجهات: (الأولى) الشك فى تقييد الصلاة بالوضوء و هو مجرى البراءه، فالنتيجه هى صحة الصلاة بدون الوضوء (الثانيه) الشك فى وجوب الوضوء قبل الوقت الذى هو شرط لوجوب الصلاة و هو أيضاً مرجع للبراءه، فالنتيجه من هذه الجهه نتيجه الغيريه من ناحيه عدم ثبوت وجوب الوضوء قبل الوقت فى مفروض المثال (الثالثه) الشك فى وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله، و مرجع هذا الشك إلى ان وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله، و بما ان وجوبه مشكوك فيه بالإضافة إلى من أتى به قبله فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عنه.

فالنتيجه هى ان المكلف مخير بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت و بعده قبل الصلاة و بعدها.

و لناخذ بالنظر فى هذه الجهات بيان ذلك ان وجوب الوضوء فى مفروض المثال المردد بين النفسى و الغيرى إذا كان نفسياً فلا يخلو من ان يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً و اما وجوبه الغيرى فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير، و على الأول فلا يمكن جريان البراءه عن تقييد الصلاة بالوضوء لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت

و ذلك للعلم الإجمالى بأنه اما واجب نفسى أو واجب غيرى، و جريان البراءه عن كليهما مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه، و قد ذكرنا فى محله انه لا- فرق فى تنجيز العلم الإجمالى و سقوط الأ-صول عن أطرافه بين ان تكون أطرافه من الدفعيات أو التدريجيات، و على ذلك فلا- بد من الاحتياط و الإتيان بالوضوء قبل الوقت، فان بقى إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده، و لا يجب عليه الإتيان به ثانياً، و الا وجب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط. فالنتيجه هى نتيجه الحكم بالوجوب النفسى و الغيرى معاً من باب الاحتياط. و على الثانى فلا معنى لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت، و ذلك لعدم احتمال تقيده به، و قد ذكرنا غير مره ان مفاد أصاله البراءه رفع الضيق عن المكلف لا- رفع السعه و الإطلاق و أما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء، و ذلك للعلم الإجمالى بوجوبه اما نفسياً أو غيرياً، و لا يمكن إجراء البراءه عنهما معاً، و معه يؤثر العلم الإجمالى فيجب الاحتياط.

نعم لو شككنا فى وجوب إعادته الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً أمكن رفعه بأصاله البراءه، و ذلك لأن تقييد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً بما انه مجهول فلا- مانع من إجراء البراءه عنه، و ذلك لأن وجوبه ان كان نفسياً فهو غير مقيد بذلك كما هو واضح و ان كان غيرياً فالمقدار المعلوم انما هو تقييد الصلاه به، و أما تقييدها به بخصوصيه ان يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءه و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) من الرجوع إلى أصاله البراءه فى الجهات المزبوره لا يتم الا فى الجبهه الأخيره خاصه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان المرجع فى جميع

الصور المتقدمه هو قاعده الاحتياط دون قاعده البراءه الا فى خصوص الصورة الأولى.

(آثار الواجب النفسى والغیرى)

لا إشكال فى ان ترك الواجب النفسى يوجب استحقاق العقاب و الذم حيث انه تمرد و طغیان على المولى و خروج عن رسم العبودیه و الرقیه كما انه لا إشكال فى ان ترك الواجب الغیرى لا يوجب استحقاق العقاب علیه. نعم ان تركه حيث يستلزم ترك الواجب النفسى فالعقاب علیه لا- على تركه (الواجب الغیرى)، كما انه لا إشكال فى ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى و انما الإشكال و الكلام فى موردین: (الأول) فى وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالتفضل (الثانى) فى ترتب الثواب على الواجب الغیرى.

أما المورد الأول ففيه خلاف فذهب معظم الفقهاء و المتكلمین إلى انه بالاستحقاق و ذهب جماعه منهم المفید (قده) إلى أنه بالتفضل بدعوى ان العبد ليس أجيراً فى عمله للمولى لیستحق الثواب علیه، و انما جرى و مشى على طبق وظيفته و مقتضى عبوديته و رقبته، و لكن الله سبحانه و تعالى هو الذى یتفضل علیه بإعطاء الثواب و الأجر.

و الصحيح فى المقام ان يقال ان أراد القائلون بالاستحقاق ان العبد بعد قيامه بامتثال الواجب و إظهار العبودیه و الرقیه یتحق على المولى الثواب كاستحقاق الأجير للأجره على المستأجر بحيث لو لم یقم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه فهو مقطوع البطلان، بداهه ان إطاعه العبد لأوامر مولاه و نواهیه جرى منه على وفق وظيفته و رسم عبوديته و رقبته و لایزمه بحکم العقل المستقل، و لا صله لذلك بباب الإجاره أبداً كيف فان

مصالح أفعاله و مفاسدها تعودان إليه لا إلى المولى. و من ذلك يظهر حال التوبه، فان ما ورد من ان التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له ليس معنى هذا ان التائب يستحق الغفران على المولى كاستحقاق الأجير للأجره بإتيان العمل المستأجر عليه لوضوح ان التوبه مقتضى وظيفه العبوديه، و من هنا يستقل العقل بها حيث ان حقيقتها رجوع العبد إلى الله تعالى و خروجه عن التمرد و العصيان و دخوله فى الإطاعه و الإحسان. و ان أرادوا بذلك ان العبد بقيامه بامثال أوامر المولى و نواهيه بصير أهلا لذلك فلو تفضل المولى بإعطاء الثواب له كان فى محله و مورده فهو متين جداً و لا مناص عنه، و الظاهر بل المقطوع به انهم أرادوا بالاستحقاق هذا المعنى، و على هذا الضوء فقد أصبح النزاع المزبور لفظياً كما لا يخفى.

و أما المورد الثانى و هو ترتب الثواب على الواجب الغيرى فلا ريب فى عدم استحقاقه الثواب على امثاله بمعناه الأول و ان قلنا به فرضاً فى الواجب النفسى، و هذا واضح، و اما الاستحقاق بمعناه الثانى فالظاهر انه لا شبهه فيه إذا أتى به بقصد الامتثال و التوصل، و السبب فى ذلك هو ان الملاك فيه كون العبد بصدد الإطاعه و الانقياد و العمل بوظيفه العبوديه و الرقيه ليصبح أهلا لذلك، و من المعلوم انه بإتيانه المقدمه بداعى التوصل و الامتثال قد أصبح أهلا له، بل الأمر كذلك و لو لم نقل بوجوبها، ضروره ان الإتيان بها بهذا الداعى مصداق لإظهار العبوديه و الإخلاص و الانقياد و الإطاعه. نعم لو جاء بها بدون قصد التوصل و الامتثال فقد فانه الثواب حيث انه لم يصر بذلك أهلا له ليكون فى محله و لم يستحق شيئاً، كما انه لو أتى بالواجب النفسى التوصلى بدون ذلك لم يترتب الثواب عليه و ان سقط الأمر.

و على ضوء ذلك هل يستحق العبد على الإتيان بالمقدمه و ذبيها ثوابين

أو ثواباً واحداً وجهان بل قولان فذهب صاحب الكفاية و شيخنا الأستاذ (قدس سرهما) إلى الثاني بدعوى ان الأمر الغيرى بما هو امر غيرى لا- واقع موضوعى له الا- كونه واقعاً فى طريق التوصل إلى الواجب النفسى فلا- إطاعه له الا مع قصد الأمر النفسى، و حينئذ فالآتى بالواجب الغيرى ان قصد به التوصل إلى الواجب النفسى فهو شارع فى امتثال الأمر النفسى فيثاب على إطاعته و الا فلا.

و لكن الصحيح هو القول الأول و ذلك لما عرفت من ان ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو انه بنفسه مصداق للانقياد و التعظيم و إظهار لمقام العبوديه مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسى، و لذا لو جاء بالمقدمه بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الإتيان بذبيها لمانع من الموانع استحق الثواب عليها بلا إشكال، و هذا دليل على ان الإتيان بها بنفسه منشأ للثواب و موجب له.

ثم انه قد يشكل فى الطهارات الثلاث من وجهين: (الأول) انه لا شبهه فى استحقاق الآتى بها الثواب مع ان الأمر المتعلق بها غيرى و لا يترتب على امتثاله ثواب، كما انه لا عقاب على تركه. و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم (الثانى) انه لا ريب فى عباديه الطهارات الثلاث و لزوم الإتيان بها بقصد التقرب و الا- لم تقع صحيحه. و من هنا لا- تكون حالها حال بقيه المقدمات فى كون مطلق وجودها فى الخارج مقدمه، و انما الإشكال و الكلام فى منشأ عباديتها، و لا- يمكن أن يكون منشأها الأوامر الغيريه المتعلقه بها، ضروره ان تلك الأوامر أوامر توصليه لا تقتضى عباديه متعلقاتها، أضف إلى ذلك ان الأمر الغيرى انما يتعلق بما يتوقف عليه الواجب و المفروض ان الطهارات الثلاث بعنوان كونها عباده كذلك، و عليه فالامر الغيرى المتعلق بها بطبيعته الحال يتعلق بعنوان انها عباده،

و معه كيف يعقل ان يكون منشأ لعباديتها.

و أجاب عن هذا الوجه المحقق صاحب الكفاية (قده) بأن منشأ عباديتها انما هو الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بذواتها، فاذن لا إشكال من هذه الناحية.

و لكن أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بوجه:

(الأول) ان ما أفاده صاحب الكفاية (قده) لو تم فانما يتم فى خصوص الوضوء و الغسل حيث ثبت استحبابهما شرعاً، و أما التيمم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فاذن يبقى الإشكال بالإضافه إليه بحاله.

و فيه انه يمكن استفادة استحباب التيمم من قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين» بضميمه ما دل من الإطلاقات على استحباب الطهور فى نفسه فالنتيجه ان التيمم بما انه طهور فهو مستحب بمقتضى تلك الإطلاقات.

(الثانى) ان الطهارات الثلاث بما انها مقدمه متصفه بالوجوب الغيرى، فعلا و معه لا يمكن بقاء الأمر النفسى المتعلق بها بحاله لوجود المضاده بينهما فلا بد عندئذ من الالتزام باندكاه فى ضمن الوجوب، فاذن كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها. و فيه ان حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التى عرض عليها الوجوب من ناحيه نذر أو شبهه، فكما ان فى تلك الموارد يندك الأمر الاستجابى فى ضمن الأمر الوجوبى فيتحصل من ذلك امر واحد وجوبى مؤكد و يكون ذلك الأمر الواحد امراً عبادياً، لأن كلا منهما يكتسب من الآخر صفه بعد عدم إمكان بقاء كل منهما بحده الخاص، على انه يكفى فى عباديتها محبوبيتها فى أنفسها و ان لم يبق امرها الاستجابى بإطاره الخاص. أضف إلى ذلك انه لا اندكاه و لا تبدل فى البين على ضوء نظريتنا من انه لا فرق بين الوجوب و الاستحباب الا فى جواز الترك و عدم جوازه، و عليه فعند عروض

الوجوب يتبدل الجواز بعدمه. و ان شئت قلت ان الأمر الغيرى ان تعلق بها بداعى امرها الاستجابى كان متعلق أحدهما غير ما تعلق به الآخر، و ان تعلق بذواتها فعندئذ و ان كان متعلقهما واحدا الا انك عرفت انه لا تنافى بينهما و لا يوجب زوال الاستجاب بالمره.

(الثالث) ان الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بها كثيراً ما يكون مغفولاً عنه و لا سيما للعامى، بل ربما يكون الشخص معتقداً عدمه باجتهاد أو تقليد أو نحو ذلك، و مع هذا يكون الإتيان بها بداعى التوصل بأمرها الغيرى صحيحاً فلو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحه.

و قد أجاب فى الكفايه عن هذا الإشكال بان الأمر الغيرى لا يدعو الا- إلى ما هو المقدمه و المفروض فى المقام ان ما هو المقدمه عباره عن الطهارات الثلاث المأمور بها بالأمر النفسى فيكون قصد امتثال هذا الأمر النفسى حاصلًا ضمناً عند قصد امتثال الأمر الغيرى و ان لم يلتفت المكلف إلى هذا الأمر تفصيلاً فضلاً عن قصده.

و فيه ان ما أفاده (قده) من الجواب غير تام، و السبب فى ذلك هو ان قصد الأمر النفسى لو كان مقوماً للمقدميه لم يعقل تحققها مع الغفله عنه رأساً، مع انه لا شبهه فى تحقق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الأمر النفسى لها، على ان لازم ذلك هو الحكم بصحة صلاه الظهر إذا أتى المكلف بها بقصد امرها الغيرى، و مقدمه لصلاه العصر مع الغفله عن وجوبها فى نفسه، و هو ضرورى الفساد. فالنتيجه انه لا يمكن التفصى عن هذا الإشكال بناء على حصر عباديه الطهارات الثلاث بأوامرها النفسيه بل ان لازم ذلك هو بطلان صلاه من يعتقد بعدم استحباب الوضوء فى نفسه، فانه إذا كان معتقداً بعدم استحبابه امتنع قصد امتثاله و لو ضمنا

و ارتكازاً، و بدونہ يقع الوضوء باطلا فتبطل الصلاه، و هذا مما لا يمكن الالتزام به.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) أجاب عن أصل الإشكال، و حاصل ما أفاده (قده) هو انه لا وجه لحصر منشأ عباديه الطهارات الثلاث فى الأمر الغيرى و الأمر النفسى الاستحبابى ليرد الإشكال على كل منهما، بل هناك منشأ ثالث و هو الموجب لعباديتها، بيان ذلك ان الأمر النفسى المتعلق بالصلاه مثلاً- فكما ينحل إلى اجزائها فيتعلق بكل جزء منها امر نفسى ضمنى و هو الموجب لعباديته فلا يسقط الا- بقصد التقرب به، فكذلك ينحل إلى شرائطها و قيودها فيتعلق بكل شرط منها امر نفسى ضمنى و هو الموجب لعباديته. فالنتيجه ان الموجب للعباديه فى الاجزاء و الشرائط واحد. ثم أورد على نفسه بان لازم ذلك هو القول بعباديه الشرائط مطلقاً من دون فرق بين الطهارات الثلاث و غيرها، لفرض ان الأمر النفسى تعلق بالجميع على نحو واحد، فاذن ما هو الفارق بينها و بين غيرها من الشرائط و أجاب عن ذلك بان الفارق بينهما هو ان الغرض من الطهارات الثلاث- و هو رفع الحدث لا يحصل الا إذا أتى المكلف بها بقصد القربه دون غيرها من الشرائط و لا مانع من اختلاف الشرائط فى هذه الناحيه، بل لا مانع من اختلاف الاجزاء كذلك فى مرحله الثبوت و ان لم يتفق ذلك فى مرحله الإثبات.

و لناخذ بالنقد عليه و هو ما ذكرناه فى أول بحث مقدمه الواجب، و حاصله هو ان الأمر النفسى المتعلق بالصلاه مثلاً انما تعلق باجزائها و تقيدها بشرائطها، و اما نفس الشرائط و القيود فهى خارجة عن متعلق الأمر و الا لم يبق فرق بين الجزء و الشرط أصلاً. و على الجملة فلا- شبهة فى ان الشرائط خارجة عن متعلق الأمر، و لذا قد يكون الشرط غير اختياري على انها لو كانت داخله فى متعلقه فكيف تتصف بالوجوب

الغیری و قد تقدم انه لا مقتضى لاتصاف المقدمات الداخليه بالوجوب الغیری فما أفاده(قده)من التحقيق خاطئ جداً و لا واقع موضوعی له أصلاً.

و الصحيح فی المقام ان يقال ان منشأ عبادیه الطهارات الثلاث أحد امرین علی سبیل منع الخلو(أحدهما)قصد امتثال الأمر النفسی المتعلق بها مع غفله المكلف عن كونها مقدمه لواجب أو مع بنائه علی عدم الإتيان به كإغتسال الجنب مثلاً مع غفلته عن إتيان الصلاه بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها،و هذا يتوقف علی وجود الأمر النفسی و قد عرفت انه موجود(و ثانيهما)قصد التوصل بها إلى الواجب،فانه أيضاً موجب لوقوع المقدمه عبادیه و لو لم نقل بوجوبها شرعاً،لما عرفت فی بحث التعبدي و التوصلی من انه يكفي فی تحقق قصد القربه إتيان الفعل مضافاً به إلى المولى و ان لم يكن امر فی البين.و عليه فالآتی بالطهارات الثلاث بقصد التوصل بها إلى الصلاه أو نحوها فقد أوجد المقدمه فی الخارج و ان لم يكن ملتفتاً إلى الأمر النفسی المتعلق بها و قاصداً لامثاله،كما ان الآتی بها بقصد امرها النفسی موجد للمقدمه و ان لم يكن ملتفتاً إلى المقدميه و قد تحصل من ذلك ان لزوم الإتيان بالطهارات الثلاث عبادیه لم ينشأ من ناحیه امرها الغیری بل من ناحیه كون المقدمه عبادیه سواء فيه القول بوجوب المقدمه و القول بعدم وجوبها.

و بكلمه أخرى ان مقدميه الطهارات الثلاث تنحل إلى ذوات الأفعال و قصد التقرب بها،إذا جاء المكلف بالأفعال فی الخارج و لم يقصد بها التقرب إلى المولى فلم يوجد المقدمه خارجاً فلا تصح عندئذ العبادیه المشروطه بها،و اما إذا قصد بها التقرب سواء أ كان من ناحیه قصد الأمر النفسی المتعلق بها أو من ناحیه قصد التوصل بها إلى الواجب فالمقدمه قد وجدت

فى الخارج، و معه تصح العبادہ المشروطہ بها، و لا يفرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه و القول بعدمه. فالنتيجه ان الأمر الغيرى لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها. و قد ظهر مما ذكرناه امران:

(الأول) انه لا- إشكال فى صحه الإتيان بالوضوء و الغسل بداعى أمرهما النفسى و محبوبيتهما كذلك أو بداعى التوصل إلى الواجب النفسى قبل الوقت، لما عرفت من ان إتيانهما كذلك لا يتوقف على عروض الوجوب الغيرى عليهما، كما انه لا إشكال فى الاكتفاء بهما بعد دخول الوقت لفرض ان المقدمه- و هى الوضوء و الغسل العباديان- قد تحققت و كذا لا إشكال فى صحه التيمم بداعى امره النفسى قبل دخول الوقت و الاكتفاء به بعده إذا بقى موضوعه و هو عدم وجد ان الماء. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى صحه الإتيان بها أى الطهارات الثلاث بقصد التوصل إلى الواجب بعد الوقت، و انما الكلام فى صحه الإتيان بها بعده بقصد امرها الاستحبابى، لما قد يتوهم من اتصافها بالوجوب الغيرى بعد دخول الوقت و لازمه اندكاك الأمر الاستحبابى النفسى فى ضمن الأمر الوجوبى الغيرى و عدم بقاءه حتى يكون داعياً للإتيان بها.

و أجاب عن ذلك السيد الطباطبائى (قده) فى عروونه بأنه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى و الاستحباب النفسى فى شىء واحد من جهتين بناء على ما اختاره (قده) من جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد من جهتين، و بما ان فى المقام الجहे متعدد، فان جहे الوجوب الغيرى و هى المقدميه غير جहे الاستحباب النفسى- و هى ذوات الأفعال- و عليه فلا- مانع من اجتماعهما، و لا يوجب ذلك اندكاك الاستحباب فى الوجوب.

و غير خفى أن تعدد الجहे انما يجدى فى جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كانت الجहे تقييده و أما إذا كانت تعليليه كما فى المقام فلا أثر لتعددھا أصلاً

و الصحيح فى الجواب هو ما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السالفه من ان عروض الوجوب الغيرى على ما كان مستحباً فى نفسه بناء على نظريتنا لا يوجب اندكاك الاستحباب و تبدله بالوجوب، بل هو باق على محبوبيته و ملاكه الكامين فى الفعل، و انما يرفع حده- و هو الترخيص فى الترك- و عليه فإذا أتى المكلف بها بداعى المحبوبيه فقد تحققت العبادہ.

(الثانى) ان المكلف إذا جاء بالطهارات الثلاث بداعى التوصل إلى الواجب النفسى و كان غافلاً عن محبوبيتها النفسى ثم بدا له فى الإتيان بذلك الواجب فهل تقع الطهارات عندئذ عبادہ فقد ظهر مما ذكرنا ان ذلك لا يكون مانعاً عن وقوعها عبادہ، اما بناء على وجوب مقدمه مطلقاً فواضح و أما بناء على عدم وجوبها كذلك كما هو المختار أو بناء على وجوب خصوص مقدمه الموصلة فهى و ان لم تتصف بالوجوب الغيرى الا- انك عرفت ان وقوعها عبادہ لا يتوقف على وجوبها الغيرى حيث يكفى فى ذلك الإتيان بها بداعى التوصل أو بداعى الأمر الاستحبابى النفسى، و المفروض فى المقام هو ان المكلف قد أتى بها بداعى التوصل.

فالتبجہ فى نهايه الشوط هى ان منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو(١) قصد امتثال الأمر الاستحبابى النفسى(٢) قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى، و لا صله للأمر الغيرى بعباديتها أصلاً

الأقوال حول وجوب مقدمه

اشاره

لا- شبهه فى تبعيه وجوب مقدمه لوجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشتراط بناء على ثبوت الملازمه بينهما فلو كان وجوب ذبيها مطلقاً لكان وجوب مقدمته أيضاً كذلك، و ان كان مشروطاً كان وجوبها كذلك. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انه بناء على الملازمه المزبوره هل الواجب مطلق

المقدمة، أو خصوص حصه خاصه منها، و على الثانى اختلفوا فى اعتبار الخصوصية فيها على أقوال:

(أحدها) ما عن صاحب المعالم (قده) من اشتراط وجوب المقدمه بالعزم و الإراده على إتيان ذبيها.

(و ثانيها) ما نسب إلى شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من أن لواجب هو المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب، و الفرق بين هذا القول و القول الأول فى نقطه واحده و هى ان القصد على القول الأول قيد للوجوب، و على هذا القول قيد للواجب.

(و ثالثها) ما عن صاحب الفصول (قده) من ان الواجب هو خصوص المقدمه الموصله دون غيرها. و بعد ذلك نتكلم حول تلك الأقوال و بيان ما فيها من النقد و الإشكال أما القول الأول فهو خاطئ جداً و لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً و ذلك لأن لازم هذا القول أحد محذورين: اما التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها و هو خلف بناء على الملازمه كما هو المفروض، و أما لزوم كون وجوب ذى المقدمه تابعاً لإيراده المكلف و دائراً مدار اختياره و عزمه و هو محال بداهه ان لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم الإراده.

و أما القول الثانى فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه (قده) بما حاصله هو ان ملاك وجوب المقدمه بناء على حكم العقل بالملازمه بينه و بين وجوب ذبيها هو توقف الواجب النفسى عليها و تمكن المكلف من الإتيان بها على إتيان ذبيها، و من المعلوم ان هذا الملاك مشترك فيه بين المقدمات بشتى اشكالها بلا اختصاص له بحصه خاصه منها دون حصه أخرى، و من هنا لو جاء المكلف بالمقدمه بدون قصد التوصل بها لكان

مجزياً إذا لم تكن عبادته، وهذا دليل قطعى على عدم أخذ قصد التوصل قيدا لها و الا لم يكن الإتيان بها مجرداً عنه كافياً. و ان شئت قلت: ان ملاك وجوب المقدمه لو كان قائماً فى حصه خاصه منها و هى الحصه المقيده بقصد التوصل فبطبيعته الحال لم يحصل الغرض منها بدون ذلك، مع انه لا شبهه فى حصوله بدونيه إذا لم تكن المقدمه عبادته. فالنتيجه انه لا وجه لتخصيص الوجوب بخصوص تلك الحصه. نعم قصد التوصل انما يعتبر فى حصول الامتثال و ترتب الثواب لا فى حصول أصل الغرض.

و قد يوجه مراد الشيخ (قده) بما ملخصه: ان الواجب انما هو الفعل بعنوان المقدمه لا ذات الفعل فحسب، و عليه فلا بد فى الإتيان بها من لحاظ هذا العنوان و قصده و الا لم يأت بالواجب، و بما ان قصد التوصل إلى الواجب عين عنوان المقدميه فبطبيعته الحال لزم قصده. نعم ان الإتيان بالافعال الخارجيه و حدها مجردة عن قصد التوصل و ان كان مسقطاً للغرض المطلوب الا انه لا يكون إتياناً للواجب و مصداقاً له حيث قد عرفت ان الواجب هو ما كان معنوياً بعنوان المقدمه و هو عين قصد التوصل، و أما سقوط الواجب بغيره فهو يتفق كثيراً ما فى الواجبات التوصليه.

و أورد على هذا التوجيه المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ (قدس سرهما) بان عنوان المقدمه من الجهات التعليليه لوجوب المقدمه لا من الجهات التقيديه له، بداهه ان الواجب انما هو ذات المقدمه التى هى مقدمه بالحمل الشائع و اما عنوانها فهو من الجهات الباعثه على وجوبها كالمصالح و المفاسد الكامنه فى متعلقات الأحكام. نعم لو تم التوجيه المزبور لكان لما أفاده (قده) وجه، بل لا مناص عنه، نظير ما إذا افترضنا ان الشارع أوجب القيام مثلاً بعنوان التعظيم فلا محاله إذا أتى به بدون قصد هذا العنوان لم يأت بما هو مصداق للقيام الواجب.

و قد تصدى شيخنا المحقق (قده) إلى توجيه مراد الشيخ (قده) ببيان امرين: (الأول) ان الجهات التقييده انما تمتاز عن الجهات التعليليه فى الأحكام الشرعيه، فان العناوين المأخوذه فى متعلقاتها كعنوان الصلاه و الصوم و نحوهما من الجهات التقييده، و من هنا يعتبر الإتيان بها بقصد العناوين المزبوره و الا- لم يؤت بما هو مصداق للواجب، و اما الملاكات الكامنه فى متعلقاتها فهى جهات تعليليه. فالنتيجه ان الجهات التعليليه فى الأحكام الشرعيه غير الجهات التقييده. و أما فى الأحكام العقليه فالجهات التعليليه فيها راجعه إلى الجهات التقييده و ان الأغراض فى الأحكام العمليه، أما الأولى فلان حكم العقل باستحاله شىء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل حكم باستحاله الدور أو التسلسل بالذات، و حكمه باستحاله اجتماع الأمر و النهى مثلا من ناحيه استلزامه اجتماع الضدين حكم باستحاله اجتماع الضدين كذلك و هكذا فتكون الجهه التعليليه فيها بعينها هى الموضوع لحكم العقل. و أما الثانيه فلان حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلا حكم بحسب الواقع و الحقيقه بحسن التأديب، كما ان حكمه بقبح الضرب للإيذاء حكم فى الواقع بقبح الإيذاء و هكذا فتكون الجهه التعليليه فيها بعينها هى الجهه التقييده و الموضوع للحكم.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى انه لا فرق بين الجهات التعليليه و الجهات التقييده فى الأحكام العقليه أصلا. و على هذا الضوء فيما ان مطلوبيه المقدمه ليست لذاتها، بل لحيثه مقدميتها و التوصل بها فالمطلوب الجدى و الموضوع الحقيقى للحكم العقلى انما هو نفس التوصل، لما عرفت من ان الجهه التعليليه فى الحكم العقلى ترجع إلى الجهه التقييده.

(الثانى) ان متعلقات التكاليف سواء أ كانت تعبيه أم كانت توصليه

لا- تقع على صفه الوجوب و مصداقاً للواجب بما هو واجب الا إذا أتى به عن قصد و عمد حتى فى التوصليات،و السبب فى ذلك ان التكليف تعدياً كان أو توصلياً لا يتعلق الا بالفعل الاختيارى،فالمغسل الصادر بلا اختيار و ان كان مطابقاً لذات الواجب و محصلاً لغرضه الا- انه لا- يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب،بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له،و على ذلك فالواجب بحكم العقل بما انه عنوان المقدمه لا ذاتها فمن الطبيعى أن المكلف إذا أتى بها بداعى المقدميه و التوصل فقد تحقق ما هو مصداق للواجب خارجاً بما هو واجب و ان لم يأت بها كذلك لم يتحقق ما هو مصداق للواجب كذلك و ان تحقق ما هو محصل لغرضه فالنتيجه على ضوء هذين الأمرين ان الواجب هو المقدمه بعنوان التوصل لا ذاتها فاذن تم ما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى(قده) و لناخذ بالنقد على كلا الأمرين،اما الأمر الأول فلان ما أفاده(قده) من ان الجهات التعليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى الجهات التقييده و ان كان فى نهايه الصحه و المتانه الا انه أجنبى عن محل الكلام فى المقام و ذلك لما تقدم فى أول البحث من ان وجوب المقدمه عقلاً بمعنى اللابديه خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار،و انما النزاع فى وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل،و كم فرق بين الحكم الشرعى الذى كشف عنه العقل و الحكم العقلى،وقد عرفت ان الجهات التعليه فى الأحكام الشرعيه لا- ترجع إلى الجهات التقييده،فما أفاده(قده)لا ينطبق على محل النزاع و اما الأمر الثانى فلان ما أفاده(قده)انما يتم فيما إذا كانت القدره مأخوذه شرعاً فى المأمور به و وارده فى لسان الخطاب به،و ذلك كآيه الحج بناء على تفسير الاستطاعه بالقدره كما قيل،و آيه التيمم بناء على أن يكون المراد من الوجدان فيها القدره على الاستعمال شرعاً لا عدم الوجود

بقريته ذكر المريض فيها، والسبب في هذا هو انه لا- يمكن كشف الملا-ك في أمثال هذه الموارد الا- في خصوص الحصه المقدوره، و أما الحصه الخارجه عن القدره فلا طريق لنا إلى إحراز الملاك فيها أصلاً، فالنتيجه ان في كل مورد كانت القدره مأخوذه فيه شرعاً فالواجب فيه بطبيعته الحال هو خصوص الحصه المقدوره دون غيرها، و دون الجامع بينها و بين غيرها.

و أما إذا كانت معتبره فيه عقلاً- فلا- يتم، و الوجه في ذلك هو ان المكلف مره يكون عاجزاً عن إتيان تمام افراد الواجب في الخارج و ظرف الامتثال فعندئذ بطبيعته الحال يسقط عنه التكليف و لا- يعقل بقاؤه، و مره أخرى يكون عاجزاً عن امتثال بعض افراده دون بعضها الآخر كالصلاه مثلاً- حيث ان المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض افرادها العرضيه و الطويله و لا يتمكن من امتثالها في ضمن بعضها الآخر كذلك، ففي مثل ذلك لا موجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصه المقدوره، بل لا مانع من تعلقه بالجامع بينها و بين الحصه غير المقدوره، و قد تقدم ان الجامع بين المقدور و غيره مقدور، ضروره انه يكفي في القدره عليه القدره على امتثال فرد منه، و على هذا فيما ان اعتبار القدره في إيجاب المقدمه انما هو بحكم العقل فلا محاله لا يختص وجوبها بخصوص ما يصدر من المكلف عن إرادته و اختيار، بل يعمه و غيره، فإذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع كان الإتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً له، و عليه فلا موجب لتخصيصه بخصوص الحصه المقدوره، فما أفاده (قده) من المقدمتين غير تام أصلاً كما هو ظاهر.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) ادعى انه يظهر من تقارير بحث شيخنا العلامة الأنصاري (قده) ان مراده من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام الامتثال دون أخذه قيداً في المقدمه، و عليه فمن جاء بالمقدمه

بقصد التوصل فقد امتثل الواجب و الا فلا. وفيه ان هذه الدعوى لو تمت لكان لما أفاده وجه صحيح، ضروره ان الثواب لا يترتب على الإتيان بالمقدمه مطلقاً، و انما يترتب فيما إذا جاء المكلف بها بقصد التوصل و الامتثال.

و ذكر (قده) مره ثانيه ان مراد الشيخ (قده) من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام المزاحمه، كما إذا كانت المقدمه محرمة، و نقل (قده) ان شيخه العلامة السيد محمد الأصفهاني (قده) كان جازماً بان مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك، و لكن كان شيخنا الأستاذ (قده) متردداً بان هذا كان استنباطاً منه أو انه حكاه عن أستاذه السيد الشيرازي (قده) و كيف كان فحاصل هذا الوجه هو انه لو توقف واجب نفسى كإنقاذ الغريق مثلاً على مقدمه محرمة بنفسها كالتصرف في مال الغير أو نحوه فبطبيع الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيرى و الحرمة النفسى، و عليه فان جاء المكلف بالمقدمه قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها، و ذلك لأن إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهم من التصرف في مال الغير فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه، و أما ان جاء بها لا بقصد التوصل، بل بقصد التنزه أو ما شاكله فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

و غير خفى ان المزاحمه فى الحقيقة انما هى بين الحرمة النفسى الثابتة للمقدمه و بين الوجوب النفسى الثابت لذيها و ان لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فالتزام فى المثال المزبور انما هو بين وجوب إنقاذ الغريق و حرمة التصرف فى الأرض المغصوبه سواء أ كانت المقدمه واجبه أم لا. و بكلمه أخرى ان التزام المذكور لا يتوقف على القول بوجوب المقدمه، فانه سواء أقلنا بوجوبها مطلقاً أو خصوص الموصلة منها أو ما يقصد به التوصل إلى الواجب أم لم نقل به أصلاً على الاختلاف فى المسأله فالتزام بينهما موجود

هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى أن الواجب فى المقام بما انه أهم من الحرام فبطبيعته الحال ترتفع حرمة فالسلوك فى الأرض المغصوبه عندئذ إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا يكون محرماً،بداهه انه لا يعقل بقاءه على حرمة مع توقف الواجب الأهم عليه،ولا فرق فى ارتفاع الحرمة عنه أى عن خصوص هذه الحصه من السلوك بين أن يكون الآتى به قاصداً التوصل به إلى الواجب المذكور أم لا،غايه الأمر إذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجرباً،و أما إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فتبقى حرمة على حالها،ضروره انه لا موجب و لا مقتضى لارتفاعها أصلاً،فان المقتضى لذلك انما هو توقف الواجب الأهم عليه،و المفروض انه ليس هذه الحصه من السلوك مما يتوقف عليه الواجب المزبور كى ترتفع حرمة نعم لو قصد المكلف به التوصل إلى الواجب و لكنه لمانع لم يترتب عليه فى الخارج كان عندئذ معذوراً فلا يستحق العقاب عليه.

نعم بناء على القول بوجوبها نفع المعارضه بينه و بين حرمتها،و ذلك لما عرفت من ان عنوان المقدمه عنوان تعليلى فلا يكون موضوعاً لحكم، و عليه فبطبيعته الحال يرد الوجوب و الحرمة على موضوع واحد و يتعلقان بشىء فارد،و على هذا الضوء فان قلنا بوجوب خصوص المقدمه الموصله سقطت الحرمة عنها فحسب،فاذن نتيجه القول بالتعارض و التراحم واحده و هى سقوط الحرمة عن خصوص السلوك الواقع فى سلسله عله الإنقاذ لا مطلقاً و ان قلنا بوجوب المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب فالساقط انما هو الحرمة عنها فحسب سواء أ كانت موصله أم لم تكن،و ان قلنا بوجوب المقدمه مطلقاً فالساقط انما هو الحرمة عنها كذلك.

و على ضوء ذلك تظهر الثمره بين هذين القولين و بين القول بعدم الوجوب أصلاً كما هو الصحيح،فانه على هذا القول أى القول بعدم

الوجوب فالساقط انما هو حرمة خصوص المقدمه الموصله دون غيرها، و على القول الأول فالساقط انما هو حرمة خصوص المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب، و على القول الثانى فالساقط انما هو حرمة مطلق المقدمه و هذه ثمره مهمه.

ثم ان شيخنا الأستاذ(قده) ذكر ان المقرر رتب على اعتبار قصد التوصل فروعاً يبعد كونها من علامه الأنصارى(قده) منها: عدم صحه صلاه من كانت وظيفته الصلاه إلى الجهات الأربع إذا لم يكن من قصده الصلاه إلى جميعها، حيث ان الإتيان بها إلى تلك الجهات من باب المقدمه و قد اعتبر فيها قصد التوصل، فالإتيان بصلاه إلى جهه منها بدونه لا محاله تقع فاسده و ان كانت مطابقه للواقع، لفرض عدم إتيانه بما هو مقدمه و واجب عليه، اذن لا مناص من الإعادة، و من هذا القبيل كل مورد كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار كالصلاه فى ثوبين مشتبهيْن أو نحو ذلك إذا أتى بصلاه واحده من دون قصده الإتيان بالجميع.

و فيه ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من الاستبعاد فى محله، و السبب فى ذلك واضح هو ان وجوب الصلاه إلى الجهات الأربع أو ما شاكل ذلك انما هو من باب المقدمه العلميه، و قد تقدم ان وجوبها لا يقوم على أساس القول بوجوب المقدمه و عدمه، فان الحاكم بوجوبها انما هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل و اما محل النزاع فى اعتبار قصد التوصل و عدم اعتباره فانما هو فى المقدمه الوجوديه و لا صلح لإحدى المقدمتين بالأخرى أصلاً، كيف فان ما كان من الصلوات إلى الجهات الأربع مطابقاً للواقع كان هو نفس الواجب لا انه مقدمه له، و ما لم يكن مطابقاً له فهو أجنبى عنه فلا يكون هنا شىء مقدمه لوجود الواجب أصلاً.

نعم ذكر شيخنا علامه الأنصارى(قده) فى أواخر رساله بحث

البراء ما ملخصه هل الإطاعه الاحتماليه فى طول الإطاعه العلميه و لو إجمالاً أو فى عرضها،فان قلنا بالأول كان ما جاء به من الامتثال الاحتمالى فاسداً و ان كان مطابقاً للواقع،و ذلك لاستقلال العقل الحاكم فى هذا الباب بعدم كفايه الامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال العلمى و لو كان إجمالياً،و ان قلنا بالثانى كان ما جاء به صحيحاً لفرض تحقق الواجب فى الخارج و قد قصد التقرب به احتمالاً و هو يكفى فى العباده.

و هذا الذى ذكره(قده)هناك أيضاً أجنبى عن القول باعتبار قصد التوصل فى المقدمه و عدم اعتباره،فان كفايه الامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال العلمى و عدم كفايته معه يقومان على أساس آخر لا-صله له بما يقوم به هذا ان القولان،فيمكن القول بالكفايه هناك على كلا القولين هنا،و يمكن القول بعدم الكفايه هناك كذلك على تفصيل فى محله.

فالنتيجه انه لا صله لأحد البابين بالآخر أصلاً كما هو واضح.

و منها عدم جواز الإتيان بالغايات المشروطه بالطهاره إذا لم يكن المتوضىئ قاصداً به تلك الغايات بل أتى بغايه أخرى فلو توضحاً لغايه خاصه كقراءه القرآن مثلاً لم يجز له الدخول فى الصلاه بذلك الوضوء و هكذا ثم انه(قده)أشكل على ذلك بان هذا لا يتم فى الوضوء حيث انه حقيقه واحده و ماهيه فارده فإذا جاء به بأيه غايه مشروعه لترتبت عليه الطهاره و معه يصح الإتيان بكل ما هو مشروط بها،فاذن لا تكون لاعتبار قصد التوصل إلى غايه خاصه ثمره فى الوضوء،نعم يتم ذلك فى باب الأغسال حيث انها حقائق متباينه و ماهيات متعدده و ان اشتركت فى اسم واحد، و عليه فلو اغتسل لغايه خاصه فلا يجوز له الدخول إلى غايه أخرى فثمره اعتبار قصد التوصل تظهر هنا.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده)بان ما أفاده بالإضافة إلى الوضوء و ان كان متيناً جداً فلا مناص عنه الا ان ما أفاده بالإضافة إلى الأغسال من الغرائب،فان الاختلاف فى ان الأغسال حقيقه واحده أو حقائق متعددة انما هو باعتبار اختلاف أسبابها كالجنابه و الحيض و النفاس و نحو ذلك،لا باعتبار غاياتها المترتبة عليها،ضروره انه لم يحتمل أحد فضلا عن القول بان الأغسال حقائق متعددة باعتبار تعدد غاياتها فهى من ناحيه الغايات لا فرق بينها و بين الوضوء أصلا.فالنتيجه ان ما استبعده شيخنا الأستاذ(قده)فى محله.

و أما القول الثالث و هو قول صاحب الفصول(قده)من ان الواجب هو حصه خاصه من المقدمه و هى الحصه الموصله أى الواقعه فى سلسله عله وجود ذيهها دون غيرها من الحصص فقد نوقش فيه عده مناقشات:

(الأولى)ما عن شيخنا الأستاذ(قده)من ان تخصيص الوجوب بخصوص هذه الحصه يستلزم أحد محذورين اما الدور أو التسلسل و كلاهما محال أما الأول فلان مرد هذا القول إلى كون الواجب النفسى مقدمه للمقدمه لفرض ان ترتب وجوده عليها قد اعتبر قيلاً لها،و على هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسى ناشئاً من وجوب المقدمه و هو يستلزم الدور،فان وجوب المقدمه على الفرض انما نشأ من وجوب ذى المقدمه فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدارو. اما الثانى فلان الواجب لو كان خصوص المقدمه الموصله فبطبيعته الحال كانت ذات المقدمه من مقدمات تحققها فى الخارج نظراً إلى ان ذاتها مقومه لها و مقدمه لوجودها فعندئذ ان كان الواجب هو ذات المقدمه على الإطلاق لزم خلاف ما التزم به(قده)من اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصله و ان كان هو الذات المقيده بالإيصال إليها ننقل الكلام إلى ذات هذا المقيد بالإيصال و هكذا فيذهب إلى ما لا نهايه

له. فالنتيجة أنه لا يمكن القول بأن الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)، أما الدور فيرد عليه ان الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه غير ناش من وجوب المقدمه كى يتوقف اتصافه به على وجوبها. نعم الواجب النفسى على هذا بما انه مقدمه للواجب الغيرى بما هو كذلك فبطبيعته الحال يعرض عليه الوجوب الغيرى على نحو الترتب الطبعى بمعنى ان الواجب أولاً- هو ذو المقدمه بوجوب نفسى، ثم مقدمته بوجوب غيرى، ثم أيضاً ذو المقدمه لكن بوجوب غيرى، و عليه فلا يلزم الدور من اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصله، و انما يلزم اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى فى شىء واحد- و هو ذو المقدمه- و هذا مما لا محذور فيه أصلاً، حيث ان مرده إلى اندكائك أحدهما فى الآخر و صيرورتهما حكماً واحداً أكد. و أما التسلسل فيرد عليه ان ذات المقيّد و ان كانت مقومه له الا ان نسبته إليه ليست نسبه المقدمه إلى ذيهما لنقل الكلام إليه و نقول أنها واجبه مطلقاً أو مقيده بالإيصال، و حيث ان الأول خلاف الفرض فالثانى يستلزم الذهاب إلى ما لا نهايه له، بل نسبته إليه نسبه الجزء إلى المركب، إذ على هذا القول المقدمه تكون مركبه من جزءين: (أحدهما) ذات المقيّد (و الآخر) تقيدها بقيد و هو وجود الواجب فى الخارج- كما هو الحال فى كل واجب مقيّد بقيد سواء أ كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، و على هذا فلا يبقى موضوع للقول بأن ذات المقيّد هل هى واجبه مطلقاً أو مقيده بالإيصال، هذا كله على تقدير تسليم كون الواجب النفسى قيّداً للواجب الغيرى.

و التحقيق فى المقام ان يقال: ان الالتزام بوجوب المقدمه الموصله لا يستدعى اعتبار الواجب النفسى قيّداً للواجب الغيرى أصلاً، و السبب فى ذلك هو ان الغرض من التقييد بالإيصال انما هو الإشاره إلى ان الواجب

انما هو حصه خاصه من المقدمه و هى الحصه الواقعه فى سلسله العله التامه لوجود الواجب النفسى دون مطلق المقدمه. و بكلمه أخرى ان المقدمات الواقعه فى الخارج على نحوين (أحدهما) ما كان وجوده فى الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه- و هو ما يقع فى سلسله عله وجوده-(و ثانيهما) ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه- و هو ما لا- يقع فى سلسلتها-فالقائل بوجوب المقدمه الموصله انما يدعى وجوب خصوص القسم الأول منهما دون القسم الثانى، و عليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسى قيداً للواجب الغيرى، فاذن لا موضوع لإشكال الدور أو التسلسل أصلاً.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان قضيه الارتكاز و الوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب فى الخارج، بداهه ان من اشتاق إلى شراء اللحم مثلاً فلا محاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع فى سلسله مبادئ وجوده لا مطلقاً، و لذا لو فرض ان عبده صرف المال فى جهه أخرى لا فى طريق امتثال امره بشراء اللحم لم يعد ممثلاً للأمر الغيرى، بل يعاقبه على صرف المال فى تلك الجهه الا إذا كان معتقداً بان صرفه فى هذا الطريق يؤدى إلى امتثال الواجب فى الخارج، و لكنه فى الواقع غير مؤد إليه فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه على القول بوجوب المقدمه لا- مناص من الالتزام بهذا القول (الثانيه) ما عن المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ (قدس سرهما) و ملخصه هو ان ملاك الوجوب الغيرى لو كان قائماً بخصوص ما يترتب عليه الواجب النفسى خارجاً فلا بد من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره كما عن صاحب المعالم (قده) و هذا مما لم يلتزم به صاحب الفصول (قده)، و ان كان ملاكه مطلق التوقف و المقدميه فهو مشترك

فيه بين تمام أقسام المقدمات، وعندئذ فلا موجب للتخصيص بخصوصها و غير خفى ان ملاك الوجوب الغيرى قائم بخصوص ما يكون توأماً و ملازماً لوجود الواجب فى الخارج من ناحيه وقوعه فى سلسله مبادئ وجوده بالفعل لا بمطلق المقدمه و ان لم تقع فى سلسلتها، و لا بخصوص الأسباب التوليديه، فالطهاره من الحدث أو الخبث مثلاً ان وقعت فى سلسله مبادئ وجود الصلاه فى الخارج فهى واجبه و الا فلا، مع انها ليست من الأسباب التوليديه بالإضافة إلى الصلاه.

(الثالثه) ما جاء به المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الفرض الداعى إلى إيجاب المقدمه انما هو تمكن المكلف من الإتيان بذيهما نظراً إلى انه لا- يتمكن من الإتيان به ابتداءً بدون الإتيان بها، و من المعلوم ترتب هذا الغرض على مطلق المقدمه دون خصوص الموصله منها.

و الجواب عنه ان هذا ليس الغرض من إيجاب المقدمه، ضروره أن يتمكن من الإتيان بذيهما ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمه لوضوح انه يكفى فى التمكن من الإتيان بالواجب النفسى و امثاله التمكن من الإتيان بمقدمته فان المقدور بالواسطه مقدور. أضف إلى ذلك ان قدره على الواجب لو كانت متوقفه على الإتيان بالمقدمه لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته، بداهه ان قدره ليست بواجبه التحصيل. فالنتيجه ان ما أفاده (قده) لا- يمكن أن يكون غرضاً لإيجابها، بل الغرض منه ليس الا إيصالها إلى الواجب حيث ان الاشتياق إلى شىء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع فى سلسله عله وجوده دون مالا يقع فى سلسلتها.

(الرابعه) ما أورده المحقق صاحب الكفايه (قده) أيضاً و حاصله هو ان المكلف إذا جاء بالمقدمه مع عدم الإتيان بذيهما- و هو الواجب النفسى- فلا يخلو الحال من ان يلتزم بسقوط الأمر الغيرى عنها أو بعدم

السقوط، و لا- مجال للثاني، لأنه موجب التكرار، و على الأول فاما ان يكون السقوط للعصيان أو لفقد الموضوع أو لموافقه الخطاب، و الأول غير حاصل، لفرض الإتيان بالمقدمه، و كذا الثاني فيتعين الثالث، و هذا هو المطلوب، إذ لو كان الواجب هو خصوص المقدمه الموصله لم يسقط الأمر الغيرى، فالسقوط كاشف عن ان الواجب هو مطلق المقدمه و لو لم توصل إلى ذبيها.

و الجواب عنه أولا- بالنقض باجزاء الواجب المركب كالصلاه مثلا- فان المكلف إذا جاء بأول جزء منها و لم يأت ببقية الاجزاء فبطبيعته الحال يسأل عنه انه هل يلتزم بسقوط الأمر الضمنى المتعلق به أولا يلتزم به، و الثانى لا يمكن لاستدعائه التكرار، و على الأول فالسقوط لا يخلو من ان يكون بالعصيان أو بانتفاء الموضوع أو بالامتنال، و لا يمكن الالتزام بشىء منهما، فاذن ما هو جوابه عن ذلك فهو جوابنا عن المسأله (و ثانياً) بالحل، و ملخصه هو ما عرفت من ان الواجب على هذا القول هو حصه خاصه من المقدمه و هى التى يكون وجودها توأماً و ملازماً لوجود ذى المقدمه فى الخارج و واقعاً فى سلسله العله التامه لوجوده، فإذا كانت منفكه عن ذلك و وقعت مجردة عن بقيه اجزاء العله التامه فيما ان الغرض الداعى إلى إيجابها لم يترتب عليها عندئذ فلا محاله لا تقع فى الخارج على صفه الوجوب، و عليه فبطبيعته الحال يستند سقوط الأمر الغيرى إلى العصيان أو نحوه لا إلى الإتيان بالمقدمه، لفرض انه لم يأت بما هو الواجب منها. فالنتيجه ان وجود الواجب النفسى فى الخارج كاشف عن تحقق المقدمه فيه و عدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالشرط المتأخر و من ذلك يظهر الحال فى اجزاء الواجب النفسى، فان كل واحد منها انما يقع على صفه الوجوب إذا وقع فى الخارج منضمماً إلى بقيه اجزائه،

و أما إذا وقع منفكاً عنها فلا يقع على هذه الصفه،لفرض انه ليس بجزء من الواجب.

(أدله صاحب الفصول)

استدل صاحب الفصول(قده)على إثبات نظريته بأمور:

(الأول)ان الحاكم بالملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدماته انما هو العقل و من الطبيعى انه لا يدرك أزيد من الملازمه بين طلب شىء و طلب مقدماته التى فى سلسله عله وجود ذلك الشىء فى الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً و ملازماً لوجود الواجب،و أما ما لا يقع فى سلسله علتة و يكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمه بين إيجابه و إيجاب ذلك أبداً.

و قد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه(قده)بان العقل لا يفرق فى الحكم بالملازمه بين الموصله و غيرها نظراً إلى ان ملاك حكمه بالملازمه انما هو حصول التمكن للمكلف من الإتيان بالواجب من قبل الإتيان بها و هو مشترك فيه على الفرض بين تمام أنواع المقدمه.و جوابه قد ظهر مما تقدم حيث بينا ان التمكن المزبور لا يصلح ان يكون ملاكاً للوجوب الغيرى و داعياً له،لفرض انه حاصل قبل الإتيان بالمقدمه.

(الثانى)ان العقل لا يأبى عن تصريح الأمر بعدم إرادته غير المقدمه الموصله،و من الطبيعى ان عدم إباء العقل عن ذلك و تجويزه دليل قطعى على وجوب خصوص المقدمه الموصله دون مطلق المقدمه،مثلا يجوز للمولى ان يقول لعبده أريد الحج و أريد المسير الذى يوصل إلى بيت الله الحرام و لا أريد المسير الذى لا يوصل،و لا يسوغ له ان يقول أريد الحج و لا

أريد جميع مقدماته الموصلة و غيرها، كما لا يسوغ له التصريح بعدم إرادته خصوص الموصلة، و من الواضح ان ذلك كله آية اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصلة.

و ناقش في ذلك صاحب الكفايه (قده) بأنه ليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بذلك بعد ما عرفت من ان الغرض مشترك بين الجميع - و هو التمكن - و جوابه يظهر مما تقدم، و ان ما ذكره من الغرض لا يصلح أن يكون غرضاً، و عليه فلا بأس بهذا التصريح، بل الوجدان أصدق شاهد على جواز ذلك.

(الثالث) ان الغرض من إيجاب المقدمه انما هو إيصالها إلى الواجب و وقوعها في سلسله عله وجوده و الا فلا داعى للمولى في إيجاب المقدمه، فاذن بطبيعته الحال يكون الواجب هو خصوص المقدمه الموصلة، و الوجدان شاهد صدق على ذلك. فان من أراد شيئاً أراد مقدماته التى توصل إليه، و أما ما لا يوصل إليه فهو غير مراد له، مثلاً من أراد الطبيب فبطبيعته الحال أراد مقدماته التى توصل إليه دون ما لا يوصل، و هكذا.

و قد ناقش فيه صاحب الكفايه (قده) بما يرجع إلى وجهين (أحدهما) إلى منع الصغرى (و ثانيهما) إلى منع الكبرى، اما الأول فملخصه هو ان الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه انما هو التمكن من الإتيان بالواجب النفسى لا - ترتبه عليه خارجاً، و هذا الغرض موجود فى الموصلة و غيرها فلا موجب لتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة. و جوابه قد تبين مما سبق فلا نعيد. و اما الثانى فحاصله هو أن صريح الوجدان قاض بان المقدمه التى أريد لأجل غايه من الغايات و تجردت عنها تقع على صفه لوجوب، و على هذا و ان سلمنا ان الغايه لوجوب المقدمه انما هى ترتب وجود ذيهما عليها الا انه لا يكون قيداً للواجب بحيث لو تجرد عنه لم يقع

على صفه الوجوب. و جوابه واضح هو ان الشئ إذا وجب لغايه من الغايات فكيف يعقل تحقق الوجوب بدون تحقق تلك الغايه، فإذا افترضنا ان الغايه من إيجاب المقدمه انما هي إيصالها إلى الواجب النفسى و ترتبه عليها، فعندئذ لو تجردت عنها و لم يترتب الواجب عليها فكيف تقع على صفه الوجوب، و من هنا قلنا ان وجود الواجب فى الخارج كاشف عن تحقق مقدمته الواجبه و عدم وجوده كاشف عن عدم تحققها، و نظير ذلك ما تقدم من ان المكلف إذا أتى بجزء من الواجب و تجرد عن بقيه اجزائه لم يقع على صفه الوجوب.

و على الجملة فالغرض بما انه قائم بخصوص المقدمه الموصله دون غيرها و دون الجامع بينهما فلا مقتضى لإيجاب غيرها و لو بإيجاب الجامع. فالنتيجه ان ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قده) متين جداً و لا مناص عنه لو قلنا بوجوب المقدمه.

قد يستدل على إيجاب خصوص المقدمه الموصله بوجه آخر، و حاصله هو انه يجوز للمولى ان ينهى عن المقدمات التى لا توصل إلى الواجب و لا يستنكر ذلك العقل مع انه يستحيل ان ينهى عن مطلق المقدمه أو عن خصوص الموصله منها، و من الطبيعى ان هذه التفرقه آيه عدم وجوب مطلق المقدمه، و وجوب خصوص الموصله، مثلاً لو امر المولى عبده بشراء اللحم من السوق فليس له المنع عن مطلق مقدمته أو عن خصوص الموصله منها، و لكن له ان يمنع عن المقدمه التى لا توصل إليه، و هذا الاستدلال منسوب إلى السيد الطباطبائى صاحب العروه (قده) و أجاب صاحب الكفايه (قده) عن ذلك بوجهين: (الأول) ان هذا الدليل خارج عن مورد الكلام فى المسأله، فان محل الكلام انما هو فى المقدمات المباحه فى أنفسها، و اما إذا كان بعضها محرماً فعدم

اتصاف المحرم بالوجوب الغيرى انما هو لوجود مانع لا لأجل عدم المقتضى له، و على هذا فنهى المولى عن المقدمات غير الموصلة لا يدل على انه لا مقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى، إذ من المحتمل ان يكون عدم اتصافها فى هذه الحالة لأجل وجود المانع و هو نهى المولى، لا لعدم ثبوت المقتضى له. و هذا الجواب متين جداً حيث ان المقدمة إذا كانت محرمه فعدم اتصافها بالوجوب الغيرى لا يكشف عن عدم ثبوت المقتضى له.

(الثانى) انه لا يصح منع المولى عن المقدمة غير الموصلة، بل انه غير معقول، و السبب فى ذلك هو انه مستلزم إما لطلب الحاصل أو جواز تفويت الواجب مع الاختيار، و كلاهما، محال، بيان ذلك أما الأول فلان وجوب ذى المقدمة مشروط بالقدره عليه، و هى تتوقف على جواز مقدمته شرعاً، و هو يتوقف على الإتيان بالواجب، لفرض ان المقدمة غير الموصلة محرمه، و نتيجة ذلك هى ان وجوب ذى المقدمة يتوقف على الإتيان به. و اما الثانى فلما عرفت من ان جواز المقدمة مشروط بالإتيان بذاتها و الا لكانت المقدمة محرمه، و مع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً، و لازم ذلك جواز ترك الواجب اختياراً و بلا عصيان و مخالفه، لفرض ان تحصيل القدره غير لازم. و على الجملة ان وجوب الواجب النفسى مشروط بالقدره عليه، و هى تتوقف على التمكن من المقدمة عقلاً و شرعاً، و بما ان التمكن منها شرعاً فى المقام منوط بإتيان الواجب النفسى فمع عدمه لا يكون متمكناً منها، و مع عدم التمكن لا بأس بترك الواجب اختياراً و عمداً و غير خفى ان ما أفاده (قده) مبنى على الخلط بين كون الإيصال قيداً لجواز المقدمة و وجوب ذيها و بين كونه قيداً للواجب فلو كان الإيصال من قبيل الأول لثم ما أفاده (قده) الا ان الأمر ليس كذلك، فانه قيد للواجب، و على هذا فلا يكون جواز المقدمة مشروطاً بالإيصال الخارجى و وجود الواجب النفسى، بل الجواز تعلق

بالمقدمه الموصله، و المفروض تمكن المكلف منها و مع هذا بطبيعته الحال لا يجوز له ترك الواجب فلو ترك استحق العقاب عليه، لفرض قدرته عليه فعلا من ناحيه قدرته على مقدمته الموصله كذلك. فالنتيجه ان ما أفاده (قده) خاطئ جداً.

و لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام هو انه (قده) حيث رأى أن الوجدان لا يساعد على وجوب المقدمه مطلقاً سواء أ كانت موصله أم لم تكن من ناحيه، و رأى انه لا- يمكن الالتزام بوجوب خصوص الموصله للمحاذير المتقدمه من ناحيه أخرى فقد اختار نظريه ثانيه تبعاً لنظريه المحقق صاحب الحاشيه (قده) و ان كان مخالفاً له فى بعض النقاط، و ملخص ما أفاده (قده) فى المقام هو ان الواجب و ان كان هو خصوص المقدمه فى حال الإيصال، لمساعدته الوجدان على ذلك بناء على ثبوت الملازمه الا انه مع ذلك لم يؤخذ الإيصال قيلاً لا تصاف المقدمه بالوجوب، لا بنحو يكون قيلاً للواجب و لا للوجوب اما الأول فلما عرفت من استلزامه الدور أو التسلسل.

و اما الثانى فلاستلزامه التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهما فى الإطلاق و الاشتراط، لأن معنى ذلك هو ان وجوب المقدمه مقيد بالإيصال دون وجوب ذيهما و هو مستحيل على ضوء القول بالملازمه بينهما. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان امتناع تقييد الواجب أو وجوبه بالإيصال إلى الواجب النفسى لا- يستلزم ان يكون الواجب و الوجوب مطلقين من هذه الجبهه كما ذهب إليه علامه الأنصارى (قده)، و ذلك لما ذكرناه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه ثبوتاً و إثباتاً فاستحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس، و قد طبق (قده) هذه الكبرى فى عده موارد: منها ان تقييد الأحكام الشرعيه بخصوص العالمين بها مستحيل فإطلاقها كذلك، و بما ان الإهمال فى الواقع

غير معقول فيثبت الإطلاق بمتعم الجعل،و يعبر عن ذلك بنتيجه الإطلاق.

و منها ان تقييد متعلق الأمر الأول بقصد القرية مستحيل فإطلاقه كذلك،و بما ان إهمال الواقع الأول من الحاكم الملتفت غير معقول فيثبت التقييد بمتعم الجعل، و يسمى ذلك بنتيجه التقييد.و منها ما نحن فيه حيث ان تقييد الواجب الغيرى أو وجوبه بقيد الإيصال مستحيل فإطلاقه كذلك،و عليه فلا بد من الالتزام بشق ثالث و هو الالتزام بوجوب المقدمه فى حال الإيصال.

و من ناحيه ثالثه ان شيخنا الأستاذ(قده)قد خالف المحقق صاحب الحاشيه(قده)فى نقطه و هى ان المقدمه إذا كانت محرمه كسلوك الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق مثلاً فقد ادعى صاحب الحاشيه(قده)ان المقدمه المزبوره انما تتصف بالوجوب من ناحيه إيصالها إلى الغريق،و تتصف بالحرمة على تقدير عدم الإيصال إليه و عصيان الأمر الوارد عليها و هو وجوب السلوك من حيث الإنقاذ فالنتيجه هى تعلق خطابين بموضوع واحد على نحو الترتب.

و لكن أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده)بان اتصاف المقدمه المذكوره بالحرمة من ناحيه عصيان الأمر بالواجب النفسى لا الأمر المتوجه إليها، فان المزاحمه انما هى بين حرمتها و وجوب ذيلها فلا يعقل الترتب بين خطابين متعلقين بموضوع واحد،و من هنا اعتبر(قده)الترتب بين خطابين متعلقين كل منهما بموضوع،و تمام الكلام فى محله.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)من عده جهات:

(الأولى)ما تقدم من ان الالتزام بوجوب خصوص المقدمه لا يستلزم كون الواجب النفسى قيلاً للواجب الغيرى ليلزم محذور الدور أو التسلسل (الثانيه)ان ما أفاده(قده)من ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فقد ذكرنا بصوره موسعه فى بحث التعبدى و التوصلى ان هذه

الكبرى خاطئه جداً و لا- واقع موضوعى لها أصلاً، و ذكرنا هناك ان استحاله التقييد بقيد فى مقام الثبوت تستلزم اما ضروره الإطلاع أو ضروره التقييد بخلافه. و على ضوء هذا الأساس فحيث ان فيما نحن فيه تقييد الواجب الغيرى بالإيصال مستحيل و كذلك تقييده بعدم الإيصال فالإطلاع عندئذ ضرورى، و عليه فالنتيجه ثبوت ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفايه (قده) من وجوب المقدمه مطلقاً.

(الثالثه) ان الترتب كما ذكرناه فى محله و ان كان امراً معقولاً بل و لا مناص من الالتزام به الا انه فى المقام غير معقول، و السبب فى ذلك هو ان حرمة المقدمه إذا كانت مشروطه بعصيان الأمر بذى المقدمه فبطبيعته الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه و إطاعته، لاستحاله كون شىء واحد فى زمان واحد واجباً و حراماً معاً. و ان شئت قلت انه لا يعقل ان يكون وجوبها مطلقاً و ثابتاً على كل تقدير مع كونها محرمه على تقدير عصيان الأمر بذى المقدمه، كيف فانه من اجتماع الوجوب و الحرمة الفعلين فى شىء فى زمن واحد، فإذا كان وجوب المقدمه مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسى فعندئذ لا بد من النظر إلى ان وجوب الواجب النفسى أيضاً مشروط بعدم عصيانه و إطاعته أم لا، فعلى الأول يلزم طلب الحاصل، لأن مرد ذلك إلى ان وجوب الواجب النفسى مشروط بإتيانه و إطاعته و هو مستحيل، و على الثانى يلزم التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهما من حيث الإطلاع و الاشتراط و هو غير ممكن على القول بالملازمه بينهما كما هو المفروض.

فالنتيجه فى نهايه المطاف هى ان ما أفاده لا يمكن المساعده عليه بوجه فالصحيح على القول بوجوب المقدمه هو ما ذهب إليه صاحب الفصول (قده) و لا يرد عليه شىء مما أورد كما عرفت.

ذكر الأصحاب لها عدة ثمرات:

(الأولى) صحه العباده إذا كان تركها مقدمه لواجب أهم على القول بوجوب المقدمه الموصله و فسادها على القول بوجوب مطلق المقدمه.

ولا- يخفى ان هذه الثمره ليست ثمره لمسأله أصوليه، كما ذكرنا فى محله من ان ثمره المسأله الأصوليه ما يترتب عليها بلا ضم مقدمه أخرى أصوليه، وهذه الثمره تتوقف على ضم مقدمتين أخريين (الأولى) ان يكون ترك الضد مقدمه لفعل الضد الآخر (الثانيه) ان يكون النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلاله على الفساد. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المقدمتين المذكورتين غير تامتين كما حققنا ذلك فى مبحث الضد بشكل وسع فلا نعيد، و من ناحيه ثالثه انه على تقدير تسليم هاتين المقدمتين و تسليم وجوب المقدمه هل تظهر الثمره المزبوره بين القولين ففيه وجهان: الصحيح هو الظهور بيان ذلك هو ان ترك الصلاه إذا كان مقدمه لواجب أهم كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً فلا محاله كان ذلك الترك واجباً، فإذا صار الترك واجباً بطبيعته الحال كان الفعل منهياً عنه بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، و النهى فى العباده يوجب الفساد. هذا بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه.

و اما بناء على القول بوجوب خصوص المقدمه الموصله فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده و ذلك لأن الواجب على ضوء هذا القول انما هو الترك الخاص و هو الترك الموصل لا- مطلق الترك، و من الطبيعى ان نقيضه -و هو ترك هذا الترك الخاص- ليس عين الصلاه فى الخارج، بل هو مقارن لها لتحققه فى ضمن الصلاه مره، و فى ضمن الترك غير الموصل مره أخرى، و من المعلوم ان الحرمة الثابته لشيء لا تسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه

اتفاقاً، و على هذا فلا تكون الصلاه منهياً عنها لتقع فاسده.

و أورد على ذلك شيخنا العلامة الأنصارى (قده) على ما فى تقريراته من ان هذه الثمره ليست بتامه، و السبب فى ذلك هو ان الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك، لأن نقيض كل شىء رفعه و نقيض الترك رفع الترك و هو غير الفعل، غايه الأمر على القول بوجوب مطلق المقدمه ينحصر مصداق النقيض فى الفعل فحسب، و على القول بوجوب خصوص الموصله فله فردان فى الخارج: (أحدهما) الفعل (و الآخر) الترك غير الموصل حيث ان نقيض الأخص أعم، و من الواضح ان حرمة النقيض كما تسرى إلى فعل الصلاه على الأول كذلك تسرى إليه على الثانى، لفرض ان الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فرد و ثبوت الحرمة له من باب السرايه، و بديهي انه لا فرق فى السرايه بين انحصار فرد فى الفعل و عدم انحصاره فيه أبداً، فاذن تقع الصلاه على كلا القولين فاسده فلا تظهر الثمره بينهما.

و الجواب عنه (أولاً) ان الفعل لا- يعقل ان يكون مصداقاً للترك لاستحاله كون الوجود مصداقاً للعدم لتباينهما ذاتاً و استحاله صدق أحدهما على الآخر، كيف فان عدم لا تحقق له خارجاً لينطبق على الوجود.

و على الجمله فلا- يعقل ان يكون عدم جامعاً بين الوجود و عدم المحض، و على هذا فلا- يكون فعل الصلاه مصداقاً للنقيض، بل هو مقارن له، و قد تقدم ان حرمة شىء لا تسرى إلى مقارنه (و ثانياً) ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و قد بيناه مع زياده توضيح فى مبحث الضد، و ملخصه هو ان الفعل بنفسه نقيض للترك المطلق و رافع له، بداهه ان نقيض الوجود هو عدم البديل له، و نقيض عدم هو الوجود كذلك، و هذا هو المراد من جمله ان نقيض كل شىء رفعه، و ليس المراد منها ان نقيض الترك عدم

الترك، و نقيض عدم الترك عدم الترك و هكذا إلى ما لا نهاية له فانه و ان عبر به الا انه باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً و كونه مرآه له لا- انه بنفسه نقيض، و الا- لزم ان لا- يكون الوجود نقيضاً للعدم، و هو كما ترى و لأجل ذلك أى كون الوجود نقيضاً للعدم حقيقة و بالعكس قد ثبت ان النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان.

و على ضوء هذا الأساس فعلى القول بوجوب المقدمه مطلقاً حيث ان ترك الصلاه فى المثال المتقدم واجب فنقيضه- و هو وجود الصلاه- بطبيعته الحال يكون منهياً عنه، و عليه فلا محاله تقع فاسده. و على القول بوجوب خصوص الموصله بما ان الواجب هو الترك الموصول فحسب فلا- يكون فعل الصلاه نقيضاً له، بل هو مقارن له و قد تقدم ان الحكم الثابت لشيء لا يسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه، فالنتيجه فى نهايه الشوط هى ان هذه الثمره تامه و ان لم تكن ثمره للمسأله الأصوليه على تقدير تسليم وجوب المقدمه من ناحيه، و تسليم المقدمتين المذكورتين من ناحيه أخرى.

(الثمره الثانيه) ما أفاده صاحب الكفايه (قده) من ان نتيجه البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته هى وجوب المقدمه شرعاً بناء على الثبوت بعد ضم هذه الكبرى إلى صغرياتها. و فيه ان هذه النتيجه و ان ترتبت على هذه المسأله بناء على ثبوت الملازمه بينهما الا انها لا تصلح ان تكون ثمره فقهيه للمسأله الأصوليه، و ذلك لعدم ترتب أثر عملي عليها أصلاً بعد حكم العقل بلا بديه الإتيان بالمقدمه.

و من هنا سنقول ان حكم الشارع بوجوب المقدمه لغو محض.

(الثمره الثالثه) ان المقدمه إذا كانت عباده فعلى القول بوجوبها أمكن الإتيان بها بقصد التقرب. و اما على القول بعدم وجوبها فلا يمكن.

و فيه أنه قد تقدم ان عباديه المقدمه لا تتوقف على وجوبها، فان منشأها كما

عرفت أحد امرين: اما الإتيان بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسى و امتثال امره، و اما الإتيان بها بداعى امرها النفسى المتعلق بها كما فى الطهارات الثلاث، فالوجوب الغيرى لا يكون منشأ لعباديتها أصلاً.

(الثمره الرابعه) بر النذر بالإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها فيما إذا تعلق بفعل واجب، و عدم حصول البر به على القول بعدم وجوبها.

و غير خفى اما أولاً ان مثل هذه الثمره لا يوجب كون البحث عن وجوب المقدمه بحثاً أصولياً و ذلك لأن المسأله الأصوليه هى ما تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الإلهى بعد ضم صغرها إليها بلا توسط مسأله أصوليه أخرى كالقواعد التى يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه، و ما نحن فيه ليس من هذا القليل، فان المترتب على مسألتنا هذه انما هو انطباق الحكم الشرعى الكلى المعلوم المستنبط من دليله على الإتيان بالمقدمه و من الواضح ان المسأله لا تكون بذلك أصوليه.

و أما ثانياً فلأنها لو تمت فانما تتم على القول بوجوب مطلق المقدمه، و اما بناء على القول بوجوب خصوص الموصله فلا تظهر الا إذا أتى بذى المقدمه أيضاً و الا لم يأت بالواجب و عندئذ فلا تظهر الثمره كما لا يخفى.

و اما ثالثاً فلان الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فان قصد من لفظ الواجب خصوص الواجب النفسى لم يكف الإتيان بالمقدمه فى الوفاء به و لو قلنا بوجوبها، و ان قصد منه مطلق ما يلزم الإتيان به و لو عقلاً كفى الإتيان بها و ان قلنا بعدم وجوبها. نعم لو كان قصده الإتيان بالواجب الشرعى من دون نظر إلى كونه نفسياً أو غيرياً و لو من ناحيه عدم الالتفات إلى ذلك و لم يكن فى البين ما يوجب الانصراف إلى الأول كفى الإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها.

(الثمره الخامسه) هى انه على القول بوجوب المقدمه لا يجوز أخذ

الأجره عليها،لأنه من أخذ الأجره على الواجبات،و على القول بعدم وجوبها يجوز ذلك.و فيه أولا اننا قد حققنا فى محله ان الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من أخذ الأجره على الواجب سواء أ كان وجوبه عينياً أم كان كفوئياً توصلياً كان أم عبادياً الا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجاناً كتغسيل الميت و دفنه و نحو ذلك،فعندئذ لا يجوز أخذ الأجره عليه،و بما انه لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدمه مجاناً فلا مانع من أخذ الأجره عليه و ان قلنا بوجوبها.و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك فلا بد من التفصيل بين المقدمات العباديه كالطهارات الثلاث و بين غيرها من المقدمات،فانه لو كان هناك مانع من أخذ الأجره عليها انما هو عباديتها سواء أ كانت واجبه أم لم تكن فلا- دخل لوجوبها بما هو وجوب فى ذلك أبداً،بل ربما يكون الشئ غير واجب فمع ذلك لا يجوز أخذ الأجره عليه كالأذان مثلاً فالنتيجه انه لا ملازمه بين وجوب شئ و عدم جواز أخذ الأجره عليه أصلاً،بل النسبه بينهما عموم من وجه.

و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)-من ان جواز أخذ الأجره على المقدمه و عدم جوازه يدوران مدار جواز أخذها على ذى المقدمه و عدم جوازه-خاطئ جداً،ضروره ان المقدمه ليست تابعه لذيها من هذه الناحيه،و لا دليل على هذه التبعية و انما كانت تبعيتها فى الوجوب فحسب،و بعد القول بوجوبها فهى واجبه مستقله،فجواز أخذ الأجره عليها أو عدم جوازه يحتاج إلى دليل و لا- صله له بالجواز أو عدمه على الواجب النفسى أصلاً.على ان هذه الثمره ليست ثمره للمسأله الأصوليه (الثمره السادسه)حصول الفسق بترك الواجب النفسى مع مقدماته الكثيره على القول بوجوبها و عدم حصوله على القول بعدمه.و فيه مضافاً إلى انه لا بد من فرض الكلام فيما إذا كان ترك الواجب النفسى من الصغائر

دون الكبائر و الا- لكان تركه بنفسه موجباً لحصول الفسق من دون حاجه ترك مقدماته أن هذه الثمره تبتنى على أمرين. (الأول) التفصيل بين المعاصي الكبيره و الصغيره و الا-لتزام بحصول الفسق فى الأولى، و عدم حصوله فى الثانيه الا- فى فرض الإصرار عليها(الثانى) ان يكون الإصرار عباره عن ارتكاب معاص عديده و لو فى زمن واحد و دفعه واحده.

و لكن للمناقشه فى كلا الأمرين مجالا واسعاً اما الأول فلما ذكرناه فى محله من انه لا أساس لهذا التفصيل أصلا و انه لا فرق بين المعصيه الكبيره و الصغيره من هذه الناحيه، فكما ان الأولى توجب الفسق و الخروج عن جاده الشرع يمينا و شمالا، فكذلك الثانيه. و بكلمه أخرى قد ذكرنا غير مره ان الفسق عباره عن خروج الشخص عن جاده الشرع يمينا و شمالا، و يقابله العدل، فانه عباره عن الاستقامه فى الجاده و عدم الخروج عنها كذلك. و من البديهي ان المعصيه الصغيره كالكبيره توجب الفسق و الخروج عن الجاده، فاذن لا تترتب هذه الثمره على القول بوجوب المقدمه أصلا كما هو ظاهر.

و اما الثانى فلان الإصرار على المعصيه عباره عرفاً عن ارتكابها مره بعد أخرى، و اما ارتكاب معاصى عديده مره واحده فلا يصدق عليه الإصرار يقيناً، بداهه ان من نظر إلى جماعه من النساء الأجنبية دفعه واحده و ان كان يرتكب معاصى عديده الا انه لا يصدق على ذلك الإصرار، و عليه فلا ثمره. و لو تنزلنا عن جميع ذلك فائضاً لا مجال لها لما قد عرفت من انه لا معصيه فى ترك المقدمه بما هو مقدمه و ان قلنا بوجوبها حتى يحصل الإصرار على المعصيه، ضروره ان المدار فى حصول المعصيه و هتك المولى انما هو بمخالفه الأمر النفسى فلا أثر لمخالفه الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى أصلا. أضف إلى ما ذكرناه ان هذه الثمره على تقدير تسليمها لا تصلح

ان تكون ثمره للمسأله الأصوليه.

(الثمره السابعه) ان المقدمه إذا كانت محرمه فعلى القول بوجوبها يلزم اجتماع الأمر و النهى دون القول بعدم الوجوب.

و قد أورد المحقق صاحب الكفايه (قده) على هذه الثمره بأمور ثلاثه: (الأول) ان مسأله اجتماع الأمر و النهى انما هى ترتكز على ما إذا كان هناك عنوان تعلق بأحدهما الأمر و بالآخر النهى و قد اجتمعا فى مورد واحد اتفاقاً، و اما إذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كل من الأمر و النهى فهو خارج عن هذه المسأله و داخل فى مسأله النهى عن العبادات و المعاملات، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فان عنوان المقدمه عنوان تعليل خارج عن متعلق الأمر، و عليه فبطبيعته الحال تعلق كل من الأمر و النهى بشىء واحد- و هو ما كان مقدمه بالحمل الشائع-.

و يرد: أن عنوان المقدمه و ان كان عنواناً تعليلياً و خارجاً عن متعلق الأمر الا ان المأمور به هو الطبيعى الجامع بين هذا الفرد المحرم و غيره، و عليه فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهى فان متعلق الأمر هو طبيعى الوضوء أو الغسل مثلاً- أو طبيعى تطهير البدن أو اللباس، و متعلق النهى حصه خاصه من هذا الطبيعى بعنوان الغصب أو نحوه، و بما ان متعلق الأمر و النهى ينطبقان على هذه الحصه فهى مجمع لهما و تكون من موارد الاجتماع.

(الثانى) انه لا يلزم فى المقام اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و ذلك لأن المقدمه لا تخلو من ان تكون منحصره أو غير منحصره، فعلى الأول فان كان ملاك الوجوب أقوى من ملاك الحرمة فلا حرمة فى البين، و ان كان العكس فبالعكس، و على الثانى فلا- محاله يختص الوجوب بغير المحرم من المقدمه، لوضوح ان العقل لا يحكم بالملازمه الا بين وجوب شىء و وجوب خصوص مقدماته المباحه فالنتيجه ان المقدمه لا يكون مجمعاً

و يرد: ان الأمر و ان كان كذلك فى صورته انحصار المقدمه بالمحرمه الا انه لا يتم فى صورته غير الانحصار، و السبب فيه هو انه لا- موجب لتخصيص الوجوب فى هذه الصوره بخصوص المقدمه المباحه بعد ما كانت المقدمه المحرمه مثلها فى الواجديه للملا-ك- و هو توقف الواجب عليها و وفائها بالغرض- و مجرد كون المقدمه محرمه من ناحيه انطباق عنوان المحرم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك، إذ كما ان اجتماع الواجب النفسى مع عنوان محرم لا ينافى وقوعه على صفه المطلوبيه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى و عدم سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر، كذلك اجتماع الواجب الغيرى كالمسير إلى الحج مثلاً مع عنوان محرم كالغصب لا ينافى وقوعه على صفه المطلوبيه، و من الواضح انه لا فرق من هذه الناحيه بين الواجب النفسى و الغيرى.

(الثالث) ان الغرض من المقدمه انما هو التوصل بها إلى الواجب النفسى فان كانت توصليه أمكن التوصل بها إلى الواجب النفسى و ان كانت محرمه سواء فيه القول بوجوب المقدمه و القول بعدمه، ضروره انه لا- أثر له فى ذلك أبداً، و ان كانت تعبيديه كالطهارات الثلاث فعندئذ ان قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى صحت العباده فى مورد الاجتماع سواء أقلنا بوجوب المقدمه أم لم نقل، و ان قلنا بامتناع الاجتماع و تقديم جانب النهى على جانب الأمر فلا مناص من الحكم بفسادها من دون فرق أيضاً بين القول بوجوب المقدمه و القول بعدم وجوبها، فاذن لا ثمره للقول بالوجوب من هذه الناحيه.

الواجب الأصلى و التبعى

ذكر صاحب الكفايه (قده) فى مبحث مقدمه الواجب أموراً أربعه:

(الأول) ان مسأله مقدمه الواجب من المسائل الأصوليه العقلية (الثاني) تقسيم مقدمه إلى الشرعيه و العقلية و العاديه من ناحيه، و إلى الداخليه و الخارجييه و المتقدمه و المتأخره و المقارنه من ناحيه أخرى (الثالث) تقسيم الواجب إلى المشروط و المطلق تاره، و إلى المنجز و المعلق تاره أخرى (الرابع) بيان الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته، و التعرض لما هو الواجب من مقدمه، و بعد الانتهاء عن هذه الأمور الأربعه ذكر انقسام الواجب إلى الأصلي و التبعية، و كان المناسب عليه ان يدرج هذا التقسيم في الأمر الثالث، لأنه من شئون تقسيم الواجب، و لعل هذا كان غفله منه (قده) في مقام التأليف أو كان الاشتباه من الناسخ، و كيف كان فالتعرض لهذا التقسيم هنا انما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفايه (قده) و الا فهو عديم الفائدة و الأثر.

فنقول: ان الأصله و التبعية تلاحظان مره بالإضافة إلى مقام الثبوت، و مره أخرى بالإضافة إلى مقام الإثبات. اما على الأول فالمراد بالأصلي هو ما كان متعلقاً للإراداه و الطلب تفصيلاً و مورداً لالتفات المولى كذلك و المراد بالتبعية هو ما كان متعلقاً لهما تبعاً و ارتكازاً و مورداً لالتفات كذلك و من هنا يظهر ان هذا التقسيم لا يجرى في الواجب النفسى، بداهه انه لا يتصف الا بالأصالة فلا يعقل ان تكون الإراده المتعلقه به إراداه تبعية و ارتكازيه، فالتقسيم خاص بالواجب الغيرى. و اما على الثانى فالمراد بالأصلي هو ما كان مقصوداً بالإفهام من الخطاب بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقه، و بالتبعية هو ما لم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبعية و الالتزام، و لكن على هذا فالواجب لا ينحصر بهذين القسمين، بل هنا قسم ثالث - هو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالإفهام من الخطاب أصلاً لا أصله و لا تبعاً - كما إذا كان الواجب مدلولاً لدليل لبي من إجماع

أو نحوه، هذا إذا علم بالأصله و التبعية.

و اما إذا شك في واجب انه أصلى أو تبعى فحيث لا أثر لذلك فلا أصل في المقام حتى يعين أحدهما لا لفظاً و لا عملاً. نعم لو كان لهما أثر عملي فمقتضى الأصل هو كون الواجب تبعياً إذا كان عبارته عما لم تتعلق به الإرادة المستقلة، و اما إذا كان عبارته عما تعلقت به الإرادة التبعية فلا يكون موافقاً للأصل.

مقتضى الأصل في المسألة

و البحث فيه يقع في مقامين: (الأول) في مقتضى الأصل العملي (الثاني) في مقتضى الأصل اللفظي.

اما المقام الأول فقد أفاد المحقق صاحب الكفاية (قده) انه لا أصل في المسألة الأصولية يعين الملازمه عند الشك في ثبوتها أو عدمها، و السبب فيه ما ذكرناه من ان هذه الملازمات و ان لم تكن من سنخ الموجودات الخارجيه من الاعراض و الجواهر الا انها أمور واقعيه أزيله كاستحاله اجتماع النقيضين و الضدين و الدور و التسلسل و ما شاكل ذلك حيث انها لم تكن محدوده بحد خاص، بل هي أمور أزيله و لها واقع موضوعي. و على هذا الضوء فان كانت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته ثابتة فهي من الأزل و ان لم تكن ثابتة فكذلك و من الطبيعي ان ذلك لن يدع مجالاً للأصل في المقام. و اما في المسألة الفرعيه فقد أفاد (قده) انه لا مانع من الرجوع إلى أصله عدم وجوب مقدمه بتقريب انها قبل إيجاب الشارع الصلاه مثلاً لم تكن واجبه لفرض عدم وجوب ذبيها و بعد إيجابها شك في وجوبها، و معه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الوجوب أو أصله البراءه عنه.

و لناخذ بالنظر إلى ما أفاده (قده). اما ما أفاده بالإضافه إلى المسألة

الأصوليه من انه لا- أصل فيها متين جداً و لا مناص عنه كما عرفت. و اما ما أفاده بالإضافة إلى المسأله الفرعيه من وجود الأصل فيها فانه قابل للمؤاخذة، و ذلك لأن الأصل فيها لا يخلو من ان يكون البراءه أو الاستصحاب، و الأولى لا تجرى بكلا قسميها: اما العقليه فلأنها وارده لنفى المؤاخذة و العقاب، و المفروض انه لا عقاب على ترك المقدمه و ان قلنا بوجوبها، و العقاب انما هو على ترك الواجب النفسى. و اما الشرعيه فيما انها وردت مورد الامتنان فيختص موردها بما إذا كانت فيه كلفه على المكلف ليكون فى رفعها بها امتنانا، و المفروض انه لا كلفه فى وجوب المقدمه حيث لا عقاب على تركها، على ان العقل يستقل بلزوم الإتيان بها لتوقف الواجب عليها سواء أ قلنا بوجوبها أم لم نقل، فاذن أى أثر و منه فى رفع الوجوب عنها بعد لا بديه الإتيان بها على كل تقدير. و الثانى- و هو الاستصحاب- فائضاً لا يجرى، لأن موضوعه و ان كان تاماً الا انه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها. و على الجملة فلا يترتب أى أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لا بديه الإتيان بها على كل تقدير، و معه لا معنى لجريانه.

نعم لا- مانع من الرجوع إلى الأصل من ناحيه أخرى و هى ما ذكرناه سابقاً من الثمره فيما إذا كانت المقدمه محرمه و قد توقف عليها واجب أهم، فعندئذ لا بد من ملاحظه دليل حرمه المقدمه فان كان لدليلها إطلاق أو عموم لزم التمسك به فى غير مقدار الضروره- و هو خصوص المقدمه الموصله- و ان شئت قلت ان القدر المتيقن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمه، و اما غيرها فان كان إطلاق فى البين فلا مناص من التمسك به لإثبات حرمتها لعدم ضروره تقتضى رفع اليد عنها، و ان لم يكن إطلاق فالمرجع هو أصل البراءه عن حرمه المقدمه غير الموصله للشك فيها و عدم دليل عليها. فالنتيجه هى سقوط الحرمة عن المقدمه مطلقاً سواء أ كانت موصله

أم لم تكن، اما عن الأولى فمن ناحيه المزاحمه و اما عن الثانيه فمن ناحيه أصاله البراءه. هذا على القول بوجوب مطلق المقدمه. و اما على القول بوجوب خصوص الموصله، أو خصوص ما قصد به التوصل فالساقط انما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره كما سبق.

و أما المقام الثاني فقد استدل على وجوب المقدمه بأدله ثلاث: (الأول) ما عن الأشاعره و ملخصه ان المولى إذا لوجب شيئاً فلا بد له من إيجاب جميع مقدمات ذلك الشيء و الا- أى و ان لم يوجب تلك المقدمات فجاز تركها، و هذا يستلزم أحد محذورين: اما ان يبقى وجوب ذى المقدمه بحاله و هو محال لأنه تكليف بما لا يطاق، أو لا يبقى وجوبه بحاله بل يصير مشروطاً بحصول مقدمته فيلزم عندئذ انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط.

و غير خفى ان عدم إيجاب الشارع المقدمه مع إيجابه ذىها لا يستلزم أحد هذين المحذورين أبداً و السبب فى ذلك ما تقدم من انه يكفى فى القدره على ذى المقدمه القدره على مقدمته فلا تتوقف على الإتيان بها خارجاً و لا على وجوبها شرعاً بداهه انه لا صله لوجوب المقدمه بالقدره على ذىها.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الشارع و ان لم يوجب المقدمه الا ان العقل يستقل بلا بديه الإتيان بها بحيث لو لم يأت بها و أدى ذلك إلى ترك ذى المقدمه لكان عاصياً بنظر العقل و استحق العقاب على مخالفته لفرض انه خالف تكليف المولى باختياره، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا يلزم من بقاء وجوب ذى المقدمه بحاله تكليف بما لا يطاق، لما عرفت من انه مقدور فى هذا الحال، و عليه فلا موجب للانقلاب أصلاً و الحاصل ان ترخيص المولى بترك المقدمه معناه انه لا يعاقب عليه لا انه لا يعاقب على ترك ذىها بعد تمكن المكلف من الإتيان بمقدماته.

(الثانى) ما عن المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الأوامر

الغيريه فى الشرعيات و العرفيات تدلنا على إيجاب المقدمه حين إرادته ذيهما مثل قوله «تعالى إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق إلخ» وقوله عليه السلام (اغسل ثوبك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه) و ما شاكل ذلك، و من الواضح انه لا- بد من ان يكون لهذه الأوامر ملاك، و هو لا- يخلو من ان يكون غير ملاك الواجب النفسى أو يكون هو المقدميه، فعلى الأول يلزم ان تكون تلك الأوامر أوامر نفسيه و هو خلاف الفرض، فاذن يتعين الثانى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا- خصوصيه لهذه الموارد التى وردت فيها تلك الأوامر، فاذن بطبيعته الحال يتعدى منها إلى غيرها و نقول بوجوب المقدمه مطلقاً.

و لنأخذ بالنقد عليه: و هو ان الأوامر المزبوره مفادها إرشاد إلى شرطيه شىء دون الوجوب المولوى الغيرى، و يدلنا على ذلك امران: (الأول) ان المتفاهم العرفى من أمثال تلك الأوامر هو الإرشاد دون المولويه.

(الثانى) ورود مثل هذه الأوامر فى اجزاء العبادات كالصلاه و نحوها و المعاملات، و من الطبيعى ان مفادها هو الإرشاد إلى الجزئيه لا- الوجوب المولوى الغيرى، كيف حيث قد تقدم ان الجزء لا- يقبل الوجوب الغيرى الثالث ما جاء به المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدس سرهما من ان الوجدان أصدق شاهد على ذلك، فان من اشتاق إلى شىء و اراده فبطبيعته الحال إذا رجع إلى وجدانه و التفت إلى ما يتوقف عليه ذلك الشىء اشتاق إليه كاشتياقه إلى نفس الواجب، و لا فرق من هذه الجبهه بين الإراده التكوينييه و الإراده التشريعيه و ان كانتا مختلفتين من حيث المتعلق.

و الجواب عنه انه ان أريد من الإراده الشوق المؤكد الذى هو من الصفات النفسانيه الخارجيه عن اختيار الإنسان و قدرته غالباً ففيه مضافاً إلى ان اشتياق النفس إلى شىء البالغ حد الإراده انما يستلزم الاشتياق إلى خصوص

مقدماته الموصلة لو التفت إليها لا مطلقاً أن الإرادة بهذا المعنى ليست من مقوله الحكم في شيء، ضرورة أن الحكم فعل اختياري للشارع و صادر منه باختياره و إرادته. و أن أريد منها الاختيار و أعمال القدره نحو الفعل فهي بهذا المعنى و ان كانت من مقوله الأفعال الا ان الإرادة التشريعية بهذا المعنى باطله، و ذلك لما تقدم بشكل موسع من استحاله تعلق الإرادة بهذا المعنى أى أعمال القدره بفعل الغير. و ان أريد منها الملازمه بين اعتبار شيء على ذمه المكلف و بين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بداهه ان المولى قد لا يكون ملتفتاً إلى توقفه على مقدماته كي يعتبرها على ذمته، على انه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بديه الإتيان بها حيث انه مع هذا لغو صرف.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الصحيح في المقام ان يقال انه لا دليل على وجوب مقدمه وجوباً مولوياً شرعياً كيف حيث ان العقل بعد ان رأى توقف الواجب على مقدمته و رأى ان المكلف لا يستطيع على امتثال الواجب النفسى الا بعد الإتيان بها فبطبيع الحال يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه توصلاً إلى الإتيان بالواجب، و مع هذا لو امر الشارع بها فلا محاله يكون إرشاداً إلى حكم العقل بذلك، لاستحاله كونه مولوياً.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى عدم وجوب المقدمه بوجوب شرعى مولوى لا على نحو الإطلاق و لا خصوص حصه خاصه منها.

مقدمه المستحب

ثم اننا لو بنينا على وجوب المقدمه شرعاً من ناحيه ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته فهل تختص هذه الملازمه بخصوص ما إذا كان ذى المقدمه واجباً أم يعم المستحب أيضاً الظاهر هو الثانى بعين ما ذكرناه من الملازمه لوجوبها فى الواجب، و قد تقدم بشكل موسع.

ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان مقدمه الحرام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(الأول) هو ما لا يتوسط بين المقدمه و ذیها اختيار الفاعل و إرادته فلو أتى بالمقدمه فذو المقدمه يقع في الخارج قهراً عليه بحيث لا- يتمكن من تركه نظیر العله التامه و معلولها، كما إذا علم المكلف بأنه لو دخل في المكان الفلانی لاضطر إلى ارتكاب الحرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلف عنه، و في هذا القسم حكم (قده) بحرمة المقدمه حرمة نفسیه لا غیریه حيث ان النهی الوارد على ذی المقدمه وارد عليها حقیقه، فانها هی المقدوره للمكلف دون (الثانی) هو ما يتوسط بين المقدمه و ذیها اختيار الفاعل و إرادته الا- ان المكلف يقصد بإتيان المقدمه التوصل إلى الحرام حيث انه بعد إتيانه يقدر على ارتكابه، و في هذا القسم أيضاً حكم (قده) بالحرمة، و لكنه تردد بين الحرمة النفسیه و الغیریه من ناحیه ترده ان حرمتها تبتنى على حرمة التجری أو على السرايه من ذی المقدمه. (الثالث) هو ما يتوسط بين المقدمه و ذیها اختيار الفاعل و إرادته الا ان إتيان المكلف بها ليس بداعی التوصل إلى الحرام، فانه بعد الإتيان بها و ان تمكن من ارتكابه و لكن لديه صارف عنه. و في هذا القسم حكم (قده) بعدم الحرمة إذ لا موجب لها، فان الموجب لاتصاف المقدمه بالحرمة أحد امرين (الأول) ان يكون إتيانها عله تامه للوقوع في الحرام. (الثانی) ان يكون الإتيان بها بقصد التوصل.

و كلا الأمرين مفقود في المقام.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه الأقسام اما القسم الأول فتحریم المقدمه يتبع القول بوجود مقدمه الواجب لوحده الملاك بينهما- و هو توقف امتثال التكليف عليها- غاية الأمر ففي مقدمه الواجب يتوقف امتثال الواجب على الإتيان بها، و في مقدمه الحرام- يتوقف ترك الحرام على تركها، و حيث

انا لا نقول بوجوب المقدمه فلا نقول بتحريمها. و اما ما أفاده(قده) من ان النهى فى هذا القسم حقيقه تعلق بالمقدمه دون ذبيها نظراً إلى انها مقدوره دونه فهو مناقض لما أفاده(قده)فى غير مورد من ان المقدور بالواسطه مقدور، فالمعلول و ان لم يكن مقدوراً ابتداءً الا انه مقدور بواسطه القدره على علته، و من الطبيعى ان هذا المقدار يكفى فى تعلق النهى به حقيقه، و عليه فلا مقتضى لحرمة المقدمه.

و أما القسم الثانى فلأنه لا- موجب لاتصاف المقدمه بالحرمة الغيريه و ان قلنا بوجوب مقدمه الواجب، و ذلك لعدم توقف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدمه، لفرض ان المكلف بعد الإتيان بها قادر على ترك الحرام. و هذا بخلاف مقدمه الواجب، فان المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته، و اما الحرمة النفسيه فهى على تقديرها ترتكز على حرمة التجرى، و لكن قد حققنا فى محله ان التجرى لا- يكون حراماً و ان استحق المتجرى العقاب عليه، و قد ذكرنا هناك انه لا- ملازمه بين استحقاق المتجرى العقاب و حرمة التجرى شرعاً. نعم يظهر من بعض الروايات ان هذه الحرمة من ناحيه نيه الحرام، و قد تعرضنا لهذه الروايات و ما دل على خلافها بشكل موسع فى مبحث التجرى فلاحظ.

و أما القسم الثالث فالامر كما أفاده(قده)حيث انه لا موجب لاتصاف المقدمه بالحرمة أصلاً، لعدم الملاك له، فان ملاكه انما هو توقف الامتثال عليها، و المفروض ان ترك الحرام لا يتوقف، على تركها.

فالنتيجه ان مقدمه الحرام ليست بمحرمة الا فى صورته واحده: (الصورة الأولى) بناء على وجوب مقدمه الواجب شرعاً و بما انه لم يثبت فلا حرمة أصلاً.

و من هنا يظهر حال مقدمه المكروه من دون حاجه إلى بيان.

هذا آخر ما أوردناه فى هذا الجزء. و قد تم بعون الله تعالى و توفيقه.

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتي بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات ...

الإطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقها في أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١. JAVA

٢. ANDROID

٣. EPUB

٤. CHM

٥. PDF

٦. HTML

٧. CHM

٨. GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١. ANDROID

٢. IOS

٣. WINDOWS PHONE

٤. WINDOWS

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصحان
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايضاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩

