



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ

الْمَلِكِ الْمُتَمَكِّنِ الْمُؤْتَمِرِ الْمُتَمَكِّنِ

الْمَلِكِ الْمُتَمَكِّنِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ٣
١٢	اشاره
١٣	اشاره
١٧	مبحث الأوامر
١٧	اشاره
١٧	المقام الأول: فى تعيين مدلول ماده الأمر سعةً و ضيقاً
١٧	اشاره
١٧	الجهه الأولى: معانى ماده الامر
١٩	الجهه الثانيه: اشتراك ماده الامر لفظا بين الطلب و الشئ
٢٢	الجهه الثالثه: اشتراك ماده الامر معنى بين الطلب و غيره
٢٥	الجهه الرابعه: دلالة ماده الامر على الوجوب
٢٥	المقام الثانئ: معنى صيغه الامر
٢٥	اشاره
٣٠	نتائج البحث
٣١	المقام الثالث: كيفيه دلالة الأمر ماده و هيئته على الوجوب
٣١	اشاره
٣١	أن منشأ هذه الدلاله الوضع
٣٢	راى المحقق العراقى
٤١	راى المحقق النائينى و السيد الاستاذ
٤٤	مناقشات صاحب البحوث
٤٨	نتائج البحث
٥٠	المقام الرابع: اتحاد الطلب و الاراده
٥٠	اشاره

٥٠	رأى المحقق الخراساني
٥٣	بحوث و نظريات
٥٣	اشاره
٥٣	نظريه الأشاعره
٥٣	اشاره
٦٦	الفرق بين اسم الفاعل المتعدى و اللازم
٦٨	نتائج البحث
٧٠	نظريه الفلاسفه
٧٠	اشاره
٧٠	رأى الفلاسفه و المحقق الخراساني
٧١	رأى المحقق الأصبهاني
٨١	معنى حديث «خلق الله المشيئه بنفسها...»
٨١	تفسير المحقق الأصبهاني
٨٣	نتيجه هذا البحث أمور:
٨٥	نظريه الأشاعره
٨٥	اشاره
٨٥	رأى الاشاعره
٩٣	نظريه الفلاسفه
٩٣	اشاره
٩٣	الدليل الاول للجبر
١٠١	رأى مدرسه المحقق النائيني في حقيقه الاختيار و الاراده
١٠٢	قول السيد الاستاذ بوجود افعال للنفس كالبناء و الاعتقاد
١٠٨	نتائج البحث
١١٤	الدليل الثاني للجبر
١١٦	الدليل الثالث للجبر
١٢٠	نتائج البحث

١٢٤	الدليل الرابع للجبر
١٤٨	نظريه المعتزله
١٤٨	اشاره
١٤٨	نظريه المعتزله: التفويض
١٥٢	تنبيه.. قانون التعاصر بين العله و المعلول
١٥٦	نتيجه البحث عده نقاط:
١٦٠	نظريه الاماميه
١٦٠	اشاره
١٧١	نتيجه المسأله عده نقاط:
١٧٣	نظريات العلماء والفلاسفه
١٧٣	اشاره
١٧٣	توجيه صدر المتألهين
١٧٥	توجيه الحسن البصرى
١٧٧	توجيه الباقلانى
١٧٧	توجيه الرابع
١٨٣	توجيه الاشاعره
١٨٥	توجيه المحقق الخراسانى
١٩٣	توجيه المحقق الأصبهاني
١٩٧	نتيجه المسأله عده نقاط:
٢٠١	الجمل المشتركه
٢٠١	اشاره
٢٠١	كيفيه دلالتها على الطلب
٢٠١	اشاره
٢٠١	راى سيد الاستاذ
٢٠٢	راى محقق الخراسانى
٢٠٧	الرأى المختار

- ٢٠٩ كيفية دلالتها على الوجوب
- ٢١٥ نتائج هذا البحث عدة نقاط:
- ٢١٨ التبعدي والتوصلي
- ٢١٨ معاني التبعدي و التوصلي
- ٢١٩ سقوط الواجب بفعل الغير
- ٢١٩ اشاره
- ٢١٩ الاصل اللفظي في المساله
- ٢٢٤ الاصل العملي في المساله
- ٢٣٠ سقوط الواجب بالفرد غير الاختياري
- ٢٣٠ اشاره
- ٢٣٠ الاصل اللفظي في المساله
- ٢٣٧ الاصل العملي في المساله
- ٢٣٨ سقوط الواجب بالفرد المحرم
- ٢٣٨ اشاره
- ٢٣٨ الاصل اللفظي في المساله
- ٢٤١ الاصل العملي في المساله
- ٢٤٢ نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:
- ٢٤٤ سقوط الواجب بغير قصد القرية
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٤ الفارق بين الواجب التبعدي و التوصلي
- ٢٤٧ الفارق الأول بين الواجب التبعدي و التوصلي
- ٢٤٧ رأى المحقق النائيني
- ٢٤١ رأى المحقق الخراساني
- ٢٤٩ رأى المحقق الأصبهاني
- ٢٧٤ تصوير العراقي بطريق الحصه التوام
- ٢٧٨ أخذ سائر الدواعي القريبه في متعلق الامر

٢٨٤	الفارق الثاني بين الواجب التعبدى والتوصلى
٢٨٤	رأى المحقق الخراسانى
٢٨٥	مناقشه المحقق الأصبهاني
٢٩٤	رأى المحقق النائيني
٢٩٤	مناقشه السيد الاستاذ
٢٩٤	مناقشه صاحب البحوث
٢٩٧	الفارق الثالث بين الواجب التعبدى والتوصلى
٣٠١	نتائج البحث نلخصها فى عدة نقاط:
٣٠٨	الأصل اللفظى والعملى فى موارد الشك
٣٠٨	اشاره
٣٠٨	نقطه التقابل بين الاطلاق والتقييد
٣٠٨	رأى المحقق النائيني
٣١٠	رأى السيد الاستاذ
٣١١	الرأى المختار
٣٢٢	التمسك بالاطلاق اللفظى لاثبات التوصليه
٣٢٥	التمسك بالاطلاق المقامى لاثبات التوصليه
٣٢٤	القول بأصالة التعبدية
٣٢٩	الأصل العملى عند الشك فى التعبدية و التوصليه
٣٢٩	اشاره
٣٢٩	الرأى المختار
٣٣٠	رأى المحقق الخراسانى
٣٣٠	مناقشه السيد الاستاذ
٣٣٤	نتائج البحث
٣٤٠	الشك فى النفسى والغيرى
٣٤٠	اشاره
٣٤٠	الأصل اللفظى فى المسأله

- الشك في التعيينى والتخييرى ٣٤٣
- اشاره ٣٤٣
- الأصل اللفظى فى المسأله ٣٤٤
- الأصل العملى فى المسأله ٣٤٤
- الشك فى الكفائى والعينى ٣٤٤
- اشاره ٣٤٤
- الأصل اللفظى فى المسأله ٣٤٤
- الأصل العملى فى المسأله ٣٤٧
- الأمر الوارد تلو الحظر ٣٤٩
- المره و التكرار ٣٥٣
- اشاره ٣٥٣
- الفرق بين الأمر و النهى ٣٥٤
- نتيجه هذا البحث عده أمور: ٣٤١
- الفور والتراخى ٣٤٤
- مبحث الاجزاء ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- إجزاء المأمور به الواقعى عن نفسه ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- تكرار الامتثال ٣٧٤
- إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى ٣٨٤
- اشاره ٣٨٤
- كلام المحقق النائينى ٣٨٨
- الاضطرار غير المستوعب ٣٩٢
- الأصل العملى فى المسأله ٤١٠
- الاضطرار لأجل التقيه ٤١٨
- الاضطرار بسوء الاختيار ٤٢٤

٤٢٩	الأصل العملي عند الشك في إجزاء المأمور به الاضطراري
٤٢٩	رأى المحقق الخراساني
٤٣٢	رأى المحقق العراقي
٤٣٥	نتائج هذا البحث عده نقاط:
٤٤١	إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع
٤٤١	اشاره
٤٤١	الاجزاء في الامارات
٤٤١	الاجزاء على القول بطريقه الامارات
٤٤٢	الاجزاء على القول بسببيه الامارات
٤٤٤	الاجزاء على القول بالمصلحه السلوكيه
٤٥٣	نتائج البحث
٤٥٥	الاجزاء في موارد الأصول العمليه
٤٧٣	الأقوال في الاجزاء
٤٨١	تنبيهات:
٤٨١	الأول: كلام المحقق الخراساني
٤٨٢	الثاني: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي و الأمر الاضطراري عنه
٤٨٣	الثالث: الاجزاء بالنسبه إلى المجتهد و المقلد
٤٨٨	نتائج البحث
٤٩٣	الفهرس
٥٠٥	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ م -

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسي بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزي منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف ۹م ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

المباحث الاصوليه

تاليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٤

يقع الكلام هنا فى مقامات:

المقام الأول فى تعيين مدلول ماده الأمر سعهً وضيقاتاً.

المقام الثانى فى تعيين مدلول صيغه الأمر كذلك.

المقام الثالث فى منشأ دلالة الأمر مادهً وهيئهً على الوجوب وكيفيه تفسير هذه الدلاله وتحديد منشأها.

المقام الرابع فى أن الطلب مغاير للاراده أو لا؟

المقام الأول: فى تعيين مدلول ماده الأمر سعهً وضيقاتاً

أما الكلام فى المقام الأول فيقع فى عدّه جهات:

الجهه الأولى: معانى ماده الامر

قد ذكر لماده الأمر عدّه معان، منها الطلب ومنها الفعل ومنها الشأن ومنها الغرض ومنها الحادثه ومنها الواقعه ومنها الفعل العجيب ومنها الشىء وهكذا(١).

ولا شك فى أن أكثر هذه المعانى ليس معنى الأمر، وإنما يستفاد فى موارد استعماله من دال آخر، كما فى قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا) (٢)، فان الفعل العجيب إنما هو مستفاد من دال آخر فى الآية، لا من كلمه الأمر، وكذا قوله عز وجل: (أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) (٣)، ومن هذا القبيل استفاده الغرض من كلمه اللام فى قولنا جئتكم لأمر كذا، وكذلك الحال بالنسبه إلى الحادثه والواقعه والفعل

١- (١) - انظر هدايد المسترشدين: ١٢٩ (نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام)

٢- (٢) - سوره هود: ٩٤.

والشأن، فيكون كل ذلك من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، لأن احتمال أن لفظ الأمر موضوع بازاء مفاهيم هذه الألفاظ بالحمل الأولى غير محتمل، لأمرين:

الأول: عدم تبادل هذه المفاهيم من لفظ الأمر عند اطلاقه.

الثاني: إن لانزم ذلك أن يكون لفظ الأمر مرادفاً مع ألفاظ هذه المعاني وهو كماترى، واحتمال أنه موضوع بازاء واقع مفاهيمها بالحمل الشايع فأيضاً غير محتمل، لأنه لو كان موضوعاً بازاء واقعها، لزم أن يكون بالوضع العام والموضوع له الخاص، ونتيجته ذلك اجمال لفظ الأمر وعدم دلالته على شىء من مصاديق تلك المعاني إلا بقريته معينه، وهذا خلاف الوجدان، لأن المتبادر منه عند الاطلاق هو الطلب اذا لم تكن هناك قرينه على الخلاف.

فالتتيجه، أن الأمر لم يوضع بإزاء هذه المعاني لا بالحمل الأولى الذاتى ولا بالحمل الشائع الصناعى.

والخلاصه، أن من يدعى أن هذه المعاني من معانى الأمر، إن أراد أن الأمر موضوع بإزائها بالحمل الأولى الذاتى، فيرد عليه ما عرفتم، وإن أراد أنه موضوع بإزائها بالحمل الشائع، فقد مرّ أنه باطل.

الجهه الثانيه: اشتراك ماده الامر لفظا بين الطلب و الشىء

هل يمكن أن يكون الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشىء، فيه قولان:

القول الأول: إنه مشترك لفظى بين المعنيين.

القول الثانى: إنه مشترك معنوى بينهما.

أما القول الأول، فقد اختار جماعه من المحققين منهم المحقق صاحب

الكفايه (قدس سره) (١) وقد استدلو عليه بأمرين:

الأول: اختلاف الأمر بمعنى الطلب عن الأمر بمعنى الشيء في صيغه الجمع. فإن الأول يجمع على الأوامر والثاني على الأمور.

وهذا شاهد على اختلافهما في المعنى بالحمل الأولى، ضروره أن المعنى لو كان واحداً فمن المستبعد جداً اختلافهما في الجمع، إذ لا يحتمل تعدد الجمع بلحاظ تعدد المصاديق واختلافها فإنه غير معهود في اللغة.

الثاني: أن الأمر بمعنى الطلب من المشتقات وقابل للتصريف والاشتقاق، والأمر بمعنى الشيء من الجوامد وغير قابل للصرف، ومن الواضح أن اشتراكهما في معنى واحد غير معقول (٢). وغير خفى أن هذين الأمرين وإن كانا يدلان على اختلافهما في المعنى، إلا-أنهما لا-يدلان على أن الأمر مرادف للشيء في المعنى ومساوق له في المفهوم، فلو كان الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشيء، كان يساوق مفهوم الشيء بعرضه العريض، مع أن الأمر ليس كذلك، ضروره أنه يصح اطلاق الشيء على الأعيان بينما لا يصح اطلاق الأمر عليها، ومن هنا صح أن يقال زيد شيء ولم يصح أن يقال زيد أمر، وإذا رأى شخص فرساً عجباً صح أن يقال رأيت شيئاً عجيباً ولم يصح أن يقال رأيت أمراً عجيباً.

فالنتيجة أن الأمر لا يمكن أن يكون مساوقاً للشيء بعرضه العريض، ومن هنا اختلف المحققون في المعنى الآخر للأمر، فذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى أنه الواقعه والحادثه مطلقاً أو الواقعه والحادثه الخطيره المهمه (٣). والمحقق

ص: ٧

١- (١) - كفايه الأصول: ٦٢. طبع مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)

٢- (٢) - انظر محاضرات في اصول الفقه ٧:٢

٣- (٣) - أجود التقريرات ١: ١٣١.

الأصبهاني (قدس سره) إلى أنه الفعل والحدث (١) وبعض الأعاظم إلى أنه أعم من الواقعه والحادثه المهمه والفعل والحدث ومع ذلك لا يكون مساوقاً للشئ. وقد استدل على أنه أعم من الحادثه المهمه بأنه لاتناقض في قولنا كلام فلان أمر غير مهم أو الواقعه الفلانيه أمر غير خطير وهكذا، كما أنه استدل على أنه أعم من الفعل بقوله اجتماع النقيضين أمر محال أو شريك الباري أمر محال وهكذا، وعدم اشتراك زيد في المجلس الفلاني أمر عجيب، مع أن المحال ليس واقعاً أو فعلاً، فلا يصح أن يقال اجتماع النقيضين فعل مستحيل أو واقع مستحيله وكذلك العدم (٢). وغير خفى أن ذلك بالنسبه إلى المحال بالذات وإن كان صحيحاً، ولكنه لا يصح بالنسبه إلى العدم مطلقاً لأن العدم الخاص قد يتصف بالحادثه والواقعه المهمه وغير المهمه، فيصح أن يقال إن عدم حضور الشخص الفلاني مثلاً في الجلسه الكذائيه حدث مهم أو واقع تاريخيه وهكذا هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد ظهر مما ذكرناه أن الأمر لا يكون مساوقاً للحادثه والواقعه المهمه ولا للحدث والفعل، ومن ناحيه ثالثه الظاهر أن النسبه بين الأمر والشئ عموم من وجه، فإن الشئ يصدق على الأعيان دون الأمر بينما الأمر يصدق على الفعل التكويني المضاف إلى الفاعل دون الشئ كقوله تعالى: (أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) (٣) فإنه لا يصح أن يقال أتعجبين من شئ الله، ومثله قوله تعالى: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (٤) إذ لا يصح أن يقال قل الروح من شئ ربّي، ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: (لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) (٥)، فإنه لا يصح

ص: ٨

- ١- (١) - نهايه الدرايه ١: ٢٥٠. طبع مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).
- ٢- (٢) - بحوث في علم الأصول ٢: ١٢.
- ٣- (٣) - سوره هود (١١): ٧٣.
- ٤- (٤) - سوره الأسراء (١٧): ٨٥.
- ٥- (٥) - سوره الأعراف (٧): ٥٤.

اطلاق الشيء بدل الأمر. ومنه قولنا أمر فلان مستقيم فانه لا يصح أن يقال شيء فلان مستقيم.

إلى هنا قد تبين أن الأمر مشترك لفظي بين الأمر بالمعنى الحدثي وهو حصه خاصه من الطلب والأمر بالمعنى الجامد الجامع بين الحادثه والواقعه الخطيره وغيرها والفعل.

الجهه الثالثه: اشتراك ماده الامر معنى بين الطلب وغيره

هل يمكن أن يكون الأمر مشتركاً معنوياً بين الطلب ومعنى آخر، فيه قولان: فذهب المحقق الأصبهاني والمحقق النائيني (قدس سرهما) إلى القول الأول.

أما المحقق الأصبهاني (قدس سره) فقد حاول إلى توحيد معنى الأمر بالتقريب التالي، فانه (قدس سره) بعدما بنى على أن معنى الآخر للأمر هو الفعل، قال أن مرد الأمر بالآخره إلى معنى واحد وهو الفعل في مقابل الصفات والأعيان، واطلاق الطلب على الفعل باعتبار أنه مورد للطلب التشريعي والتكويني، بينما الصفات والأعيان لا تصلح أن تكون مورداً لهما ومعرضاً لذلك، فالأمر يطلق بمعناه المصدرى المبنى للمفعول على الأفعال كاطلاق المطلب والمطالب على الأفعال الواقعه في معرض الطلب، كما يقال رأيت اليوم مطلباً عجيباً، يراد منه فعل عجيب، والحاصل أن نفس مورديه الفعل ومعرضيته لتعلق الطلب والاراده به تصحح اطلاق المطلب والمقصد والأمر عليه وإن لم يكن هناك قصد ولاطلب متعلق به^(١). وملخص ما أفاده (قدس سره) أن المعنى الآخر للأمر هو الفعل واستعمال الأمر فيه يرجع بالآخره إلى استعماله في الطلب بنحو من العناية وهو المطلب والمقصد، فالجامع بين المعنيين هو المطلب الذى يصدق على الفعل، باعتبار أنه في معرض الطلب والاراده.

ويرد عليه أولاً: مضافاً إلى أن هذا التأويل والتصرف بحاجه إلى عناية زائده

إنه بدون مبرر، لأن هذا المعنى المؤل ليس معنى الأمر جزمًا، ضرورة أن المتبادر والمنسبق من الأمر عرفاً ليس هو المطلب ومعرضه الفعل للطلب والارادة، فلا يكون موضوعاً بإزائه حتى يكون مشتركاً معنوياً.

وثانياً: أن الأمر يستعمل فيما لا يمكن أن يتعلق به الطلب والارادة كما في مثل قولنا اجتماع النقيضين أمر مستحيل وشريك الباري أمر محال، فانه لا يعقل معرضه اجتماع النقيضين وشريك الباري للطلب والارادة.

والخلاصه، أنه لا شبهه في صحه استعمال الأمر فيما يستحيل أن يكون مطلوباً ومراداً كالأشياء غير الاختياريه التي لا يمكن أن تكون في معرض الطلب والارادة هذا، اضافة إلى أن تعدد الجمع دليل على تعدد المعنى كما مرّ.

وأما المحقق النائيني (قدس سره) فقد حاول إلى توحيد معنى الأمر بتقريب آخر وهو أن الطلب ليس معنى الأمر برأسه في قبال معنى الواقعه والحادثه، بل هو مصداق من مصاديقها، فإذن الأمر موضوع لمعنى واحد كمفهوم الواقعه أو الحادثه وهو ينطبق على الطلب كما ينطبق على غيره. فاذن لا يكون الطلب من معنى الأمر بل هو مصداق من مصاديق معناه(١).

ويرد عليه أولاً: أن الطلب معناه لغه وعرفاً هو السعى والتصدى وراء المقصود لا الواقعه والحادثه، فان كان ذلك بشكل مباشر كطالب الضاله وطالب الماء، باعتبار أنه يسعى ويتصدى بنفسه وراء ضالته وبشكل مباشر فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعي، فمفهوم الطلب واحد وهو السعى والتصدى وراء المقصود والمطلوب، وهذا المفهوم الواحد كما ينطبق على السعى والتصدى التكويني الخارجى، كذلك ينطبق على السعى والتصدى

-

ص: ١٠

التشريعي الاعتباري المتمثل في أمر المولى، فالأمر مصداق للطلب، فإن الأمر يسعى ويتصدى لتحريك غيره وراء الشيء المقصود والمطلوب بأمره المتجه إليه.

وثانياً: أن المتبادر من الأمر والمنسب منه حصه خاصه من الطلب مباشره لا الواقعه المهمه، وهذا دليل على أنه معناه الموضوع له لا أنه من مصاديقه.

وثالثاً: أن الطلب معنى حدثي قابل للتصريف والاشتقاق، وأما الواقعه فهي معنى جامد، ومن الواضح أن الجامع الذاتى بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد غير متصور.

ورابعاً: أن اختلافهما في الجمع أظهر شاهد على عدم وحده معنى الأمر، إذ لو كان المعنى واحداً فلا يمكن أن يكون تعدد الجمع واختلافه بلحاظ اختلاف مصاديقه، لأن ذلك غير معهود في اللغة.

وخامساً: أن اطلاق الأمر على الطلب لو كان باعتبار أنه مصداق للواقع، لم يكن فرق بين الطلب التشريعي والطلب التكويني، فكما أن الأول مصداق للواقع فكذلك الثاني، مع أن الأمر لا يصدق على الطلب التكويني، فإذا طلب شخص مالا من آخر، فلا يقال أنه أمره به.

فالنتيجه، أن ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من أن معنى الأمر معنى واحد وهو الواقعه والحادثه والاختلاف إنما هو في مصاديقه، مما لا يمكن المساعده عليه.

فالصحيح، ما ذكرناه من أن الأمر مشترك لفظي بين المعنى الحدثي وهو حصه خاصه من الطلب وبين المعنى الجامد الذي ينطبق على الفعل والحادثه والواقع والشأن والغرض والمحال والعدم وهكذا، وهو معنى موسع وإن لم يكن مرادفاً للشيء وليس مشتركاً معنوياً.

لا شبهه فى أن المتبادر والمنسبق عرفاً من ماده الأمر إذا كانت صادرة من المولى هو الطلب الحتمى اللزومى، والنكته فى ذلك أن مولويه المولى ولا- سيما إذا كانت ذاتيه كمولويه الله - سبحانه عزّ وجل - مساوقه للزوم والوجوب، فاذا صدر أمر من مولى ولم تكن قرينه متصله على الاستحباب دل على الوجوب بلا- شبهه، ومن هنا لم يستشكل فقيه فى دلالة الأمر الوارد فى لسان الشارع على الوجوب عند عدم القرينه على الاستحباب.

فالتتيجه، أنه لا شبهه فى دلالة الأمر على الوجوب. نعم، هناك كلام فى كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشأها وسوف يأتى البحث عن ذلك فى ضمن البحوث القادمة.

المقام الثانى: معنى صيغه الامر

اشاره

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو تعيين مدلول صيغه الأمر سعةً وضيقاً، فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه أن صيغه الأمر موضوعه للنسبه الطليبه بين ماده والمخاطب وتدل عليها فى وعاء الطلب والانشاء وبذلك تمتاز على اختيها الماضى والمضارع، باعتبار أنهما تدلان على النسبه فى وعاء التحقق والاخبار، كما أنها تمتاز عن ماده الأمر فى أن مدلولها معنى حرفى وهو النسبه المذكوره، بينما يكون مدلول ماده معنى اسمى وهو مفهوم الطلب الخاص هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، أنه لا- شبهه فى أن المتبادر من صيغه الأمر والمنسبق منها ارتكازاً عرفاً وفطره إذا كان فى نصوص الكتاب والسنة عند عدم القرينه على الاستحباب هو طلب ماده من المخاطب بنحو الحتم واللزوم، وهذا التبادر كاشف عرفاً عن أن صيغه الأمر موضوعه للوجوب بالمعنى الحرفى، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، قد تبين أن المدلول الوضعى التصورى لماده الأمر الطلب

الخاص بالمعنى الاسمى، وبصيغته الأمر النسبه الطلبيه الخاصه بالمعنى الحرفى لا ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، فهنا دعويان:

الأولى: أن المدلول الوضعى للأمر ماده وهيئه هو الطلب الخاص، غايه الأمر أنه على الأول معنى اسمى، وعلى الثانى معنى حرفى، ونتيجته كلا المعنيين واحده وهى الوجوب.

الثانيه: أن المدلول الوضعى له ليس هو قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى.

أما الدعوى الأولى فقد عرفت وجهها وهو تبادل الطلب المولوى منه المساوق للوجوب عرفاً عند الاطلاق وعدم القرينه على الاستحباب بدون فرق فى ذلك بين ماده الأمر وهيئته.

وإن شئت قلت أن الأمر ماده وهيئه متقوم ذاتاً بصدوره من المولى بعنوان المولويه، وهذا معنى اعتبار العلو فى صدق الأمر وعدم كفايه الاستعلاء فقط، ومن هنا لا يصدق الأمر على طلب المستعلى إذا لم يكن عالياً واقعاً إلاً بالعنايه والمجاز، وحينئذ فاذا صدر أمر من المولى كان المتبادر منه الوجوب.

وأما الدعوى الثانيه التى اختارها السيد الأستاذ (قدس سره) فهى تركز على مقدمتين:

الأولى: مبنيه على مسلكه (قدس سره) فى باب الوضع، حيث إنه فى ذلك الباب قد اختار أن الوضع هو التعهد (1)، فلذلك التزم بأن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه لا تصوريه، وإن الأمر موضوع ماده وهيئه للدلاله على قصد ابراز الأمر

الثانىة: أن الانشاء ليس عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، وذلك لأنه إن اريد بالايجاد، اليجاد التكوينى، فهو غير معقول، بداهة أنه تابع لسلسله علله التكوينيه واللفظ ليس داخلاً فى تلك السلسله. وإن اريد به اليجاد الاعتبارى، فهو بيد المعبر وجوداً وعدمًا، سواءً كان هناك لفظ يتلفظ به أم لا، ومن هنا قال (قدس سره): إن الانشاء عبارة عن ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى (١). وعلى هذا فالأمر مادة وهيئه موضوع للدلاله على قصد ابرازه فى الخارج، فاذا اعتبر المولى فعلا على ذمه المكلف كان ابرازه فى الخارج بمبرز ما من مادة الأمر أو هيئته أو ما يقوم مقامها انشاء، ولكن كلتا المقدمتين غير صحيحه.

أما المقدمه الأولى فقد تقدم الكلام فيها فى باب الوضع وقلنا هناك بأن حقيقه الوضع ليست هى التعهد والالتزام النفسانى، بل هى تخصيص اللفظ بالمعنى اعتباراً وخارجاً بشكل جاد ومؤكد على تفصيل قد مر هناك (٢)، ومن أجل ذلك قلنا فى باب الوضع أن الدلاله الوضعيه دلاله تصويريه لا تصديقيه، وعليه فلا يمكن القول بأن الأمر موضوع مادة وهيئه للدلاله على قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، فانه مبنى على مسلك التعهد وهو غير صحيح، وتمام البحث فى ذلك قد سبق فى باب الوضع.

وأما المقدمه الثانىة فهى مبنيه على تفسير اليجاد فى كلام المشهور (الانشاء ايجاد المعنى باللفظ) بالايجاد التصديقى، فمن أجل ذلك أورد عليه بأن ما هو المشهور فى تفسير الانشاء من ايجاد المعنى باللفظ اما غير معقول إن اريد بالايجاد

١- (١) - المصدر المتقدم: ٨٨

٢- (٢) - راجع الأجزاء السابقه.

الايجاد التكويني، أو غير صحيح إن اريد به الايجاد الاعتباري(١).

ولكن من الواضح أن هذا التفسير منه (قدس سره) خاطيء جداً، فانه لا ينسجم مع المسلك المشهور في باب الوضع، فان الدلاله الوضعيه على المشهور دلاله تصويريه لا تصديقيه، وعلى هذا فحيث أن إيجاد المعنى في كلام المشهور مدلول اللفظ كالصيغ الانشائية أو ما يقوم مقامها، فلا محاله يكون المراد منه الايجاد التصوري دون التصديقي، إذ لا يعقل أن يكون المدلول الوضعي على المشهور مدلولاً تصديقياً أو مقيداً ب قيد تصديقي، فاذا لا- يمكن أن يكون المراد من الايجاد في كلامهم الايجاد التصديقي، وإلا لزم خلف فرض كون المدلول الوضعي عندهم مدلولاً تصورياً لا تصديقياً، وعليه فلا أصل للتفسير المذكور. هذا من ناحيه،

ومن ناحيه أخرى أنه لا بأس بتفسير المشهور الانشاء بايجاد المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه في الجملة، وذلك لأن معنى إيجاديه المعنى الانشائي أنه سنخ معنى يوجد مصداقه بنفس أداه الانشاء في وعائه المناسب له، فالأمر ماده وهيئه موضوع للطلب الخاص المساوق للوجوب عند عدم القرينه على الخلاف، فاذا صدر من المولى في مورد فقد أوجد فرداً من هذا الطلب الخاص فيه بنفس هذا الأمر في وعاء الانشاء والطلب، مثلاً معنى النكاح سنخ معنى يوجد مصداقه بنفس صيغه النكاح كقولك أنكحت وزوّجت وما شاكل ذلك معقباً بالقبول في وعاء الانشاء، وكذلك الحال في معنى البيع والشراء ونحوهما.

وإن شئت قلت أن صيغه الانشاء مستعمله في معناها الموضوع له الفاني في مصداق له يوجد بنفس هذه الصيغه في وعائه المناسب، مثلاً جملة بعث موضوعه لتمليك عين بعوض، فاذا استعمل البائع هذه الجملة في مقام البيع وقال

ص: ١٥

بعث هذا الفرس مثلاً بكذا، فقد أوجد فرداً من تملك عين بعوض في عالم الانشاء بنفس هذه الصيغه، وجمله أنكحت موضوعه لزوجه المرأه للرجل، فاذا استعمل العاقد هذه الجملة وقال أنكحت المرأه المعلومه من الرجل المعلوم فقد أوجد فرداً من الزوجيه والعلاقه بينهما في عالم الانشاء بنفس هذه الجملة، وصيغه الأمر موضوعه للنسبه الطليه، فاذا صدرت من المولى بعنوان المولويه فقد أوجد فرداً ومصداقاً من تلك النسبه بها في عالم الطلب والبعث، ومعنى هذا ليس استعمال الجملة الانشائيه في الفرد والمصداق، بل هي مستعمله في معناها الموضوع له فانياً في مصداق يوجد بنفس الجملة في عالم التصور واللاحظ. وهذا هو معنى إيجاده المعنى الانشائي، ومن ذلك يظهر أن الصحيح في تفسير الانشاء أن يقال، أنه إيجاد مصداق المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه في الوعاء المناسب له، باعتبار أن اللفظ لا يعقل أن يكون عله وسبباً لوجود معناه في وعائه، بداهه أن المعنى لا بد أن يكون ثابتاً فيه لكي يكون اللفظ موضوعاً بازائه ودالا عليه، مثلاً جملة بعث موضوعه لتمليك عين بعوض وتدل عليه فانياً في مصداقه الذي وجد بنفس الجملة تصوراً وتصديقاً، حيث أن شأن كل مفهوم هو الفناء في مصداقه والمرآه له في موطنه حتى في مرحله التصور.

والخلاصه: أن الانشاء إيجاد مصداق المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه في عالم التصور دون ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنه متمثل في ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، فان تفسيره بذلك بلا مبرر حتى على مسلكه (قدس سره) في باب الوضع، فان لازم هذا المسلك كون المدلول الوضعي مدلولاً تصديقياً، وإما كونه قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج فهو لا يقتضى ذلك. اذ كما يمكن أن يكون مدلولها ذلك يمكن أن يكون مدلولها إيجاد مصداق المعنى في عالم التصديق، بل الثاني هو المتفاهم العرفي من الجمل الانشائيه بمعنى أن المتبادر منها

عرفاً هو إيجاد مصداق المعنى باللفظ أو ما يقوم مقامه، غايه الأمر بناء على مسلكه (قدس سره) فى باب الوضع أن هذا اليجاد إيجاد تصدىقى لاتصورى.

نتائج البحث

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التالية:

الأولى: أن أكثر المعانى التى ذكرت لماده الأمر ليس معنى لها جزءاً، إذ احتمال أنها موضوعه بازائها بالحمل الأولى الذاتى أو الشايح الصناعى غير محتمل كما تقدم.

الثانية: أنها مشتركه بين معنيين:

أحدهما: الطلب الخاص الذى هو معنى حدثى قابل للتصريف والاشتقاق.

ثانيهما: المعنى الجامد الذى هو غير قابل للتصريف، وهذا المعنى الجامد ليس مرادفاً للشىء لأنه يصدق على الأعيان دون الأمر، فإذن تفسيره بالشىء غير صحيح، بل الظاهر أن النسبه بينهما عموم من وجه، فإن الشىء يصدق على الأعيان دون الأمر والأمر يصدق على الفعل المضاف إلى الفاعل مطلقاً دون الشىء على ما مرّ تفصيله آنفاً.

الثالثه: أن ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) من أن المعنى الآخر للأمر هو الواقعه المهمه غير تام، إذ الأمر يصدق على الشىء غير المهم بدون تهافت وعلى المحال، كقولنا: «شريك البارى أمر محال» مع عدم صدق الواقعه المهمه عليه، كما أن ما ذكره المحقق الأصبهانى (قدس سره) من أن المعنى الآخر له الفعل غير تام، لأنه أعم منه لصدقه على المحال بينما لا يصدق الفعل عليه هذا، والظاهر أنه معنى عام ينطبق على الواقعه المهمه وغيرها وعلى الفعل والشأن والفعل العجيب والمحال والعدم وهكذا.

الرابعه: أن محاوله المحقق النائيني والمحقق الأصبهاني (قدس سرهما) إلى ارجاع المعنيين المذكورين إلى معنى واحد لا ترجع إلى معنى صحيح كما تقدم.

الخامسه: أن معنى الطلب لغه وعرفاً هو السعى وراء المقصود، غايه الأمر إن كان ذلك بشكل مباشر كطالب الضاله فهو طلب تكويني، وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعي.

السادسه: أنه لا شبهه في أن المتبادر عرفاً من ماده الأمر هو الطلب الخاص بالمعنى الاسمي المساوق للوجوب إذا لم تكن قرينه على الخلاف.

السابعه: أن صيغه الأمر موضوعه للنسبه الطليه بين ماده والمخاطب وتدل عليها في وعاء الطلب وبذلك تمتاز عن أختيها الماضي والمضارع، وهذه النسبه الطليه مساوقه للوجوب إذا لم تكن هناك قرينه على الخلاف.

الثامنه: أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الأمر ماده وهيئه موضوع للدلاله على قصد ابراز الأمر الاعتباري النفساني غير تام، لأنه مبني على مسلكه (قدس سره) في باب الوضع، وقد مرّ عدم صحه هذا المسلك.

المقام الثالث: كيفيه دلالة الأمر ماده وهيئه على الوجوب

اشاره

وأما الكلام في المقام الثالث فبعد ما عرفت من دلالة الأمر ماده وهيئه على الوجوب، وقع الخلاف بين الأصوليين في كيفيه تفسير هذه الدلاله وتحديد منشأها على أقوال.

القول الأول: أن منشأ هذه الدلاله الوضع.

القول الثاني: أن منشأها الاطلاق ومقدمات الحكمه.

القول الثالث: أن منشأها حكم العقل.

أن منشأ هذه الدلاله الوضع

أما القول الأول: فلا شبهه في دلالة ماده الأمر على الوجوب اذا وردت من

قبل الشرع عند عدم القرينه على الخلاف، وهذه الدلاله مستنده إلى نفس اللفظ لا إلى جهه خارجه عنه كالاطلاق بمقدمات الحكمه أو حكم العقل. والوجه فى ذلك ما عرفت من أن المتبادر والمنسبق منه عرفاً ارتكازاً وفطره هو الطلب اللزومى، ولا يتوقف هذا التبادر والانسباق على شىء غير صدوره من المولى وعدم القرينه على الخلاف، وهذا معنى كون دلالة الأمر على الوجوب إنما هى بالوضع لا بالاطلاق ومقدمات الحكمه ولا بحكم العقل.

وأما صيغه الأمر فقد تقدم أنها موضوعه للدلاله على النسبه الطليه بين ماده والمخاطب وتدل على تلك النسبه فى وعائها، فإذا استخدمها المولى فى مقام البعث والطلب بعنوان المولويه صدق عليها عنوان الأمر، فإذا صدق عليها ذلك كان المتبادر منها عرفاً وارتكازاً هو نسبه إيجاد ماده إلى المخاطب بنحو اللزوم والوجوب، ولا تتوقف هذه الدلاله على شىء ماعدا صدورها من المولى وعدم نصب قرينه على الترخيص فى الترك، فالنتيجه أن منشأ دلالة الأمر ماده وهيئه على الوجوب انما هو الوضع لا غيره.

راى المحقق العراقى

أما القول الثانى: وهو أن منشأ دلالة الأمر ماده وهيئه على الوجوب انما هو الاطلاق ومقدمات الحكمه فقد اختاره المحقق العراقى (قدس سره) (١) وله فى المقام دعويان:

الأولى: أن الأمر لا يدل على الوجوب بالوضع.

الثانية: أنه يدل عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

أما الدعوى الأولى فقد أفاد (قدس سره) فى وجهها، أنه لا شبهه فى صدق الأمر حقيقه على الطلب الصادر من المولى وإن كان نديباً، فلو كان الأمر حقيقه فى

-

ص: ١٩

الوجوب وموضوعاً بازائه لم يصح اطلاقه على الطلب الندبي إلا بالعنايه والمجاز، وعليه فصحه اطلاق الأمر على الطلب الندبي حقيقه قرينه واضحه على أن الأمر موضوع للطلب الجامع بين الوجوب والندب، ويؤيد ذلك تقسيم الطلب إليهما(١).

ويرد عليه أنه مصادره واضحه، فان صحه اطلاق الأمر حقيقه على الطلب الندبي منوط بكون الأمر موضوعاً للجامع بين الوجوب والندب، وأما اذا كان موضوعاً للوجوب فقط فيكون اطلاقه على الطلب الندبي مجازاً، ومن الواضح أن اطلاق الأمر على الطلب الندبي حقيقه ليس أمراً مسلماً لكي يجعل ذلك قرينه على أنه لا يدل على الوجوب ولم يوضع بازائه.

فالنتيجه: أنه لا يمكن اثبات وضع الأمر للجامع بصحه اطلاقه على الطلب الندبي حقيقه لأنه دوري، على أساس أن صحه اطلاقه كذلك متوقفه على وضعه للجامع وإلا لم يصح إلا بالعنايه والمجاز، فلو كان وضعه للجامع متوقفاً عليها لدار. وأما صحه التقسيم فهي لاتصلح أن تكون مؤيده، لأنها لا تدل على أكثر من استعمال الأمر في الجامع وهو أعم من الحقيقه.

وأما الدعوى الثانيه وهي أن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فيمكن تقريب ذلك بعده وجوه:

الأول: أن الطلب الوجوبي طلب تام وكامل، وحيث أن كمال الشيء عين الشيء لا أنه أمر زائد عليه، فلا يحتاج بيانه في المقام إلى مؤونه زائده، وهذا بخلاف الطلب الندبي فانه طلب ناقص وضعيف، والنقص والضعف أمر عدمي

فلا يمكن أن يكون عين الطلب، وحينئذ فلا محاله يكون أمراً زائداً عليه، فيبانه بحاجه إلى مؤونه زائده ولا يكفى اطلاق الأمر، وعلى هذا فاذا ورد أمر من المولى بشيء وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الندب كان مقتضى اطلاقه الوجوب، والخلاصه أن الطلب الندبى بما أنه مشتمل على خصوصيه زائده فارادته من الأمر بحاجه إلى قرينه تدل عليها ولا يكفى اطلاق الأمر فى ذلك، فانه لا يدل إلا على ذات المقيد، وهذا بخلاف الطلب الوجوبى، فحيث إنه غير مشتمل على خصوصيه زائده فارادته من الأمر لا تتوقف على قرينه تدل عليها بل يكفى نفس اطلاق الأمر(1).

ولناخذ بالمناقشه فيه، بتقريب أنه إن أراد بالطلب الشديد الوجوب وبالطلب الضعيف الندب، فيرد عليه أن الوجوب والاستحباب لا تتصفان بالشده والضعف، على أساس أنهما من الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها خارجاً، ومن الواضح أن صفتى الشده والضعف من الصفات الحقيقيه الطارئه على الموجودات الخارجيه الواقعيه كعروضها على البياض والسواد ونحوهما.

وبكلمه، أن الأحكام الشرعيه فى أنفسها امور اعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج غير اعتبار من بيده الاعتبار، ولهذا ليست داخله تحت أنه مقوله من المقولات الواقعيه، ولا يعقل اتصافها بالصفات الحقيقيه التى تعرض على المقولات الحقيقيه فى الخارج، وعلى هذا فلا موضوع لما ذكره (قدس سره) من أن اطلاق الأمر بمقدمات الحكمه يعين الطلب المساوق للوجوب وهو الطلب الضعيف دون الطلب المساوق للاستحباب وهو الطلب الضعيف، ومع الاغماض عن ذلك

ص: ٢١

١- (١) - مقالات الأصول ١: ٢٠٨. نهايه الأفكار ١: ١٦٢ وانظر هدايه المسترشدين: ١٤١.

وتسليم أن الوجوب هو الطلب الشديد والاستحباب هو الطلب الضعيف، إلا أن نتیجه ذلك ليست ما أفاده (قدس سره) لا بنظر العرف ولا العقل، أما بنظر العرف فكما أن صفه الضعف خصوصيه زائده على ذات الشيء فكذلك صفه الشده، ومن هنا تكون المرتبه الشديده من الشيء بنظر العرف مباينه للمرتبه الضعيفه منه، لا أنه في المرتبه الضعيفه مشتمل على أمر زائد دون المرتبه الشديده، وعلى هذا فالطلب الشديد والطلب الضعيف مرتبان من الطلب كل منهما متخصصه بخصوصيه زائده على ذات الطلب، وإرادته كل منهما بحاجه إلى قرينه والاطلاق لا يفى إلا لإرادته الجامع دون الزائد عليه. وأما بالنظر الدقي العقلي، فكما أن المرتبه الشديده عين الطبيعي الجامع في الخارج، فكذلك المرتبه الضعيفه، مثلا البياض ذات مراتب متفاوتة من المرتبه الشديده إلى المرتبه الضعيفه، ومن الواضح أن كل مرتبه من هذه المراتب عين البياض خارجاً لا أنها مركبه منه ومن غيره، بلا فرق في ذلك بين المرتبه الشديده والمرتبه الضعيفه. أو فقل، أن مفهوم الشده والضعف بالحمل الأولى الذاتى وإن كان مبايناً للبياض، إلا أن الكلام ليس في ذلك، بل في واقعها بالحمل الشايح، ومن المعلوم أن واقعهما بهذا الحمل عين البياض خارجاً بلا فرق في ذلك بين المرتبه الشديده والمرتبه الضعيفه، فان المرتبه الضعيفه من البياض ليست مركبه منه ومن الأمر العدمى.

وحيث أن المتبع في باب الألفاظ إنما هو نظر العرف، فلا يمكن التمسك باطلاق الأمر الوارد في الكتاب والسنة لتعيين الوجوب وإرادته دون الاستحباب، لأن إرادته كل منهما بحاجه إلى قرينه، واطلاق الأمر لا يفى إلا لإرادته الجامع دون خصوصيه زائده، بل لا يمكن التمسك به بنظر العقل أيضاً لأن الاطلاق لا يدل إلا على الجامع وخصوصيه الشده والضعف وإن كانت عين الجامع بنظر العقل لازائده عليه، إلا أن هذه العينيه إنما هي في عالم الخارج لا في عالم المفهوم،

والمفروض أن الاطلاق لا يدل على الجامع الموجود في الخارج، بل لو دلّ على ذلك فتعيين أنه الحصة الشديده أو الضعيفه بحاجه إلى دال آخر.

وإن أراد (قدس سره) بالطلب الشديد أو الضعيف ملاك الحكم في مرحله المبادئ، بتقريب أن الأمر ماده وهيئه يدل على الطلب بالمطابقه وعلى ملاك بالالتمتزام المتمثل في إرادته المولى الناشئه عن المصلحه والمحجوبيه في الواقع. وهذا الملاك قد يكون شديداً كما في الواجبات وقد يكون ضعيفاً كما في المستحبات، وحيث أن شدة الملاك من سنخه وليست شيئاً زائداً عليه وضعفه أمر زائد عليه، فاذا صدر أمر من المولى وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على ضعف الملاك وعدم شدته، فلا مانع حينئذ من التمسك باطلاقه لاثبات الاراده الشديده.

فيرد عليه أولاً أنه لا يمكن التمسك باطلاق الأمر بالنسبه إلى مدلوله الالتمتزامي إذا لم يكن له اطلاق بالنسبه إلى مدلوله المطابقي، لما تقدم من أن كلا من الوجوب والاستحباب لا يتصف بالشده والضعف، وعلى تقدير الاتصاف، فكل من الصفتين أمر زائد على ذات الطلب لا يخصص صفه الضعف، فاذن إرادته كل منهما بحاجه إلى قرينه وبدونها، فالكلام مجمل فلا يدل على الوجوب ولا على الاستحباب، فاذا لم يكن له اطلاق بالنسبه إلى المدلول المطابقي وهو الوجوب لم يكن له اطلاق بالنسبه إلى المدلول الالتمتزامي أيضاً وهو الملاك، لأن الدلاله الالتمتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه حدوثاً وبقاءً واطلاقاً وتقييداً.

فاذن لا يمكن التمسك باطلاق الأمر لاثبات ملاك الوجوب.

وثانياً: مأمّر من أنه لا فرق بين الشده والضعف لا بنظر العقل ولا بنظر العرف، أما بنظر العقل فكما أن الاراده الشديده بحدها حقيقه الاراده لا أنها إرادته وشيء زائد عليها فكذلك الاراده الضعيفه، فانها بحدها حقيقه الاراده لا

أنها إرادته وعدم، وكذلك الحال في المصلحه والمفسده والمحبيه والمبغوضيه.

وأما بنظر العرف فقد مرّ، أن كلا من صفتي الشده والضعف خصوصيه زائده على الطبيعي الجامع، لا أن صفه الضعف خصوصيه زائده دون صفه الشده فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وبكلمه، أن ملاك الوجوب يختلف عن ملاك الاستحباب، وهذا الاختلاف لا يخلو من أن يكون في الكم أو في الكيف معاً أو في الكيف فقط ولا رابع في البين، أما إذا كان في الكم كما إذا افترضنا أن المصلحه في فعل إذا بلغت من جهه الزيادة عشر درجات مثلاً فهي ملاك الوجوب وإذا كانت أقل منها فهي ملاك الاستحباب، وعلى هذا فملاك كل منهما متخصص بخصوصيه فلا- يمكن اثباتها باطلاق الأمر، لأنه لا يفي إلا لاثبات الجامع دون تخصصه بخصوصيه خاصه، فانه بحاجه إلى دال آخر، وأما إذا كان الاختلاف في الكم والكيف معاً فالأمر فيه أيضاً كذلك، وأما إذا كان في الكيف فقط يعني في الشده والضعف فقد عرفت أنه لا فرق بينهما لابنظر العرف ولا بنظر العقل.

فالتتيجه، في نهايه المطاف أن ما أفاده المحقق العراقي (قدس سره) من دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا يمكن المساعده عليه بوجه.

الثاني: أنه لا- شبهه في أن كل من يطلب فعلاً- عن غيره في اطار الأمر، فالظاهر من حاله أنه إنما يطلبه من أجل إيجاده في الخارج، وعليه فلا بد أن يكون طلبه إياه بحد ذاته مما لا- قصور فيه للتوسل به إلى إيجاده، ومن المعلوم أن ذلك الطلب هو الطلب اللزومي فانه لا- قصور فيه من هذه الناحيه، وعلى هذا فلو كان هناك ما يقتضى قصور طلبه عن التأثير التام في إيجاد المطلوب والزامه به، إما في الملاك أو لوجود مانع لكان عليه أن ينصب قرينه على ذلك، فاذا لم

ينصب قرينه كان مقتضى اطلاق الأمر أنه لا قصور فيه، فيكون عدم نصب القرينه على الاستحباب قرينه على الوجوب(١).

والجواب أولاً: ما عرفت من أن الأمر يدل مادته وهيئه على الوجوب بالوضع، ولا تتوقف هذه الدلالة على ما ذكره (قدس سره) من المقدمه، وهي ظهور حال الأمر في أن أمره تام في التوسل به إلى إيجاد المطلوب ومساوق لسد تمام أبواب العدم للانبعاث والتحرك نحو إيجاده في الخارج.

وثانياً: أن هذا الوجه في نفسه غير تام، لأنه مبني على أحد أمرين:

الأول: الغلبه بدعوى أن الغالب فيمن يأمر بشيء ويطلبه من غيره فانما يطلبه من أجل إيجاده في الخارج واندفاعه إليه وتأثيره فيه تأثيراً تاماً.

الثاني: أن اطلاق الأمر الصادر من المولى ينصرف إلى إرادته الفرد التام والكامل وهو الوجوب، فان كماله وتماमितه منشأ لهذا الظهور والانصراف، ولكن كلا الأمرين ممنوع.

أما الأمر الأول، فيرد عليه أولاً: منع الغلبه لأن الأوامر الاستحبابيه الوارده في الشريعه المقدسه لولم تكن أكثر من الأوامر الوجوبيه، فلا شبهه في أن الأوامر الوجوبيه ليست بأكثر منها بمرتبته تؤدي كثرتها إلى تكوين هذه القاعده وهي قاعده الغلبه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم كثره الأوامر الوجوبيه بهذه المرتبه، إلا أن هذه القاعده قاعده ظنيه فلا تكون حجه.

وعلى الجملة فلولم يكن الأمر في نفسه ظاهراً في الوجوب، لم يمكن حمله عليه

-

ص: ٢٥

على أساس الغلبة التي لاقيمه لها شرعاً.

وأما الثاني فقد مر، أن الوجوب والاستحباب في أنفسهما لا يتصفان بالشده والضعف والكمال والنقض، وإنما يتصفان بهما بلحاظ مبادئهما، على أساس أنها روح الحكم وحقيقته. هذا إضافه إلى أن التماميه والشده لا تصلح أن تكون منشأً للانصراف، لأن منشأ الانصراف إنما هو كثرة الاستعمال دون الكمال والتمام، فإذا فرض أن الامر موضوع للجامع بين الوجوب والاستحباب، فانصرافه إلى الوجوب عند الاطلاق منوط بكثرة استعماله فيه لا بتماميته ولو بلحاظ مبدئه.

فالنتيجه، أن كلا الأمرين لا يصلح أن يكون منشأً لظهور الأمر في الوجوب.

الثالث: أن الوجوب عباره عن طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، والاستحباب عباره عن طلب الفعل مع الترخيص في الترك، فهما يشتركان في الجامع وهو الطلب المتعلق بالفعل ويمتازان في القيد، فان الوجوب مقيد بقيد عدمى والاستحباب مقيد بقيد وجودى، فإذا كانت للجامع حصتان وكان المميز لإحدهما أمراً عدمياً وللأخرى أمراً وجودياً، فمقتضى اطلاق الدليل تعين الحصة الأولى دون الثانية، باعتبار أنها مقيدة بقيد عدمى فلا يحتاج بيانها إلى مؤونه زائده ودليل آخر، بل يكفي في ذلك عدم نصب قرينه على إرادته الثانية، وعلى ذلك فاذا ورد أمر بشيء من قبل المولى ولم تكن قرينه على الترخيص فهو محمول على الوجوب (1).

والخلاصه: أن الاستحباب بما أنه مقيد بقيد وجودى فيبانه بحاجه إلى مؤونه زائده وقرينه لكى تدل على قيده الوجودى، والوجوب بما أنه مقيد بقيد عدمى فيبانه لا يحتاج إلى مؤونه زائده لأن القيد العدمى لا يحتاج إلى بيان مستقل.

-

ص: ٢٤

١- (١) - بحوث في علم الأصول ٢: ٢١.

والجواب أولاً: أن الوجوب ليس مركباً من الأمر الوجودى والأمر العدمى بل هو أمر بسيط. نعم، أن لازمه عدم الترخيص فى الترك لا أنه جزئه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه مركب، إلا- أنه مركب من طلب الفعل والمنع عن الترك، فيكون القيد وجودياً لا عديمياً، وعليه فلا فرق بين الوجوب والاستحباب من هذه الناحية.

وقد يستدل على ذلك بأن صيغه الأمر تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفى، ولما كان الارسال والدفع مساوقاً لسد تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع، فمقتضى إصالة التطابق بين المدلول التصورى والمدلول التصديقى أن الطلب والحكم المبرز بالصيغه سنخ حكم يشتمل على سد تمام أبواب العدم.

ويمكن المناقشه فيه بأن هذا التقريب لا يختص بصيغه الأمر بل يجرى فى مادته أيضاً، لأن ماده الأمر وإن لم توضع للنسبه الارساليه والطلبية، باعتبار أن معناها معنى اسمى وليس بحرفى، إلا أنها موضوعه للطلب بالمعنى الاسمى، ولكن الدفع والتحرك والارسال لانزم للطلب المذكور، فاذن تدل ماده على الطلب بالمطابقه وعلى الدفع والارسال بالالتزام وهو مساوق لسد تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع، وحيث أن أصاله التطابق لا تختص بالمدلول المطابقى بل تجرى فى المدلول الالزامى أيضاً، فيكون الطلب والحكم المبرز بالماده سنخ حكم يشتمل على سد تمام أبواب العدم.

هذا إضافه إلى أن ما فرض فى هذا التقريب من أن الدفع والارسال مساوق لسد تمام أبواب العدم للاندفاع والتحرك قابل للمناقشه، لأن الدفع والارسال جامع بين حصه مساوقه للوجوب وحصه مساوقه للاستحباب، فما هو مساوق لسد تمام أبواب العدم هو الحصه الأولى دون الجامع، فاذن تماميه هذا التقريب

تتوقف على تماميه أحد الوجوه المتقدمه، وحيث أنها جميعاً غير تامه فلا- يتم ذلك أيضاً، تحصل مما ذكرناه أن ما اختاره المحقق العراقي (قدس سره) من أن دلالة الأمر على الوجوب ماده وهيئه إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالوضع لا يتم.

راى المحقق النائىنى و السيد الأستاذ

وأما القول الثالث وهو أن الأمر لا يدل على الوجوب لا- بالوضع ولا- بالاطلاق ومقدمات الحكمة وإنما هو مستفاد من حكم العقل، فقد اختاره المحقق النائىنى (قدس سره) وتبعه فيه السيد الأستاذ (قدس سره).

أما المحقق النائىنى (قدس سره) فقد أفاد فى وجهه أن صيغه الأمر موضوعه لا يقع الماده على المخاطب ومستعمله فيه فى جميع الموارد أعم من موارد الوجوب والاستحباب، ولكن العقل يحكم فيما إذا صدرت من المولى ولم تكن مقرونه بالقرينه على الترخيص فى الترك بلزوم الامتثال قضاء لحق المولويه وأداءً لوظيفه العبوديه وتحصيلاً للأمن من العقوبه، ولا يصلح الاعتذار عن الترك بمجرد احتمال كون المصلحه غير لزوميه طالما لم تكن قرينه على ذلك لامتصله ولا منفصله(١).

وأما السيد الأستاذ (قدس سره) فقد قرب ذلك بما يلى:

أن الأمر موضوع ماده وهيئه للدلاله على ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى، وحيثذا فاذا أمر المولى بشىء فان نصب قرينه على الترخيص فى الترك فهو، وإلا- فالعقل يحكم بوجوب امتثاله والاتيان به فى الخارج قضاء لحق المولويه وتحصيلاً للأمن من العقوبه، على أساس أن احتمال المولويه مساوق لاحتمال العقوبه إذا لم تكن قرينه على الأمن منها، ولا- نقصد بالوجوب إلا ادراك العقل لآبديه الخروج عن عهده، فيما إذا لم يحرز لآمن الداخل ولا من الخارج ما يدل

-

ص: ٢٨

ولنأخذ بالنقد عليه إما أولاً: فلما تقدم من أن الأمر يدل مادته وهيئه على الوجوب بالوضع ويكون هو المتبادر والمنسب منه عند الاطلاق ارتكازاً وفطره هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن الأمر لم يوضع لا- مادته ولا- هيئه للدلاله على قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، لأن ذلك مبنى على مسلك التعهد فى باب الوضع، وقد تقدم نقد هذا المسلك بما لا مزيد عليه.

وثانياً: أنه إن اريد من حكم العقل بالوجوب ادراكه ذلك نظرياً فهو لا يمكن، ضروره أنه لا طريق للعقل إلى الأحكام الشرعيه وما لها من الملاكات والمبادئ، فلولا النصوص الشرعيه من الكتاب والسنة لم يكن بإمكان العقل ادراك شىء من الأحكام الشرعيه من طريق ادراك مبادئها.

وإن اريد من ذلك أن العقل ينتزع الوجوب من اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف، بتقريب أن الأمر الصادر من الشارع يدل على اعتباره الفعل على ذمته ولا يدل على أكثر من ذلك، ولكن العقل ينتزع الوجوب منه مالم تكن هناك قرينه على الترخيص فى الترك.

فيرد عليه أولاً: ما عرفت من أن الأمر لم يوضع للدلاله على ابراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه موضوع لذلك، إلا- أن حكم العقل بالوجوب وانتزاعه منه منوط باحراز ملاكه فى مرحله المبادئ ولا طريق

-

للعقل إلى احرازه فيها والوصول إليه، والحاصل أن الأمر لا يدل إلا على الجامع بين الوجوب والاستحباب، فاذن حكم العقل بالوجوب بما أنه لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكون مبنياً على احراز ملاكته، والمفروض أنه ليس بإمكانه ذلك وبالتالي ليس بإمكانه الحكم بالوجوب، وإن اريد من ذلك الحكم العقلي العملي بمعنى أن حكم العقل بالوجوب في المقام يكون من تبعات حكمه بحسن الطاعة ووجوبها وقبح المعصية وحرمتها، على أساس أن الحاكم في هذا الباب هو العقل دون الشرع، فيرد عليه أن الحاكم في باب الطاعة وإن كان العقل تطبيقاً لكبرى قاعده الحسن والقبح العقليين على المقام، ولكن من الواضح أن العقل لا يحكم بوجوب الطاعة وقبح المعصية إلا بعد احراز موضوعه في المرتبه السابقه وهو الوجوب والحرمة، ومالم يحرز لم يحكم بلزوم الامتثال والطاعة، وأما إذا لم يكن موضوعه محرزاً كما في المقام إذ المفروض فيه أن الأمر الصادر من المولى بشيء لا يدل على وجوبه لا- وضعاً ولا- اطلاقاً، ففي مثل ذلك لا يمكن أن يحكم العقل بوجوب الامتثال أداءً لوظيفه العبوديه وتحصيلاً للأمن من العقوبه، ضروره أنه منوط باحراز الوجوب في المرتبه السابقه ولو بالأصل العملي، ومع عدم احرازه لا موضوع له، فاذن كيف يعقل أن يكون الوجوب بحكم العقل مع أنه متوقف على احرازه مسبقاً.

وبكلمه، أن العقل العملي وهو حكمه بالحسن والقبح يتبع ملاكته وموضوعه ويدور مداره وجوداً وعدمياً، وحيث إن حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه من صغريات العقل العملي، فمن الواضح أنه لا يحكم بذلك إلا بعد احراز موضوعه في المرتبه السابقه وهو الوجوب والحرمة، فما في كلام المحقق النائيني والسيد الأستاذ (قدس سرهما) من أن المولى إذا أمر بشيء ولم ينصب قرينه على الترخيص في الترك، حكم العقل بلزوم امتثاله تحصيلاً للأمن من العقوبه لا يرجع إلى معنى

صحيح، لأن الأمر على الغرض لا يدل على الوجوب لا- بالوضع ولا بالاطلاق، وعليه فيكون الوجوب مشكوكاً ومع الشك فيه يرجع إلى أصالة البراءة، ومع هذه الأصالة لا يعقل حكم العقل بلزوم الامتثال لأنه منوط باحتمال العقاب وهو منفي بها.

ودعوى أن منشأ حكم العقل بوجوب الامتثال هو أن احتمال المولويه مساوق لاحتمال العقوبه إذا لم تكن هناك قرينه على الترخيص فى الترك.

مدفوعه، بأن احتمال المولويه إنما يكون مساوقاً لاحتمال العقوبه إذا كان فى الشبهه الحكيمه قبل الفحص، فان العقل يحكم فيها بلزوم الامتثال دفعاً لاحتمال العقاب، وأما إذا كان فى الشبهه الحكيمه بعد الفحص فلا يحكم العقل فيها بلزوم الامتثال، بناء على ما هو الصحيح من أن الأصل الأولى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان دون قاعده الاشتغال وحق الطاعه، هذا إضافة إلى أن القرينه على الترخيص فيها موجوده وهى أدله البراءه الشرعيه.

فالتنتيجه، أنه لا يمكن أن تكون دلالة الأمر على الوجوب مادةً وهيته بحكم العقل لا بالعقل النظرى ولا بالعقل العملى.

مناقشات صاحب البحوث

ثم أن بعض المحققين (قدس سره) قد أورد على هذا القول باشكالات اخرى:

الأول: أن لازم هذا القول الالتزام بعدم الوجوب فيما إذا كان الأمر مقروناً بعام يدل على الترخيص الشامل لمورده، بتقريب أن حكم العقل بالوجوب معلق على عدم الترخيص فى الترك، ومع الترخيص فيه لا موضوع لحكمه، مثال ذلك إذا ورد فى دليل أكرم العالم العادل ثم ورد فى دليل آخر لا بأس بترك إكرام العالم، فان بناء الفقهاء فى مثل ذلك الموافق للارتكاز العرفى هو الجمع بينهما بحمل العام على الخاص والالتزام بوجوب إكرام العالم العادل، فان ذلك من أحد

موارد الجمع العرفي بين الأدله، واعتبار التعارض بين العام والخاص من التعارض غير المستقر، على أساس أن الدليل الخاص بمقتضى الارتكاز العرفي الفطري قرينه على تحديد المراد الجدى من العام، هذا بناء على المشهور من أن مفاد الأمر الوجوب ماده وهيئه، وأما بناء على ما ذكره السيد الأستاذ والمحقق النائيني (قدس سرهما) من عدم دلالة الأمر على الوجوب فلا تنافي بين الجمليتين المذكورتين هما العام والخاص لكي تكون الجملة الأولى قرينه على تخصيص الثانيه، باعتبار أن الأمر في الأولى لا يدل إلا- على الطلب فقط وهو لا ينافي الترخيص في الترك في الثانيه، بل المتعين على هذا المسلك أن تكون الجملة الثانيه (العام) رافعه لموضوع حكم العقل بالوجوب في الجملة الأولى، على أساس أن حكمه بالوجوب معلق على عدم ورود الترخيص في الترك من المولى، والمفروض في المقام قد ورد الترخيص في الترك في إطار العام، مع أنه ليس بإمكان أحد من الفقهاء الالتزام بهذا اللازم حتى المحقق النائيني والسيد الأستاذ (قدس سرهما)(1).

ولكن يمكن المناقشه في هذا الاشكال بتقريب أن حكم العقل بوجوب امتثال الأمر الوارد من المولى وإن كان معلقاً على عدم ورود الترخيص في الترك من قبل المولى، إلا أن ذلك إنما هو فيما إذا كان الترخيص فيه وارداً من قبله في إطار القرينه، بحيث يرى العرف عدم امكان حمل الأمر على الوجوب معها، فان مثل هذا الترخيص يمنع عن حكم العقل بوجوب الامتثال تأميناً للعقوبه بارتفاع موضوعه، وأما إذا لم يكن الترخيص في الترك في إطار القرينه بأن يكون في إطار الدليل العام كما في مثل المثال، فالظاهر أنه لا- يمنع عن حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال دفعاً لاحتمال العقاب، لأن الظاهر أنه غير معلق على الترخيص

-

ص: ٣٢

١- (١) - بحوث في علم الأصول ٢: ١٩.

فى الترك مطلقاً وإن كان فى ضمن دليل عام، لأنه كما لا يمنع عن دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمه، كذلك لا يمنع عن حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال والخروج عن العهده، فانه منوط بعدم ورود الترخيص فى الترك من قبل المولى فى إطار القرينه لامطلقاً، ولهذا لا يرى العرف تنافياً بين حكم العقل بوجوب إكرام العالم العادل فى المثال وبين الترخيص فى ترك إكرام العالم مطلقاً.

وبكلمه، أنه لاتنافى بين المدلول اللفظى للعام والمدلول اللفظى للخاص على هذا المسلك، لأن المدلول اللفظى الخاص هو طلب الفعل الجامع بين الوجوب والاستحباب والمدلول اللفظى للعام هو الترخيص فى تركه ولاتنافى بينهما، فإن التنافى إنما هو بينه وبين الوجوب، وموضوع حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال والخروج عن العهده تأميناً للعقوبه هو طلب الفعل من المولى وعدم نصب قرينه على الترخيص، فاذا تحقق الأمران تحقق موضوع حكم العقل، وحيث أن الترخيص فى الترك فى إطار الدليل العام ليس ترخيصاً فى إطار القرينه عرفاً، فلا يكون عدمه جزء موضوع حكم العقل، وعلى هذا فالترخيص فى ضمن الدليل العام كما أنه لا يمنع عن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع ولا بأطلاق مقدمات الحكمه، كذلك لا يمنع عن حكم العقل بالوجوب ولزوم الامتثال.

الثانى: أن حكم العقل بالوجوب ولزوم الطاعه لا يخلو من أن يكون معلقاً على عدم الترخيص المتصل فى الترك أو على الأعم منه ومن المنفصل فى الواقع أو على عدم احراز الترخيص فيه، والكل لا يمكن.

أما الأول: فلأن لازمه أنه إذا ورد أمر من المولى ولم ينصب قرينه متصله على

الترخيص في الترك تم موضوع حكم العقل بالوجوب ولزوم الاطاعه، ومعهُ يكون الترخيص بالمنفصل منافياً له فيمتنع وهو واضح البطلان، ضروره أن القرائن المنفصله على عدم الوجوب في النصوص الشرعيه من الكتاب والسنة لا تكون أقل شأنًا من القرائن المتصله على ذلك، فاذن كيف يمكن الحكم بامتناعها.

وأما الثاني: فلأن لازمه عدم امكان احراز الوجوب عقلا عند الشك في وجود القرينه المنفصله على الترخيص في الترك في الواقع مع القطع بعدم وجود القرينه المتصله على ذلك، باعتبار أن حكم العقل بالوجوب معلق على عدم الترخيص في الترك من قبل المولى ولو منفصلاً، ومع الشك فيه لامحاله يشك في حكم العقل بالوجوب.

وأما الثالث: وهو كون حكم العقل معلقاً على عدم احراز الترخيص في الترك فهو خروج عن محل الكلام، لأن محل الكلام في الوجوب الواقعي الذي هو مشترك بين العالم والجاهل لا في الوجوب المنجز المختص بالعالم، هذا.

ويمكن المناقشه فيه أيضاً وذلك لأن حكم العقل بالوجوب وإن كان لا يمكن تعليقه على عدم الترخيص بالمتصل ولا على الأعم منه ومن عدم الترخيص بالمنفصل في الواقع للمحذور المتقدم، إلا أنه لا مانع من تعليقه على عدم احراز الترخيص في الترك، لوضوح أن حكم العقل بلزوم الطاعه والخروج عن العهده تأميناً للعقوبه معلق على عدم احراز الترخيص فيه من قبل المولى، لأن هذا الحكم العقلي ليس حكماً واقعياً مشتركاً بين العالم والجاهل، بل هو حكم عقلي عملي متمثل في ادراك العقل لزوم طاعه المولى في الأوامر الوارده من قبله إذا لم يحرز قرينه على الترخيص في الترك، لما مر من أن المراد من حكم العقل

بالجوب حكم العقل العملى لا النظرى كى يكون الوجوب وجوباً واقعياً مشتركاً بين العالم والجاهل.

الثالث: إذا نسخ الوجوب وقع النزاع بين الفقهاء فى أن الثابت بعد نسخ الوجوب هل هو الجواز أو الاستحباب؟

والجواب: أن المشهور هو الجواز دون الاستحباب، مع أنه على هذا المسلك يتعين ثبوت الاستحباب، لأن النسخ انما يرفع حكم العقل بالوجوب ولا يرفع مدلول الأمر وهو الطلب فيثبت الاستحباب.

والجواب: أن هذا ليس نقضاً على اصحاب هذا المسلك، فان التزام المشهور بعدم ثبوت الاستحباب مبنى على مسلكهم من دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، فان الدليل النسخ حينئذ يرفع الوجوب الذى هو مدلول الأمر وبعد ارتفاعه فلا دليل على الاستحباب، وأما على ضوء هذا المسلك فلا مانع من الالتزام بثبوت الاستحباب بعد ارتفاع حكم العقل بالوجوب بالنسخ ولا محذور فيه أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أن الصحيح فى المسألة القول الأول وهو القول بأن الأمر ماله وهيته موضوع للدلالة على الوجوب دون القول الثانى والثالث.

وهناك ثمرات فقهيه تظهر بين الأقوال الثلاثة فى المسألة فى عديد من المسائل المبحوث عنها فى الأصول ويأتى الكلام فيها فى مواردها.

نتائج البحث

نتيجة البحث فى المسألة عدّه نقاط:

الأولى: أن فى كيفية تفسير دلالة الأمر على الوجوب ماله وهيته وتحديد

منشأها أقوالاً:

الأول: أن منشأها الوضع.

الثاني: أن منشأها الاطلاق ومقدمات الحكمه.

الثالث: أن منشأها العقل.

الثانيه: أن الصحيح من هذه الأقوال، القول الأول لمكان التبادر الكاشف عن الوضع.

الثالثه: أن المحقق العراقي (قدس سره) قد اختار القول الثانى بتقريبات مختلفه، ولكن تقدم موسعاً عدم صحه جميع تلك التقريبات وعدم امكان الاستدلال بشيء منها.

الرابعه: أن المحقق النائنى والسيد الأستاذ (قدس سرهما) قد إختارا القول الثالث، بتقريب أن الأمر موضوع ماده وهيئه للدلاله على ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى أو لايقاع ماده على المخاطب، ولا يدل على الوجوب لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمه، ولكن العقل يحكم بلزوم الامتثال والخروج عن العهده إذا لم تكن هناك قرينه على الترخيص فى الترك هذا، وقد تقدم أنه لا يمكن تخريج هذا القول صناعياً، لأن العقل النظرى لا طريق له إلى ادراك الاحكام الشرعيه من جهه عدم الطريق له إلى ملاكاتها فى مرحله المبادى، وأما العقل العملى فحكمه بلزوم الامتثال منوط باحراز موضوعه فى المرتبه السابقيه وهو الوجوب والحرمة، وبدون احرازه فلا حكم له، والمفروض فى المقام عدم احراز موضوعه.

الخامسه: أن ما أورده بعض المحققين (قدس سره) من الاشكالات على ما هو لازم هذا

القول فقد تقدم المناقشه فيه.

المقام الرابع: اتحاد الطلب و الاراده

اشاره

وأما الكلام فى المقام الرابع وهو أن الطلب متحد مع الاراده أو مغاير لها.

ففيه قولان:

القول الأول: اتحاد الطلب مع الاراده.

القول الثانى: مغايره الطلب مع الاراده.

راى المحقق الخراسانى

أما القول الأول فقد اختاره المحقق الخراسانى (قدس سره) وقد أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه: إن لفظى الطلب والاراده موضوعان بازاء مفهوم واحد جامع بين فردين فى الخارج أى خارج افق الذهن، أحدهما الفرد الحقيقى الخارجى وهو الاراده الحقيقيه والطلب الحقيقى والآخر الفرد الانشائى وهو الاراده الانشائيه والطلب الانشائى. فتكون الاراده الحقيقيه عين الطلب الحقيقى وبالعكس، والاراده الانشائيه عين الطلب الانشائى وبالعكس، وليس المراد من اتحاد الطلب مع الاراده اتحاد الطلب الانشائى مع الاراده الحقيقيه والاراده الانشائيه مع الطلب الحقيقى، لأن المغايره بينهما من الواضحات، ثم أحال (قدس سره) ما ذكره فى المقام إلى الوجدان بدون أن يقيم برهاناً عليه(1).

ولنأخذ بالنقد عليه، لا- شبهه فى أن مفهوم الطلب مغاير لمفهوم الاراده، لأن المتبادر والمنسبق عرفاً من لفظ الطلب هو السعى والتحرك وراء المقصود والمطلوب والتصدى عملاً نحو تحصيله، غايه الأمر إن كان السعى بنحو المباشر كطالب الضاله وطالب العلم فهو طلب تكوينى، وإن كان بتحرك غيره فهو طلب تشريعى. وهذا بخلاف الاراده فانها مستعمله فى معنيين:

-

ص: ٣٧

أحدهما: المشيئة والاختيار.

الثانى: الشوق المؤكد فى النفس الذى يبلغ مرتبه الاراده ولا تكون متحده مع الطلب فى شىء من المعنيين، فانها بمعناها الأول وإن كانت من مقوله الفعل إلا أنها بهذا المعنى من مبادئ الطلب الذى هو عنوان للفعل الخارجى، وأما بمعناها الثانى فهى من مقوله كيف النفسانى ولا ينطبق عليها عنوان الطلب، فلا يقال لمن أراد تحصيل العلم أنه طالب العلم أو تحصيل ضالته أنه طالب الضالته، وعلى ضوء ذلك فالطلب مباين للاراده مفهوماً ومصداقاً فلا يكون متحداً معها لا بالحمل الأولى الذاتى ولا بالحمل الشايع الصناعى.

فالتبجيه، أنهما ليسا من الألفاظ المترادفه جزماً، وأما الاراده الانشائيه فهى فى الحقيقه ليست باراده فى مقابل الاراده الحقيقيه، بداهه أنه ليس فى النفس ارادتان أحدهما الاراده الحقيقيه والأخرى الاراده الانشائيه، بل المراد منها الأمر الانشائى من المولى المسبوق بالاراده الحقيقيه، وقد تقدم أنفاً أن السعى والتحرك قديكون تكوينياً وقد يكون تشريعياً، فالطلب التشريعى الانشائى هو الاراده الانشائيه، وعليه فالاراده الانشائيه عين الطلب الانشائى، بمعنى أنهما شىء واحد وهو الأمر التشريعى الذى قد يعبر عنه بالاراده التشريعيه وقد يعبر عنه بالطلب التشريعى، كما أن مفهوم الطلب بالحمل الأولى وهو السعى والتصدى وراء المقصود جامع بين الطلب التشريعى والاراده التشريعيه والطلب التكوينى، لما مرّ من أن السعى والتصدى إن كان بنحو المباشر فهو طلب تكوينى وإن كان بتحريك غيره فهو طلب تشريعى.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الطلب عنوان للفعل الخارجى أو الذهنى وليس منشأ بالأمر لا بمادته ولا بهيئته، وعلى هذا فليس

للطلب الانشائي واقع موضوعي (١) لا-يتم، وذلك لما عرفت من أن مفهوم الطلب بالحمل الأولى وإن كان غير قابل للانشاء إلا أن مصداقه بالحمل الشايح إذا كان تشريعياً فهو قابل للانشاء، ومن هنا قلنا أن الأمر موضوع ماده وهيئه للطلب المولوى التشريعى المساوق للوجوب على تفصيل تقدم، فلذلك يكون الأمر مصداقاً للطلب. نعم، ما ذكره (قدس سره) من أن الطلب عنوان للفعل وليس منشأ مبنى على مسلكه (قدس سره) فى باب الانشاء من أنه عباره عن ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بـمـبـرـز ما وليس عباره عن إيجاد المعنى باللفظ، وعليه فيكون مدلول الأمر ماده وهيئه عباره عن ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج وليس مدلوله انشاء الطلب، نعم يكون الطلب عنواناً لذلك الأمر الاعتبارى المبرز فى الخارج بـمـبـرـز ما (٢) هذا، ولكن قد تقدم عدم صحه هذا المسلك.

فالصحيح هو ما ذكرناه من أن الأمر موضوع ماده وهيئه للطلب المولوى المساوق للوجوب إذا لم تكن قرينه على الخلاف.

فالنتيجه، أن الطلب الحقيقى مـبـاين للاراده الحقيقيه مفهومًا وواقعاً، وأما الاراده الانشائية فلا معنى لها غير الطلب الانشائي كما مرّ.

-

.

ص: ٣٩

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ١٦:٢

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ٨٨:١

اشاره

- ١ - نظريه الأشاعره: الكلام النفسى ونقدها.
 - ٢ - نظريه الفلاسفه: إرادته تعالى عين ذاته ونقدها.
 - ٣ - نظريه الأشاعره: مسأله الجبر ونقدها.
 - ٤ - نظريه الفلاسفه: مسأله الجبر ونقدها.
 - ٥ - نظريه المعتزله: مسأله التفويض ونقدها.
 - ٦ - نظريه الاماميه: مسأله الأمر بين الأمرين.
 - ٧ - الآراء والنظريات: حول مسأله العقاب والجزاء.
- نظريه الأشاعره: الكلام النفسى ونقدها...

نظريه الأشاعره

اشاره

الكلام النفسى ونقدها

يقع الكلام هنا فى مرحلتين:

الأولى: فى تعيين المراد من الكلام النفسى عندهم.

الثانيه: فى تنفيذ هذه النظرية.

أما الكلام فى المرحله الأولى، فلم يظهر من الأشاعره تصريح ونص بالاتفاق على أن الكلام النفسى الذى هو عندهم من الصفات الذاتيه العليا كالعلم والقدرة ونحوهما وقائم بذاته تعالى قيام الصفه بالموصوف وقديم هو

الطلب، فإن تعبيراتهم فى المسأله مختلفه من مورد إلى مورد آخر، فقد يعبر عنه فى كلماتهم بالأمر وقد يعبر عنه بالخبر وقد يعبر عنه بصيغه الخبر وقد يعبر عنه بالطلب هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أنهم لا ينكرون الكلام اللفظى لله تعالى، بل يقولون به ولهذا قد صرحوا بأن ما قالته المعتزله لا ننكره نحن، بل نقوله ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، ولكننا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقه وهو قديم قائم بذاته تعالى وأنه غير العبارات، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنه والأمكنه والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى، كما لا ينحصر الدلاله عليه بالألفاظ، إذ قد يدل عليه بالاشاره والكتابه(1).

ومن هنا يظهر أن القول بالكلام النفسى لا يتوقف على القول بأن الطلب مغاير للاراده، بل لو قلنا باتحاده معها فمع ذلك لا مانع من القول بالكلام النفسى، فانه عند القائلين به مدلول للكلام اللفظى ويتعدد بتعدده وقائم بذاته تعالى قيام الصفه بالموصوف وقديم وأنه غير الاراده والعلم والقدرة وغير الطلب، لأن قيام الطلب بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل، وقيام الكلام النفسى بذاته سبحانه قيام الصفه بالموصوف، كما أن القول بتغاير الطلب مع الاراده لا يستلزم القول بالكلام النفسى، فان الطلب كما مر فعل اختياري فلا يعقل أن يكون هو الكلام النفسى.

فالتنتيجه، أن مسأله أن الطلب متحد مع الاراده أو مغاير لها لا ترتبط بمسأله

-

ص: ٤١

١- (١) - شرح المواقف (للشريف الجرجاني) ٨: ٩٣.

الكلام النفسى لا- اثباتاً ولا- نفيًا، فانه فى تلك المسأله سواء فيه القول بالاتحاد أم التغير فلا بد فى هذه المسأله من النظر إلى أدلتها، ومن هنا يظهر أن محاوله المحقق الخراسانى (قدس سره) بأن القول باتحاد الطلب مع الاراده يستلزم بطلان القول بالكلام النفسى (1) مما لا أساس لها، فانها مبنيه على أن الطلب لولم يكن متحداً مع الاراده لكان هو الكلام النفسى، ولكن عرفت أنه لا واقع موضوعى له، فان الكلام النفسى على ما ذكره الأشاعره من المواصفات والمميزات لا ينطبق على الطلب لا الطلب الحقيقى ولا- الطلب الانشائى، لأن كليهما أمر حادث مسبوق بالعدم وقيامه بالذات قيام الفعل بالفاعل لا الصفه بالموصوف، ثم أن الأشاعره قد استدلوا على الكلام النفسى بعده وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره فى شرح المواقف من أن الكلام النفسى وراء الكلام اللفظى وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه باللفظ أو غيره كالإشاره أو الكتابه وهو كلام حقيقه وقديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات، حيث إن العبارات تختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه والاقوام ولا- يختلف ذلك المعنى النفسى أبداً باختلافها الذى هو الخبر وهو غير العلم، حيث إن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، فان الخبر هنا موجود دون العلم وهو الأمر غير الاراده، لأن الشخص قد يأمر بما لا يريد كالمختبر لبعده، فان الأمر هنا موجود دون الاراده، وفى هذه الصوره الموجود واقعاً هو صيغه الأمر، إذ لا طلب فيها كما لا إرادته قطعاً، فاذن المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغه الخبر والأمر صفه ثالثه مغايره للعلم والاراده قائمه بالنفس وهى قديمه لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى. ومن الغريب جداً ما نسب إلى الحنابله فى شرح

ص: ٤٢

١- (١) - كفايه الأصول: ٦٥. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).

قالت الحنابلة: كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه بنص جهلا والجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف (٢).

وهذا الدليل يتضمن عدة مميزات للكلام النفسى، منها أنه مدلول للكلام اللفظى ومنها أنه قائم بالنفس قيام الصفه بالموصوف لا الفعل بالفاعل ومنها أنه غير العلم وغير الاراده ومنها أنه قديم لا حادث، ولكن فى هذا الدليل اشكالين:

الأول: أنه لا يمكن أن تتوفر هذه المميزات جميعاً فى مدلول الكلام اللفظى، بيان ذلك أن الخطابات القرآنيه تنقسم إلى مجموعتين:

المجموعه الأولى: الخطابات الانشائيه التى تتضمن اموراً انشائيه إيجابيه.

المجموعه الثانيه: الخطابات الاخباريه التى تتضمن الاخبار عن الوقائع والحوادث.

أما الخطابات الانشائيه فلا يعقل أن يكون مدلولها من سنخ الكلام النفسى لعدم توفر مميزات فيه، فانه وإن كان مدلولاً للكلام اللفظى إلا أنه حادث مسبق بالعدم وليس بقديم وقائم بالنفس قيام الفعل بالفاعل، باعتبار أنه فعل اختياري للشارع لا قيام الصفه بالموصوف. نعم، أنه غير العلم وغير الاراده فالعلم والاراده من المبادئ له.

فالتبجيه، أن مدلول هذه الخطابات الانشائيه حيث أنه أمر حادث مسبق بالعدم لا قديم وقائم بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفه بالموصوف،

-

.

ص: ٤٣

١- (١) - شرح المواقف (للشريف الجرجاني) ٨: ٩٣

٢- (٢) - المصدر المتقدم: ٩٢.

فلا يمكن أن يكون كلاماً نفسياً لعدم توفر مميزاته فيه ككونه قديماً وصفه، وأما الخطابات الاخباريه فلان مدلولها أيضاً لا يعقل أن يكون من سنخ الكلام النفسى، لأنه متمثل فى ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، ومن الواضح أن مميزات الكلام النفسى لا تتوفر فيه، منها كونه صفه لله تعالى ليكون قيامه بذاته سبحانه قيام الصفه بالموصوف، ضروره انه ليس صفه له تعالى حتى يكون قيامه بذاته كذلك، وأما الأخبار فهو فعله تعالى وقيامه به قيام الفعل بالفاعل.

فالتتيجه، أن مدلول الخطابات القرآنيه من الانشائيه والابخاريه لا يمكن أن يكون من سنخ الكلام النفسى.

الثانى: أن ما ذكر فى هذا الدليل من أن الكلام النفسى غير العلم، معللاً بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه أو يعلم خلافه، فان الكلام النفسى هنا موجود دون العلم غريب جداً، وذلك لانه ليس فى هذا المورد إلا تصور المخبريه بتصور ساذج مثلاً يتصور موت زيد من دون أن يعلم به أو يعلم أنه حى لا ميمت ثم يخبر عن موته فى الخارج، فإذن ليس هنا إلا تصور موته، وحينئذ فان اريد بالكلام النفسى هذا التصور الساذج فى افق الذهن وأنه غير العلم والاراده، فيرد عليه أولاً: أن الكلام النفسى مدلول للكلام اللفظى وأنه سنخ معنى قائم بالنفس قيام الصفه بالموصوف وقديم، وهو بهذه المميزات لا ينطبق على الصوره الساذجه التى لا واقع لها غير وجودها فى الذهن، فانها ليست مدلولاً للكلام اللفظى ولا قديمه.

وثانياً: أن الكلام النفسى بهذا المعنى غير متصور فى ذاته، إذ لا يعقل قيام التصور الساذج بذاته تعالى وتقدس، لأنه عبارته عن انطباع صوره الشىء فى افق الذهن ولا موضوع له بالنسبه إلى ذاته المقدسه، هذا إضافة إلى أن علمه تعالى بالأشياء حضورى فلا يتوقف على مقدمه اخرى.

وثالثاً: أن تصور الأشياء أى قيام صورها بالنفس من الصفات لها ومن مقوله الكيف النفساني، والفرض أن الكلام النفسى ليس من إحدى الصفات المعروفة فى النفس والملكات الموجوده فيها سواءً كانت من مقوله العلم أم لا.

ورابعاً: أن الكلام النفسى لايمكن أن يكون عباره عن التصور الساذج، لأنه أمر وجدانى ضرورى فلا موضوع للبحث عن ثبوته والمطالبه بالدليل عليه.

وإن اريد بالكلام النفسى الخبر فيرد عليه أولاً: أن قيام الخبر بالمخبر قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفه بالموصوف، والفرض أن قيام الكلام النفسى بذاته تعالى قيام الصفه بالموصوف لاالفعل بالفاعل. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه صفه للمخبر وقيامه به قيام الصفه بالموصوف إلا أنه صفه حادثه لا قديمه، والمفروض أن من مميزات الكلام النفسى كونه قديماً فلهذا لا ينطبق على الخبر.

والخلاصه: أن الكلام النفسى بما له من المميزات والمقومات لا ينطبق على الخبر لا لفظاً ولا معنىً ولا صوره، اما لفظاً فلأنه من مقوله الكيف المسموع وليس موجوداً فى النفس ولا قديماً ولهذا لا ينطبق عليه الكلام النفسى.

وأما معنىً فلأن صورته فى الذهن تصوراً وتصديقاً من مقوله العلم والمفروض أن الكلام النفسى غير العلم، واما بلحاظ وجوده وراء الذهن فقد تقدم أنه ليس من سنخ الكلام النفسى.

وأما صورته فلان صورته الكلام اللفظى فى الذهن ليست مدلولاً له والمفروض أن الكلام النفسى مدلول للكلام اللفظى.

وأما قول الشاعر أن الكلام لفى الفؤاد وإنما - جعل اللسان على الفؤاد دليلاً،

فهو لا- يدل على أن صورته الكلام في أفق الذهن كلام نفسي، حيث لا تتوفر فيها مميزاته لمكان أنها من مقوله العلم من جهه وحادثه لا قديمه من جهه اخرى ولم تكن مدلولاً للكلام اللفظي من جهه ثالثه.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم في كتابه الكريم بقوله عز وجل: (كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (١) وحيث أن التكلم صفه له تعالى كالعلم والقدره والإيراده وما شاكلها فلا محاله يكون قائماً بذاته كسائر صفاته، وعليه فلا بد من الالتزام بكون التكلم قديماً لاستحاله قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالمحل والصفه بالموصوف والعرض بالمعروض هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الكلام اللفظي حيث أنه مؤلف من حروف وأجزاء متدرجه متصرمه في الوجود فلا- محاله يكون حادثاً مسبوقاً بالعدم ولا- يعقل أن يكون قديماً، وعليه فلا يمكن أن يكون المراد من الكلام في الآيه الشريفه الكلام اللفظي وإلا لزم كون ذاته تعالى محلاً للحادث، فإذن لا محاله يكون المراد منه الكلام النفسي وهو قديم ولا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بها، فالنتيجه أن كلامه تعالى نفسي لا لفظي (٢).

والجواب: أن هذا الوجه مبني على الخلط بين الصفات الذاتيه والصفات الفعلية بتخيل أن جميع صفاته تعالى قديمه وقائمه بذاته قيام الصفه بالموصوف، بيان ذلك أن صفاته تعالى على نوعين:

الأول: الصفات الذاتيه كالعلم والقدره والحياء وما يؤول إليها، فان هذه الصفات عين ذاته تعالى في الخارج ولا اثنيه فيه ولا مغايره، فان قيامها بها

-

ص: ٤٦

١- (١) - سورة النساء (٤): ١٦٤.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٥.

قيام عيني وهو من أظهر وأعلى مراتب القيام لا-قيام الصفه بالموصوف في الخارج أو قيام الحال بالمحل فيه، ومن هنا ورد في بعض الروايات أن الله تعالى وجود كله وعلم كله وقدره كله وحياه كله، وهذا معنى قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغه (١) كمال الاخلاص نفى الصفات عنه لشهاده كل صفه أنها غير الموصوف.

الثاني: الصفات الفعلية كالخلق والرزق والرحمه وماشاكلها فان هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى وتقدس، حيث أن قيامها بها ليس قياماً عينياً كالصفات الذاتية بل قيامها بها قيام الفعل بالفاعل، على أساس أن مبادئ هذه الصفات أفعاله تعالى فلهذا تنفك عن ذاته المقدسه، وليس كقيام الحال بالمحل وإلا لزم كون ذاته محلاً للحوادث وهذا مستحيل.

ومن هنا يظهر الفرق بين الصفات الفعلية والصفات الذاتية العليا، فان الصفات الفعلية غير ذاته تعالى خارجاً ووجوداً ولهذا لا مانع من فرض خلق ذاته عنها، بينما الصفات الذاتية عين ذاته تعالى خارجاً ووجوداً ولهذا يستحيل فرض خلق ذاته عنها، هذا هو جوهر الفرق بينهما ثبوتاً، ونتيجته ذلك اثباتاً هي صحه دخول أداه النفي والشرط والاستفهام والتمنى والترجى وما شاكلها على الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية العليا، فلا يصح أن يقال أن الله تعالى لم يكن عالماً بشيء ثم صار عالماً به أو لم يكن قادراً عليه ثم صار قادراً، بينما يصح أن يقال أن الله تعالى لم يكن خالقاً للشيء الفلاني ثم خلقه وهكذا.

وعلى ضوء هذا الضابط العام للفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد ظهر أن التكلم من الصفات الفعلية دون الذاتية، ومن هنا يصح أن يقال أن الله

-

ص: ٤٧

تعالى كلم موسى (عليه السلام) ولم يكلم عيسى (عليه السلام) وأنه قائم بذاته سبحانه قيام الفعل بالفاعل لا الحال بالمحل وحادث مسبوق بالعدم، فهذا لا تتوفر فيه مميزات الكلام النفسى.

هذا إضافة إلى أن المراد من المتكلم فى الآيه الشريفه هو التكلم بالكلام اللفظى، فإنه تعالى كلم موسى (عليه السلام) بكلام لفظى لا- معنوى لأنه عندهم مدلول للكلام اللفظى، فاذن لا مجال للاستدلال بالآيه الشريفه على وجود الكلام النفسى، إلا أن يراد من الكلام فى الآيه المباركه مدلوله الذى هو كلام نفسى عندهم، ولكن بما أنه لا تتوفر فيه مميزاته فلا يكون كلاماً نفسياً، وذلك لأنه إن اريد به مدلوله بالحمل الأولى الذاتى فهو مضافاً إلى أنه أمر حادث مسبوق بالعدم ليس قائماً بذاته تعالى لا قيام الصفه بالموصوف ولا قيام الفعل بالفاعل لأنه مفهوم محض وثابت فى عالم المفهوميه فحسب، وإن اريد به واقعه بالحمل الشائع فهو وإن كان قائماً بذاته تعالى ولكنه من قيام الفعل بالفاعل لا الصفه بالموصوف.

فالتتيجه، أن الآيه الشريفه لا تدل على أن كلامه تعالى كلام نفسى أصلاً.

الوجه الثالث: لا شبهه فى أن الله تعالى متكلم وقد دلت على ذلك عدّه من الآيات، ولازم ذلك قيام مبدأ المشتق وهو المتكلم بذاته تعالى قيام الصفه بالموصوف لا- قيام الفعل بالفاعل وإلا لم يصح اطلاق المتكلم عليه، ومن هنا لا يصح اطلاق النائم والمائت والقائم والمتحرك والساكن والذائق وماشابه ذلك عليه تعالى مع أن مبادئ هذه الأوصاف قائمه بذاته قيام الفعل بالفاعل، وإن شئت قلت أن هذه الهيئات الاشتقاقيه وأوصافها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل وإنما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفه

بالموصوف، وحيث أن الكلام اللفظي له تعالى حادث ويكون قيامه بذاته سبحانه قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفه بالموصوف فهو لا- يصلح أن يكون مصححاً لمتكلميته تعالى في مقابل سائر صفاته، فإذن لا مناص من الالتزام بكون كلامه تعالى نفسياً وقائماً بذاته سبحانه قيام الصفه بالموصوف كسائر صفاته(١).

والجواب عن ذلك نقضاً وحلاً اما نقضاً فلأنه لا شبهه في أن الله تعالى متكلم بكلام لفظي وقد نصت على ذلك عده من الآيات منه قوله تعالى: (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (٢)، فإن قوله كن فيكون كلامه سبحانه وتعالى وليس بإمكان الأشاعره إنكار ذلك، كيف فانهم معترفون بالكلام اللفظي، فإذن ما هو المبرر لهم في صحه اطلاق المتكلم بالكلام اللفظي عليه تعالى هو المبرر لنا.

وأما حلاً فهو يتوقف على بيان مقدمه وهي ما تقدم موسعاً في بحث المشتق، أن قيام المبدأ بالذات قد يكون حلولياً وشفياً وقد يكون صدورياً إيجادياً وقد يكون ذاتياً من الذاتى باب البرهان أو الكليات الخمس وقد يكون عينياً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن خصوصيه الحلوليه والوصفيه والصدوريه والايجاديه إنما جاءت من قبل المبادئ دون الأوصاف والهيئات الاشتقاقية، فان هذه الخصوصيات غير مأخوذه في مداليلها، لأن الهيئه الاشتقاقية تدل على تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها، وإما كون هذا القيام والتلبس حلولياً أو صدورياً، فالهيئه لا تدل عليه وإنما ذلك يكون من خصوصيه الماده، فهيهه القائم تدل على

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٨

٢- (٢) - سورة يس (٣٦): ٨٢.

تلبس الذات بالقيام واما كون هذا التلبس حلولياً فهو من جهه أرضيه الماده، فإنها موضوعه لمعنى يقتضى أن يكون قيامه بالذات على نحو الحلول والتوصيف، فإذا قيام المبدأ بالذات بطبعه يقتضى تاره كونه حلولياً وصفيّاً وأخرى صدورياً إيجادياً.

ومن ناحيه ثالثه أن المبدأ القائم بالذات إذا كان بنحو الحلول كان منشأً لانتزاع عنوان وصفي اشتقاقى خاص وهو يدل على قيامه بها كذلك، وذلك كالقائم والنائم والمتحرك والمائت والساكن والجالس وماشاكل ذلك، فان هذه الأوصاف الاشتقاقية تنتزع من قيام مبادئها بالذات قيام حلولى وصفى أى قيام الصفه بالموصوف والحال بالمحل، فمن أجل ذلك تدل على تلبسها بها حلولياً، وأما دلالتها على الحلول والوصف فإنما هى بلحاظ خصوصيه مبادئها كما عرفت، ولهذا لا تصدق هذه العناوين والأوصاف الاشتقاقية على الذوات التى تكون مبادئها قائمه بها بنحو الصدور والايجاد يعنى قيام الفعل بالفاعل لا الصفه بالموصوف لما مرّ من أنها منتزعه من قيام مبادئها بها قيام حلولى، ومن هنا لا تصدق تلك الأوصاف الاشتقاقية على الله تعالى مع أن مبادئها قائمه بذاته المقدسه بنحو الصدور والايجاد أى قيام الفعل بالفاعل، وأما إذا كان بنحو الصدور والايجاد فهو منشأً لانتزاع عنوان اشتقاقى خاص وذلك كالضارب والناصر والقاتل والخالق والرازق وما شابه ذلك، فان هذه العناوين الاشتقاقية إن كانت تدل على تلبس الذات بالمبدأ بنحو الصدور والايجاد أى بنحو قيام الفعل بالفاعل لا الصفه بالموصوف، ولكن خصوصيه الصدوريه إنما جاءت من قبل مبادئها لا من قبل الهيئات نفسها، ومن هنا لا تصدق تلك العناوين على الذات القائمه بها تلك المبادئ بنحو الحلول.

إلى هنا قد تبين أنه يصح إطلاق النائم والمائت والقائم والمتحرك والساكن وغيرها على من حل فيه المبدأ وقام به قيام الحال بالمحل والصفة بالموصوف، ولا يصح إطلاقها على من صدر منه المبدأ كإطلاق المائت والنائم على فاعل النوم أو الموت، وهذا بخلاف مثل القاتل والضارب ونحوهما فإنه لا يصح إطلاقها على من حلّ فيه المبدأ وإنما يصحّ على من صدر منه المبدأ يعنى الفاعل، وهذا الفرق لخصوصيه في المبدأ لا في الهيئه، وبعد ذلك نقول أنه لا شبهه في أن المتكلم من الصفات الفعلية دون الذاتية، فإن المبدأ فيه قائم بالذات بنحو الصدور أى قيام الفعل بالفاعل، وقد مرّ أن هذه الخصوصية إنما جاءت من قبل المبدأ لا الهيئه، وعلى هذا الأساس فهيهه المتكلم منتزعه من قيام التكلم بالذات بنحو الایجاد والصدور وهى تدلّ على ذلك، واما خصوصيه أنه بنحو الصدور أو الحلول فهى من خصوصيه المبدأ، وعليه فحيث أن مبدأ المتكلم يقتضى أن يكون قيامه بالذات بنحو الصّيدور والإيجاد فهو منشأ لانتزاع هذا العنوان لا قيامه بها بنحو الحلول، هذا هو الفرق بين الهيئات الاشتقاقية مثل القاتل والضارب والناصر والخالق والرازق والمتكلم وماشابه ذلك والهيئات الاشتقاقية مثل المائت والنائم والمتحرك والساكن والقائم والجالس وماشاكل ذلك هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن الأشاعره قد اخطأوا في نقطتين:

الأولى: في عدم الفرق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، حيث جعلوا جميع صفاته تعالى من الصفات الذاتية بلا فرق بين صفة وصفه.

الثانيه: في التزامهم بأن تمام صفاته تعالى قديمه زائده على ذاته المقدسه وقائمه بها قيام الصفة بالموصوف، لاستحاله كونها حادثه وإلا لزم كون ذاته محلا للحوادث.

أما فى النقطة الأولى، فلأن الفرق بين الصفات الذاتيه العليا والصفات الفعلية واضح، فإن الأولى عين ذاته تعالى فى الخارج ولا يمكن فرض خلوّ ذاته عنها وإلا- لزم أن تكون ذاته فى مرتبه ذاته عاجزه وغير عالمه وبحاجه إليها وهو كماترى، بينما الثانيه عين فعله تعالى فى الخارج يمكن فرض خلوّ ذاته عنها، ولذلك لا تدخل على الأولى أدوات النفى ولا الشرط ولا التمنى والترجى وهكذا وتدخل على الثانيه، ولعل منشأ التزامهم بالكلام النفسى هو خلطهم بين الصفات الذاتيه والصفات الفعلية بتخيل أن قيام جميع صفاته تعالى بذاته من قيام الصفه بالموصوف وإنها جميعاً قديمه لا حادثه، فإن ذلك يؤدى إلى التزامهم بأن كلامهم تعالى نفسى لا لفظى، باعتبار أن كلامه اللفظى أمر حادث مسبق بالعدم ويكون قيامه بذاته تعالى من قيام الفعل بالفاعل.

فالتتيجه، أن الكلام النفسى على ما ذكر له من المميزات والمواصفات فى كلماتهم يشبه الخيال.

أما النقطة الثانيه، فمن البديهي أنه لا يعقل أن تكون صفاته الذاتيه العليا زائده على ذاته المقدسه، إذ أنها لو كانت كذلك فلا تخلو من أن تكون وجودات مستقلة منفصله عن الذات أو متصله ومرتبطة بها وكتاهما غير معقوله، أما الأولى فلأن لازمها خلوّ ذاته تعالى عن العلم والقدرة والحياء وهذا مستحيل. وأما الثانيه، فاتصالها إما بنحو التركيب أو بنحو العينيه، أما الأول فهو لا يمكن لأن لازمه افتقار ذاته تعالى إلى تلك الصفات وبالعكس، باعتبار أن كل جزء من المركب بحاجه إلى جزء آخر فى عمليه التركيب، ومن الواضح أن هذه العمليه بحاجه إلى فاعل أسبق وهكذا وهو كماترى، وأما الثاني فهو المطلوب ولكنه خلاف ما بنوا عليهم فى المسأله.

لحد الآن قد تبين أن الأشاعره كما أنهم في خطأ واضح في الخلط بين الصفات الذاتيه والصفات الفعلية وعدم الفرق بينهما كذلك في خطأ في جعل صفاته تعالى جميعاً زائده على ذاته وقديمه.

الفرق بين اسم الفاعل المتعدى و اللازم

بقي هنا اشكال وهو التسائل عن نكته الفرق بين هيئه النائم والمائت والقائم والمتحرك والساكن وماشابهها وبين هيئه القاتل والضارب والناصر والمانع والخالق والرازق وما شاكلها، على أساس أن المجموعه الأولى من الأوصاف الاشتقاقية مستعمله في من حل فيه المبدأ دون من صدر عنه وأوجده، مثلاً هيئه مائت يصح استعمالها - فيمن حلّ فيه الموت ولا يصح فيمن صدر عنه الموت وأوجده، بينما المجموعه الثانيه من تلك الأوصاف على عكس الأولى تماماً، ولهذا يصح استعمال هيئه الضارب مثلاً فيمن صدر عنه الضرب ولا يصح استعمالها فيمن حل في الضرب مع أن المبدأ في كلتا المجموعتين عرض وله نسبتان نسبه إلى الفاعل ونسبه إلى المحل، مثلاً كما أن للموت نسبتين: نسبه إلى الفاعل ونسبه إلى المحل كذلك للضرب نسبتين: نسبه إلى الفاعل ونسبه إلى المحل وليست نسبه النوم والموت والعلم إلى محلها أولى من نسبتها إلى فاعلها، ونسبه القتل والضرب والخلق إلى فاعلها أولى من نسبتها إلى محلها لأن كلتا النسبتين على حدّ سواء، والخلاصه أن هيئه النائم والمائت ونحوهما تشترك مع هيئه القاتل والضارب ونحوهما في زنه الفاعل، ولكن مع هذا صحّ استعمال الأولى فيمن حلّ فيه المبدأ ولم يصحّ في موجدته، بينما الثانيه على عكس ذلك تماماً، حيث أنه يصحّ استعمالها فيمن حلّ فيه المبدأ ولم يصحّ فيمن أوجده، فإذا ما هو نكته الفرق بينهما؟

وقد قام السيد الأستاذ (قدس سره) بمحاولتين لتبرير هذا الفرق:

المحاوله الأولى: أن ذلك الفرق بين هذه المبادئ سماعي وليس بقياسي

بحيث إذا صحَّ الاطلاق بهذا الاعتبار في مورد صحح اطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار وليس لذلك ضابط كليّ. وحيث أن المجموعه الأولى مستعمله فيمن حل فيه المبدأ دون من صدر عنه، والمجموعه الثانيه على عكس ذلك، فلا بد من الاقتصار على هذا وعدم التعديّ عنه وهذه المحاوله في نفسها لا بأس بها، حيث أنه ليس بوسعنا تبرير هذا الفرق بين هذه الأوصاف الاشتقاقية المشتركة في الصيغه والزنه إلا- بالسمع، فان صححه اطلاق القابض والباسط ونحوهما على موجد القبض والبسط دون ما حل فيه، وعدم صححه اطلاق المائت والنائم ونحوهما على موجد الموت والنوم وصحته على من حل فيه لا يمكن تبريره إلا بالسمع والوصول من اللغه كذلك.

المحاوله الثانيه: أن منشأ هذا الاختلاف، اختلاف نوعى الفعل هما المتعدى واللازم، بيان ذلك أن الفعل إذا كان متعدياً كضرب وقتل وبسط ونحو ذلك فبطبيعته الحال يكون قيام المبدأ على الذات فى اسم فاعله صدورياً كالضارب والقاتل والباسط والقابض والخالق والرازق والمتكلم وهكذا وأنها تدل على تلبس الذات بالمبدأ بنحو الصدور والايجاد، غايه الأمر أن خصوصيه الصدوريه إنما جاءت من قبل المبدأ فيه لا الهيئه.

نتائج البحث... وأما اذا كان الفعل لازماً كمات ونام وعلم وسكن وماشاكل ذلك فبطبيعته الحال يكون قيام المبدأ بالذات فى اسم فاعله حلولياً كالمائت والنائم والعالم والساكن ونحو ذلك وإنها تدل على تلبس الذات بالمبدأ بنحو الحلول، غايه الأمر أن خصوصيه الحلوليه إنما جاءت من قبل المبدأ فيه أى فى الفعل اللازم، فإذن هذا الاختلاف يكون على القاعده، وعلى ذلك فيصحّ اطلاق المتكلم عليه سبحانه وتعالى ولا يصحح اطلاقه على الهواء، كما لا يصحح اطلاق الضارب على

من وقع عليه الضرب والقاتل على من وقع عليه القتل وهكذا(١).

نتائج البحث

نذكر نتائج البحث في عدة نقاط:

الأولى: أن الطلب مغاير للارادة، فان مفهوم الطلب السعى وراء المقصود وهو قديكون تكوينياً وقديكون تشريعياً، ومفهوم الاراده الشوق المؤكّد في النفس وقد يراد منها المشيئه والاختيار، وعلى كل حال فهي مباينه للطلب مفهوماً ومصداقاً، فما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من اتحاد الطلب مع الاراده واقعاً و حقيقه، فلا يرجع إلى معنى محصل، نعم الطلب التشريعي عين الاراده التشريعيه.

الثانيه: أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني وليس منشأ بالأمر لا ماده ولا هيئه، مبنى على مسلكه (قدس سره) في باب الوضع وهو التعهد، وأما على المبنى الصحيح هناك فالأمر موضوع ماده وهيئه للطلب المولوي المساوق للوجوب كما مرّ.

الثالثه: أن تفسير الأشاعره للكلام النفسى بما له من المميزات ككونه مدلولاً للكلام اللفظى وقائماً بذاته سبحانه وتعالى قيام الصفه بالموصوف كالعلم والقدرة والاراده وأنه قديم وغير العلم والاراده لا يرجع إلى معنى محصل، بل هو أشبه شيء بالخيال.

الرابعه: أن القول بالكلام النفسى لا يتوقف على القول بتغاير الطلب مع الإراده كما يظهر من صاحب الكفايه (قدس سره)، وذلك لأن الطلب على هذا القول لا يخلو من أن يكون تكوينياً أو تشريعياً، وعلى كلا التقديرين فهو ليس بكلام نفسى. أما على الأول فهو قائم بالطالب قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفه

-

ص: ٥٥

بالموصوف والمفروض أن الكلام النفسى صفة لا- فعل. وأما على الثانى فهو فعل اعتبارى لا واقع موضوعى له إلا فى عالم الاعتبار، وأمر حادث وقائم بالمعتبر قيام الفعل بالفاعل لا الصفة بالموصوف.

الخامسه: أن الأشاعره قد استدلوا على الكلام النفسى بوجوه:

الوجه الأول: أنهم ذكروا عده مميزات للكلام النفسى وانه بهذه المميزات لا ينطبق على الكلام اللفظى، منها أنه مدلول للكلام اللفظى ومنها أنه قديم لا حادث ومنها أنه قائم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف لا الفعل بالفاعل ومنها أنه غير العلم والإراد.

ولكن قد تقدم أنه بتلك المميزات لا ينطبق على مدلول الخطابات القرآنيه من الاخباريه والانشائيه لعدم توفرها فيه.

الوجه الثانى: أن الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم فى كتابه الكريم وهذا يدل على أنه صفة له تعالى لا فعل.

ولكن تقدم أنه مبنى على الخلط بين الصفات الذاتيه والصفات الفعلية، والتكلم من الصفات الفعلية ولا- يمكن أن يكون من الصفات الذاتيه.

نظريه الفلاسفه: الاراده من الصفات الذاتيه ونقدها... الوجه الثالث: أن عده من الآيات قد نصّت على أن الله تعالى متكلم، ولازم ذلك أن يكون قيام التكلم بذاته تعالى قيام الصفة بالموصوف لا الفعل بالفاعل وإلا لم يصح اطلاق المتكلم عليه، ومن هنا لا يصح اطلاق مثل النائم والمائم ونحوهما عليه تعالى مع أن مبدئه قائم بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل.

والجواب: أن منشأ هذا الفرق اما السماع أو الفرق بين الفعل المتعدى والفعل اللازم كما تقدم.

الاراده من الصفات الذاتيه ونقدها

راى الفلاسفه و المحقق الخراسانى

قد تسأل أن ارادته تعالى وتقدس هل هي من الصفات الذاتيه كالعلم والقدرة ونحوهما أو من الصفات الفعلية كالخلق والرزق وغيرهما؟ فيه قولان: المعروف والمشهور بين الفلاسفه هو القول الأول (١)، وقد اختاره جماعه من الأصوليين أيضاً منهم المحقق الخراسانى (قدس سره) والمحقق الأصبهاني (قدس سرهما).

أما المحقق الخراسانى (قدس سره) فقد ذكر في وجه ذلك أن ارادته تعالى التكوينييه عبارته عن العلم بالنظام الكامل التام وليست شيئاً آخر (٢)، فلذلك بنى على أنها من الصفات الذاتيه هذا، ولكن لا يمكن المساعده على ما ذكره (قدس سره)، وذلك لأنه ان أراد بهذا التفسير أن الاراده علم مفهوماً وبالحمل الأولى.

فيرد عليه أولاً: أن مفهوم الاراده ليس هو العلم بالنظام الكامل التام، بداهه أن مفهوم الاراده غير مفهوم العلم وليس لفظ الاراده ولفظ العلم من اللفظين المترادفين كالانسان والبشر. فالنتيجه أن تفسير الاراده بالعلم تفسير خاطيء جداً.

وثانياً: أن ذلك يستلزم خلف الفرض، لأن لازم ما أفاده (قدس سره) أن الاراده ليست صفه اخرى في قبال العلم، لأن ملاك تعدد الصفات الذاتيه العليا تعدد مفاهيمها في مرحله المفهوم وتباينها في هذه المرحله، فان مفهوم القدره غير

ص: ٥٧

١- (١) - كما في الحكمه المتعاليه في الأسفار الأربعة ٣٤١:٦. (السفر الثالث، الموقف الرابع، الفصل ٧)

٢- (٢) - كفايه الأصول: ٦٧.

مفهوم العلم ومفهوم الحياه، وهكذا وأما مطابقتها في الخارج فهو واحد بالذات وهو ذاته الأحديه، لأن جميع صفاته الذاتيه العليا عين ذاته خارجاً والتغاير إنما هو في المفاهيم فحسب، وعليه فلو كانت الاراده عين العلم مفهوماً وخارجاً فهي ليست صفه اخرى في مقابل العلم بل هي صفه العلم، وقد يعبر عنها بالاراده، وإن أراد بذلك أنها عين العلم خارجاً وعيناً. فيرد عليه أن ذلك مجرد دعوى منه في المسأله ولم يأت ببرهان عليه، وسوف نشير إلى قيام دليل على أنها من الصفات الفعلية دون الذاتيه، وإن أراد بذلك أن الاراده قسم من العلم الأزلّي وهو علمه تعالى بالنظام الكامل التام كالسميع والبصير فان الأول علمه تعالى بالمسموعات والثاني علمه تعالى بالمبصرات.

فيرد عليه أولاً: أن لايزم ذلك أن الاراده ليست صفه ذاتيه مستقله في مقابل العلم والقدرة والحياه بل هي قسم من العلم وهو العلم بالنظام الكلّي كالسميع والبصير، وهذا خلف.

وثانياً: أن ذلك بحاجة إلى دليل واقامه برهان ولا يكفي مجرد الدعوى والمفروض أنه (قدس سره) لم يأت ببرهان على ذلك. فالنتيجه أن ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) لا يرجع إلى معنى صحيح.

راى المحقق الأصهبانى

وأما المحقق الأصهبانى (قدس سره) فقد أفاد في وجه ذلك ما نصه: لا ريب في أن مفاهيم صفاته تعالى الذاتيه متخالفه لا متوافقه مترادفه وإن كان مطابقتها في الخارج واحداً بالذات ومن جميع الجهات، مثلاً مفهوم العلم غير مفهوم الذات ومفهوم بقيه الصفات وإن كان مطابق الجميع ذاته بذاته لا شيء آخر منضمّاً إلى ذاته فانه تعالى صرف الوجود وصرف القدرة وصرف العلم وصرف الحياه وصرف الاراده، ولذا قالوا وجود كله وقدره كله وعلم كله وحياه كله وارهاده

كله، مع أن مفهوم الاراده مغاير لمفهوم العلم ومفهوم الذات وسائر الصفات، وليس مفهوم الاراده العلم بالنظام الأصلح الكامل التام كما فسرها بذلك المحقق صاحب الكفايه (قدس سره)، ضروره أن رجوع صفه ذاتيه إلى ذاته تعالى وتقدس وإلى صفه اخرى كذلك إنما هو في المصداق لا- في المفهوم، لما عرفت من أن مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر، ومن هنا قال الأكابر من الفلاسفه أن مفهوم الاراده هو الابتهاج والرضا أو ما يقاربهما معنى لا العلم بالصلاح والنظام ويعبر عنه بالشوق الأكيد فينا، والسر في التعبير عن الاراده فينا بالشوق المؤكد وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى هو اننا لمكان امكاننا ناقصون في الفاعليه وفاعليتنا لكل شيء بالقوه، فلذا نحتاج في الخروج من القوه إلى الفعل إلى مقدمات زائده على ذواتنا من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد، فيكون الجميع محرکاً للقوه الفاعله المحرکه للعضلات وهذا بخلاف الواجب تعالى، فانه لتقدسه عن شوائب الامكان وجهات القوه والنقصان فاعل بنفس ذاته العليمه المریده، وحيث أنه صرف الوجود وصرف الخير مبتهج بذاته أتم الابتهاج وذاته مرضى لذاته أتم الرضا، وينبعث من هذا الابتهاج الذاتى وهو الاراده الذاتيه ابتهاج في مرحله الفعل، فان من أحب شيئاً أحب اثاره وهذه المحبه الفعليه هي الاراده في مرحله الفعل وهي التي وردت الاخبار عن الأئمه الاطهار (عليهم السلام)(١). ما أفاده (قدس سره) في هذا النص امور:

الأول: أن مفهوم الاراده بالحمل الأولى الذاتى هو الرضا والابتهاج وهو غير مفهوم العلم، فان مفهومه انكشاف الواقع فلا يصح تفسير أحدهما بالآخر وإن كان مطابقهما واحداً بالذات وهو ذاته تعالى.

ص: ٥٩

الثانى: أن الابتهاج والرضا فى مرحله الذات هو الاراده الذاتيه التى هى من الصفات العليا الكماليه كالعلم والقدرة ونحوهما، وفى مرحله الفعل هو الاراده الفعلية التى هى من آثار ارادته الذاتيه.

الثالث: أن الاراده فى الانسان هى الشوق الأكيد المحرّك للقوه العامله للعضلات نحو المراد، وتحققها فى النفس يتوقف على مقدمات كالتصور والتصديق بالفائده ونحوهما، بينما الاراده فى ذاته تعالى لا تتوقف على أیه مقدمه خارجه عن ذاته المقدسه كعلمه وقدرته ونحوهما.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه الأمور:

أما الأول: فلأنه (قدس سره) إن أراد بهذا التفسير تفسيرها بمعناها العرفى اللغوى، ففيه أنه ليس معناها لا لغه ولا عرفاً، فان الاراده مستعمله فى أحد معنيين:

الأول: الشوق المؤكد فى النفس. والثانى: المشيئه والاختيار.

وإن أراد (قدس سره) به بيان حقيقه الاراده فإنها من الصفات الذاتيه العليا كالعلم والقدرة والحياه ونحوها، فيرد عليه أن ما أفاده (قدس سره) من البيان فى هذا النص لا يتضمّن أى برهان على أن ارادته تعالى من الصفات الذاتيه كالعلم والقدرة ولا اشاره إلى ذلك، وإنما هو بيان وتقريراً اختاره (قدس سره) من دون الاشارة إلى تبريره وسببه، فلذلك لا بد من النظر إلى ما هو المبرر لاختيار الفلاسفه وجماعه من الأصوليين لهذه النظرية مع أن المستفاد من الكتاب والسنة إن إرادته به تعالى فعله كسائر أفعاله، اما من الكتاب فقوله تعالى: (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (١)، فإنه ناص فى أن ارادته تعالى هى أمره التكويني ويعبر عنه بمشيئته

-

ص: ٦٠

تعالى أيضاً، واما من السنه فهى روايات كثيره تنصّ بمختلف الألسنه فى أن ارادته فعله تعالى(١) وفى بعضها نفى الاراده الأزليه الذاتيه(٢) وفى بعضها الآخر إن من يقول بأن الله لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحد(٣) ، وهكذا.

ولكن على الرغم من ذلك فقد اختار هؤلاء الجماعه تبعاً للفلاسفه ان ارادته تعالى عين ذاته المقدسه كالعلم والقدرة وإنها هى الابتهاج والرضا فى مرتبه ذاته تعالى، ولكن هذا الاختيار فى مقابل الكتاب والسنه لايمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته مبرره لذلك، وتلك النكته التى دعتهم إلى اختيار هذه النظرية متمثله فى أمور:

الأول: أن اختيار الفعل مرتبطه بكونه مسبوqاً بالاراده بنحو ارتباط المعلول بالعله وإلا كان الفعل تسرياً لا ارادياً اختيارياً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان الاراده فى الانسان هى الشوق الأكيد فى النفس، فإنه إذا بلغ مرتبه الاراده ترتب عليها تحريك القوه العامله المحركه للعضلات قهراً نحو الفعل فى الخارج وإيجاده فيه، فالاراده حصه خاصه من الشوق المؤكد فى النفس وهى ما ترتب عليها أثرها (وهو تحريك العضلات) ترتب المعلول على العله.

وأما فى الواجب تعالى فهى عين ذاته خارجاً كالعلم والقدرة ونحوهما ولايمكن أن تكون عين فعله الخارجى الاختيارى، لأن اختياريه فعله تعالى مرتبطه بكونه مسبوqاً بالاراده، فكيف يعقل أن يكون عين الاراده، فلذلك لابد

ص: ٦١

-
- ١- (١) - الكافى ١: ١٠٩ ح ٣، باب الاراده انها من صفات الفعل. بحار الأنوار ٤: ١٣٧ ح ٤، باب القدره والاراده
 - ٢- (٢) - الكافى، الباب المتقدم، ح ١. بحار الأنوار، الباب المتقدم، ح ١٦
 - ٣- (٣) - التوحيد للصدوق - عليه الرحمه - ص ٣٣٨، ح ٥ باب المشيئه والاراده. بحار الأنوار، الباب المتقدم، ح ١٨.

من الالتزام بكون ارادته تعالى عين ذاته حتى تكون أفعاله الاختياريه مسبوقة بها وإلا كانت قسريه لا اراديه اختياريه.

الثانى: أن مبدأ العليه مبدأ عام فى الكون وإنه من القضايا الأوليه الفطريه، وسرّ حاجه الشىء إلى هذا المبدأ امكانه الوجودى و فقره الذاتى، وعلى هذا الأساس فامكان الفعل الاختيارى عين ارتباطه الوجودى بعلمته و فقره الذاتى إليها وهى الاراده ولا يمكن فرض تحقّقه ووجوده بدونها وإلا لزم خروجه واستغنائه عن مبدأ العليه وهو كماترى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ان ارادته تعالى وتقدس حيث أنها عين ذاته، فنتيجه ذلك أن ذاته المریده هى العله التامه للأشياء وتكوينها خارجاً، باعتبار أن فاعليته تعالى لما كانت منزّهه عن جميع شوائب الامكان وكافه جهات النقصان والقوه فهى فعليه من كل الجهات ومساوقه لسد تمام أبواب العدم، فإذا كانت فاعليته فى مرتبه ذاته تامه ومطلقه فيستحيل انفكاك الأشياء عنها كاستحاله انفكاك المعلول عن العله التامه، أو فقل أنه تعالى فاعل بنفس ذاته العليمه المریده، فلذلك تكون فاعليته من أتم مراتب الفاعليه، باعتبار أنه صرف الوجود وصرف الاراده ومنزه عن جميع شوائب النقص والامكان. وأما فى الانسان فارادته التى هى مرتبه خاصه من الشوق المؤكّد عله تامه لفعله فى الخارج، لأنها إذا تحققت ترتب عليها تحريك العضلات قهراً نحو إيجاد الفعل، وحينئذ فيستحيل انفكاكه عنها كاستحاله انفكاك المعلول عن العله التامه.

الثالث: أنه لا يوجد هناك شىء آخر بديلا عن الاراده يصلح أن يكون عله للفعل، اما العلم فهو لا يصلح أن يكون عله لوجود المعلوم فى الخارج لأنه كاشف عنه وكذلك القدره، فاذن بطبيعته الحال أن ما يصلح أن يكون عله للفعل

هو الارادة، فلذلك التزموا بأن ملاك اختياريه الفعل هو كونه مسبقاً بها ومعلولاً لها وإلا كان قسرياً لا ارادياً.

ولنا تعليق على هذه النظرية وهو أن الكلام في المسألة ليس في الاصطلاحات الفارغة وأن الفعل إرادي أو ليس إرادي، وإنما الكلام في واقع الحال فيها، ومن الطبيعي أن الفعل واقعاً لا يمكن أن يكون اختيارياً إذا كان معلولاً للارادة، وذلك لأن الارادة بتمام مقدماتها ومبادئها غير اختياريه، وهذه المقدمات والمبادئ معلوله لوجود عللها في الواقع وناشئه بالضرورة منها إلى أن تنتهي السلسلة إلى الواجب بالذات، وعليه فلا محاله يكون حال الفعل الصادر من الانسان بالارادة كحال يد المرتعش واصفرار وجه الخائف عند الخوف الناشئ بالضرورة من عوامل مؤثره في النفس واضطرابها الناشئ بالضرورة من عللها الطبيعيه إلى أن تنتهي إلى الواجب بالذات، فإذا كان كيف يكون هذا الفعل اختيارياً، فإن الاختيار ينافي الوجوب لأن الوجوب مساوق للاضطرار المقابل للاختيار، وعلى هذا فلا فرق بين الفعل الصادر من الانسان بالارادة وبين حركة يد المرتعش وحركة الامعاء عند الخوف إلا في التسميه والاصطلاح، فيسمى الأول بالفعل الاختياري الارادي، والثاني بالفعل الاضطراري القسري، وأما بحسب الواقع فلا فرق بينهما اصلاً إذ كما أن عند تحقق الخوف تحقق حركة الامعاء قهراً شاء أو لم يشأ، كذلك عند تحقق الارادة في النفس تحقق الفعل في الخارج قهراً شاء أو لم يشأ.

والخلاصه، أن قاعده أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد تحكم على فعل الانسان باعتبار أنه ممكن، ونتيجه هذا أنه غير مختار في أفعاله لمكان أنها تصدر منه بالضروره والضروره تنافي الاختيار ولا تجتمع معه، ولازم ذلك قبح

محاسبه العبد على أفعاله والعقاب عليه فانه كعقاب المرتعش على حركة يده، بل يلزم من ذلك لغويه التكليف نهائياً بمعنى أن ارسال الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام لغو وبلا فائده هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الاراده فى نفسها لا- تصلح أن تكون عله تامه للفعل، وذلك لأن وجدان كل فرد تدرك بالضروره أن الاراده مهما بلغت من القوه والشده فى النفس كماً وكيفاً لم تترتب عليها حركة العضلات قهراً وبالضروره كحركة يد المرتعش أو اصفرار وجه الخائف عند الخوف، وهذا غير قابل للمناقشه هذا من جهه، ومن جهه ثانيه قد تتحرك العضلات نحو الفعل وإيجاده فى الخارج رغم عدم وجود الاراده فى النفس بل قد يكون الموجود فيها الكراهه بديله عنها، وتتيجه هاتين الجهتين أن صدور الفعل من الانسان لايمكن أن يتبع وجود الاراده فى النفس كتبعيه المعلول لوجود العله، ومن هنا فالصحيح فى المسأله هو ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره)(١) وأوضحه السيد الأستاذ (قدس سره)(٢) من أن هناك شيئاً آخر غير الاراده والفعل مرتبط به وهو السلطنه والاختيار، فان سلطنه الانسان وإختياره على أفعاله أمر وجدانى تدركه الفطره السليمه وهى تكفى لتحقيق الفعل فى الخارج كانت هناك إرادته فى النفس أم لا- ولا-يمكن فرض احتياجهما فى ذلك إلى ضمّ مقدمه اخرى إليها وإلا لتخرج السلطنه عن كونها سلطنه وهو خلف.

وبكلمه، أن إسناد وجود الفعل إلى السلطنه وصدوره منها ليس معناه تخصيص مبدأ العليه بغير الفعل الاختيارى وتحديده، بداهه أنه لايمكن تحديده،

ص: ٦٤

١- (١) - أجود التقريرات ١: ١٣٧.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ٢: ٥٣-٥٩.

لأن هذا المبدأ كنظام عام للكون من القضايا الفطرية الأولية المبرهنه باستحاله استغناء الممكن في وجوده عن العله، والا لم يستقم علم ولا- نظام في الكون ولا- يمكن اثبات المبدأ للعالم. نعم، قاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، ليست كقاعده عامه للكون، فان الفطره السليمه إنما تحكم بوجود وجود المعلول بوجده علته إذا كان من سنخ وجودها وموجوداً بوجودها في مرتبتها بنحو الأتم، ومن هنا يكون وجوداً لمعلول من مراتب وجود العله النازله، وأما الفعل الاختياري فهو وإن كان ممكناً وبحاجه إلى عله إلا أن وجوده لما لم يكن من سنخ وجود علته وهي السلطنه، فلا تحكم الفطره السليمه الوجدانيه بوجود وجوده بوجودها بل هو ظل على امكانه، لأن نسبه السلطنه إليه وجوداً وعدمًا نسبه واحده فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وبذلك يختلف الفعل الاختياري عن المعلول الطبيعي، فان المعلول الطبيعي بما أن وجوده من سنخ وجود علته فيجب وجوده بوجودها، والفعل الاختياري بما أن وجوده ليس من سنخ وجود علته فلا يجب وجوده بوجودها، فلهذا لا يكون الفعل الاختياري من صغريات قاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد. فالنتيجه أن الفعل يصدر من الانسان بالسلطنه والاختيار وهي عله تامه له، ومع ذلك لا- يخرج الفعل عن اختيار الانسان وسلطانه وإلا- لزم الخلف هذا في الانسان، وأما في الواجب تعالى فلنا دعويان:

الأولى: أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية دون الذاتيه.

الثانيه: على تقدير تسليم أنها من الصفات الذاتيه ومع ذلك لا يمكن أن تكون عله تامه لفعله.

أما الدعوى الأولى فلا يمكن لنا اثبات أن ارادته تعالى من الصفات الذاتيه

كـالعلم والقـدره دون الصـفات الفـعليه ولا برهان على ذلك ولا تحكـم به الفـطره السـليمه، وأما التـزام الفـلاسفه بذلك فهو مبني على نقطه خـاطئه قد تقدمت الاشاره إليها، فيأذن لا- ميرر للالتزام بأن الاراده من صفات الذات كـالعلم والقـدره، وأما تفسير صاحب الكفـايه (قدس سره) الاراده بالعلم بالنظام الأتم فقد مرّ أنه تفسير خاطيء لأن مفهوم الاراده غير مفهوم العلم. وأما تفسير المحقق الأصبهاني (قدس سره) الاراده بالرضا والابتهاج(1) فأيضاً كذلك، لأنه إن أراد بذلك مفهوم الرضا بالحمل الأولى الذاتي، فيرد عليه أن مفهوم الاراده غير مفهوم الرضا ولا تكون الاراده مع الرضا من اللفظين المترادفين، وإن أراد به واقع الرضا بالحمل الشايع، فيرد عليه أن الرضا بالحمل الشايع من صفات الفعل لا الذات، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن هناك شاهدين على أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية دون الذاتيه.

الشاهد الأول: الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (2)، فانه ناص في أن ارادته تعالى فعله وأمره التكويني، ودعوى أن الآيه الشريفه بنفسها لاتنفي الاراده الذاتيه وإن كانت صحيحه إلا أنك عرفت أنه لا دليل عليها وبضم ذلك إلى الآيه الشريفه. فالنتيجه، أن ارادته تعالى فعليه لا ذاتيه.

وأما السنه فهناك روايات كثيره قد صرحت بأن ارادته تعالى مشيئته وهي فعله، وفي بعضها قد صرح بنفي الاراده الذاتيه له تعالى وسوف نشير إلى تلك

ص: ٦٦

١- (١) - نهايه الدرايه ١: ٢٤٦ و ٢٧٩.

٢- (٢) - سوره يس (٣٦): ٨٢.

الشاهد الثاني: ما أشرنا إليه آنفاً من الفرق بين الصفات الذاتية العليا وبين الصفات الفعلية ثبوتاً واثباتاً.

أما ثبوتاً فلا يمكن فرض خلوّ ذاته المقدسه عن الصفات العليا الذاتيه كالعلم والقدرة ونحوهما وإلا لزم أن تكون ذاته تعالى في مرتبه ذاته غير عالمه وغير قادره وبحاجه إلى العلم والقدرة والحياء وهذا مستحيل، بداهه أن ذاته المقدسه في مرتبه ذاته عين العلم والقدرة والحياء وغنيّه بالذات ولهذا يكون تصورهما للذات الواجبه ملازماً للتصديق بثبوتها لها عيناً، بينما يمكن فرض خلو ذاته المقدسه عن الصفات الفعلية كالخلق والرزق ونحوهما والاراده من هذا القبيل، إذ لا يلزم من فرض خلو ذاته في مرتبه ذاته عن الاراده أى محذوره لازم من فرض خلوها في تلك المرتبه من العلم والقدرة والحياء.

وأما اثباتاً فلما تقدم من أن أدوات النفي والشرط والتمنى والترجي وما شاكل ذلك لا تدخل على الصفات الذاتيه، بينما تلك الأدوات تدخل على الصفات الفعلية، وحيث أنه يصح دخولها على الاراده، فهو دليل على أنها من الصفات الفعلية، فاذن لا مجال للشك في أن إرادته تعالى فعلية لا ذاتيه.

وأما المدعى الثانيه: فلو سلمنا أن ارادته تعالى ذاتيه كالعلم والقدرة، فمع ذلك لا يمكن أن تكون عله لفعله بقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد، لأن نتيجة ذلك أن لا يكون الواجب تعالى مختاراً في فعله، باعتبار أنه ناشئ بالضروره من ارادته الواجبه بالذات والضروره تنافي الاختيار، ومعنى ذلك نفى القدره والسلطنه عن الله تعالى على أفعاله وبالتالي أنه لا فرق من هذه الناحيه بين أن يكون مبدأ الكون هو الله تعالى أو الماده العمياء وهو كما ترى،

ومجرد الاصطلاحات والتعبيرات الفارغه بأن الله تعالى فاعل بالاراده والاختيار والماده فاعله بالايجاب والقسر، لا قيمه لها ولا تغير الواقع عما هو عليه، فمن أجل هذه النقطه وحكم الفطره السليمه بأن فعله تعالى صادر من ذاته المقدسه باختياره وسلطنته المطلقه التامه لا يارادته وإن قلنا فرضاً أنها ذاتيه، وقد مرّ أن ارتباط الفعل الاختياري بالسلطنه غير ارتباط المعلول الطبيعي لعلته التامه، فان الأول لا يجب وجوده بوجود السلطنه بل يبقى على حدّ امكانه، وأما الثاني فهو يجب وجوده بوجود علته.

ومن هنا قلنا أن ارتباط الأول بها لا يكون من صغريات قاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، باعتبار أن نسبه السلطنه إلى الفعل وجوداً وعدمًا نسبه واحده، ومع ذلك تكفى لتحقيق أحد الطرفين بدون الحاجه إلى ضمّ مقدمه اخرى إليها وإلا لتخرج السلطنه عن كونها سلطنه وهو خلف، وقد يعبر عن السلطنه بالاختيار تاره وبالمشيئه اخرى، وسيأتى هذا البحث بمزيد من التوضيح قادمًا.

معنى حديث «خلق الله المشيئه بنفسها...»

بقى هنا شيء هو أنه قد ورد في صحيحه عمر بن اذنيه قوله (عليه السلام): «خلق الله المشيئه بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئه»^(١).

يقع الكلام في المراد من المشيئه المخلوقه بنفسها، فهل المراد منها السلطنه والاختيار أو الاراده فيه قولان:

تفسير المحقق الأصبهاني

فذهب المحقق الأصبهاني (قدس سره) إلى القول الأول بدعوى أن المشيئه على نوعين:

ص: ٦٨

١- (١) - الكافي ١: ١١٠، ح ٤، باب الاراده أنها من صفات الفعل. التوحيد للصدوق - عليه الرحمه - ص ١٤٨، ح ١٩، باب الذات وصفات الفعل.

مشيئه ذاتيه وهي عين ذاته المقدسه كبقية صفاته الذاتيه فالمشيئه الواجبه عين الواجب تعالى، ومشيئه فعليه وهي عين الوجود الاطلاقى المنبسط على الماهيات، والمراد من المشيئه فى هذه الروايه وغيرها هو المشيئه الفعليه التى هى عين الوجود المنبسط والوجود الاطلاقى، وعلى هذا فمعنى الحديث الشريف هو أن موجوديه الوجود المنبسط بنفسها لا بوجود آخر، وأما موجوديه سائر الاشياء فى النظام الجملى التسلسلى فانما هى بالوجود المنبسط وهو فعله الأول الاطلاقى(1).

وغير خفى أن هذا التفسير منه (قدس سره) مبنى على نظريه الفلاسفه القائله بتوحيد الفعل على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بين ذاته المریده بين الأشياء، وحيث أن هذا المبدأ غير متوفر بين ذاته المقدسه المریده بين الأشياء بكافه أشكالها الماديه، فلذلك التزموا بالنظام الجملى الطولى وأن الصادر الأول منه تعالى هو الوجود الصريف المعبر عنه تاره بالوجود المنبسط وأخرى بالوجود الاطلاقى الذى لا قيد له. وفيه أنه لا أساس لما أفاده (قدس سره) من التفسير لانه مبنى على أن تكون لله تعالى إرادتان:

إرادته ذاتيه وهى العله التامه للأشياء وفعليه، ولكن قد تقدم أنه لا- يمكن أن تكون ارادته ذاتيه، وعلى تقدير تسليم أنها ذاتيه فلايمكن أن تكون عله لفعله تعالى كما مر، بل العله له سلطنته المطلقه التامه على الأشياء بنسبه واحده بالنسبه إلى كلا طرفيها من الوجود والعدم، ومن هنا يظهر أن نظريه الفلاسفه التى تركز على عليه ذاته المقدسه المریده التامه من جميع الجهات على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بين العله والمعلول، تستلزم نفى القدره الأزليه عن الله

ص: ٦٩

١- (١) - انظر نهايه الدرايه ٢٨٧:١ - تعليقه منه (قدس سره).

تعالى وضروره صدور الفعل منه واضطراره إليه واقعاً، وحينئذ فالتعبير عن أنه تعالى مختار في أفعاله لا مضطر وانه فاعل بالاراده لا- بالايجاب والضروره مجرد اصطلاحات متداوله بينهم وتعبيرات فارغه بدون المحتوى هذا، فالصحيح هو القول الأول وأن المراد من المشيئيه المخلوقه بنفسها هو السلطنه المطلقه للذات الواجبه، والمراد من خلقها بنفسها أنها ثابتة كذلك باعتبار أنها من آثار قدرته تعالى الذاتيه، فاذن يكون معنى الحديث الشريف خلق الله المشيئيه بنفسها أى اثبت سلطنته المطلقه وأحكمها بنفسها لا بسلطنه اخرى، والمراد من الاثبات، الاثبات الأزلى، ثم اثبت سائر الأشياء بها يعنى أظهرها وأوجدها، وسيأتى مزيد من البحث عنها فى ضمن البحوث الآتية.

نتيجه هذا البحث أمور:

الأول: أن الفلاسفه وجماعه من الأصوليين منهم صاحب الكفايه والمحقق الأصبهانى (قدس سرهما) ذهبوا إلى أن ارادته تعالى من الصفات الذاتيه كالعلم والقدره، أما صاحب الكفايه (قدس سره) فقد فسّر الاراده بالعلم بالنظام الأكمل والأتم، ولكن تقدم أن هذا التفسير خاطيء جداً لأن مفهوم الاراده غير مفهوم العلم، وإلا فلازم ذلك أن تكون الاراده والعلم صفه واحده لا صفتين، لأن تعدد الصفات الذاتيه إنما هو بتعدد مفاهيمها وإلا فهى فى الواقع الخارجى شىء واحد ولا تعدد فيه.

وأما المحقق الأصبهانى (قدس سره) فقد فسّرهما بالابتهاج والرضا، ولكن قد مرّ عدم صحه هذا التفسير أيضاً.

الثانى: أن منشأ التزام هؤلاء بأن ارادته تعالى من الصفات الذاتيه هو أن فعله ممكن والممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد، وحينئذ فلا بدّ له من علمه، وذاته المقدسه فى نفسه لاتصلح أن تكون علمه وكذلك علمه وقدرته، وما يصلح

أن يكون عله له هو ارادته تعالى، وهذه الاراده لا بد من أن تكون عين ذاته تعالى وتقدس، إذ لو كانت عين فعله فهي بحاجة إلى عله، فلذلك التزموا بأن ارادته تعالى من الصفات الذاتيه. ولكن قد تقدم أن فعله تعالى لا يمكن أن يكون معلولا لارادته حتى ولو قلنا بأنها من الصفات الذاتيه.

الثالث: الصحيح أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية لا- الذاتيه، اما أولاً: فلأنه لا يوجد في كلمات القائلين بأنها من الصفات الذاتيه برهان على ذلك، وإنما التزموا بذلك من جهة ما أشرنا إليه من النكته وبعد بطلان تلك النكته وعدم الأصل لها فلا موجب للالتزام بأنها من الصفات الذاتيه. وثانياً: أن الخصائص والمميزات للصفات الذاتيه العليا غير متوفره فيها، وانما المتوفر فيها الخصائص والمميزات للصفات الفعلية ثبوتاً واثباتاً على تفصيل تقدم. وثالثاً: أن الروايات الكثيره تنص على أن ارادته تعالى من الصفات الفعلية لا- الذاتيه. ورابعاً: أن فعل الانسان لا يمكن أن يكون معلولا لارادته التي هي عباره عن الشوق المؤكد في أفق نفسه وإلا لزم أن لا يكون مختاراً في أفعاله، باعتبار أن الاراده بتمام مبادئها غير اختياريه ومعلوله لعللها وناشئه بالضروره منها إلى أن تنتهي السلسله إلى الواجب بالذات، ونتيجه ذلك قبح العقاب بل لغويه التكليف نهائياً.

الرابع: أن المراد من المشيئه الوارده في الآيات والروايات منها صحيحه عمر بن اذينه: «خلق الله المشيئه بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئه»، هو سلطنته المطلقه التامه على الأشياء، والمراد من خلقها بنفسها أنها ثابتة كذلك بلحاظ أنها من آثار القدره الذاتيه كما مرّ، وليس المراد منها الوجود المنبسط على الماهيات، بل لا يمكن أن يكون المراد منها ذلك لأنه مبني على مبدأ التناسب والسنيخيه بين ذاته المقدسه وبين فعله، وقد تقدم أن هذا البناء مستحيل.

مسأله الجبر ونقدها

راى الاشاعره

المعروف والمشهور فى الألسنه أن الأشاعره يقولون بأن العبد فى يد الله تعالى كالميت فى يد الغسال، فكما أنه لا حول ولا قوه للميت أصلاً وإنما الحول والقوه تماماً للغسال فكذلك لا حول ولا قوه للعبد وأن الحول والقوه كله لله تعالى وتقدس وقد استدل على هذه النظرية بوجوه:

نظريه الأشاعره: مسأله الجبر ونقدها... الوجه الأول: أن الفعل ممكن والممكن متساوى الطرفين فلا يقتضى وجوده ولا عدمه فتحقق أحد الطرفين دون الطرف الآخر بحاجه إلى مرجح، بداهه أنه لو تحقق بدون وجود المرجح لكان من الصدفة وهى مستحيله، حيث أن لازم ذلك سد باب اثبات الصّانع باعتبار أن كل شىء ينطوى على امكان الوجود وامكان العدم بصوره متعاده، فإذا وجد من دون عله فهو صدفة وهى تمنع عن اثبات المبدأ الأول، إذ لو امكن وجود شىء فى الخارج بدون عله لم يمكن اثباته، فلذلك لا يمكن وجود فعل فى الخارج بدون وجود مرجح فيه وعليه فتنقل الكلام إلى ذلك المرجح، فان كان ممكناً فوجوده بحاجه إلى مرجح آخر وهكذا إلى أن يذهب إلى مالا- نهايه له، وبما أن ذلك مستحيل فلا بد أن ينتهى إلى مرجح واجب بالذات، ولازم ذلك خروج الفعل عن اختيار الانسان، لأن وجوده مستند فى نهايه المطاف إلى الواجب بالذات، فلا يكون صدوره منه بالاختيار بل هو بمثابة الآله بدون حول ولا قوه له.

والجواب: أن هذا الوجه مبنى على أن صدور الفعل من الانسان منوط بوجود مرجح خارج عن اختياره لقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم

يوجد. ولكن هذا البناء غير صحيح لأن المرجح المتوهم له في المقام هو اراده الانسان في النفس، وحيث أن هذه الاراده بتمام مقدماتها ومبادئها غير اختياريه وناشئه بالضروره من عللها الواقعيه إلى أن تنتهي إلى الواجب بالذات، فمن أجل ذلك يكون الانسان غير مختار في أفعاله لأن الضروره تنافي الاختيار.

ولكن قد تقدم أن الاراده بمعنى الشوق المؤكد في النفس مهما بلغت ذروتها من القوه والشده كماً وكيفاً لعوامل داخلية أو خارجيه لم توجب ضروره انبعاث النفس نحو تحريك القوه العامله للعضلات خارجاً وترتبه عليها ترتب المعلول على العله التامه قهراً، وهذا أمر فطري وجداني وغير قابل للبحث والنقاش، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الاراده لو كانت عله تامه للفعل فلازمه أن يكون الانسان غير مختار في أفعاله، لأن ضرورتها بالاراده بقاعده أن الشيء مالم يجب لم يوجد تنافي الاختيار، ونتيجه هذا قبح المحاسبه والعقوبه عليها بل لغويه التكليف نهائياً كما مر.

ومن ناحيه ثالثه أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بأن فعل الانسان مرتبط بسلطنته وقدرته كانت هناك اراده في النفس أم لا، وقد تقدم أن نسبه السلطنه إلى الفعل وجوداً وعدمًا على حد سواء. فالفعل لا يخرج عن حد الامكان والتعادل بالسلطنه عليه، وهذه السلطنه رغم أن نسبتها إلى كل من وجود الفعل وعدمه على حد الامكان لا الضروره، تكفي لتحقيق أحد الطرفين بدون الحاجه لها إلى ضم مقدمه زائده إليها وإلا لزم خلف فرض السلطنه عليه، ومن هنا قلنا أن ارتباط الفعل الاختياري بالسلطنه بما أنه في حد الامكان، فلا يكون مصداقاً لقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي أن الانسان مختار في أفعاله وإنها تحت سلطانه وقدرته بدون حاجه إلى مقدمه زائده وهذا لا ينافى كون مبادئ الفعل من الحياه والقدره والعلم بيده تعالى وتحت سلطانه المطلق، وذلك لأن الانسان مختار طالما فيه الحياه والقدره والعلم. وهذا يكفى في حكم العقل بحسن التكليف والحساب والعقاب.

وإن شئت قلت أن أفعال العباد ليست معلوله للاراده وخاضعه لها بل هي خاضعه لسلطنه العباد وقدرتهم عليها مباشرة كانت هناك اراده أم لا، وأما مبادئ هذه الأفعال فهي خاضعه لسلطنه الله تعالى وقدرته، ونتيجه ذلك أن صدور الفعل من العبد بحاجه إلى مقدمتين:

الأولى: بيد العبد وهي سلطنته وقدرته عليه.

الثانيه: بيده تعالى وتقدس، والمقدمه الأولى تمتاز عن الثانيه بأمرين: أحدهما أنها في طول الثانيه ومتفرعه عليها. ثانيهما: أن مقدميه الأولى بنحو المباشر والثانيه بالواسطه، وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين كما سوف نشير إليه تفصيلاً (١).

الوجه الثاني: أن فعل العبد ممكن وليس بواجب ولا ممتنع، ومعنى امكانه أن وجوده وعدمه متعادلان ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فاذا كان ممكناً كان مقدوراً لله تعالى، ولاشياء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدره العبد، لاستحاله اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، فاذن لا محاله يقع بقدره الله عز وجل دون العبد (٢).

-

ص: ٧٤

١- (١) - عند البحث عن نظريه الاماميه.

٢- (٢) - انظر شرح المواقف (للشريف الجرجاني) ١٤٨:٨.

والجواب: أن هذه الوجه مبني على الخلط بين المقدور بالمباشرة والمقدور بالواسطة، فإن فعل العبد وإن كان مقدوراً لله تعالى إلا أنه مقدور بواسطة قدرته سبحانه على مبادئه ومقدماته لا عليه مباشرة لاستحاله تعلق سلطنته به بنحو المباشر، وعلى هذا فقدرة العبد على الفعل مشروط ببقاء حياته وقدرته وعلمه به بنحو القضييه الشرطيه، فانه طالما تكون المبادئ موجوده في العبد فهو قادر على الفعل وصادر منه باختياره وسلطنته. فاذن ما يكون متعلقاً لقدرة العبد وسلطنته مباشره وهو فعله، يستحيل أن يكون متعلقاً لقدرة الله تعالى وسلطنته كذلك، وما يكون متعلقاً لقدرة سبحانه وسلطنته مباشره وهو مبادئ الفعل، يستحيل أن يكون متعلقاً لقدرة العبد وسلطنته كذلك.

فالتتيجه: أنه لا يلزم من قدره العبد على فعله وكونه تحت سلطنته واختياره اجتماع قدرتين مؤثرتين فيه، وبكلمه أن ما في هذا الوجه من الصغرى والكبرى يعنى أن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى وإن كان صحيحاً، ضروره أن الممكنات بكافه أنواعها وأشكالها مقدوره له تعالى، إلا أن ما رتبته على تلك الكبرى من أنه لاشيء مما هو مقدور لله بواقع تحت قدره العبد، معللاً بامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، خاطيء جداً ولا واقع موضوعي له، وذلك لأن أفعال العباد رغم كونها مقدوره لله تعالى من ناحيه أن مبادئها بيده سبحانه وتعالى، مقدوره للعباد أيضاً وواقعه تحت اختيارهم وسلطانهم مباشره. ونتيجه ذلك أن الأفعال مقدوره لله عزّ وجل بالواسطة وللعبد بالمباشرة ولا تنافى بينهما أصلاً، فاذن لا يرجع هذا الوجه إلى معنى محصّل.

الوجه الثالث: ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري على ما في شرح المواقف وحاصل هذا الوجه، أن فعل العبد صادر منه في الخارج بقدره الله تعالى وليس

لقدرته تأثير فيه، غايه الأمر أن سنه الله قد جرت على إيجاد القدره والاختيار فى العبد وإيجاد فعله مقارناً لهما إذا لم يكن هناك مانع فى البين، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً واحداً من دون تأثير قدره العبد وإرادته فيه، نعم أنه مكسوب له والمراد به مقارنته لقدرته وإرادته وكونه محلاً له (١).

والجواب: أنه إريد بوقوع فعل العبد بقدره الله وحدها وقوعه بها مباشره، فقد عرفت أنه مستحيل لاستحاله تعلق مشيئه الله تعالى وسلطنته بفعل العبد كذلك، لأن المحل غير قابل لذلك، وإن اريد به أن مباديه من الحياه والقدره ونحوهما واقعه بقدرته سبحانه وتعالى وحدها فهو صحيح. ولكنه لا يمنع عن كون الفعل تحت قدره العبد وسلطنته مباشره، إذ من الواضح أن وقوع المبادىء بقدرته تعالى لا يستلزم ضروره وقوع الفعل من العبد فى الخارج وصدوره منه، بدهه أن تلك المبادىء موجوده فى العبد مع أن الفعل قد يصدر منه، وقد لا يصدر فلا ملازمه بين وجودها ووقوع الفعل منه بل هو منوط باختيار العبد وسلطنته وهى تكفى لتحقيقه بدون الحاجه إلى ضم مقدمه خارجيه إليها.

وبكلمه أن وقوع الفعل من العبد يتوقف على مقدمتين طوليتين:

الأولى: حياه العبد وقدرته وعلمه.

الثانيه: اختيار العبد وسلطنته عليه مباشره، وبانتفاء كل واحده منهما يستحيل وقوع الفعل فى الخارج، فالمقدمه الأولى تحت قدره الله وسلطنته المطلقه التامه والمقدمه الثانيه بيد العبد، فاذا كانت المقدمه الأولى متحققه فوقع الفعل فى الخارج باختيار العبد ومشيئته بدون التوقف على أى مقدمه اخرى.

-

ص: ٧٦

وأما ما فى هذا الوجه من أن عادة الله قد جرت على إيجاد القدره والاختيار فى العبد، فاذا لم يكن هناك مانع من إيجاد فعله فأوجده مقارناً لهما فىكون فعله مخلوقاً لله سبحانه احداثاً وابداعاً.

فان اريد بذلك إيجاده تعالى فعل العبد مباشره من دون دخل لقدره العبد واختياره فيه فقد مرّ أنه مستحيل، لأن الفعل الصادر من العبد غير قابل لتعلق قدرته تعالى واختياره به مباشره.

وإن اريد به إيجاده بالواسطه بمعنى أن مبادئ هذا الفعل ومقدماته الأولى بيده تعالى وتحت سلطانه فهو صحيح ولذلك يصح اسناده إليه تعالى، باعتبار أن المقدور بالواسطه مقذور، ولكن فعله وقوعه فى الخارج بيد العبد مباشره وباختياره، فانه إذا شاء تحقق بدون التوقف على مقدمه اخرى، لا أن وقوعه فيه مقارن لقدرته بدون التأثير لها فيه، فانه خلاف الوجدان والفطره السليمه.

ومن هنا يظهر أن سنه الله قد جرت على ذلك لا على مجرد التقارن الذى لا تقبله الفطره والوجدان، والنكته فى ذلك أن سنه الله تعالى جاريه فى الكون على النظام العلى الطولى السارى فى الكائنات برمتها لحاجتها الكامنه فى صميم ذواتها ووجوداتها التى هى فى الحقيقه عين الفقر والربط إلى أن تنتهى هذه السلسله إلى الواجب بالذات الذى هو مبدأ الكل فالكل ينال منه.

تفصيل ذلك أن الكائنات بكافه أنواعها وأشكالها خاضعه للقوانين الطبيعیه والنظم الخاصه التى أودعها الله تعالى فى كمون ذواتها وصميم طبائعها ضمن اطار معين محدد وهى مبدأ التناسب والسنيه، والسرف فى ذلك أن العلل تملك معاليلها فى صميم كيانها وكمون وجودها بنحو الأتم والأكمل وليست المعاليل موجوده مستقله فى قبال وجود عللها بل هى تتولد منها وتكون من مراتب وجودها

النازله، مثلاً- النار تملك الحراره فى صميم كيانها وتتولد منها فالكائنات برمتها خاضعه لهذا المبدأ ويستحيل أن تتخلف فى سيرها وحركتها عنه، منها الانسان، والمراد من سنه الله الجاريه فى الكون كنظام عام هو مبدأ العله السارى فى الكائنات تماماً على أساس مبدأ التناسب والسنخيه، فإنها لكل مراتبها الطويله وحلقاتها التصاعديه بعلمها ومعلولاتها عين الفقر والتعلق لاذات له الفقر والتعلق إلى أن تنتهى السلسله إلى الواجب بالذات فانه مبدأ الكل، وعلى ضوء هذا الأساس فلا يمكن القول بأن ترتب المعاليل على علمها بمجرد جريان عاده الله تعالى بذلك بدون علاقه وارتباط بينهما، لأن مرد هذا القول إلى انكار مبدأ العليه الذى هو نظام عام للكون وبالتالى الالتزام بالصدفه وانكار المبدأ للعالم، لأن الترابط بين الأشياء كامن فى صميم كيانها ووجودها على أساس مبدأ العليه القائل بأن كل حادثه ترتبط فى وجودها بأسبابها وشروطها الخاصه على أساس قانون التناسب والسنخيه، ويرفض هذا المبدأ الصدفه والاتفاق كما يرفض الضروره الذاتيه للحوادث، ويقول أن العالم مرتبط ارتباطاً وثيقاً كاملاً بعضه مع بعضه الآخر، ويجعل كل جزء منه موضعه من الكون الذى تحتمه شروط وجوده، ولا يمكن أن يكون هذا الارتباط مستنداً إلى العاده التى تحصل بالتكرار، فان لازمه أن لا يكون ناشئاً من صميم ذوات الأشياء بل لعامل خارجى عرضى وهو قد يتخلف هذا، إضافه إلى أنه لا يمكن تطبيق العاده على المعلول الأول.

فالتتيجه أن ما ذكر فى هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أن الوجوه التى استدل بها على نظريه الأشاعره لا يرجع شىء منها إلى معنى محصل ومعقول، ومن هنا

لا يَحتمل أَنهم كانوا منكرين اختيار العبد وسلطنته على أفعاله عملياً بحكم الفطره السليمه وإنما كانوا منكرين ذلك نظرياً فحسب على أساس عدم توصلهم فكرياً إلى مغزى نظريه الأمر بين الأمرين.

ص: ٧٩

مسأله الجبر و نقدها

قد استدلل على هذه النظرية بعدّه وجوه:

الدليل الاول للجبر

الوجه الأول: المعروف والمشهور بين الفلاسفه قديماً وحديثاً أن الأفعال الاختياريه برمتها وبتمام أنواعها معلوله للاراده وخاضعه لها وجوداً وعدمها فانها إذا بلغت حدها استحال تخلفها عنها وإن لم تبلغ استحال وجودها لاستحاله وجود المعلول بدون وجود العله، وتبعهم في ذلك جماعه من الأصوليين منهم المحقق صاحب الكفايه (١) و المحقق الأصبهاني (قدس سرهما) (٢)، ونتيجه ذلك أن الاراده إذا بلغت حدها التام وجب صدور الفعل من الفاعل في الخارج واستحال تخلفه عنه لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه، وإلى هذا أشار المحقق الأصبهاني (قدس سره) بقوله: الاراده مالم تبلغ حدّاً يستحيل تخلف المراد عنها، لا يمكن وجود الفعل لأن معناه صدور المعلول بلا عله تامه، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها، وإلا لزم تخلف المعلول عن عله التامه.

وقال صدر المتألهين إن إرادتك مادامت متساويه النسبه إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحه لأحد ذينك الطرفين على الآخر، وأما إذا صارت حد الوجوب لزم منه وقوع الفعل (٣).

ص: ٨٠

١- (١) - الفوائد للمحقق الخراساني (قدس سره): ٢٩٠، وكفايه الأصول: ٦٥ و ٦٧

٢- (٢) - نهايه الدرايه ١: ٢٨٥

٣- (٣) - الحكمه المتعاليه في الأسفار الأربعة ٦: ٣١٧.

والخلاصه: أن كلمات الفلاسفه متفقه على أن الاراده عله تامه للفعل بقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده بالغير لم يوجد، ولناخذ بنقد هذه النظرية على ضوء دراسه نقطتين:

الأولى: أن الاراده مهما بلغت لايمكن أن تكون عله تامه للفعل.

الثانيه: أن الأفعال الاختياريه بكافه أنواعها مرتبطه بسلطنه الفاعل وقدرته لا بارادته بلافرق في ذلك بين فعله تعالى وفعل العبد.

أما النقطه الأولى: فهي مدروسه حساً ووجداناً.

أما الأول فلان من المحسوس والمشاهد خارجاً في مختلف الموارد والمناسبات أن الفعل يصدر من الانسان بدون وجود إرادته في افق نفسه أو كانت ولكنها لم تبلغ حدها التام بل قد يكون صدوره منه مع أن الموجود في نفسه الكراهه دون الاراده، فان كل ذلك يكشف كشافاً جزمياً عن أن وجود الفعل في الخارج وصدوره من الانسان غير منوط بالاراده اناطه المعلول بالعله التامه.

وأما الثاني فلان الفطره السليمه الوجدانيه لكل فرد حاكمه بأن ارادته مهما بلغت ذروتها من القوه والشده لعوامل نفسيه داخلية أو خارجيه فلا تترتب عليها حركه العضلات قهراً ترتب المعلول على العله التامه، بل أمرها بيده وجوداً وعدمياً وتحت قدرته وسلطنته، ولا تخرج بسبب وجود الاراده في نفسه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الوجوب والضروره لكي تخرج بذلك عن تحت قدرته.

وإن شئت قلت أن كل فرد إذا راجع وجدانه وفطرته السليمه في أعماق نفسه وصميم كيانه حتى الأشعري، يدرك الفرق بين حركه يد المرتعش وحركه يد

غيره وبين حركة النبض وحركة الأصابع وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنه ويسره وبين حركة الأمعاء عند الخوف وحركة الرجل خطوه فخطوه وهكذا، ومن الطبيعي أنه ليس بإمكان أى فرد انكار الفرق بين هذه الحركات فانه بمثابة انكار أبده البديهيّات كالواحد نصف الأثنين والكل أعظم من الجزء وماشاكلهما، فلو كانت الاراده عله تامه بحدّها وكانت حركة العضلات معلوله لها فبطبيعه الحال كان حالها حال حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق وحركة الأمعاء عند الخوف وهكذا، على أساس أن الاراده بتمام مقدماتها ومبادئها غير اختياريه وناشئه بالضروره من عللها بقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد إلى أن تنتهي السلسله إلى الذات الواجبه، ونتيجه ذلك أن حركة العضلات من الانسان واجبه عند الاراده كحركة البدن عند الخوف، فكما أن الحركة الثانيه قهريه وخارجيه عن اختيار الانسان وقدرته ومرتبه على صفه الخوف، فكذلك الحركة الأولى فانها خارجيه عن قدره الانسان ومرتبه على صفه الاراده قهراً، فاذن لا فرق في الحقيقه بين حركة العضلات المترتبه على صفه الاراده ترتب المعلول على العله التامه وبين حركة البدن المترتبه على صفه الخوف وماشاكلها إلا في مجرد الاصطلاح والتسميه بأن تسمى الطائفه الأولى بالأفعال الاختياريه والثانيه بالأفعال الاضطراريه، ومن الواضح أن هذه التسميه لاتعالج مشكله الفرق بين الطائفتين وهى حسن المحاسبه والعقوبه على الطائفه الأولى وقبحها على الطائفه الثانيه رغم أن كلتا الطائفتين غير اختياريه ومرتبه على علتها ترتب المعلول على العله التامه، فإذن كيف تكون المحاسبه والعقوبه على الطائفه الأولى حسنه بحكم العقل رغم أنها على الأمر الخارج عن الاختيار وهى قبيحه لا حسنه، بل عدم اختياريتها يؤدى إلى مشكله أعمق من ذلك وهى لغويه التكليف نهائياً، فالنتيجه أن هذا الفرق لا يصح جعل التكليف

ومن الغريب هنا ما صرح به المحقق الأصبهاني (قدس سره) من أن انتهاء الفعل إلى اراده الباري تعالى من جهة انتهاء إرادته العبد إلى إرادته تعالى بلحاظ امكانها المقتضى للانتهاء إلى الواجب بقاعده أن الممكن ما لم يجب وجوده بالغير لم يوجد لا يضر بالفاعليه (١).

وجه الغرابه أن اراده العبد إذا كانت عله تامه لفعله وهي غير اختياريه بتمام مقدماتها وناشئه بالضروره من عللها المنتهيه في نهايه المطاف إلى اراده الباري عز وجل فكيف لا يضر ذلك بفاعليته واختياره، فان الاراده إذا تحققت في نفس العبد بحددها، كان تحقق الفعل منه ضرورياً لتحقيق المعلول عند وجود عله التامه واستحاله تخلفه عنه ومع هذا لا يعقل أن يكون العبد فاعلاً ومختاراً، فان نسبه إلى فعله كنسبه المرتعش إلى حركه يده.

والخلاصه: أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بالفرق بين الأفعال الاختياريه التي تصدر عن الانسان وبين الأفعال المترتبه على صفه الخوف ونحوها كارتعاش البدن واصفرار الوجه وحركه الأمعاء ونحو ذلك، فلو كانت الاراده عله تامه لوجود الأفعال وكان ترتبها عليها ترتب المعلول على العله التامه، لم يكن فرق بين الأفعال المترتبه على صفه الاراده والأفعال المترتبه على صفه الخوف إلا- بالتسميه من دون أن يكون لها واقع موضوعي، مع أن الفرق بينهما من الواضحات الأوليه، ولهذا تتصف الطائفه الأولى من الأفعال بالحسن والقبح دون الطائفه الثانيه، ومن الواضح أن هذا الفرق يرتكز على نقطه موضوعيه وهي اختياريه الطائفه الأولى دون الطائفه الثانيه لا على مجرد

-

الاصطلاح بتسميه الأولى بالأفعال الاختياريه والثانيه بالأفعال الاضطراريه، تحصل أن الاراده لا تعقل أن تكون عله تامه للفعل مهما بلغت ذروتها من القوه والشده، ومن هنا يظهر أن هذه النظرية مخالفه للضروره وجداناً وفطره، ولعل السبب الذى دعا أصحابها إلى الالتزام بها رغم مخالفتها للوجدان السليم ومكابرتها للعقل الفطرى واستنزامها للتوالى الفاسده منها كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً، هو التزامهم بصوره موضوعيه بعموم قاعده أن الممكن مالم يجب لم يوجد من ناحيه وعدم وجدانهم فى الصفات النفسانيه صفه تصلح أن تكون عله للفعل غير الاراده من ناحيه اخرى. وسوف يأتي درس كلتا الناحيتين ضمن درس النقطة الثانيه.

وأما النقطة الثانيه فقد تقدم الاشاره إلى أن الفعل الاختيارى مرتبط بالسلطنه والقدرة للانسان وخاضع لها لا بالاراده، فلنا دعويان:

الأولى: أن الأفعال الاختياريه لا تخضع للاراده ولا تدور مدارها وجوداً وعدمًا.

الثانيه: أنها تخضع للسلطنه والقدرة.

أما الدعوى الأولى، فقد تقدم الكلام فيها موسعاً وقلنا هناك أن الفعل لا يخضع للاراده وجوداً ولا عدماً مهما كانت وبلغت فراجع.

وأما الدعوى الثانيه، فلأن خضوع الفعل للسلطنه والقدرة للانسان لا يوجب خروجه عن حد التعادل بين الوجود والعدم وهو حد الامكان إلى ضروره الوجود أو العدم، بيان ذلك يتطلب درس عده نقاط:

الأولى: أن فعل الانسان لا يمكن أن يكون خاضعاً لنظام عام كامن فى صميم

ذاته وهو مبدأ التناسب والسنخيه حتى يكون سيره الوجودى على ضوء هذا النظام والمبدأ وجوباً بقاعده أن الممكن مالم يجب لم يوجد، والوجه فى ذلك هو أن خضوع الفعل الاختيارى للسلطنه والقدرة وارتباطه بها ليس على حد خضوع المعلول الطبيعى بعلة وارتباطه بها، فان الأول بما أنه ليس على أساس مبدأ التناسب والسنخيه فلايوجب خروج الفعل عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حد الضروره لأحد الطرفين.

وأما الثانى فبما أنه على أساس هذا المبدأ، فلامحاله يوجب خروجه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الضروره بقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، وعلى ضوء هذا الأساس فالفعل الاختيارى ليس من مصاديق هذه القاعده، باعتبار أن وجوده ليس من سنخ وجود السلطنه لكى يجب بوجودها، وبذلك تختلف الأفعال الاختياريه عن المعلولات الطبيعيه.

الثانيه: أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بأن الانسان يملك السلطنه والقدرة على أفعاله وإنها تصدر منه بها، كانت هناك إرادته أم لا، كما أنها تحكم بأنها تكفى لتحقيق الفعل فى الخارج رغم أن نسبتها إلى الوجود والعدم على حد سواء، على أساس أنها لولم تكن كافيه فى ذلك بأن تحتاج إلى ضمّ مقدمه اخرى إليها، لزم أن لا يكون الفعل تحت قدرته وسلطنته وهو خلف.

وبكلمه، أن نفس الانسان بالوجدان والفطره السليمه تملك السلطنه على قواها الداخليه والخارجيه وأنها تخضع لها فى أفعالها، ومن هنا فرق بين الأفعال التى تصدر منها قهراً والأفعال التى تصدر منها بسلطنه النفس ومشيتها، فان الثانيه اختياريه دون الأولى وسيأتى الاشاره إلى ذلك فى مسأله الأمر بين الأمرين.

الثالثة: أن خضوع الفعل الاختياري لسلطانه وارتباطه بها ليس معناه تخصيص مبدأ العليه بغيره وتحديده، بل معناه أن الفعل الاختياري معلول لسلطانه الانسان وقدرته لا لارادته، غايه الأمر أن نحو ارتباطه بها وخضوعه لها يختلف عن نحو ارتباط المعلول الطبيعي بعلة التامه وخضوعه لها، فان ارتباطه بها إنما هو على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بينما ارتباط الفعل بسلطانه الفاعل ليس على هذا الأساس كما مرّ، بل على أساس امكانه الوجودى وقره الذاتى، لأن سرّ حاجه الأشياء إلى هذا المبدأ كنظام عام للكون كامن فى صميم كيانها ووجودها، بمعنى أن كيانها ووجودها كيان ارتباطى ووجود تعلقى ولا يملك المعلول وجوداً حقيقياً وراء ارتباطه بعلة، لأنه عين الربط والتعلق بها، ولا فرق فى ذلك بين الفعل الاختياري والمعلول الطبيعي، فكما أن سرّ حاجه المعلول الطبيعي كامن فى صميم كيانه ووجوده وأنه عين التعلق والربط بعلة لاشىء له الربط، فكذلك سر حاجه الفعل إلى العله كامن فى صميم ذاته ووجوده وأنه عين التعلق بعلة وهى سلطنه الفاعل واختياره، فلا فرق بينهما فى هذه النقطة، وإنما الفرق بينهما فى نقطه اخرى وهى أنه يكفى فى ارتباط الفعل بسلطنه الفاعل وخضوعه لها امكانه الوجودى وقره الذاتى، ولهذا لا يخرج الفعل عن حدّ الامكان والتعادل بين الوجود والعدم بوجود سلطنه الفاعل وقدرته، وعلى ضوء هذه النقطة يكون الفعل اختيارياً رغم كونه مرتباً بها وخاضعاً لها على أساس أن ربطه بها وخضوعه لها لا يخرجها عن حد الامكان والتعادل إلى حد الوجوب لكى ينافى الاختيار، ومع ذلك تكفى السلطنه لتحقيق أحد الطرفين بدون الحاجه إلى ضمّ مقدمه اخرى إليها وإلا لم يكن الفعل مرتباً بالسلطنه ومعلولاً لها فحسب وهو خلف، ومن هنا تختلف الأفعال الاختياريه عن المعلولات الطبيعيه رغم أن كليهما خاضعه لمبدء العليه.

الرابعه: أن إقامه البرهان على السلطنه والقدره للانسان على أفعاله وإن كانت صعبه إلا أنه لا حاجه إليها بعدما كانت المسأله فطريه وجدانيه، لأن الوجدان السليم والعقل الفطرى حاكم بسلطنه الانسان على أفعاله وتصرفاته بمختلف أنواعها وأشكالها، ومن هنا لا يختلف اثنان من العقلاء فى أن تلك التصرفات والأفعال مورد للحسن والقيح والحساب والعقاب والمدح والذم، ولهذا يفرقون بين الأفعال الاضطراريه وهى الأفعال التى تصدر من الانسان بغير اختيار كحركه يد المرتعش واصفرار وجه الخائف عند الخوف أو ارتعاش يديه أو حركه أمعائه وما شاكل ذلك، وبين الأفعال الاختياريه التى تصدر منه بسلطنته وقدرته، فان الأولى لا تكون مورداً للحساب والعقاب والمدح والذم والحسن والقيح دون الثانيه، وهذا الفرق غير قابل للانكار، فان انكاره إنكار للوجدان والفطره السليمه.

والخلاصه: أن سلطنه الانسان على أفعاله وتصرفاته صفه وجدانيه فى النفس كسائر صفاتها الوجدانيه كالحب والبغض والخوف وما شاكل ذلك، فلذا لا مجال للبحث عن أن الانسان مالك لهذه الصفه أو لا، فانه كالبحث عن أنه مالك لصفه الحب والبغض ونحوهما. ويؤكد ذلك أن الانسان كثير ما يرجح أحد طرفى الفعل على الآخر بلا مرجح، فلو كان صدور الفعل من الانسان منوطاً بقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، استحال صدور الفعل منه بلا مرجح يوجب وجوب وجوده مع أن امكان صدوره منه بدون أى مرجح أمر وجدانى، كما إذا كان عنده إناءان من الماء متساويان من جميع الجهات بدون أى مرجح لأحدهما على الآخر، فانه لا محاله اختار أحدهما ولا يبقى عطشاناً، فلو كان صدور الفعل متوقفاً على وجود مرجح بقاعده الوجوب بالعله لبقى عطشاناً وهو كما ترى، ومنه ما إذا كان أمام الهارب طريقان بدون ترجيح

لأحدهما على الآخر فلا محاله اختار أحدهما ولا يبقى واقفاً أمامهما، فلو كان الفعل متوقف على وجود مرجح لبقى واقفاً وهو خلاف الضرورة وهكذا.

وإن شئت قلت: أن المرجح إن كان بنحو الوجوب لصدور الفعل من الفاعل فهو مضافاً إلى أنه خلاف الوجدان، خلف فرض كونه تحت اختياره وسلطته، وإن لم يكن كذلك فوجوده وعدمه على حد سواء، وحيثُذ فوجود الفعل لا محاله مستند إلى السلطنة فحسب لا إليها مع ضميمة شيء آخر وإلا لزم الخلف.

راى مدرسه المحقق النائىنى فى حقيقه الاختيار و الاراده

الخامسه: أن مدرسه المحقق النائىنى (قدس سره) قد أصرت على أن الاختيار فعل نفسانى وراء الفعل الخارجى ويعبر عنه تاره بالمشيئه وأخرى باعمال القدره وثالثه بالاختيار، وقيامه بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفه بالموصوف والحال بالمحل، فالفعل الخارجى مرتبط بالاختيار واعمال القدره من النفس. وهذا الفعل النفسانى ليس معلولاً للاراده بل هو فعل النفس وتحت سلطانها وقدرتها مباشره كانت هناك إرادته أم لم تكن، ولذلك كان بإمكان النفس بعد الاراده أن تقوم باعمال قدرتها نحو الفعل فى الخارج وأن لا تقوم باعمالها، فليست بعدها مقهوره ومضطره إلى التحرك، ولا فرق فى سلطنه النفس على الفعل بين وجود الاراده فيها وعدم وجودها، فإنها إن شئت الفعل فعلت وإن لم تشأ لم تفعل سواءً كانت إرادته فيها أم لا، وعلى هذا فكلا الفعلين اختيارى، أما فعل النفس فهو بالذات لا- باختيار آخر وإلا- لزم التسلسل، وأما الفعل الخارجى فهو اختيارى بالاختيار ووجوب وجوده به لا- ينافى الاختيار لأنه وجوب نشأ من الفعل الأول وهو الاختيار واعمال القدره، والوجوب إذا كان فى طول الاختيار فلا ينافى الاختيار وما نحن فيه كذلك، فلهذا يكون خارجاً عن قاعده

أن الشيء مالم يجب لم يوجد(١).

وغير خفى، أن ما أفاده المدرسه من أن الأفعال الاختياريه خارجه عن قاعده أن الشيء مالم يجب وجوده لم يوجد وإن كان صحيحاً ولا- مناص عنه، إلا أن فى تبرير ذلك بالالتزام بالفعل النفسانى المسمى بالاختيار واعمال القدره وراء الفعل الخارجى نظر، وتحقيق ذلك يتطلب الكلام فى مقامين:

قول السيد الاستاذ بوجود افعال للنفس كالبناء و الاعتقاد

المقام الأول: هل يوجد فى النفس فعل يصدر منها مباشره فى وعائها وراء وعاء الخارج فيه قولان، فذهب جماعه منهم السيد الأستاذ (قدس سره) أن للنفس أفعالاً فى افقها وعالمها وراء الأفعال الخارجيه منها البناء القلبي، فان لها أن تبني على شىء ولها أن لا تبني عليه، فانه فعل النفس مباشره لا انه صادر منها بواسطه إحدى قواها، ومنها قصد إقامه عشره أيام فى بلد فان لها أن تقصد الاقامه فيه عشره أيام ولها أن لا تقصدها فهو تحت يدها وسلطتها مباشره.

ومنها، عقد القلب وقد دل عليه قوله تعالى: (وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ) (٢). فأثبت سبحانه أن عقد القلب على شىء غير اليقين به، فان الكفار كانوا متيقنين بالرساله والنبوه بمقتضى الآيه الكريمه ولكنهم لم يكونوا عاقدين بها، وكيف كان فلا شبهه فى أن للنفس أفعالاً فى افقها تصدر منها باختيارها واعمال سلطتها وقدرتها(٣)، وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بأن الاختيار فعل نفسانى فى وعاء النفس وقائم بها فيه قيام الفعل بالفاعل لا الصفه بالموصوف والعرض بالمعروض، وموجود فيه وراء وجود الفعل فى الخارج، وهذا الفعل

ص: ٨٩

١- (١) - لاحظ أجود التقريرات ١: ١٣٥-١٣٩. ومحاضرات فى اصول الفقه ٢: ٥٩.

٢- (٢) - سورة النمل (٢٧): ١٤.

٣- (٣) - محاضرات فى اصول الفقه ٢: ٦٣.

النفساني هو العله للفعل الخارجى لأنه مرتبط به وخاضع له وجوداً وعدمياً خضوع المعلول للعله، وأما وجوب وجوده به فانه لا ينافى اختياره، لأن الوجوب إذا كان معلولاً للاختيار وكان فى طوله فلا ينافيه.

ولنا تعليق على ذلك، اما ما أفاده (قدس سره) من أن البناء فعل للنفس فى وعائها وقائم بها فيه قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالمعروض فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن البناء لا يخلو إما أن يكون فى مورد القطع بشىء أو الظن به أو الشك فيه.

أما فى المورد الأول، فهو لا ينفك عن القطع وإنه لازم قهرى له، فإنه إن كان القطع بوجود شىء فلا يمكن البناء على عدمه وإن كان القطع بعدمه فلا يمكن البناء على وجوده.

وأما فى المورد الثانى، فهو لا ينفك عن الظن كذلك.

وأما فى المورد الثالث: فلا يتصور فيه البناء إلا شكاً واحتمالاً، فالنتيجة أنه لازم قهرى للشك بمعنى أنه لا يمكن البناء على أحد طرفى الشك جزماً أو ظناً، وعلى هذا فلا يمكن القول بأن البناء فعل نفسانى فى وعاء النفس وتحت اختيارها وجوداً وعدمياً بل هو لازم قهرى لمباده وخارج عن اختيارها.

وأما قصد إقامه عشره أيام فى بلد فهو لازم قهرى للعلم بها ولا ينفك عنه، فإذا علم المسافر بأنه يبقى فى هذا البلد عشره أيام جزماً كان لا محاله قاصداً إقامه العشره فيه، إذ ليس بإمكانه أن لا يقصد ذلك أو يقصد خلافها.

فالنتيجة: أن القصد ليس شيئاً زائداً على العلم حتى يكون فعلاً للنفس وبيدها وجوداً وعدمياً بل هو لازم قهرى له ولا ينفك عنه، ومن هنا لا يكون

قصد الاقامه شرطاً زائداً على العلم بها.

وأما عقد القلب فهو أيضاً كذلك، لانه لازم قهري لليقين بشيء ولا ينفك عنه، ضروره أنه لا معنى لعقد القلب على عدم وجوده مع اليقين به، واما الآيه الشريفه فهي لا تدل على أنه فعل النفس وشيء زائد على اليقين، لأن الظاهر من الجحود في الآيه الانكار القولى والعملى لا-القلبي، إذ مع اليقين بالرساله والنبوه كيف يمكن انكارها قلباً والعقد في النفس على خلافه، إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن البناء والقصد وعقد القلب من أفعال النفس وتحت اختيارها وسلطنتها مباشره وجوداً وعمداً لا يرجع بالتحليل الوجدانى إلى معنى صحيح، لما عرفت من أنها بشهاده الوجدان من اللوازم القهريه للعلم ونحوه في افق النفس وليست تحت اختيارها وقائمه بها قيام الفعل بالفاعل.

وأما الاختيار فأيضاً لا يمكن القول بأنه فعل نفسانى وراء الفعل الخارجى، بل إنه عنوان انتزاعى منتزع من وجود الفعل فى الخارج وليس له واقع موضوعى، بيان ذلك أن الاختيار واعمال القدره وتأثير النفس كل ذلك مفاهيم انتزاعيه منتزعه من اضافه الفعل الخارجى إلى الفاعل وليس لها حقيقه واقعيه فى عالم النفس قائمه بها قيام الفعل بالفاعل وراء الفعل فى عالم الخارج، باعتبار أن الاختيار عين الخيار خارجاً والاعمال عين العمل فيه والتأثير عين الأثر والاختلاف بينهما بالاعتبار، فانه باعتبار إضافته إلى الفاعل اختيار واعمال وتأثير، وباعتبار إضافته إلى المحل خيار وعمل وأثر كالايجاد والوجود لأنهما شيء واحد، فاليجاد باعتبار إضافته إلى الفاعل والوجود باعتبار إضافته إلى المحل، فمنشأ انتزاع تلك المفاهيم هو إضافه الفعل الخارجى إلى الفاعل، هذا

ص: ٩١

مضافاً إلى أن الوجدان السليم يشهد بأن الاختيار ليس فعلاً للنفس في وعائها وموجوداً فيه وراء وجود الفعل في وعاء الخارج، لأنه لا يرى في النفس أفعالاً لها كان أمرها بيدها وجوداً وعدمها ماعدا الصفات المعروفة المشهوره فيها كالعلم والقدرة والسخاوه والشجاعه والحب والبغض وماشاكلها من الصفات الحميده والملكات الفاضله التي هي نسبتها إلى النفس نسبه الصفه إلى الموصوف والعرض إلى المعروض، وعلى الجملة فحركه العضلات نحو الفعل في الخارج تصدر من النفس مباشره بقدرتها وسلطنتها عليها لا بتوسط فعل لها في افقها وراء وجود تلك الحركه في الخارج وهو المسمى بالاختيار واعمال القدره، ضروره أن اعمال القدره نحو الحركه عين إيجادها في الخارج، لا أن النفس أوجدت أولاً فعلاً في وعائها ثم بتوسطه أوجدت الفعل في الخارج، فإنه خلاف الوجدان والبرهان.

فالتتيجه، أن الاختيار واعمال القدره والمشيه كل ذلك من العناوين الانتزاعيه منترعه من إضافه الفعل الخارجى إلى الفاعل، لا انها أفعال للنفس تصدر منها في أفقها مباشره وراء الأفعال الخارجيه، وعليه فما ذكره مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) من أن الاختيار فعل نفساني وراء الفعل الخارجى غير تام ومخالف للوجدان والبرهان.

المقام الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الاختيار فعل نفسانى، فهل هو يصلح أن يكون عله للفعل الخارجى فيه وجهان، الظاهر أنه لا يصلح لذلك، والنكته فيه أن الاختيار لو كان عله فالعله بما أنها فعل طبيعى فلا محاله يكون تأثيرها فى معلولها، على أساس مبدأ التناسب والسنيخه بقاعده أن الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد، وهذه القاعده لاتنطبق على الفعل الصادر من

الفاعل بالمباشرة، باعتبار أن نسبه سلطنته إليه وجوداً وعدمًا نسبه واحده فلا تقتضى وجوبه، وأما الفعل المعلول له فيكون حاله حال سائر المعلولات الطبيعيه بالنسبه إلى عللها كذلك ولا يمكن خروج هذا الفعل عن القاعده، وعلى هذا فحيث أن الفعل الخارجى صادر من النفس بتوسط الفعل النفسانى وهو الاختيار، والفعل النفسانى صادر منها بقدرتها وسلطنتها مباشره، فبطبيعه الحال يكون الخارج عن القاعده هو الفعل النفسانى باعتبار أن نسبه سلطنته النفس إليه وجوداً وعدمًا على حد سواء، فلا تبرر وجوبه دون الفعل الخارجى، فإنه حيث كان معلولاً للواسطه وهى الفعل النفسانى وصادراً منها مباشره دون النفس، فلا يمكن ذلك إلا- على ضوء القاعده المذكوره، فإذا بطبيعه الحال لا يمكن فرض وجوده وتحققه فى الخارج إلا بالوجوب والضروره بالعله، بداهه أنه مادام فى حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم لا يمكن وجوده وتحققه فيه، لأن الامكان لا يكفى لتحقيق أحد الطرفين وإلا- لزم انقلاب الممكن واجباً وهو كماترى، ومقتضى ذلك أن الفعل الخارجى بما أنه وليد الفعل النفسانى مباشره فلا يمكن ذلك إلا على أساس القاعده ومبدأ التناسب، والمفروض أنه لا تناسب بينهما ذاتاً ووجوداً، لأن الفعل الخارجى لا يكون من سنخ الفعل النفسانى وجوداً حتى يعقل أن يكون معلولاً له ومتولداً منه تولد المعلول عن علته، لاستحاله تأثير كل شىء فى كل شىء طالما لم تكن بينهما سنخيه.

ومن ذلك يظهر أن ما التزم به مدرسه المحقق النائينى (قدس سره) من أن القاعده وهى أن الممكن مالم يجب لم يوجد لا تنطبق على الفعل الخارجى (1) غير تام، لأن المستثنى من هذه القاعده موضوعاً الفعل الاختيارى الصادر من الفاعل بقدرته

وسلطته مباشرة، وهذا لا ينطبق إلا- على الفعل النفساني وهو الاختيار، باعتبار أن نسبه سلطته النفس إليه وجوداً وعدمًا نسبه واحده فلا توجب خروجه عن حد الامكان والتعادل إلى حد الضروره ولا ينطبق ذلك على الفعل الخارجي، على أساس مامر من أنه معلول له ومتولد منه، ومن الواضح أن التولد منه لا يمكن إلا على ضوء قاعده أن الشيء مالم يجب لم يوجد، وعليه فما التزم به مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) من الجمع بين خروج الفعل الخارجي عن القاعده وعدم انطباقها عليه وبين صدوره بتوسط الفعل النفساني لا بالمباشره في الحقيقه يرجع إلى الجمع بين أمرين متناقضين، فان صدور الفعل الخارجي إن كان بتوسط الفعل النفساني كان معلولاً له ومتولداً منه، وحينئذ فلا يمكن خروجه عن القاعده كما مرّ، فان الخارج عنها عندئذ هو الفعل النفساني وإن كان صدوره بدون توسطه وبنحو المباشر من سلطته النفس كان خارجاً عن القاعده، فإذن الجمع بين خروجه عن القاعده وصدوره بتوسط الفعل النفساني جمع بين أمرين متناقضين، هذا إضافة إلى أن الفعل الخارجي لا يمكن أن يكون معلولاً للفعل النفساني ومتولداً منه لعدم التناسب بينهما وجوداً، وبدونه لا يعقل أن يكون الفعل النفساني مؤثراً فيه وإلا لزم امكان تأثير كل شيء في كل شيء، تحصل مما ذكرناه أن هناك إشكالين على مدرسه المحقق النائيني:

الأول: أنهم جمعوا بين خروج الفعل الخارجي عن القاعده وصدوره بتوسط الفعل النفساني، وهذا لا يمكن كما مرّ.

الثاني: أنه لا يمكن أن يكون الفعل الخارجي خاضعاً للفعل النفساني خضوع المعلول للعلل التامه لعدم العلاقه بينهما ذاتاً ووجوداً كما عرفت، وعلى ضوء هذا الأساس فلو قلنا بالفعل النفساني وراء الفعل الخارجي فلا بد من الالتزام

باستقلال كل منهما فى الصدور عن النفس، فكما أن الفعل النفسانى يصدر منه بسلطنتها وقدرتها عليه مباشرة، فكذلك الفعل الخارجى، وعلى هذا الفرض فكلا الفعلين خارج عن القاعده المذكوره.

نتائج البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأول: أنه لا يمكن الالتزام بوجود الفعل النفسانى فى وعاء النفس وقائم بها قيام الفعل بالفاعل فى قبال وجود الفعل الخارجى إذ مضافاً إلى أنه لا برهان عليه مخالف للوجدان أيضاً.

الثانيه: أن دفع شبهه الجبر لا- يتوقف على الألتزام بالفعل النفسانى المسمى بالاختيار، حيث أن بإمكان النفس إيجاد الفعل الخارجى بسلطنتها وقدرتها عليه مباشرة بدون الحاجه إلى توسط الفعل النفسانى.

الثالثه: أن ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى (قدس سره) من عدم انطباق قاعده أن الممكن مالم يجب لم يوجد على الفعل الخارجى، لا ينسجم مع التزامهم بأن الفعل الخارجى خاضع للفعل النفسانى لا لسلطنه الفاعل مباشرة، وعلى هذا فلا يمكن خروج الفعل الخارجى عن القاعده المذكوره لأن الخارج منها هو الفعل الخاضع لسلطنه الفاعل مباشرة دون أثرها ومعلولها، فإذن لازم ما أفادته مدرسه المحقق النائنى (قدس سره) عدم انطباق القاعده على الفعل النفسانى فحسب وهو الاختيار دون الفعل الخارجى، أو فقل أنه لا فرق بين كون الفعل الخارجى وليد صفه الاراده وكونه وليد الاختيار الذى هو فعل نفسانى، فإنه على كلا- التقديرين خاضع لقاعده أن الممكن مالم يجب لم يوجد، غايه الأمر أن الفعل على الأول غير اختيارى باعتبار أن صفه الاراده قهريه بتمام مبادئها وعلى الثانى اختيارى، فان وجوب وجوده بالاختيار وفى طوله، والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار،

فمن أوجد النار فقد وجدت الحراره بالضروره، وهذه الضروره بما أنها بالاختيار فلا تنافى الاختيار.

الرابعه: أن الفعل الخارجى لا يمكن أن يكون معلولاً للفعل النفسانى وخاضعاً له لعدم التناسب والسنخيه بينهما، فإذن لا يمكن أن يكون الفعل الخارجى وليد الفعل النفسانى.

الخامسه: أنه على تقدير الالتزام بالفعل النفسانى فلا بد من الالتزام بأن الفعل الخارجى فى عرض الفعل النفسانى لا أنه فى طوله.

السادسه: ما تقدم من أن الاختيار واعمال القدره وتأثير النفس فى كل ذلك عنوان انتزاعى منتزع من اضافه الفعل الخارجى إلى سلطنه الفاعل كالايجاد والوجود ولا واقع موضوعى لها فى وعاء النفس فى قبال الفعل فى وعاء الخارج.

ثم أن المحقق الأصبهانى (قدس سره) قد علّق على مدرسه المحقق النائنى فى المسأله بوجوه:

الوجه الأول: أنه ليس للنفس بما هى وبقطع النظر عن قواها الباطنه والظاهره فعل، فان فاعليه النفس بموجودات عالم النفس إذا كانت فى مرتبه القوه العاقله الإيجاد النورى العقلانى وفى مرتبه القوه الواهمه الغرض والتقدير وفى مرتبه القوه المتخيله الوجود الخيالى وفى مرتبه القوه الباصره الأبصار وفى مرتبه السامعه الأسماع وهكذا.

ومن الواضح أن الايجاد النورى المناسب للقوه العاقله أجنبى عن الاختيار الذى جعلته مدرسه المحقق النائنى (قدس سره) أمراً آخر مما لا بد منه فى كل فعل اختيارى، بداهه أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا الهيجان

بالقبض والبسط في مرتبه القوه العضلانيه(1).

ما أفاده (قدس سره) في هذا الوجه نقطتان:

الأولى: أنه ليس للنفس فعل في وعائها بنحو المباشر وبقطع النظر عن قواها الباطنه والظاهره في قبال وجود الفعل في الخارج.

الثانيه: أن المؤثر في حركه العضلات هو هيجان النفس بالقبض والبسط وهو معلول للاراده، أما النقطه الأولى فقد مرّ أنها في محلها، إذ مضافاً إلى أنه لا برهان على أن النفس فعلا في وعائها وراء وجود الفعل في الخارج مخالف للوجدان أيضاً.

وأما النقطه الثانيه، فيرد عليها ما تقدم من أن الاراده مهما بلغت ذروتها من القوه والشده لاتصلح أن تكون عله تامه للفعل في الخارج، بداهه أنه خاضع لسلطنه النفس كانت هناك إرادته أم لم تكن، وقد سبق أن ذلك وإن لم يكن برهانياً إلا أنه وجداني على تفصيل قد مرّ.

فالتتيجه، أن هذه النقطه خاطئه جداً ولا واقع موضوعي لها.

الوجه الثاني: أن هذا الفعل النفساني المسمّى بالاختيار إذا حصل في النفس فان ترتب عليه حركه العضلات ترتب المعلول على العله قهراً كان حاله حال صفه الاراده، فإذا ما المانع عن كون صفه الاراده عله تامه للفعل دون الفعل النفساني وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالاراده، وإن لم تترتب عليه الحركه فلا يصلح أن يكون عله لها.

والجواب عن ذلك واضح، وهو أن الوجوب إذا كان بالاختيار فلا ينافي

-

ص: ٩٧

الاختيار باعتبار أنه في طول الاختيار وما نحن فيه من هذا القبيل، وأما الوجوب بالارادة فهو ينافى الاختيار باعتبار أن الارادة بتمام مبادئها غير اختياريه وناشئه بالضروره من عللها المنتهيه إلى إرادته الباري عزّ وجلّ والضروره تنافى الاختيار، فإذا كيف يكون الوجوب بالاختيار مثل الوجوب بالاراده، وبكلمه أن الوجوب بالاختيار يختلف عن الوجوب بالاراده، فان الوجوب بالاختيار مردّه إلى الوجوب بشرط المحمول أى بشرط الوجود، ومن الطبيعي أن مثل هذا الوجوب لا ينافى الاختيار، حيث إنه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختيارى وهذا بخلاف الوجوب بالاراده، فانه ينافى الاختيار باعتبار أن الاراده بتمام مبادئها غير اختياريه كما مرّ.

الوجه الثالث: أن الاختيار الذى هو فعل نفسانى لا- يخلو من أن لا- ينفك عن الصفات الموجوده فى النفس كالعلم والقدرة والاراده أو ينفك عنها، فعلى الأول فهو فعل قهرى لا اختياري لأن مبادئه قهرية. وعلى الثانى فالصفات المذكوره بضميمه النفس الموجوده فى جميع الأحوال عله ناقصه للاختيار، ومن الواضح أن المعلول لا- يوجد إلا- بعلته التامه، وتوهم الفرق بين الفعل الاختيارى وغيره من حيث كفايه وجود المرجح فى الأول دون الثانى من الغرائب، فإنه لا فرق بين ممكن وممكن فى الحاجه إلى العله التامه ولا- فرق بين معلول ومعلول فى الحاجه إلى العله التامه، فإن الامكان مساوق للافتقار إليها بل هو عين الافتقار والارتباط.

والجواب أن الممكن وإن كان يستحيل أن يوجد فى الخارج بدون عله ولا فرق فى ذلك بين ممكن وممكن، لما مر من أن سر حاجه الممكن إلى العله كامن فى صميم ذاته وكيان وجوده ولكن تأثير العله فى المعلول يختلف، فإن كان المعلول

من الحوادث الطبيعيه كان تأثيرها فيه يقوم على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بقاعده أن الشيء مالم يجب لم يوجد، وإن كان من الأفعال الاختياريه كان تأثيرها فيه على أساس سلطنتها عليه، وقد تقدم أن نسبه السلطنه إلى الفعل وجوداً وعدمًا على حد سواء، ولهذا لا يخرج الفعل من جهه ارتباطه بها وخضوعه لها عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حد الوجوب ومع ذلك تكفى تلك السلطنه فى إيجاده وتحققه فى الخارج بدون حاجه لها إلى ضم مقدمه تلك السلطنه فى إيجاده وتحققه فى الخارج بدون حاجه لها إلى ضم مقدمه اخرى إليها وإلا لزم خلف فرض كونه تحت السلطنه، ولهذا لا تنطبق قاعده أن الشيء مالم يجب لم يوجد على الفعل الاختيارى، فالنتيجه أنه على تقدير تسليم مقاله مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) فلا يرد عليها هذا الاشكال.

الوجه الرابع: أن الفعل المسمى بالاختيارى إن كان ملاكاً لاختياريه الأفعال على أساس أن ترتبها على صفه الاراده مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر فى البارى تعالى أيضاً كذلك، لأن صدور الفعل منه بارادته مانع عن استناده إليه، باعتبار أن المناط فى عدم اختياريه الفعل عدم اختياريه الاراده، سواءً كان بالذات كما فى إرادته تعالى وتقدس، على أساس أنها عين ذاته المقدسه أم كان بالغير كما فى إرادته غيره تعالى، فإن عدم اختياريتها من جهه انتهائها إلى إرادته البارى عزّ وجلّ، ولكن لا يمكن أن يكون صدور الفعل من الواجب تعالى بتوسط الاختيار، وذلك لأن الاختيار لا يخلو من أن يكون عين ذات الواجب المقدسه أو غيره فكلاهما مستحيل، اما على الأول فلان الاختيار فعل والفعل يستحيل أن يكون عين فاعله وعليه فلا يمكن أن يكون الاختيار عين ذاته الواجبه، وأما على الثانى فهو لا يخلو من أن يكون قديماً أو حادثاً، فعلى الأول يلزم تعدد القدما وهو باطل، وعلى الثانى يلزم أن يكون ذاته المقدسه

فالتبعية، أن الكل محال فلذلك لا يمكن أن يكون الفعل المسمى بالاختيار ملاكاً لاختياريه الأفعال في الواجب تعالى ولا في غيره.

والجواب: أن صفة الارادة لاتصلح أن تكون عله تامه للفعل لا في الواجب تعالى ولا في غيره، أما في الواجب تعالى فقد تقدم أن إرادته ليست من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ونحوهما بل هي من الصفات الفعلية كالخلق والرزق وغيرهما، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها من الصفات الذاتية إلا أنها لا يمكن أن تكون عله تامه لفعله تعالى بأن يكون فعله خاضعاً لها وجوداً وعدمًا كخضوع المعلول للعله، وذلك لأن لازم هذا أن فاعليته تعالى غير اختياريه، لأن ضروره الفعل بضروره الاراده تنافي الاختيار على تفصيل قد سبق هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن ملاك اختياريه الفعل ارتباطه بسلطنه الفاعل وخضوعه لها بلا فرق في ذلك بين الباري عز وجل وبين غيره، وقد مرّ أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بثبوت هذه السلطنه والقدرة للفاعل على أفعاله، هذا إضافة إلى أن إثبات القدره والسلطنه لله سبحانه وتعالى برهاني أيضاً، وكيف كان فلا شبهه في ارتباط الفعل الاختياري بسلطنه الفاعل وقدرته وخضوعه لها وجوداً وعدمًا لا- بارادته، وقد سبق أن نحو ارتباطه بها ليس كنحو ارتباط المعلول الطبيعي بالعله الطبيعيه، ولهذا لاتنطبق عليه قاعده أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

ومن ناحيه ثالثة ما ذكرناه آنفاً من أن الفعل الاختياري مرتبط بسلطنه الفاعل وقدرته مباشره لا بالفعل النفساني المسمى بالاختيار، لما عرفت من أنه

لا برهان عليه مضافاً إلى أن وجوده في النفس وراء وجود الفعل في الخارج خلاف الوجدان أيضاً، ومن هنا يظهر أنه كان ينبغي للمحقق الأصبهاني (قدس سره) أن يعلق على مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) بذلك لا بما ذكره من أن الاختيار إما عين ذات الواجب تعالى أو غيره والكل مستحيل، وذلك لأنه لا- مانع من كون الاختيار فعلاً- له تعالى قائماً به قيام الفعل بالفاعل صدوراً، إذ لا- مانع من ذلك ولا- يلزم منه محذور، فإن المحذور إنما يلزم إذا كان قيامه به قيام الصفه بالموصوف والحال بالمحل والمفروض أن الأمر ليس كذلك، والنكته فيه أن الاختيار الذي هو عبارته عن أعمال القدره يوجد بقدرته تعالى وسلطنته مباشره ثم الفعل الخارجي بتوسطه، لا أنه موجود في مرتبه ذاته المقدسه بقطع النظر عن الفعل الخارجي لكي يكون قيامه بذاته في هذه المرتبه قيام الحال بالمحل، فما ذكره المحقق الأصبهاني (قدس سره) مبنى على أن يكون الاختيار ثابتاً في مرتبه ذاته تعالى، فعندئذ كان لما أفاده (قدس سره) من التشقيق مجال ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه ثابت في مرتبه فعله، فإذا كان ثابتاً في هذه المرتبه فلا محاله كان قيامه بذاته المقدسه قيام الفعل بالفاعل كقيام سائر أفعاله، غايه الأمر أنه يوجد بقدرته وسلطنته مباشره لا باختيار آخر واعمال قدره اخرى، ثم يوجد الفعل الخارجي بتوسطه كما هو الحال في الانسان.

لحد الآن تبين أن ما أفاده المحقق الأصبهاني (قدس سره) من التعليقات على مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) في المسأله لا يتم شيء منها، فالصحيح هو ما ذكرناه من التعليق عليها.

الدليل الثاني للجبر

الوجه الثاني: أن أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلقه لاراده الله سبحانه وتعالى أو لا تكون متعلقه لها ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا بد من وقوعها

فى الخارج لاستحاله تخلف المراد عن إرادته تعالى، وعلى الثانى استحيل وقوعها فى الخارج لأن وقوع الممكن بدون إرادته تعالى مستحيل، حيث لا مؤثر فى الوجود إلا الله، ونتيجته ذلك أن العبد مقهور فى إرادته ولا اختيار له أصلاً(١).

والجواب: عن ذلك قد ظهر مما تقدم من أن فعله تعالى إنما يصدر منه بسلطنته وقدرته عليه لا بإرادته، هذا إضافة إلى أن إرادته تعالى ليست بذاتيه بل هى فعلية وعباره عن مشيئته تعالى، والمشيئته ليست فعلاً مستقلاً وراء الفعل الخارجى بل هى نفس اعمال السلطنة والقدره، وقد تقدم أن الاعمال عين العمل فى الخارج والفرق بينهما إنما هو بالاعتبار، ومن الواضح أن سلطنته تعالى إنما تتعلق بأفعاله سبحانه مباشره، منها مبادئ فعل العبد وهى الحياه والعلم والقدره ونحو ذلك، واما فعل العبد فلا يعقل أن يكون متعلقاً بسلطنته تعالى مباشره لأنه غير قابل لأن يكون متعلقاً كذلك لها. نعم مبادئ الفعل متعلقه لها وتصدر منها مباشره، وإما نفس الفعل فهى تصدر من العبد كذلك شريطه وجود المبادئ فيه، وما فى هذا الوجه من أن أفعال العباد لو لم تكن متعلقه لإرادته تعالى استحال وقوعها فى الخارج، حيث لا مؤثر فى الوجود إلا الله تعالى لا يرجع إلى معنى محصل، لأنه إن اريد بذلك أنها ليست متعلقه لإرادته تعالى مطلقاً حتى مبادئها، فيرد عليه أنه خلاف الضروره، وإن اريد بذلك أن نفس الأفعال إذا لم تكن متعلقه لها لم تقع فى الخارج، فيرد عليه ما عرفت من استحاله وقوعها متعلقه لإرادته تعالى وسلطنته مباشره من ناحيه، ووقوعها فى الخارج بسلطنته العبد من ناحيه اخرى، وهذا لا ينافى أن لا يكون المؤثر فى الوجود إلا

ص: ١٠٢

الله تعالى، فإن معنى ذلك أن كل شيء لا يوجد في الخارج إلا بقدره الله وسلطنته، غاية الأمر قد يوجد بلا واسطه وقد يوجد مع الواسطه كأفعال العباد، فإنها توجد بقدرته تعالى وسلطنته مع الواسطه وهي حياه العباد وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك، ولولا وجود هذه الواسطه استحال تحقق الفعل من العبد في الخارج، ومن هنا قلنا أن وقوع الفعل منه وتحققه اختياراً مشروط ببقاء مباديه فيه.

نعم لو اريد من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله التأثير بدون الواسطه، فهو غير صحيح ولا يعقل أن يكون المراد منه ذلك، فهذا الوجه لا يرجع إلى معنى معقول.

الدليل الثالث للجبر

الوجه الثالث: أن الله تعالى عالم بأفعال العبد بكافه خصوصياتها من كمّها وكيفها وأينها ومتاها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنه لا بد من وقوعها منه في الخارج على طبق علمه سبحانه وتعالى لا- على طبق اختيار العبد وإلا لزم تخلفه عنها وهو مستحيل، ثم إن الاستدلال بهذا الوجه تاره يكون مبنياً على أن أفعال العباد لولم يجب وقوعها في الخارج على طبق علمه تعالى بها لكان علمه جهلاً- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلا بد من الالتزام بوقوعها خارجاً في إطار علمه سبحانه وتعالى ولا يمكن التخلف عنه، ومن الواضح أن العباد لو كانوا مختارين في أفعالهم لوقع التخلف في غير مورد وهو محال، وقد صرح بذلك صدر المتألهين بقوله ومما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث أن الله تعالى إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لولم يقع لكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب

وأخرى يكون مبنياً على أن علمه تعالى عله لمعلومه خارجاً، بتقريب أن إضافته إليه إضافه اشراقية لا- إضافه محموليه، ومعنى الإضافه الاشراقية أن المضاف إليه يوجد بنفس الإضافه، وعلى هذا فالمعلوم بعلمه تعالى يوجد بنفس علمه، وهذا بخلاف الإضافه المحموليه فانها تتوقف على وجود المضاف إليه فى المرتبه السابقه عليها، بيان ذلك أن أفعال العباد بما أنها حادثه من الحوادث المسبوقه بالعدم، فلا يمكن أن تقع طرفاً لعلمه الذاتى مباشره وإلا لكانت أزيله، وعلى ذلك فلا مناص من الالتزام بأن أفعال العباد جزء من سلسله الأشياء الطبيعيه الطويله بعلمها ومعلولاتها وحلقاته التصاعديه، على أساس مبدأ العليه الذى هو نظام عام للكون، وأفعال العباد بما أنها جزء من هذه السلسله فلا محاله تسير وتتحرك قهراً بنظامها الخاص ولا صلها لها حينئذ باختيار العبد هذا، ويمكن التعليق على كلا الوجهين:

أما الوجه الأول فلأن حقيقه العلم هى انكشاف الأشياء بما لها من الخصوصيات فى الواقع لدى العالم ولا فرق فى ذلك بين علمه تعالى وعلم غيره، غايه الأمر أن علمه سبحانه بالأشياء حضورى بمعنى أن الأشياء بواقعها وحقيقتها حاضره عنده تعالى، وأما علم غيره بها فهو حصولى بمعنى أن الأشياء حاضره عنده بصورها لا بواقعها الموضوعى هذا هو علمه الفعلى، وأما علمه الذاتى بالأشياء قبل خلقها ووجودها فهو خارج عن حدود تصورنا وادراكنا، ضروره أنه ليس بإمكاننا تصوّر علمه الذاتى الذى هو عين ذاته المقدسه وإلا لكان بالإمكان تصور ذاته المقدسه أيضاً، وعلى الجملة فلا يمكن تصور كيفية

تعلق علمه الذاتى الأزلى بالأشياء قبل وجودها، لأنه لا- يمكن أن يكون تعلقه بها بنحو العلم الحسولى فإنه غير متصور فى الواجب تعالى، كما لا- يمكن أن يكون بنحو الحضور لأنه فرع وجود تلك الأشياء، وأما تعلقه بها بكيفية اخرى فهو خارج عن دائره تصورنا، وهذا لا ينافى التصديق بأنه تعالى عالم بالأشياء بالعلم الأزلى وإن علمه هذا عين ذاته المقدسه.

فإذا كانت حقيقه العلم انكشاف الأشياء على ما هى عليه فى الواقع، استحال أن يكون مؤثراً فى وقوعها فى الخارج، لأن وقوعها خاضع لعللها فى الواقع والعلم تعلق بوقوعها فيه وليدأ من عللها. وعلى هذا فعلمه تعالى بصدور الفعل من العبد بسلطته واختياره فى المستقبل لا يوجب ضروره صدوره منه لكى يكون خارجاً عن اختياره وجداناً وبرهاناً.

أما الأول فلأن كل عالم إذا رجع إلى وجدانه يدرك أن العلم لا يغير الواقع ولا يؤثر فيه بل هو مجرد انكشاف عما هو عليه فى الواقع.

وأما الثانى فلأن علمه تعالى تعلق بصدور الفعل من العبد بسلطته وإعمال قدرته، وعليه فلا بد أن يصدر منه كذلك وإلا لكان علمه جهلاً أعادنا الله من ذلك. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن علمه تعالى بوقوع الفعل من العبد فى الخارج ليس من إحدى مقدماته ومبادئه لأن مقدماته ومبادئه عباره عن حياه العبد وقدرته وعلمه بالحال، فالعبد مختار فى فعله شريطه وجود هذه المبادئ والمقدمات فيه.

وأما الوجه الثانى فلأنه مبنى على نظريه الفلاسفه من أن ذاته العليمه عله تامه لتكوين الأشياء وإيجادها بكافه سلسلتها الطويله العرضيه وحلقاتها

التصاعديه من الوجود المنبسط الذى هو صرف الوجود إلى الوجود المندمج بالماهيه، وحيث أن إضافه العله إلى معلولها إضافه اشراقيه بإضافه ذاته العليمه إلى معلوماتها أيضاً كذلك أى إضافه اشراقيه لا محموليه، وهذا معنى أن علمه تعالى عله لمعلومه.

ولكن قد تقدم الاشاره إلى بطلان هذه النظرية ولا يمكن الالتزام بها من جهة أنها تستبطن الجبر في أفعال البارى عزّ وجلّ ونفى القدره والسلطنه عنه تعالى فى الواقع وهو كماترى، وإن كان أصحاب النظرية مصرين على أن ضروره الفعل الناشئه من ضروره الاراده لا تنافى الاختيار سواء كانت ضرورتها بالغير كما فى الانسان أم بالذات كما فى البارى عزّ وجلّ، بل تؤكد، لأن الملاك فى الاختياريه إنما هو بصدق القضييه الشرطيه القائله بأنه لو أراد السفر لسافر ولو شاء الصلاه لصلّى وهكذا، فإن ضروره السفر عند الاراده تؤكد الملازمه بين التالى والمقدم فى القضييه الشرطيه، على أساس أن صدقها يدور مدارها وجوداً وعدمًا، وإليه يرجع ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الفعل الاختيارى ما يكون صادراً عن الاراده بمبادئها لا ما يكون صادراً عن إرادته صادرة عن اختيار(1).

نتيجة هذا البحث... وهذا الكلام منهم غريب جداً، أما بالنسبه إلى إرادته البارى عزّ وجلّ فلا يمكن تشكيل القضييه الشرطيه فيها، لما ذكرناه سابقاً من أن أداه الشرط كأداه النفي والتمنى والترجى والاستفهام لا تدخل على الصفات الذاتيه العليا، وحيث أن الاراده عندهم من الصفات الذاتيه فلا يمكن دخول أداه الشرط عليها لكي تشكل قضييه شرطيه يكون مقدمها الاراده الأزلية وتالياها الفعل هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الاراده إذا كانت غير اختياريه سواءً كانت بالغير كما

-

ص: ١٠٦

١- (١) - كفايه الأصول: ٦٨. (مؤسسه آل البيت عليهم السلام).

فى إرادته الانسان أم بالذات كما فى إرادته الواجب تعالى فكيف لا تنافى الاختيار، بدهاه أن ضروره الفعل لا تجتمع مع الاختيار، فحركه الأصابع إذا كانت ناشئه بالضروره من الاراده فى النفس الناشئه بالضروره من عللها إلى أن تنتهى إلى إرادته الواجب تعالى كانت حالها تماماً حال حركه يد المرتعش الناشئه بالضروره من المرض المؤثر فيها الناشئه من عوامله إلى أن تنتهى إلى إرادته الواجب بالذات، فكما أن حركه يد المرتعش غير اختياريه، فكذلك حركه الأصابع، فإن كليهما ناشئه من عللها الخارجيه عن اختيار الانسان، وحينئذ فإن أراد بذلك أن ملاك اختياريه الفعل هو كونه مسبقاً بالاراده وإن كانت الاراده غير اختياريه، وملاك عدم اختياريه الفعل هو كونه غير مسبقاً بها، ففيه أن ذلك الفرق يرجع إلى مجرد الاصطلاح بدون أن يكون له واقع موضوعى، ومن الواضح أنه لايجدى فيما هو المطلوب فى المسأله وهو حسن المحاسبه والعقوبه على الأفعال الاختياريه وقبحهما على الأفعال الاضطراريه كحركه يد المرتعش واصفرار وجه الخائف عند الخوف، فلو كان الفعل الاختيارى المسبوق بالاراده كالفعل الاضطرارى خارجاً عن اختيار الانسان وسلطنته كانت المحاسبه والعقوبه عليه قبيحه لا انها حسنه.

فالتتيجه: أن ذاته العليمه لايمكن أن تكون عله للأشياء المعلومه.

نتائج البحث

نستعرض نتائج البحث فى نقاط:

الأولى: أن استدلال الأشاعره على الجبر وعدم كون العبد مختاراً فى فعله بأن الفعل ممكن والممكن متساوى الطرفين، فترجيح أحدهما على الآخر بحاجه إلى عله بقاعده أن الممكن مالم يجب لم يوجد، وعليه فلا حول ولا قوه للعبد لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الوجدان السليم يحكم بسلطنه الانسان وقدرته على

فعله طالما أنه حى وقادر وملتفت.

الثانية: أن ما ذكر من أن فعل العبد ممكن والممكن مقدور لله تعالى ولا شيء مما هو مقدور له تعالى بواقع تحت قدره العبد لا يرجع إلى معنى محصل، لأن فعل العبد مقدور له تعالى بالواسطة ومع ذلك واقع بقدره العبد مباشرة ولا تنافى بين الأمرين أصلاً.

الثالثة: أن ما قيل من أن عاده الله قد جرت على إيجاد فعل العبد عند قدرته واختياره إبداعاً وإحداثاً بدون التأثير لقدرته فيه، لا يرجع إلى معنى معقول على ما تقدم تفصيله.

الرابعة: أن كلمات الفلاسفة متفق على أن ملاك اختياريه الفعل هو ارتباطه بالارادة وخضوعه لها بنحو خضوع المعلول بالعله التامه.

ولكن قد تقدم أن الاراده مهما كانت لا يمكن أن تكون عله تامه للفعل وإلا فلا يكون الانسان مختاراً فى أفعاله، على أساس أن الاراده بما أنها بتمام مقدماتها غير اختياريه وناشئه بالضروره من عللها المنتهيه إلى الذات الواجبه، فكيف يعقل أن تكون الأفعال المترتب عليها اختياريه، ضروره أنه لا فرق حينئذ بين حركه يد المرتعش وحركه الأصابع، فإن الكل مترتب على عامل غير اختياري ترتب المعلول على العله التامه، وعليه فلا فرق بينهما إلا فى مجرد الاصطلاح وهو لا يجدى فى صحه المحاسبه والعقاب وصحه التكليف، فإن كل ذلك إنما هو على الفعل الاختياري واقعاً لا اصطلاحاً الذى لا يكون اختيارياً واقعاً.

الخامسه: الصحيح أن الاراده مهما بلغت لا تصلح أن تكون عله تامه للفعل بأن يكون الفعل خاضعاً لها وجوداً وعدمًا لأمرين:

الأول: أن ذلك خلاف الوجدان والفطره السليمه، حيث أن الفعل كثيراً ما كان يصدر من الانسان فى الخارج سواءً كانت هناك إرادته فى نفسه أم لا.

الثانى: أن الفعل يحكم بقبح المحاسبه والعقاب عليه لأنها من محاسبه العاجز وهى قبيحه، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك لغويه التكليف نهائياً كما تقدم.

السادسه: أن ملاك اختياريه الفعل هو ارتباطه لسلطنه الفاعل وخضوعه لها وهذا الارتباط يختلف عن ارتباط المعلول الطبيعى بعلة التامه لأنه قائم على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بقاعده أن الشىء مالم يجب لم يوجد، بينما لا يكون ارتباط الفعل بالسلطنه قائماً على أساس هذا المبدأ، فلذلك لا تنطبق عليه قاعده أن الشىء مالم يجب لم يوجد على تفصيل تقدم.

السابعه: أن مدرسه المحقق النائنى (قدس سره) قد التزموا فى المسأله بالفعل النفسانى المسمى بالاختيار واعمال القدره وراء الفعل الخارجى، بدعوى أنه مرتبط به وخاضع له خضوع المعلول للعله، ووجوب وجوده به لا ينافى الاختيار، باعتبار أنه وجوب بشرط المحمول من جهه وفى طوله من جهه اخرى.

ولكن تقدم أن الالتزام بوجود الفعل النفسانى المسمى بالاختيار فى وعاء النفس وراء الفعل الخارجى مخالف للوجدان والبرهان.

أما الأول فلأن الوجدان يشهد بأنه ليس فى النفس سوى الصفات المعروفه والمشهوره ولوازمها القهريه.

وأما الثانى: فلأن الظاهر أن الاختيار واعمال القدره وتأثير النفس كل ذلك من العناوين الانتزاعيه التى هى منتزعه من إضافة الفعل إلى الفاعل، لأن الاعمال عين العمل فى الخارج والاختيار عين الخيار فيه والتأثير عين الأثر

كالإيجاد والوجود، لا أن الاختيار فعل في النفس وموجود فيها وراء وجود الفعل في الخارج.

الثامنة: أن المحقق الأصبهاني (قدس سره) حيث قد التزم بأن الفعل خاضع للإرادة خضوع المعلول للعلله التامه ويدور مدارها وجوداً وعدمًا تبعاً للفلاسفة، فلذلك حاول نقد مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) بوجوه، وقد تقدم هذه الوجوه ونقدها وعدم ورود شيء منها على المدرسه، فالصحيح في نقدها ما ذكرناه.

التاسعه: أن ما ذكر من أن أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلقه لإرادته تعالى أو لا، فعلى الأول لا بد من وقوعها لاستحاله تخلف المراد عن إرادته تعالى، وعلى الثاني يستحيل وقوعها في الخارج، على أساس أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، لا يرجع إلى معنى محصل، لأن أفعال العباد لا يمكن أن تقع متعلقه لإرادته تعالى مباشرة، فالواقع تحت إرادته وسلطنته هو مبادئ تلك الأفعال، ومن الواضح أن ذلك لا يستلزم ضروره وقوعها من العباد في الخارج، وأما أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله فهو صحيح إذا اريد من التأثير أعم من أن يكون مع الواسطه أو بدونها، وأما إذا اريد منه خصوص ما يكون بلا واسطه فهو غير صحيح.

العاشره: أن الظاهر من الفلاسفه أمران:

الأول: أن علمه تعالى بوقوع أفعال العباد زماناً ومكاناً لا يمكن أن يتخلف عنه وإلا لزم علمه تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد صرح بذلك صدر المتألهين.

الثاني: أن اضافته علمه تعالى إلى معلومه اضافته اشراقية لا -محمولية، ومرّد ذلك إلى أن علمه تعالى عله لايجاد معلومه في الخارج، وعليه فلا يمكن أن يكون

العبد مختاراً في فعله.

ولكن قد تقدم نقد كلا الأمرين:

أما الأول فلأن حقيقه العلم هي انكشاف الأشياء على ما هي عليه في الواقع ولا يعقل أن يكون مؤثراً فيها وإلا لزم تخلف العلم عن معلومه وهو مستحيل.

وأما الثاني فلما عرفت من أن معنى العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لا أنه عله لايجاد معلومه فيه، إلا أن يكون المراد من ذلك إضافة الذات العليمه إلى الأشياء المعلومه وإضافه الذات إليها عند الفلاسفه إضافة اشراقية، ولكن قد مرّ أنه لا يمكن أن تكون ذاته تعالى عله تامه للأشياء، وإلا لزم الجبر والقهر في أفعاله سبحانه وهو كما ترى.

الدليل الرابع للجبر

الوجه الرابع: أن الذات الواجبه والحقيقه الالهيه بوحدها وأحديتها عله تامه للأشياء بسلسلتها الوجوديه الطويله وحلقاتها التصاعديه التي ينبثق بعضها من بعض، فإنها برمتها تتولد من الذات الواجبه كتولد الشعاع من الشمس والضوء من النور على أساس مبدأ التناسب، وحيث أن أفعال العباد جزء من تلك السلسله والحلقات فلا محاله توجد بوجودها على ضوء أن كل حلقة متأخره من تلك الحلقات معلوله لحلقة سابقه مباشره إلى أن تنتهي إلى حلقة مستقله في وجودها وهي الواجبه بالذات، ونتيجه ذلك أن الحلقات المتصاعده جميعاً متعلقات ومربوطات بالذات الواجبه التي هي الحلقة الأولى والسبب الأعلى للعالم منها أفعال العباد، فلذلك لا حول ولا قدره لهم عليها.

والجواب: أولاً: أن الذات الواجبه لا يمكن أن تكون عله تامه للأشياء بالتفسير الفلسفي وإلا لكانت الأشياء واجبه بوجود ذاته المقدسه، ومن الواضح أن الوجوب ينافي الاختيار بل أن لازم ذلك نفي القدره والسلطنه عن البارى

والخالق للعالم وهو كما ترى.

وثانياً: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء بمظاهرها وحركاتها وتنوعها من الماء والتراب والنار والحديد والأزوت والرصاص والذهب والفضة والخشب وغير ذلك على أساس مبدأ واحد للعالم بالتفسير الفلسفى، لأن العله التامه إذا كانت واحده فلا بد أن يكون معلولها أيضاً كذلك بمقتضى مبدأ التناسب، غايه الأمر إن كانت وحدتها شخصيه فوحده معلولها أيضاً كذلك، وإن كانت نوعيه فكذلك، بداهه أنه لا يمكن أن تكون دائره المعلول أوسع من دائره العله أو أضيق، كيف فإن المعلول عين الربط والتعلق بالعله ووليد منها وكامن فى صميم كيانها ووجودها، ولهذا يكون من مراتب وجودها النازله وليس شيئاً منفصلاً عنها.

وعلى ضوء هذا الأساس فإذا كان مبدأ العالم واحداً استحال أن تختلف آثاره ومظاهره وتنوع أفعاله بقاعده أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وحيث أن ذاته المقدسه واحده من جميع الجهات والحيثيات فيستحيل أن تصدر منها أفعال متباينه ومتنوعه فى طول سلسله وجودها وحلقاتها التصاعديه، على أساس إنها برمتها متولده من الذات الواجبه بالمباشره أم بالواسطه.

فالتنبيجه: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء فى الآثار والاحكام والتنوع على ضوء تفسير الفلاسفه عليه ذاته المقدسه للأشياء، وهو أنها جامع لجمع تلك الأشياء بنحو الأتم والأشد بلا حدود لها فى مرتبه ذاته، ثم تتولد منها وتتكرر على ضوء القانون القائل بأن العلل المتصاعده فى الحساب الفلسفى التى ينبثق بعضها عن بعض يجب أن يكون لها بدايه أى عله أولى لم تنبثق عن عله سابقه، إذ لا يمكن أن يذهب تسلسل العلل إلى ما لا نهايه له، لأن كل معلول

ص: ١١٢

ليس إلا- نحو من التعليق والارتباط بعلمته، فالموجودات المعلوله جميعاً ارتباطات وتعلقات فلا يعقل استقلالها في الوجود، ومن الواضح أن تلك الارتباطات والتعلقات بحاجة إلى حقيقه مستقلة في الوجود ولم تنبثق عن علمه سابقه وهي الذات الواجبه وإلا استحال وجودها.

وبكلمه أوضح أنه يمكن التعليق على هذه النظرية بعده امور:

الأول: أنه لا يمكن تفسير علمه ذاته المقدسه للأشياء بالمفهوم الفلسفي وهو العلميه على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بينها ذاتاً، لأن لازم ذلك نفى قدره والسلطنه عن البارى عز وجل والخالق للعالم.

الثاني: ما مرّ الآن من أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء في التنوع والآثار على ضوء مبدأ واحد للعالم وهو الذات الواجبه بالمفهوم الفلسفي.

الثالث: أن العلم إذا كانت قديمه أزليه فلا بد أن يكون المعلول أيضاً كذلك على أساس أن المعلول بكيانه ووجوده مرتبط بالعلم ارتباطاً ذاتياً فيستحيل أن يوجد بعد زوال العلم أو يبقى بعد ارتفاعها، ويترتب على ذلك ضروره قدم العالم بقدم علمه وهي الذات الواجبه، بداهه أنه لا يمكن أن تكون العلم قديمه والمعلول حادثاً مسبوقاً بالعدم، لاستحاله ارتباط الحادث بالقديم ارتباطاً ذاتياً، وحيث أنه لا- شبهه في حدوث العالم وتجده، ومع علمه كيف يمكن أن تكون علمته قديمه ثابتة والمعلول حادثاً متغيراً، لوضوح أن العلم إذا كانت قديمه وثابته فالمعلول أيضاً لابد أن يكون كذلك، وإلا فلا يكون معلولاً لها، ومن هنا وقع الفلاسفه في عويصه مشكله صلته الحادث بالقديم ذاتاً وتأثير القديم فيه.

محاولة الفلاسفة لدفع هذه الأمور:

أما الأمر الأول فلأن هذه النظرية نتيجته حتميه لمجموعه من القواعد العقلية الضرورية.

الأولى: قاعده أن لكل شىء سبباً وعله.

الثانية: قاعده التناسب والسنخيه بين العله والمعلول.

الثالثه: قاعده أن الشىء مالم يجب وجوده لم يوجد.

الرابعه: قاعده التعاصر بين العله والمعلول.

بيان ذلك أن ذاته المقدسه هى سبب العالم ككل وعلته تطبيقاً للقاعده الأولى وهذه القاعده من أوليات ما يدركه البشر فى حياته الاعتياديه وأنها كنظام عام للكون موجوده فى صميم طبيعه الانسان بصوره فطريه وهو الباعث الذى يبعث الانسان فطره إلى تبرير وجود الأشياء باستكشاف أسبابها وعللها، وقد يوجد ذلك عند الحيوانات أيضاً ولهذا لا يكون هذا المبدأ قابلاً للتخصيص، لأنه ليس من القواعد الشرعيه حتى يكون قابلاً له بل هو من القواعد العقلية الفطريه، ومن هنا لولا- مبدأ العليه وقوانينها الصارمه لم يمكن اثبات أى نظريه من النظريات العلميه وقوانينها ولم يصح الاستدلال بأى دليل كان فى مختلف مجالات المعرفة البشريه، كما لم يمكن اثبات موضوعيه الاحساس والتجربه إلا به، وعلى هذا فلا بد من أن تكون عليه الذات الواجبه للأشياء على أساس مبدأ التناسب والسنخيه تطبيقاً للقاعده الثانيه، وإلا فلا يمكن أن تكون الأشياء خاضعه لها خضوع المعلول للعله، فإذا كان ارتباط الأشياء بالذات الواجبه على أساس هذا المبدأ فلا- محاله يجب وجودها بوجود العله تطبيقاً للقاعده الثالثه، وحيث إن

حاجه الأشياء إلى العله كامن في صميم كيائها ووجودها بلا فرق فيها بين الوجود الحدوثي والوجود البقائي تطبيقاً للقاعده الرابعه.

تحصل أن عليه الذات الواجبه للأشياء بالمفهوم الفلسفي نتيجه حتميه لتلك القواعد العقليه الضروريه هذا.

والواقع أن في عرض هذه القواعد وتطبيقها جميعاً على مبدئيّه الذات الواجبه للعالم خطأ، توضيح ذلك أنه لا ريب في أن الله تعالى هو مبدأ العالم ككل والكل ينال منه ولكن مبدئيته للعالم ليست على أساس مبدأ التناسب والسنخيه كما فسرها الفلاسفه بذلك بل بسلطنته المطلقه على العالم، لأن فاعليته تعالى للأشياء إنما هي بها لا بعليّه ذاته الواجبه أو إرادته بالمفهوم الفلسفي، وقد تقدم أن نسبه السلطنه إلى طرفي الأشياء على حد سواء ولا تخرج الأشياء بها عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حدّ الضروره وتوجد بها بدون الحاجه إلى ضمّ مقدمه خارجيه إليها، وعلى هذا فالقاعده الأولى وإن كانت لا تنطبق على سلطنه الباري عزّ وجلّ لأنها ليست عله بالمفهوم الفلسفي إلا أنه لا وجه لتخصيص القاعده بذلك، فإن المراد منها استحاله وجود الشيء بلا سبب سواءً كان ذلك السبب العله بالمفهوم الفلسفي أم كان السلطنه للفاعل كما تقدم، ومن هنا يظهر أن القاعده الثانيه لا تنطبق على سلطنه الباري عزّ وجلّ لعدم التناسب بينها وبين الأشياء الصادره منها ذاتاً، وإن شئت قلت أن سلسله الوجود وحلقاته التصاعديه لا بد أن تبدأ حتماً بالواجب بالذات وإلاّ لتذهب إلى مالا نهايه لها وبالتالي لا وجود لها وهو خلف، وعليه فالحلقه الأولى متمثله في الواجب بالذات والحلقه الثانيه تصدر منه مباشره بالسلطنه والاختيار لا بالوجوب والضروره وبدون مناسبه بينهما ذاتاً، ولهذا لا يكون خضوع الأشياء لسلطنه

البارى عز وجل كخضوع المعلول للعله التامه بالمفهوم الفلسفى، ومن هنا لا يكون تأثير السلطنه فى الأشياء وجوداً وعدمًا مبنياً على القاعده الثانيه، كما أن صدورها منها ليس مبنياً على القاعده الثالثه، فإن ضرورتها بالسلطنه إنما هى من الضروره بشرط المحمول أى بشرط الوجود لا الضروره بالعله كما هو مقتضى هذه القاعده، فلذلك لا تنطبق القاعدتان عليها.

وأما القاعده الرابعه، فهى تنطبق على المقام، لأن الأشياء فى حدوثها وبقائها بحاجه إلى الافاضه والامداد من الله تعالى بسلطنته وقدرته آناً فآناً، فلو انقطعت الافاضه عليها انعدمت، هذا كله بالنسبه إلى الحلقه الثانيه من الحلقات التصاعديه للوجود.

وأما الحلقه الثالثه فعلتها المباشره هى الحلقه الثانيه، وحيث أنها من الأشياء الطبيعيه التكوينيّه فلا محاله تكون عليتها لها انما هى بالمفهوم الفلسفى، فلذلك تنطبق عليها جميع القواعد المذكوره، وعلى هذا الأساس فالأفعال الاختياريه تختلف عن الحوادث الطبيعيه، فإن الأفعال الاختياريه خاضعه لسلطنه الفاعل وجوداً وعدمًا لا على أساس مبدأ التناسب الذاتى بينهما بل على أساس أن السلطنه على الفعل وحدها تكفى لتحقيق احد الطرفين بدون الحاجه لها إلى ضم مقدمه خارجيه إليها، بينما الحوادث الطبيعيه التى هى علل لآثارها ومعلولات لأسبابها فى الحلقه السابقه خاضعه لمبدء التناسب والسنخيّه، فالنتيجه أن السلطنه عله للفعل لا بالمفهوم الفلسفى.

إلى هنا قد تبين أنه لا-شبهه فى بطلان هذه النظرية، فإنه مضافاً إلى استلزامها نفي القدره والسلطنه عن البارى عز وجل أنها مخالفه للوجدان والبرهان. أما الأول فلأن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بأن أفعاله تعالى خاضعه لسلطنه

والقدره لا- لعليه ذاته الواجبه أو إرادته بالمفهوم الفلسفى. وأما الثانى فقد ثبت فى محله بالأدله الصارمه القدره لله تعالى على الأشياء والسلطنه عليها التامه.

وأما الأمر الثانى فلأنهم حاولوا لتبرير اختلاف الأشياء فى التنوع والاثار بأن المصادر من الله تعالى مباشره هو الوجود المنبسط، وقد يعبر عنه بالوجود الاطلاقى أيضاً لا الأشياء بأنواعها المختلفه، لكى يقال أن صدورها منه تعالى مستحيل، لأنه من صدور الكثير عن الواحد، وأما صدور الوجود المنبسط عنه فهو من صدور الواحد عن الواحد على أساس أنه من مراتب وجوده تعالى النازله ومن سنخه، وأما التكثر والاختلاف بين الأشياء فهو ناشىء من انبساط هذا الوجود الاطلاقى على الماهيات فى عالم ماده التى هى عباره عن حدودها وفوارق بعضها عن بعض آخر، ومن الواضح أن تلك الحدود والفوارق امور عدميه لا واقع موضوعى لها فلا تكشف عن اختلاف علتها، ولهذا لو الغيت هذه الفوارق والحدود فلا امتياز بينها أصلا بل هى الوجود المنبسط، ولذلك قيل أن الوحده فى عين الكثره وبالعكس، فان وحده الوجود المنبسط فى عين الكثره لأنه ينطوى على جميع الوجودات الخاصه بنحو الأ-تم والأشدّ أى بدون حدودها وفوارقها، والكثره فى عين الوحده لأن الوجودات الخاصه إذا الغيت جميع حدودها وفوارقها فهى عين الوجود المنبسط هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الوجودات الخاصه بما أنها مختلفه بحدودها فلذلك تختلف آثارها وتباين أفعالها وتنوع مظاهرها، وهذا الاختلاف حيث أنه ناشىء من اختلاف فوارقها وحدودها التى هى امور عدميه فلا يكشف عن اختلاف علتها، وإن شئت قلت أن منشأ الاختلاف بين الأشياء إنما هو ضعف الوجود، فان حيثه الوجود حيثه طرد العدم، وكلما كان الوجود أشد وأوسع

كانت حيثيه طرد عدمه كذلك، وكلما كان أضعف كانت حيثيه طرد عدمه كذلك على عكس الماهيه، فان سعه سنخ الماهيه من جهه الضعف والابهام وسعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الشده والفعليه، ولهذا كلما كان الضعف والابهام فى المعنى أكثر كان الاطلاق والشمول فيه أوفر وكلما كان الوجود أشد وأقوى كان الاطلاق والسعه فيه أكثر وأتم.

وغير خفى أن هذه المحاوله غير تامه، اما أولاً فلأنها مبنيه على عليه ذاته الواجبه للأشياء بالمفهوم الفلسفى، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن أن تكون ذاته تعالى عله تامه للأشياء بهذا المفهوم لاستلزام ذلك نفى القدره والسلطنه عن البارى عزّ وجلّ، هذا إضافة إلى أن عليتها كذلك مخالفه للوجدان والبرهان كما مرّ.

وثانياً أن الوجود المنبسط الذى لا حدود له فى السعه فلا يعقل أن تصدر منه وجودات خاصه المتنوعه والمختلفه التى لها حدود وفوارق معينه، لأن ذلك من صدور الكثير عن الواحد وهو محال، ضروره أن العله إذا كانت واحده وغير محدوده فلا بد أن يكون معلولها أيضاً كذلك، وإلا فلا يكون معلولها لها. هذا إضافة إلى أن منشأ اختلافها لو كان أمراً عدمياً فلا يمكن أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها، لأن الحقيقه الواحده لا محاله تكون آثارها واحده، وإلا لزم صدور الكثير من الواحد وهو مستحيل، بداهه أن اختلاف الأشياء فى الآثار والأنواع كاشف حتماً عن اختلافها بالذات والحقيقه لا بالاعتبار.

إلى هنا قد تبين أن الالتزام بالنظام الجملى التسلسلى للوجود بالتفسير الفلسفى مبين على الالتزام بعليه ذاته المقدسه بالمفهوم الفلسفى، وحيث أن التالى باطل جزماً كما عرفت فالمقدم مثل هذا، ولكن السيد الأستاذ (قدس سره) قد علق على

هذا النظام الجملى التسلسلى للوجود بأمرين آخرين:

الأول: أنه على ضوء هذه النظرية وهى أن ذاته الأزليه عله تامه للأشياء بالمفهوم الفلسفى لايمكن اثبات عله أولى للعالم التى لم تنبثق عن عله سابقه، والنكته فى ذلك أن سلسله العلل والحلقات المتصاعده التى ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تلك الحلقات وتذهب إلى مالا نهايه لها أو لها نهايه، فعلى الأول هو التسلسل الباطل، ضروره أن هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج فى وجودها وتحققها إلى عله ذاتيه واجبه الوجود حتى تنبثق منها وإلا- استحال تحققها، وعلى الثانى يلزم وجود المعلول بدون عله، وذلك لأن السلسله إذا كانت لها نهايه فلا محاله تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعى أن ما يكون مسبقاً بالعدم ممكن فلا يصلح أن يكون عله للعالم، مبدأ له هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لا- عله له، فالنتيجه على ضوءهما هى وجود الممكن بلا عله وسبب وهو محال، كيف أن فى ذلك القضاء الحاسم على مبدأ العليه، فإذن على القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين إما بالقضاء على مبدأ العليه أو بالتسلسل وكلاهما محال(1).

ولكن للمناقشه فى هذا التعليق مجالاً، بتقريب أن التزام الفلاسفه بسلسله طوليه وحلقات تصاعديه للوجود بالتفسير الخاص إنما هو على أساس أنه لا يمكن تبرير تفسير اختلاف الأشياء وتنوعها فى المظاهر والآثار إلا بذلك، وعلى هذا فهذه السلسله التى ينبثق كل حلقة متأخره منها عن حلقة سابقه، فلا بد أن تنتهى إلى حلقة واجبه بالذات التى لا تنبثق عن عله سابقه وإلا لتذهب إلى مالا

-

ص: ١١٩

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ٢: ٧٥.

نهايه لها وهو باطل، والمراد من انتهاء السلسله انتهائها إلى الواجب بالذات الذى هو مبدأ العالم والسبب الأعلى له فالانتهاء صفه للسلسله، باعتبار أنها برمتها منتهيه إلى الذات الواجبه، وأما الذات الواجبه التى هى مبدأ السلسله فلا انتهاء لها ولا حد، فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن هذه السلسله إما أنه لا بدايه لها أو أن لها بدايه وحدّ، فعلى الأول باطله وعلى الثانى مسبوقة بالعدم، مبنى على الخلط بين أن تكون السلسله بنفسها منتهيه ومحدوده وبين أن تكون منتهيه إلى الواجب بالذات. والأول محال لأن السلسله برمتها ممكنه فيتسحيل أن توجد بنفسها. والثانى واجب لأنها بوصف كونها ممكنه لا بد أن تكون منتهيه إلى الواجب بالذات، فالسلسله الممكنه لا بد أن تبدأ حتماً من الواجب بالذات باعتبار أنها عين التعلق والربط به، وأما الواجب بالذات فهو لا نهايه له ولا بدايه.

والثانى أن لازم هذه النظرية انتفاء العله بانتفاء شىء من تلك السلسله، بتقريب أن هذه السلسله والحلقات التصاعديه جميعاً معلولات لعله واحده وارتباطات وتعلقات بها ذاتاً وحقيقه وإنها برمتها كامنه فى كيانها ووجودها وتنبتق منها، فيتسحيل أن تتخلف عنها كما يستحيل أن تختلف، وعلى ضوء هذا الأساس فإذا انتفى شىء من تلك السلسله فبطبيعته الحال يكشف عن انتفاء العله، ضروره استحاله انتفاء المعلول مع بقاء علته وتخلفه عنها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لا شبهه فى انتفاء الاعراض فى هذا الكون، ومن الطبيعى أن انتفائها إنما هو من ناحيه انتفاء علتها وإلا فلا يعقل انتفائها، فالتحليل العلمى فى ذلك يؤدى فى نهايه المطاف إلى انتفاء عله العلل، وعلى هذا فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء فى هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية.

والجواب: أولاً: أن العرض كالجوهر فلا- يطرأ عليه الفناء بعد الوجود، وذلك لأن وجود العرض وجود تدريجي في موضوع محقق في الخارج وهو الجوهر وانه عين التحرك والتطور فيه سواءً كان من مقوله الكم أم الكيف أم الوضع أو الأين وهكذا، مثلاً شتله الشجر فإنها في تحرك وتطور مستمر من مرحله إلى مرحله أرقى ومن النقص إلى الكمال كماً وكيفاً وإيناً ووضعاً إلى أن تصبح شجره كامله، مثلاً- النطفه في تطور وتحرك دائم من القوه إلى الفعل من النقص إلى الكمال إلى أن تصبح انساناً كاملاً مفكراً، فوجود العرض وجود تدريجي ومتقوم بالتدرج والتطور من درجه إلى اخرى، وهذا الوجود التدريجي وجود واحد في طول الخط بين المبدأ والمنتهى وقوام هذا الوجود بالتدرج والتطور، ولهذا لا يمكن اجتماع جزئين منه في عرض واحد وزمن فارد، وعلى هذا فالعرض كالكم والكيف والأين والوضع وغير ذلك موجود في طول الخط بالتدرج.

وبكلمه، أن حقيقه الحركه سير تدريجي للوجود وتطور للشىء في الدرجات التي تتسع امكانياته، ولهذا حدد المفهوم الفلسفى للحركه بأنها خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجاً وليست عبارته عن فناء الشىء فناء مطلقاً ووجود شىء آخر جديد وإنما هي تطور الشىء في درجات الوجود، فيجب إذن أن تحتوى كل حركه على وجود واحد مستمر منذ أن تنطلق إلى أن تتوقف، وهذا الوجود هو الذى يتحرك بمعنى أنه يتدرج ويتطور بصوره مستمره، وكل درجه تعبر عن مرحله من مراحل ذلك الوجود الواحد، وهذه المراحل انما توجد بالحركه، ومن هنا لا يملك الشىء المتحرك قبل الحركه تلك المراحل من الوجود التي توجد بالحركه وإلا- لم توجد حركه بل هو في لحظه الانطلاق إلى الحركه لا- يتمثل إلا- في قوى وامكانيات وتستنفد تلك الامكانيات والقوى تدريجاً

ومرحله بعد مرحله ودرجه بعد درجه، بأن تستبدل في كل مرحله من مراحل الحركة ودرجه من درجاتها القوه بالفعلية والامكان بالوجود، فحقيقه الحركة خروج الشيء من القوه إلى الفعلية، وفي كل مرحله من مراحلها تشابك فيها القوه والفعلية لأنها مركبه في كل دور من أدوارها ومرحلة من مراحلها من قوه وفعل وامكان ووجود وهما متشابكان في جميع الأدوار والمراحل لها، فالوجود في كل مرحله من مراحل حركته التكامليه يحتوى على درجه معينه من الحركة في هذه المرحلة بالفعل وعلى درجه معينه أرقى منها بالقوه وهي المضغه فإنها في اللحظه التي تتكيف فيها بتلك المرحلة تتجه سيراً نحو المرحلة الأرقى والأكمل، وهكذا إلى أن تنفذ جميع طاقتها وامكاناتها فتقف، وبذلك يظهر جلياً أن الحركة لا تنطوى على التناقض فإن اجتماع القوه والفعلية في كل مرحله من مراحلها لا يكون من الاجتماع بين المتناقضين، فإنه إنما يكون من الاجتماع بينهما إذا كان الوجود في كل مرحله من مراحل الحركة يحتوى على القوه والفعلية بالنسبه إلى نفس هذه المرحلة، فإن هذا لا يمكن لأن مرد ذلك إلى أن هذه المرحلة تحتوى على فعلية الحركة وفي نفس الوقت لا تحتوى عليها بل على امكانها، وأما إذا كان احتوائه على الفعلية بلحاظ نفس هذه المرحلة التي يتكيف في هذه اللحظه بها وعلى القوه بلحاظ المرحلة الآتية وهي المرحلة الأرقى منها فلا تناقض، كيف فان الحركة في كل مرحله ودرجه مركبه من قوه وفعل ولا يمكن أن توجد ماهيه الحركة من دون هذين العنصرين.

إلى هنا قد تبين أن الحركة وجود مستمر متقوم بالتدرج والتطور وليست فناء الشيء فناء مطلقاً ووجود شيء آخر جديد، وعلى ضوء هذا الأساس فلا يعقل طرو الفناء على العرض بعد وجوده لأنه متقوم بالحركة والتدرج في الوجود ولا

يتصور فيه الفناء هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الحركة العرضيه في ظواهر الأشياء كحركة الكم والكيف ونحوهما لا محاله تكشف عن وجود حركة أعمق وهي الحركة الكامنه في صميم كيان هذه الأشياء ووجودها، على أساس أن الحركة العرضيه بحاجة إلى عله مباشره لها لاستحاله أن توجد الحركة بنفسها وبدون وجود محرك لها، ومن الواضح أن علتها المباشره لا بد أن تكون أمراً متجدداً ومتطوراً وغير ثابت على أساس مبدأ التناسب والسنخيه بين العله والمعلول، ضروره أن المعلول إذا كان متجدداً ومتطوراً فهو يكشف عن أن علتة المباشره كذلك، إذ لو كانت علتة المباشره ثابتة استحال أن يكون معلولها أمراً متجدداً ومتطوراً، وعلى هذا فلا محاله تكشف الحركة العرضيه في ظواهر الأشياء عن وجود حركة في عمق ذاتها وصميم طبيعتها وكيانها وهي الحركة الجوهرية التي هي العله المباشره لها، فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من طرو الفناء على العرض دون الجوهر غير تام، لأن الفناء لو كان طارئاً على العرض بعد وجوده لكان كاشفاً عن طروه على الجوهر، باعتبار أن الحركة الجوهرية هي العله المباشره للحركة العرضيه، فمع عدم طرو الفناء على الجوهر بعد وجوده استحال طروه على العرض لاستحاله فناء المعلول بدون فناء العله، وقد مرّ أن الحركة ليست فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد بل هي وجود تدريجي وذات درجات ومراتب، والوجود التدريجي بتمام مراتبه ودرجاته على طول الخط وجود واحد وحقيقه فارده.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن معنى الحركة هو فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد في كل مرحله من مراحلها ودور من أدوارها،

ص: ١٢٣

ولكن حينئذ كما أن العرض يفنى فناءً مطلقاً بعد وجوده وينعدم كذلك الجوهر، وعليه ففناء العرض كاشف عن فناء الجوهر لا عن انتفاء المبدأ الأول، والسبب الأعلى للعالم وهو الذات الواجبه وفناء الجوهر نتيجة حتميه لطبيعته العالم المادى التجديديه لا من أجل حدوث العله وتجدها، نعم يبقى هنا إشكال صله الحادث المتجدد بالقديم الثابت وسوف نشير إليه، فالنتيجه أن ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من الاشكال غير تام، فالصحيح هو ما ذكرناه فى المسأله.

وأما الأمر الثالث فقد ذكر الفلاسفه أن العله إذا كانت قديمه وأزليه فلا بد أن يكون معلولها أيضاً كذلك بمقتضى مبدأ التناسب والسنخيه بينهما ذاتاً وكون المعلول وليد العله وليس شيئاً منفصلاً عنها، وحيث أن الصادر من الذات الواجبه مباشره هو الوجود المنبسط فهو قديم أزلى وليس حادثاً مسبقاً بالعدم، فإذن لا مناص من الالتزام بقديم العالم.

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم، اما أولاً: فلأنه مبنى على أن ذاته الواجبه عله تامه للأشياء بالمفهوم الفلسفى، ولكن قد سبق موسعاً خطأ هذه النظرية وعدم امكان الالتزام بها، لأنها مضافاً إلى كونها مخالفه للوجدان والبرهان، تستلزم نفى القدره والسلطنه عن الخالق للعالم وهو لا يمكن.

وثانياً: أنه لا يدفع الاشكال عن العالم المادى إذ لا شبهه فى حدوث هذا العالم وتغيره وتجده بصوره مستمره، وعليه فلا يعقل أن تكون علتة قديمه ثابتة لاستحاله صدور الحادث المتغير المتجدد كذلك عن القديم الثابت هذا، وقد أجاب عن هذا الاشكال صدر المتألهين (1).

وقبل أن نستعرض جوابه نذكر مقدمه وهي أن الحركة بمفهومها الفلسفي خروج الشيء من القوه إلى الفعل تدريجاً، وليست عبارته عن فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد، لأنها تطور الشيء في درجات الوجود الواحد باعتبار أن كل حركة تنطوي على وجود واحد مستمر في التطور والتدرج من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وكل مرحلة من مراحلها تعبر عن درجة من وجوده ويستبدل في كل مرحلة من مراحل الحركة الامكان بالوجود والقوه بالفعل، فلذلك تكون القوه والفعل متشابكتين في جميع أدوار الحركة ومراحلها طالما لم تستنفد جميع امكاناتها، فإذا استنفدت ولم تبق في الشيء طاقه على درجة جديدته انتهى عمر الحركة.

والخلاصه أن الحركة في كل مرحلة ذات لونين هما:

الامكان والواقع والقوه والفعل، فإنها إذا وصلت إلى مرحلة ودرجة فالحركة بالنسبة إلى هذه المرحلة فعلية وواقعية والنسبة إلى المرحلة الثانية بالقوه والامكان، فالشيء المتحرك في كل مرحلة يملك الحركة بالفعل والواقع فيها والقوه والامكان بالنسبة إلى المرحلة الثانية، فهذا لا تناقض فيها.

وبعد ذلك نقول أن صدر المتألهين قد وضع نظريه الحركة بصوره أعمق وأدق وهي النظرية القائلة: بأن الحركة كامنه في صميم طبيعه الأشياء وكيان وجودها، فإنها بذاتها وذاتياتها في تطور وتدرج دائم ومستمر ولا تقتصر الحركة في ظواهر الأشياء وسطحها العرضي فحسب بل هي تتبع الحركة في عمقها وكيانها الوجودي وهي الحركة الجوهرية، وذلك لأن الحركة العرضيه القائمه بظواهر الأشياء كالحركة الأينية والكميه والكيفيه وغيرها لما كان معناها التجدد والتطور فلا بد أن تكون علّتها المباشره أمراً متجدداً، بداهه أنه لا يعقل

أن تكون العلة ثابتة والمعلول متجدداً وبالعكس، وعلى هذا فلا بد أن تكون علة الحركة العرضية متجددة متطورة طبقاً لتجددها وتطورها، فلو كانت ثابتة ومستقره فكل ما يتولد منها يكون ثابتاً ومستقراً، وحينئذ فتعود الحركة سكوناً وهذا خلف، وبذلك نستكشف أن العلة المباشرة لهذه الحركة السطحية في ظواهر الأشياء موجودة في صميم طبيعتها وكيانها وهي القوة المتحركة المتطورة التي يعبر عنها بالقوة الجوهرية، فان هذه القوة بسبب تطورها وتجددها علة مباشرة للحركة العرضية هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى أن صدر المتألهين قد بنى حل مشكله صله الحادث بالقديم على نظريه الحركة الجوهرية التي وضعها بتقريب، أن السبب المباشر لتطور وجود العرض وتجدده من مرحله إلى مرحله اخرى ومن درجه إلى درجه ثانيه هو تطور وجود الجوهر وتجدده بنحو دائم ومستمر، فإذا لا تمس الحركة ظواهر الأشياء السطحية بل هي في أعماقها وجوهر ذاتها وكيانها وهي الحركة الجوهرية التي هي العلة المباشرة لها من الداخل وليست علتها من الخارج، وعليه فحدوث العالم المادى مستند إلى طبيعته التجديديه بالذات لا إلى علة خارجيه قديمه ورائه لكي يقال أنه لا يمكن ارتباط الحادث بالقديم وصلته به.

ولكن هذه المحاولة من صدر المتألهين لا تدفع المشكله، وذلك لأن الحركة الجوهرية كالحركة العرضية بحاجة إلى علة فلا يمكن أن توجد بنفسها وبدون علة خارجيه، وذلك لأن الماده المتحركة المتجدده بصوره مستمره لا يمكن أن تكون هي علة للحركة وسبباً لها، لأن معنى ذلك انها علة لنفسها باعتبار ان وجود الماده بنفسه وجود تدريجي وتطورى لا أنه شيء ثابت تصدر منه الحركة وإلا استحال صدور الحركة منه، لأن العلة إذا كانت ثابتة فكل ما يصدر منها

فهو ثابت، ولا- يعقل أن يصدر منها أمر متجدد متحرك وإلا لم تكن ثابتة وهذا خلف، والنكته في ذلك أن الحركة متقومه بأمرين:

١ - المتحرك، وهو الموضوع ٢ - المحرك، وهو العله، ولا يمكن أن يكون شيء واحد من جهة واحده موضوعاً للحركة وعله لها معاً وفي آن واحد، لأن تعدد المتحرك والمحرك أمر ضروري لما مرّ من أن الحركة تطور وتكامل تدريجياً للشئ الناقص، ومن الضروري أنه لا يمكن للشئ الناقص أن يطور نفسه ويكمل وجوده تدريجاً بصورة ذاته، فإن معنى ذلك في الحقيقه وجود الممكن بنفسه وبدون عله وسبب، وهذا كما ترى بعد استحاله تطوره بالذات من جهة الصراع الداخلى كما توهم، فإذا لا- يعقل أن تكون عله الحركة التطوريه للماده التى هى فى صميم ذاتها وجوهرها نفس الماده لأنها بنفسها حركة وتطور، ولا يمكن أن تكون الحركة الجوهرية المادية عله لنفسها وتوجد بصورة ذاته وبدون سبب، وعليه فلا محاله تكون عله الحركة الجوهرية وراء الماده المتحركه وهى الواجب بالذات، فإنه يمدّها بالتطور الدائم المستمر ويفيض عليها بالحركة التكاملية بالتدرج، فإذا تبقى مشكله صله الحادث بالقديم على حالها.

وبكلمه، أن الحركة العامه الكامنه فى طبيعه الأشياء بنفسها تبرهن على ضروره وجود عله وراء حدود الماده، وذلك لأن الحركة كيفيه وجود الطبيعه، فوجود الطبيعه عباره اخرى عن حركتها وتدرجها من مرحله إلى مرحله اخرى من درجه إلى درجه أرقى وخروجها المستمر من القوه إلى الفعلية والامكان

إلى الوجود، وأما توهم الاستغناء الذاتي للحركة بتناقضاتها الداخليه التي تنبثق الحركه عن الصراع بينها فلا أصل له، بداهه أنه لا تناقض ولا صراع فى الحركه التي هى عباره عن خروج الشىء من القوه إلى الفعلية ومن الامكان إلى الوجود ولا يجتمع فى كل مرحله من مراحل الحركه إلا- الامكان والوجود والقوه والفعلية ولا- تناقض بينهما، ولا- يجتمع على الفرض فى كل مرحله من مراحلها الوجود والعدم معاً حتى يكون بينهما تناقض، فإذن لا بد أن تكون العله شيئاً خارج حدود الطبيعه، لأن أى شىء فى الطبيعه فوجوده حركه وتدرج، إذ لا- ثبات فى عالم الطبيعه بموجب قانون الحركه العامه فى عالم الماده، وعلى هذا فالحركه الجوهرية التي هى حركه عامه كامنه فى صميم طبيعه الأشياء فى عالم الماده برمتها بما أنه لا يمكن أن توجد بذاتها، فلا محاله تكون علّتها وراء عالمها وهى الواجب بالذات، فإنه يمدّها تدريجاً ويفيض عليها الحركه مرحله بعد مرحله، فإذن لا يمكن حل مشكله الحادث بالقديم بالحركه الجوهرية إلا على القول بأنها ذاتية وهو باطل بالضروره، بداهه أن العله إذا كانت قديمه ثابتة استحال أن يكون المعلول حادثاً متجدداً على ضوء نظريه الفلاسفه القائله بأن ذاته الواجبه عله تامه للأشياء بالمفهوم الفلسفى، ولكن تقدم بطلان هذه النظرية وجداناً وبرهاناً وعدم امكان الالتزام بها لما يترتب عليه من المحذور المتقدم.

ومن هنا فالصحيح هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن مبدئيه الله تعالى للعالم ككل وخالقيته له إنما هى على أساس قدرته وسلطنته المطلقة على الأشياء برمتها، لا على أساس عليه ذاته الواجبه لها بالمفهوم الفلسفى، وتحكم بذلك الفطره السليمه الوجدانيه من ناحيه والأدله القاطعه من ناحيه اخرى كما حقق فى محله، وعلى هذا فكل فعل صادر منه تعالى بسلطنته واختياره لا بالضروره والوجوب، وقد سبق أن نسبه السلطنه إلى الطرفين من الفعل نسبه واحده ولا يخرج الفعل بسببها عن حد الامكان والتعادل إلى حد الضروره والوجوب، فلذلك يكون صدور الأفعال المتباينه والأشياء المتنوعه المختلفه من ذاته تعالى وتقدس بقدرته وسلطنته على القاعده، إذ لا مانع من أن تختلف آثاره وتتباين أفعاله طالما لم يكن

صدورها منه مبنياً على مبدأ التناسب والضرورة.

ومن ذلك يظهر أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء في الآثار والأنواع تفسيراً موضوعياً إلا على ضوء هذه النظرية.

لحد الآن قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن الأفعال الاختيارية تمتاز عن الحوادث الطبيعية في نقطه وهي أن الأفعال الاختيارية تصدر من الفاعل باختياره وسلطنته لا بالضرورة والوجوب لأن الضرورة تنافي الاختيار، بينما الحوادث الطبيعية تصدر من عللها بالضرورة والوجوب بمقتضى مبدأ التناسب.

تكميل

قد تسأل هل تصلح المادة الأصيله للعالم أن تكون عله فاعليه والسبب الأعلى له؟

والجواب: النفي بصوره قاطعه وذلك لعدده نقاط:

النقطه الأولى: أنه قد ثبت علمياً أن المادة الأصيله للعالم حقيقه واحده، فإن التجارب العلميه قد أثبتت أن المادة تحول إلى طاقه والطاقه إلى ماده، ونتيجه ذلك أن صفه ماده ليست بذاتيه بل هي عرضيه كسائر صفات الأشياء كصفه الماء والتراب والحديد والرصاص وهكذا. وعلى ضوء هذا الأساس فالماده الأصيله للعالم سواءً كانت بصفه ماده أم بالقوه حقيقه واحده مشتركه بين جميع الأشياء بأنواعها المختلفه وأشكالها المتعدده، وأثر ذلك حتماً أنه لا يمكن أن تختلف آثارها وتباين أفعالها وحركاتها، إذ من المستحيل أن تتولد من حقيقه واحده آثاراً مختلفه وأنواعاً متباينه، ضروره استحاله صدور الكثير من الواحد

ص: ١٢٩

وإلا لا يمكن تأثير كل شيء في كل شيء، ومعنى هذا انهيار مبدأ العلية وفيه القضاء الحاسم على جميع العلوم الطبيعيه بمختلف أشكالها.

وبكلمه، أن ماده الأصيله موجوده فى التراب والماء والحديد والأزوت والرصاص والذهب والفضه وهكذا، على أساس أن تلك الأشياء المتنوعه جميعاً بالتحليل العلمى ترجع إلى ماده واحده وتلك ماده الواحده موجوده فى كل واحد من هذه الأشياء بعنوانه الخاص، فإذن كيف يمكن تفسير اختلافاتها وتباينها مع أن مبدئها وهو ماده واحد بالسنخ فيجب أن يكون أثره أيضاً واحداً كذلك، فاختلاف الأشياء فى التنوع والآثار برهان قطعى على أن ماده الأصيله الواحده لا تكون سبباً وعلّه لها، بداهه أن الحقيقه الواحده لا تختلف آثارها ولا تتباين أفعالها على أساس قاعده فلسفيه فطريه وهى أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

النقطه الثانيه: أن الشئ المتحرك منذ بدايه تحركه وتطوره يملك طاقات وامكانيات فى صميم طبيعته وكيان وجوده وبالحركه تستنفد تلك الطاقات والامكانيات تدريجاً وتستبدل فى كل مرحله من مراحل الحركه الطاقه والقوه بالفعل والامكان بالوجود إلى أن تستنفد الطاقات والامكانيات نهائياً، فتوقف الحركه باعتبار أن الحركه تنطوى على وجود واحد مستمر على طول الخط من المبدأ إلى المنتهى ومنذ أن تنطلق إلى أن تتوقف، وكل مرحله تمثل درجه من درجات هذا الوجود الواحد.

وعلى هذا فكون وجود ماده ذات درجات ومراحل متفاوته من القضايا الأوليه كوجود البياض مثلاً، فإنه ذات مراتب ودرجات متفاوته وهكذا، ومن الطبيعى أن المرتبه الأولى من ماده لا يمكن أن تكون علّه وسبباً للمرتبه الأعلى

بصوره ذاتيه، لأن الحركه تطور وتكامل تدريجى للشىء الناقص، ومن البديهى أن الشىء الناقص لا يمكن أن يطور نفسه بنفسه ويكمل وجوده تدريجاً وديناميكياً أى ذاتياً وهذا معناه وجود الممكن بنفسه وبدون حاجه إلى عله وسبب وهو مستحيل، لأن حقيقه الحركه هى خروج الشىء من القوه إلى الفعلية، ومن الواضح أن خروج الشىء من القوه إلى الفعلية ومن الامكان إلى الوجود بحاجه إلى عله، ولا يمكن أن تكون تلك العله داخلية وهى الصراع بين التناقضات، ضروره أنه ليست فى الحركه تناقضات وأضداد لتنشأ الحركه من الصراع بينها، بل فيها تشابك بين القوه والفعلية فى جميع أدوارها ومراحلها ولا تناقض ولا تضاد بينهما، فإن فعلية الحركه بالنسبه إلى درجه وقوتها وامكانها بالنسبه إلى درجه ثانيه بالتدريج، حيث أن الشىء المتحرك فى كل مرحله يملك درجه خاصه منها بالفعل ودرجه اخرى بالقوه والامكان وهكذا، فإذن لا موضوع للقول بأن عله حركه المادة وتطورها داخلية ذاتيه وهى الصراع بين المتناقضات والاضداد، وعليه فلا محاله تكون علتها خارج حدودها الماديه وهى تمدّها تدريجاً وتفويض عليها الحركه التكامليه، حيث لا يوجد فى عالم المادة شىء ثابت، إذ أى شىء فيه فوجوده حركه وتدرج بموجب قانون الحركه العامه، هذا إضافه إلى أن الشىء الثابت لا يمكن أن يكون عله الشىء المتحرك، وبكلمه واضحه أن هناك ثلاث قضايا أوليه:

الأولى: قضيه أن لكل شىء عله وسبباً.

الثانيه: قضيه أن المعلول لا يمكن أن يكون أكبر من العله لا كمّاً ولا كيفاً.

الثالثه: قضيه أن فاقد الشىء لا يكون معطياً.

أما القضيه الأولى فإنها من أوليات ما يدركه البشر فى حياته الاعتياديه

فطره. وأما القضية الثانية فلأن الزيادة على العله سواءً كانت كيفية أم كميّة فلا- يعقل أن تكون معلوله لها، لأن المعلول عين التعلق والربط بالعله ووليدها وجوداً ولهذا يكون وجوده من حدود وجودها، فلذلك تكون هذه القضية من تبعات القضية الأولى. وأما القضية الثالثة فمردها إلى وجود الشيء بدون عله وسبب وهو مستحيل.

وعلى هذا فعدم صلاحية المادة الأصيله المتطورة لعله العالم نتيجة حتمية لهذه القضايا الأولية المرتبطه بعضها ببعض ذاتاً، فإن تطور المادة وتجديدها بصوره مستمره من النقص إلى الكمال بحاجه إلى عله ولا يمكن أن تكون علتها داخلية وهي الصراع بين المتناقضات والاضداد في الحركة لما عرفت من أنه ليست في الحركة متناقضات وأضداد أصلاً، وإلا فلا يعقل وجود الحركة، ضروره أن وجودها مبني على أساس مبدأ عدم التناقض بين القوه والفعل في كل مرحله من مراحلها ودور من أدوارها، إذ لو كانت الحركة مبنيه على أساس مبدأ التناقض وجوازه لم توجد حركة، لأن الحركة تنطوي على التطور والتجدد في مراتب الشيء ودرجاته، فلو كانت تلك المراتب والدرجات المتناقضه موجوده بالفعل ولم يكن بينها صراع فلا حركة، حيث لا تطور ولا تجدد بل هي جمود وثبات، فإذا كيف يعقل أن يكون منشأ الحركة الصراع بين المتناقضات.

والحاصل أن المتناقضات لو جازت فلا- صراع بينها حتى يكون منشأً للحركة، وإذا استحالت فلا موضوع له لأن الصراع إنما يتصور في درجه واحده لا في درجتين هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الناقص كما لا يمكن أن يطور نفسه بنفسه ويكمل وجوده بصوره ذاتيه من الداخل كما عرفت، كذلك لا يمكن أن يكون الناقص بما

هو عله للكامل تطبيقاً للقضية الثانيه والثالثه بل الأولى أيضاً، فإذن وجود المبدأ للعالم خارج حدوده المادى أمر حتمى، فإنه يمدّها تدريجاً ويفيض عليها الحركه مرحله بعد المرحله ودرجه بعد الدرجه، ومن هنا يكون تعدد المتحرك والمتحرك ضرورياً، بداهه أنه لا- يمكن أن يكون شىء واحد من جهه واحده موضوعاً للحركه وعله لها فى وقت واحد، وإلا لزم كون الناقص متطوراً نفسه بنفسه ويكمل وجوده تدريجاً بصوره ذاتيه وهذا محال كما عرفت.

النقطه الثالثه: أن الماده قابله للتجزئه والانفصال مهما كانت كما حَقَّق ذلك فى الفلسفه العليا، وعليه فالاتصال مقوم لوحدها ونتيجه ذلك أن وحدات العالم المادى مركبه من ماده وصوره، وعلى هذا الأساس فالماده لا يعقل أن تكون السبب الأعلى للعالم، بداهه أن السبب الأعلى له لا بد أن يكون واجب الوجود بالذات وغنياً فى كيانه ووجوده عن أى شىء آخر، والماده بما أنها مركبه من جزئين فتحقق كل جزء منها يتوقف على تحقق الجزء الآخر، فلا-يمكن أن توجد الماده بدون صورته والصوره بدون ماده، لأن عمليه التركيب بينهما لا يمكن أن تكون بصوره ذاتيه وبدون عله، فلا محاله تحتاج إلى سبب العمليه وموجدها ورائها.

والخلاصه: أن الماده فى كيانه ووجودها بحاجه إلى تحقق جزئها معاً وكل منهما فى وجوده بحاجه إلى الآخر، فإذن لا بد من أن يكون هناك عامل ثالث ورائهما هو الموجد للتركيب بينها والمفيض عليهما هذا، ونكتفى بهذا القدر فى بيان التكملة ونترك التفاصيل فى المسأله وجوانب اخرى فيها إلى محلها، لحد الآن قد تبين أن القول بأن الماده الأصيله هى السبب الأعلى للعالم لا يخرج عن مجرد تخيل وأفكار ذاتيه لا واقع موضوعى لها ولا يبتنى على أى أساس علمى ولا فلسفى

ومنشأه عدم الوعي لمعنى الحركة والتدرج.

فالتتيجه، أن مبدأ العالم ككل والسبب الأعلى له ماوراء حدوده المادى وهو يمدّه ويفيظ عليه بصوره مستمره وهو غنى بالذات وخالق العالم بالقدره والسلطنه وهو فاعل بالاختيار لا بالضروره والوجوب وتفصيل كل ذلك تقدم.

ص: ١٣٤

مسأله التفويض ونقدها

ذهب المعتزله إلى أن العبد مفوض من قبل الله تعالى فى أفعاله وحركاته تفويضاً مطلقاً وأن له السلطنه المطلقه على أفعاله بدون دخل لارادته تعالى فيها ومستقل فى إيجادها ولا يحتاج إلى الاستعانه بغيره لا فيها ولا فى بقاء مبادئها، وهذه النظرية مبنية على نظريه أن سرّ حاجه الشىء إلى العله إنما هو حدوثه فإنه بحاجه إليها، فإذا حدث فلا يحتاج فى بقاءه واستمراره إلى عله ويملك بعده استقلاله ووجوده متحرراً عنها، ومن هنا لو كان الشىء موجوداً بصورة مستمره ودائمه ولم يكن حادثاً بعد العدم فلا توجد فيه حاجه إلى العله هذا، وغير خفى أن هذه النظرية قد اسرفت فى تحديد مبدأ العليه كما أن نظريه الأشاعره قد افرت فى تعميم هذا المبدأ بنفى القدره والسلطنه عن العبد نهائياً، أو فقل أن نظريه المعتزله أسرفت فى تحديد قدره الخالق والبارى عزّ وجلّ وسلطنته على الأشياء وتخصيصها بحدوثها فحسب، ونظريه الأشاعره أفرطت فى تعميمها حتى على أفعال العباد وأنها تحت سلطنته المطلقه وجوداً وعدمًا بدون دخل للعبد فيها أصلاً.

ولكن كلتا النظرتين باطله، أما نظريه الأشاعره فقد تقدم الكلام فيها موسعاً ولا حاجه إلى الاعاده.

نظريه المعتزله: التفويض

وأما نظريه المعتزله فهى مبنية على أن سرحاجه الأشياء إلى العله انما هو كامن فى حدوثها فإذا حدثت استغنت عن العله بقاء واستمراراً، وعلى هذا فالانسان بعد خلقه وإيجادها فلا يحتاج فى بقاءه إلى خالقه، فإذا ن بطبيعه الحال

تكون أفعاله تحت قدرته وسلطنته مستقلاً باعتبار أنه بقاءً واجب الوجود وغنى عن كل شيء، ومن الواضح أن مرد هذا إلى تحديد قدرته تعالى وسلطنته بحدوث الأشياء بعد العدم دون الأعم منه ومن البقاء.

وهذه النقطة خاطئه جداً لأن سرحاجه الأشياء إلى العله هو امكانها الوجودى الذى هو كامن فى صميم كيانها وكنه حقيقتها، ومعنى ذلك أنها عين الحاجه إلى العله والتعلق بها لا شيء له الحاجه والتعلق وإلا ليذهب إلى مالا نهايه له، والنكته فى ذلك أن المعلول بالمفهوم الفلسفى يتولد من العله وينبثق منها ذاتاً على أساس مبدأ التناسب والسنخيه، ولهذا لا يملك المعلول وجوداً مستقلاً حراً وراء ارتباطه بالعله، بدهاه أنه لو كان يملك وجوداً كذلك وراء ارتباطه وتعلقه بها فلا يعقل أن يكون متولداً ومنبثقاً عنها ذاتاً، ومن هنا يختلف ارتباط المعلول بالعله عن سائر ألوان الارتباط كارتباط القلم بالكاتب وارتباط اللوح بالرسام وارتباط الكتاب بالقارىء وهكذا، فإن الارتباط فى هذه الموارد يعرض على شيئين كان كل منهما يملك وجوداً بصورة مستقلة عن الآخر فى المرتبه السابقه، ولهذا يكون الارتباط بينهما عرضياً، وهذا بخلاف الارتباط بين العله والمعلول فإنه ذاتى وكامن فى صميم كيانه ووجوده ولا يملك حقيقه وراء ارتباطه بالعله، وإلا فلا يعقل أن يكون معلولاً لها ووليداً.

وبكلمه، أن الشيء إذا كان يملك وجوداً بصورة مستقلة استحال أن يكون خاضعاً لمبدء العليه، فإن الخاضع له انما هو الشيء الذى لا يملك الوجود كذلك، وعلى هذا فالشيء الممكن لا يملك حقيقه ووجوداً متحرراً مستقلاً عن العله وإلا لكان واجباً لا ممكناً، وإنما يملك حقيقه تعلقه ارتباطيه بها ذاتاً، وعلى هذا فلا فرق بين الحدوث والبقاء فى الحاجه إلى العله والارتباط بها، إذ كما أن

وجوده الحدوثى وجود تعلقى وارتباطى كذلك وجوده البقائى، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً هذا من ناحيته.

ومن ناحيه اخرى أن الحقائق الخارجيه بحركاتها المتصاعده جميعاً حقائق ارتباطيه تعلقيه على طول الخط لا حقائق مستقله وإلا لكانت واجبه مستغنيه عن العله لاممكنه وبحاجه إليها وإلا- لم تكن مستقله ومتحرره عنها، وهذه الحقائق الارتباطيه بحلقاتها المتصاعده التى ينبثق بعضها من بعض لا بد أن تكون لها بدايه أى عله لم تنبثق عن عله سابقه، على أساس أن كل حلقه منها معلوله لحلقه سابقه عليها وهكذا، والفرض أن المعلول عين الربط والتعلق بعلته وطالما لم تنته الحلقات المتصاعده إلى عله مستقله فى وجودها وغنيه بالذات ومتحرره عن العله، لم تتحقق تلك الحلقات لأنها جميعاً بعللها ومعلولاتها ارتباطات وتعلقات، فلا بد أن تنتهى إلى سبب أعمق وراء حدودها الماديه، إذ لا يمكن فرض شىء بينهما يكون متحرراً عن مبدأ العليه، وذلك السبب الأعمق هو الله تعالى، غايه الأمر أن الحلقه الأولى تصدر منه تعالى بقدرته وسلطنته بالاختيار لا بالضروره والوجوب، ولهذا قلنا أن قاعده أن الممكن مالم يجب لم يوجد لا تنطبق على الأفعال الاختياريه التى تصدر من الفاعل بقدرته وسلطنته مباشره كما تقدم ذلك مفصلاً. وأما الحلقه الثانيه فهى تصدر من الحلقه الأولى على أساس مبدأ التناسب والسنخيه وهكذا، ولذلك تنطبق عليها القاعده المذكوره وانها مالم تجب لم توجد.

والخلاصه: أن نظريه الحدوث نظريه خاطئه جداً وناشئه عن عدم الوعى الصحيح لمبدء العليه كنظام عام للكون والخطأ فى فهم سرحاجه الممكن إلى العله بتخيل أنه حدوثه، مع أن من الواضح أن سر حاجته إليها كامن فى صميم كيانه

الوجودى وهو أنه عين الفقر والحاجه لا- أنه شىء له الفقر والحاجه، فإذا كان كيانه الوجودى كيان ارتباطى وتلقى ومتقيد ومرتب بالعله وغير متحرر عنها، فلا فرق فى ذلك بين حدوده وبقائه، بداهه أنه لا يعقل أن يكون متقيداً بالعله حدوداً ومتحرراً عنها بقاءً، فإن معناه أنه واجب الوجود بقاءً، ولازم ذلك أن الوجود الأول المسبوق بالعدم وجود الممكن، والوجود الثانى المسبوق به وجود الواجب وهو كماترى، إذ لا يعقل أن يكون الوجود الأول متقيداً بالعله وغير متحرر عنها، والوجود الثانى متحرراً ومستقلاً عنها، وإلا لم يكن بقاء لوجوده الأول لعدم كونه من سنخه وهذا خلف.

وعلى هذا فلا يكون العبد مستقلاً فى فعله، لأن سلطنته عليه مشروطه ببقاء مبادئه من الحياه والقدره والعلم، والمفروض أن بقاء تلك المبادئ كحدوثها بيده تعالى وهو يمدّها بصورة مستمره ويفيض عليها كذلك، فإذا انقطعت الافاضه عليها فى أى لحظه انتهت تلك المبادئ وانهارت فى نفس اللحظه، ولذلك لا استقلال للعبد فى فعله.

والحاصل أن صدور الفعل من العبد يتوقف على مقدمتين:

مناقشه كلاميه لهذا القانون... الأولى: توفر مبادئه الأولى من الحياه والقدره والعلم.

الثانيه: سلطنه العبد عليه.

أما المقدمه الأولى فهي خارجه عن اختيار العبد وقدرته، وإنما هي بيده تعالى وهو يمدّها ويفيض عليها.

أما المقدمه الثانيه: بيده واختياره مباشره، وهذا معنى أن العبد غير مستقل فى فعله ولا هو خارج عن اختياره نهائياً بل أمر بين الأمرين، يعنى لا جبر

تنبيه.. قانون التعاصر بين العله و المعلول

وهو أن المعلول لما كان مرتبطاً بالعله ارتباطاً ذاتياً، نستطيع أن نفهم مدى ضروره حاجه المعلول إلى العله وارتباطه وتعلقه بها ذاتاً، فلا يعقل وجوده بعد زوال العله كما لا يعقل بقاءه بعد ارتفاعها ويعبر عن ذلك بقانون التعاصر بين العله والمعلول.

مناقشه كلاميه لهذا القانون

وهي متمثله في مناقشتين:

الأولى: أن سرّ حاجه الأشياء إلى العله هو حدوثها، فإذا حدثت لم يكن وجودها بعد ذلك مفتقراً إلى عله، ولكن قد تقدم بطلان هذه النظرية بشكل موسع، فلا حاجه إلى الاعاده.

الثانية: أن قانون التعاصر بين العله والمعلول لا يتفق مع ظواهر جملة من الأشياء في الكون، فإن وجوداتها بعد حدوثها مستمره مع زوال علتها ومتحرره عنها كالبنائيات الشاهقه التي شادها البنائون وآلاف من العمال والفنيين فإنها تبقى قائمه بعد انتهاء عمليه البناء مئات السنين، ومن هذا القبيل الصنایع الميكانيكيه كالسيارات والطائرات والسفن ونحوها فإنها تظل ثابتة بعد عمليه التصنيع سنين متماديه.

وبكلمه، أن ظواهر الأشياء التي شادها المهندسون وذوى خبره والفن وأيادى آلاف من العمال كالبنائيات بأشكالها المختلفه والصنایع والمعامل والمكائن والجسور والطرق والأنفاق وما شاكلها فى شتى ميادين الطبيعه تبقى قائمه بعد

انتهاء عللها الفاعليه مئآت السنين. فالنتيجه، أن هذه الظاهره تبرهن أن المعلول يبقى بعد زوال العله وانه يملك حريره بعد حدوثه، فإذن لا أصل لقانون التعاصر بين العله والمعلول.

والجواب: أن هذه المناقشه مبنيه على الخلط بين عله حدوث هذه الأشياء وعله بقائها، ومنشأ هذا الخلط هو أن الرجل المناقش لم يدرك معنى العليه وضروره حاجه المعلول إليها بشكل دقيق ولم يميز بين العله وغيرها، وتخيل أن هذه الأشياء فى حدوثها بحاجه إليها، وأما فى بقائها فهى متحرره عنها ومستقله ومالكه لحريرتها عن التقيد بها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن عله حدوث تلك الأشياء وتحققها هى نفس العمليه التى يقوم بها المهندسون والفنانون وآلاف من أيدى العماله بالتركيب والتصنيع وتجميع المواد الخام الأوليه من الآجر والحديد والخشب والسمنت والجص وغير ذلك، وهى عباره عن عده من الحركات والتحريكات يقوم بها العمال وهذه الحركات معلوله للعمال ولا يمكن استغنائها عنهم فى وجودها، بل تنقطع حتماً فى الوقت الذى ينصرف العمال فيه عن العمل، وهذا معنى أن المعلول لا يمكن أن يبقى بعد زوال العله فىكون حدوث هذه الأشياء نتيجه عمل العمال وحركات أيديهم التى هى معلوله لسلطنتهم واختيارهم.

والخلاصه: أن عرض الرجل المناقش هذه الظواهر كأمثله لتحرر المعلول بعد حدوثه عن علتة نشأ من عدم التمييز بين العله وغيرها، فإننا إذا أدركنا العله الواقعيه فى هذه الأشياء والظواهر نستطيع أن نميز بين عله حدوثها وعله بقائها، فإن عله حدوثها ما هو المعلول للعمال المشغلين المتمثل فى عده من الحركات والتحريكات كما عرفت.

وأما عله بقائها على وضعها الذى حصل لموادها على أثر العمليه فهى كامنه فى صميم موادها وهى الخصائص الحيويه الذاتيه الموجوده فى تلك المواد من ناحيه، والقوى الجاذبيه العامه التى تفرض عليها المحافظه على وضعها وموضعها من ناحيه اخرى، فإن نسبة القوه الجاذبيه إليها بمالها من الخصائص الحيويه نسبة الطاقه الكهربائيه إلى الحديد، فكما أن الطاقه الكهربائيه تجرّه إليها وتمنعه من الانفصال عنها وسقوطه، فكذلك القوه الجاذبيه العامه فإنها تفرض على الماده المحافظه على وضعها وموضعها وتمنعها من التفكيك والانهيال والسقوط فى الفضاء الهائل فعله بقائها مجموع من الخصائص الحيويه الذاتيه فى صميم موادها الأساسيه من الداخل، والقوه الجاذبيه العامه التى تفرض عليها المحافظه على وضعها وموضعها من الخارج، ولا يمكن استغناء هذه الأشياء والظواهر عنهما فى لحظه على أساس أنها عين التعلق والارتباط بها، غايه الأمر أن عله حدوثها عمل العمال وأهل الفن وعله بقائها الخصائص الحيويه الذاتيه فى داخلها والقوه الجاذبه العامه فى خارجها، وعلى هذا فبقاء هذه الأشياء لا ينافى قانون التعاصر بين العله والمعلول.

ومن هنا يظهر سرّ بقاء الكره الأرضيه بما فيها من الجبال والبحار والأنهار وغيرها من الكرات الهائله التى تسبح فى الفضاء الكونى اللامتناهى، فإن بقاء هذه الكرات التى تتحرك فى الفضاء بسرعه هائله على وضعها الطبيعى وموضعها ومداراتها معلول لأمرين:

الأول: وجود الخصائص الحيويه الذاتيه فى صميم عناصرها ووحداتها الأساسيه.

الثانى: القوه الجاذبه العامه التى تفرض عليها المحافظه على وضعها الطبيعى

ومواضعها، فمجموع هذين الأمرين هو العله المباشره لبقائها، مثلاً- الكره الأرضيه التي تتحرك بسرعه فائقه فى مدار حول الشمس من ناحيه وحول نفسها من ناحيه اخرى، معلوله لهذا الأمرين مباشره هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الخصائص الحيويه الذاتيه فى الأشياء كلما كانت أشد وأقوى كان التركيب والانسجام بين عناصرها ووحداتها كذلك، وبمرور الزمان تنقص تلك الخصائص الحيويه تدريجاً فى البنيات والصناعات وغيرهما وفى المقابل تظهر فيها علائم التفكك والانهيال إلى أن وصل النقص درجه الصفر، فإذا وصل هذه الدرجه انهار الانسجام والتركيب بين عناصرها وموادها تماماً.

إلى هنا قد ظهر أمران:

الأول: أن الممكن مساوق للفقير والحاجه لا أنه شىء له الحاجه والفقير، لأن حاجته كامنه فى صميم كيانه ووجوده لا فى حدوثة فحسب وهو الوجود الأول المسبوق بالعدم.

الثانى: أن عله الحدوث فى هذه الظواهر غير عله البقاء لا انها حره فى بقائها ومستقله كما زعم ذلك الرجل المناقش، وقد مرّ أن هذا الزعم ناشىء من عدم التمييز بين العله وغيرها.

فالتتيجه، فى نهايه المطاف أن نظريه المعتزله كنظريه الأشاعره نظريه خاطئه جداً ولا واقع موضوعى لها ونشأت من الخطأ فى فهم معنى العليه كنظام عام للكون ومغزى حاجه الأشياء إليها، ومن هنا قد ورد فى جمله من الروايات ذم هذه الطائفه باعتبار أنهم يقولون بتعدد الآلهه بعدد أفراد البشر.

ص: ١٤٢

الأولى: أن الذات الواجبه لاتصلح أن تكون عله تامه للأشياء بالمفهوم الفلسفى، لأن النتيجة الحتميه لهذه النظرية امور لايمكن الالتزام بشىء منها:

الأول: نفى القدره والسلطنه عن البارى عزّ وجلّ والخالق للعالم.

الثانى: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الأشياء فى الآثار والأنواع على ضوء هذه النظرية الفلسفيه، على أساس أن الحقيقه الواحده لايمكن أن تختلف آثارها وتباين أفعالها.

الثالث: أن يكون العالم قديماً أزلياً على أساس قدم علته وأزليتها، إذ لا يمكن أن تكون العله قديمه أزليه والمعلول حادثاً أو تكون العله ثابتة والمعلول متجدداً.

الثانيه: أن تبرير اختلاف الأشياء بأن الصادر من الذات الواجبه هو الوجود المنبسط مباشره ولكن الصادر من الوجود المنبسط هو الوجودات الخاصه التى لها حدود وفوارق، والاختلاف والتكثير انما نشأ من حدودها وفوارقها وهى امور عدميه فلا تحتاج إلى عله، ولهذا لو ألغيت عنها هذه الحدود والفوارق فهى نفس الوجود المنبسط.

ولكن هذا التبرير غير صحيح، أما أولاً فلأنه مبنى على عليه ذاته تعالى للأشياء بالمفهوم الفلسفى، وقد تقدم أن هذا التفسير خاطيء جداً ولا واقع موضوعى له.

وثانياً أن الوجود المنبسط الذى لا حدود له فى السعه فلا يعقل أن يصدر منه وجودات محدوده، لأن العله إذا كانت غير محدوده فلا بد أن يكون معلولها أيضاً

كذلك وإلا فلا يكون معلولا لها.

الثالث: أن ما أورده السيد الأستاذ (قدس سره) من المناقشه على هذه النظرية من جهتين غير تام على تفصيل تقدم.

الرابع: أن صدر المتألهين حاول لدفع مشكله صله الحادث بالقديم بوضع نظريه خاصه وهى نظريه الحركه الجوهرية وانها كامنه فى أعماق طبيعه الأشياء وصميم ذواتها وهى العله المباشره للحركه العرضيه، وعليه فيكون حدوث عالم الماده نتيجته حتميه لطبيعته التجديديه والتطوريه لا لأجل حدوث علتة.

ولكن هذه المحاوله لاتدفع المشكله أساساً وإنما تدفع عن خصوص الحركه العرضيه وأن علتها المباشره هى الحركه الجوهرية التى هى أعماق طبيعه الاشياء وصميم كيانها، وأما نفس الحركه الجوهرية، فلايمكن أن توجد ذاتيه وبدون أن يكون لها عله فى خارج حدودها الماديه كما تقدم تفصيل ذلك.

الخامسه: أن مبدئيه الله تعالى للعالم انما هى على أساس قدرته وسلطنته المطلقة على الأشياء لا على أساس عليه ذاته الواجبه بالمفهوم الفلسفى، لما تقدم من أن هذه النظرية مضافاً إلى كونها مخالفه للوجدان والبرهان أن فيها محذوراً يكاد يكون الالتزام به كفراً.

وأما فاعليته تعالى للأشياء بقدرته وسلطنته المطلقة فهى مطابقه للطره السليمه الوجدانيه والبراهين العقليه وأنها عين الاختيار لا أنها تنافى الاختيار، فإن المنافى له إنما هو فاعليته للأشياء بالضروره والوجوب.

السادسه: أنه لا- يمكن تفسير اختلاف الأشياء فى الآثار والأنواع إلا على ضوء ما ذكرناه من أن فاعليته تعالى إنما هى بسلطنته المطلقة على الأشياء،

وحيث فلا مانع من أن تختلف آثاره كاملاً وتباين أفعاله على تفصيل تقدم.

السابعة: أن زعم الماديين بأن المادة الأصيله للأشياء هي العله الفاعله للعالم ناشىء من عدم وعيهم لمفهوم الحركه للماده وتخليهم أنها ناجمه عن الصراع بين التناقضات فيها لا عن عله فى خارج حدودها الماديه، ولكن تقدم أنه ليست فى الحركه تناقضات ولا اضداد بل تشابك بين القوه والفعل ولا تناقض، ولهذا قلنا أن الحركه مبنيه على مبدأ عدم التناقض لا أنها مبنيه على مبدأ التناقض، وإلا لم توجد حركه وهذا خلف على تفصيل قد مر.

الثامنه: أن نظريه المعتزله القائله بأن العبد مفوض فى أفعاله وحركاته وأنه سلطان مطلق لا ترجع إلى معنى معقول، على أساس أنها مبنيه على نظريه أن سرّ حاجه الأشياء إلى العله إنما هو كامن فى حدوثها وهو الوجود المسبوق بالعدم، وأما فى بقائها فهي حره وتملك وجودها واستقلالها متحرراً عن العله، ولكن قد تقدم أن هذه النظرية مبنيه على عدم فهم معنى مبدأ العليه للأشياء لنظام عام للكون وضروره حاجه المعلول إليها وارتباطه بها ارتباطاً ذاتياً.

التاسعه: أن سر حاجه الأشياء إلى العله كامن فى صميم كيانها ووجودها لا فى حدوثها، وعليه فلا فرق بين الوجود الأول المسبوق بالعدم والوجود الثانى المسبوق بالوجود الأول، باعتبار أن وجودها نفس الحاجه والفقر وعين التعلق والربط بالعله، ونتيجته ذلك أن مبادئ الفعل بيده تعالى حدوثاً وبقاءً، وأما السلطنه على الفعل مباشره فهي بيد العبد وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين.

العاشره: أن المعتزله قد اسرفت فى تحديد قدره الله تعالى وسلطنته على الأشياء بحدوثها فحسب، وأما فى بقائها فهي حره وغير متقيده بقدرته تعالى وسلطنته وخارجة عنها فى مقابل الأشاعره، فإنها قد افترطت فى تعميم قدره الله

الحادي عشره: قد يناقش بأن ظواهر جمله من الأشياء لا-تنسجم مع قانون التعاصر بين العله والمعلول، وذلك كالبنائيات والصناعات ونحوهما فإنها تبقى قائمه بعد انتهاء العمليه وزوال العله، وهذا معنى أنها فى بقائها حره ومالكه لاستقلالها ووجودها متحرراً عن العله، هذا. وقد تقدم أن منشأ ذلك عدم التمييز بين العله وغيرها وتخيل أنها فى بقائها لا يحتاج إلى عله، ولكننا إذا أدركنا العله الحقيقيه لتلك الأشياء وأنها لاتستغنى عن العله فى لحظه نستطيع أن نميز بين ما هو العله لحدوثها وما هو العله لبقائها، فإن ما هو العله لحدوثها حركات أيدي العمال وما هو العله لبقائها الخصائص الحيويه الذاتيه فى موادها ووحداتها الأساسيه من ناحيه، والقوى الجاذبه العامه التى تفرض عليها المحافظه على وضعها وموضعها من ناحيه اخرى.

مسأله الأمر بين الأمرين

أن طائفه الاماميه بعد رفض نظريه الأشاعره فى أفعال العباد ونقدها صريحاً وبيان خطأها وأنها أفرطت فى تعميم قدره الله تعالى وسلطنته على أفعال العباد وجعلتهم مجرد وسيله وآله لصدور الأفعال منهم بدون حول ولا قوه لهم فى ذلك على تفصيل تقدم من ناحيه، ورفض نظريه المعتزله فيها ونقدها صريحاً وبيان خطأها فى فهم معنى العليه وسرحاجه الأشياء إليها واسرافها فى تحديد قدره الله تعالى وسلطنته على الأشياء على ما تقدم تفصيله من ناحيه اخرى. قد اختارت نظريه ثالثه فى أفعال العباد وهى نظريه الوسط الأمر بين الأمرين لا افراط فيها ولا تفريط.

وهذه النظرية هى نظريه صحيحه على أساس مطابقتها لواقع مبدأ العليه كنظام عام للكون من جهه وللروايات الوارده من الأئمه الأطهار(١) (عليهم السلام) من جهه اخرى، فيقع الكلام هنا فى مقامين:

الأول فى مطابقه هذه النظرية لقانون مبدأ العليه.

الثانى فى مطابقتها للروايات الواصله من المعصومين (عليهم السلام).

أما الكلام فى المقام الأول فقد تبين من البحوث السابقه أن هذه النظرية تنسجم مع مبدأ العليه فى الأشياء وسرحاجتها إليه، وذاك لما تقدم من أن

-

ص: ١٤٧

١- (١) - انظر الأحاديث فى باب نفي الظلم والجور عنه تعالى وابطال الجبر والتفويض فى المجلد الخامس من بحار الأنوار ص ٤. وأيضاً الباب التالى فيه.

سرحاجه الممكن إلى العله ليس كامناً في حدوثة وهو الوجود المسبوق بالعدم ويكون في بقائه حراً ومالكاً لاستقلاله ووجوده متحرراً عنها، بل هو كامن في صميم كيانه ووجوده، حيث أنه عين الحاجه والفقر لا شيء له الحاجه والفقر وإلا لنقل الكلام إلى ذلك الشيء وهكذا فيلزم التسلسل، فإذا كان الممكن عين الفقر والتعلق بالعله فلا فرق حينئذ بين الوجود الأول والوجود الثاني، لفرض أن الوجود هو عين الفقر والتعلق ولا- يعقل أن يكون الوجود الثاني منه واجباً ومتحرراً عن العله وإلا لم يكن بقاءً للممكن لأن الواجب ليس بقاء، له ولازم ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب بنفسه وهو مستحيل، وأيضاً لازم هذا عدم عروض الزوال عليه بعد وجوده لأنه بعد تحرره عن العله غنى بالذات، فإذا كان كذلك فلا يعرض عليه الفناء والانهيال والتفكك، لأن عروض ذلك إنما هو من جهه انتفاء العله المباشره من جهه وقطع الافاضه من المبدأ الأول من جهه اخرى، فإذا كان متحرراً عن العله المباشره وغنياً بالذات عن إفاضه المبدأ الأول فبطبيعته الحال لم يعرض عليه الزوال والانهيال، وهذا خلاف الوجدان والمشاهد.

فالنتيجه، أن حاجه الممكن إلى العله انما هي في وجوده باعتبار أنه نفس التعلق بالعله والارتباط بها ذاتاً، وعليه فلا يعقل الفرق بين الوجود المسبوق بالعدم والوجود المسبوق بالوجود، وعلى ضوء هذا الأساس فمبادئ فعل العبد المتمثله في الحياه والقدرة والعلم والشعور وغير ذلك بيده تعالى حدوداً وبقاءً وخارجه عن قدره العبد واختياره، فإنه تعالى يمدّها ويفيض عليها بصوره مستمره وفي أي لحظه انقطعت الافاضه عليها انهارت وانعدمت.

وبكلمه، أن العله المباشره لمبادئ الفعل كامنه في صميم طبيعه الانسان وهي

متمثله فى العظم واللحم والشحم والدم والمخ والعصب وما شاكل ذلك، وهى معلوله مباشره لعله ثانيه وهى المواد الغذائيه المحلله فى جهاز الهضم الذى هو أعظم معمل كيميائى دقه ونظاماً، فإنه يحلل الأغذيه المختلفه بأساليب مدهشه ويوزع المواد الغذائيه الصالحه على بلايين الخلايا الحيه التى يأتلف منها جسم الانسان وهى معلوله لحلقه ثالثه وهكذا إلى أن تنتهى السلسله والحلقات إلى الحلقه الواجبه بالذات التى لم تنبثق من حلقه سابقه وهى الذات الأزليه ومبدأ تلك الحلقات، فإنها لا بد أن تبدأ بها وإلا فلا توجد، فإذن لا بد من وجود عله واجبه بالذات فى خارج حدود السلسله الماديه لكى يمدّها ويفيض عليها بشكل دائم ومستمر، باعتبار أنها عين التعلق والارتباط بها، فإذا انقطعت الافاضه فى لحظه انتهت السلسله وانهارت فى نفس اللحظه.

والخلاصه: أن مبادئ الفعل بيده تعالى وتحت سلطنته المطلقه حدوداً وبقاءً هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أن معنى ذلك ليس أن الانسان مسلوب القدره والسلطنه وأنه لا حول ولا قوه له بل له سلطنه على فعله شريطه وجود المبادئ فيه، وقد تقدم أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بثبوت السلطنه والاختيار له على الفعل وجوداً وعدمياً، بدهاه أن كل الانسان يرى بالوجدان هذه السلطنه والاختيار وأن له أن يفعل وله أن يترك، ولهذا تكون نسبتها إلى الطرفين من الفعل نسبه واحده ولا يخرج الفعل بسبب وجودها فى النفس عن حد الامكان والتعادل بين الوجود والعدم إلى حد الضروره والوجود، كما أنه لا يرى وجداناً فى نفسه عامل آخر يجبره على الفعل أو الترك ويبعثه على صدوره منه بالضروره والوجود، وذلك لأن الصفات الموجوده فى النفس غير الاراده، فهى لا تصلح أن تكون عله تامه للفعل بالمفهوم الفلسفى، وأما الاراده فجماعه من الأصوليين تبعاً للفلاسفه وإن ذهبت إلى أنها عله تامه له، ولكن قد تقدم فى

ضمن البحوث السالفه موسعاً أن الإراده مهما بلغت ذروتها من القوه والشده فى نفس الانسان لا توجب صدور الفعل منه قهراً ولا تجعله مسلوب الاختيار والسلطنه كالعله الطبيعیه، بدهه أن فطره الانسان الوجدانيه تحكم بأنه مختار رغم أن إرادته فى نفسه بلغت ذروتها من القوه وأنه مسيطر على نفسه وعضلاته ولا تتحرك نحو المراد قهراً وبدون اختياره وسلطنته، وهذا أمر وجداني غير قابل للانكار والنقاش.

هذا إضافة إلى أن الفعل الاختيارى لو كان معلولاً للإراداه وخاضعاً لها فمعناه أنه يدور مدارها وجوداً وعدمياً لاستحاله انفكاك المعلول عن العله من جهه واستحاله وجوده بدونها من جهه اخرى، مع أن ضروره الوجدان عدم توقف صدور الفعل من الانسان على وجود الإراده فى النفس، لوضوح أنه يصدر منه فعل كانت هناك إراداه أم لا، بل بإمكانه إيجاد الفعل فى الخارج مع وجود الكراهه فى نفسه كل ذلك أمر وجداني فطرى هذا من ناحیه.

ومن ناحیه اخرى، أن الإراده لو كانت عله تامه للفعل بالمفهوم الفلسفى لكان لازم ذلك لغويه التكليف نهائياً وبالتالى هدم كافه الشرايع، لأن الفعل إذا كان صدوره من الانسان ضرورياً بضروره عله كان التكليف به لغوياً، وتفصيل هذه المسائل جميعاً قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه، كما تقدم الاشاره إلى سبب التزام الفلاسفه بهذه النظریه المخالفه للوجدان والفطره وما فيها من المحذور.

ويؤكد هذه الفطره والوجدان بشكل قاطع تشريع الشرائع وتكليف الناس بها والحساب والعقاب عليها الهياً وقضيه حسن العدل وقبح الظلم عقلائياً، فلو كان صدور الفعل من الانسان بالضروره والوجوب بقاعده أن الشىء مالم يجب لم يوجد، فحينئذ حاله حال الفاعل المضطر، فإذا كان حاله حال الفاعل

المذكور في ضروره صدور الفعل منه لكان تشريع الشرائع الهياً وعقلائياً لغواً محضاً، ومن الواضح أن صدور اللغو من الله تعالى مستحيل، فالنتيجه أن نفس تشريع الشرايع دليل قطعى على أن صدور الفعل من الانسان إنما هو بالسلطنه والاختيار لا بالضروره والوجوب، وكذلك حكم العقلاء بحسن العدل وقبح الظلم شاهد قطعى على أن الانسان مختار فى فعله لا أنه مضطر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أن مبادئ الفعل بيده تعالى حدوداً وبقاءً وهو يمدّها ويفيض عليها تدريجاً، باعتبار أنها ليست شيئاً وراء ارتباطها بقدرته تعالى وسلطنته، وفى أى لحظه انقطع هذا الارتباط بانقطاع الافاضه تنتهى تلك المبادئ وتندم وتوقف العبد عن الفعل فى نفس اللحظه، وهذه المبادئ هى المقدمه الأولى لفعل الانسان، وأما المقدمه الثانيه له المباشره فهى سلطنه الانسان على الفعل واختياره، فإنه يوجد باختياره وسلطنته طالما تتوفر تلك المبادئ فيه، وبانتفاء كل من المقدمتين ينتفى الفعل هذا من جهه، ومن جهه اخرى أن نظريه الأمر بين الأمرين نتيجه حتميه لهاتين المقدمتين وهما من القضايا الضروريه الفطريه.

أما المقدمه الأولى فلانها تركز على مبدأ العليه بمعناه الواقعى ومغزى ضروره حاجه الممكن إلى هذا المبدأ، وقد تقدم أن مبدأ العليه من أوليات ما يدركه البشر فطره فى حياته الاعتياديه كنظام عام للكون، كما أنه تقدم أن مغزى حاجه الممكن إليه كامن فى صميم جوهر ذاته وكيانه الوجودى، وهذا يعنى أنه ليس له وجود وراء ارتباطه بالعله ارتباطاً ذاتياً وإلا لكان مستقلاً، فلا يعقل أن يكون معلولاً لعله، ولا فرق فى ذلك بين المعلول لعله طبيعياً والمعلول لسلطنه الفاعل واختياره، فإنه فى كلا الموردین ليس له وجود وراء تعلقه وارتباطه

بالعلة ذاتاً، فكما أن هذا الارتباط ينعدم ويرتفع بارتفاع العلة الطبيعيه، ولا يعقل بقاءه بعد زوالها، فكذلك يرتفع وينعدم بارتفاع السلطنه والاختيار عنه، ولا يعقل بقاءه بعد زوالها، مثلاً حركات أيدي العامل معلوله لسلطنته واختياره وتنقطع هذه الحركات حتماً بصرف كف العامل عن العمل ورفع يده عنه، وهذا معنى ارتباط المعلول بالعلة ذاتاً بلا فرق بين العلة الطبيعيه وسلطنه الفاعل واختياره، ونتيجه ذلك حتماً أن مبادئ الفعل الأوليه مرتبطه ذاتاً في نهايه المطاف بالذات الواجبه وهي تمدها وتفيض عليها.

وأما المقدمه الثانيه فقد تقدم أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بثبوت السلطنه والاختيار للانسان على حركات عضلاته بشتى أشكالها وأنواعها وأنها جميعاً تحت سلطنته ولا يفلت شيء منها من يده كانت هناك اراده أم لا، ومن هنا لا يشك أحد وجداناً وفطره أنه فرق بين حركه الأصابع وحركه يد المرتعش وحركه الانسان يميناً ويساراً وحركه الدم فى العروق أو حركه الأمعاء عند الخوف، فلو كانت حركه الأصابع معلوله بالضروره للاراده والاراده معلوله بالضروره لمبادئها وهي معلوله بالضروره لعللها إلى أن ينتهى الأمر إلى الواجب بالذات، كان حالها حال حركه يد المرتعش ولا فرق بينهما، فإن حركه يد المرتعش ناشئه بالضروره من المرض وهو ناشئ بالضروره من علة إلى أن ينتهى الأمر إلى الواجب بالذات، فلذلك لا يمكن أن يكون الفعل معلولاً للاراده بالمفهوم الفلسفى وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

وعلى هذا فنظريه الأمر بين الأمرين نتيجته حتميه لهاتين المقدمتين الضروريتين. ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن نظريه الأمر بين الأمرين فى غايه العمق والدقه وليس بوسع كل أحد الوصول إليها لولا الروايات

الوارده من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) التي يرشد إلى هذه النظرية وتنفي نظريتي الجبر والتفويض، ومع قطع النظر عن تلك الروايات فلا محاله يقع الانسان في أحد جانبي الافراط أو التفريط كما وقع الأشاعره والمعتزله فيه (١). لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت موسعاً من أن هذه النظرية نتيجة حتميه للمقدمتين المذكورتين وهما من القضايا الضرورية الفطريه، فإذن لا غموض ولا ابهام في هذه النظرية، ومن هنا لولا الروايات في المسأله فأيضاً لا مناص من الالتزام بها من جهه أنها كما عرفت موافقه للواجدان السليم والبرهان القاطع فلا تحتاج إلى مؤونه زائده ومقدمه عميقه.

وأما نظريتي الأشاعره والمعتزله فهما نظريتان خاطئتان فلا واقع موضوعي لهما، أما الأولى فقد اخطأت في تفسير مبدأ العليه بالافراط في تعميمه.

وأما الثانيه فقد اخطأت في تفسيره أيضاً ولكن بالاسراف في تحديده، فلذلك تبنتي كلتا النظريتين على عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً واقعياً ومدى ضروره حاجه الممكن إليها، ثم ان من نتائج هذه النظرية صحه اسناد فعل العبد إليه تعالى حقيقه باعتبار المقدمه الأولى كصحه اسناده إليه باعتبار المقدمه الثانيه المباشره، ومن نتائجها أيضاً التحفظ بها على مبدأ العدل في أفعاله تعالى الذي يقوم على أساس حسن العدل وقبح الظلم بدون افراط وتفريط فيه كما عن الأشاعره والمعتزله، فإن الأشاعره قد اسرفت في تحديده كما بانكار الحسن والقبح العقليين، والمعتزله قد افترطت في تحديد موضوعه بأن جعلت موضوعه الفعل الصادر من العبد الغنى عن غيره في بقائه.

ومن هنا يظهر أنه لا وجه لتوهم أن ظواهر جمله من الآيات موافقه لنظريه

-

ص: ١٥٣

الأشاعره، منها قوله تعالى: (يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (١)، فإن الآية الشريفة قد اسندت الضلاله والهدايه إلى الله تعالى مع أنهما من أفعال العباد وتصدران منهم مباشره، وهذا ليس إلا من جهه أن العباد مجرد وسيله وآله لإيجادها بدون أن يكون لهم حول ولا قوه.

والجواب: أن اسناد الضلاله والهدايه إليه تعالى يكون على القاعده باعتبار المقدمه الأولى كما عرفت، وهذا ليس معناه انه لا يصح اسنادهما إلى العبد، فإنه كما يصح اسنادهما إليه تعالى كذلك يصح إلى العبد، لما مرّ من أنه ليس مجرد آله لاصدارها بدون حول ولا قوه له، بل له سلطنه على الفعل مباشره طالما تتوفر فيه المقدمه الأولى، وتقدم أن اسناد الفعل إلى كل منهما على نحو الحقيقه.

ومنها قوله تعالى: (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) (٢)، بتقريب أنه يدل بوضوح على أن الانسان لا يملك شيئاً من النفع أو الضر لنفسه إلا ما شاء الله تعالى، فإذا شاءه تعالى تحقق سواء شاء العبد أم لم يشأه، وهذا معنى أنه لا حول له ولا قوه.

والجواب أن الآية لا تدل على أنه لا حول للعبد ولا قوه له، بل تدل على أن حوله وقوته على الفعل معلق على مشيئه الله تعالى وجود مبادئه فيه، لما تقدم من أن مشيئه الله تعالى لا تتعلق بفعل العبد مباشره وانما تتعلق بالافاضه على مبادئه من حياته وقدرته وعلمه وما شاكل ذلك، ودعوى أن مشيئته تعالى كما لا تتعلق بفعل العبد مباشره كذلك لا تتعلق بمبادئه أيضاً بل تعلقها بكل منهما بالواسطه، مدفوعه بأن هذه الدعوى وإن كانت صحيحه من جهه أن تعلق المشيئه بكل

ص: ١٥٤

١- (١) - سورة المدثر (٧٤): ٣١.

٢- (٢) - سورة الأعراف (٧): ١٨٨.

منهما بالواسطة إلا أنها خاطئه من جهه اخرى، وهى أنه فرق فى الواسطه التى تكون بين المبادى ومشئئه الله تعالى والواسطه التى تكون بين فعل العبد ومشئئته، فإن الأولى عله طبيعیه والثانيه عله فاعليه، فإن كانت الواسطه من قبيل الأولى فهى كالمعنى الحرفى، فإن الأثر فى نهايه المطاف تماماً مستند إلى العله الأولى وهى الذات الواجبه، وكل الوسائط الطبيعیه بمثابه الآله بدون حول ولا- قوه لها أصلاً، فالحول والقوه تماماً للمبدء الأول على أساس أن جميع السلسله متعلقه ومرتبطة به ذاتاً، وإن كانت من قبيل الثانيه فليست كالمعنى الحرفى بل هى فاعله للفعل بقدرته وسلطنته بالاختيار طالما تتوفر فيها المبادىء، فالمبدأ الأول هو يمد المبادىء ويفيض عليها، فمادام يفيض عليها فالعبد مستقل فى إيجاد الفعل فى الخارج واصداره باختياره وسلطنته، وهذا هو الفرق بين الواسطه فى الموردین.

فالتتيجه، أن معنى الآيه الشريفه هو أن العبد يملك الفعل كالضرر أو النفع إذا شاء الله تعالى حياته وقدرته وعلمه وغيرها، وليس معناها أنه تعالى إذا شاء الضرر أو النفع فالعبد يملكه، لأنه تعالى إذا شاء تحقق فلا يكون العبد حينئذ مالكاً له، ولا معنى للتعلق عندئذ، ومنها قوله تعالى: (وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٌ ءِ اِنِّىْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا * اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ) (١).

والجواب عن هذه الآيه الشريفه هو الجواب عن الآيه السابقه، فإن مفادها هو أن فاعليه العبد منوطه بما إذا شاء الله تعالى حياته وقدرته وعلمه وما شاكلها، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين، ومن هذا القبيل قوله تعالى: (وَمَا -

ص: ١٥٥

فالتتيجه، أن هذه الآيات وغيرها لاتدل على نظريه الأشاعره أصلا بل تدل على نظريه الاماميه وهى نظريه الأمر بين الأمرين، وعلى ضوئها كما يصح اسناد الفعل إلى العبد كذلك يصح اسناده إليه تعالى، والآيات فى مقام بيان صحه اسناد فعل العبد إليه تعالى، ولا تكون فى مقام نفي اسناده إلى العبد لكى يكون مدلولها القول بالجبر، تحصل مما ذكرناه أن نظريه الأمر بين الأمرين ليست نظريه غامضه بالغه فى الدقه والعمق بحيث لا يمكن الوصول إليها من خلال القواعد العامه إلا بارشاد من الأئمه الأطهار (عليهم السلام)، بل هى نظريه واضحه المعالم والمبادئ باعتبار أنها كما مرّ تبتنى على مبدأ العليه بمفهومه الفلسفى ومدى حاجه الممكن إليه من ناحيه، وسلطنه العبد على الفعل عند توفر مبادئه فيه من ناحيه اخرى.

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو الروايات الوارده فى المسأله عن الأئمه الأطهار (عليهم السلام) وهى كثيره ولا يبعد بلوغها من الكثره حد التواتر إجمالا.

منها صحيحه يونس بن عبدالرحمن عن عدّه عن الصادق (عليه السلام) قال: قال له رجل جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصى، قال: الله اعدل من أن يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها، فقال له جعلت فداك، ففوض الله إلى العباد، قال فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهى، فقال له جعلت فداك فيبينهما منزله، قال فقال: نعم أوسع مما بين السماء والأرض (٢).

ومنها، صحيحته الأخرى عن غير واحد عن أبى جعفر (عليه السلام) وأبى عبدالله (عليه السلام)

١- (١) - سورة الدهر (الانسان) (٧٦): ٣٠.

٢- (٢) - الكافى ١: ١٥٩ ح ١١، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

قالا: أن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزله ثالثه، قالوا: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض (١).

ومنها صحيحه هشام وغيره قالوا: قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): أنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً (٢).

ومنها غيرها من الروايات.

والخلاصه، أن الروايات الواردة من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) يدل على بطلان نظريتي الجبر والتفويض وصحة نظريه الأمر بين الأمرين بصيغ مختلفه، منها أنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

ومنها، أن الله تعالى أرحم وأعدل من أن يجبر العباد على المعاصي ثم يعذبهم.

ومنها، أن القائل بالجبر والتفويض كافر.

ومنها، أن بين الجبر والقدر منزله ثالثه.

ومنها، أن المزاعم بأن الخير والشرّ بغير مشيئه الله فقد أخرج الله من سلطانه والمزاعم بأن المعاصي بغير قدره الله، فقد كذب على الله إلى غير ذلك (٣).

فالنتيجه، أن المجموع تؤكد نظريه الأمر بين الأمرين.

-

ص: ١٥٧

١- (١) - الكافي ١: ١٥٩ ح ٩ باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

٢- (٢) - الأمالي للصدوق - عليه الرحمه -: ٣٥٣، ح ٤٣١.

٣- (٣) - لاحظ بحار الأنوار ٥: ٢، باب الظلم والجور عنه تعالى و... ح ٢٧، ٨٢، ١٤، ٨٥، وروايات اخرى فى الباب.

الأولى: أن مبدأ العلية بالمفهوم الصحيح ومدى ضروره حاجه الممكن إليه يقتضى حتماً أن مبادئ الفعل من حياه العبد وقدرته وعلمه وغيرها بيده تعالى حدوثاً وبقاءً وهو يمدّها ويفيض عليها في كل لحظه، على أساس أنها ليست شيئاً وراء ارتباطها بالمبدء الأول ذاتاً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بسلطنه العبد على الفعل عند توفر تلك المبادئ فيه ويؤكدّها ثبوت الشرائع السماويه من الاسلاميه وغيرها من قبل الله عزّ وجلّ والنظام من قبل العقلاء على أساس الحسن والقبح العقليين، وعليه فتكون نظريه الأمر بين الأمرين نتيجة حتميه لهاتين الناحيتين مطابقه للفطره السليمه الوجدانيه والبرهان العقلي.

الثانيه: أن نظريه الأشاعره تقضى على مبدأ العداله في الحساب والعقاب والحسن والقبح العقليين بل على أصل الشريعه وعدم الفائده في تشريعها إذا لم يكن العبد مختاراً في أفعاله لأنها لغو، وأما نظريه المعتزله فهي تقضى على عموم مبدأ العلية كنظام عام للكون وتحديدّه بحدوث الأشياء، فلذلك تكون كلتا النظريتين مخالفه للضروره الوجدانيه والبرهان السليم.

الثالثه: توهم أن ظواهر جمله من الآيات المباركه تنسجم مع نظريه الأشاعره فقد تقدم أنه لا أصل له، فإنها لا تدل على هذه النظرية بل لا أشعار فيها فضلاً عن الدلاله، بل فيها دلالة على نظريه الأمر بين الأمرين، لأن مفادها أن العبد لا يقدر على الفعل إلا إذا شاء الله تعالى حياته وقدرته وعلمه من المبادئ، فإنه في هذه الحاله قادر عليه على أساس أن قدرته وسلطنته على الفعل منوطه بتوفر تلك المبادئ فيه لا مطلقاً.

الرابعه: أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن نظريه الأمر بين الأمرين نظريه غامضه وبالغه في الدقه والعمق بدرجه لا يمكن الوصول إليها بدون الارشاه والتنبيه من الأئمه الأطهار (عليهم السلام) لا يمكن المساعده عليه، لما عرفت من أن هذه النظرية موافقه للفطره والوجدان فلا يحتاج الالتزام بها إلى مؤونه زائده كالروايات.

الخامسه: أن الروايات الكثيره التي لا يبعد بلوغها حد التواتر إجمالاً تؤكد صحه هذه النظرية وبطلان نظريتي الأشاعره والمعتزله.

حول مسأله العقاب

لا- اشكال فى صحه المحاسبه والعقاب وحسنهما على ضوء نظريه الاماميه والمعتزله، وانما الاشكال فى صحتهما على نظريه الأشاعره، على أساس أن العقاب على ضوئها عقاب على أمر غير اختياري، باعتبار أن الفعل صادر من العبد قهراً وبالضرورة لا بالاختيار، وعقابه عليه من العقاب على أمر غير اختياري وهو قبيح عقلاً.

وقد حاول جماعه من الفلاسفه لدفع هذا الاشكال بعده محاولات:

توجيه صدر المتألهين

المحاوله الأولى: ما ذكره صدر المتألهين وحاصل ما ذكره أن العقاب والثواب من لوازم الأفعال الواقعه بالقضاء الالهى، فإن كانت تلك الأفعال من الأفعال القبيحه كان العقاب من لوازمها ولا يعقل انفكاكه عنها، وإن كانت من الأفعال الحسنه كان الثواب من لوازمها، لأن العقائد الفاسده والأعمال الباطله كالأغذيه الرديئه، فكما أن الأغذيه الرديئه أسباب للأمراض الجسمانيه، فكذلك العقائد الفاسده والأعمال الباطله أسباب للأمراض النفسانيه والروحانيه، ونسبتها إلى العقائد الفاسده والأعمال الباطله نسبة المسببات إلى الأسباب(١).

والجواب: أن هذه المحاوله لا تخلو من أن تكون مبنيه على تجسم الأعمال فى

-

ص: ١٦٠

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ٢: ١٠٠. انظر الحكمة المتعاليه فى الأسفار الأربعة ٩: ٣٠٣-٣٠٤.

الآخـره أو على أن العقوبه من الآثار واللوازم الذاتيه للأعمال الباطله والعقائد الفاسده فى هذه الدنيا والمثوبه من الآثار واللوازم الذاتيه للأعمال الحسنه والعقائد الصحيحه ولا ثالث لهما. ولكن كلا التفسيرين باطل.

أما الأول فإن اريد بتجسّم الأعمال أنها تتحوّل فى الآخـره إلى الصور المخوفه والحيوانات المؤذيه وكذلك العقائد الفاسده.

فيرد عليه أن هذا التحول إن كان بنحو الاقتضاء، ففعليته بيده تعالى وأنه سبحانه يخلق الصور المخوفه لأعماله فى الآخـره ويفيض عليها تلك الصور أو يخلق الحيوانات المؤذيه لكل عمل بما يناسبه، وحينئذ فالعقاب من معاقب خارجى وييده واختياره ولا اشكال من هذه الناحيه، لأنه موافق لظواهر الآيات والروايات، إلا أن هناك مشكله اخرى وهى أن أفعال العبادات إذا كانت بقضاء الله وقدره وخارجـه عن دائره اختيارهم وسلطنتهم فكيف يمكن عقابهم وحسابهم عليها، لأنه من عقاب العاجز والمضطر وهو قبيح بحكم العقل الفطرى، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليين، فحينئذ وإن لم تبق مشكله قبح المحاسبه والعقاب، إلا أن هناك مشكله اخرى أعمق منها وهى لغويه التكليف نهائياً وعدم الفائدة فى ارسال الرسل وانزال الكتب.

وإن كان بنحو الفعلية فهو مخالف للضرورة عقلاً وكتاباً وسنه، أما عقلاً فلأنه مستقل بأن العقاب والثواب بيد الله تعالى، لأن العبد يستحق العقوبه عند المخالفه والمثوبه عند الموافقه وله أن يعاقبه وله أن يعفو عنه، وليس العقاب من جهه تحول الأعمال القبيحه إلى الصور المخوفه فى الآخـره قهراً، وأما كتاباً فهو ناص فى أن العقاب والثواب بيده تعالى وتحت سلطنته واختياره، كما أن المغفره والرحمه بيده سبحانه وكذلك سنه، هذا اضافه إلى أن لازم ذلك بطلان الشفاعه ولغويه

التوبه والدعاء وطلب المغفره والرحمه، فإذن هذه المحاوله فى الحقيقه تكذيب للكتاب والسنه، فلذلك لا يمكن الالتزام بها.

وأما على التفسير الثانى فإن كان العقاب من آثار ولوازم الأعمال القبيحه بنحو الاقتضاء.

فيرد عليه أولاً أن العبد كيف يستحق العقاب على فعل خارج عن اختياره، وثانياً أن فعله هذا العقاب فى الآخره إذا كانت بيده تعالى كما هو المفروض، استحال صدورها منه لمكان قبح عقاب العاجز عقلاً، وإن كان بنحو الفعلية والعله التامه فهو خلاف الضروره عقلاً وشرعاً، أما الأول فلما عرفت من أن العقل مستقل بأن العقاب على مخالفه التكليف كالتكليف بيده تعالى وتحت قدرته وسلطنته المطلقه ولا يتصور أنه تعالى غير قادر على العفو والمغفره آنفاً، ثم أن هذه المحاوله وإن كانت تدفع مشكله قبح العقاب على الأمر غير الاختيارى، لأن العقاب عليه انما يكون قبيحاً إذا كان من معاقب خارجى، وأما إذا كان من لوازم الأفعال القبيحه ذاتاً أو من جهة تجسم تلك الأعمال فى الآخره عذاباً قهراً فلا موضوع لاتصافه بالقبح، لأن موضوعه الفعل الاختيارى دون ما كان خارجاً عن الاختيار، إلا أنك عرفت أن القول بأن العقاب من لوازم الأعمال والعقائد الفاسده ذاتاً أو من جهة تجسم تلك الأعمال والعقائد الفاسده فى الآخره قهراً خلاف الضروره عقلاً كتاباً وسنه، وأما الثانى فلأن ذلك فى الحقيقه تكذيب للكتاب والسنه كما تقدم.

توجيه الحسن البصرى

المحاوله الثانيه: ما عن أبى الحسن البصرى رئيس الأشاعره والمجبره من أن الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه فى الخارج ليقال أنه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنما هو على اكتساب العبد وكسبه

ص: ١٦٢

بمقتضى الآيه الكريمة:(الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (١).

وغير خفى أن هذه المحاولة لا ترجع إلى معنى محصل أصلاً، وذلك لأنه إن أراد بالكسب والاكْتساب كون العبد محلاً ومعرضاً له وهو عارض عليه كالجسم الذى هو محل ومعرض للسواد مثلاً تاره وللبياض اخرى.

فيرد عليه، أنه لا يعالج مشكله العقاب على أمر غير اختياري، ضروره أن كونه محلاً له ككون الجسم محلاً للسواد أو البياض أمر خارج عن اختياره.

هذا إضافه إلى أن عنوان الاكْتساب عنوان انتزاعى منتزع من العمل الخارجى ولا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن فلا يصلح أن يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبه، فإن ملاك استحقاقها إنما هو العمل الخارجى الذى يتحقق به تفويت حق المولى والتمرد والعصيان عليه، وإن أراد به واقع الاكْتساب وهو الفعل الحرام الصادر منه فى الخارج.

فيرد عليه، أن الفعل الحرام إن كان صادراً منه بالاختيار، فحينئذ وإن لم يكن عقابه قبيحاً عقلاً، إلا أنه يناقض التزامه بالجبر فيه وعدم صدوره منه بالاختيار، وإن كان صادراً منه بغير الاختيار فلا يمكن العقاب عليه، لأنه من العقاب على أمر خارج عن الاختيار وهو قبيح عقلاً. هذا إضافه إلى أن هذه المحاولة لو تمت فإنما تتم فى خصوص ما إذا كان قيام الفعل بالفاعل من قيام الحال بالمحل كالكسب والاكْتساب لا مطلقاً.

والخلاصه، أن عنوان الكسب والاكْتساب عنوان طارىء على العبد قهراً

-

ص: ١٦٣

ومنشأ صدور الفعل منه فى الخارج كذلك، فإذن استحقاق العقاب عليه لا يحل مشكله قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الكسب والاكْتساب ليس شيئاً آخر فى الخارج وراء فعله فيه، فإذن لا معنى لاستحقاق العقاب عليه دون الفعل الخارجى. ومن هنا يظهر أن المراد من الكسب فى الآيه الشريفه واقعه الموضوعى وهو الفعل الخارجى لا عنوانه الذهنى الانتزاعى.

توجيه الباقلانى

المحاولة الثالثه: ما ذكره الباقلانى من أن الثواب والعقاب إنما هو على عنوان الطاعه والمعصيه، بدعوى أن الفعل الخارجى وإن كان يصدر من العبد بغير اختياره إلا أن جعله معنوياً بعنوان الطاعه أو المعصيه بيده واختياره، فإذن لا يكون العقاب عليها عقاباً على أمر خارج عن الاختيار حتى يكون قبيحاً عقلاً^(١).

والجواب: أن هذه المحاولة غريبه جداً، لأن صدور الفعل من العبد إذا كان غير اختيارى فكيف يكون اتصافه بالطاعه أو المعصيه اختيارياً وبيده، ضروره أن اتصافه بها وكونه مصداقاً لها بعد تحققه فى الخارج قهرى، غايه الأمر إن كان الفعل اختيارياً وبيده كان اتصافه بها أيضاً بيده لكن بالواسطه لا بالمباشره، وإن لم يكن الفعل بيده واختياره لم يكن اتصافه بها أيضاً بيده لا بالمباشره ولا بالواسطه، فمن أجل ذلك لا ترجع هذه المحاولة إلى معنى معقول.

توجيه الرابع

المحاولة الرابعه: أن عقاب العبد وحسابه عند الأشاعره مبنى على أفكار الحسن والقبح العقليين ومع الانكار لا تبقى مشكله من هذه الناحيه، لأن العقل

ص: ١٦٤

لا يحكم بقبح هذه المحاسبه والعقاب (١).

والجواب: أن قضيتي حسن العدل وقبح الظلم عقلا من أوليات ما يدركه الانسان في حياته الاعتياديه فطره ولا يتوقف على أيه مقدمه خارجيه، بداهه أنه ليس بإمكان أي فرد أن يسمح لنفسه الاقرار بعدم قبح الظلم مع الاعتراف بكونه ظلماً، إذ لا يمكن أن يعارض الشخص فطرته.

وعلى ضوء ذلك فإذا فرض أن العبد مسلوب الاختيار ولا حول له ولا قوه وكان يصدر الفعل منه بالضروره وبدون الاختيار، فلا محاله يكون عقابه عليه ظلم لأنه من عقاب العاجز.

ومن هنا لا- فرق على مسلك الأشعري بين حركة الأصابع وحركة يد المرتعش، فكما أن حركة يد المرتعش حركة قهريه ضروريه الناشئه بالضروره من علتها المرض وهي ناشئه بالضروره من عللها في المرتبه السابقه وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الواجب بالذات، فكذلك حركة الأصابع فإنها ناشئه بالضروره من الاراده، والاراده ناشئه بالضروره من مبادئها غير الاختياريه وهي ناشئه بالضروره من عللها وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى الاراده الأزليه، فلو جاز العقاب على حركة الأصابع رغم أنها غير اختياريه، جاز عقاب المرتعش على حركة يده أيضاً وهو كما ترى، لأنه ظلم ومن أظهر أفراده.

ودعوى الأشاعره بأن الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع بمعنى أن كل ما يأمر به الشارع فهو حسن، على أساس أن أمر الشارع به لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكون مبنياً على نكته وتلك النكته هي اشتماله على

-

ص: ١٦٥

١- (١) - المصدر المتقدم.

مصلحه تقتضى حسنه، وكل ما ينهى الشارع عنه فهو قبيح لأنه يكشف بنفس البيان عن اشتماله على مفسده تقتضى قبحه، والعقل بما أنه لا طريق له إلى الواقع وادراك مصلحه أو مفسده فى فعل، فلهذا ليس بإمكانه أن يحكم بحسنة أو قبحه.

مدفوعه، بأنها مبنية على الخلط بين العقل النظرى والعقل العملى، فإن مالا- طريق له إلى الواقع وادراك ملاكات الاحكام فيه واستكشافها هو العقل النظرى، ومحل الكلام فى المقام إنما هو فى العقل العملى، ومدركات هذا العقل غير قابله للانكار وهى متمثلة فيما ينبغى فعله ومالا- ينبغى ولكل منهما أفراد فى الخارج، فالصدق فى نفسه حسن يقتضى أن يكون هو الصادر من الانسان، وقد تقع التزاحم بينه وبين ما يقتضى قبحه، كما إذا لزم من الصدق الخيانه أو الضرر بالغير، فعندئذ يتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانه أو الضرر للقبح، وفى هذه الحالة قد يقع اختلاف بين العقلاء فى الترجيح، وقد يكون الشىء حسنه بنحو العله التامه كحفظ بيضه الاسلام وفى مثله لا يتصور التزاحم بين المقتضيات. والكذب فى نفسه قبيح يقتضى أن لا يصدر من الانسان، وقد يقع التزاحم فيما إذا لزم من الكذب حفظ مال المؤمن، فإن اقتضاء الكذب للقبح مزاحم مع اقتضاء حفظ مال المؤمن للحسن، وفى هذه الحالة قد يقع الاختلاف بين العقلاء فى الترجيح، وقد يكون قبح الشىء بنحو العله التامه كالمحاربه للدين، فإنها عله تامه للقبح ومن أظهر مصاديق الظلم ولا يمكن طرو عنوان حسن عليها لكى يقع التزاحم بينهما. نعم، كل ما ينطبق عليه عنوان الظلم لا يكون عله تامه للقبح، لأن الظلم عنوان قد أخذ مشيراً إلى واقع مالا ينبغى فعله، فيصدق على الكذب باعتبار أنه قبيح فى نفسه وعلى سلب ذى حق عن حقه وعلى التعدى والعدوان بالآخر بدون مبرر وهكذا كل ذلك يكون بنحو

الاقتضاء، وقد يقع التراحم بين المقتضيات، أجل طالما يصدق عليه عنوان الظلم فهو قبيح، ولكن معنى هذا أنه ما دام موضوعه ثابتاً في المرتبه السابقه وبدون مزاحم فهو ظلم وقبيح، فيكون الظلم بشرط ثبوت الموضوع لا مطلقاً.

هذا إضافة إلى أنه مع انكار الحسن والقبح العقليين وإن كان لا تبقى مشكله قبح محاسبه العبد وعقابه حتى تدعو الحاجه إلى حلها، ولكن تبقى هناك مشكله اخرى أعمق من الأولى وهى أن العبد إذا كان عاجزاً ولا حول ولا قوه له وكان الفعل يصدر منه قهراً وبدون الاختيار، فالتكليف لا محاله يكون لغواً ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

والخلاصه: أن انكار التحسين والتقييح العقليين انكاراً للقضايا الأولية الفطريه وهو لا يمكن، ومن هنا فالتصديق بأن الأشاعره منكرون مدركات العقل العملى واقعاً لا يمكن، لأن الشخص لا يعقل أن يعارض فطرته هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن انكار الحسن والقبح العقليين تهديم للنظام العقلاى الذى بنى العقلاء ذلك النظام على ضوء مدركات العقل العملى لحفظ معاشهم الاعتياديه الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه تحقيقاً للعداله فى المجتمع والمحافظة على حقوق الناس والمنع من التعدى والافراط والتفريط فيها. ومع انكار تلك المدركات ينتفى النظام بانتفاء موضوعه، وأما ما ذكره جماعه منهم السيد الأستاذ (قدس سره) من أن انكار الحسن والقبح العقليين يستلزم سد باب اثبات النبوه، لأن اثباتها مبنى على قبح اعطاء المعجزه بيد الكاذب، باعتبار أنه تغرير بالناس ونحو من الكذب عليهم وهو قبيح على الله تعالى، فإذا أنكرنا قبح ذلك،

فلا يمكن اثبات صدق مدعى النبوه(١).

فيمكن المناقشه فيه وهى أن دلالة المعجزه على صدق مدعى النبوه لو كانت متوقفه على هذه المقدمه العقلية وهى قبح اعطائها بيد الكاذب لم يمكن اثبات صدقه بها، وذلك لأن المعجزه لا تخلو إما أن تدل على نبوه من جرت على يديه بقطع النظر عن المقدمه العقلية وهى قبح اعطاء المعجزه بيد الكاذب، لأنه تغرير بالناس أو لا تدل عليها إلا بضم هذه المقدمه، فعلى الأول لا حاجه إلى هذه المقدمه فى اثبات النبوه، وعلى الثانى فلا يمكن أن تدل على النبوه، لأن اثباتها بها حينئذ يكون دورياً، وذلك لأن فعلية دلالة المعجزه على نبوه من يدعيها تتوقف على قبح اعطائها بيد الكاذب، وقبح الاعطاء بيده يتوقف على فعلية دلالة المعجزه عليها وإلا- لم يكن الاعطاء قبيحاً. فلذلك لا-يمكن أن تتوقف دلالة المعجزه على نبوه من يدعيها على ضمّ المقدمه العقلية المذكوره.

وبكلمه، أن الاستدلال على نبوه من جرت المعجزه على يديه لا يمكن أن يتوقف على ضم قضيه قبح جريانها على يدى الكاذب وإلا لزم الدور، وذلك لأن فعلية دلالة المعجزه على صدق المدعى تتوقف على القضيه المذكوره وهى قبح اعطاء المعجزه بيد الكاذب، لأنه تغرير بالناس ودعوه لهم إلى متابعتة. والمفروض أن قبح اعطائها بيده يتوقف على فعلية دلالتها على الصدق، لوضوح أن المعجزه لو لم تدل على ذلك فعلا لم يكن اعطائها بيد الكاذب قبيحاً وتغريراً بالناس، لفرض أنها لا تدل على أنه نبى حتى يكون تغريراً لهم وقبيحاً وهذا هو الدور، فلهذا لا يمكن أن يتوقف الاستدلال على نبوه من يدعيها بالمعجزه على المقدمه العقلية المذكوره، فإذن انكار الحسن والقبح العقليين لا يستلزم سد باب

ص: ١٤٨

نعم، هنا طريق آخر لا يمكن الاستدلال بالقضيه العقلية المذكوره بدون لزوم محذور، وهو أن هذه القضيه وهى قبح اعطاء المعجزه بيد الكاذب ودعوه الناس إلى متابعتة أمر مرتكز ثابت فى أعماق نفوس الناس فطره، فلهذا إذا رأوا معجزه بيد من يدعى النبوه وعلموا بأنها معجزه من الله تعالى فى يده حصل لهم اليقين بصدقه أتوماتيكياً وفطره بدون التوقف على أى مقدمه خارجيه، ولكن هذا اليقين وجدانى لا برهانى وبامكانهم حينئذ أن يبرهنوا ذلك بقبح اعطاء المعجزه بيد الكاذب، بتقريب أن دلالتها على صدق مدعى النبوه عرفاً قرينه على أنه لا يجوز اعطائها بيد الكاذب، إذ لو جاز لم تدل، فدلالتها بحسب الفهم العرفى الارتكازى إذا ضمت إلى كبرى قبح اعطاء المعجزه بيد الكاذب تشكل برهاناً على النبوه.

والخلاصه، أن دلالة المعجزه على اثبات نبوه مدعيها لا تتوقف على القضيه العقلية المذكوره، لأنها فى طول دلالة المعجزه ومتوقفه عليها ومتفرعه، ولا فرق فى ذلك بين النبوه العامه والخاصه، فإن المعجزه تدل عليها بنفسها وبقطع النظر عن قضيه قبح اعطائها بيد الكاذب وإن كانت تلك القضيه ثابتة ارتكازاً وفطره، ولهذا تؤكد دلالة المعجزه وبرهنها وتجعلها دليلاً فنياً.

ودعوى أن عاده الله تعالى قد جرت على جريان المعجزه على يد مدعى النبوه عن صدق لا عن كذب، خاطئه جداً ولا واقع موضوعى لها، وذلك لأنه إن اريد بها سنته الجاربه فى التكوينيات والتشريعات، ففيه أنها جاربه على طبق المصالح والحكم التى لا تبديل فيها ولا تغيير، وعلى هذا فسنه الله وحكمته قد جرت على اعطاء المعجزه بيد الصادق فى دعوه النبوه ولا تبديل فيها.

المحاولة الخامسة: من الأشاعره بعد انكار التحسين والتقييح العقليين قالوا أن القبيح ما قبحه الشارع والحسن ما حسنه الشارع، ومع قطع النظر عن ذلك لا يحكم العقل بحسن الأشياء ولا قبحها، وقد أقاموا على ذلك دليلين:

الأول: أن فعله تعالى لا يتصف بالظلم، والسبب في ذلك أن الظلم عباره عن التصرف في ملك الغير بدون اذنه، وحيث أن العالم بعرضه العريض ملك لله تعالى وتحت تصرفه وسلطانه ولا شريك له فيه، فبطبيعته الحال أى تصرف يصدر منه تعالى فهو في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، وعلى هذا فلا يكون عقاب العبيد على الأفعال غير الاختياريه ظلماً حتى يكون قبيحاً، بل له تعالى أن يدخل عبداً من عباده الصالحين في النار وشقيماً من الأشقياء في الجنة، فإن ذلك لا يكون قبيحاً منه لأنه تصرف في ملكه، وكيف كان فإنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون عما يفعلون.

والخلاصه: أن انتفاء الظلم في أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه، وعلى هذا المعنى يحمل الآيات النافيه للظلم عن ساحته تعالى وتقدس كقوله سبحانه: (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) (١).

الثاني: أن الله سبحانه وتعالى هو الحاكم على الاطلاق فلا يتصور حاكم فوقه، وعليه فليس بإمكان العبد أن يحكم على الله تعالى وكونه محكوماً بحكم عبده، ولا معنى لأن يقال أنه لا يجوز لله تعالى الظلم بحكم العقل، لأن مرد ذلك إلى تعيين الوظيفه له تعالى من قبل العبد وهو غير معقول.

وللمناقشه في كلا الدليلين مجال واسع.

أما الدليل الأول فهو ساقط جداً، وذلك لأن مدركات العقل العملي وهي الحسن والقبح، فقد عرفت أنها من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية فطره، مثلاً قبح ما يصدق عليه عنوان الظلم وحسن ما يصدق عليه عنوان العدل في الجملة من القضايا الفطرية الأوليه وغير قابله للانكار ومتمثله فيما ينبغي فعله واقعاً وما لا ينبغي كذلك، والأول حسن في نفسه من فاعله وينبغي أن يصدر منه سواء كان في ملكه أم لا، والثاني قبيح منه كذلك وينبغي أن لا يصدر منه سواء كان في ملكه أم في ملك غيره، مثلاً- من قصر في حفظ نفسه مثلاً- وأدى إلى هلاكه أو ما يتلو تلوه، كان يصدق عليه أنه ظلم نفسه رغم أنه تصرف في ملكه، وكذا لو عاقب المولى عبده المطيع، كان يعدّ ذلك ظلماً منه تعالى وهكذا، لأن الظلم سلب ذى الحق عن حقه.

والخلاصه: أن العقل العملي كما يحكم بأن مؤاخذه المولى عبده على الفعل الصادر منه قهراً وبغير الاختيار ظلم في حقه وإن كان التصرف تصرفاً في ملكه وفي دائره سلطنته، كذلك يحكم بأن مؤاخذه المطيع واثابه العاصي ظلم.

وأما الثاني فلأنه مبنى على الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، وذلك لأن الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، وأما العقل النظري فلأن شأنه ادراك ماهو واقع وثابت في لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود على ما هو عليه فيه كاستحاله اجتماع النقيضين والضدين والدور والتسلسل ومبدأ العليه وسر خضوع الأشياء لهذا المبدأ وهكذا، ومن هنا لا يقتضى الدرك فى العقل النظري سلوكاً خاصاً وموقفاً معيناً عملاً كما هو الحال فى المدرك بالعقل العملي، فإنه يدرك حسن الشيء أى ما ينبغي فعله وقبح آخر أى مالا ينبغي فعله، والمدرك فى كل منهما يقتضى سلوكاً خاصاً وموقفاً

معيناً، وعلى هذا فالعقل النظري كما يدرك هذه الأشياء الواقعيه وغيرها لوجوده تعالى وصفاته الذاتيه العليا وغيرها، كذلك يدرك أن صدور الظلم منه تعالى قبيح في الواقع وصدور البدل منه حسن، فإن الذي لا يمكن هو ادراك العقل العملي ما ينبغي لله تعالى فعله وما لا ينبغي، فإنه تعيين الوظيفه له تعالى ومرجهه إلى استحقاق المدح على الأول والذم على الثاني وهو كما ترى. ومن هنا لا شبهه في أن العقل يدرك أن المحاسبه والعقاب على فعل غير اختياري ظلم وقبيح كمحاسبه المرتعش وعقابه على حركه يده أو محاسبه الشخص وعقابه على حركه امعائها عند الخوف وهكذا.

توجيه المحقق الخراساني

المحاوله السادسه: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أن العقاب يتبع الكفر والعصيان التابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فان السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه والناس معادن كمعادن الذهب والفضه كما في الخبر. والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال أنه لما جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً، فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد وسر بشكست) (١) هذا، وذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أن ما ذكره في هذه المحاوله مبني على أن العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يلزم المحذور المتقدم وهو العقاب على أمر خارج عن الاختيار، بل هو من لوازم الأعمال السيئه التي لا تنفك عنها، لأن نسبه العمل إلى العقاب كنسبه الثمر إلى البذر، ومن الطبيعي أن البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أن تلك الأعمال تصدر من الانسان بالاراده، والاراده بتمام مقدماتها غير

ص: ١٧٢

١- (١) - كفايه الأصول: ٦٧. (مؤسسه آل البيت عليهم السلام).

اختياريه وينتهي في نهايه المطاف إلى الشقاوه الذاتيه للانسان والذاتى لا- يعلل، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي أن العقاب من آثار ولوازم الأعمال المذكوره، فإذن لا اشكال من ناحيه العقاب، باعتبار أنه من آثار ولوازم تلك الأعمال ذاتاً لا من معاقب خارجي لكي يكون قبيحاً، ولا من ناحيه الأعمال لأنها تنتهي بالآخره إلى الذات والذاتى لا يعلل.

ثم علق (قدس سره) على ذلك بأمرين:

الأول: أن هذه النظرية مخالفه صريحه للكتاب والسنة، حيث أن لازمها عدم امكان العفو من الله تعالى عن العقاب بأسباب العفو كالتوبه والشفاعه ونحوهما لاستحاله انفكاك اللازم عن الملزوم، وأيضاً لازمها لغويه طلب المغفره والرحمه من الله سبحانه، والكل مخالف لنصوص الكتاب والسنة، فإنها قد صرحت بالعفو والغفران بالتوبه والشفاعه والحث على طلب الغفران والرضوان منه سبحانه، كما أنها قد صرحت بأن العقاب والحساب وعدمهما بيده تعالى، فله أن يعاقب وله أن يغفر حسب ما يراه من المؤهلات والمقتضيات لكل منهما، فإذن تكون نتيجه هذه النظرية تكذيب الكتاب والسنة في نهايه المطاف وهو كما ترى.

الثاني: أن تلك النظرية لا تعالج مشكله العقاب على أمر غير اختياري، فتبقى تلك المشكله على حالها بل هي تؤكد ما هو ظاهر (1). هذا،

ولكن يمكن النظر في هذا التعليق، وذلك لأن كلامه (قدس سره) وإن كان قابلاً للحمل على ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) إلا- أنه لا يظهر له فيه إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون نظره إلى أن تبعيه العقاب للكفر والعصيان إنما هي بنحو الاقتضاء وهذا

-

ص: ١٧٣

لا ينافي كون العقاب بيده تعالى، فإذن لا موجب لحمل كلامه على الاحتمال الأول.

تفصيل ذلك أن ما أفاده (قدس سره) يرجع إلى عدة نقاط:

الأولى: أن الإرادة التكوينية عله تامه للفعل في الخارج وإنه خاضع لها وجوداً و عدماً كخضوع المعلول للعلل التامه.

الثانية: أن الإرادة بتمام مقدماتها غير اختياريه وهى ناشئه بالضروره من عللها إلى أن ينتهى الأمر إلى الواجب بالذات.

الثالثة: أن ارادته تعالى من الصفات الذاتيه العليا كالعلم والقدرة ونحوهما.

الرابعة: أن السعاده والشقاوه صفتان ذاتيتان للانسان.

الخامسه: أن منشأ العقاب والدخول فى النار والثواب والدخول فى الجنة انما هو الشقاوه والسعاده الذاتيتين.

أما النقطه الأولى والثانيه والثالثه فقد تقدم الكلام فيها موسعاً فى ضمن البحوث السالفه فلاحظ ولا حاجه إلى الاعاده.

وأما النقطه الرابعه، فإن أراد بالذاتى، الذاتى فى باب الكليات أعنى الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهه أن السعاده والشقاوه ليستا من الجنس والفصل للانسان وإلا لكنت حقيقه الانسان السعيد غير حقيقه الانسان الشقى وهو كماترى، فإذن لا محاله يكون المراد من الذاتى، الذاتى باب البرهان وهو لازم ذات الانسان، وعلى هذا فإن اريد بالذاتى، الذاتى بمعنى العله التامه وهذا يعنى أن الشقاوه عله تامه لاختيار الكفر والعصيان، والسعاده عله تامه لاختيار الايمان والطاعه.

فيرد عليه أنه مخالف للوجدان والبرهان من ناحيه والكتاب والسنة من

أما الأول فمضافاً إلى ما تقدم في ضمن البحوث السابقه بصوره موسعه نقد نظريه الجبر واثبات نظريه الاختيار وهى نظريه الأمر بين الأمرين، أن الشقاوه والسعاده لو كانتا كذلك، لزم هدم أساس كافه الشرايع والأديان السماويه وأصبح كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً ولا تترتب عليه أى فائده، وأيضاً لزم هدم مدركات العقل العملى كالحسن والقبح التى قد التزم بها العقلاء فى حفظ نظم حياتهم الماديه والمعنويه الاجتماعيه والفرديه وابقاء نوعهم.

فالتتيجه، أنه لايمكن الالتزام بأن الشقاوه عله تامه للكفر، والأعمال القبيحه والسعاده عله تامه للايمان والأعمال الحسنه.

وأما الثانى، فلأن الفطره السليمه الوجدانيه تحكم بسلطنه الانسان على أفعاله واختياره وأنه ليس فى كمون جوهر الانسان وحقيقه ما يجبره على اختيار الكفر والعصيان قهراً وبشكل أتوماتيكي أو الايمان والاطاعه كذلك هذا، اضافه إلى أنا نرى فى الخارج حساً انساناً كان شقيماً فى أول عمره ثم صار سعيداً فى آخره أو بالعكس، وفى ذلك القضاء الحاسم على هذه الدعوى، إذ لو كانت الشقاوه والسعاده ذاتيتين للانسان فيستحيل أن يصبح الانسان الشقى سعيداً وبالعكس، لاستحاله انفكاك اللزم عن الملزوم طالما الملزوم ثابتاً، أما الكتاب فمضافاً إلى أنه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضيه، فقد دلت عدّه من الآيات الكريمه على نظريه الاختيار وهى الأمر بين الأمرين وبطلان نظريه الجبر، وأن الأعمال الصادره من الانسان تصدر بالاختيار لا بالقهر والجبر كما تقدم. فلو كانت الشقاوه ذاتيه بمعنى العله التامه، لكان الانسان مجبوراً ومقهوراً فى أفعاله السيئه وكان صدورها منه بالضروره والوجوب لا بالاختيار، وكذا

وأما السنه فقد تقدم أن الروايات الكثره التى لا يبعد بلوغها حد التواتر اجمالاً ناصه على خطأ نظريتى الجبر والتفويض من ناحيه، واثبات نظريه الأمر بين الأمرين من ناحيه اخرى، ومن الطبيعى أن فى هذه الروايات القضاء المبرم على بطلان هذه الفرضيه وعدم واقع موضوعى لها، وأضف إلى ذلك أن هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعنى المذكور لكان أوامر الدعاء وطلب التوفيق فى طاعه الله والغفران من الذنوب وحسن العاقبه والسعاده وما شاكلها ملغيه وبلا- فائده وكانت مجرد لقلقه اللسان فحسب وهذا كماً ترى، فإذن فى نفس هذه الأوامر شهاده صدق على بطلان هذه الفرضيه.

فالنتيجه، أنه لا يمكن أن تكون صفتى الشقاوه والسعاده ذاتيتين للانسان بمعنى العله التامه.

وإن أراد بالذاتى، الذاتى بمعنى الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً فى نفسه وليس فى الذاتى بهذا المعنى ما يخالف الشرائع السماويه ولا- النظم العقلائيه كما أنه ليس على خلافه حكم العقل ولا الوجدان والضروره، إلا أن المستفاد من بعض الروايات أنهما ليستا بذاتيتين بهذا المعنى أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أن الشقى يطلب من الله تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوه صفه ذاتيه للانسان ولازمه له، فلا يعقل تغييرها وتبديلها بصفه السعاده، وتدل على أنهما ليستا من الصفات الذاتيه أيضاً صحيحه ابن أبى عمير الآتيه.

ودعوى، أن قوله (عليه السلام) فى صحيحه الكنانى (الشقى، شقى فى بطن امه،

والسعيد سعيد في بطن امه(١) وقوله (عليه السلام): «الناس معادن كعادن الذهب والفضه»(٢). يدلان على أن السعاده والشقاوه صفتان ذاتيتان للانسان.

مدفوعه، بأنا لو كنا نحن وهذه الصحيحه ولم تكن قرينه خارجيه على الخلاف فهى ظاهره فى أنهما صفتان ذاتيتان، غايه الأمر حيث لايمكن كونهما ذاتيتين بنحو العله التامه فبطبيعته الحال تكونا ذاتيتين بنحو الاقتضاء، إلا- أن القرينه الخارجيه تمنع عن الأخذ بظاهرها، لأنها حاكمه عليها ومفسره لها، وهى صحيحه ابن أبى عمير (قال: سألت أباالحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): الشقى من شقى فى بطن امه، السعيد من سعد فى بطن امه، فقال الشقى من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن امه أنه سيعمل أعمال الأشقياء والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن امه أنه سيعمل أعمال السعداء(٣).

فإنها تحدد المراد من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وتفسيره، وتدل على أن الشقاوه والسعاده ليستا من الصفات الذاتيه بل هما من الصفات العرضيه التى تعرض على الانسان بسبب مزاوله الأعمال السيئه أو الحسنه فى الخارج، فإن مزاوله الأعمال السيئه منشأ لعروض صفه الشقاوه عليه ومزاوله الأعمال الحسنه منشأ لعروض صفه السعاده عليه كسائر الملكات النفسانيه الحميده والخبيئه، فإنها تحصل فى نفس الانسان وتعرض عليها بسبب المزاوله والاستمرار على الأعمال الحسنه أو السيئه، لوضوح أنها ليست من الصفات الذاتيه للانسان منذ وجوده

ص: ١٧٧

- ١- (١) - الأمالى للصدوق - عليه الرحمه -: ٥٧٦، ح ٧٨٨. وفيه: (الشقى من شقى فى بطن امه والسعيد من وعظ بغيره).
- ٢- (٢) - بحار الأنوار ٦١ و ٦٥، ح ٥١ وص ١٠٦، باب حقيقه النفس والروح وأحوالهما.
- ٣- (٣) - التوحيد للصدوق - عليه الرحمه -: ٣٥٦، ح ٣، باب السعاده والشقاوه.

على سطح الكره أو انعقاده فى الرحم.

فالتببجه، أن الشقاوه والسعاده صفتان عارضتان على الانسان المنتزعتان من الأعمال الخارجيه وليستا من الصفات الذاتيه لا بنحو العله التامه ولا بنحو الاقتضاء.

وبكلمه واضحه أن الانسان منذ تكونه فى بطن امه أو وجوده على سطح هذا الكوكب لا توجد لديه أيه صفه من الصفات النفسانيه والملكات الحميده والرذيله والقوى العقلانيه والشهوانيّه ما عدى حياته الحيوانيّه، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بالتدريج بمرور الأيام وطول الزمان فى حياته الاعتياديّه، ومن الطبيعى أن صفتى الشقاوه والسعاده لو كانتا ذاتيتين له، لكان الانسان واجداً لهما منذ تولده على سطح الكره أو تكونه فى الرحم وهو كما ترى، ومن هنا لا يصح اطلاق الشقى عليه منذ تولده ووجوده وكذلك السعيد. وعلى هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأنهما كسائر الملكات النفسانيه تحصل لنفس الانسان من مزاوله الأعمال الخارجيه، مثلاً تحصل صفه الشقاوه لها من مزاوله الأعمال السيئه وصفه السعاده من مزاوله الأعمال الحسنه وليس لهما واقع موضوعى غير ذلك.

وبذلك يتبين أنه لا بد من حمل الصحيحه على ذلك بقربينه هذا البيان التحليلى وبقطع النظر عما ورد فى تفسيرها وبيان المراد منها، ودعوى أن المراد بصفه الشقاوه هو الملكات الخبيثه ونقصد بها القوى الشهوانيّه وقد يعبر عنها بجنود الشيطان، على أساس أنها تبعث الانسان وتحركه نحو اختيار الكفر والعصيان على سبيل الاقتضاء، والمراد بصفه السعاده هو الملكات الحميده ونقصد بها القوى العقلانيه وقد يعبر عنها بجنود الرحمان، على أساس أنها تبعث الانسان

ص: ١٧٨

وتدعوه إلى اختيار الايمان والاطاعه.

مدفوعه، بأن هاتين القوتين المتعارضتين وإن كانتا موجودتين في كل انسان بعد مضي برهه من عمره لامنذ تولده ووجوده، إلا أن المراد من صفتي الشقاوه والسعاده ليس هاتين القوتين المتحاربتين، وإلا لزم كل انسان شقياً وسعيداً معاً وفي آن واحد وهو باطل جزماً. بداهه أنه لا يصدق على الشقى عنوان السعيد وبالعكس. نعم، أن القوى الشيطانيه منشأ للشقاوه والقوى الرحمانيه منشأ للسعاده.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أن صفتي الشقاوه والسعاده ليستا من الصفات الذاتيه للانسان لا بنحو العله التامه ولا بنحو الاقتضاء.

وأما الروايه الثانيه وهى أن الناس معادن كمعادن الذهب والفضه فهى لاتدل على أنهما صفتان ذاتيتان للانسان، لوضوح أنها غير ناظره إليهما لا- تصريحاً ولا- تلويحاً، بل هى ناظره إلى مطلب آخر وهو أن أفراد الانسان مختلفه فى القيم الانسانيه كاختلاف الذهب والفضه، فكما أن الذهب والفضه مختلفان فى جوهر ذاتهما اختلافاً فاحشاً فكذلك أفراد الانسان، فإنها مختلفه فى القيم الانسانيه والكمالات النفسانيه اختلافاً كبيراً كاختلاف الذهب والفضه، فانسان من حيث الكمالات النفسانيه والاخلاق الحسنه كالذهب عند المجتمع وانسان كالفضه عندهم، فالنتيجه أن الروايه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه ناظره إلى اختلاف أفراد الناس فى الكمالات النفسانيه والأخلاق الحميده كاختلاف الذهب والفضه ولا نظر لها إلى أن صفتي الشقاوه والسعاده من الصفات الذاتيه للانسان.

وأما النقطه الخامسه: فقد ظهر خطأها من ناحيتين:

ص: ١٧٩

الأولى: أن الشقاوه ليست صفه ذاتيه للانسان لكى ينتهى أمر العقاب على الكفر والعصيان إليها فى نهايه المطاف.

الثانيه: قد تقدم أنه لا يعقل أن تكون تلك الصفه عله تامه لاختيار الكفر والعصيان.

فالتتيجه، فى نهايه المطاف أن ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) من المحاوله كحل مشكله العقاب على أمر خارج عن الاختيار، لا يرجع بحسب ظاهره إلى معنى صحيح ومعقول.

توجيه المحقق الأصبهاني

المحاوله السابعه: ما عن المحقق الأصبهاني (قدس سره) وهى ترجع إلى أجوبه ثلاثه (1):

الأول: أن العقوبه والمثوبه ليستا من معاقب ومثيب خارجى، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال ونتائج الملكات الرذيله وآثار الملكات الفاضله، ومثل تلك العقوبه على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه والمرض الروحانى كالمرض الجسمانى والأدويه العقلانيه كالأدويه الجسمانيه، ولا استحاله فى استلزام الملكات النفسانيه الرذيله للآلام الجسمانيه والروحانيه فى تلك النشأه أى نشأه الأخرويه، كما أنها تستلزم فى هذه النشأه الدينويه، ضروره أن تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانيه كذلك يوجب الآلام الجسمانيه، فإذن لا مانع من حدوث منافرات روحانيه وجسمانيه بواسطه الملكات الخبيثه النفسانيه.

فالتتيجه، أن العقاب ليس من معاقب خارجى حتى يقال كيف يمكن صدور

-

ص: ١٨٠

العقاب من الحكيم المختار على ما لا- يكون بالأخـره بالاختيار، وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن الكريم: (إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (١)، وقوله (عليه السلام): «إنما هي أعمالكم ترد إليكم» (٢).

الثاني: أن المثوبه والعقوبه من مثيب ومعاقب خارجي كما دل على ذلك ظاهر الكتاب والسنة، وتصحيحهما بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهوله، إذ كما أن المولى العرفي يؤخذ عبده على مخالفه أمره كذلك المولى الحقيقي، لوضوح أن الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذة لم تصح مؤاخذة المولى العرفي أيضاً، وإذا كان في حد ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسله الاراده والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابليه للمؤاخذة ممن خولف أمره ونهيه.

الثالث: أن الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا اشكال الانتهاء إلى مالا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار ماله لصوره اخرويه والتعبير بالاستحقاق بملا حظه أن إفاضه تلك الصوره المؤلمه المحرقه التي تطلع على الأفئده منه تعالى بتوسط ملائكه العذاب، فلا ينافي القول باللزوم مع ظهور الآيات والروايات في العقوبه من معاقب خارجي.

ولنا تعليق على هذه الأجوبه جميعاً.

-

ص: ١٨١

١- (١) - سورة التحريم (٦٦): ٧.

٢- (٢) - بحار الأنوار ٣: ٩٠، باب ٤، ضمن توحيد المفضل، ج ١٠، ص ٤٥٤، باب ٢٦، نوادر الاحتجاجات والمناظرات من علمائنا - رضوان الله عليهم - في زمن الغيبه.

أما التعليق على الجواب الأول فهو بعينه التعليق على المحاولة الأولى من صدر المتألهين في المسأله حرفاً بـحرف فراجع ولا نعيد.

وأما استشهاده (قدس سره) بالآيات والروايات على ذلك فهو غريب جداً، لما تقدم من أن الآيات والروايات قد صرحتا بأن العقاب من معاقب خارجي ويبد المولى أو اختياره، لا أنه من لوازم الأعمال الغير المنفكه عنها، وأما قوله تعالى: (إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (١)، فلا يدل على ذلك بل لا أشعار فيه فضلاً عن الدلاله، لأن مفاده جزاء الناس بأعماله، وأما كونه من آثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها، فهو لا يدل عليه بوجه.

وأما قوله (عليه السلام): «إنما هي أعمالكم ترد إليكم»، فهو وإن كان ظاهراً في تجسم الأعمال إلا أنه مع ذلك يحتمل قوياً أن يكون المراد ما يرد إليكم جزاء الأعمال لأنفسها، وكيف كان سواء أفيه القول بتجسم الأعمال في الآخره أم لا، فالروايه لا تدل على أن العقاب ليس من معاقب خارجي، إذ لا تنافي بين القول بتجسم الأعمال وكونه بيده تعالى واختياره.

وأما على الجواب الثاني فلأن الاراده لا يمكن أن تكون عله تامه للـفعل لأنها بتمام مبادئها غير اختياريه، فلو كانت عله تامه للـفعل فبطبيعه الحال يكون ترتيبه عليها قهرياً وبغير الاختيار، فإذن كيف يمكن العقاب عليه، ومن الواضح أنه لا يكفي في اختياريه الفعل مجرد كونه مسبوقاً بالاراده، فإن تسميه ذلك بالفعل الاختياري إن كانت مجرد اصطلاح فلا مشاحه فيه، إلا أنه لا يحل المشكله وهي قبـح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، وإن كانت بلحاظ أن ذلك يكفي في كون الفعل اختياريّاً في مقابل الفعل الصادر بدون الاراده، فيرد عليه أن ذلك

كيف يكفى رغم أن الإرادة التي هي عله تامه له بتمام مبادئها غير اختياريه، إذ على هذا لا فرق بين حركة الأصابع وحركه يد المرتعش، فكما أن الثانيه ضروريه بضروره علتها وهي المرض فكذلك الأولى، فإنها ضروريه بضروره علتها وهي الاراده فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، مع أن الحساب والعقاب على الثانيه قبيح دون الأولى، وهذا ليس إلا من جهه الفرق بينهما وجداناً وفطره، وقد مرّ في ضمن البحوث السالفه أن الاراده لايمكن أن تكون عله تامه للفعل، فإنه مضافاً إلى أن ذلك خلاف الوجدان والفطره السليمه، يترتب عليها محذور لايمكن الالتزام به على تفصيل هناك.

وأما على الجواب الثالث، فلأنه مبتن على تجسم الأعمال في الآخره وهو ان كان محتملاً نظراً إلى ما يظهر من بعض الروايات بل الآيات (1) أيضاً، إلا أن مدى التجسم ليس ما ذكره (قدس سره) وهو أن الأعمال الدنيويه ماده لصوره اخرويه المفاضه من واهب الصور بنحو اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بداهه أن التجسم بهذا المعنى مخالف صريح لنصوص الكتاب والسنة التي هي ناصه أن الحساب والعقاب بيده تعالى وأن له أن يعاقب وله أن يعفو.

والخلاصه: أن هذا الجواب وإن كان يدفع مشكله قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، باعتبار أنه انما يتصف بالقبح إذا كان من معاقب خارجي لا- ما إذا كان صوره اخرويه لازمه للأعمال، إلا أنه مضافاً إلى كونه مخالفاً للكتاب والسنة لا يعالج مشكله لزوم لغويه التكليف. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن ما أفاده المحقق الأصهباني (قدس سره) من الأجوبه لعلاج مشكله العقاب والحساب على نظريه الأشاعره والفلاسفه لا يتم شيء منها ولا

يمكن علاج هذه المشكله بها. إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن حل مشكله العقاب إلا على ضوء مذهب الاماميه ومذهب المعتزله، وحيث أن الثاني باطل فلا بد أن يكون حلّها على طبق مذهب الاماميه.

نتيجه المسأله عدّه نقاط:

الأولى: أن صدر المتألهين قد حاول لعلاج مشكله قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار بأنه من آثار الأفعال القبيحه، اما على القول بتجسم تلك الأعمال بالصور المخوفه فى الآخره أو على القول بأنه من لوازمها وليس من معاقب خارجي، وهذه المحاوله وإن كانت تدفع مشكله قبح العقاب على أمر خارج من الاختيار، فإن العقاب إنما يتّصف بالقبح إذا كان من معاقب خارجي لا مطلقاً، ولكن تبقى أصل المشكله وهى أن أفعال العباد إذا كانت غير اختياريه وكان صدورها بقضاء الله وقدره، لزم لغويه التكليف بارسال الرسل وإنزال الكتب.

الثانيه: أن أبى الحسن البصرى قد حاول لعلاج تلك المشكله بأن العقاب والثواب ليسا على فعل العبد الصادر منه فى الخارج بغير اختيار بل على كسب العبد واكتسابه.

ولكن هذه المحاوله لا ترجع إلى معنى محصل، لأنه إن اريد بالكسب والاكتساب العنوان الطارىء على العبد، فيرد عليه مضافاً إلى عدم واقع موضوعي له فى الخارج انه طارىء عليه قهراً، باعتبار أن منشأ الفعل الخارجى وهو صادر منه كذلك وبغير الاختيار، فإذن يكون العقاب عليه عقاب على أمر خارج عن الاختيار، وإن اريد به واقعه الخارجى، فيرد عليه إن واقعه هو الفعل الصادر منه فى الخارج والمفروض أنه غير اختياري.

الثالثة: أن الثواب والعقاب إنما هي على الطاعة والمعصية لا على الفعل الخارجى حتى يكون العقاب عليه من العقاب على أمر خارج عن الاختيار وهو لا يمكن.

وهذه المحاولة غريبه جداً لأن عنوان الطاعة والمعصية عنوان انتزاعى منتزع من العمل الخارجى، فإنه إن كان مطابقاً للشرع انتزع عنوان الطاعة وإن كان مخالفاً له انتزع عنوان المعصية، وعلى هذا فمنشأ العقاب هو العمل الخارجى المنطبق عليه عنوان المعصية، لا عنوان المعصية فحسب لأنه لا واقع له فى الخارج، كما أن منشأ الثواب هو العقل الخارجى المنطبق عليه عنوان الطاعة لا عنوان الطاعة فحسب لأنه لا واقع له، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن العقاب إنما هو على عنوان المعصية إلا أنه لا يحل مشكله قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، لفرض أنه غير اختيارى كمنشأ انتزاعه وهو الفعل.

الرابعة: أن عقاب العبد على الفعل الصادر منه بغير الاختيار إنما هو على أساس انكار الحسن والقبح العقلين وعلى هذا الأساس فلا تبقى مشكله من ناحيه قبح المحاسبه والعقاب. نعم، تبقى هنا مشكله اخرى وهى مشكله لغويه التكليف رأساً، ولكن هذه المحاولة خاطئه جداً ولا واقع موضوعى لها، بداهه أن مدركات العقل العملى كالحسن والقبح غير قابله للانكار لأنها من القضايا الفطريه الأولى، كيف فإن قبح الظلم من أوليات ما يدركه الانسان فى حياته الاعتياديه فطره.

الخامسه: أن القول بأن انكار الحسن والقبح العقلين يستلزم سد باب اثبات النبوه بالمعجزه، لأنه يتوقف على قبح اعطائها بيد الكاذب لا يتم، إذ لا يمكن الاستدلال بهذه القضية العقلية وهى قبح جريان المعجزه على يدى الكاذب

لتحصيل اليقين بالنبوه لاستلزامه الدور كما مرّ تفصيله.

نعم، أن هذه القضية العقلية بما أنها قضية ارتكازيه ثابتة في أعماق نفوس الناس فطره، فإنهم إذ رأوا معجزه من الله تعالى بيد من يدعى النبوه حصل لهم اليقين بالصدق أتوماتيكياً وفطره لا-برهانياً، ولكن بإمكانهم أن يبرهنوا هذا اليقين الحاصل بالصدق وجداناً وفطره بالكبرى المذكوره وهى قبح جريان المعجزه على يدى الكاذب.

السادسه: أن ما ذكره الأشاعره من أن أفعاله تعالى لا تتّصف بالظلم على أساس أنها تصرف فى ملكه، والظلم إنما هو التصرف فى ملك الغير وهو غير متصور فى أفعاله تعالى، وأيضاً ليس للعبد أن يعين الوظيفه لله عزّ وجلّ بأن يحكم بأنه لا يجوز له تعالى الظلم.

لا يرجع إلى معنى محصل، امّا بالنسبه إلى الأمر الأول فلا بد معنى الظلم سلب ذى الحق عن حقه، وكل فعل ينطبق عليه هذا العنوان فهو ظلم سواءً كان فى ملكه أم فى ملك غيره كان فعله تعالى أم فعل غيره، لوضوح أنه لا ملازمه بين كون التصرف فى ملك غيره وكونه ظلماً، كما أنه لا ملازمه بين كون التصرف فى ملكه وكونه عدلاً، وأما بالنسبه إلى الأمر الثانى، فلأنه مبنى على الخلط بين العقل العملى والعقل النظرى، فإنه تعالى لا يكون محكوماً بالعقل العملى كاستحقاق المدح والذم على ما ينبغى وما لا ينبغى، وأما العقل النظرى فلأنه كما يدرك وجوده تعالى وصفاته كذلك يدرك أن صدور الظلم منه لا يمكن.

السابعه: أن المحقق الخراسانى (قدس سره) قد حاول لحل مشكله قبح عقاب العاجز، بأن العقاب يتبع الكفر والعصيان التابعان لمقدمتهما الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما والذاتى لا يعلى، وهذه المحاوله خاطئه جداً ولا واقع

موضوعى لها أصلاً ولا يمكن الأخذ بها على تفصيل وتحليل تقدم.

الثامنة: أن المحقق الأصبهاني (قدس سره) قد عالج هذه المشكله بوجه ثلاثه، ولكن تقدم بشكل موسع عدم تماميه شىء من تلك الوجوه.

التاسعه: قد تبين مما تقدم أنه لا يمكن حل مشكله قبح محاسبه العبد وعقابه على ضوء نظريه الأشاعره والفلاسفه، والمحاولات التى تقدمت لحل هذه المشكله وعلاجها فقد مرّ عدم تماميه شىء منها.

ص: ١٨٧

اشاره

الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الانشاء كفعل الماضي والمضارع، فقد تستعمل في مقام الانشاء المعاملية كبعث واشترت وأنكحت وما شاكلها، وقد تستعمل في مقام انشاء الطلب كأعاد ويعيد واغتسل ويغتسل وهكذا، والأول خارج عن محلّ الكلام في المقام، ومحلّ الكلام فيه إنما هو في الثاني هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن هذه الجمل المشتركه في مقام انشاء الطلب هل هي مستعمله في معنى آخر مابين لمعناها في موارد الاخبار بتعدد الوضع أو بتعدد الدال والمدلول أو من جهة قيام القرينه على ذلك أو أنها مستعمله في نفس معناها في مقام الاخبار، وعلى جميع التقادير فيقع الكلام على مرحلتين:

الأولى: في تفسير دلالتها على الطلب المولوى.

الثانية: في دلالتها على الوجوب.

كيفية دلالتها على الطلب

اشاره

أما الكلام في المرحلة الأولى فيقع في مقامين:

الأول: على مسلك السيد الأستاذ (قدس سره) في باب الوضع القائل بأن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه لا تصويريه.

الثاني: على مسلك القائل بأن الدلاله الوضعيه في باب الوضع دلالة تصويريه لا تصديقيه.

راى سيد الاستاذ

أما الكلام في المقام الأول فقد ذكر السيد الأستاذ (قدس سره): أنه لا شبهه في تعدد المعنى بتعدد الوضع، لأن المعنى الموضوع له في هذه الجمل في مقام الطلب

والانشاء غير معناها الموضوع له في مقام الاخبار والحكاية، فإن المتكلم قد تعهد بأنه متى ما قصد ابراز الطلب الانشائي تكلم بها كجمله انشائي، كما أنه تعهد بأنه متى ما قصد الحكايه والاخبار عن الواقع تكلم بها كجمله خبريه، ولا يمكن إنحفاظ معناها الخبرى في موارد الانشاء، إذ لو أمكن ذلك لصح استعمال أى جملة خبريه في مقام الطلب والانشاء حتى الجملة الاسميه وهو كما ترى.

وعلى الجملة فلا يعقل انحفاظ قصد الحكايه والاخبار عن الواقع الذى هو معناها الخبرى في موارد استعمالها في الطلب والانشاء، ولا بد في تلك الموارد من انسلاخها عن معناها الخبرى واتخاذها مدلولاً جديداً أو هو ابراز الطلب المولوى الاعتبارى، وغير خفى أنه بناء على هذا المسلك لا مناص من الالتزام بتعدد المعنى من جهة تعدد الوضع، ولكن تقدم مفصلاً أن المبنى غير صحيح.

راى محقق الخراسانى

وأما الكلام في المقام الثانى ففيه وجوه:

الأول: ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) وحاصله، أن الجمل المشتركه موضوعه لمعنى واحد ولا فرق بينهما اخباراً وانشاءً فيه، والفرق انما هو فى الداعى، فإن كان الداعى على استعمالها فى معناها الموضوع له ايجاده وانشائه الطلبى فى وعائه فهى انشائيه، وإن كان عن ثبوته ووقوعه فى الخارج فهى خبريه (١).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، أنه إن اريد من الداعى اراده ايجاد مدلولها الوضعى فى وعاء الطلب فى موارد استعماله فى مقام الانشاء و اراده الحكايه عن ثبوته فى وعاء التحقق والخارج فى موارد استعمالها فى مقام الاخبار، فيرد عليه

ص: ١٨٩

١- (١) - كفايه الأصول: ٧١. (مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).

أن لازم ذلك هو أن اتصاف الجملة المشتركة بالخبريه تاره وبالانشائيه تاره اخرى، إنما هو بلحاظ المدلول التصديقي لها دون المدلول الوضعي، حيث أنه لا- اختلاف بينهما انشاءً واخباراً فيه، لأنها بلحاظه لا انشائيه ولا اخباريه، وإنما تتصف بهما بلحاظ مدلولها التصديقي وهذا غير صحيح، وسوف نشير إلى أن الفرق بينهما اخباراً وانشاءً إنما هو في المدلول الوضعي التصوري، لأن المتفاهم العرفي منها في مقام الاخبار غير المتفاهم العرفي منها في مقام الانشاء، هذا إضافة إلى أن معنى الانشاء والاخبار لو كان واحداً بالذات والحقيقه وكان الاختلاف بينهما من ناحيه الداعي فحسب، كان لازم ذلك صحه استعمال الجملة الاسميه في مقام الطلب كصحه استعمال الجملة الفعلية فيه وهو كما ترى، وإن اريد من الداعي تقييد العلقه الوضعيه في كل منهما بحاله خاصه بأن يقيدها في الجمل الانشائيه بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى في الخارج وفي الجمل الخبريه بما إذا قصد الحكايه عنه. كما فسره بذلك السيد الأستاذ (قدس سره) (١)، فيرد عليه أن هذا التفسير لا ينسجم مع مسلكه (قدس سره) من أن الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه لا تصديقيه (٢). هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن ما ذكره (قدس سره) مبني على عدم امكان أخذ خصوصيه الاخباريه والانشائيه في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، وسوف نشير إلى أنه لا مانع من أخذها فيه، فإذاً يكون الفرق بينهما في المدلول الوضعي التصوري.

الثاني: أن الجملة المشتركة في موارد الاخبار تختلف عنها في موارد الانشاء بالمدلول الوضعي التصوري على أثر تعدد الوضع، بأن تكون الجملة في موارد

ص: ١٩٠

-
- ١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ١: ٨٥ و ٨٩.
٢- (٢) - كفايه الأصول: ١٦. (مؤسسه آل البيت عليهم السلام).

الاخبار موضوعه بإزاء النسبه التي تلحظ فانيه باللحاظ التصورى فى مصداق مفروغ عنه فى الخارج، وفى موارد الانشاء موضوعه بإزاء نفس النسبه ولكنها تلحظ فانيه باللحاظ التصورى فى مصداق يرى ثبوته بنفس هذه الجملة فى وعائه المناسب، وعليه فخصوصيه الحكايه والايجادييه بالمعنى المذكور مأخوذه فى المدلول التصورى لكل منهما، فإذن خبريه الجملة وانشائيتها انما هى بلحاظ المدلول التصورى لا التصديقى فحسب، ويمكن المناقشه فيه بتقريب أن الالتزام بتعدد الوضع فى الجملة المشتركه بعيد جداً، لأنها جملة واحده مادهً وهيئهً ولا يمكن الالتزام بتعدد الوضع فيها، ولا سيما بناءً على ما هو الصحيح من أن وضع الهيئات نوعى، وقد يدعى أن الجملة مستعمله دائماً فى الاخبار عن وقوع شىء حقيقه فى الخارج وإن كانت فى مقام الانشاء، غايه الأمر أنها إذا كانت فى هذا المقام كانت اخباراً بالمطابقه عن وقوع شىء حقيقه فى الخارج لكن لا مطلقاً ليكون كذباً، بل فى حق انسان يكون فى مقام الامتثال وتطبيق عمله مع الشريعه فيكون ملازماً لا محاله مع كون الشىء مطلوباً للشارع هذا.

ولكن هذه الدعوى خلاف ظاهر الجملة إذا كانت فى مقام الانشاء، لوضوح أن المتفاهم العرفى من جمله من تكلم فى صلاته اعادها ليس هو الاخبار بالمطابقه عن وقوع الاعاده من المصلى حقيقه فى الخارج لكن لا مطلقاً حتى يكون كذباً، بل فى حق انسان يكون فى مقام الامتثال والطاعه، بل لا أشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله والظهور، وقد أشرنا إلى أن المتفاهم منها عرفاً وارتكازاً هو طلب الاعاده من المصلى وحملها على أنها اخبار بالمطابقه بحاجه إلى قرينه، على أساس ظهورها فى الطلب المولوى بقرينه أن المولى فى مقام الانشاء وتقييد الموضوع كالمصلى بما يكون فى مقام الاطاعه والامتثال بحاجه أيضاً إلى قرينه، ودعوى أن الأمر إذا دار بين رفع اليد عن أصل ظهور الجملة فى الاخبار أو تقييد

موضوعها، قدم الثاني على الأول، مدفوعه بأنه لا ظهور للجمله إذا كانت فى مقام الانشاء والطلب من المولى لكى يدور الأمر بينهما، فإذن كون المولى فى مقام الطلب والانشاء بنفسه قرينه على ظهور الجمله فى النسبه الطليه المولويه.

الثالث: أن الجمله المشتركه موضوعه بوضع واحد بإزاء معنى اخبارى وهو المعنى الفانى فى واقع مفروع عنه بالنظر التصورى، فهى بلحاظ وضعها جمله خبريه لا- مشتركه ولكنها فى مقام الانشاء استعملت فيه بداعى طلب إيقاعه فى الخارج، فىكون الاختلاف بينهما فى المدلول التصديقى، فإنه فى مقام الاخبار قصد الحكايه وفى مقام الانشاء طلب إيقاع ما يرى بالنظر التصورى مفروع عنه تحققه، وفيه أن هذا الوجه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منها عرفاً فى مقام الانشاء هو الطلب الانشائى المولوى مباشره فى مرحله التصور، وهو بالتحليل فى هذه مرحله عباره عن الطلب المولوى الفانى باللحاظ التصورى فى مصداق يرى ثبوته بنفس هذه الجمله، لا- أن المتبادر منها عرفاً النسبه الفانيه بالنظر التصورى فى مصداق يرى تحققه مفروع عنه فى الخارج، وسوف نشير إلى أنها فى مقام الانشاء تختلف عنها فى مقام الاخبار فى المدلول التصورى والتصديقى معاً.

الرابع: أن الجمله المذكوره موضوعه بازاء ذات النسبه المناسبه لكلا النحويين من اللحاظ التصورى الحكائى والايجادى، فتدل عليه بنحو تعدد الدال والمدلول، بأن تدل بنفسها على ذات النسبه وبخصوصيتها على الايجاديه والاخباريه، وهذا الوجه وإن كان غير بعيد فى نفسه بأن تكون الجمله موضوعه لذات النسبه المناسبه لكلا النحويين من الايجاديه والحكائيه بالنظر التصورى، فتدل على النسبه الايجاديه بتعدد الدال والمدلول وعلى النسبه الحكائيه كذلك وهذا فى نفسه لا مانع منه، ولكن الظاهر عرفاً من الجمله أنها تدل على النسبه

الحكائيه الفانيه بالنظر التصورى فى مصداق ىرى مفروغ عنه تحققه فى الخارج واستعمالها فى انشاء الطلب بحاجه الى قرينه تدل عليه كما سوف نشير إليه.

الخامس: أن الجملة الخبرية فى موارد استعمالها فى الانشاء استعملت فى مدلولها الخبرى مباشره وفى الانشاء بالواسطه، وهذا يعنى أنها تدل على الاخبار عن ثبوت النسبه فى الخارج بالمطابقه وعلى ثبوت ملزومه ومقتضيه بالالتزام على أساس الكنايه، فإن جملة من تكلم فى صلاته يعيدها تدل على الاخبار عن وقوع الاعاده فى الخارج كنايه عن الاخبار عن ملزوم الاعاده وهو طلبها خارجاً، باعتبار أن المدلول المطابقى فى باب الكنايه قنطره للمدلول الالتزامى مثل زيد كثير الرماد، فإنه اخبار عن كثره رماده كنايه عن الاخبار عن ملزومها وهو جوده وسخاه هذا.

والجواب: أنه لا يمكن حمل الجملة الخبرية المستعمله فى مقام الانشاء على الكنايه، لوضوح أن مثل جملة من تكلم فى صلاته أعادها ظاهره فى النسبه الطلبية المولويه مباشره، لا أنها تدل على الاخبار عن وقوع الاعاده فى الخارج كنايه عن الاخبار عن ملزوم الاعاده وهو طلب الاعاده، فإنه لا اشعار فيها على الكنايه فضلاً عن الدلاله والظهور.

هذا إضافة إلى أن الكنايه انما تصحّ فيما إذا كانت بين اللازم والملزوم ملازمه عرفاً كما هو الحال بين كثره رماد زيد وبين جوده، وأما فى المقام فلا ملازمه بين وقوع الفعل فى الخارج وبين طلب إيقاعه فيه، فإذا لم تكن ملازمه بينهما عرفاً فلا تصح الكنايه وهى الانتقال من المدلول المطابقى إلى المدلول الالتزامى، والخلاصه أنه إذا لم تكن ملازمه عرفاً بين الجملة الممكنيه بها والجملة الممكنيه لكى ينتقل الذهن من تصور الأولى إلى تصور الثانية لم تصح الكنايه، وحيث إن

فى المقام لا ملازمه عرفاً بين وقوع الفعل فى الخارج وبين طلب إيقاعه فى لكى ينتقل الذهن من الأول إلى الثانى وكون المولى فى مقام الانشاء ولا- يكون قرينه على الكنايه، بل هو قرينه على استعمال الجملة فى النسبه الطليه المولىه مباشره، فلذلك لا يصح هذا الوجه.

الرأى المختار

السادس: أنه لا اشكال فى اختلاف المدلول التصديقى لهذه الجملة فى موردى الاخبار والانشاء، فإنه على الأول قصد الحكايه عن ثبوت النسبه فى وعاء الخارج، وعلى الثانى قصد إيجاد النسبه الطليه المولىه فى وعاء الطلب، وأما المدلول التصورى لكل منهما فأيضاً كذلك، وذلك لأمرين:

الأول: أنه لا- مانع من أخذ الاخباريه والانشائيه فى المدلول التصورى وكونهما من خصوصياته وشؤونه، بأن يكون المدلول التصورى للجملة الخبريه هو النسبه التى تلحظ حاكيه وفانيه بالنظر التصورى فى مصداق مفروغ عنه فى وعاء الخارج والتحقق، والمدلول التصورى لها إذا استعملت فى مقام الانشاء هو النسبه الطليه المولىه الفانيه بالنظر التصورى فى مصداق يرى ثبوته بنفس الجملة.

الثانى: أن كل جملة ظاهره فى أن مدلولها التصديقى مطابق لمدلولها التصورى فعدم المطابقه بحاجه إلى قرينه، لوضوح أن تكوين المدلول التصديقى لكل جملة لا يكون جزافاً بل هو بلحاظ تطابقه وتناسبه مع

المدلول التصوري، غايه الأمر أنه في المرحله الأولى متعلق للتصور وفي المرحله الثانيه متعلق للتصديق، إلا إذا قامت قرينه على أن تكوينه بصوره اخرى غير صوره المدلول التصوري، كما إذا كان المدلول التصوري عاماً والمدلول التصديقي خاصاً لمكان القرينه. وعلى هذا الأساس فحيث أن المدلول التصديقي لهذه الجملة في مقام الانشاء لا يطابق مع المدلول التصوري لها في مقام الاخبار من ناحيه، وامكان أخذ الانشائيه في المدلول التصوري لها في مقام الانشاء من ناحيه اخرى، وعدم قيام قرينه من الخارج على أن المدلول التصديقي لها في هذا المقام غير المدلول التصوري لها فيه من ناحيه ثالثه. فالنتيجه، على ضوء هذه النواحي هي أن هذه الجملة في مقام الانشاء والطلب تختلف عنها في مقام الاخبار والحكايه في المدلول التصوري والتصديقي معاً.

ولا يخفى أن هذا الوجه هو الظاهر من هذه الجملة عرفاً، فإنها إن كانت في مقام الاخبار كان المتبادر منها تصوراً وتصديقاً غير ما هو المتبادر منها كذلك إذا كانت في مقام الانشاء، ولهذا كان المتبادر عرفاً من جملة من تكلم في صلاته متعمداً أعادها، هو النسبه الطليبه المولويه في وعاء الطلب والانشاء في مرحله التصور والتصديق. ثم أن اختلاف المدلول التصوري فيها في المقامين وتعدده هل هو مستند إلى تعدد الوضع أو إلى تعدد الدال والمدلول أو إلى الحقيقه والمجاز، فيه وجوه:

الظاهر هو الثالث، وذلك لأن تعدد الوضع في المقام بعيد جداً، لأن الجملة حيث إنها واحده هيئه وماده فلا يحتمل تعدد الوضع فيها ولاسيما بناء على ما هو الصحيح من أن وضع الهيئه نوعي لا شخصي، وأما تعدد الدال والمدلول فهو وإن كان ممكناً في نفسه إلا أنه خلاف الظاهر من الجملة، فإن الظاهر منها انها حقيقه في مقام الاخبار ومجاز في مقام الانشاء لا أنها حقيقه في كلا المقامين بتعدد الدال والمدلول، فإذن بطبيعته الحال يكون التعدد مستنداً إلى الحقيقه والمجاز، فإن استعمال هذه الجملة في مقام الاخبار استعمال في معناها الموضوع له ويكون حقيقه، فإن معناها الموضوع له هو النسبه التي تلحظ باللحاظ التصوري فانيه

فى مصداق مفروغ عنه تحققه فى الخارج؁ فىإذا استعملت فى هذا المعنى كان حقيقياً؁ وأما إذا استعملت فى معنى آخر وهو النسبه الطليه المولويه فى وعاء الطلب والانشاء فىكون مجازاً؁ لأنه استعمال فى غير معناها الموضوع له؁ والقرينه على ذلك كون المتكلم فى مقام الانشاء والطلب. فالنتيجه؁ أن هذا الوجه هو أظهر الوجوه وأصحها؁ هذا تمام كلامنا فى المرحله الأولى.

كيفية دلالتها على الوجوب

وأما الكلام فى المرحله الثانيه؁ فيقع فى دلالة هذه الجملة على الوجوب؁ اما على مسلك التعهد وهو مبنى السيد الأستاذ (قدس سره) (١)؁ فحال هذه الجملة فى مقام الانشاء حال صيغه الأمر؁ فكما أن صيغه الأمر موضوعه للدلاله على قصد ابراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج؁ فكذلك هذه الجملة فانها موضوعه للدلاله على ذلك؁ وعليه فلا يكون الوجوب مدلولاً وضعياً لها كما فى صيغه الأمر؁ بل الوجوب انما هو بحكم العقل إذا لم تكن هناك قرينه على الترخيص.

ولكن قد تقدم بطلان هذا المسلك؁ وأما على المسلك الثانى وهو أن المدلول الوضعى مدلول تصورى لا تصدىقى؁ فعلى الوجه الأول وهو مختار المحقق الخراسانى (قدس سره) (٢) هل هناك نكته خاصه فيه تعين دلالتها على الوجوب وتؤكددها؁ الظاهر أنه ليست فيه نكته خاصه كذلك بل حالها حال صيغه الأمر؁ فكما أن الصيغه تدل على الوجوب من جهه دلالتها على الطلب المولوى فكذلك هذه الجملة فى مقام الانشاء؁ فإن نكته دلالتها على الوجوب هى دلالتها على الطلب المولوى؁ فإذن ليست دلالتها على الوجوب من جهه نكته خاصه فيها بل على أساس نكته عامه وهى دلالتها على الطلب المولوى هذا.

ص: ١٩٤

١- (١) - انظر محاضرات فى اصول الفقه ١: ٤٤.

٢- (٢) - لاحظ كفايه الأصول: ٧١.

وأما ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أن دلالة الجملة الخبرية المستعمله في مقام الانشاء على الوجوب أقوى وأكد من دلالة الأمر عليه هيئه وماده من جهة أنها مشتمله على نكته خاصه وعنايه تؤكد اراده الوجوب منها وتعيّنه دون الأمر، وتلك النكته هي دلالة الجملة على الحكايه والاخبار عن وقوع المطلوب وتحققه في الخارج، ومن الواضح أن طلب المولى الفعل من المكلف بلسان الاخبار عن وقوعه في الخارج يدل على مدى اهتمام المولى بوقوعه فيه، وهذه النكته غير متوفره في الأمر لا ماده ولا- هيئه فلا- يمكن المساعدة عليه، وذلك لما مرّ من أنه (قدس سره) قد بنى على أن الاخباريه والانشائية من خصوصيات الاستعمال وشؤونه دون المعنى الموضوع له والمستعمل فيه، فالجملة بلحاظ معناها الموضوع له لا تتصف بالخبريه ولا الانشائية وإنما تتصف بالخبريه إذا استعملها المتكلم في معناها الموضوع له بداعي الحكايه والاخبار عن ثبوته في الواقع أو نفيه فيه، كما أنها تتصف بالانشائية إذا استعملها فيه بداعي الانشاء والطلب، وليس في استعمالها بداعي الانشاء والطلب ما ذكره (قدس سره) من النكته وهو طلب الفعل بلسان الاخبار عن وقوعه في الخارج بل طلب الفعل ابتداءً.

فالتتبعه، أن ما ذكره (قدس سره) من النكته في وجه اقوائيه دلالة الجملة على الوجوب من دلالة الصيغه عليه وهي دلالتها على الحكايه والاخبار عن وقوع شيء في الخارج بداعي طلب إيقاعه، لا ينسجم مع مسلكه (قدس سره) في باب الانشاء والاخبار كما عرفت.

وأما على الوجه الثاني فلا تتضمن الجملة في مقام الانشاء أي نكته زائده على دلالتها على الطلب المولوي، باعتبار أنها في مقام الانشاء يختلف عنها في مقام الاخبار في المدلول الوضعي والتصديقي معاً، لأنها تدل على الطلب المولوي في

هذا المقام ابتداءً تصوراً وتصديقاً لا- أنها تدل على ذلك بلسان الاخبار عن وقوع شىء فى الخارج لكى تكون دلالتها على الوجوب آكد وأقوى من دلاله الأمر.

وأما على الوجه الثالث، فهى تشتمل على نكته خاصه زائده على دلالتها على الطلب المولوى، وبها تكون دلالتها على الوجوب آكد وأقوى من دلاله الصيغه عليه، وهى أن المدلول الوضعى التصورى فى الجملة واحد فى كلا المقامين وهو النسبه التى تلحظ باللحاظ التصورى فانيه فى مصداق ترى تحققه فى الخارج، فالمرآتيه مأخوذه فى مدلولها الوضعى ولا اختلاف بينهما فيه وإنما الاختلاف بينهما فى المدلول التصديقى، فإنه فى مقام الاخبار قصد الحكايه عن وقوع شىء فى الخارج وفى مقام الانشاء قصد طلب إيقاعه فيه، ومن الواضح أن طلب إيقاعه فيه لا محاله إما أن يكون بعنايه افتراض تحققه فيه، باعتبار أن مدلولها الوضعى التصورى ذلك أو بعنايه الحكايه عن تحققه فيه لا مطلقاً حتى يكون كذباً بل من العبد الذى يكون مطيعاً ومنقاداً.

والخلاصه: أن المدلول الوضعى للجملة فى كلا المقامين واحد وهو الشىء الفانى فى مصداق يرى بالنظر التصورى تحققه فى الخارج، وحيث إنها فى مقام الانشاء مستعمله فى نفس هذا المدلول، فعندئذ بطبيعته الحال تكون طلب ايقاعه فى الخارج وانشائه فيه من العبد اما بافتراض المولى تحققه فيه منه بحيث يجعل طلب ايقاعه ملازماً لوقوعه فيه، أو يكون ذلك من العبد الذى يكون فى مقام الامثال والطاعه لا مطلقاً، وعلى كلا التقديرين فالجملة تدل على مدى اهتمام المولى بوقوع الفعل المطلوب فى الخارج، فلذلك تكون دلالتها على الوجوب آكد وأقوى من دلاله الأمر على الوجوب ماده وهيئه، ولكن تقدم أن هذا الوجه غير تام.

وأما على الوجه الرابع، فلا- تشتمل الجملة على أى نكته زائده على دلالتها على الطلب المولوى كما هو ظاهر، فإذن حالها حال صيغه الأمر فى الدلالة على الوجوب بدون مزيه لها.

وأما على الوجه الخامس، فالجملة تتضمن نكته اخرى تؤكد دلالتها على الوجوب، وهى أن المولى على ضوء هذا الوجه طلب الفعل من العبد بلسان الاخبار عن وقوعه فى الخارج، وهذا الاسلوب من التعبير المسمى بالكنايه لدى العرف العام ابلغ من التصريح وأكد فى اثبات المطلوب، فمن أجل هذه النكته تكون دلالة الجملة على الوجوب أكد وأقوى من دلالة الصيغه عليه، ولكن تقدم أن هذا الوجه غير صحيح.

وأما على الوجه السادس، فلا- تشتمل الجملة على نكته اخرى تؤكد دلالتها على الوجوب فإذن تكون حالها حال صيغه الأمر، فكما أنها تدل على الوجوب على أساس دلالتها على النسبه الطلبيه المولويه فكذلك الجملة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أن الجملة الخبريه المستعمله فى مقام انشاء الطلب تختلف باختلاف هذه الوجوه، فعلى الوجه الأول والثانى والرابع والسادس فحالها حال صيغه الأمر، فلا تتضمن نكته زائده على النكته العامه وهى دلالتها على النسبه الطلبيه المولويه، فإذن دلالتها على الوجوب انما هى على أساس تلك النكته العامه لصيغه الأمر. وأما على الوجه الثالث والخامس فهى تتضمن نكته اخرى تؤكد دلالتها على الوجوب، فلهذا تكون دلالتها فى ضوء هذين الوجهين على الوجوب أكد وأقوى من دلالة الصيغه عليها.

الأولى: أن مدلول هذه الجملة المستعمله فى مقام الانشاء هو النسبه الطليه المولويه ودالاتها على الوجوب متوقفه على كون النسبه المذكوره ناشئه عن مصلحه لزوميه فى الفعل ولا- قرينه فيها على ذلك، وحينئذ فكما يحتمل ذلك كونها ناشئه عن مصلحه غير لزوميه فلذلك لا تدل على الوجوب.

والجواب: أولاً: بالنقض بصيغه الأمر باعتبار، أن مدلولها أيضاً هى النسبه الطليه المولويه إلا أن يقال بعدم دالاتها على الوجوب أيضاً.

وثانياً: أن هذه المناقشه لو تمت فإنما تتم بناء على تفسير الجملة بالوجه الأول أو الثانى أو الرابع أو السادس، ولا تتم بناء على تفسيرها بالوجه الثالث أو الخامس، فإن اشتمالها على النكته الزائده فى ضوء هذين الوجهين قرينه على دالاتها على الوجوب، لأن تلك النكته وهى طلب المولى الفعل بلسان الاخبار عن وقوعه فى الخارج وتحققه فيه لا تنسجم مع الندب، باعتبار أنها تدل على مدى اهتمام المولى بوقوعه فيه ولا يرضى إلا بذلك.

وثالثاً: أنها لا- تتم مطلقاً وعلى ضوء جميع تفاسيرها، وذلك لأن دلالة الجملة على أصل الوجوب مستنده إلى نكته عامه هى مشتركه بين تمام هذه الوجوه والتفاسير وهى دالاتها على النسبه الطليه المولويه، وقد تقدم أن المولويه مساوقه للوجوب، فإذا قال المولى من تكلم فى صلته متعمداً أعادها، كان ظاهراً عرفاً وارتكازاً فى الوجوب، فإرادته الندب بحاجه إلى قرينه كما هو الحال فى صيغه الأمر ومادته.

المناقشه الثانيه ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) (١) من أنه لو صحَّ استعمال الجمله الخبريه فى مدلولها الوضعى التصورى بداعى الانشاء والطلب، لكان لازم ذلك صحه استعمال كل جمله خبريه فى مقام الانشاء ولو كانت اسميه كزيد قائم وزيد معيد صلاته وهكذا، لتوفر النكته المذكوره فيها وهى استعمالها فى مدلولها الوضعى الحكائى بداعى انشاء الطلب مع أنه من أفحش الاغلاط، بل ولا الفعل الماضى إلا إذا كان جزءاً لجمله شرطيه كما فى مثل جمله إذا تكلم فى صلاته متعمداً أعاد صلاته، مع أن لازم النكته المذكوره صحه استعمال الفعل الماضى فى مقام الانشاء مطلقاً.

والجواب أن منشأ صحه استعمال الجمله الخبريه فى مقام الانشاء والطلب ليس النكته المذكوره، بل منشأها أن معنى فعل المضارع مناسب للطلب الحقيقى، فإن معناه وقوع الفعل فى الآن أو فى المستقبل وهو مناسب لطلب ايقاعه فى الخارج دون معنى الجمله الاسميه كزيد قائم مثلاً ومعنى فعل الماضى، فإنهما لا ينسجمان مع طلب إيقاعهما فيه، وأما النكته المذكوره فهى لا تمنع عن إرادته الطلب الانشائى من الفعل المضارع بعد ثبوت المقتضى له، واما فى الجمله الاسميه وفعل الماضى فلا مقتضى لارادته منهما، نعم يصح استعمال فعل الماضى فى مقام انشاء الطلب فى موردين:

الأول: ما إذا كان فعل الماضى جزءاً للجمله الشرطيه.

الثانى: ما إذا وقع فى الطلب بدون كونه جزءاً للشرط كما فى قولك: «رحمك الله» أو «غفر الله لك» أو «عافاك الله» وهكذا، وصحه استعماله فى هذين الموردين إنما هى من جهه انسلاخه عن معناه الموضوع له، ولهذا لا يصح

ص: ٢٠١

استعماله فيه في غير هذين الموردين.

والخلاصة: أنه لا يشبهه في صحه استعمال فعل المضارع في مقام إنشاء الطلب في كل لغة، والنكته في ذلك ما عرفت من أن مدلوله مناسب للطلب الحقيقي دون فعل الماضي إلا في الموردين المذكورين.

نتائج هذا البحث...

نتائج هذا البحث عدة نقاط:

الأولى: أن في الجملة الفعلية المشتركة بين الأخبار والأنشاء مسلكان:

أحدهما، مسلك التعهد. والآخر، مسلك غير التعهد.

أما على الأول، فلا يشبهه في تعدد الوضع بلحاظ حالتى الأخبار والأنشاء، فإن الجملة في مقام الأخبار موضوعه للدلالة على قصد الحكاية والأخبار عن ثبوت شيء في الواقع، وفي مقام الأنشاء موضوعه للدلالة على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى. فيكون لكل واحد منهما مدلول وضعى مستقل بوضع كذلك.

وأما على الثانى، فهل الجملة المستعمله في مقام الأنشاء والطلب مستعمله في نفس المعنى في مقام الأخبار أو مستعمله في معنى آخر حقيقه أو مجازاً أو من باب تعدد الدال والمدلول، ففيه وجوه من التفسير تقدمت.

الثانية: أن المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) ذكر أن خصوصيه الأخبار والأنشاء خارجه عن حريم المعنى الموضوع له والمستعمل فيه وهو واحد فيهما والاختلاف بينهما إنما هو في الداعى، فإنه قد يكون الأنشاء وقد يكون الأخبار، ولكن قد تقدم أن ما ذكره (قدس سره) غير صحيح.

الثالثة: أن ما قيل من أن الجملة في مقام الأنشاء تختلف عنها في مقام الأخبار

فى المدلول الؤضعى التصورى؁ فإنها فى مقام الاخبار موضوعه بإزاء النسبه الفانىه باللحاظ التصورى فى مصداق مفروغ عنه تحققه فى الخارج؁ وفى مقام الانشاء موضوعه بإزاء النسبه الفانىه باللحاظ التصورى فى مصداق ىرى تحققه بنفس الجملة.

ولكن تقدم أنه لا يمكن الالتزام بتعدد الؤضع ولا سيما بناء على ما هو الصحيح من أن وؤضع الهئئه نوعى لا شخصى.

الرابعه: أن ما ذكر من أن الجملة فى كلاً-المقامين مستعمله فى معنى واحد وهو النسبه الفانىه باللحاظ التصورى فى مصداق مفروغ عنه تحققه فى الخارج والاختلاف إنما هو فى المدلول التصديقى؁ فإن المدلول التصديقى لها فى مقام الاخبار غير المدلول التصديقى لها فى مقام الانشاء غير تام؁ لما تقدم من أن ذلك خلاف الظاهر؁ فإن الظاهر هو اختلافهما فى المدلول التصورى والتصديقى معاً.

الخامسه: أن ما قيل من أن استعمال الجملة فى مقام انشاء الطلب من باب الكنايه؁ فإنها تدل على الاخبار عن ثبوت النسبه وتحققها فى الواقع بالمطابقه وعلى ثبوت ملزومها بالالتزام وهو طلب ايقاعها فى الخارج؁ فلا يمكن المساعده عليه؁ لوضوح أن الجملة فى مقام الانشاء غير ظاهره فى الكنايه؁ فلا يمكن حملها عليها بدون قرينه ولا قرينه على ذلك.

السادسه: الظاهر أن الجملة فى مقام الانشاء تختلف عنها فى مقام الاخبار فى المدلول التصورى والتصديقى معاً؁ غايه الأمر أن استعمالها فى مقام الانشاء مجاز لا حقيقه؁ لأن تعدد الؤضع فيها غير محتمل على تفصيل قد مرّ.

السابعه: أن منشأ دلالة الجملة فى مقام انشاء الطلب على الوجوب هو النكته العامه وهى دلالتها على النسبه الظليه المولويه؁ على أساس أن المولويه مساوقه

للوجوب كما هو الحال فى دلاله صيغه الأمر على الوجوب فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. نعم، أنها على الوجه الثالث والخامس مشتمله على نكته اخرى تؤكد دلالتها على الوجوب، فتكون أكد وأقوى من دلاله الصيغه عليه وقد تقدم تفصيله.

الثامنه: أن مدلول فعل المضارع مناسب للطلب الحقيقى وهو طلب ايقاعه فى الخارج، فلهذا يكون استعماله فى مقام انشاء الطلب على القاعده فلا يحتاج إلى مؤونه زائده، وهذا بخلاف ايقاعه فى الخارج، فلهذا لا يصح استعماله فى مقام انشاء الطلب إلا فى موردين:

الأول: ما إذا استعمل جزاءً للشرط.

الثانى: ما إذا استعمل فى مقام الدعاء.

وكذلك الجملة الاسميه، فإن مدلولها لا يناسب الطلب الحقيقى وهو طلب إيقاع مدلولها فى الخارج، ومن هنا يصح استعمال فعل المضارع فى انشاء الطلب مع الحفاظ على مدلوله الوضعى كما هو الحال فى الوجه الثالث والخامس، فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنه إذا صح استعمال فعل المضارع فى مقام انشاء الطلب، صح استعمال كل جملة فى هذا المقام حتى الجملة الاسميه وفعل الماضى مع أن الأمر ليس كذلك غير تام، لما عرفت من الفرق بينهما.

ص: ٢٠٤

معانى التعبدى و التوصلى

ونقصد بالواجب التعبدى هنا ما يتوقف امثاله والخروج عن عهده على الايتان به، بقصد القربه والاخلاص، وفى مقابله الواجب التوصلى، هو ما لا يتوقف امثاله والخروج عن عهده على ذلك.

هذا هو التعبدى والتوصلى بالمعنى الخاص المبحوث عنه فى المقام.

وقد يطلق التوصلى فى مقابل التعبدى على عده معان اخرى:

الأول: الواجب التوصلى بمعنى ما يسقط عن ذمه الانسان سواء كان بفعله مباشره أم تسيباً أم كان بفعل الغير تبرعاً، ويقابله الواجب التعبدى بمعنى ما لا يسقط إلا بفعل المكلف مباشره.

الثانى: الواجب التوصلى بمعنى ما يسقط عن المكلف وإن كان بالحصه غير الاختياريه وهى الحصه الصادر عنه قهراً واضطراً، وفى مقابله الواجب التعبدى بمعنى ما لا يسقط إلا بالحصه الاختياريه.

الثالث: الواجب التوصلى بمعنى ما يسقط ولو فى ضمن حصه محرمه، ويقابله الواجب التعبدى وهو ما لا يسقط إلا فى ضمن حصه لا ينطبق عليها عنوان محرم، وعلى هذا فيقع الكلام فى أصاله التعبديه والتوصليه فى أربع مراحل:

المرحله الأولى: ما إذا شك فى اعتبار قيد المباشره فى سقوط الواجب وعدم اعتباره، وهل مقتضى الأصاله فيه الاعتبار والتعبد به.

المرحله الثانیه: ما إذا شك فى اعتبار الاختيار فى سقوط الواجب وعدم

اعتباره، وهل مقتضى الأصالة فيه أيضاً الاعتبار والتعبد به.

المرحلة الثالثة: ما إذا شك في سقوط الواجب بالاتيان به في ضمن فرد ينطبق عليه عنوان محرم، وهل مقتضى الأصالة فيه السقوط.

المرحلة الرابعة: ما إذا شك في اعتبار قصد القربه فيه وعدم اعتباره، وهل مقتضى الأصالة فيه التعبدية أو التوصليه.

سقوط الواجب بفعل الغير

اشاره

أما الكلام في المرحلة الأولى فيقع في مقامين:

الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

الاصل اللفظي في المساله

أما الكلام في المقام الأول، فهل مقتضى اطلاق الأمر المتوجه إلى فرد أو جماعه عدم اعتبار قيد المباشره وأنه يسقط بفعل الغير أيضاً أو اعتبار هذا القيد وعدم سقوطه بفعل الغير.

والجواب أن فيه قولين:

الأول: أن المعروف والمشهور بين الأصحاب هو أن مقتضى الاطلاق عدم اعتبار قيد المباشره وأنه يسقط بفعل الغير سواء كان بالتبرع أم بالتسيب.

الثاني: ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (١) وتبعه فيه السيد الأستاذ (قدس سره) (٢)، من أن مقتضى الاطلاق اعتبار قيد المباشره وعدم سقوط الواجب بفعل الغير، وقد أفاد السيد الأستاذ (قدس سره) في وجه ذلك بأن التكليف هنا يتصور ثبوتاً على أحد أنحاء.

-

ص: ٢٠٦

الأول: أن يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف وفعل غيره.

وأورد عليه بأنه لا إطلاق للماده بالنسبه إلى فعل الغير فإنه خارج عن اختياره المكلف وقدرته، فلا يكون مشمولاً لإطلاق الماده وهى الواجب، فالشك فى السقوط يرجع إلى الشك فى إطلاق الوجوب الذى هو مفاد الهيئه، ومقتضى إطلاق الهيئه عدم سقوط الوجوب عن المكلف بفعل الغير، بل ذكر (قدس سره) أن هذا الوجه غير معقول، لأن فعل الغير بما أنه خارج عن اختيار المكلف وقدرته، فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه وبين فعل نفسه لأنه لغو.

وللمناقشه فيه مجال وذلك، لأنه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وقد صرح هو (قدس سره) بذلك فى غير مورد، باعتبار أن الجامع بين المقدور وغيره مقدور ولا مانع من تعلق التكليف به ولا موجب للالتزام بأنه متعلق بخصوص الحصه الاختياريه، فما ذكره (قدس سره) من أن الاهمال فى الواقع غير معقول، فيدور الأمر بين الإطلاق وهو تعلق التكليف والجامع والتقييد وهو تعلق التكليف بحصه خاصه، وحيث أن الأول لا يعقل فيتعين الثانى غريب، فإنه مصادره لأن التكليف بالجامع بين الحصه المقدوره وغير المقدوره ممكن لأنه مقدور ولا مانع من تعلق التكليف به. نعم، الذى لا يمكن هو تعلق التكليف بالجمع بينهما لأنه من التكليف بغير المقدور وهو لا يمكن، أو فقل أنه فرق بين تعلق التكليف بصرف وجود الجامع وبين تعلقه بمطلق وجوده أى بوجوده فى ضمن كل من الحصتين، فإن الأول لا مانع منه والثانى مستحيل، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون اعتبار قدره فى متعلق التكليف بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب، فإن الخطاب لا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

ص: ٢٠٧

وأما فى مقام الاثبات، فقد ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أنه على تقدير تسليم اطلاق المأمور به فى مقام الثبوت وسعه دائرته فى لفعل الغير، إلا أن اطلاق الدليل فى مقام الاثبات لا يكون كاشفاً عنه، لأن الأمر عندئذ يدور بين التعيين والتخير ومقتضى الاطلاق التعيين، لأن التخير فى المقام الراجع إلى جعل فعل الغير عدلاً لفعل المكلف نفسه يحتاج إلى عنايه زائده وقرينه.

ويمكن المناقشه فيه، أن الأمر فى المقام لا يدور بين التعيين والتخير بهذا المعنى بل الأمر يدور بين اطلاق الماده لفعل الغير وتقييدها بخصوص فعل المكلف، على اساس أن الماده بعنوانها تشمل فعل الغير وتنطبق عليه، إلا أن الكلام فى أن هناك قرينه على تقييدها بخصوص فعل المكلف أو لا، فإذا لم تكن قرينه على ذلك فلا مانع من تعلق الأمر بالجامع بنحو صرف الوجود فى مقام الاثبات الكاشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت، فإذا مقتضى الاطلاق فيما إذا شك فى سعه دائره الواجب وضيقها هو السعه هذا.

وذهب بعض المحققين (قدس سره) إلى أن هناك قرينه على تقييد اطلاق الماده بخصوص فعل المكلف، بتقريب أن نسبه الماده إلى الفاعل (وهى النسبه الصدوريه) متعلقه للأمر المتوجه إلى فاعلها، فإذا كان صدور الفعل من الفاعل متعلقاً للأمر ومورداً له فلا ينطبق الواجب على فعل الغير، باعتبار أنه لا يصدر ولا يكون مستنداً إليه ولو بالتسيب.

والخلاصه: أن النسبه الصدوريه المأخوذه فى متعلق الأمر لا تحقق بتحقق الفعل من الغير بدون استناده إلى المكلف (1).

ص: ٢٠٨

ويمكن المناقشه فيه بأن طبيعى الفعل الذى تعلق به الأمر يصدق على فعل الغير كما يصدق على فعل المكلف بنفسه، وأما أن صدوره وإيجاده منه فى الخارج قيد للواجب ودخيل فى الملاك القائم به فهو يختلف باختلاف الموارد وليس لذلك ضابط كلى، فإن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازيه تاره يقتضى أن النسبه الصدوريه مأخوذه فى متعلق الأمر كالمعنى الاسمى وبنحو الموضوعيه وأخرى تقتضى أنها مأخوذه فيه كالمعنى الحرفى وبنحو الطريقيه بدون دخل لها فى الواجب وملاكه، مثلاً إذا أمر المولى بانفاق الفقراء موجهاً أمره إلى فرد خاص أو جماعه مخصوصه، كان المتفاهم العرفى منه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أن النسبه الصدوريه ملحوظه فى الانفاق كالمعنى الحرفى وبنحو الطريقيه بدون دخل لها فى الواجب وملاكه، باعتبار أن الغرض الداعى إلى الأمر مرتب على الانفاق عليهم من أى مصدر كان، فإذا قام فرد خاص أو جماعه اخرى بالانفاق على هؤلاء حصل الغرض فيسقط الأمر، وهذا يكشف عن أن الواجب هو الجامع لا خصوص فعل المكلف.

وإن شئت قلت: أنه لا- مانع من تعلق الأمر بالجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير ثبوتاً كما مرّ، وأما اثباتاً فهو يختلف باختلاف الموارد وليس لذلك ضابط كلى، فلا بد فى كل مورد من ملاحظه مناسبة الحكم والموضوع الارتكازيه فى ذلك المورد، فإنها قد تقتضى الاطلاق وعدم الموضوعيه لحيثيه الصدور من الفاعل وقد تقتضى التقييد والموضوعيه للحيثيه المذكوره، وعليه فما ذكره بعض المحققين (قدس سره) من أن النسبه الصدوريه مأخوذه فى متعلق الأمر بنحو الموضوعيه والقيديه (١) لا يتم مطلقاً، بل هو يختلف باختلاف الموارد كما عرفت،

ص: ٢٠٩

هذا كله إذا كان قيام الفعل المتعلق للأمر بالمكلف قيام صدور.

وأما إذا كان قيامه به قيام حلول بأن يكون الفعل عنواناً للمكلف كالصلاه والصيام والقيام والجلوس والحركه والسكون وما شاكلها، فلا- شبهه في ظهور الأمر المتعلق به في اعتبار قيد مباشره، فإذا أمر المولى بالصلاه بقوله صل، ظاهر في خصوص الحصره الصادره منه مباشره وقائمه به، ولا يكفي مجرد الاستناد إليه وإن كان بالتسيب.

الثاني: أن يكون متعلق التكليف الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين استنابته لغيره، ونتيجه ذلك هي أن المكلف مخير بين الاتيان بالفعل مباشره وبين استنابه الآخر هذا.

وقد علق (قدس سره) على هذا الوجه بأن الجامع المذكور لا يمكن أن يكون متعلقاً للتكليف، فإن لازم تعلقه به سقوطه بنفس الاستنابه باعتبار أنها أحد فردى الواجب وهو خلف الفرض، فإن المفروض أن المسقط للتكليف إنما هو الاتيان به خارجاً ولا يعقل أن تكون الاستنابه بنفسها مسقطه، وإلا يكفي مجرد الاجاره في ذلك بدون الاتيان بالعمل المستأجر عليه خارجاً وهو كما ترى (١).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، أن الجامع بين فعل المكلف نفسه وبين الاستنابه للغير الملحوظه بالمعنى الاسمى وإن كان لا يصلح أن يكون متعلقاً للتكليف وإلا- لكانت نفس الاستنابه مسقطه له وهذا كما ترى، ولكن لا- مانع من أن يكون الجامع بين فعل المكلف مباشره وفعله بالتسيب متعلقاً للتكليف بأن تكون الاستنابه ملحوظه بالمعنى الحرفى، هذا بحسب مقام الثبوت. وأما اثباتاً فإن كان

-

ص: ٢١٠

للدليل اطلاق فمقتضاه أن الواجب هو الجامع بين فعل المكلف مباشرة وفعله تسيبياً، هذا إذا كان قيام الفعل الواجب بالمكلف قيام صدور، وأما إذا كان قيامه به قيام حلول، فيكون دليل الأمر به ظاهراً في اعتبار قيد المباشرة.

والخلاصة: أن قيام الفعل المأمور به بالمكلف إن كان قيام صدور كان مقتضى اطلاق الأمر به عدم اعتبار قيد المباشرة وانه متعلق بالجامع بين العقل المباشري والتسيبي، وإن كان قيامه به قيام حلول كان مقتضى اطلاق الأمر به اعتبار قيد المباشرة، وعلى هذا فمقتضى الاطلاق على الأول سقوط الواجب بفعل الغير تسيبياً، وعلى الثاني عدم سقوطه به.

الثالث: ما إذا فرض كون الشك في اطلاق الوجوب وتقييده خاصه، وأما الواجب فهو خصوص فعل المكلف ولو بلحاظ أن فعل الغير خارج عن اختياره فلا يكون مشمولاً لاطلاق المادة، فإذن لا منشأ للشك في سقوط الواجب إلا الشك في تقييد الوجوب أي مفاد الهيئه بعدم فعل الغير، فمع الشك فيه مقتضى اطلاق الهيئه عدم السقوط.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن الشك في سقوط الواجب إن كان من جهة الشك في أن فعل الغير مسقط، فقد مر أن ذلك يختلف باختلاف الموارد وليس له ضابط كلي، وإن كان من جهة الشك في أن فعل الغير إذا كان بالتسيب هل هو مسقط، فقد سبق أن مقتضى اطلاق المادة السقوط إذا كان الفعل صدورياً وعدم السقوط إذا كان حلولياً، وإن كان من جهة الشك في اطلاق الوجوب وتقييده، فقد عرفت أن مقتضى اطلاق الهيئه عدم السقوط.

وأما الكلام في المقام الثاني وهو مقتضى الأصل العملي في موارد الشك في سقوط الواجب بفعل الغير وعدم سقوطه، فيقع تاره فيما إذا كان الشك في

السقوط من جهة الشك في سعه دائره الواجب وضيقتها وأخرى فيما إذا كان الشك فيه من جهة الشك في سعه دائره الوجوب وضيقتها.

أما الأول فالمرجع فيه أصاله البرائه، لأن الشك إذا كان في اطلاق الواجب أو تقييده سواءً كان تقييده بقيد المباشره أم بقيد الاستناد إلى المكلف وإن كان بالتسبيب، فيكون داخلاً- في كبرى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيها أصاله البرائه، باعتبار أن الشك فيه إنما هو في شرطيه قيد المباشره أو الاستناد.

الأصل العملي في المساله

وأما الثاني فهل مقتضى الأصل العملي فيه السقوط أو عدمه، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ (قدس سره) إلى الثاني وهو عدم السقوط وأنه من موارد أصاله الاشتغال، بتقريب أن المكلف يعلم بثبوت التكليف واشتغال ذمته به ويشك في سقوطه بفعل الغير وهو مورد لأصاله الاشتغال، وأفاد في توضيح ذلك أن الشك في اطلاق التكليف واشتراطه قد يكون مع عدم احراز فعليه التكليف كما إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأول، ففي مثل ذلك يكون الشك في أصل ثبوت التكليف وتوجهه إليه، كما إذا احتتمل اختصاص وجوب إزاله النجاسه عن المسجد مثلاً بالرجل دون المرأه أو بالحر دون العبد وهكذا، والمرجع فيه أصاله البرائه. وقد يكون مع احراز فعليه التكليف، كما إذا كان ما يحتمل شرطيته له متحققاً من الأول ثم ارتفع وزال فيشك في بقاءه فعلاً وسقوطه عنه، وهذا مورد لقاعده الاشتغال دون البرائه، لأنه شك في السقوط بعد اليقين بالثبوت، ومقامنا من هذا القبيل، مثلاً إذا علم الولي باشتغال ذمته بتكليف الميت فعلاً ولكن كان يشك في سقوطه عنها بفعل الغير، فلا محاله يرجع إلى قاعده الاشتغال. وعليه فإذا توجه تكليف إلى شخص وصار فعلياً في حقه فسقوطه

عنه بحاجه إلى العلم بالمسقط، ومع الشك فيه يحكم العقل بالاشتغال وتحصل الفراغ اليقيني، فالضابط العام هو أن كل مورد يكون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته فهو مورد للقاعده المذكوره، ومن هنا ذكر (قدس سره) أن المكلف إذا شك في سقوط التكليف عن ذمته من جهه الشك في قدرته على امتثاله واحتمال العجز بعد فرض وصوله إليه وتنجزه، كما إذا شك في وجود أداء الدين عليه بعد اشتغال ذمته به من جهه الشك في تمكنه من الأداء وقدرته عليه مع فرض مطالبه الدائن إياه به، فإنه مورد قاعده الاشتغال ووجوب الفحص عن قدرته.

لحد الآن قد تبين أن الشك في السقوط إذا كان من جهه الشك في سعه دائره الواجب وضيقها، فيدخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيها أصاله البرائه، وإذا كان من جهه الشك في سعه دائره الوجوب وضيقها، فيدخل في موارد الشك في السقوط بعد اليقين بالثبوت والمرجع فيه قاعده الاشتغال هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أن الشك في سقوط التكليف عن الذمه وفراغها عنه بعد ثبوته فيها واشتغالها به وتنجزه وإن كان مورداً لقاعده الاشتغال إلا أن الكلام في انطباق هذه الكبرى على المقام، والتحقيق عدم الانطباق لأن الشك في سقوط وجوب عن المكلف بفعل الغير لامحاله يرجع إلى الشك في اشتراطه بعدم فعل الغير، فإذا فعل انتفى الوجوب بانتفاء شرطه، وحينئذ فيكون الشك في أصل ثبوته وتوجهه إليه، لاحتمال أنه مشروط من الأول بعدم قيامه به وهو مورد لأصاله البرائه.

وبكلمه واضحه: أن شك المكلف في سقوط الوجوب عنه بفعل الغير لا محاله يرجع إلى الشك في أحد أمرين:

الأول: الشك في اشتراطه بعدم فعل الغير.

الثانى: الشك في أن فعل الغير محصل للغرض والملاك القائم بالواجب، أما على الاحتمال الأول فيرجع الشك في السقوط بفعل الغير إلى الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدمه، ومرد هذا إلى الشك في أصل ثبوت الوجوب عليه، فإنه إن كان مطلقاً فهو ثابت في ذمته ولم يسقط به، وإن كان مشروطاً فهو غير ثابت فيكون من دوران الأمر بين التعيين والتخير ومقتضى الأصل فيه البرائه عن التعيين، مثلاً إذا سلم أحد على شخص وأجاب عنه ثالث، ويشك المسلم عليه في أن الوجوب قد سقط عنه بجواب ثالث، فيرجع هذا الشك إلى الشك في الاطلاق والتقييد، فإن وجوب الجواب إن كان مطلقاً لم يسقط عنه وإن كان مقيداً سقط، ونتيجة ذلك هي أنه شاك في ثبوت الوجوب عليه تعييناً وهو مورد لقاعده البرائه دون الاشتغال.

ومن هذا القبيل ما إذا علم الابن الأكبر بأن مافات من الصلوات عن أبيه الميت واجب عليه، وحينئذ فإذا قام غيره بالاتيان بها عن أبيه تبرعاً وشك الابن في سقوطها عنه بذلك، فيرجع هذا الشك إلى الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدم فعل الغير، فعلى الأول لا يسقط وعلى الثانى يسقط، بمعنى عدم ثبوته عليه من الأول لأنه مشروط بشرط ومع انتفائه فلا ثبوت له، فإذا هو شاك في ثبوته والمرجع فيه أصاله البرائه.

ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا علم المدين بأداء الدين عليه كما إذا كان مطالباً به وشك في قدرته على الأداء، فيرجع هذا الشك إلى الشك في الوجوب من جهة الشك في قدره وهو مورد لأصاله البرائه خلافاً للمشهور، فإنهم بنوا على أن مورد الشك في قدره من موارد قاعده الاشتغال، قد يقال كما قيل أنه لا ريب في

ثبوت التكليف فى الموارد المذكوره وما شاكلها والشك إنما هو فى سقوطه بفعل الغير، ومن الواضح أن هذا من موارد قاعده الاشتغال دون البرائه.

والجواب: أن الأمر ليس كذلك، فإن الشك فى المقام حيث يرجع إلى الشك فى أن التكليف مجعول فى الشريعة المقدسه مطلقاً أو مشروطه بعدم فعل الغير، فىكون من موارد الشك فى الثبوت، فإنه على الأول لا يسقط بفعل الغير وعلى الثانى يسقط به، على أساس أن المشروط ينتفى بانتفاء شرطه من الأول، ونتيجة ذلك هى أنه شاك فى ثبوته عليه وهو مورد لقاعده البرائه، ودعوى أنه مجعول فى الشريعة المقدسه مطلقاً ولكن بقاءه مشروط بعدم فعل الغير.

مدفوعه، بأن عدم فعل الغير لولم يكن مأخوذاً شرطاً فى مرحله الجعل من قبل المولى، استحال أن يكون دخيلاً فى بقاءه فى مرحله الفعلية، بدهاه أن كل ما يكون مأخوذاً من القيود الوجوديه أو العدميه مفروض الوجود فى تلك المرحله فهو من شروط فعلية الحكم وتدور مدارها وجوداً وعدمًا حدوثاً وبقاءً، وعلى هذا فالمولى حيث كان يعلم أن عدم فعل الغير إما أنه دخيل فى الحكم جعلاً وملاكاً أو غير دخيل فيه، فعلى الأول لا محاله يكون مأخوذاً فى مرحله الجعل كسائر الشروط، وعلى الثانى فلا يمكن أن يكون مأخوذاً فيها، فإذا جعل المولى وجوب قضاء مافات من الأب على ابنه الأكبر بعد موته، كان يعلم بأن عدم قيام الغير بالصلاه عنه دخيل فى وجوب القضاء عليه حكماً وملاكاً أو لا يكون دخيلاً فيه كذلك، فعلى الأول يكون مأخوذاً مفروض الوجود فى مرحله الجعل، فإذا فعل ارتفع الحكم بارتفاع شرطه، وعلى الثانى فلا يؤخذ، إذ لا يعقل أن يكون دخيلاً فى فعلية الحكم.

فالتنتيجه، أنه لا يمكن أن يكون الشئ دخيلاً فى فعلية الحكم من دون أن

يكون مأخوذاً في مرحله الجعل كشرط له.

وأما الاحتمال الثاني، وهو أن فعل الغير مفوت للملاك بحيث لا يتمكن المكلف من تحصيله بعد ذلك بدون أن يكون وافياً بالغرض فهو غير محتمل ولا مبرر له أصلاً، هذا إضافة إلى أن لو سلمنا ذلك فعندئذ يكون الشك في التكليف من جهة الشك في القدره على الاتيان بمتعلقه، والمرجع فيه على المشهور وإن كان أصله الاشتغال إلا أن الصحيح فيه أصله البرائه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الشك في سقوط الواجب بفعل الغير إن كان من جهة الشك في سعه وضيق دائره الواجب فالمورد يكون من موارد أصله البرائه، لأنه داخل في كبرى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، وإن كان من جهة الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدم فعل الغير، فقد مرّ أن السيد الأستاذ (قدس سره) قد بنى على أن المورد من موارد أصله الاشتغال، لأن الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت، ولكن تقدم أن الأمر ليس كذلك بل هو أيضاً من موارد أصله البرائه، لأن مرجع الشك في الاطلاق والاشتراط إلى الشك في التعيين والتخير والمرجع فيه أصله البرائه عن التعيين.

سقوط الواجب بالفرد غير الاختياري

إشارة

وأما الكلام في المرحلة الثانية، وهي ما إذا شك في سقوط الواجب عن ذمه المكلف إذا صدر منه بغير اختياره، فيقع في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي.

الأصل اللفظي في المساله

أما المقام الأول، فهل مقتضى اطلاق الدليل السقوط، فيه قولان فذهب

المحقق النائيني (قدس سره) إلى القول الثاني وقد استدل على ذلك بوجهين(1):

الوجه الأول: أن الأمر يقتضى بنفسه كون متعلقه خصوص الحصه الاختياريه، لأن الغرض من الأمر الصادر من المولى إلى العبد هو بعثه إلى الأتيان بالمأمور به وإيجاد الداعى فى نفسه للتحريك نحوه، ومن الطبيعى أن هذا يستلزم كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره وإلا لكان طلبه لغواً، وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون المطلوب من الأمر المتعلق بالفعل خصوص حصه خاصيه منه وهى الحصه المقدوره لكى يحرك المكلف نحو الاتيان به فى الخارج وامثاله مع استحاله ايجاد الداعويه والمحركيه نحو غير المقدور، ومن الواضح أن توجيه المحركيه والداعويه نحو ماده قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، فإذا كان الواجب خصوص الحصه الاختياريه دون الجامع بينها وبين الحصه غير الاختياريه، وحينئذ فإذا شك المكلف فى سقوط الواجب عنه بالحصه غير الاختياريه، فمقتضى اطلاق الهيئه عدم تحقق الامتثال إلا بالحصه الاختياريه.

والخلاصه: أن ماده فى نفسها غير ظاهره فى الحصه الاختياريه لا وضعاً ولا انصرافاً، وتقييدها بها انما هو من جهه أن الغرض من الأمر المتعلق بها هو الداعويه والمحركيه نحوها، وهو يقتضى نفسه هذا التقييد ويمنع عن ظهورها فى الاطلاق، وأما الهيئه فهى باقيه على اطلاقها فلا مانع من التمسك به عند الشك هذا.

ويمكن الجواب عن ذلك بأمرين:

الأول: أن الحاكم باعتبار قدره فى متعلق التكليف العقل (لا الخطاب

-

ص: ٢١٧

١- (١) - أجود التقريرات ١: ١٥٤.

الشرعى) على أساس قبض تكليف العاجز فى المرتبه السابقه على الخطاب، ولولا حكم العقل بذلك لم يقتض الخطاب كون متعلقه مقدوراً، فإن استحاله الداعويه والمحركيه نحو غير المقدور انما هو بملاك أن تكليف العاجز قبيح لا مطلقاً على تفصيل فى محله.

الثانى: أن اعتبار القدره فى متعلق التكليف سواءً كان بحكم العقل أم بمقتضى الخطاب الشرعى انما هو من جهه أن التكليف بغير المقدور لغو، ومن الطبيعى أن ذلك لا يقتضى إلا استحاله تعلق التكليف بغير المقدور خاصه، وأما تعلقه بخصوص الحصه المقدوره فحسب، فلا ضروره لوضوح أن غايه ما يقتضى ذلك كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور فلا مانع من تعلقه به، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون اعتبار القدره بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب.

ودعوى، أن الغرض من الأمر بشىء هو البعث والتحرك نحو هو قرينه متصله لتقييد ماده بخصوص الحصه المقدوره ويمنع عن ظهورها فى الاطلاق.

مدفوعه، بأن البعث والتحرك نحو شىء لا-يكون قرينه على أكثر من كون ذلك الشىء مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا-يكون قرينه على تقييده بخصوص الحصه المقدوره، وذلك لأن المحال انما هو البعث والتحرك نحو غير المقدور لا-الجامع بينه وبين المقدور حتى يكون قرينه على التقييد، حيث أن الغرض من الأمر بشىء هو بعث المكلف وتحريكه نحو إيجاداه فى الخارج وهو يتطلب كونه مقدوراً وإلا-لكان الأمر به لغو، ومن الواضح أنه يكفى فى الخروج عن اللغويه تعلقه بالجامع بين الحصه المقدوره وغير المقدوره باعتبار أنه مقدور، واما تعلقه بخصوص الحصه المقدوره فهو بلا مبرر

ويحاجه إلى عناية زائده.

والخلاصه: أن البعث والتحرريك لا يصلح أن يكون قرينه على تقييد اطلاق المادة والمنع عن انعقاد ظهورها في الاطلاق لا متصله ولا منفصله لعدم التنافى بين الأمرين هما اطلاق المادة والبعث والتحرريك نحوه باعتبار أن الجامع مقدوراً، فأذن الخطاب الشرعى كالحكم العقلى، فكما أنه لا يصلح أن يكون قرينه على تقييد المادة والمنع عن انعقاد ظهورها في الاطلاق فكذلك الخطاب الشرعى.

وعلى ضوء هذا الأساس فلا مانع من التمسك باطلاق المادة عند الشك في سقوط الواجب بالحصه غير الاختياريه ومقتضى اطلاقها السقوط. نعم، لو قلنا بعدم اطلاق المادة فالمرجع هو اطلاق الهيئه ومقتضاه عدم السقوط بها.

بقى هنا أمران:

الأول: أنه لا مانع من التمسك باطلاق المادة بناءً على ما قويناه من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب أو من تقابل التضاد كما قواه السيد الأستاذ (قدس سره)، وحينئذ فإذا لم تكن هناك قرينه على تقييد المادة بالحصه الاختياريه فلا مانع من التمسك باطلاقها، وأما بناء على ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) من أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فقد ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أنه لا يمكن اطلاق المادة لأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، وحيث أن تقييد المادة بالحصه غير المقدوره مستحيل فاطلاقها أيضاً كذلك (1).

ص: ٢١٩

وفيه، أن هذا الاشكال فى غير محله، لأن المقصود فى المقام هو تقييد ماده بالحصه الاختياريه فى مقابل اطلاقها للحصه غير الاختياريه، والمفروض امكان كل من هذا التقييد والاطلاق معاً، أو فقل أن محل الكلام فى المقام انما هو فى تقييد ماده بالحصه الاختياريه فى مقابل اطلاقها لا فى تقييدها بالحصه غير الاختياريه لكى يقال أنه غير ممكن.

الثانى: أن السيد الأستاذ (قدس سره) قد ذكر أنه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور شريطه أن يكون غير المقدور ممكن التحقق فى الخارج، وأما إذا كان تحققه مستحيلاً فيه فلا يمكن تعلق التكليف به لأنه لغو (1).

ويمكن المناقشه فيه، لأن ما ذكره (قدس سره) من اللغويّه مبنى على أن يكون التكليف متعلقاً بمطلق وجود المانع، فعندئذ لا محاله يكون لغوياً، ولكن الأمر ليس كذلك، ضروره أن متعلق التكليف هو صرف وجود الجامع لا مطلق وجوده، ومن الواضح أنه لا مانع من تعلقه به وإن كان تحقق بعض أفراده من المكلف مستحيلاً فى الخارج، فإنه لا يمنع عن تعلق التكليف بالجامع بنحو صرف الوجود الذى يتحقق بأول وجوده ولا يكون لغوياً، ومن هنا لو فرض وجوده فى الخارج ولو بفعل الغير كان بإمكان المكلف الاكتفاء به.

وبكلمه، أن الحاكم باعتبار قدره أما العقل أو الخطاب الشرعى. أما الأول، فلما مر من أن حكمه باعتبار قدره فى متعلق التكليف انما هو على أساس قبح تكليف العاجز، والمفروض أن تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس من تكليف العاجز لأن الجامع مقدور، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون غير

ص: ٢٢٠

المقدور مستحيل الوقوع في الخارج أو لا، ومن الضروري أن العقل كما لا يحكم بأن متعلق التكليف لا بد أن يكون خصوص الحصة المقدوره كذلك لا يحكم بأن الجامع لا بد أن يكون بين الحصة المقدوره وغير المقدوره، شريطه أن تكون الحصة غير المقدوره ممكنه التحقق في الخارج من المكلف لا مطلقاً.

وأما الثاني، فلما عرفت من أن الخطاب لا يقتضى على أساس البعث والتحريك أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور وإن كان غير المقدور مستحيل الوقوع في الخارج، فإن المعيار إنما هو بكون الجامع بنحو صرف الوجود مقدوراً، فإذا كان الجامع مقدوراً كذلك، كفى ذلك في خروج الخطاب عن اللغويه وإن كان وقوع بعض أفرادها في الخارج محالاً.

فالنتيجه، أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من تخصيص الحصة غير المقدوره بكونها ممكنه التحقق في الخارج لا يتم، لا من جهه اللغويه ولا من جهه الدليل على اعتبار القدره في متعلق التكليف.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنه لا - مانع من التمسك باطلاق الماده عند الشك في سقوط الواجب بالحصة غير الاختياريه ومقتضاه السقوط وكون الواجب توصلياً بهذا المعنى، نعم لو لم يكن للماده اطلاق فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه ومقتضاه عدم السقوط.

الوجه الثاني: أن الحسن الفعلى للواجب لا يكفى في صحته بل يعتبر فيها الحسن الفاعلى (1) أيضاً، بمعنى أن يكون صدوره من الفاعل حسناً، ومن هنا

-

ص: ٢٢١

١- (١) - أجود التقريرات ١: ١٥٣.

التزم (قدس سره) ببطلان الصلاة في الدار المغصوبه حتى على القول بالجواز، نظراً إلى أن صدور الصلاة من المصلي فيها ليس حسناً حتى يستحق فاعله المدح عليه وإن كانت الصلاة في نفسها حسنه.

وفي المقام بما أن الواجب قد صدر من المكلف بغير اختيار والتفات فلا يتَّصف بالحسن الفاعلي ولا يستحق فاعله المدح عليه فيكون فاقداً لشرط الصحة، فلا يمكن الحكم بها من جهة عدم انطباق الأمور به عليه، ومن الواضح أن اعتبار هذا الشرط قرينه على أن الواجب حصه خاصه وهي الحصه المقدوره دون الجامع بينها وبين الحصه غير المقدوره، وحيثُذ إذا شك في سقوط الوجوب عن الواجب بوجود الحصه غير المقدوره، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه والحكم بعدم السقوط.

فالتتبعه، أن الساقط على هذا انما هو اطلاق ماده على أساس أنه يعتبر فيها مضافاً إلى الحسن الفعلي الحسن الفاعلي أيضاً، ولازم ذلك أن الأمور به حصه خاصه منها وهي الحصه الاختياريه باعتبار أن صدورها من الفاعل حسن، وأما الهيئه فهي تظل على اطلاقها ولا مانع من التمسك به عند الشك في سقوط الواجب بغيره.

والجواب أولاً: أنه لا دليل على اعتبار الحسن الفاعلي زائداً على اعتبار الحسن الفعلي، فإن المعبر في اتصاف الفعل بالوجوب هو كونه حسناً من جهة اشتماله على المصلحه الملزمه التي تدعو المولى إلى إيجابه، وأما الحسن الفاعلي وهو كون صدور من الفاعل حسناً فلا دليل على اعتباره.

وثانياً: أنه إن اريد بالحسن الفاعلي إيقاع العمل بنحو يستحق فاعله المدح والثواب، فيرد عليه أن لازم ذلك اعتبار قصد القربه فيه زائداً على الاختيار،

لأن الفاعل لا يستحق الثواب والمدح إلا بالاتيان به بقصد القربه، فلو أتى به بدون ذلك لم يستحق المدح والثواب، ونتيجته ذلك أن كل واجب في الشريعة المقدسه واجب تعبدى وهو كما ترى.

وإن اريد به إيقاع العمل في ضمن فرد سايع لافى ضمن فرد محرم، فسيأتى الكلام فيه فى المرحله الثالثه، هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

الاصل العملى فى المساله

وأما الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى مقتضى الأصل العملى وهل مقتضاه أصاله البرائه أو الاشتغال، فيه قولان:

فذهب جماعه منهم السيد الأستاذ (قدس سره) إلى التفصيل فى المسأله، فإن الشك فى سقوط الواجب عن ذمه المكلف بالحصه غير الاختياريه إن كان من جهه الشك فى سعه وضيق دائره الواجب، فالمرجع أصاله البرائه عن الضيق وهو تعين خصوص الحصه الاختياريه، باعتبار أن المقام على هذا يدخل فى مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير. وإن كان من جهه الشك فى سقوط الوجوب بالحصه غير الاختياريه، فالمرجع أصاله الاشتغال دون أصاله البرائه، باعتبار أن الشك فيه إنما هو فى السقوط بعد الثبوت لا فى الثبوت فحسب حتى يكون مورداً لأصاله البرائه. هذا،

ولكن الصحيح فى المسأله أصاله البراءه مطلقاً، وذلك لأن منشأ الشك فى السقوط إن كان الشك فى سعه الواجب وضيقه فالأمر واضح، وإن كان منشأ الشك فى سقوط الوجوب عن الواجب بالحصه غير الاختياريه، كان يرجع إلى الشك فى شرطه بعدم تحققها فى الخارج أو اطلاقه، فعلى الأول يسقط بتحققها فيه ويكشف عن عدم ثبوته من الأول دون الثانى هذا من الشك فى الثبوت، لأن المكلف حينئذ شاك فى أنه ثابت عليه من الأول أو لا، من جهه أنه لا يدري أن

ثبوته كان من الأول مطلقاً أو مشروطاً.

فالتتيجه، أنه لا فرق بين أن يكون الشك في سقوط الواجب بالحصه غير الاختياريه لفعل المكلف نفسه من جهه الشك في سعه وضيق دائره الواجب و من جهه الشك في اطلاق الوجوب واشتراطه بعدمها، فعلى كلا التقديرين تكون المرجع أصاله البرائه على أساس أن مرد الشك في كلا الفرضين إلى الشك في الثبوت لا السقوط بعد الثبوت، فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن المرجع في الفرض الثاني قاعده الاشتغال دون البرائه غير تام.

سقوط الواجب بالفرد المحرم

اشاره

وأما الكلام في المرحله الثانيه، وهى ما إذا شك في سقوط الواجب بالفرد المحرم، فيقع في مقامين أيضاً.

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظى.

المقام الثانى: في مقتضى الأصل العملى.

الاصل اللفظى فى المساله

أما المقام الأول، فيقع الكلام فيه في موردين:

الأول: فيما إذا كان الحرام مصداقاً للواجب في الخارج.

الثانى: ما إذا كان الحرام ملازماً للواجب فيه.

أما المورد الأول: فهل يتصور فيه الاطلاق في مقام الثبوت، بأن يكون الواجب هو الجامع البدلى بين الحصه المحلله والحصه المحرمه أو لا، فيه قولان فذهب جماعه إلى القول الثانى، بدعوى استحاله كون الحرام مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب.

وذهب بعض آخر إلى القول الأول، بدعوى أن الأمر تعلق بعنوان كالصلاه مثلاً والنهى تعلق بعنوان آخر كالغضب، وحيث أن دليل الأمر ظاهر في جواز

تطبيق الجامع على كل فرد من أفراده حتى الأفراد المحرمة بقطع النظر عن حرمتها، فهو ينافى ظهور النهى فى حرمتها على القول بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر والنهى ووحده المجمع وجوداً وماهيه، وحينئذ فيسقط الظهوران من جهه المعارضه فيبقى احتمال تعلق الوجوب بالجامع البدلى ثبوتاً.

ودعوى، أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، فلذلك لا يحتمل تعلق الوجوب بالجامع ثبوتاً.

مدفوعه، بأن هذه الدعوى صحيحه إذا علم أن الداعى للأمر بالجامع هو محبوبيته فحسب، وأما إذا احتمل أن يكون هناك داع آخر له يتحقق ذلك الداعى بصرف وجوده فى الخارج ولو كان فى ضمن فرد محرم مع هذا الاحتمال، احتمل تعلق الوجوب بالجامع ثبوتاً، ونتيجته كلا القولين عدم ثبوت الاطلاق للماده، غايه الأمر أنه على القول الأول غير ممكن ثبوتاً وعلى القول الثانى قد يسقط من جهه المعارضه، وعندئذ فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه ومقتضاه عدم سقوط الوجوب بالاثيان بالحصه المحرمه.

وأما المورد الثانى وهو ما إذا لم يكن الواجب متحداً مع الحرام ولكن ملازم له وجوداً، فلا مانع من اطلاق الماده بالنسبه إلى جميع أفرادها حتى الأفراد الملازمه للحرام وجوداً وانطباقها عليها كما هو الحال على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيه فى مسأله الاجتماع، وعلى هذا فإذا شك فى الاجزاء بالنسبه إلى الأفراد الملازمه للحرام فى الخارج وجوداً، فلا مانع من التمسك باطلاق الماده لاثبات الاجزاء.

ولكن المحقق النائيني (قدس سره) منع عن الاجزاء في مورد الاجتماع (١) حتى على القول بالجواز وتعدد المجمع وعدم انطباق الواجب على الحرام، على أساس أنه (قدس سره) اشترط في صحه الواجب الحسن الفاعلى مضافاً إلى حسنه الفعلى، وعلى هذا فلا- يمكن الحكم بصحه الواجب، لأن الفعل وإن كان مصداقاً للواجب دون الحرام والحرام ملازم له وجوداً ولا ينفك وجوده عن وجوده، ولكن حيث إن الواجب والحرام موجودان في الخارج بفاعليه واحده من المكلف لا بفاعليتين، فلا يكون له حسن فاعلى، فلذلك لا يكون مجزياً وصحيحاً.

واشكل عليه السيد الأستاذ (قدس سره) (٢) بأنه لا- دليل على اعتبار الحسن الفاعلى في صحه الواجب، والمعتبر فيها إنما هو الحسن الفعلى، لما مرّ من أن الحسن الفاعلى لا يتحقق إلا بالاتيان بالواجب بقصد القربه، ولازم ذلك أن كل واجب في الشريعه المقدسه مشروط بقصد القربه ولا يوجد واجب توصلى فيها وهو كما ترى، ومن هنا ذكر (قدس سره) أنه لا مانع حينئذ من التمسك باطلاق ماده لاثبات الاجزاء هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنه على القول باعتبار الحسن الفاعلى في صحه الواجب، هل يمكن التمسك باطلاق ماده أو لا؟

والجواب: أنه ممكن، لأن فعل الواجب والحرام إذا كان متعدداً كانت فاعليتهما أيضاً متعدده، لأن فاعليه الواجب غير فاعليه الحرام، ضروره أن تعدد الوجود يستلزم تعدد الإيجاد وإن كانتا متلازمتين في الخارج، فإذن تتصف فاعليه الواجب بالحسن وفاعليه الحرام بالقبح، والمفروض عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، مثلاً فاعليه المصلى للصلاه في الأرض

ص: ٢٢٦

١- (١) - أجود التقريرات ١: ١٥٥.

٢- (٢) - المتقدم. وانظر محاضرات في اصول الفقه ٢: ١٥٠-١٥١.

المغصوبه على القول بالجواز وتعدد المجمع فى الخارج وجوداً وماهيه غير فاعليته لفعل الحرام فيها، لأن تعدد الفعل يستلزم تعدد الفاعل، فالجهد التى فى المصلى فاعله للصلاه غير الجهد التى فيه فاعله للحرام، وحيث إن قبح فاعليه الحرام لا يسرى إلى فاعليه الواجب فهى تبقى على حسنهما، وحينئذ فلا مانع من التمسك باطلاق الماده.

والخلاصه: أنه على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه فالاطلاق للماده، وحينئذ فيمكن التمسك باطلاق الهيئه لاثبات عدم الاجزاء، وأما على القول بالجواز وتعدد المجمع وجوداً وماهيه، فيكون للماده اطلاق ولا مانع من التمسك به حتى على القول باعتبار الحسن الفاعلى فى صحه الواجب مضافاً إلى حسنه الفعلى.

الاصل العملى فى المساله

وأما الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى مقتضى الأصل العملى، والكلام فيه تاره يقع على القول بالامتناع ووحده المجمع وجوداً وماهيه وأخرى على القول بالجواز، أما على القول بالامتناع، فان قلنا بأن تعلق الوجوب بالجامع بين الفرد الحلال والحرام مستحيل، باعتبار أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، فحينئذ يكون الشك فى سقوط الوجوب بالفرد المحرم لا فى انطباق الواجب عليه.

وقد تقدم أن مرجع هذا الشك إلى الشك فى الاطلاق والاشتراط وهو مورد لأصله البرائه، لامن جهه كونه من صغريات مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين بل من جهه أنه شك فى الثبوت فى مرحله الجعل.

فلنا دعويان:

ص: ٢٢٧

الأولى: أن المقام غير داخل في تلك المسألة.

الثانية: أن جريان أصالة البرائه فيه من جهه اخرى.

أما الدعوى الأولى، فلأن أمر الواجب في المقام لا يدور بين السعه والضيق والأقل والأكثر، لأن أمره معلوم وهو الحصة غير المحرمة ولا شك فيه، والشك إنما هو في اطلاق الوجوب المتعلق بها واشتراطه بمعنى انه ان كان مطلقاً لم يسقط بالحصة المحرمة، وإن كان مشروطاً سقط بها.

وأما الدعوى الثانية، فلما تقدم من أن الشك في الاطلاق والاشتراط بعدم الاتيان بالحصة المحرمة يرجع إلى الشك في أصل الثبوت وهو مورد لأصالة البرائه، وإن قلنا بأن تعلق الوجوب بالجامع بينهما ممكن ثبوتاً ولكن اطلاق الدليل في مقام الاثبات قد سقط بالمعارضه، فحينئذ يرجع الشك في السقوط إلى الشك في اطلاق الواجب وانطباقه على الفرد المحرم وتقييده وعدم انطباقه عليه، فيدخل المقام عندئذ في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا كله على القول بالامتناع، وأما على القول بالجواز، فقد تقدم أنه لا مانع من اطلاق الماده وانطباقها على تمام أفرادها حتى الأفراد الملازمه للحرام وجوداً، وحينئذ فيدخل المقام في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والمرجع فيه أصاله البرائه.

فالتتيجه أن مقتضى الأصل العملى البرائه على كلا القولين في المسأله.

نستعرض نتائج البحث في عدة نقاط:

الأولى: أن الواجب التوصلى في مقابل الواجب التعبدى بالمعنى الأخص وهو ما يعتبر فيه قصد القربه، وقد يطلق التوصلى في مقابل التعبدى على

١ - التعبدى ما يعتبر فيه قيد المباشره، والتوصلى ما لا يعتبر فيه ذلك.

٢ - التعبدى ما يعتبر فيه الاختيار، والتوصلى ما لا يعتبر فيه ذلك.

٣ - التعبدى ما يعتبر فيه أن لا يكون فى ضمن فرد محرّم، والتوصلى ما لا يعتبر فيه ذلك.

الثانيه: أن ماذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من استحاله تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه وفعل الغير لا يمكن الأخذ به، إذ لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بينهما ثبوتاً، على أساس أن الجامع بين المقدور وغير المقدور، مقدور.

الثالثه: أن السيد الأستاذ (قدس سره) قد ذكر أنه على تقدير تسليم اطلاق الماده ثبوتاً إلا أن الاطلاق فى مقام الاثبات لا يكون كاشفاً عنه، لأن الأمر فى المقام يدور بين التعيين والتخير، ومقتضى الاطلاق التعيين، فالتخير بحاجه إلى قرينه، وما ذكره (قدس سره) لا يمكن المساعده عليه، لأن الأمر لا يدور فى المقام بين التعيين والتخير، بل يدور بين اطلاق الماده لفعل الغير وتقييدها بخصوص فعل المكلف نفسه، فإذا لم يثبت التقييد فلا مانع من التمسك بالاطلاق.

الرابعه: ذكر بعض المحققين (قدس سره) أن القرينه على التقييد فى المقام موجوده وهى نسبه الماده إلى الفاعل بنسبه صدوريه، فإن الظاهر من الأمر المتعلق بالفعل المتوجه إلى شخص، أن المطلوب هو صدوره منه، ومعنى ذلك أن النسبه الصدوريه مأخوذه فى متعلق الأمر، فإذاً يكون الواجب حصه خاصه دون الأعم، ولكن تقدم أنه ليس لذلك ضابط كلى بل هو يختلف باختلاف الموارد بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه، فإنها قد تقتضى أن النسبه المذكوره

مأخوذه بنحو الموضوعيه والمعنى الاسمى، وقد تقتضى أنها مأخوذه بنحو الطريقيه والمعنى الحرفى بلا خصوصيه لها، هذا إذا كان قيام الفعل بالفاعل قيام صدور، وأما إذا كان قيامه به قيام حلولى ووصفى، فلا شبهه فى ظهور الأمر فى أنها مأخوذه فى متعلقه بنحو الموضوعيه.

الخامسه: أنه لا- مانع ثبوتاً من أن يكون متعلق التكليف الجامع بين فعل المكلف مباشره وفعله بالتسبيب، وأما فى مقام الاثبات، فإن كان هناك اطلاق، فمقتضاه أن الواجب هو الجامع بين الفعل المباشرى والتسيبى إذا كان قيامه بالفاعل قيام صدور، وأما إذا كان قيام حلولى، فمقتضى الدليل اعتبار قيد المباشره.

السادسه: أن الشك فى سقوط الواجب بفعل الغير إن كان من جهه الشك فى سعه دائره الواجب وضيقها، فالمرجع فيه قاعده البرائه، وإن كان الشك فى سقوطه به من جهه الشك فى اطلاق الوجوب واشتراطه، فقد ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أن المرجع فيه قاعده الاشتغال، لأنه من الشك فى السقوط بعد الثبوت، ولكن الصحيح فيه أيضاً قاعده البرائه كما تقدم تفصيله.

السابعه: أن ما ذكره المحقق النائىنى (قدس سره) من أن متعلق الأمر خصوص الحصره الاختياريه دون الجامع، بدعوى أن الغرض من الأمر بما أنه البعث والتحريك، فيتطلب ذلك كون متعلقه خصوص الحصره المقدوره غير تام، أما أولاً فلأن الحاكم بذلك إنما هو العقل دون الخطاب الشرعى، وثانياً على تقدير تسليم أن الخطاب الشرعى يقتضى ذلك، ولكن من الواضح أنه لا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا- يقتضى كونه خصوص الحصره المقدوره، فإنه بلا مبرر، وعلى هذا فلا مانع من

التمسك باطلاق المادة عند الشك في سقوط الواجب بالحصه غير الاختياريه.

الثامنه: أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنه لا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، شريطه أن يكون غير المقدور ممكن التحقق في الخارج، وأما إذا كان تحققه مستحيلاً فيه، فلا يمكن تعلق التكليف به لأنه لغو، قابل للمناقشه، فإن المعيار في صحه التكليف كون متعلقه مقدوراً والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور وإن كان غير المقدور مما يستحيل وقوعه في الخارج على تفصيل تقدم.

التاسعه: أنه لا مانع من التمسك باطلاق المادة ومقتضاه سقوط الواجب بالحصه غير الاختياريه، وأما إذا لم يكن للماده اطلاق، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه ومقتضاه عدم السقوط.

العاشره: أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من اعتبار الحسن الفاعلي زائداً على الحسن الفعلي في صحه الواجب غير تام، إذ لا دليل على اعتباره زائداً على اعتبار الحسن الفعلي، هذا إضافة إلى أن لازم إيقاع الواجب بنحو يستحق فاعله المدح والثواب اعتبار قصد القربه فيه وهو كما ترى.

الحادي عشر: أنه على القول بالامتناع، لا اطلاق للماده بالنسبه إلى الحصه المحرمه إما ذاتاً أو عرضاً بأن سقط من جهه المعارضه، وعندئذ فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه، وأما على القول بالجواز فلا مانع من إطلاقها، وحينئذ فإذا شك في الاجزاء بالاتيان بالفرد الملازم للحرام في الخارج، فلا مانع من التمسك به لاثبات الاجزاء.

الثاني عشر: أن تعلق الوجوب بالجامع بين الفرد الحلال والحرام على القول بالامتناع إن كان مستحيلاً، فالشك يكون في سقوط الوجوب بالفرد الحرام لا

فى انطباق الواجب عليه، ومرجع هذا الشك إلى الشك فى اطلاق الوجوب واشتراطه، وقد تقدم أنه مورد لأصله البرائه، وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكنه قد سقط من جهه المعارضه فى مقام الاثبات، فحينئذ يرجع الشك فى السقوط إلى الشك فى اطلاق الواجب وانطباقه على الفرد المحرم وعدم انطباقه عليه، فىكون داخلًا فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. وأما على القول بالجواز، فلا مانع من اطلاق ماده والتمسك به عند الشك كما مرّ.

سقوط الواجب بغير قصد القربه

اشاره

وأما الكلام فى المرحله الرابعه: وهى ما إذا شك فى اعتبار قصد القربه فيه وعدم اعتباره، فما اعتبر فيه قصد القربه فهو واجب تعبدى، ومالم يعتبر فيه ذلك فهو واجب توصلى، فيقع فى عده جهات:

الجهه الأولى: فى الفارق بينهما وهل هو فى المتعلق أو الملاك أو الأمر.

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى فى موارد الشك فى كون الواجب تعبدياً أو توصلياً.

الجهه الثالثه: فى مقتضى الأصل العملى فى موارد الشك فى التعبدية والتوصلية.

الفارق بين الواجب التعبدى و التوصلى

أما الكلام فى الجهه الأولى ففيها أقوال:

الأول: أنّ الواجب التعبدى يختلف عن الواجب التوصلى فى المتعلق، فإن الأمر فى الأول متعلق بالفعل مع قصد القربه جزءاً أو شرطاً، وفى الثانى متعلق بذات الفعل، وعليه فىكون الواجب التعبدى حصه خاصه من الفعل وهى الحصه المقيده بقصد القربه، بينما الواجب التوصلى ذات الفعل.

الثانى: أن الفرق بينهما فى الملاك لا فى المتعلق، فإنه فى كليهما ذات الفعل،

والأمر في الواجب التعبدى والتوصلى معاً متعلق بها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما في أنّ الغرض من الأمر التوصلى مترتب على الاتيان بذات الفعل، فيسقط بمجرد الاتيان به، بينما الغرض من الأمر التعبدى لا يترتب إلا على الاتيان به بقصد القربه.

الثالث: أن عباديه الواجب التعبدى إنما هي بالأمر الثانى، فإن الواجب إذا كان توصلياً، فلا يوجد فيه إلا أمر واحد متعلق بذات الفعل، وأما إذا كان تعبدياً، فلا بد فيه من أمران:

أحدهما. متعلق بذات الفعل، والآخر متعلق بالاتيان به بقصد امتثال الأمر الأول. الفارق الأول بين الواجب التعبدى والتوصلى فى المتعلق.

الفارق الأول بين الواجب التعبدى والتوصلى

أما الكلام فى الفارق الأول فيقع فى مقامين:

الأول: فى إمكان أخذ خصوص قصد امتثال الأمر فى متعلق نفسه.

الثانى: فى إمكان أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلقه.

راى المحقق النائى

أما الكلام فى المقام الأول، فالمشهور بين المحققين من الأصوليين عدم إمكان أخذه فيه، وقد استدل على ذلك بعده وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائى (قدس سره) من أن كل قيد فى القضيّه أخذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل، فمعناه أن الحكم فيها معلق على وجوده وتحققه فى الخارج، فمالم يتحقق فلا حكم فيه، ومن هنا لا يكون المكلف ملزماً بإيجاده، لأن معنى أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل أنه لا- حكم ولا- ملا- ك قبل وجوده، فإذن لا- مبرر لالزام المكلف بإيجاده، لأن معنى أخذه مفروض الوجود أنه قيد للوجوب، ومعنى الزام المكلف بإيجاده أنه قيد اختياري للواجب وبين

الأمرين بون بعيد، فلذلك ترجع القضية الحقيقيه التي أخذ موضوعها مفروض الوجود إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، باعتبار أن الموضوع فيها قد أخذ في موضوع الفرض والتقدير، فلهذا يكون بمثابة الشرط، والحكم المجعول له بمثابة الجزاء والتالي، وأمثله ذلك كثيره في القيود الاختياريه وغير الاختياريه.

أما الأولى فمنها الاستطاعه التي هي موضوع لوجوب حجه الاسلام، فإنها قد اخذت في الآيه الشريفه مفروضه الوجود في الخارج، ومعنى ذلك أنها قيد للحكم في مرحله الجعل ولا تصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ، وحينئذ إذا وجدت الاستطاعه في ماده شخص في الخارج صار وجوب الحج فعلياً عليه بفعليه موضوعه وهو الاستطاعه.

ومنهما، السفر فإنه موضوع لوجوب القصر ومأخوذ مفروض الوجود في مرحله الجعل، لأنه قيد للحكم في هذه مرحله، ولا تصاف القصر بالملاك في مرحله المبادئ.

ومنهما، قصد إقامة عشره أيام في مكان، فإنه موضوع لوجوب التمام على المسافر والصيام في شهر رمضان، لأنه قيد للوجوب في مقام الجعل وللاتصاف بالملاك في مرحله المبادئ.

ومنهما، العقود والايقاعات التي هي موضوعات للاحكام الوضعيه المأخوذه مفروضه الوجود في مرحله الجعل وهكذا، ومعنى ذلك أنه لاحكم قبل وجود الموضوع وإلا لزم الخلف، وأما القيود غير الاختياريه، فمنها العقل والبلوغ والوقت وما شاكل ذلك، ثم أن القيد إن كان اختيارياً، فإن كان دخيلاً في اتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ، فلا بد من أخذه مفروض الوجود في مرحله

الجعل كالأستطاعه ونحوها، فيكون من قيود الوجوب، سواءً كان دخيلاً في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج أيضاً أم لا، غايه الأمر إن كان دخيلاً فيه فيكون قيماً للواجب أيضاً، وإن كان دخيلاً في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج فقط، فلا بد من أخذه قيماً للواجب كذلك، لأن الوجوب حينئذ مطلق وغير مقيد به فلماذا يجب تحصيله في الخارج، وإن كان غير اختياري، فلا بد من أخذه مفروض الوجود وإن كان قيماً للواجب، لأن قيد الواجب إذا كان غير اختياري، فهو قيد للوجوب أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، باعتبار أن الواجب مقيد بقيد غير اختياري.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا فرضنا أن قصد الأمر مأخوذ في متعلقه جزءاً وقيماً، فيكون القصد متعلقاً للأمر، وأما الأمر الذي هو متعلق المتعلق، فيكون موضوعاً له، والمفروض أن الموضوع في القضية الحقيقيه مأخوذ مفروض الوجود في الخارج، مثلاً إذا أمر المولى بالصلاه المقيده بقصد الأمر، كان الأمر مأخوذاً مفروض الوجود في المرتبه السابقه على الأمر بالصلاه، ومن الواضح أنه لا يمكن فرض وجود الأمر في الواقع قبل وجود نفسه، فإن لازم ذلك اتحاد الحكم والموضوع في مرتبه الجعل والانشاء وتوقف وجوده على وجود نفسه في مرتبه الفعلية، باعتبار أن الموضوع هو نفس الأمر، فبطبيعته الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه.

والخلاصه أن الموضوع في مرتبه الجعل والمجعول متقدم على الحكم كذلك، فلا يعقل اتحاده معه وكونه موضوعاً لنفسه (1).

ص: ٢٣٥

وقد أورد على ذلك المحقق العراقي (قدس سره) وملخصه: أن ما يؤخذ مفروض الوجود في مرحله الجعل إنما هو قيود الوجوب لا- قيود الواجب، على أساس أن تحصيل قيود الواجب كالظهاره في الصلاه واستقبال القبله ونحوهما واجب على المكلف، لأن الأمر المتعلق بالصلاه يتعلق بها مقيده بتلك القيود، فكما يجب الاتيان بالصلاه بمالها من الاجزاء، فكذلك يجب الاتيان بها بمالها من القيود، وهذا بخلاف موضوع الحكم، فإنه حيث كان قد أخذ مفروض الوجود في الخارج، فلا يجب على المكلف تحصيله ولو كان أمراً اختيارياً، لعدم المقتضى له وهو الوجوب(١).

وغير خفى ما في هذا الايراد، فإنه مبنى على الخطأ في فهم مقصود المحقق النائيني (قدس سره) من هذا الوجه، فإن مقصوده من الموضوع المأخوذ مفروض الوجود في المقام هو نفس الأمر لا قصده، لأنه متعلق به والموضوع متعلق المتعلق لا نفس المتعلق، وحيث أن متعلق المتعلق في المقام هو الأمر فهو الموضوع، فإذاً لا بد من أخذه مفروض الوجود على نهج القضييه الشرطيه، باعتبار أنه غير مقدور، ومن هنا لو كان قيداً للواجب، فلا بد أن يكون قيداً للوجوب أيضاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور، فيعود المحذور حينئذ وهو اتحاد الحكم والموضوع في مرتبه الجعل والفعليه معاً.

وأجاب السيد الأستاذ (قدس سره) عن هذا الوجه بتقريب، أن أخذ القيد مفروض الوجود في مقام الجعل لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون مبرر، والمبرر لذلك أحد أمرين:

الأول: اثباتي.

ص: ٢٣٦

أما الأول: فهو أن يكون الدليل ظاهراً عرفاً فى أن القيد فى لسانه مأخوذ مفروض الوجود فى الخارج كما فى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١). فإنه ظاهر فى أن قيد الاستطاعه قد قدر وجوده خارجاً فى المرتبه السابقه على جعل الوجوب، فلا وجوب قبل وجوده رغم أنه مقدور للمكلف، ومن هذا القبيل وجوب الوفاء بالعقد والنذر والعهد واليمين وما شاكل ذلك، فإنها جميعاً مأخوذه مفروضه الوجود فى الخارج بمقتضى ظهور الأدله.

وأما الثانى: حكم العقل فإنه إنما يحكم بذلك إذا كان القيد قيداً للواجب وكان غير اختياري كالوقت كما فى قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكُمُ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ) (٢)، فإنه يدل على أن الوقت قيد للصلاه، وحيث أنه غير اختياري فالعقل يحكم بأنه قيد للوجوب أيضاً، وحينئذ فلا بد من أخذه مفروض الوجود وإلا-لزم التكليف بغير المقدور، إذ لو كان وجوب الصلاه مطلقاً وغير مقيد بدخول الوقت، فمعناه أن وجوبها فعلى قبل الوقت وهو يلزم المكلف بالاتيان بها قبل دخول وقتها وهو غير مقدور.

والخلاصه: أن كل قيد اخذ فى لسان الدليل فى مقام الجعل، فهو ظاهر فى أنه قيد للحكم والملاك معاً ومأخوذ مفروض عنه فى الخارج، سواءً كان قيداً للواجب أيضاً أم لا، وكل قيد لم يؤخذ فى لسان الدليل مفروض عنه وكان غير اختياري كقوله صلّ فى الزوال، فالعقل يحكم بأنه لا بد من أخذه مفروض الوجود وإلا لزم التكليف بغير المقدور، فإذن أخذ القيد مفروض

١- (١) - سورة آل عمران (٣): ٩٧.

٢- (٢) - سورة الاسراء (١٧): ٧٨.

الوجود يقوم على أساس أحد هذين الأمرين ولا ثالث لهما، وأما إذا لم يكن في مورد شيء منها، فلا موجب لأخذه مفروض الوجود أصلاً ولا مانع من الالتزام بكون التكليف فعلياً قبل وجوده في الخارج.

ومن هنا التزم (قدس سره) بفعليه الخطابات التحريمية قبل وجودات موضوعاتها في الخارج بتمام قيودها وشروطها فيما إذا كان المكلف قادراً على إيجادها فيه، مثلاً- حرمة شرب الخمر فعليه وإن لم توجد الخمر في الخارج إذا كان المكلف قادراً على إيجادها فيه بإيجاد مقدماتها، والنكته في ذلك ما تقدم من أن الموجب لأخذ القيد مفروض الوجود خارجاً أحد الأمرين:

الأول: الظهور العرفي الارتكازي في مقام الاثبات.

الثاني: حكم العقل في مقام الثبوت.

وكلاهما منتف في أمثال المقام، أما الأول فلأن العرف لا يفهم من مثل خطاب لا تشرب الخمر، أن الخمر قد اخذت مفروضه الوجود في الخارج، بحيث أن فعلية حرمتها تتوقف على وجودها فيه، بل يفهم منه أن حرمتها فعليه إذا كان المكلف قادراً على شربها ولو بإيجادها فيه.

فالنتيجة، أن المناط في فعلية الخطابات التحريمية إنما هو فعلية قدره المكلف على متعلقاتها إيجاداً وتركاً ولو بواسطة قدره على موضوعاتها كذلك، وأما في المقام فالقيد فيه نفس الأمر وهو وإن كان خارجاً عن الاختيار إلا أن مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود طالما لم يتوفر فيه أحد الملاكين المتقدمين.

أما الملاك الأول، وهو الظهور العرفي فهو واضح حيث لا موضوع له في

المقام، لأن الكلام هنا ليس في مقام الاثبات، وإنما هو في امكان أخذ قصد الأمر في متعلق نفسه وعدم امكانه ثبوتاً.

وأما الملا-ك الثاني، فلأن الأمر وإن كان قيداً غير اختياري باعتبار أنه فعل اختياري للمولى وخارج عن قدره المكلف، إلا أن حكم العقل بأخذه مفروض الوجود لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته مبرره لذلك، والنكته فيه أنه لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مرحله الجعل، لزم التكليف بغير المقدور، فمن أجل هذه النكته يحكم العقل بأنه قيد للوجوب أيضاً ومأخوذ مفروض الوجود، وهذه النكته غير متوفرة في المقام، إذ لا يلزم من عدم أخذ الأمر مفروض الوجود فيه محذور التكليف بما لا يطاق، والسبب فيه أن الأمر الذي هو متعلق للقصد يتحقق ويوجد بنفس خطاب انشائه وجعله، وإذا تحقق الأمر ووجد كان بامكان المكلف الاتيان بالمأمور به بقصد ذلك الأمر، ومن الواضح أنه يكفي في صحة التكليف، كون المكلف قادراً على الاتيان بالواجب في ظرف الامتثال وإن كان عاجزاً وغير قادر في مرحله الجعل، وعلى هذا فالمكلف وإن لم يكن قادراً على الصلاه بداعى أمرها قبل انشائه وجعله، ولكنه قادر على الاتيان بها كذلك بعد الأمر وانشائه، وهذه القدره تكفي في صحة التكليف والعقل لا يحكم بأكثر منها، فإذن لا موجب لأخذه مفروض الوجود (1).

والتحقيق في المقام أن يقال أن هناك نقاطاً لا بد من النظر فيها:

الأولى: في بيان الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب.

الثانية: هل الأمر كما أفاده (قدس سره) في الخطابات التحريميه أو لا.

ص: ٢٣٩

الثالثة: أنّ ما ذكره (قدس سره) هل يصلح أن يكون رداً على ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من استحاله أخذ قصد الأمر في متعلقه.

أما الكلام في النقطة الأولى: فكل قيد يكون دخيلاً في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ فهو قيد للحكم في مرحله الجعل، ونتيجة ذلك أنه لا-ملاك للفعل بدون ذلك القيد، وكل قيد يكون دخيلاً في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج فهو قيد للواجب، هذا بحسب مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فكل قيد اخذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، فإن كان الدليل ظاهراً عرفاً في أنه مأخوذ مفروض الوجود فهو قيد للوجوب، أي الهيئه ودخيل في الملاك، وإن كان ظاهراً عرفاً في أنه دخيل في ترتب الملاك على وجود الفعل في الخارج فهو قيد للواجب، وقد تقدم أن قيد الواجب إذا لم يكن اختيارياً، فلا بد أن يكون قيداً للوجوب أيضاً وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

وأما إذا لم يعلم أن القيد المأخوذ في لسان الدليل هل هو راجع إلى مدلول الهيئه أو المادة، فسيأتي الكلام فيه ضمن البحوث القادمة بعونه تعالى.

وأما الكلام في النقطة الثانية: فالخطابات التحريمية على قسمين:

أحدهما ما لا-يكون له موضوع في الخارج كالكذب حتى تتوقف حرمة على وجوده فيه، نعم قدره المكلف على الكذب موضوع له وتتوقف فعلية حرمة على فعلية القدره، فإنه إن كان عاجزاً عنه فعلاً لم تكن حرمة فعلية.

والآخر ما يكون له موضوع في الخارج كحرمة شرب الخمر والتصرف في مال الغير وغيبه المؤمن وهكذا، وهل تتوقف فعلية حرمة هذه الأفعال على فعلية موضوعاتها في الخارج فيه قولان، الظاهر هو القول الأول، أما حرمة

التصرف في مال الغير، فلا- شبهه في أن فعليتها متوقفه على وجود مال الغير في الخارج وإلا لكان جعلها لغواً، ومن هذا القبيل حرمه غيبه المؤمن وما شاكلها، فإنها متوقفه على فرض وجود المؤمن فيه وإلا فلا حرمه، وأما حرمه شرب الخمر والنجس أو ما شاكل ذلك، فلا يبعد القول بأنها أيضاً منوطه بوجود موضوعها فيه وهو وجود الخمر أو النجس أو ما شاكله، لأن من يدعى أن المتبادر من قوله لا تشرب الخمر هو حرمه شرب مائع فرض أنه خمر على نهج القضييه الشرطيه غير بعيد.

والخلاصه أن دعوى كون المتفاهم العرفي من مثل قضييه لا تشرب النجس هو حرمه شرب مائع إذا كان نجساً على نهج القضييه الشرطيه غير بعيد.

وأما الكلام في النقطة الثالثه: فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن المكلف وإن كان غير قادر على قصد الأمر قبل صدوره من المولى، إلا أنه بعد صدوره قادر عليه فهو صحيح، لأن مردّه إلى أنه حيث لا أمر بالصلاه قبل صدوره من المولى، فلا يتمكن المكلف من الاتيان بها بقصد أمرها، وأما بعد صدوره منه وتعلقه بها يكون المكلف متمكناً من ذلك، ومن الواضح أن الفعل لا يحكم إلا باشتراط التكليف بالقدره في ظرف الامتثال، أو فقل أن حكم العقل باعتبار القدره على الاتيان بالواجب بقصد الأمر، إنما هو على تقدير تعلقه به لا مطلقاً، ومن الطبيعي أنه بعد تعلقه به كان قصده مقدوراً، وعلى هذا فلا مانع من جعل التكليف على العاجز في ظرف الجعل إذا قدر على العمل في ظرف الامتثال، بل لا مانع منه إذا كان جعل التكليف رافعاً لعجزه كما في المقام، لأن المكلف قبل تعلق الأمر به وجعله لم يكن قادراً على قصد الأمر وبعد تعلقه به وجعله يكون قادراً عليه، فإذن لا محذور في أخذ قصد الأمر في متعلق نفسه، وهنا اشكالان:

الاشكال الأول: أن الأمر وحده لا يكفى فى القدره على قصد الأمر، بل مضافاً إلى ذلك لابد من وصوله ولو بأدنى مرتبه الوصول وهو احتمال وجوده، إذ لو لم يصل الأمر ولو بأدنى مرتبه لما تأتى من المكلف قصد الأمر إلا بنحو التشريع المحرم ووصول الأمر غير اختيارى ولو فى بعض الحالات، ولا يكون مجرد ثبوت الأمر متكفلاً لوصوله ولا سيمًا وإن الخطابات مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه، ولابد من أخذ وصول الأمر قيداً فى الأمر وشرطاً مفروغاً عنه وهو لا يمكن، لاستحاله أخذ وصول الحكم فى موضوع شخصه لاستلزامه الدور وتوقف الشئ على نفسه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أن المأخوذ فى متعلق الأمر لو كان قصده بوجوده الواقعى فهو غير مقدور إلا تشريعاً، ولو كان المأخوذ فيه قصده بوجوده الواصل ولو بأدنى مرتبه فهو غير ممكن، فما هو ممكن أخذه فيه فإنه غير مقدور، وما هو مقدور فإنه غير ممكن أخذه فيه (١).

ويمكن المناقشه فيه، بأن هذا الاشكال مبنى على أن الجهل بالحكم مانع عن اطلاقه، ووصوله قيد وشرط له، فلا بد حينئذ من أخذه مفروض الوجود وإلا لزم التكليف بالمحال، ضروره أن التكليف لو كان مطلقاً ولم يكن مقيداً ومشروطاً بالوصول، لزم كون تكليفه بقصد الأمر تكليفاً بغير المقدور، لفرض أنه غير قادر عليه قبل وصوله ولو بأدنى مرتبه إلا بنحو التشريع المحرم، ولكن هذا البناء غير صحيح، لما تقدم من أن أخذ القيد مفروض الوجود منوط بأحد الأمرين المذكورين وكلاهما مفقود فى المقام، أما الأول وهو الظهور العرفى للدليل فلا موضوع له فيه، وأما الثانى وهو حكم العقل بأنه لو لم يؤخذ مفروض

ص: ٢٤٢

الوجود، لزم التكليف بغير المقدور فلا- موضوع له أيضاً، أما أولاً- فلا- وصول التكليف غالباً يكون اختيارياً، وعليه فإطلاقه لا يوجب التكليف بغير المقدور، وثانياً على تقدير تسليم أنه غير اختياري إلا أنه ليس قيداً للحكم ومأخوذاً مفروض الوجود لكي يقال إنه مستحيل، إذ لا مانع من إطلاق التكليف بالنسبة إلى الجاهل، ولا يلزم من ذلك التكليف بغير المقدور، لأنه وإن كان فعلياً بفعليه موضوعه، إلا أنه غير منجز، لأن تنجزه منوط بالوصول، حيث إنه شرط له لا أنه شرط لفعليته كما هو الحال في سائر موارد الجهل بالتكليف، وعلى هذا فالمكلف وإن كان غير قادر على قصد الأمر قبل تحققه وانشائه، إلا أنه قادر عليه بعده واقعاً، غايه الأمر قد يكون المكلف جاهلاً- بقدرته عليه، وبكلمه أن العجز المانع عن اطلاق التكليف ومحركيته هو العجز التكويني، وأما العجز الناشئ من عدم اطلاق التكليف والناجم منه الذي يرتفع بجعله واقعاً الواصل بوصوله، فهو لا يمنع عن اطلاقه، فإن العجز الذي يرتفع في طول جعل التكليف واقعاً وحقيقه، فكيف يكون مانعاً من اطلاقه، غايه الأمر أنه طالما لم يكن واصلاً إليه ولو بأدنى مرتبه لم يكن منجزاً ومحركاً فعلاً، إذ لا ملازمه بين فعلية التكليف بفعليه موضوعه وكونه محركاً فعلاً، لأن محركيته كذلك منوطه بتنجزه بالوصول وإلا لم يكن محركاً.

الاشكال الثانى: إن قصد الأمر لا يتأتى إلا من قبل الأمر، فكيف يعقل أن يؤخذ في متعلقه بحيث يتوقف عليه الأمر، فإذاً يلزم التهافت في الرتبة، فإن قصد الأمر بملا-ك أنه مأخوذ في متعلق الأمر فيكون أسبق منه رتبة، وبملاك أنه متوقف عليه فيكون متأخراً منه كذلك، وهذا هو معنى التهافت في الرتبة، ولا يمكن التخلص عن هذا الاشكال بأن قصد الأمر متوقف على الأمر الخارجى والأمر الخارجى لا يتوقف على قصد الأمر فى الخارج حتى يلزم التهافت، بل هو

يتوقف على قصد الأمر في الذهن، فإذا لا تهافت (1). وذلك لأن المولى إنما يأمر بالعنوان لا بما هو موجود في الذهن بل بما هو فإن في المعنون ومرآه له في الخارج، فهو يرى من خلال العنوان المعنون، على أساس أن الأثر مترتب عليه لا على العنوان بما هو موجود في الذهن، وعلى هذا فيقع التهافت في نظره، لأنه من جهة يرى الأمر في رتبه متقدمه على قصده لكونه عارضاً عليه وله تقرر وثبوت قبل تعلق القصد به من منظاره، ومن ناحيه اخرى يرى أنه عارض على قصد الأمر ومتأخر عنه رتبه، وهذه النظرة وإن لم يكن لها واقع موضوعي، إلا أن الأمر يأمر بهذه النظرة التي يرى بها واقع قصد الأمر شيئاً مفروغاً عنه ومتقدماً على الأمر الطارئ عليه مع أنه لا يعقل أن يراه الأمر كذلك، لأنه متقوم وجوداً بالأمر الصادر منه، فكيف يراه مفروغاً عنه ومتقدماً عليه.

والجواب: أن الأمر كان يعلم بأنه لا أمر في الواقع قبل أن يصدر منه، وإنما هو مجرد مفهوم الأمر في عالم الذهن بدون أن يكون له واقع مفروغ عنه في الخارج، ولهذا لا يرى الأمر به شيئاً في الخارج لكي يكون فانياً فيه وحاكياً عنه، إذ لا يعقل أن ينظر الأمر إلى قصد الأمر فانياً في مصداقه في الخارج ومعنونه فيه، لأنه كان يعلم بأنه لا مصداق له فيه، وإنما هو مجرد عنوان في عالم الذهن، فإذا صدر منه أمر وتعلق بذلك العنوان تحقق مصداقه في الخارج، وحينئذ فيصبح المكلف قادراً على الاتيان بالواجب بقصد الأمر الواقعي، وعلى ذلك فلا تهافت في نظر الأمر.

وبكلمه، أن الأمر حيث إنه اعتبار صرف، فلا محاله يكون متعلقه الأمر الذهني، إذ لا يمكن تعلقه بالأمر الخارجي مباشرة وإلا فلازمه أن يكون الأمر

ص: ٢٤٤

خارجياً وهو خلف، فإذا لا محاله يكون متعلقه بنحو المباشر هو المفهوم الذهني، ولكن بملاك أنه مرآه لما في الخارج وفان فيه بنحو المعنى الحرفي، باعتبار أن الأمر مترتب على الواقع الخارجي لا- على المفهوم الذهني، وأما إذا لم يكن للشئ واقعه خارجي قبل تعلق الأمر به وإنما يوجد ويتحقق واقعه ومصداقه الخارجي حين تعلق الأمر به بنفسه، فلا مانع من تعلق الأمر به، غاية الأمر أن الأمر يتصوره فانياً في واقع سوف يتحقق ويوجد في الخارج ولا مانع من ذلك، فإن مرده إلى أن الأمر لم يتعلق به بما هو موجود في عالم الذهن بنحو المعنى الاسمي، بل تعلق بما هو مرآه بنحو المعنى الحرفي شأنها لمصداق سوف يتحقق بنفس تحقق هذا الأمر العارض على قصده في افق الذهن، فإذا لا محذور لا من ناحيه عدم القدره لأنها موجوده في ظرف الامتثال، ولا من ناحيه التهافت في مرحله الجعل في نظر الأمر.

وعليه فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من الاشكال على المحقق النائيني (قدس سره) من أنه لا مبرر لأخذ الأمر مفروض الوجود وقيداً للوجوب في مرحله الجعل هو الصحيح، وذلك لأن المبرر لأخذه كذلك إنما هو لزوم التكليف بغير المقدور، وهو غير لازم في المقام، حيث أن القدره المعتره على الواجب بحكم العقل، إنما هي القدره في ظرف الامتثال وإن كان عاجزاً في ظرف الجعل، وبما أن المكلف في المقام قادر على قصد الأمر بعد تعلقه بالواجب، فلا اشكال من هذه الناحيه.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً، ويمكن تقريب ذلك بطريقتين:

الأول: أن قصد امتثال الأمر لو كان مأخوذاً في متعلقه لزم تقدم الشئ على نفسه، فإنه باعتبار أخذه في متعلق التكليف يكون في مرتبه الاجزاء والشرائط، وباعتبار أنه متعلق بهما فيكون متأخراً عنهما رتبه، ونتيجه ذلك هي التهافت في

الرتبه وتأخره عن نفسه.

الثانى: أن قصد امتثال الأمر لو كان مأخوذاً فى متعلق الأمر لزم الدور، لأن كل أمر مشروط بالقدره على متعلقه فيكون متأخراً عنها تأخر المشروط عن الشرط، والقدره متوقفه على المتعلق من باب توقف العارض على المعروض، فإذا لو فرض أنه أخذ فى متعلقه قصد امتثال الأمر، كان الأمر متوقفاً على نفسه، لأن الأمر متوقف على القدره وهى متوقفه على الأمر، بلحاظ أنه جزء المتعلق، فالنتيجه أن الأمر متوقف على نفسه(1).

والجواب: أما عن التقريب الأول فهو مبنى على أن يكون المأخوذ فى متعلق الأمر قصد امتثال الأمر خارجاً، فإنه حيث كان متأخراً عن أجزاء المأمور به وقيوده، فلا يمكن أخذه جزءاً وقيداً له، للزوم محذور تقدم الشئ على نفسه، ولكن من الواضح أن المأخوذ فيه إنما هو قصد الأمر بوجوده العنوانى فى عالم الذهن لا بوجوده الواقعى وعليه فلا محذور، لأن المتأخر عن الاجزاء والشرائط إنما هو واقع قصد الأمر لا عنوانه، فإذا لا يلزم من أخذه فيه محذور تقدم الشئ على نفسه، لأن ما هو متأخر عن الاجزاء رتبه هو واقع قصد الأمر وهو غير مأخوذ فيه لا جزءاً ولا قيداً، وما هو مأخوذ فيه كذلك وهو عنوان قصد الأمر فى عالم الذهن غير متأخر عنها فى الرتبه، فلا محذور حينئذ.

وإن شئت قلت كما أن قصد الأمر مأخوذ فى المأمور به بوجوده العنوانى الفانى كذلك سائر الاجزاء. إذ لا يمكن أن تكون تلك الاجزاء متعلقه للأمر بوجوداتها الواقعيه، لأنها مسقطه للأمر، فكيف يعقل أن تكون متعلقه له، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، وإنما الفرق بينهما من ناحيه اخرى وهى أن لسائر الاجزاء

ص: ٢٤٤

١- (١) - لاحظ أجود التقريرات ١: ١٦٢ وفوائد الأصول ١: ١٤٩.

ما بإزاء فى الخارج دون قصد الأمر، فإنه لا واقع له فى الخارج إلا بعد تحقق الأمر وانشائه، فإذا أراد المولى أن يأمر بالصلاه مثلاً فلا محاله يتصور الصلاه بمالها من الأجزاء والشرائط بعنوانها الفانى فى الخارج ثم يأمر بها بهذا العنوان الفانى مباشره لا بوجودها الواقعى لأنه مسقط للأمر.

فالتببجه أنه لا مانع من أخذ قصد امثال الأمر بوجوده العنوانى فى متعلق الأمر، وإنما المانع هو أخذه بوجوده الواقعى فيه، غايه الأمر أنه إذا كان مأخوذاً فيه بوجوده العنوانى، فلا مصداق له خارجاً فعلاً، ويتحقق بعد تحقق الأمر وجعله.

وأما التقريب الثانى فهو مبنى على اعتبار القدره الفعلية على متعلق الأمر وهى مفقوده فى المقام، لأنها متوقفه على الأمر به حتى يكون المكلف قادراً على قصده، ولكن لا دليل على هذا البناء، لأن الدليل على اعتبار القدره إنما هو حكم العقل وهو لا يحكم باعتبار القدره إلا فى ظرف الامتثال وتعلق الأمر به، أو فقل أن العقل لا يحكم بأكثر من اعتبار القدره التعليقيه أى القدره لو تعلق به الأمر لا القدره الفعلية، والقدره التعليقيه حاصله فى المقام.

راى المحقق الخراسانى

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) (١) وحاصل ما ذكره يرجع إلى نقطتين:

الأولى: أن قصد الأمر بالطبع متأخر رتبه عن الأمر، إذ لا يعقل وجوده إلا بعد افتراض وجود أمر فى المرتبه السابقه، فلو كان قصده مأخوذاً فى متعلقه، لزم كونه متقدماً على الأمر رتبه، على أساس أن متعلق الأمر أسبق منه كذلك،

ص: ٢٤٧

بملاك أن الأمر ومتعلقه موجودان بوجودين، أحدهما عارض وهو الأمر، والآخر معروض وهو المتعلق، أو طبعاً بملاك أنهما موجودان بوجود واحد كما في المقام، فإن قصد الأمر المأخوذ في المتعلق متحد وجوداً مع قصد الأمر المتعلق به ولكنه طبعاً متأخر عنه رتبة كتأخر الانسان عن الحيوان والناطق، فإذا يلزم التهافت في رتبته وتقدم الشيء على نفسه، فلذلك لا يمكن أخذه فيه.

الثانية: أن لازم أخذه في متعلق الأمر عدم التمكن من الامتثال، لأن الفعل وحده غير متعلق للأمر، فلا يعقل أن يأتي به بقصد الأمر، ضروره أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به وهو المركب من ذات الفعل مع قصد الأمر، مثلاً إذا كان الأمر متعلقاً بالصلاه مع قصد الأمر، فمعناه أن ذات الصلاه لم تكن متعلقه للأمر، وعليه فلا يمكن الاتيان بها بقصد الأمر إلا تشريعاً، لفرض أنه لا أمر لها، فإذا يلزم من أخذه في متعلق الأمر عدم القدره على الامتثال.

والجواب أما عن النقطة الأولى، فقد ظهر جوابها مما تقدم وملخصه: إنه مبني على الخلط بين كون المأخوذ في متعلق الأمر القصد بوجوده الواقعي وبين كون المأخوذ فيه القصد بوجوده العنواني، وتخيل أن المأخوذ فيه هو الأول، فلهذا استشكل بلزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه، ولكن قد ظهر مما مر أن المأخوذ فيه القصد بوجوده العنواني وهو لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج فلا يلزم الدور.

وأما عن النقطة الثانية، فقد يقال كما قيل أن الواجب إذا كان مركباً من جزئين، فالأمر المتعلق به ينحل إلى أمرين ضميين بانحلال أجزائه، فيتعلق بكل جزء منه أمر ضميني (1)، وعلى هذا فإذا كانت العباده مركبه من الفعل وقصد

ص: ٢٤٨

الأمر كالصلاه مثلاً، كان الأمر المتعلق بها ينحل إلى أمر ضمني متعلق بذات الفعل وأمر ضمني متعلق بقصد الأمر، فإذا أتى المكلف بالفعل بقصد أمره الضمني فقد تحقق الواجب بكلا جزئيه معاً، أما ذات الفعل فظاهر، وأما الجزء الآخر وهو قصد امتثال الأمر فقد تحقق بنفس قصد امتثال الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل، حيث إنه لا واقع موضوعي له غير وجوده في عالم الذهن، فإذا قصد المكلف امتثال الأمر الضمني المتعلق به فقد تحقق ذلك الجزء في الخارج أيضاً وسقط أمره، معللاً بأن الأمر الضمني المتعلق به توصلي دون الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل، فإنه تعبدى، ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين: أحدهما تعبدى والآخر توصلى، هذا.

وهنا اشكالان:

الاشكال الأول: أن المأخوذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالى دون قصد الأمر الضمنى، وعليه فإذا أتى المكلف بذات الفعل بقصد أمره الضمنى لم يأت بالجزء الثانى من المأمور به وهو قصد الأمر الاستقلالى فلا يجزى.

والجواب: أن هذا الاشكال مبنى على أن قصد امتثال الأمر الضمنى فى مقابل قصد امتثال الأمر الاستقلالى، فلهذا لا يجزى الأول عن الثانى.

ولكن هذا البناء خاطيء جداً ولا واقع موضوعى له، إذ لا يمكن أن يكون الأمر الضمنى داعياً ومحركاً إلا بداعويه الأمر الاستقلالى، بداهه أنه لا وجود له إلا بوجوده، ومن هنا يكون المكلف حين الاتيان بكل جزء جزء من الواجب يقصد امتثال الأمر الاستقلالى، على أساس أنه المحرك والداعى إلى الاتيان به مرتباً بجزئه الآخر من البدايه إلى النهايه، ومن الواضح أن الجزء المرتبط بالأجزاء الأخرى ثبوتاً وسقوطاً متعلق للأمر الاستقلالى، والمفروض أن

ص: ٢٤٩

المكلف لم ينو الاتيان بالجزء بحده بدون أن يكون ملحقاً بالجزء السابق ومسبوقاً بالجزء اللاحق، لأنه ليس جزء الواجب حتى يكون متعلقاً للأمر، فإن جزء الواجب حصه خاصه منه وهى الحصه الملحقه بالجزء السابق والمسبوقه بالجزء اللاحق، وهذه الحصه بهذا الوصف متعلقه للأمر الاستقلالى، والاتيان بها يكون بداعى ذلك الأمر، وعلى هذا فاتيان المكلف بذات الفعل بقصد الأمر لا محاله يكون بقصد الأمر الاستقلالى لا الأمر الضمنى إذ لا قيمه له فى مقابله، فإذن كما يتحقق بذلك الجزء الأول من الواجب وهو الفعل الخارجى كذلك يتحقق به الجزء الثانى منه أيضاً وهو قصد امتثال الأمر الاستقلالى، فالنتيجه أنه لا محذور فى أخذ قصد الأمر الاستقلالى فى متعلق نفسه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن قصد الأمر الاستقلالى لا يمكن أخذه فى متعلقه (1) غير تام، فهنا دعويان:

الأولى: أنه لا مانع من أخذ قصد الأمر الاستقلالى فى متعلق نفسه.

الثانيه: أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنه لا يمكن أخذه فى متعلقه غير تام.

أما الدعوى الأولى، فقد ظهر مما مرّ أنها ممكنه ثبوتاً واثباتاً، أما الأول فلانه لا مانع من تصوير واجب مركب من ذات الفعل وقصد الأمر الاستقلالى ثبوتاً.

وأما اثباتاً فلأذن الأمر وإن تعلق بالمجموع المركب منهما إلا أنك عرفت أن الاتيان بكل جزء جزء من الواجب إنما هو بداعى الأمر الاستقلالى لا الأمر الضمنى، وعليه فالفعل وإن كان جزء الواجب، إلا أن الاتيان به لا محاله يكون بقصد الأمر الاستقلالى، فإذا أتى به كذلك فقد تحقق الواجب بكلا جزئيه معاً.

ص: ٢٥٠

وأما الدعوى الثانية، فقد أفاد السيد الأستاذ (قدس سره) في تقريبها أنه لا يعقل أن يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجى وقصد الأمر الاستقلالى، لأن الفعل الخارجى مع فرض كونه جزء الواجب، لا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر الاستقلالى، بداهه أن الأمر المتعلق بالواجب المذكور ينحل إلى أمرين ضمنيين، أحدهما متعلق بذات الفعل والآخر بقصد الأمر، ففرض تعلق الأمر الاستقلالى بذات الفعل خلف. وعليه فلا يمكن الاتيان بذات الفعل بقصد الأمر الاستقلالى إلا تشريعاً(1).

ولكن للمناقشه فى هذا التقريب مجالاً، وذلك لأن الأمر المتعلق بذات الفعل وإن كان حصه من الأمر الاستقلالى، إلا أنها إنما تدعو إلى الاتيان بذات الفعل مرتبطه بسائر حصص ذلك الأمر ذاتاً لا مطلقاً، ومن الواضح أن الأمر الاستقلالى هو هذه الحصه المرتبطه بسائر الحصص، واما الحصه بحدّھا الخاص وبقطع النظر عن غيرها فلا أثر لها، ولذلك يكون المحرك والداعى إلى الاتيان بكل جزء هو الأمر الاستقلالى.

أو فقل أن الحصه بنفسها لا أثر لها ولا تصلح للداعويه، وأما أنها مرتبطه بسائر الحصص فهى حقيقه الأمر الاستقلالى، هذا إضافه إلى أنه ليس للأمر الضمنى عند التحلل معنى محصل وواقع غير الأمر الاستقلالى، لوضوح أن الأمر المتعلق بالمركب أمر واحد جعلاً- ومجوعولاً- ولا- واقع موضوعى له ماعدا وجوده فى عالم الاعتبار بل هو بسيط غايه البساطه، فلا يتصور انحلاله إلى أوامر ضمنيه، فإن هذا الانحلال لا يخلو من أن يكون شرعياً أو قهرياً، أما الأول فلان المفروض أن المجعول والمعتبر من قبل المولى أمر واحد لا أوامر متعدده بعدد

ص: ٢٥١

أجزائه، وإلا لزم أن يكون كل جزء منها واجباً مستقلاً وهو خلف.

وأما الثاني، فالأمن الانحلال القهري في الأمور الاعتبارية غير متصور، فإذا ن لا واقع موضوعي للأمر الضمني حتى يكون داعياً ومحركاً. نعم أن هذا الانحلال بتحليل من العقل يتبع انحلال متعلقه لا بالأصالة بل انما هو موجود في عالم التحليل والافتراض العقلي لا في عالم الواقع، إذ فيه لا انحلال لا في الحكم ولا في المتعلق فلهذا لا أثر له.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنه لا- مانع من أن يكون الواجب الواحد مركباً من جزئين يكون أحدهما تعدياً والآخر توصلياً^(١) لا- يمكن المساعدة عليه، وذلك لما عرفت من أن الأمر المتعلق بالمجموع المركب منهما أمر واحد جعلاً ومجعولاً، فلا يعقل إنحلاله إلى أمرين ضمنيين حتى يمكن القول بأن أحدهما عبادي والآخر توصلي، فالسالب بانتفاء الموضوع، ودعوى أن العقل يحلله تبعاً لانحلال متعلقه إلى حصتين أو أكثر، فهي وإن كانت صحيحة، إلا أنه بتحليل من العقل الذي لا واقع موضوعي له في الخارج، فإن الحكم المجعول من قبل الشارع واحد جعلاً ومجعولاً وهو كاشف عن أن ملاكه في مرحله المبادئ أيضاً واحد، وعلى هذا فالحصه التحليلية ليست مجعولة من قبل الشارع، فإن المجعول من قبله حكم واحد، وحيث إن حقيقة الحكم اعتبار صرف وقائم بالشارع قيام الفعل بالفاعل، فلا يعقل فيه الانحلال والتجزئه ولا يمكن أن يعقل أن تكون الحصه المتعلقة بذات الفعل تعدييه والحصه المتعلقة بقصد الأمر توصليه مع أنها بالتحليل لا بالجعل، ومن هنا لا تكون هذه الحصه موضوعاً للأثر ولا تصلح أن تكون مقربه ولا تتصف بالتعدييه أو التوصليه.

ص: ٢٥٢

هذا، إضافة إلى أن لو سلمنا الانحلال إلا أنه لا شأن للأمر الضمى فى مقابل الأمر الاستقلالى، فلا يمكن أن يكون أحد أمرين ضميين تعدياً والآخر توصلياً، إذ معنى ذلك أن الأمر الاستقلالى تعدى وتوصلى معاً، بلحاظ أن تعديه الأمر الضمى إنما هى بتعديه الأمر الاستقلالى وتوصليته إنما هى بتوصليته هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الواجب المركب من ذات الفعل وقصد امتثال الأمر، مركب من جزء عبادى وهو ذات الفعل وجزء توصلى وهو قصد امتثال الأمر، لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن كلا الجزئين عبادى، غاية الأمر أن عباديه الجزء الأول بالعرض وعباديه الجزء الثانى بالذات، لأن قصد امتثال أمر المولى وإطاعته بنفسه من العناوين المقربه، فلا يتوقف التقرب به إلى مقرب آخر، فإذا أتى المكلف بالصلاه بقصد امتثال أمرها، فالصلاه مقربه بملاك أن الاثيان بها بقصد امتثال أمرها والاطاعه، وأما قصد الامتثال والاطاعه فهو مقرب بنفسه، فلا يتوقف التقرب به إلى قصد امتثال أمره.

الاشكال الثانى: أن الأمر الضمى الذى تعلق بذات الفعل كالصلاه مثلاً لا يخلو عن أن يكون متعلقاً بالصلاه المطلقه أو المقيداه أو المهمله والكل لا يمكن، أما الأول فهو خلف فرض كون الأمر الضمى المتعلق بها ارتباطى، فلو كان متعلقاً بها مطلقه فمعناه أنه مستقل لا ضمى، وأما الثانى فيستلزم التسلسل، لأن المقيد ينحل إلى ذات والقيد، فننقل الكلام حينئذ إلى الأمر الضمى المتعلق بذات المقيد، ونقول هل هو تعلق بذات المقيد مطلقه أو مقيداه، والأول خلف والثانى يستلزم التسلسل، لأن المقيد ينحل إلى ذات والقيد، فننقل الكلام إلى الأمر

الضمنى المتعلق بذات المقيد وهكذا يذهب إلى مالا نهائه له.

وأما الثالث، فلأن المهملة فى قوه الجزئيه، وعلى هذا فلا يمكن احراز انطباق الصلاه الواجبه المهمله على كل فرد من أفرادها فى الخارج لكى يتمكن المكلف من الاتيان بكل فرد منها بقصد الأمر بذات الصلاه، لعدم احراز انطباقها عليه باعتبار إهمالها(1).

والجواب: أن الفرض الأول والثانى باطل وغير محتمل، وأما الفرض الثالث فهو المتعين، وذلك لأن الماهيه المهمله غير القضيه المهمله، فإن ماهو فى قوه الجزئيه هو القضيه المهمله، وأما الماهيه المهمله فهى متمثله فى ماهيه يكون النظر فيها مقصوراً على ذاتها وذاتياتها بدون أن تلحظ معها أى خصوصيه من الخصوصيات الذهنيه أو الخارجيه حتى خصوصيه المقسميه، فلهذا تسمى بالماهيه المهمله، باعتبار أنها مهمله من جميع الخصوصيات وهى تنطبق على جميع أفرادها وحصصها فى الخارج بأى خصوصيه كانت، هذا إضافه إلى ما ذكرناه من أنه لا معنى لداعويه الأمر الضمنى إلا داعويه الأمر الاستقلالى، بلحاظ أنه لا واقع موضوعى له، نعم أنه جزء تحليلى عقلى بالعرض يتبع متعلقه لا بالأصالة ولا أثر له.

ومن هنا يظهر أن ذات الفعل متعلقه للأمر مرتبطه بقصد أمرها، بمعنى أن الجزء حصه خاصه من ذات الفعل وهى الحصه المرتبطه، وحينئذ فيجوز له الاتيان بها بقصد امتثال الأمر الاستقلالى كما هو الحال فى كل جزء من أجزاء الواجب كالصلاه مثلاً، فإن المصلى كان يأتى بالتكبيره بقصد امتثال الأمر الصلاتى وهكذا سائر أجزائها، باعتبار أنها واجبه فى ضمن وجوب غيرها من

ص: ٢٥٤

الاجزاء ومأمور بها فى ضمن الأمر بغيرها.

فالتبجه أن المأخوذ فى متعلق الأمر هو قصد امتثال الأمر الاستقلالى لا قصد امتثال الأمر الضمنى، فىكون المتعلق مركباً من الجزء الخارجى وهو الجزء الذى له مصداق فى الخارج كالصلاه والجزء الذهنى وهو قصد الأمر الاستقلالى، فإذا أتى المكلف بالجزء الخارجى بقصد أمره فقد تحقق كلا الجزئين، أما الجزء الخارجى فواضح، وأما الجزء الذهنى فلأنه تحقق بقصد امتثال أمره، باعتبار أنه نفس قصد امتثال الأمر الاستقلالى كما مرّ.

راى المحقق الأصبهانى

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصبهانى (قدس سره) من أن لازم تقييد المأمور به بقصد امتثال الأمر هو تعلق الأمر بالمجموع المركب من ذات الفعل وقصد امتثال الأمر، فإذا بطبيعه الحال كان الأمر يحرك العبد نحو المجموع كسائر الأوامر المتعلقة بالمركبات وهذا فى المقام غير معقول، لأن قصد الصلاه الذى نشأ من قبل الأمر بها هو بنفسه قصد الامتثال الذى هو الجزء الثانى للمأمور به، فلا يعقل تعلق هذا القصد بهذا الجزء، لأن معنى ذلك تعلق القصد بنفسه وهو محال، لأنه من داعويه الأمر لداعويه نفسه ومحركيته لمحركيه نفسه وهى كعليه الشئ لعليه نفسه مستحيله(1).

والجواب: أن هذا المحذور مبنى على أن يكون المأخوذ فى متعلق الأمر قصد امتثال الأمر الخارجى، ولكن مر أن المأخوذ فيه قصد امتثال الأمر بوجوده العوانى، وحينئذ فالمأمور به مركب من جزئين، جزءاً خارجياً وهو ذات الصلاه مثلاً، وجزءاً ذهنياً وهو قصد الامتثال، والأمر تعلق بالمجموع المركب منهما ويدعو العبد نحو المجموع، وحينئذ فإذا أتى العبد بالصلاه بقصد امتثال

ص: ٢٥٥

أمرها النفسى الاستقلالى فقد أتى بكلا- الجزئين معاً، فإذن لا يلزم انضباط قصد الأمر على نفسه حتى يكون محالاً، بل يلزم انبساط قصد الأمر الواقعى على قصد الأمر الذهنى ولا محذور فيه.

الوجه الخامس: أن لازم أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلقه عدم أخذه فيه، وذلك لأن قصد الأمر إذا كان مأخوذاً فى متعلقه، فمعناه أن الأمر تعلق بالمجموع المركب من ذات الفعل وقصد الأمر، والمفروض أن هذا الأمر عين ذلك الأمر الذى أخذ قصده فى متعلقه، ومتعلق ذلك الأمر هو ذات الفعل على الفرض، فإذن يلزم من أخذه فيه عدم أخذه، وإن شئت قلت أن الأمر المتعلق بالصلاه مثلاً مع داعى الأمر لا يدعو إلا إلى الاتيان بالصلاه بداعى أمرها، وهذا معنى عدم أخذه فيها لا إلى الاتيان بالصلاه مع داعى الأمر بداعى الأمر، وهذا معنى أنه يلزم من فرض أخذه فى متعلقه عدم أخذه فيه. وما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده محال(1).

والجواب: أن هذا الوجه أيضاً مبنى على أن يكون قصد الأمر مأخوذاً فى متعلقه بوجوده الواقعى، فعندئذ يلزم من أخذه فيه عدم أخذه، لأن معنى أخذه فيه أن الأمر تعلق بالمجموع المركب من ذات الفعل وقصد الأمر، وحيث أنه لا يدعو إلا إلى الاتيان بذات الفعل بداعى الأمر، فيكون معناه عدم أخذه فيه، لأن معنى الأخذ هو أنه يدعو إلى الاتيان بذات الفعل مع داعى الأمر بداعى الأمر، والفرض أنه لا يقتضى ذلك، ولكن قد تقدم أن المأخوذ فيه قصد الأمر بوجوده العنوانى الذهنى، والأمر تعلق بالمجموع المركب منه ومن الجزء الخارجى، وهو يدعو إلى الاتيان بهما خارجاً، فإذا قام المكلف وأتى بالجزء الخارجى بقصد

ص: ٢٥٦

امتنال الأمر فقد أتى بكلا- الجزئين معاً بدون لزوم أى محذور، غايه الأمر أن الجزء الذهني قد تحقق بنفس الاتيان بالجزء الخارجي بقصد امتثال الأمر.

الوجه السادس: أن قصد امتثال الأمر لو كان مأخوذاً في متعلقه، فإن كان الأمر المتعلق به محركاً نحو الاتيان بذات الفعل دون ذلك الجزء، لكان معناه عدم تعلق الأمر به وهو خلف، وإن كان محركاً نحوه مباشره وهو محرك نحو الاتيان بذات الفعل كذلك في طوله، باعتبار أن قصد الاتيان بذات الفعل لا يمكن أن يكون في عرض قصد قصده، ضروره أن حصول المقصود لا يعقل أن يكون في عرض قصده، وإلا- لزم طلب الحاصل فهو خلاف الوجدان والضروره، لأن كل مكلف في مقام الامتثال لا يقصد إمتثال الأمر المتعلق بذات الفعل مباشره، ولا يكون في نفسه قصد آخر متعلق بهذا القصد، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك أن الأمر المتعلق بالمجموع المركب ينحل إلى أمرين ضمنيين:

أحدهما متعلق بذات الفعل والآ-خر متعلق به ويكون محركاً وداعياً نحوه، وهو يكون محركاً وداعياً نحو ذات الفعل في طول تحريك الأول، ولكن تقدم أنه لا واقع للانحلال، فإن الأمر الواحد جعلاً ومجعولاً غير قابل لذلك.

فالنتيجه، أنه لا يمكن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه.

والجواب: أنه لا- مانع من أخذ قصد الأمر بوجوده العنواني في متعلق الأمر، بأن يكون الأمر متعلقاً بالصلاه مثلاً مع قصد الأمر الذهني وهو لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج، فإذا تعلق الأمر بها كان محركاً نحو المجموع، فإذا أتى بها كذلك قد انطبق عليها الواجب بكلا- جزئيه هما ذات الصلاه وقصد امتثال الأمر ولا يلزم المحذور الأول من ذلك، لأن الأمر المتعلق بالصلاه بقصد امتثال الأمر يكون محركاً وداعياً إلى الاتيان بها كذلك لا أنه محرك إلى الاتيان بذاتها فقط،

والمفروض أن المكلف متمكن من ذلك بعد تحقق الأمر وصدوره من المولى، ومن هنا لولم يؤخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه لم يجب على المكلف الاتيان بالصلاه بقصد الأمر والامتثال.

وأما المحذور الثانى، فمضافاً إلى أنه خلاف الوجدان والضروره فلا يلزم ذلك من أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، لما عرفت من أن أخذه فيه لا يقتضى أكثر من الاتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر مباشره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أنه لا مانع من أخذ قصد امتثال الأمر بوجوده الذهنى العنوانى فى متعلقه، لا من ناحيه القدره عليه، لما تقدم من أن الحاكم بشرطيه القدره إنما هو العقل وهو لا يحكم بأكثر من شرطيه القدره اللولائيه وهى القدره لو تعلق الأمر به وهى موجوده بعد تحقق الأمر وانشائه، ولا من ناحيه أن مالا يتأتى إلا من قبل الأمر، فلا يمكن أخذه فى متعلقه لاستلزامه الدور، لأن هذا المحذور إنما يلزم إذا كان المأخوذ فيه قصد امتثال الأمر بوجوده الواقعى، فعندئذ يلزم الدور لأنه يتوقف على وجود الأمر فى الخارج من باب توقف العارض على المعروف، والأمر يتوقف عليه من باب توقف الحكم على متعلقه، وأما إذا كان المأخوذ فيه قصد امتثال الأمر بوجوده العنوانى فلا دور، لأن المتأخر حينئذ غير المتقدم، ولا من ناحيه أن الأمر لو كان متعلقاً بالفعل مع قصد امتثاله، لكان المكلف عاجزاً عن الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال الأمر، لفرض عدم تعلقه بها، وإنما تعلق بالمجموع المركب منهما فلا يدعو إلا إليه، وذلك لما مرّ من أن المكلف فى مقام الامتثال والطاعه كان يأتى بكل جزء جزء من المأمور به بداع الأمر الاستقلالى لا الأمر الضمنى، باعتبار أنه لا داعويه له إلا بداعويه الأمر الاستقلالى، هذا إضافه إلى أنه لا واقع له حتى يكون

داعياً كما تقدم، ولا من ناحيه أن الأمر بما أنه موضوع فلا بد أن يؤخذ مفروض الوجود، فحينئذ يلزم الدور والتهافت في المرتبه، فإن فعلية الأمر تتوقف على فعلية موضوعه في المرتبه السابقه، فلو توقفت فعلية موضوعه على فعليته لزم الدور وتقدم الشيء على نفسه. وذلك لما تقدم من أنه لا- مبرر لأخذه مفروض الوجود، أما المبرر الاثباتي وهو ظهور الدليل فلا وجود له، وأما المبرر الثبوتى وهو لزوم التكليف بغير المقدور لولم يؤخذ مفروض الوجود فهو غير لازم، لأن الحاكم باعتبار القدره على متعلق التكليف العقل وهو لا يحكم بشرطيه أكثر من القدره اللولائيه أى القدره لو تعلق الأمر به والمفروض أنها موجوده، ولا من ناحيه أن وجود الأمر وحده لا- يكفى فى القدره على قصد امتثال الأمر، بل إضافه إلى ذلك لا بد من وصوله ولو احتمالاً، وإلا فلا- يتمكن المكلف من قصد الأمر إلا بنحو التشريع المحرم، فعندئذ لا بد من أخذه قيداً للأمر وشرطاً مفروغاً عنه فى الخارج وعليه فيلزم محذور الدور، وذلك لما تقدم من أن العجز الناجم من الجهل بالحكم لا يمنع عن اطلاقه، على أساس أنه عجز اعتقادى لا واقعى، وإنما يمنع عن تنجزه، لأن الوصول شرط له لا لفعليته، ولا من ناحيه أن الأمر إنما يأمر بالعنوان الذهني بما أنه فإن فى المعنون فى الخارج وحاك عنه ويرى من خلال العنوان المعنون فيه ولهذا اشتاق إليه، وهذا لا يمكن فى المقام، إذ ليس للعنوان الذهني فيه معنون فى الخارج حتى يراه الأمر فانياً فيه، وذلك لما تقدم من أنه لا مانع من أن يأمر الأمر بالعنوان الذهني الذى لا مصداق له فى الخارج فى المرتبه السابقه وقطع النظر عن هذا الأمر ويتحقق بتحقيقه، وهذا يكفى فى اشتياق المولى إلى الأمر به لا- بملا-ك أنه موجود فى الخارج، بل للاشاره إلى أن مصداقه سوف يتحقق ويحصل به غرضه، ولا من ناحيه أن قصد امتثال الأمر لو كان مأخوذاً فى متعلقه، لزم داعويه الشيء لداعويه نفسه، وذلك لما مرّ من أن هذا المحذور ممتن

الأول: أن يكون قصد امتثال الأمر في عرض الجزء الآخر وهو ذات الفعل.

الثاني: أن يكون المأخوذ قصد امتثال الأمر بوجوده الواقعي، وكلا الأمرين غير صحيح.

أما الأول، فلأنه في طول الجزء الآخر لا في عرضه، لأن الأمر تعلق بالفعل بقصد أمره وهو لا يقتضى الاتيان به بقصد قصد أمره، وإنما يقتضى الاتيان به بقصد أمره.

وأما الثاني، فلأن المأخوذ فيه هو قصد امتثال الأمر بوجوده العنواني لا الواقعي وهو مرآه لأن يكون الأمر الواقعي داعياً إلى الاتيان بالمأمور به لا داعياً إلى نفسه لكي يلزم داعويه الشيء لداعوته نفسه.

هذا كله بالنسبه إلى أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق نفسه، وأما لو بنينا على استحاله ذلك وعدم امكانه، فهل هناك طريق آخر لذلك؟

تصوير العراقي بطريق الحصة التوأم

والجواب: أن هناك محاولتين:

المحاولة الأولى: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) وحاصل هذه المحاولة (1) أن المستحيل إنما هو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه جزءاً وقيداً، بأن يكون الأمر متعلقاً بالمركب من ذات الفعل وقصد الأمر أو المقيد به، وأما إذا لم يؤخذ قصد الامتثال فيه لا جزءاً ولا قيداً، بأن يكون الأمر متعلقاً بالحصة التوأم مع قصد الأمر بحيث يكون القيد والتقييد كلاهما خارجاً عن متعلق الأمر، فلا يلزم شيء من المحاذير المتقدمه، لأن الأمر حينئذ تعلق بذات الفعل وهو المحرك إلى الاتيان

ص: ٢٦٠

بها مع قصد أمرها بدون لزوم أى محذور من الدور وتوقف الشيء على نفسه وداعويه الأمر لداعويه نفسه، فإن كل ذلك منوط بكون الأمر متعلقاً بالمركب من قصد الأمر أو المقيّد به.

ولنا تعليق على هذه المحاولة بأمرين:

الأول: أن قصد الأمر إذا لم يكن جزءاً للمأمور به ولا قيّداً له، لم يوجب تحصيله بحصّه خاصه وهى الحصه المقيده بقصد الأمر أو المركبه معه، ضروره أن مجرد المقارنه الخارجيه بين طبيعى المأمور به وقصد الأمر زماناً لا يوجب تحصيله طالما لم تكن المقارنه مقومه للمأمور به، لوضوح أنه لا يعقل تشخيص الطبيعى و تحصيله بحصه خاصه إلا بالقيّد بحيث يكون التقيّد داخلاً فيه.

وعلى الجملة فموضوع الحكم أو متعلقه إن لوحظ لا بشرط فهو المفهوم المطلق، وإن لوحظ مقيداً بقيّد خاص، فالتقيّد فيه قد أحدث مفهوماً جديداً وهو الحصه المباين للمفهوم الأول وهو المطلق، فالحصه معلوله حدوداً للقيّد بنحو يكون التقيّد داخلاً والقيّد خارجاً، ومن الواضح أن مجرد مقارنه شيء بآخر زماناً وكونه توأمًا معه خارجاً بدون كونها متقومه بالتقيّد به، لا يحدث مفهوماً جديداً له وهو الحصه المباين لمفهومه الأول وهو المطلق.

وعليه فما ذكره (قدس سره) من أن الأمر متعلق بالحصه التوأم مع قصد الأمر لا يرجع إلى معنى محصل، لأن قصد الأمر إذا لم يكن قيّداً لطبيعى الفعل ولا- جزءاً له، فلا يعقل أن يوجب حدوث مفهوم جديد له وهو مفهوم الحصه، على أساس أن حدوثه منوط بكون قصد الأمر قيّداً أو جزءاً مأخوذاً فيه، فإذاً الجمع بين كون متعلق الأمر الحصه مع عدم كون قصد الأمر جزءاً أوقيداً مأخوذاً فيه جمع بين المتناقضين.

وبكلمه، أنه لا تعقل الحصه التوأم مع خروج القيد والتقييد معاً، فإن معنى هذا أن متعلق الأمر طبيعي الفعل من دون تقييده بقيد، نعم تعقل الحصه التوأم فى الأعيان الخارجيه لا فى المفاهيم والطبائع القابله للتقييد بقيود والتحصيص بخصص.

الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم تصور حدوث الحصه مع عدم كون قصد الأمر قيدياً وجزئاً لذات الفعل، إلا أن الالتزام بذلك لا يدفع محذور الدور، لأن الأمر متوقف على تحقق الحصه فى المرتبه السابقه من باب توقف الحكم على متعلقه، وتحقيق الحصه متوقف على وجود الأمر من باب توقف المعلول على العله.

فالنتيجه أنه لا أساس لهذه المحاوله ولا ترجع إلى معنى محصل.

المحاوله الثانيه: أن أخذ قصد الأمر فى متعلقه مباشره وإن كان غير ممكن، إلا أنه بالامكان أخذه فيه بواسطة أخذ عنوان ملازم له كعنوان عدم صدور الفعل بداع دنيوى أو نفسانى، فإنه ملازم لصدوره بداع دينى، باعتبار أن صدور الفعل الاختيارى من الفاعل لا بد أن يكون بداع من الدواعى وإلا لم يكن اختيارياً، وعلى هذا فإذا لم يصدر الفعل عن الفاعل بداع دنيوى أو نفسانى، فلا محاله يصدر منه بداع دينى (١).

وقد علق عليه المحقق النائنى (قدس سره) بأمرين:

الأول: أن وجود عنوان ملازم لقصد الامتثال والقربه دائماً فى الخارج مجرد فرض لا واقع موضوعى له (٢).

ص: ٢٦٢

١- (١) انظر أجود التقريرات ١: ١٦٥.

٢- (٢) أجود التقريرات ١: ١٦٦.

فالتتيجه، أنه لا يوجد عنوان ملازم له دائماً فى الخارج، بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما فيه.

والجواب عنه يظهر مما مرّ من أن عنوان عدم صدور الفعل الاختيارى عن الفاعل بداع دنيوى أو نفسانى لا مستقلاً ولا منضمّاً ملازم لصدوره منه بداع دينى كداعى الامتثال لا محاله، على أساس أن الفعل الاختيارى لا يمكن أن يصدر من الانسان بلا داع من الدواعى الدنيويه أو الأخرويه.

الثانى: أنه على تقدير تسليم وجود عنوان ملازم له خارجاً، فالمتلازمان وإن استحال التفكيك بينهما فى الخارج إلا أنه لا مانع من فرض التفكيك بينهما، فتارة يفرض التفكيك بين هذا العنوان الملازم وبين الصلاه مع قصد القربه، وأخرى يفرض التفكيك بينه وبين قصد القربه دون ذات الصلاه، ولازم ذلك هو الحكم ببطلان الصلاه فى الفرض الأول، على أساس أنها فاقده لجزئها وهو العنوان الملازم المأخوذ فيها وإن كانت واجده لقصد القربه، وهذا كما ترى، وبصحتها فى الفرض الثانى، باعتبار أنها واحده لتمام أجزائها وقيودها وإن كانت فاقده لقصد القربه، باعتبار أنه ليس جزءاً وقيداً لها، وهذا خلف فرض كونها عباده، وغير خفى ما فى هذا التعليق من الغرابه، فإنه بعد تسليم التلازم بين العنوان المذكور وقصد الامتثال واستحاله التفكيك بينهما خارجاً، فلا معنى لافتراض التفكيك لأنه لا يترتب عليه أى أثر، ومن الواضح أن استحالته خارجاً تكفى للتوصل إلى التتيجه المطلوبه فى العبادات وهى اتيانها بقصد القربه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن أخذ العنوان الملازم لقصد الامتثال ليس بملاك الموضوعيه وبنحو المعنى الاسمى، بأن يكون من أحد أجزاء المأمور به، بل بملاك

الطريقيه والوسيله وبنحو المعنى الحرفى للاشاره به إلى اعتبار قصد الامتثال فيه، حيث إنه لا يمكن اعتباره فيه بنحو المباشر، فلهذا يلتجىء المولى إلى اعتباره بالواسطه، ومن هنا يظهر أن الحكم بالبطلان فى الفرض الأول والصحة فى الفرض الثانى فى غير محله، لأنه مبنى على الخلط بين كون العنوان الملازم جزءاً حقيقياً للمأمور به وبين كونه عنواناً ملازماً للجزء الحقيقى له، فما ذكره (قدس سره) فى الفرضين المذكورين مبنى على هذا الخلط، فلذلك يكون الأمر فيهما على العكس تماماً هو الحكم بالصحة فى الفرض الأول والبطلان فى الفرض الثانى.

ومن ناحيه ثالثه أن هذه المحاوله لا تدفع محذور الدور وتقدم الشىء على نفسه وكذلك داعويه الأمر لداعويه نفسه، ولا فرق فى لزوم هذين المحذورين بين كون قصد امتثال الأمر مأخوذاً فى متعلق نفسه مباشره أو بواسطه عنوان آخر ملازم له، لأن ما يدعى إلى الاتيان بالفعل بداعى امتثال أمره هو نفس ذلك الأمر، إذ ليس هنا أمران لكى يكون قصد امتثال أحدهما مأخوذاً فى متعلق الآخر، لأن الأمر إذا تعلق بالفعل مقيداً بداع غير دنيوى أو نفسانى، فلا محاله يدعى إلى الاتيان به بداعى امتثال أمره، وهذا من داعويه الأمر إلى داعويه نفسه.

أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلق الامر

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلق الأمر كقصد المحبوبيه أو المصلحه، فالظاهر أنه لا مانع منه ثبوتاً ولا يلزم منذ المحذور المتقدم، كداعويه الشىء لداعويه نفسه أو الدور، ولكن لا يمكن ذلك إثباتاً، لأن لازم أخذهما فى متعلق الأمر أن صحه العباده متوقفه على الاتيان بها بقصد المحبوبيه و المصلحه، فإذا أتى بها بداعى أمرها لم تصح، لأن المأتى به حينئذ يكون فاقداً للقيد المعتبر فى المأمور به وهو قصد المحبوبيه أو المصلحه، فإذا

فرضنا أن المأخوذ في الصلاة هو قصدها، فلازم ذلك أن المصلى إذا أتى بها بقصد أمرها لا بقصد محبوبيتها لم تصح، لأنه لم يأت بالصلاة المأمور بها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الاتيان بالفعل بداع الملاك الكامن فيه إن كان بعنوان أنه داع للمولى إلى الأمر به والاراده له، فهو من الدواع القريبه وموجب لاضافه العمل إليه، وإن كان بعنوان أنه فائده مترتبه على الفعل ويعود إلى العبد، فلا يكون من العناوين المقربه، إلا أن يقال أن الاتيان بالفعل بهذا العنوان أيضاً محبوب لله تعالى، ولكن حينئذ تكون مقربيته من جهة المحبوبيه لا من جهة الملاك والفائده.

والخلاصه، أن كل عنوان يكون حسنه عله لحسن الفعل، فهو يصلح أن يكون مقرباً بنفسه، وكل عنوان يكون حسنه متفرعاً على حسن الفعل في المرتبه السابقه، فهو لا يصلح أن يكون مقرباً بنفسه إلا بمقريبه الفعل كعنوان الشكر والخضوع والثواب والفرار من العقاب وغير ذلك، فإن حسن هذه العناوين متفرع على أن يكون الفعل في المرتبه السابقه حسناً ومصداقاً للشكر والخضوع وموجباً للثواب، والجامع أن يكون مرتبطاً بالمولى بنحو من أنحاء الارتباط.

ومن ناحيه ثالثه، أن المأخوذ في العبادات هو الجامع بين الدواعى القريبه، يعنى إضافه الفعل إلى المولى سبحانه، سواء كانت بقصد الأمر أو المحبوبيه أو المصلحه أو غير ذلك، ولاخصوصيه لشيء من هذه الدواعى، فإن المعيار هو الاتيان بالفعل بقصد التقرب إليه تعالى، والمعتبر فيه أمران:

الأول: أن يكون الفعل صالحاً للتقرب في نفسه.

الثانى: أن يؤتى به بداعى التقرب أى مضافاً إلى المولى.

ومن ناحيه رابعه أن هنا اشكالين:

أحدهما من المحقق النائيني (قدس سره) وحاصل هذا الاشكال، أن الدواعى القريبه حيث إنها جميعاً تكون فى عرض واحد ومشارك فى جامع واحد وهو إضافة العمل إلى الله سبحانه وتعالى كما يستفاد ذلك من قوله (عليه السلام): «وكان عمله بنيه صالحه يقصد بها ربّه»^(١)، فلا يمكن أخذها فى العباده، لأنها لو اخذت فيها لكانت فى عرضها، باعتبار أنها حينئذ تكون من أجزاءها وقيودها ومتعلقه للأراد، مع أن تلك الدواعى أياً منها كان فهو فى مرتبه سابقه على الاراده، لأنها تنشأ منها وهى محركه للمكلف نحو إرادته الفعل والياتيان به، فلهذا لا يمكن أخذها فى العبادات بأن تكون فى عرضها متعلقه للاراده، لأن معنى ذلك أنها متأخره عن الاراده مع أنها متقدمه عليها رتباً لأنها عله لها، فلو اخذت فى متعلق الأمر لزم تقدم الشىء على نفسه وهو محال، فإذا لم يمكن وقوعها حيز الاراده التكوينييه لم يمكن وقوعها حيز الاراده التشريعييه أيضاً، لأن متعلقها بعينه هو متعلق الاراده التكوينييه، فإذا امتنع تعلق الاراده التكوينييه بشىء امتنع تعلق الاراده التشريعييه به أيضاً، وذلك لأن امتناع تعلق الاراده التكوينييه بشىء إما من جهه خروج ذلك الشىء عن القدره أو من جهه أنه لا مقتضى فيه لارادته، وعلى كلا التقديرين لا يمكن تعلق الاراده التشريعييه به أيضاً بنفس الملاك.

والخلاصه: أن تلك الدواعى حيث أنها كانت عله لحدوث الاراده فى النفس تكون متقدمه عليها رتباً، فلو فرضنا أنها متعلقه للاراده كالفعل وتوجد بها،

ص: ٢٤٤

١- (١) الوسائل ١: ١٠٧، ب (٢٤) من أبواب مقدمه العبادات، ح ٣. بتصرف.

لزم كون الاراده متقدمه عليها رتبه، وهذا من تقدم الشيء على نفسه (١).

والجواب أولا- بالنقض، فإن لازم ذلك عدم امكان أخذها في متعلق الأمر حتى بالأمر الثاني لنفس المحذور المذكور، مع أنه (قدس سره) يرى إمكان أخذها فيه بالأمر الثاني (٢).

وثانياً أن هذا الاشكال مبنى على الخلط بين الفعل الخارجى والفعل الذهنى، وما هو معلول للاراده هو الفعل فى افق الخارج، وما هو متعلق لها هو الفعل فى افق النفس، لأن الاراده من الصفات النفسانيه، فلا يمكن أن تتعلق إلا بالفعل فى افق النفس مباشره، وأما الفعل فى افق الخارج فهو ليس متعلقاً لها كذلك، لأنه بوجوده الخارجى يوجب انتهاء مفعول الاراده بانتهاء أمدها، لأن أمدها إنما هو بوجود الفعل المراد بها خارجاً، فإذا وجد انتهت ولا اراده بعد ذلك، فإذن كيف يكون الفعل بوجوده الخارجى متعلقاً لها، كما أنه لا يمكن أن يكون متعلقاً للأمر بوجوده الخارجى لأنه مسقط له، فكيف يعقل أن يكون متعلقاً له، فإذن لا محاله يكون متعلق الاراده هو الفعل بوجوده النفسى الفانى كما أنه متعلق الأمر وهو المنشأ لوجودها فى النفس، لأن تصور الفعل بماله من الفائده والتصديق بها سبب لحدوث الاراده فيها. نعم، أنها فى هذه المرتبه تدعو إلى إيجاد الفعل المراد بها فى الخارج، فما هو متأخر عنها هو الفعل بوجوده الخارجى وما هو متعلق الاراده ومتقدم عليها رتبه هو الفعل بوجوده الذهنى، باعتبار أنه منشأ لها.

وبكلمه، أنه لا يمكن أن يكون متعلق الاراده الفعل الخارجى، بداهه أن الفعل بوجوده الخارجى كما مرّ موجب لانتهاء مفعول الاراده، فلا إرادته فى

ص: ٢٤٧

١- (١) انظر أجود التقريرات ١: ١٦٣-١٦٥.

٢- (٢) لاحظ أجود التقريرات ١: ١٧٣.

النفس بعد وجوده فى الخارج، إذ لا يعقل بقاء الاراده بعد تحقق المراد، وإلا لزم الخلف.

فإذن لا- محاله يكون متعلق الاراده والأمر هو الفعل بوجوده الذهنى الفانى، والفرض أنه متقدم على الاراده والأمر معاً، فما هو متأخر عنهما هو الفعل بوجوده الخارجى، هذا إضافه إلى أن ما هو منشأ الاراده محبويه الفعل أو اشتماله على الملاك، وما هو متعلق هذه الاراده ومعلولها هو إيجاد الفعل بقصد المحبويه أو الاشتمال على الملاك فى الخارج.

ومن هنا يظهر أن ما أجاب به السيد الأستاذ (قدس سره) من أن هناك فردان من الاراده والاختيار. أحدهما متعلق بالفعل بوجوده الذهنى والآخر متعلق بالفعل بوجوده الخارجى، لايمكن المساعده عليه(1)، لما عرفت من أنه لايمكن تعلق الاراده بالفعل الخارجى.

وثالثاً أن الاشكال لو تمّ فإنما يتم فى الاراده الشخصيه، حيث أنها لا تعقل أن تكون سبباً لما تنبعث منه، فإن معنى ذلك أنها متقدمه عليه رتبه، ومعنى أنها منبعثه منه أنها متأخره عنه رتبه، ولازم ذلك تقدمها على نفسها وهو كما ترى.

وأما إذا فرضنا أن هناك فردين من الاراده:

الأول منبعث من الدواع المذكوره ومتعلق بالفعل المحبوب مثلاً.

والثانى عله لها ولم ينبعث عنها، وإنما ينبعث من سبب آخر كالخوف من العقاب والطمع فى الثواب ومتعلق بإيجاد الفعل بهذه الدواعى، فإذن لا محذور.

فالتتيجه، أنه لا مانع من أخذ سائر الدواع القريبه فى العبادات.

-

ص: ٢٤٨

الاشكال الثانى، أن قصد المصلحه فى متعلق الأمر كالصلاه مثلاً يتوقف على ترتيبها على ذات الصلاه بقطع النظر عن اعتبار قصد المصلحه فيها، والمفروض أنه لو كان مأخوذاً فيها لكان دخيلاً فى ترتيبها عليها فإذن يلزم الدور، وذلك لأن قصد المصلحه فى متعلق الأمر يتوقف على وجودها فيه وترتيبها عليه، والمفروض أنه يتوقف على قصدها(١).

والجواب: أن هذا الاشكال أيضاً مبنى على الخلط بين المصلحه بوجودها ذهنى والمصلحه بوجودها الخارجى، فإن ما يتوقف عليه القصد هو المصلحه بوجودها ذهنى والفرض أنها بهذا الوجود لا- تتوقف على القصد، وما يتوقف عليه هو المصلحه بوجودها الخارجى، فإذن لا دور، فإن ما يتوقف عليه القصد غير ما يتوقف على القصد، وإن شئت قلت أن المأخوذ فى متعلق الأمر قصد مفهوم المصلحه وعنوانها الفانى الذى لا موطن له إلا الذهن، فإن المولى إذا تصور الصلاه مثلاً بما لها من الأجزاء والشروط منها قصد مصلحتها وأمر بها، كان أمره متعلقاً بالأجزاء بوجوداتها الذهنيه الفانيه لا بوجوداتها الخارجيه لأنها مسقط للأمر فكيف يعقل تعلق الأمر بها، وعلى هذا فالقصد يتوقف على المصلحه بوجودها ذهنى وهى لا تتوقف على القصد، فإن المتوقف عليه هو المصلحه بوجودها الخارجى وترتيبها عليها، غايه الأمر أن هذا الجزء وهو قصد المصلحه يتحقق بنفس قصد المكلف حين الامتثال والاتبان بالمأمور به، ولا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزئين طوليين، أحدهما جزء خارجى له ما يإزاء فى الخارج والآخر جزء ذهنى وليس له ما يإزاء فيه، وإنما يتحقق ويوجد بنفس قصد المكلف حين الامتثال ولا محذور فيه، حيث لا يلزم منه قصد قصد

ص: ٢٤٩

المصلحة، حتى يقال أنه بمثابة داعويه الشيء لداعويه نفسه.

فالتبجيه، أنه لا مانع من أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر.

وبذلك كله يتضح أنه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد القربه في متعلق الأمر، سواءً كان بمعنى قصد الأمر أم كان بمعنى قصد المحبوبيه أو المصلحة أو غيرها من الدواعى القربيه، والجامع أن المعتبر في صحه العباده هو إضافتها إلى المولى سبحانه وتعالى وهي المأخوذه فيه لا خصوص هذا أو ذاك.

هذا تمام الكلام في الفارق الأول بين الواجب التوصلى والواجب العبادى.

الفارق الثانى بين الواجب التبدي والتوصلى

تعدد الأمر ووحدته

أما الكلام فيه، فقد ذكر جماعه من الأصوليين أن عباديه العباده إنما هي بتعدد الأمر، بيان ذلك أن الواجب إذا كان توصلياً فلا يوجد فيه إلا أمر واحد متعلق بذات الفعل، وأما إذا كان تبدياً فيوجد فيه أمران: أحدهما تعلق بذات الفعل والآخر بالاتيان به بقصد الأمر الأول، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إنهم اختلفوا في تفسير تعدد الأمر فيها على وجوه:

الوجه الأول: أن أحد الأمرين متعلق بذات الفعل مطلقاً، والأمر الثانى متعلق بالاتيان بها بقصد امتثال الامر الأول وهما مستقلان جعلاً ومجعولاً.

رأى المحقق الخراسانى

وقد أورد عليه في الكفايه (١) بما حاصله أن المكلف إذا أتى بذات الفعل بدون

-

ص: ٢٧٠

قصد القربه، فهل يسقط الأمر الأول بذلك أو لا؟

أما على الأول فلا- موضوع لامثال الأمر الثاني، لأن موضوعه هو الاتيان بذات الفعل بداع الأمر الأول، فإذا سقط الأمر الأول بمجرد الاتيان بمتعلقه بدون قصد امتثال أمره، كشف ذلك عن كون الأمر الثاني لغواً، لأن مدلوله كون الأمر الأول تعبيرياً، فإذا فرض أنه ليس بتعبدى كان وجود الأمر الثاني كعدمه فلا أثر له، وأما على الثاني فلأن عدم سقوطه يكشف عن عدم حصول الغرض الداعى إلى جعله، وأن سقوطه متوقف على حصوله له ويدور مداره وجوداً وعدمًا، فإذا علم بذلك فالعقل مستقل بالاتيان به بقصد امتثال أمره لتحصيل الغرض، ولا حاجة حينئذ إلى الأمر الثاني فإنه لغو ولا يترتب عليه أى أثر.

فالنتيجه، كما أنه لا يمكن أخذ قصد الأمر فى متعلقه بأمر واحد كذلك لا يمكن ذلك بأمرين، ومن هنا اختار (قدس سره) أن اعتبار قصد القربه إنما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع جزءاً أو قيداً.

مناقشه المحقق الأصهبانى

ولكن المحقق الأصهبانى (قدس سره) قد استشكل فى كلا الشقين من كلامه (قدس سره).

أما الشق الأول فقد أفاد بما إليك نصه:

لنا الالتزام بهذا الشق، ولكن نقول بأن موافقه الأمر الأول ليست عله تامه لحصول الغرض، بل يمكن إعادته المأتى به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداع الأمر.

توضيحه أن ذات الفعل مثلاً لها مصلحة ملزمه وللصلاه المأتى بها بداعى أمرها مصلحة ملزمه اخرى أو تلك المصلحة بالنحو الأوفى، بحيث يكون بحدّها لازمه الاستيفاء، وسيجىء إن شاء الله فى المباحث الآتية أن الامثال ليس

عنده (قدس سره) عله تامه لحصول الغرض، كى لاتمكن الاعاده وتبديل الامتثال بامتثال آخر، غايه الأمر أن تبديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الاعاده، وأخرى يكون لتحصيل المصلحه الملزمه القائمه بالمأتى به بداع الامتثال فتجب الاعاده، فموافقه الأمر الأول قابله لاسقاط الأمر لو اقتصر عليه، لكن حيث أن المصلحه القائمه بالمأتى به بداعى الامتثال لازمه الاستيفاء وكانت قابله للاستيفاء لبقاء الأمر الأول على حاله حيث لم تكن موافقه عله تامه لسقوطه، فلذا يجب إعادته بالمأتى به بداعى الأمر الأول فيحصل الغرضان.

وأما توهم أنه يسقط الأمر الأول وكذا الثانى، لكنه حيث إن الغرض باق فيحدث أمران آخران إلى أن يحصل الغرض، وإلا فبقاء الأمر بعد حصول متعلقه طلب الحاصل.

فمندفع بأن الغرض إن كان عله للأمر، فبقاء المعلول ببقاء علتة بديهى، وإلا لا يوجب حدوثه أولا فضلا عن عليته لحدوثه ثانياً وثالثاً، ولا يلزم منه طلب الحاصل، لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجى كى يكون طلبه طلب الحاصل، كما لا يلزم منه اخصيه الغرض لما سيحىء إن شاء الله تعالى (١).

وفى كلامه عده نقاط:

الأولى: أن مجرد موافقه الأمر الأول ليست عله تامه لحصول الغرض، فيمكن إعادته بالمأتى به مره اخرى بداعى الأمر لتحصيل الغرض.

الثانيه: أن الامتثال عند صاحب الكفايه (قدس سره) ليس عله تامه لحصول الغرض، ولهذا بنى على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، وإلا لم يكن امتثال

-

ص: ٢٧٢

١- (١) - نهايه الدرايه ١: ٣٣٢.

الثالثه: أن الاتيان بذات الفعل بدون قصد الامتثال وإن كان موافقاً للأمر الأول، إلا أنه لا يوجب سقوطه من جهة عدم حصول الغرض المترتب على الفعل بداع الامتثال، فيبقى كلا الأمرين معاً، ولهذا لا بد من الاتيان بالفعل بداعى الامتثال لكي يحصل الغرض ويسقط الأمران معاً.

الرابعه: أن سقوط الأمر الأول من جهة أن بقائه طلب الحاصل وكذا الثانى، وحدث أمرين آخرين إلى أن يحصل الغرض غير صحيح، لأن الغرض إن كان عله تامه للأمر، فلا يعقل سقوطه مع بقاء الغرض، لأن بقاء المعلول بقاء عله أمر بديهي.

وللنظر فى هذه النقاط مجال:

أما النقطة الأولى، فلا- شبهه فى أن الاتيان بمتعلق الأمر بكامل أجزائه وشروطه عله تامه لسقوطه، فلا يعقل بقاء شخص ذلك الأمر بعد تحقق متعلقه فى الخارج وإلا- لزم طلب الحاصل وهو محال، وأما الأمر بإيجاده فى ضمن فرد آخر من الطبيعى غير الفرد الواقع فى الخارج، فهو وإن كان ممكناً، إلا أنه أمر آخر دون الأمر الأول.

وأما ما ذكره (قدس سره) فى مقام تحليل ذلك ثبوتاً من أنه يمكن أن تكون ذات الصلاة مشتمله على مصلحة ملزمه والصلاه المقيده بداعى أمرها مشتمله على مصلحة ملزمه اخرى أو على تلك المصلحة بالنحو الأوفى، بحيث تكون بحدها لازمه الاستيفاء فهو مقطوع البطلان، لأنه لا يتعدى عن مجرد تصور فى عالم الذهن، ضروره أن ذات الصلاة لو كانت مشتمله على مصلحة ملزمه والصلاه المقيده بداعى أمرها مشتمله على مصلحة ملزمه اخرى، لزم كون الوجوب والواجب

متعددًا، بأن تكون ذات الصلاه واجبه بوجوب مستقل جعلًا ومجوعولًا والحصه المقيده بقصد الأمر واجبه بوجوب آخر كذلك وهذا كما ترى.

وأما النقطة الثانيه، فلا يقاس المقام بجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، فإن جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر إنما ثبت بالنص الخاص في مورد خاص وهو أن من صلى منفرداً يجوز أن يعيد صلاته جماعه، إماماً كان أم مأموماً^(١)، وكذلك من صلى جماعه إماماً أو مأموماً، يجوز له أن يعيدها في جماعه اخرى إماماً^(٢)، ومن الواضح أنه لا يمكن التعدى عن هذا المورد إلى سائر الموارد، على أساس أن الحكم يكون على خلاف القاعده.

هذا إضافه إلى أنه لا- شبهه في سقوط الأمر الأول بالامتثال، والتبديل إنما يكون بأمر آخر لا بالأمر الأول وهو استحبابي لا وجوبي.

وأما النقطة الثالثه، فيظهر حالها مما مرّ من أنه لا شبهه في سقوط الأمر المتعلق بشيء بالاتيان به ولا يعقل بقاؤه شخصياً وإلا لزم طلب الحاصل وهو مستحيل، فما في هذه النقطة من أن الاتيان بذات الفعل لا يوجب سقوط الأمر الأول غريب جداً، نعم حيث أن الغرض باق وهو حقيقه الحكم وروحه، فيوجب حدوث أمر ثان متوجه إليه بالنسبه إلى فرد آخر غير الفرد المأتى به.

والخلاصه: أن الأمر الأول متعلق بذات الطبيعه وهو لا يقتضى إلا الاتيان بها فحسب، والأمر الثاني بما أنه تعلق بالاتيان بها بداع أمرها، فحينئذ إذا أتى المكلف بذات الطبيعه المأمور بها لابداعى أمرها، فقد وافق الأمر الأول وخالف الأمر الثاني، ومن هنا لا مناص من سقوط الأمر الأول بعد تحقق متعلقه

ص: ٢٧٤

١- (١) انظر الوسائل ٨: ٤٠، باب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه.

٢- (٢) - المصدر المتقدم.

ووجوده في الخارج، فإذا سقط الأمر الأول سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه، وحيث إن الغرض باق فهو يوجب حدوث أمرين آخرين للوصول إلى هذا الغرض وحصوله.

ومن هنا يظهر حال النقطة الرابعة، وجه الظهور ما عرفت من أن الاتيان بذات الفعل بما أنه موافق للأمر الأول، فلا محاله يوجب سقوطه، فإذا سقط الأمر الثاني أيضاً بسقوط موضوعه، وحيث إن الغرض باق وغير حاصل، فلا محاله يوجب جعل أمرين آخرين لتحصيل هذا الغرض كما مر.

وغير خفي أن ما ذكره (قدس سره) من النقاط مبني على أن كلا من الأمرين أمر مولوي

مستقل جعلاً- ومجوعولاً- غايه الأمر أن متعلق الأمر الأول الطبيعي المطلقه ومتعلق الأمر الثاني الطبيعي المقيد به بقصد امتثال الأمر الأول، هذا كله بالنسبه إلى الشق الأول مما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره)، وأما الشق الثاني منه فقد ذكر (قدس سره) أن لنا الالتزام به، ومع هذا لا يكون الأمر الثاني لغواً، وقد أفاد في وجه ذلك كلاماً طويلاً (1) ملخصه نقطتان:

الأولى: أن الفرق بين الجزء والشرط هو أن الجزء دخيل في أصل الغرض الداعي للمولى إلى الأمر به والشرط دخيل في فعليته لا في أصله، مثلاً أجزاء الصلاة دخيله في تكوين أصل المصلحه القائم به، وأما شرائطها كقصد القربه والطهاره والستر والاستقبال وغير ذلك فهي دخيله في ترتب تلك المصلحه على الأجزاء فعلاً، ومن هنا لا تكون الشرائط في مرتبه الأجزاء ولا يعقل تعلق الاراده بالأجزاء وشروطها في عرض واحد، فللمولى الأمر بالأجزاء والأمر بالشرائط مستقلاً، وأما عدم سقوط الأمر بالاتيان بالأجزاء مع عدم الاتيان

ص: ٢٧٥

بشرائطها، فهو من لوازم الاشتراط وتقييد الأجزاء بها بلا فرق في ذلك بين قصد القربة وغيره.

الثانية: أن الأمر الثانى رغم عدم سقوط الأمر الأول بالاتيان بذات الفعل لا يكون لغواً، فإنه إنما يكون لغواً إذا كان العقل مستقلاً باعتبار قصد القربة فى متعلق الأمر الأول، والمفروض أن العقل لا يحكم بذلك، ضروره أنه لا يكون مشرعاً، وأما حكمه باتيان ما يحتمل دخله فى الغرض فهو معلق بعدم تمكن المولى من البيان، والمفروض فى المقام تمكنه منه بالأمر الثانى، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون بالأمر الأول أو الثانى، فعلى كلا التقديرين لا مجال لحكم العقل.

وللنظر فى كلتا النقطتين مجال.

أما النقطة الأولى، فيرد عليها أن أجزاء المأمور به كالصلاه مثلاً غير مؤثره ودخيله بنفسها فى إتصافها بالمصلحة وقيامها بها، فإن ما هو مؤثر فى اتصاف تلك الأجزاء بها إنما هو شروط الأمر كالبلوغ والعقل والاستطاعة والوقت وهكذا، فإنها شروط الحكم فى مرحله الجعل وشروط الاتصاف فى مرحله المبادئ، فإذن لا تكون الأجزاء بنفسها مؤثره ودخيله فى ذلك بدون شروط وجوبها، فإن اتصافها بها إنما هو عند تحقق تلك الشروط وتوفرها، وأما شروط نفسها وهى شروط الواجب كالطهاره والستر واستقبال القبلة ونحوها فهى دخيله فى فعلية ترتبها على تلك الأجزاء عند تحققها فى الخارج، على أساس أن فعليتها كامله منوطه بفعلية تلك الشروط كذلك، باعتبار أن تقيدها بها جزء للمأمور به.

والخلاصه: أن المؤثر والدخيل فى أصل المصلحة بمعنى اتصاف اجزاء المأمور به بها فى مرحله المبادئ إنما هو شروط الوجوب، وأما ترتب تلك المصلحة

عليها خارجاً فهو منوط بوجود تلك الأجزاء كامله في الخارج، ومن الواضح أن وجودها كذلك فيه منوط بوجود تلك الشروط وفعاليتها خارجاً، وهذا هو معنى أن شروط الواجب دخيله ومؤثره في فعله الملاك، وعلى هذا المأمور به حصه خاصه من الأجزاء لا طبيعتها وهي الأجزاء المقيده بتلك الشروط والقيود، بحيث يكون التقيد داخلا والقيود خارجاً، ومن الطبيعي أن تلك الحصه التي هي المأمور بها متعلقه لاراده واحده كما أنها متعلقه لأمر واحد، فما ذكره (قدس سره) من أنه لا يعقل تعلق الاراده بذات الأجزاء وشروطها في عرض واحد وكذلك الأمر لا يتم، لأنه إن اريد بالشرائط التقييدات، فيرد عليه أنها داخله في المأمور به وتكون من أجزائه، ومن الواضح أن تعلق الاراده بجميع أجزاء المأمور به في عرض واحد، باعتبار أن متعلق الاراده حصه خاصه من الأجزاء، وإن اريد بها ذوات الشرائط والقيود، فهي وإن لم تكن مراده بإرادته المأمور به ولا مراده بإرادته اخرى في عرض إرادته المأمور به، إلا أن ذلك إنما هو من جهه أنها ليست مراده بالأصالة والذات، وإنما هي مراده بالتبع والغرض من جهه أن تحصيل الغرض والملاك من المأمور به متوقف عليها.

ومن هنا فالأمر المتعلق بها أمر ارشادي لا مولوي، فيكون ارشاداً إلى أنها من قيود المأمور به وشروطه ولا ملاك فيها ذاتاً، والأمر المتعلق بها ناجم من الملاك القائم بالمأمور به كما أن الاراده المتعلقه بها ناجمه عن الملاك فيه، فإنها كالأمر تبعيه لاذاتيه.

وعلى هذا فالأمر الثاني لا يمكن أن يكون أمراً مولوياً، بل هو ارشاد إلى أن متعلق الأمر الأول حصه خاصه وهي الحصه المقيده بقصد الأمر، فإذا عدم سقوط الأمر الأول بالبيان بذات الفعل يكون على القاعده، لأنه لم يأت بالمأمور

به وما أتى به ليس مصداقاً له.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن الأمر الثاني ناش من نفس الملاك الناشئ منه الأمر الأول، على أساس أن الملاك قائم بالحصه الخاصه من الفعل وهي الحصه المقيده بقصد القربه، فإن تلك الحصه هي المطلوبه للمولى فى الواقع ومشملة على الملاك، وحيث إن هذا التقييد لا يمكن بالأمر الأول، فبإمكان المولى أن يأمر بهذا التقييد ثانياً، فيكون مفاد الأمر الثانى الارشاد إلى أن متعلق الأمر الأول ليس هو طبيعى الفعل مطلقاً بل حصه خاصه منه وهي تلك الحصه، فإذاً يكون الأمر الثانى المتعلق بالاتيان بالفعل بقصد أمره الأول ارشاداً إلى شرطيه قصد القربه كالأمر بالاتيان بالصلاه مع الستر أو الطهاره، فإنه ارشاد إلى شرطيه الستر والطهاره فيها، فلهذا يكون الأمران بمثابة أمر واحد روحاً وملاكاً.

وأما النقطة الثانيه، فيظهر حالها مما مرّ، وجه الظهور هو أن عدم سقوط الأمر الأول بالاتيان بذات الفعل بدون قصد أمره يكون على القاعده، باعتبار أن المأمور به بالأمر الأول ليس هو طبيعى الفعل المطلق بل حصه خاصه منه وهي الحصه المقيده بقصد القربه، والدال على هذا التقييد هو الأمر الثانى، فحينئذ إن أتى المكلف بالحصه المذكوره فقد وافق الأمر الأول وسقط ولا يعقل بقاؤه، وإن أتى بذات الفعل بدون قصد القربه لم يأت بالمأمور به حتى يسقط أمره لأن ما أتى به ليس مصداقاً للمأمور به، وحينئذ فالعقل يحكم بلزوم الاعاده، بملاك أنه لم يأت بالمأمور به لا أنه يحكم بوجود الاتيان بملاك احتمال أنه دخيل فى الملاك والغرض، إذ لا شك فى المقام فى شىء، لأن الأمر الثانى يدل على أن متعلق الأمر الأول حصه خاصه، فطالما لم يأت المكلف بهذه الحصه لم يسقط الأمر عنها كما

هو الحال فى سائر الموارد، فإذا أتى المكلف بالصلاه بدون الطهاره لم يأت بالصلاه المأمور بها، وحينئذ فلا محاله يحكم العقل بوجوب الاعاده من باب أنه لم يأت بالمأمور به، ومع ذلك لا- يكون الأمر الثانى لغواً، لأن مفاده تعيين المأمور به وانه حصه خاصه، وبعد التعيين يكون الحاكم بالامتثال والالتيان هو العقل، على أساس استقلاله بوجوب الطاعه وقبح المعصيه، ومن هنا يظهر أنه لايمكن أن يكون الأمر الثانى أمراً مولوياً مستقلاً جعلاً ومجعولاً وملاكاً عن الأمر الأول، إلا بناء على افتراض أن ذات الفعل مشتمله على مصلحه ملزمه وحصه منه وهى المقيده بقصد أمرها، مشتمله على مصلحه ملزمه اخرى، ولكن لانزم هذا الافتراض تعدد الواجب وهو كما ترى، فلذلك لابد أن يكون الأمر الثانى أمراً شرطياً ومفاده الارشاد إلى شرطيه قصد القربه للواجب بالأمر الأول وتقيده به بعد ما لايمكن ذلك بالأمر الأول، وبيان شروط الواجب وقيوده نوعاً يكون بالأوامر الشرطيه التى يكون مفادها الارشاد إلى شرطيتها وتقيدها الواجب بها كالأمر بالصلاه مثلاً مع الطهاره أو الستر أو الاستقبال أو ما شاكلها، ولا فرق فى ذلك بين ما يمكن أخذه فى متعلق الأمر الأول كالطهاره والستر والاستقبال ونحوها وبين ما لا يمكن أخذه فيه كقصد القربه، وعلى هذا فمتعلق الأمر الأول ليس ذات الطبيعه بل حصه خاصه منها وهى الحصه المقيده بقصد امتثال الأمر، وبذلك يظهر أن ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الأمر الثانى لغو عند عدم سقوط الأمر الأول بالالتيان بذات الفعل، مبنى على أن يكون الأمر الثانى أمراً مولوياً، وأما إذا كان ارشاداً إلى تقييد المأمور به فى الأمر الأول كما هو كذلك، فلا موضوع لهذا الاشكال.

فالتتيجه، أن تفسير تعدد الأمر بتعدد هما واقعاً أى جعلاً ومجعولاً وملاكاً فى غير محله، لأن لازم ذلك تعدد المأمور به واقعاً وهو خلف فرض كون المأمور به

فى المقام واحداً، بل المراد من الأمر الثانى بيان أن المأمور به فى الأمر الأول مقيد بقصد الأمر بعد ما لا يمكن هذا التقييد بالأمر الأول.

رأى المحقق النائى

الوجه الثانى ما ذكره المحقق النائى (قدس سره) من أن الأمر الأول متعلق بالطبيعه المهمله من حيث التقييد والاطلاق، على أساس مسلكه (قدس سره) من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فاستحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، وحيث إن تقييد الطبيعه المأمور بها بقصد الأمر مستحيل، فإطلاقها أيضاً كذلك، وحيث إنه لا يمكن أن تكون الطبيعه المأمور بها مهمله فى الواقع لاستحاله الاهمال فيه، فإذن لابد للمولى من رفع هذا الابهام والاهمال بالأمر الثانى الذى هو متمم للأمر الأول اطلاقاً أو تقييداً.

وبكلمه، أن استحاله تقييد الطبيعه المأمور بها بقصد الأمر تستلزم استحاله الاطلاق، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، وحيث إن الاهمال فى الواقع مستحيل، فلا بد للمولى من رفع هذا الاهمال بجعل الأمر الثانى المتمم للجعل الأول (1).

وغير خفى أنه ليس للأمر الثانى المسمى بمتّم الجعل شأن فى مقابل الأمر الأول، بل هو بيان لحدوده اطلاقاً أو تقييداً وناجم من نفس ملاكه، ومن هنا لا يلزم أن يكون متمم الجعل بلسان الأمر، بل يمكن أن يكون بلسان الاخبار، فإن المعيار إنما هو برفع الاهمال عن الأمر الأول اطلاقاً أو تقييداً بأى لسان كان هذا من ناحيه.

مناقشه السيد الاستاذ

ومن ناحيه اخرى قد أورد السيد الأستاذ (قدس سره) على هذا التفسير بوجهين:

ص: ٢٨٠

الأول: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكه، بل هو من تقابل التضاد، وعليه فاستحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق وبالعكس لا استحاله(1)، وسوف يأتي تفصيل ذلك في ضمن البحوث القادمه، ولكن هذا الاشكال مبنائي، هذا مضافاً إلى أن المبني غير صحيح، فإن الصحيح هو أن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكه ولا التضاد وستأتي الاشاره إليه.

الثاني: أن الاهمال في الأمر الأول غير معقول حتى تدعو الحاجه إلى رفعه بجعل الأمر الثاني المتمم للأمر الأول، وقد أفاد في وجه ذلك أن الشارع حيث إنه عالم بتمام خصوصيات الطبيعه المأمور بها من الخصوصيات الأوليه والثانويه، بطبيعه الحال إذا جعل الحكم لها، فلا محاله إما أن يكون مطلقاً بالنسبه إلى تلك الخصوصيات والقيودات، سواء كانت من القيودات الأوليه أو الثانويه أو مقيداً ببعضها دون بعضها الآخر ولا ثالث في البين، بداهه أنه لا يعقل أن يكون الجاعل مردداً في حكمه المجعول ولا يدرى أنه جعله على الطبيعى أو الحصره الخاصه، مثلاً إذا أمر المولى بالصلاه فلا محاله كان يعلم بتمام قيوداتها الأوليه كالطهاره والستر والاستقبال وما شاكل ذلك، والثانويه كقصد امتثال الأمر وقصد الوجه ونحوهما، وحينئذ فالامر المجعول لها بطبيعه الحال لا يخلو إما أن يكون مجعولاً لها مطلقاً بالنسبه إلى جميع قيوداتها الأوليه والثانويه أو مقيداً بها ولا ثالث في البين، فإذا استحال تقييدها بالقيودات الثانويه تعين اطلاقها بالنسبه إليها، ولا يعقل أن يكون مردداً في أن الحكم المجعول لها من قبله مطلق أو مقيد بأن يكون جاهلاً بذلك، بداهه أن ذلك غير معقول من الجاعل العالم

ص: ٢٨١

بالواقع بتمام خصوصياته، فلهذا لا موضوع لمتعم الجعل اطلاقاً أو تقييداً في خطابات الكتاب والسنة.

مناقشه صاحب البحوث

وقد أورد بعض المحققين (قدس سره) على السيد الأستاذ (قدس سره) بأن هذا الاشكال مبني على تفسير الاهمال في كلام المحقق النائيني (قدس سره) بالاهمال الوجودي أي المرّد بين المطلق والمقيد، ولكن هذا التفسير غير صحيح، فإن المراد من الاهمال في كلامه الاهمال المفهومي لا الوجودي؛ فإن متعلق الأمر مدلول اسم الجنس وهو ذات الطبيعه المهمله الجامعه بين الطبيعه المطلقه والمقيده، باعتبار أن الاطلاق والتقييد حيثان زائدتان على ذات الطبيعه المهمله، وحينئذ فإذا استحال كل من الاطلاق والتقييد للناظرين في متعلق الجعل الأول، اضطر المولى أن يجعل أمره على ذات الطبيعه المهمله ويتصدى لرفع الاهمال بأمر ثان اطلاقاً أو تقييداً ويكون متمماً للجعل الأول (1). هذا،

ويمكن المناقشه فيه بأن حمل اشكال السيد الأستاذ (قدس سره) على أنه مبني على تفسير الاهمال في كلام المحقق النائيني (قدس سره) بالاهمال الوجودي أي المررد بين المطلق والمقيد في الخارج في غير محله، لوضوح أن اشكاله (قدس سره) متجه إلى التزامه بالاهمال في متعلق الأمر وهو طبيعى الفعل بالنسبه إلى القيودات الثانويه منها قصد الأمر، باعتبار أنه إذا استحال تقييده بها استحال اطلاقه، وهذا معنى أنه مهمل، وحاصل الاشكال أنه غير معقول من الشارع الحكيم، باعتبار أنه عالم بالواقع فيعلم أن حكمه المجعول إما مطلق في الواقع ومقام الثبوت أو مقيد فيه ولا ثالث في البين، فالنتيجه أنه لا يمكن أن يكون اشكال السيد الأستاذ (قدس سره) مبنيّاً على تفسير الاهمال في كلام المحقق النائيني (قدس سره) بالاهمال الوجودي وهو الفرد المررد

ص: ٢٨٢

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لا يمكن حمل كلام المحقق النائيني (قدس سره) على أن مراده من إهمال متعلق الأمر الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه والمقيده العاريه عن جميع الخصوصيات حتى خصوصيه المقسميه، لأن هذه الطبيعه مساوقه للطبيعه المطلقه ذاتاً وتنطبق على جميع أفرادها النوعيه والصنيفيه والشخصيه أو أنها مساوقه للطبيعه المقيده، على أساس أنها في قوه المقيده، وعلى هذا فلا اهمال في متعلق الأمر حتى يتصدى لرفعه بمتتم الجعل، فالالتجاء إلى تميمه اطلاقاً أو تقييداً ثبوتاً قرينه على أن مراده (قدس سره) من الاهمال ليس تعلق الأمر بالطبيعه المهمله، وإلا فلا حاجه إلى المتتم هذا، ولا يبعد أن يكون مراده (قدس سره) أنه مع اشتماله التقييد واستحاله الاطلاق لا يمكن كشف مراد المولى في الواقع اثباتاً وأنه مهمل في هذا المقام لا ثبوتاً، فالحاجه إلى المتتم لاحراز مراده اطلاقاً أو تقييداً في مقام الاثبات.

الفارق الثالث بين الواجب التعبدي والتوصلي

في الملاك

وأما الكلام فيه، فقد جاء في الكفايه أنه لا فرق بين الواجب التوصلي والواجب التعبدي لا في الأمر ولا في المتعلق وإنما الفرق بينهما في الملاك، حيث إن الأمر التوصلي يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه وهو ذات الفعل لحصول الغرض به، بينما الأمر التعبدي لا يسقط بذلك إلا مع قصد القربه، لأن الغرض منه لا يحصل إلا به، والأمر يدور مداره ثبوتاً وسقوطاً لا مدار الاتيان بمتعلقه.

ص: ٢٨٣

والخلاصه: أنه لا- فرق بين الأمر المتعلق بالواجب التعبدى والأمر المتعلق بالواجب التوصلى كما أنه لا فرق بينهما فى نفس الواجب، وإنما الفرق بينهما فى الغرض الداعى إلى الأمر، فإنه لا يترتب فى الواجب التعبدى على الاثيان به بدون قصد القربه، بينما هو مترتب فى الواجب التوصلى على الاثيان به مطلقاً، ومن هنا يكون الحاكم باعتباره فى العبادات هو العقل دون الشرع، على أساس أن الغرض منها لا يحصل بدونها فلا يسقط أمرها أيضاً، فإنه يدور مدار حصول الغرض وعدم حصوله، فإن حصل سقط وإلا فلا وإن تحقق متعلقه فى الخارج، فالنتيجة أن ما أفاده (قدس سره) يتضمن عدة نقاط.

الأولى: أن أخذ قصد الأمر فى متعلقه لا- يمكن لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثانى، وأما أخذ سائر الدواعى القريبه فيه وإن كان بمكان من الامكان إلا أنه مقطوع بعدم كما تقدم.

الثانيه: أنه لا- فرق بين الواجب التعبدى والواجب التوصلى لا- فى المتعلق ولا- فى الأمر، وإنما الفرق بينهما فى الغرض المترتب عليهما، فإن حصوله فى الواجب التعبدى يتوقف على قصد القربه دون الواجب التوصلى.

الثالثه: أن الحاكم باعتبار قصد القربه فى الواجب التعبدى العقل دون الشرع، وللمناقشه فى هذه النقاط مجال واسع (1).

أما النقطه الأولى، فقد تقدم الكلام فيها وقلنا هناك أن أخذ قصد الأمر فى متعلقه بمكان من الامكان فلا حاجه إلى الاعاده.

وأما النقطه الثانيه، فقد ظهر مما سبق أن الفرق بين الواجب التعبدى

-

ص: ٢٨٤

١- (١) - كفايه الأصول: ٧٢-٧٤.

والواجب التوصلى إنما هو فى المتعلق، فإنه فى الأول حصه خاصه من الفعل وهى الحصه المقيده بقصد القربه، وفى الثانى ذات الفعل هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لولم يكن فرق بينهما فى المتعلق فلا بد من الالتزام بسقوط الأمر عند الاتيان بمتعلقه، بدهه أنه لا يعقل بقاء الأمر بعد تحقق متعلقه فى الخارج، وإلا لزم طلب الحاصل وهو محال.

وإن شئت قلت أن الأمر المتعلق بطبيعى الفعل لا محاله يسقط بتحقيقه فى الخارج، على أساس أن المطلوب منه صرف وجوده وهو يتحقق بأول الوجود. وعليه فلا يعقل بقاء الأمر المتعلق به وإلا- لزم طلب الحاصل، وأما إفتراض أمر آخر فهو وإن كان معقولا إلا أن متعلقه الوجود الثانى، فإنه إذا تغير تغير الأمر أيضاً فلا يعقل بقاء الأمر الأول.

فالتتيجه، أن ما أفاده (قدس سره) من أن سقوط الأمر يدور مدار حصول الغرض دون تحقق متعلقه فلا يمكن المساعده عليه، لأن بقاءه بعد تحقق متعلقه غير معقول وإلا لزم طلب الحاصل، نعم إذا لم يحصل الغرض منه كان ذلك كاشفاً عن بقاء طبيعى الأمر لا شخصه.

فالتتيجه أن الفرق بين الواجب التبعدى والتوصلى إنما هو فى المتعلق.

وأما النقطة الثالثه، فإن أراد بها أن العقل يدرك دخل قصد القربه فى ملاك الواجب العبادى وأنه لا يترتب عليه فى الخارج إلا مع قصد القربه، فيرد عليه أنه مبنى على أن يكون للعقل طريق إلى ملاكات الأحكام الشرعيه وإحرازها وهذا مقطوع البطلان ومخالف للوجدان، ضروره أنه لا- طريق له إليها، وعلى ذلك فليس بإمكان العقل الحكم بأن قصد القربه معتبر فى العبادات ودخيل فى

ملاكها، وإن أراد (قدس سره) بها أن قصد القربه معتبر في استحقاق المثوبه وبدونه فلا مثوبه، ففيه أن الأمر وإن كان كذلك إلا أن محل الكلام ليس في ذلك وإنما هو في اعتباره في صحه المأمور به وعدم حصول الغرض منه بدون، وقد عرفت أنه ليس بإمكان العقل الحكم بذلك. وإن أراد (قدس سره) بها أن العقل يحكم بذلك في موارد الشك في دخله في حصول الغرض على أساس قاعده الاشتغال، بتقريب أن المقام ليس من موارد قاعده البرائه، اما البرائه العقليه فلأن الشك هنا ليس في الواجب قله وكثره، لأن الواجب معلوم بتمام أجزائه وشروطه والشك انما هو في حصول الغرض بمجرد الاثبات به بدون قصد القربه، فيكون المقام من قبيل الشك في المحصل والمرجع فيه قاعده الاشتغال، وأما البرائه الشرعيه فلأن الشك هنا ليس في جزئيه شيء لواجب أو شرطيه آخر شرعاً لكي نرجع إليها، بل الشك في المقام انما هو في حصول الغرض بالاثبات بالواجب بكامل أجزائه وشروطه بدون قصد القربه، فيكون كالشك في المحصل والمرجع فيه قاعده الاشتغال.

نتائج هذا البحث... فيرد عليه أولاً، أنه لا طريق لنا إلى الملاك والغرض في الواقع إلا من ناحيه الأمر، فإذا كان الأمر متعلقاً بفعل كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه، وفي المقام بما أنه تعلق بذات الفعل بدون تقييده بقصد القربه فهو يكشف عن وجود مصلحه فيه، وعلى هذا فلوشك في تحقق الغرض من جهه احتمال أن قصد القربه دخيل فيه، كان على المولى بيان ذلك ولو بجملة خبريه، فإن أخذه في متعلق الأمر لا يمكن، وأما بيان اعتباره ودخله في الملاك بطريق آخر فهو بمكان من الامكان، ومع ذلك فإذا لم يتم بيان عليه من قبل المولى، فلا مانع من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل لا مانع من الرجوع إلى البرائه الشرعيه أيضاً.

فالتتيجه، في نهايه المطاف أن ما اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) في المقام لا يرجع

إلى معنى صحيح.

نتائج البحث نلخصها فى عدة نقاط:

الأولى: أن فى الفرق بين الواجب التبعدى والواجب التوصلى ثلاثة أقوال:

الأول: أن الفرق بينهما فى المتعلق.

الثانى: أن الفرق بينهما فى الملاك.

الثالث: أن الفرق بينهما فى الأمر.

الثانىة: أن المشهور بين المحققين من الأصوليين استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلق نفسه، وقد استدل على ذلك بوجه.

الثالثة: أن ما أفاده المحقق النائى (قدس سره) من أنه لو كان مأخوذاً فى متعلق نفسه، فلا بد من أخذ الأمر الذى هو متعلق القصد مفروض الوجود فى الخارج، ولازم ذلك اتحاد الحكم والموضوع جعلاً ومجعولاً.

فجوابه: أن متعلق المتعلق وإن كان هو الأمر، إلا أن أخذه مفروض الوجود فى الخارج مبنى على نكتتين:

الأولى: إثباته وهى متمثله فى الظهور العرفى للدليل على ذلك.

والأخرى: ثبوتيه وهى متمثله فى حكم العقل بذلك، بملاك أنه لو لم يؤخذ مفروض الوجود لزم التكليف بغير المقدور، وكلتا النكتتين غير متوفره فى المقام، فلهذا لا مقتضى لأخذه مفروض الوجود على تفصيل تقدم.

الرابعة: أن ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الخطابات التحريميه غير ظاهره فى أنها مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه للموضوع المفروض الوجود فى

الخارج، قد تقدم تفصيله.

الخامسة: أن تحقق الأمر وحده يكفي في القدره واقعاً على قصد امتثاله، غايه الأمر أن المكلف قد يكون جاهلاً بقدرته عليه من جهه جهله بالأمر، وهذا الجهل لا يمنع عن اطلاق التكليف وإنما يمنع عن تنجزه.

السادسة: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه بوجوده العنوانى في افق الذهن لا يستلزم التهافت بنظر الأمر، حيث إنه يعلم بعدم واقع له مفروغ عنه في الخارج، ولكن مع ذلك له أن يأخذه في متعلقه بملاك أن مصداقه سوف يتحقق ويفى بالغرض لا بملاك أنه موجود في الذهن بنحو المعنى الاسمى على تفصيل هناك.

السابعة: أن ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) تاره بأن أخذ قصد الأمر في متعلقه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، لأنه بلحاظ أخذه في المتعلق يكون في مرتبه الأجزاء وبلحاظ تعلقه بها يكون في مرتبه متأخره عنها، وأخرى بأن أخذه فيه يستلزم الدور، لأن الأمر مشروط بالقدره على متعلقه ومتوقف عليها وهى متوقفه على متعلقها، فلو أخذ قصد الأمر فيه لزم توقف الشيء على نفسه غير تام.

أما الأول فهو مبنى على أن يكون المأخوذ في المتعلق قصد الأمر بوجوده الواقعى، ولكن قد مرّ أن المأخوذ فيه قصد الأمر بوجوده العنوانى وهو لا يكون متأخراً عن الأجزاء، فإذا ما هو متأخر عن الاجزاء غير ما هو في مرتبتها.

وأما الثانى فلان القدره المعتبره بحكم العقل إنما هى القدره التعليقيه أى لو تعلق الأمر به، لا القدره المطلقه والقدره التعليقيه موجوده.

الثامنة: أن ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) تاره بأن قصد الأمر متأخر رتبه عن نفس الأمر، وعليه فلو كان قصده مأخوذاً في متعلقه لزم تقدمه على الأمر بالرتبه، وأخرى بأن لازم أخذه في متعلق الأمر عدم التمكن من الامتثال، لأن ذات الفعل لم تكن متعلقه للأمر فلا يمكن الاتيان بها بقصد الأمر إلاّ تشريعاً غير تام.

أما الأول: فلأن المتأخر عن الأمر هو قصده بوجوده الواقعي لا بوجوده العنواني، والمأخوذ في المتعلق هو القصد بوجوده العنواني وهو لا يتوقف على الأمر في الخارج حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه.

وأما الثاني: فلأن الاتيان بالجزء مستقلاً بداعي الأمر غير ممكن لأنه لا أمر به، وأما الاتيان به ملحوقاً بجزء ومسبوqاً بآخر بداعي الأمر فلا- شبهه فيه، وفي المقام إذا أتى المكلف بالصلاه مثلاً بقصد الأمر فقد أتى بالواجب بكلاً جزئيه وسقط الأمر المتعلق بالمجموع، وقد تقدم تفصيل ذلك.

التاسعه: أن ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) في الجواب عن الثاني، بأن الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الفعل وقصد الأمر ينحل إلى أمرين ضمنيين:

أحدهما متعلق بذات الفعل، والآخر متعلق بقصد الأمر، وحينئذ فيتمكن المكلف من الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال أمرها الضمني الذي هو المأخوذ في المتعلق دون الأمر الاستقلالي، فإن أخذه فيه لا يمكن غير تام. وذلك لأن الأمر الضمني لا يمكن أن يكون داعياً إلاّ- بداعويه الأمر الاستقلالي، ولهذا كان يأتي المكلف بكل جزء جزء من الواجب بداعي الأمر الاستقلالي المتعلق به مرتبطاً بسائر الأجزاء، وعلى هذا فيامكان المكلف الاتيان بذات الفعل بقصد امتثال الأمر الاستقلالي المتعلق بها مع قصد الأمر.

هذا إضافه إلى أنه لا واقع موضوعي للأمر الضمني إلا بتحليل من العقل بالعرض لا بالذات فلا أثر له، وحينئذ فلا مانع من أن يكون قصد الأمر الاستقلالي مأخوذاً في متعلقه، ولا يلزم منه محذور كما تقدم تفصيله.

العاشره: أن ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنه لا مانع من كون الواجب مركباً من جزئين: أحدهما يكون تعبدياً، والآخر توصلياً وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل فهو أمر تعبدى، والأمر الضمني المتعلق بقصد الأمر فهو أمر توصلي.

لا يمكن المساعدة عليه، إذ مضافاً إلى أن الأمر الضمني لا يمكن أن يكون داعياً إلا بداعويه الأمر الاستقلالي، أنه لا واقع له إلا بتحليل من العقل، فإذن لا مجال للبحث عن أنه مقرب أو لا.

الحادي عشر: أنه لا مانع ثبوتاً وإثباتاً من أخذ قصد الأمر الاستقلالي في متعلقه، بأن يكون الواجب مركباً من ذات الفعل وقصد الأمر الاستقلالي، وفي مقام الاثبات يتعلق الأمر بالمجموع المركب منهما، وحينئذ فإذا قام المكلف بالاثبات بذات الفعل بقصد امتثال الأمر الاستقلالي المتعلق بها مرتبطه بالجزء الآخر وهو قصد الأمر بوجوده العنوانى، فقد أتى بكلا الجزئين معاً على تفصيل قد سبق.

الثاني عشر: أن ما ذكره المحقق الأصبهاني (قدس سره) من أنه يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه داعويه الأمر لداعويه نفسه، وهذا كعليه الشيء لنفسه مستحيله، مبنى على الخلط بين كون المأخوذ فيه واقع قصد الأمر وبين كون المأخوذ فيه عنوانه الذهني، والمحذور المذكور إنما يلزم لو كان المأخوذ فيه الأول دون الثاني، والمفروض أن المأخوذ فيه هو الثاني دون الأول، فإذن لا محذور كما

أن ما ذكره (قدس سره) من أنه يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه عدم أخذه فيه، مبنى على هذا الخلط على تفصيل قد مرّ.

الثالثه عشر: أن المحقق العراقي (قدس سره) قد ذكر أن المستحيل إنما هو أخذ قصد الأمر في متعلقه جزءً وقيداً، وأما إذا لم يكن مأخوذاً فيه كذلك بأن يكون متعلقه الحصة التوأم معه بدون كونه جزءً وقيداً له، فلا محذور فيه ولا مانع منه، ولكن تقدم أن الحصة التوأم لا ترجع إلى معنى محصل، لأن قصد الأمر إذا لم يكن قيداً لمتعلق الأمر لم يوجب تخصصه بحصه خاصه، فإذن يلزم من افتراض كون الأمر متعلقاً بالحصه عدم كونه متعلقاً بها وهذا خلف.

الرابعه عشر: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه مباشره وإن كان مستحيلاً، إلا أنه لا مانع من أخذه فيه بواسطة عنوان ملازم له كعنوان عدم صدور الفعل بداع دنيوى أو نفسانى، فإنه ملازم لصدوره بداع إلهى، ولا يرد عليه ما علقه المحقق النائينى (قدس سره) وقد تقدم تفصيله، نعم يرد عليه ما ذكرناه من أنه لا يفيد ولا يدفع محذور الدور وداعويه الشىء لداعويه نفسه على ما مرّ.

الخامسه عشر: أن أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلق الأمر كقصد المحبوبيه أو المصلحه أو نحوها وإن كان بمكان من الامكان، إلا أن أخذها فيه بالخصوص غير محتمل، إذ لازم ذلك عدم صحه الاتيان بالعباده بقصد أمرها وهو كما ترى.

السادسه عشر: الظاهر أن المأخوذ فى متعلق الأمر هو الجامع بين قصد الأمر وقصد المحبوبيه والمصلحه وغيرها من الدواعى القريبه.

السابعه عشر: أن المحقق النائينى (قدس سره) قد ذكر أنه لا يمكن أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلق الأمر أيضاً، بنكته أنها منشأ وسبب لاراده العباده، فلو كانت

مأخوذه منها لكانت في عرضها متعلقه للاراده ومعلوله لها، وحينئذ فيلزم كونها متأخره عن نفسها وهو محال.

ولكن قد تقدم أن ما ذكره (قدس سره) من النكته مبنى على الخلط بين الفعل بوجوده الخارجى والفعل بوجوده الذهنى، لأن ما هو متعلق الاراده ومنشأ وجودها فى افق النفس هو تصور الفعل بما له من الفائده والتصديق بها، وما هو معلول لها هو الفعل بوجوده الخارجى.

الثامن عشر: أن ما قيل من أنه لا يمكن أخذ قصد المصلحه فى متعلق الأمر كالصلاه مثلاً، لأنه يتوقف على اشتمال الصلاه على المصلحه فى المرتبه السابقه وترتبها عليها، والمفروض أنه لو كان مأخوذاً فيها كان دخيلاً فى ترتبها عليها، فإذن يلزم الدور، مدفوع بأنه مبنى على الخلط بين المصلحه بوجودها الذهنى والمصلحه بوجودها الخارجى على تفصيل تقدم.

التاسعه عشر: أن عباديه الواجب العبادى إنما هى بتعدد الأمر طويلاً، فالأمر الأول تعلق بذات الفعل والأمر الثانى تعلق بالاتيان به بداع الأمر الأول، وبذلك يفترق عن الواجب التوصلى.

العشرون: أن صاحب الكفايه (قدس سره) قد أشكل بأنه لا يمكن أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر حتى بالأمر الثانى، معللاً بأن المكلف إذا أتى بذات الفعل، فإن سقط الأمر الأول سقط الأمر الثانى أيضاً بسقوط موضوعه، وإن لم يسقط فالعقل مستقل بلزوم الاتيان بها بقصد الامتثال، فيكون الأمر الثانى لغواً على كل تقدير.

الأصل اللفظى والعملى فى موارد الشك... وأورد المحقق الأصبهاني (قدس سره) عليه، بأنه لا مانع من الالتزام بكلا شقى من كلامه، وقد أفاد وجه ذلك فى مقاله طويله تقدمت، وتقدم منا نقدها.

الحادي والعشرون: أن الأمر الثاني لا يمكن أن يكون أمراً مولوياً مستقلاً جعلاً ومجعولاً عن الأمر الأول، وإلا لزم تعدد المأمور به وهو خلف، بل هو أمر ارشادي، فيكون مفاده الارشاد إلى شرطيه قصد القربه واعتباره في متعلق الأمر الأول وأنه حصه خاصه من الفعل، وهي الحصه المقيده بقصد القربه لا ذات الفعل.

الثاني والعشرون: أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أن الأمر الأول متعلق بالطبيعه المهمله من حيث التقييد والاطلاق، والأمر الثاني متمم له اطلاقاً أو تقييداً، مبنى على مسلكه (قدس سره) من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فاستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، وحيث إن التقييد في المقام مستحيل فالاطلاق أيضاً كذلك، فلهذا يحتاج إلى المتمم، ولكن حيث إن المسلك غير تام، فلا يتم ما أفاده (قدس سره).

الثالث والعشرون: أن ما جاء في الكفايه من أنه لا فرق بين الواجب التعبدي والواجب التوصلي لا في الأمر ولا في المتعلق وإنما الفرق بينهما في الغرض، فإنه في الواجب التعبدي لا يترتب إلا على الاتيان به بقصد القربه، بينما في الواجب التوصلي يترتب عليه بدونه غير تام، والصحيح أن الفرق بينهما في المتعلق، فإنه حصه خاصه في الواجب التعبدي وهي الحصه المقيده بقصد القربه، وذات الفعل في الواجب التوصلي.

إشاره

أما الكلام فى الجهه الثانيه، فتاره يقع فى مقتضى الأصل اللفظى على القول باستحاله أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، وأخرى على القول بإمكان أخذه فيه.

وهنا أقوال اخرى تفصيليه فى المسأله ستأتى الاشاره إليها، فها هنا مقامان:

المقام الأول: فى نقطه التقابل بين الاطلاق والتقييد وماهى حقيقه هذه النقطه.

المقام الثانى: فى امكان التمسك بالاطلاق وعدم امكانه، أو التفصيل فى المسأله بين الأقوال فيها.

نقطه التقابل بين الاطلاق والتقييد

أما الكلام فى المقام الأول ففیه بحوث:

البحث الأول: أن فيه آراء:

الرأى الأول: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه.

الرأى الثانى: أن التقابل بينهما من تقابل التضاد.

الرأى الثالث: أن التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب.

رأى المحقق النائىنى

أما الرأى الأول، فقد اختاره المحقق النائىنى (قدس سره) وقد أفاد فى وجه ذلك، أن الاطلاق ليس عباره عن عدم التقييد مطلقاً، بل هو عباره عن عدم تقييد خاص وهو عدم التقييد فى مورد القابل كالعمى والبصر، فإن العمى عدم البصر لا مطلقاً، بل عدم البصر فى محل قابل للبصر، ولهذا لا يصح اطلاق العمى على

الجدار، باعتبار أنه غير قابل للاتصاف بهذا الوصف، ومن هنا تستلزم استحالة التقييد استحالة الاطلاق، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات للكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، إذ لا اطلاق فيه بلحاظ أن في كل مورد استحالة التقييد فيه ثبوتاً استحالة الاطلاق فيه كذلك، فلا يصل الدور حينئذ إلى مقام الاثبات.

بيان ذلك أن الماهية المهملة قابله للتقييد ذاتاً بالقيودات الأولية الذاتيه والعرضيه وهي القيودات التي تعرض عليها بعنوانها الأولى وبقطع النظر عن أى جهه خارجيه ثانويه، كما أنها قابله للاطلاق كذلك بالنسبه إليها بدون التوقف على مؤونه زائده كماهيه الانسان، فإنها قابله للتقييد بالقيودات الأولية التي تطرأ عليها في المرتبه السابقه، كما أنها قابله للاطلاق بالنسبه إليها بدون التوقف على أى مؤونه لحاظيه، ومنها ماهيه الصلاه مثلاً فإنها قابله للتقييد والاطلاق معاً بالنسبه إلى قيوداتها الأولية التي تعرض عليها في المرتبه السابقه وبقطع النظر عن تعلق الأمر بها، هذا كله بالنسبه إلى القيودات الأولية الذاتيه والعرضيه التي تطرأ على الماهيه في المرتبه السابقه وبقطع النظر عن طرد عنوان ثانوى عليها.

وأما بالنسبه إلى القيودات الثانويه التي تطرأ على الماهيه بعد اتصافها بعنوان ثانوى كالقيودات التي تعرض على الصلاه مثلاً بعد تعلق الأمر بها كقصد القربه وقصد التمييز ونحوهما التي تتولد بواسطه تعلق الأمر بها ومعلوله له ولا وجود لها قبل ذلك، فحيث إنه لا يمكن تقييدها بها لا يمكن اطلاقها أيضاً، على أساس أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، بملاك أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه(1)، فالنتيجه أنه على هذا القول لا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام

ص: ٢٩٥

الاثبات للكشف عنه في مقام الثبوت لأنه تابع له، فإذا لم يمكن ثبوتاً لم يمكن اثباتاً أيضاً.

رأى السيد الاستاذ

وأما الرأي الثاني، فقد اختاره السيد الأستاذ (قدس سره) وقال في تفسير ذلك، أن الاطلاق عبارته عن رفض القيود والغائها ولحاظ عدمها في موضوع الحكم أو متعلقه، والتقييد عبارته عن لحاظ قيد من القيود فيه، فالاطلاق على هذا أمر وجودي كالتقييد، وعليه فلا محالة يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكه، وقد أفاد في وجه ذلك أن الخصوصيات والانقسامات الطارئة على موضوع الحكم و متعلقه سواءً كانت من الخصوصيات النوعية أو الصنفيه أو الشخصية، فلا تخلو من أن يكون لها دخل في الحكم والغرض أو لا-يكون لها دخل في ذلك ولا ثالث لهما، وعلى الأول فبطبيعته الحال يتصور المولى موضوع الحكم أو متعلقه مع تلك الخصوصية التي لها دخل فيه، وهذا هو معنى التقييد، وعلى الثاني يتصور الموضوع أو المتعلق مع لحاظ عدم تلك الخصوصيات التي ليس لها دخل فيه ورفضها عنه. وهذا هو معنى الاطلاق، ومن الطبيعي أن النسبه بين اللحاظ الأول واللاحظ الثاني نسبه التضاد، فلا يمكن اجتماعها في شيء واحد من جهه واحده.

وبكلمه، أن الغرض لا-يخلو من أن يكون قائماً بالطبيعي الجامع بين كافة خصوصياته أو قائماً بحصه خاصه منه ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا بد من لحاظه بنحو الاطلاق والسريان رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيات الطارئة عليه، وعلى الثاني لا بد من لحاظه مقيداً بقيد خاص وهو الحصه ولا ثالث في البين، فإن مرد الثالث وهو لحاظه بلا رفض القيود وبلا لحاظ تقيده بقيد خاص إلى الاهمال في الواقع وهو من المولى الملتفت مستحيل، وعليه فالموضوع أو المتعلق

فى الواقع إما مطلق أو مقيد هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الاطلاق والتقييد على ضوء هذا البيان أمران وجوديان، فإذن بطبيعته الحال يكون التقابل بينهما من تقابل الضدين (١).

ونتيجه هذا الرأى أن استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق على عكس نتيجه الرأى الأول.

الرأى المختار

وأما الرأى الثالث: فيظهر اختياره من جماعه وهو الصحيح، والنكته فى ذلك أن انطباق الطبيعه على تمام أفرادها من العرضيه والطويله وسريانها إليها بمختلف أشكالها وأصنافها ذاتى وقهرى ولا يتوقف على أى عنايه زائده غير عدم لحاظ القيد فيها الذى هو نقيض لحاظ القيد، فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكه ولا التضاد.

بيان ذلك أن الماهيه المطلقه كماهيه لا بشرط التى هى فى مقابل الماهيه بشرط لا وبشرط شىء قابله للانطباق على كافه أفرادها من النوعيه والصنفيه والشخصيه، ومن الطبيعى أن هذه القابليه ذاتيه لا لحاظيه، على أساس أنها بذاتها وذاتياتها محفوظه فيها ولا تتوقف على أى مقدمه خارجيه وعنايه زائده، ولا يمكن المنع عن هذا الانطباق وسلخه عن الماهيه، لأنه من سلخ الشىء عن ذاته وذاتياته، نعم إذا لوحظ قيد معها فتصبح ماهيه مقيده وزال الاطلاق عنها بزوال موضوعه، باعتبار أنه بلحاظ القيد يوجد فى عالم الذهن مفهوم جديد وماهيه اخرى مباينه للماهيه الأولى وهى الماهيه المقيده فى مقابل الماهيه المطلقه، مثلا ماهيه الانسان مع عدم لحاظ قيد تنطبق على تمام أفرادها من الانسان العالم

ص: ٢٩٧

والجاهل والعاقل والفاقد والغنى والفقير وهكذا، وهذا الانطباق كما مر ذاتي ولا يتوقف على أى شىء آخر غير عدم لحاظ القيد الذى هو نقيض لحاظ القيد، وعلى هذا فيكفى فى كون موضوع الحكم أو متعلقه ماهيه مطلقه عدم لحاظ القيد معه، باعتبار أنه صالح ذاتاً للانطباق على تمام أفراده كما عرفت، ولا تنتفى هذه الصلاحيه الذاتيه عنه إلا بلحاظ القيد، فإن لوحظ انتفت بانتفاء موضوعها وتحديث ماهيه جديده. لحد الآن قد تبين بوضوح أن الاطلاق فى مقابل التقييد عباره عن عدم لحاظ القيد فى موضوع الحكم أو متعلقه الذى هو نقيض لحاظ القيد فيه، فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، لا أنه عباره عن عدم لحاظ القيد فى موضوع قابل للتقييد، بداهه أن هذه القابليه غير معتبره فى صلاحيه الماهيه للانطباق على تمام أفرادها وسريانها إليها، لأنها ذاتيه ولا يمكن دخاله شىء آخر فيها وإناطتها بأمر خارج، لاستحاله أن تكون معلوله لعله أجنبيه، وإلا- لزم أحد محذورين، إما تفكيك الشىء عن أفراده الذى هو محفوظ فيها بذاته وذاتياته أو الخلف أى ما فرض أنه ذاتي فليس بذاتي، وكلاهما مستحيل، وحيث إنه يكفى فى هذا الاطلاق عدم لحاظ القيد، فلا فرق بين أن يكون عدم لحاظ القيد من جهه عدم إمكان تقييدها به أو من جهه عدم دخله فى الغرض والملاك، فالنتيجه أنه لا يمكن أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن الاطلاق كما لا يمكن أن يكون عباره عن عدم خاص، كذلك لا يمكن أن يكون عباره عن أمر وجودي أيضاً وهو لحاظ عدم القيد ورفضه، بداهه أن ذلك غير دخیل فى اطلاق الماهيه وصلاحيته للانطباق على كل ما يمكن أن يكون فرداً لها لما عرفت من أنها ذاتيه، فلا تتوقف على أى شىء غير عدم لحاظ القيد دون لحاظ عدم القيد ورفضه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالتناج التالفة:

الأولى: أن الرأى القائل بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب، هو الرأى الصحف الموافق للطبع الأولى والوجدان العلفى.

الثانفة: أن الرأى القائل بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فقد عرفت أنه غير سدفد ولا واقع موضوعى له.

الثالثة: أن الرأى القائل بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد مبنى على الخلط بين الاطلاق الذاتى والاطلاق اللهاظى، والكلام إنما هو فى الأول، فإنه يسرى إلى أفراده طبعاً وذاتاً وبدون أى مؤونه زائده دون الثانى، فإنه لا وجود له إلا فى عالم اللهاظ ولا ينطبق مع هذا القفد على ما فى الخارج، إلا أن يقال أن اللهاظ مرآه إلى الواقع ولا موضوعفه له لكى يمنع عن الانطباق، ولكن حفنذ لا حاجة إليه لعدم توقف الانطباق عليه كما تقدم.

البحث الثانى: أن السفد الأستاذ (قدس سره) اشكل على ما اختاره المحقق النائفى (قدس سره) بوجهفن:

الأول: أن استحاله التقفد تستلزم ضروره الاطلاق أو ضروره التقفد بخلافه، لا أنه تستلزم استحاله الاطلاق، وقد أفاد فى وجه ذلك أن الاهمال فى الواقع مستحيل، لأن الغرض الداعى إلى جعل الحكم على شىء لا يخلو من أن يقوم بطفبعى ذلك الشىء الجامع بين خصوصفاته من دون دخل شىء منها فىه أو بحصه خاصه منه ولا- ثالث لهما، فعلى الأول لا محاله فلاحظ تلك الحصه الخاصه منه، وعلى كلا التقفدرفن فلا اهمال فى الواقع، لأن الحكم على الأول مطلق وعلى الثانى مقفد، ولا فرق فى ذلك بين الانقسامات الأولى والثانوفه، بدهاه أن المولى الملتفت إلى انقسام الصلاه خارجاً إلى الصلاه مع قصد القربه

والصلاه بدونه، لا محاله إما أن يعتبرها على ذمه المكلف بنحو الاطلاق أو يعتبرها مقيده بقصد القربه ولا يتصور ثالث، لأن مرد الثالث إلى الاهمال بالإضافه إلى هذه الخصوصيه وهو غير معقول، كيف فإن مردّه إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو موضوعه سعه وضيقاً وهو كما ترى.

وعلى هذا فإذا افترضنا استحاله تقيدها بقصد القربه فى الواقع، فالاطلاق ضرورى أو التقييد بخلافه، وبذلك يظهر أن التقابل بين الاطلاق والتقييد لا يمكن أن يكون من تقابل العدم والملكه.

الثانى: أنا لو سلمنا أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، إلا أن ما ذكره (قدس سره) من أن استحاله التقييد تستلزم إستحاله الاطلاق، غير تام نقضاً وحلاً.

أما نقضاً فمجموعه من الموارد، منها أن الانسان جاهل بكنه ذاته تعالى وليس بإمكانه الاحاطه به، لاستحاله احاطه الممكن بالواجب بالذات، فإذا استحال علم الانسان بذاته تعالى كان جهله بها ضرورياً، مع أن التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكه، فلو كانت استحاله العلم شىء تستلزم استحاله الجهل به، لزم استحاله جهل الانسان بكنه ذاته سبحانه وهو كما ترى.

ومنها، أن استحاله قدره الانسان على الطيران فى السماء مثلاً تستلزم ضروره عجزه عنه لا استحالته، مع أن التقابل بين القدره والعجز من تقابل العدم والملكه.

ومنها، أن استحاله استطاعه الانسان على حفظ جميع الكتب الموجوده فى هذه المكتبه تستلزم ضروره عجزه عن ذلك لا استحالته، مع أن التقابل بين الاستطاعه والعجز من تقابل العدم والملكه ومنها غير ذلك.

وأما حلال فلأن قابليه المورد التي هي معتبره بين العدم والملكه لا يلزم أن تكون شخصيه وموجوده في كل مورد، بحيث لو لم تكن في مورد لم يكن التقابل بينهما فيه من تقابل العدم والملكه، بل أنها قد تكون شخصيه وقد تكون نوعيه وقد تكون جنسيه، ومن هنا ذكر الفلاسفه أن القابليه المعتبره بين الاعدام والملكات ليست شخصيه في كل مورد، بل الأعم منه ومن الصنفيه والنوعيه والجنسيه حسب اختلاف الموارد والمقامات، فلا- يعتبر في صدق العدم المقابل للملكه على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للتصاف بالملكه، فإنه كما يكفي ذلك يكفي في صدقه أن يكون صنف هذا المورد أو نوعه أو جنسه قابلاً للتصاف بها.

والخلاصه: أن كون التقابل بين العلم والجهل والقدره والعجز ونحوهما من تقابل العدم والملكه إنما هو بلحاظ قابليه المحل نوعاً لا شخصاً، وعلى هذا فالتقابل بين الاطلاق والتقييد وإن كان من تقابل العدم والملكه، إلا أنه لا يلزم أن يكون ذلك بلحاظ قابليه شخص المحل لكي تستلزم استحاله التقييد استحاله الاطلاق في كل مورد، إذ يمكن أن يكون ذلك بلحاظ قابليه نوع المحل (1) هذا، وللنظر في كلا التعليقين مجال.

أما التعليق الأول فهو مبني، فإن من يقول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فلا مناص له من الالتزام بأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، ولكن هل يكون لازم ذلك إهمال الواقع بمعنى عدم علم الحاكم بموضوع حكمها ومتعلقه سعه أو ضيقاً، أو بمعنى إهمال المأمور به من حيث الاطلاق والتقييد بلحاظ عدم امكان ذلك بالدليل الأول مع علم الحاكم

-

ص: ٣٠١

بمراده سعه أو ضيقاً في الواقع، ولكن ليس بإمكانه بيانه تقييداً أو اطلاقاً بالدليل الأول، فلهذا التجأ إلى بيانه كذلك بالدليل الثاني وهو متمم الجعل فيه وجهان:

الظاهر أن مراد المحقق النائيني (قدس سره) الثاني، إذ لا يحتمل أن يكون مراده (قدس سره) من إهمال الواقع جهل الحاكم بالحكم المجعول سعهً وضيقاً، بداهه أن ذلك غير معقول بالنسبة إلى المولى الحكيم العالم بالواقع بتمام خصوصياته، سواءً أكانت من الخصوصيات الأوليه أم الثانويه، أما الأوليه فهي التي تقسم الطبيعه المأمور بها إليها في المرتبه السابقه على الأمر وبقطع النظر عن تعلقه بها، وذلك كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره من الحدث والخبث واستقبال القبله والقيام والاستقرار وما شاكل ذلك.

وأما الثانويه، فهي التي تقسم الطبيعه المأمور بها إليها في المرتبه المتأخره عن الأمر وبعد تعلقه بها، وذلك كالصلاه بالنسبه إلى قصد القربه وقصد التمييز، وعلى هذا فالمولى في مقام جعل الوجوب على الصلاه، فلا محاله يلاحظ جميع خصوصياتها الأوليه والثانويه، فما هو منها دخيل في ترتب الملاك على الصلاه خارجاً يقيده الصلاه به، بلا فرق بين أن يكون ذلك من القيودات الأوليه أو الثانويه كقصد القربه، فإنه إذا كان دخيلاً في ترتب الملاك على الصلاه فلا محاله يقيده الصلاه به كتقيدها بغيره من القيودات التي لها دخل في ذلك، فيكون المأمور به حصه خاصه من الصلاه وهي الصلاه المقيده بقصد القربه، وإن لم يكن دخيلاً فيه فالمأمور به هو الصلاه المطلقه من هذه الناحيه، غايه الأمر على القول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه لا يمكن هذا التقييد بدليل الأمر الأول، وعلى المولى حينئذ بيانه بدليل آخر ولو كان بجلمه خبريه تقييداً أو اطلاقاً. ودعوى أن الصلاه لا يمكن أن تكون مقسماً للقيودات الثانويه

إلا- بعد تعلق الأمر بها وفي المرتبه المتأخره عنه، حيث لا-يمكن لحاظ تلك القيودات فيها قبل وجود الأمر بها حتى يمكن أن تكون مقيده بها أو مطلقه، وأما تحقق تلك القيودات فى المرتبه المتأخره عن الأمر وبعد تعلقه بها، فحيث إنه كان بعد تحديد متعلقه تقييداً أو اطلاقاً فى المرتبه السابقه، فلا- يمكن تقييده بها أو اطلاقه وإلا لزم الخلف، والحاصل أن تقسيم الصلاه إلى الحصه المقيده بقصد القربه وإلى غيرها يتوقف على تعلق الأمر بها، وإلا فلا موضوع لهذا التقسيم.

مدفوعه بأنها مبتنيه على الخلط بين مقسميه الصلاه للحصص فى الخارج بقطع النظر عن تعلق الأمر بها وبين مقسميتها فى عالم المفهوم للحصص فيه، فالحصص الخارجيه تتوقف على تعلق الأمر بها وفى المرتبه المتأخره عنه، وأما الحصص الذهنيه التى هى حصص لها فى عالم المفهوم، فلا تتوقف على وجود الأمر بها ولا تكون فى المرتبه المتأخره عنه، فإذا لا مانع من تصور المولى فى مقام جعل الحكم لشيء كالصلاه مثلاً جميع قيوداته من الأوليه والثانويه، ولا يتوقف هذا التصور على وجود الأمر فى المرتبه السابقه وتعلقه به خارجاً، وإنما يتوقف على وجود الأمر فى الذهن.

وإن شئت قلت أن المأخوذ فى متعلق الأمر هو قصد الأمر بوجوده الذهني وهو متقدم على الأمر بوجوده الواقعي الجعلي، وعليه فلا- مانع من كون الصلاه مقسماً للحصص الثانويه بلحاظ وجوداتها الذهنيه، لأنها بهذا اللحاظ لا تتوقف على الأمر بوجوده الواقعي الجعلي، وإنما تتوقف على الأمر بوجوده الذهني اللحاظي الفاني، فما هو فى طول الأمر وجود القسمين فى الخارج، وما هو مقدم على الأمر وجود القسمين فى عالم الذهن والمفهوم.

فالنتيجه، أن مقسميه الصلاه إنما تلحظ بالنسبه إلى خصوصياتها وقيوداتها

فى مقام الجعل والاعتبار فى عالم التصور واللحاظ وهو عالم الذهن، ومن الواضح أن مقسميتها بالنسبه إلى حصصها وقيوداتها فى هذا العالم على حد سواء، بلا فرق بين أن تكون تلك الحصص والقيودات من الحصص والقيودات الأوليه أو الثانويه، لأن الأوليه والثانويه إنما تلحظان بلحاظ وجوداتهما فى الخارج، وأما بلحاظ وجوداتهما فى الذهن، فلا الأوليه ولا الثانويه بل هما فى عرض واحد.

وأما التعليق الثانى، فلأن قابليه المحل معتبره بين العدم والملكه، لأن المحل إذا كان قابلاً للاتصاف بالملكه كان قابلاً للاتصاف بعدمها، فىكون التقابل فىهما من تقابل العدم والملكه، وعلى هذا فكل محل قابل للاتصاف بالعلم فهو قابل للاتصاف بالجهل أيضاً، ويكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، وأما إذا لم يكن المحل قابلاً للاتصاف بالملكه كالعلم، لم يكن قابلاً للاتصاف بالعدم المقابل للملكه أيضاً كالحىوان مثلاً، فإنه غير قابل للاتصاف بالعلم، فإذا استحال اتصافه به، استحال اتصافه بالجهل وهو عدم العلم الخاص المقابل للملكه، لاعدم اتصافه به الذى هو نقيض الاتصاف فإنه ضرورى، ومن هذا القبيل ما إذا استحال علم الانسان بكنه ذاته تعالى وتقدس، استحال اتصافه بالجهل وهو عدم العلم الخاص المقابل للملكه، من جهه أن المورد غير قابل للاتصاف بالعلم ولا للاتصاف بعدمه الخاص من باب السالبه بانتفاء الموضوع، ومن هنا يكون عدم الاتصاف به ضرورياً لأنه نقيض الاتصاف، ففى كل مورد يكون المحل قابلاً- فهو قابل للاتصاف بكليهما معاً وإلا فهو غير قابل للاتصاف بكليهما كذلك، وهذا معنى أن استحاله أحدهما يستلزم استحاله الآخر.

والخلاصه: أن امتناع العلم بكنه ذاته سبحانه وتعالى وامتناع قدره الانسان على الطيران فى السماء وهكذا، يستلزم إمتناع الاتصاف بالعدم الخاص وهو

العدم المقابل للملكه لا عدم الاتصاف بالعلم أو القدره الذى هو نقيض الاتصاف فإنه ضرورى، وعليه فالجهل بمعنى الاتصاف بعدم العلم ممتنع من باب أنه لا- موضوع له، وأما الجهل بمعنى عدم الاتصاف بالعلم الذى هو نقيض الاتصاف فهو ضرورى، وكذلك الحال فى العجز فإنه بمعنى الاتصاف بعدم القدره ممتنع لعدم كون المورد قابلاً له، وأما بمعنى عدم الاتصاف بها فهو واجب، باعتبار أنه نقيض الاتصاف، ومن هنا يظهر حال مسأله الاطلاق والتقييد أيضاً، لأن فى كل مورد إذا أمكن فيه تقييد متعلق الأمر بقيد أمكن فيه اطلاقه أيضاً، وفى كل مورد إذا لم يمكن فيه تقييده بقيد كقصد القربه، لم يمكن فيه اطلاقه أيضاً بمعنى الاتصاف بعدم القيد، لأن المورد غير قابل له، لا بمعنى عدم الاتصاف بالقيد فإنه ضرورى، وعليه فإذا استحال تقييد الصلاه بقصد القربه، استحال اطلاقها أيضاً بمعنى الاتصاف بعدم قصد القربه، واما بمعنى عدم الاتصاف فهو ضرورى، اما إستحاله الأول فمن جهه عدم قابليه المحل لا للاتصاف بالملكه ولا للاتصاف بعدمها المقابل لها، وأما ضروره الثانى فمن جهه أن استحاله أحد النقيضين تستلزم ضروره الآخر، فالنتيجه أن استحاله الملكه فى كل مورد تستلزم استحاله العدم المقابل لها فيه لا ضروريه.

هذا إضافه إلى أن مسأله الاطلاق والتقييد منوطه بنكته واقعيه وهى انطباق الطبيعه على أفرادها وسريانها إليها، وقد تقدم أن هذا الانطباق ذاتى فلا يحتاج إلى مقدمه خارجيه حتى لحاظ عدم القيد ورفضه، نعم إذا كان الاطلاق لحاظياً كما هو مختار السيد الأستاذ (قدس سره)، فهو يتوقف على هذا اللحاظ ومتقوم به.

والخلاصه: أنه بناء على ما قويناه من أن اطلاق الطبيعه وسريانها إلى أفرادها ذاتى، فيكفى فيه عدم لحاظ القيد معها الذى هو نقيض لحاظ القيد،

فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب، وأما بناء على مسلك السيد الأستاذ (قدس سره) من أن اطلاقها لحاظي فيتوقف على لحاظ زائد على الطبيعه، فلذلك يكونان معاً أمرين وجوديين ويكون التقابل بينهما من تقابل الضدين، ولا يتصور أن يتوقف سريان الطبيعه إلى أفرادها وانطباقها عليها على قابليتها وشأنيتها للاتصاف بالقييد لكي تقبل الاتصاف بالعدم الذي هو معنى الاطلاق على المسلك القائل بأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه.

وأما تفسير الاطلاق بالجمع بين القيود فهو لا يرجع إلى معنى محصل.

البحث الثالث: أنه قد فسرت استحاله الاطلاق في المقام بتفسيرين:

الأول: أن يكون المراد منها استحاله شمول الخطاب للمقيد الذي كان يستحيل تقييد الحكم به.

الثاني: أن يكون المراد منها استحاله نفى التقييد به وشمول الخطاب لصوره فقدان القيد.

أما التفسير الأول، فهو في غير محله، لأنه لا بد من النظر فيه إلى ملاك الاستحاله، فإن كان قائماً بنفس ثبوت الحكم، فعندئذ لا فرق بين ثبوته للمقيد وثبوته للمطلق، فكما أن الأول مستحيل فكذلك الثاني بنفس الملاك، وذلك كثبوت الحكم على العاجز، فإن ملاك الاستحاله قائم بنفس ثبوت الحكم له سواءً كان بالتقييد به أم كان بالاطلاق، وإن كان ملاك الاستحاله قائماً بعملية التقييد فحسب، فلا مانع من الاطلاق ولا موجب لاستحاله حيث أنه أصلاً، وذلك كتقييد خطابات الكتاب والسنة العامه بالكفار فإنه لا يمكن، وأما اطلاقها بنحو يشمل الكفار فلا مانع منه، ومن هذا القبيل تقييد تلك الخطابات بطائفه خاصه فإنه لا يمكن، وأما اطلاقها بنحو يشمل تلك الطائفه فلا مانع منه وهكذا.

والخلاصه: أن ملاك الاستحالة إن كان في ثبوت الحكم على المقيد سواءً كان بالتقييد أم بالاطلاق، فكلاهما مستحيل بملاك واحد وفي عرض واحد، وإن كان ملاك الاستحالة قائماً بنفس عملية التقييد فحسب فلا مانع من الاطلاق.

ومن هنا لو كانت استحالة تقييد الأمور به كالصلاه مثلاً بقصد الأمر من جهة محذور الدور، وهو أن الأمر بالصلاه متوقف على قصده من باب توقف الحكم على متعلقه، والقصد متوقف على الأمر من باب توقف العرض على معروضه، فلا مانع من اطلاقها وشمولها لكلتا الحصتين معاً هما الصلاه مع قصد الأمر والصلاه بدون قصده، لأن الأمر حينئذ لما كان متعلقاً بالطبيعي الجامع بينهما فلا يتوقف على قصده، باعتبار أنه غير مأخوذ في متعلقه، نعم لو كان ملاك استحالة تقييد الأمور به بقصد الأمر داعويه الأمر لداعويه نفسه، فاطلاقه أيضاً مستحيل بنفس هذا الملاك، إذ معنى اطلاقه على هذا التفسير هو شموله للحصه المقيده بقصد الأمر، ومن الواضح أنه لا يمكن شموله لها بنفس ذلك المحذور لا بملاك أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق.

فالنتيجه، أن ملاك الاستحالة إن كان في عملية التقييد فحسب فلا مانع من الاطلاق، وإن كان في عملية الاطلاق أيضاً فكلاهما مستحيل.

وأما التفسير الثاني لاستحالة الاطلاق الذي هو مراد المحقق النائيني (قدس سره)، فقد أفاد في وجه ذلك أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق، فإذا فرض أن تقييد الأمور به بقصد القربه مستحيل، فاطلاقه لنفي هذا التقييد وشموله لصوره فقدان القيد أيضاً مستحيل (1).

ص: ٣٠٧

وللنظر فيه مجال، أما أولاً- فلما تقدم من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب لا العدم والملكه، وعليه فاستحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق لا استحالته، على أساس أن ارتفاع النقيضين كاجتماعهما مستحيل. وثانياً لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، إلا أن استحاله التقييد إنما تستلزم استحاله الاطلاق بمعنى الاتصاف بعدم قصد القربه، باعتبار أنه متوقف على قابليه المحل وهو غير قابل له ذاتاً، لا استحاله الاطلاق بمعنى عدم الاتصاف به الذى هو نقيض الاتصاف فإنه ضرورى، على أساس أن استحاله أحد النقيضين تستلزم ضروره الآخر. وهذا الاطلاق يكفى لنفى التعبد به عند الشك فيها. هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

التمسك بالاطلاق اللفظى لاثبات التوصليه

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو امكان التمسك بالاطلاق اللفظى عند الشك فى تعبيه الواجب وتوصليته، فيختلف الحال فيه باختلاف الآراء فى المسأله وهى كما يلى.

الرأى الأول: أن أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر ممكن.

الرأى الثانى: أنه مستحيل.

الرأى الثالث: التفصيل بين الأمر الأول والأمر الثانى واستحاله أخذه فى متعلق الأمر الأول وامكان أخذه فى متعلق الأمر الثانى.

الرأى الرابع: التفصيل بين قصد الأمر وبين سائر الدواعى القريبه أو بينه وبين الجامع.

أما على الرأى الأول، فلا مانع من التمسك بالاطلاق إذا كان لنفى تعبيه

الواجب واثبت أنه توصلي، باعتبار أن حال قصد القربه حينئذ حال سائر قيود الواجب الشرعيه، فكما أنه إذا شك في اعتبار قيد من تلك القيود فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الواجب لنفي اعتباره، فكذلك إذا شك في اعتبار قصد القربه.

وأما على الرأى الثانى، فعلى القول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فاستحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، فإذا كان مستحيلاً ثبوتاً كالتقييد، فإذا كان مستحيلاً ثبوتاً فلا اطلاق في مقام الاثبات، لأنه تابع للاطلاق في مقام الثبوت وكاشف عنه، ولا يعقل وجود الكاشف بدون المكشوف في الواقع والحاكى بدون وجود المحكى فيه.

وأما على الرأى القائل بأن استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق، كما إذا كان التقابل بينهما من تقابل التضاد أو الايجاب والسلب، فهل يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات؟ الظاهر أنه لا يمكن، لأن الاطلاق في مقام الاثبات إنما يكون كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت بمعونه مقدمات الحكمه منها عدم ذكر القيد، ومن الواضح أن عدم ذكر القيد في مقام الاثبات إنما يكون كاشفاً عرفاً عن عدم اعتباره في مقام الثبوت إذا كان التقييد به ممكناً فيه، وأما إذا لم يمكن فلا يكون عدم ذكره كاشفاً عن عدم دخله في الغرض، لاحتمال أن يكون دخيلاً فيه ثبوتاً بأن يكون مراد المولى جداً هو المقييد في الواقع، ولكنه لا يتمكّن من تقييده به، وعلى الجملة فدلاله مقدمات الحكمه إنما هي من جهه ظهور حال المتكلم، ومن المعلوم أن عدم ذكر القيد في مقام الاثبات إنما يكون كاشفاً عن عدم اعتباره ودخله في الغرض إذا كان بإمكان المتكلم التقييد به، وأما إذا لم يكن بإمكانه ذلك، فلا يدل عدم ذكره فيه على عدم اعتباره في الواقع وعدم دخله في الغرض

ولا ظهور له فيه، إذ يحتمل أن يكون له دخل فيه في الواقع، ولكن عدم التقييد به لعله كان من جهة عدم تمكنه منه ثبوتاً لامن جهة عدم اعتباره ودخله في الغرض، وعلى هذا فلا تتم مقدمات الحكمه، وبدون تماميتها فلا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لنفي التعدييه واثبات التوصليه عند الشك فيهما.

فالتتيجه، أنه على القول باستحاله أخذ قصد القربه في متعلق الأمر كالصلاه مثلاً، فعلى القول بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب أو التضاد، فالاطلاق وإن كان ضرورياً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات للكشف عن أن الاطلاق في مقام الثبوت واف بالغرض، لاحتمال أن الغرض متعلق بالمقييد فيه. ولكن المولى لا يتمكن من التقييد، فإذن لا- يكشف عدم ذكر القيد في مقام الاثبات عن عدم اعتباره في مقام الثبوت، ولو سلمنا أن استحاله التقييد لاتستلزم ضروره الاطلاق ولا- استحاله بل هو ممكن ثبوتاً، فهل يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات لاحترازه في مقام الثبوت، الظاهر أنه لا يمكن بنفس مامر من الملاك وهو عدم تماميه مقدمات الحكمه، فإن من مقدماتها عدم ذكر القيد في مقام الاثبات الكاشف عن عدم اعتباره في مقام الثبوت، وأما في المقام فلا يكشف عرفاً عن عدم اعتباره في مقام الثبوت وعدم دخله في الغرض، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون من جهة عدم التمكن من التقييد به لا من جهة أنه غير دخيل في الغرض، فلذلك لا يكون الاطلاق في مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت.

وأما على الرأي الثالث، القائل بأن أخذ قصد القربه ممكن في متعلق الأمر الثاني دون متعلق الأمر الأول، فلا شبهه في أنه لا يمكن التمسك باطلاق الأمر الأول في مقام الاثبات، لأنه في مقام الثبوت اما مهمل أو مطلق، أما على الأول

فواضح، لأن الاطلاق فى مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت وتابع له، فإذا لم يكن اطلاق فى مقام الثبوت فلا معنى للاطلاق فى مقام الاثبات.

وأما على الثانى، فلما عرفت من أن التقييد فى مقام الثبوت إذا كان مستحيلاً، فلا يكشف الاطلاق فى مقام الاثبات عن عدم دخله فى الغرض لاحتمال أنه دخيل فيه، ولكن عدم ذكر القيد فى مقام الاثبات لعله كان من جهة عدم التمكن من التقييد به ثبوتاً لا من جهة عدم اعتباره.

وأما الأمر الثانى، فإن كان قيد قصد القربة مأخوذاً فى لسانه فهو يدل على أن الواجب تعبدى، وإن لم يكن مأخوذاً فيه إثباتاً مع التمكن من التقييد به ثبوتاً، لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات أن الواجب توصلى لا تعبدى.

وأما على رأى الرابع، فلا- مانع من التمسك بالاطلاق إذا كان الشك فى تقييد متعلق الأمر بقصد المحبوبيه أو المصلحه أو جامع قصد القربة وهو إضافة الفعل إلى المولى، لأن الاطلاق فى مقام الاثبات كاشف عنه فى مقام الثبوت ونتيجته ذلك عدم تقييد المأموره، به.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أنه لا مانع من التمسك بالاطلاق اللفظى على رأى الأول مطلقاً، وعلى رأى الثالث فيما إذا كان للأمر الثانى اطلاق، وعلى رأى الرابع فيما إذا شك فى أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلق الأمر أو الجامع، وأما على رأى الثانى فلا يمكن التمسك بالاطلاق مطلقاً كما تقدم.

التمسك بالاطلاق المقامى لاثبات التوصليه

هذا تمام الكلام فى الاطلاق اللفظى، وأما الاطلاق المقامى الذى هو ناش من سكوت المتكلم فى مقام البيان، فلا مانع من التمسك به إذا كان، كما إذا أمر المولى عبده بالذهاب إلى السوق وشراء أشياء معينه، فإن سكوته عن شراء غيرها

رغم ظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام مراده، يدل على أنه لم يرد غيرها، وهذا الظهور الناشئ من السكوت في مقام البيان حجه وإن كان من أضعف مراتب الظهور، وفي المقام إذا أمر المولى بالتكبيره والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم في الوقت المعين مستقبل القبلة مع الطهاره من الحدث والخبث والقيام وهكذا وسكت عن قصد القربه ونحوه فيها رغم كونه في مقام البيان، يدل سكوته على عدم دخل غير هذه الأجزاء والشروط في غرضه وإلا لبين، ولا فرق فيه بين أن يكون بيان ذلك بالأمر أو بغيره ولو بجمله خبريّه.

وهنا وجه آخر لاثبات قصد القربه في متعلق الأمر، وهو أنه لو كان معتبراً ودخيلاً في الغرض والملاك كان على المولى بيانه ولو بجمله خبريّه، باعتبار أنه لا طريق إليه إلا من قبل الشرع، فعدم البيان من قبل المولى يدل على عدم اعتباره ودخله في الغرض، والمقصود من هذا الوجه عدم بيان المولى دخاله قصد القربه في الغرض في شيء من خطابه، ومن هنا يظهر أن ما أورد على هذا الوجه بأنه لا يثبت الاطلاق المقامى في شخص خطاب لم يذكر فيه دخاله قصد القربه في الغرض فهو غير وجيه، لأن المقصود من هذا الوجه ليس إثبات الاطلاق المقامى لكل خطاب شخصى للمولى مع احتمال أنه يذكر دخالته في خطابه الأخرى، بل المقصود منه أن المولى إذا لم يذكر دخاله قصد القربه في الغرض في شيء من خطابه وبياناته، كان عدم ذكرها قرينه عرفاً على عدم دخالته في الغرض.

القول بأصالة التعبدية

إلى هنا قد تبين أن مقتضى اطلاق الخطاب سواء كان لفظياً أم مقامياً هو نفي التعبدية واثبات التوصليه عند الشك فيهما هذا، ولكن هناك جماعه ذهبوا إلى أن مقتضى الأصل الأول التعبدية، فالتوصليه بحاجه إلى دليل، وقد استدلوا على

ذلك بوجه:

الوجه الأول: بقوله تعالى: (وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (١)، بدعوى أن الآية الشريفة تدل على حصر الأوامر بالأوامر العبادية، على أساس إختصاص العبودية والاخلاص بالعبادات، فإذاً كون الواجب توصلياً بحاجه إلى دليل.

والجواب: أن الآية الشريفة لا تدل على أن قصد القربة معتبر في الواجبات الالهيه جزاءً وشرطاً، لأن مدلولها أن الغرض من الأوامر الصادره من المولى الحكيم العباده وإلا طاعه على أساس أنها حق ذاتي له تعالى، والنكته في ذلك أن مفاد الآية إرشاد إلى ما استقل به العقل وهو حكمه بوجوب عبادته تعالى وطاعته في أوامره مخلصاً، ومن هنا لولا الآية الشريفة كان العقل مستقلاً بذلك تطبيقاً لحق عبوديته الذاتيه، هذا إضافة إلى أن من المحتمل قوياً أن تكون الآية في مقام حصر المعبود بالله تعالى في مقابل عباده الأصنام والأوثان، ولعل سياق الآية شاهد على ذلك.

فالتنتيجه، أن الآية الشريفة أجنيبه عن الدلاله على اعتبار قصد القربة في كل واجب إلا ما خرج بالدليل.

الوجه الثاني: بالروايات التي تنصّ على أن الأعمال بالنيات ولا أثر لها بدونها(٢) والمراد من النيه، نيه القربه.

والجواب: أن هذه الروايات وإن كانت كثيره وفيها روايات معتبره إلا أنها أجنيبه عن الدلاله على أن نيه القربه معتبره في كل عمل واجب في الشريعه

ص: ٣١٣

١- (١) - سورة البيئه (٩٨): ٥.

٢- (٢) - لاحظ وسائل الشيعه ١: ٤٦، باب ٥ من أبواب مقدمه العبادات.

المقدسه، لأن معنى أن الأعمال بالنيّات أنها تتبع في الحسن والقبح والخير والشر، نيه العامل، فإن عملاً واحداً إذا صدر من العامل بنيه الخير فهو حسن، وإذا صدر منه بنيه الشر فهو قبيح، مثلاً ضرب اليتيم إذا كان بنيه التأديب فهو حسن، وإذا كان بنيه الإيذاء أو امتحان العصا فهو قبيح، وكذلك القيام إذا كان بنيه احترام مؤمن فهو حسن وإذا كان بنيه هتكه وهدر حقه فهو قبيح وهكذا، وهذا معنى أن الأعمال بالنيّات.

فالتتبع، أنه لا صلة لهذه الروايات بالدلاله على أن كل عمل واجب في الشريعة المقدسه فهو واجب عبادى، وأما كونه واجباً توصلياً فهو بحاجة إلى دليل، هذا إضافة إلى أن تخصيص الأعمال في هذه الروايات بالواجبات العباديه في الشريعة المقدسه تخصيص بالفرد النادر وهو قبيح عرفاً.

الوجه الثالث: أن مقتضى الأصل في كل واجب لدى العقل هو كونه تعبيراً فالتوصلية بحاجة إلى دليل، وذلك لأنه لا شبهه في أن الغرض من الأمر المتعلق بشيء كالصلاه مثلاً هو إيجاد الداعى في نفس المكلف لتحريك نحو إيجاد ذلك الشيء في الخارج، وقد تقدم أن الأمر الصادر من المولى يتضمن التحريك والسعى نحو المأموريه في الخارج على أساس دلالتة عليه، وحيث إن الغرض من الأمر هو إيجاد الداعى في نفس المكلف، فحينئذ إن أتى بالمأموريه بذلك الداعى حصل الغرض منه وسقط أمره، وأما إذا لم يأت به بالداعى المذكور فلا يعلم بحصول الغرض وسقوط الأمر، ومع عدم العلم بذلك لا محاله يحكم العقل بوجوب لاتيان بالمأموريه بداعى أمره تحصيلاً للغرض، إلا- إذا قام دليل من الخارج على أن الغرض منه يحصل بدون الاتيان به بداعى أمره، وهذا هو معنى كونه واجباً توصلياً.

والجواب: أن الغرض من الأمر الوارد من المولى بعنوان المولويه وإن كان هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف للتحريك نحو الاتيان بمتعلقه فى الخارج، لأن معنى الأمر هو طلب الاتيان به والسعى نحوه، ولا فرق فى ذلك بين الأوامر التعبديه والأوامر التوضيحيه، لأن الغرض من الجميع إيجاد الداعى فى نفس المكلف وإلا- كان الأمر به لغواً، إلا- أن ذلك الداعى يكون عله لتحريك المكلف نحو إيجاد المأمور به بتمام أجزائه وقيوده فى الخارج لا- أنه قيد له ودخيل فى غرضه ومعتبر فى صحته، ضروره أن الأمر المتعلق بالصلاه بما لها من الأجزاء والقيود يدعو المكلف إلى الاتيان بها بتمام تلك الأجزاء والقيود، ولا يدل على أن الاتيان بها لا بد أن تكون بداعى نفسه بأن يأتى بالصلاه مثلاً بداعى أمره، بداهه أن الأمر المتعلق بها لا يدل إلا على الاتيان بها فحسب لا على الاتيان بها بداعى نفسه، وإلا لزم داعويته إلى داعويه نفسه.

فالتتيجه، أن هذه الوجوه بأجمعها لا ترجع إلى معنى محصل، فالصحيح ما ذكرناه من أن مقتضى الاطلاق نفى التعبديه، سواءً كان الاطلاق لفظاً أم مقامياً.

الأصل العملى عند الشك فى التعبديه و التوصليه

اشاره

وأما الكلام فى الجبهه الثالثه، وهى مقتضى الأصل العملى، فهو يختلف باختلاف الآراء فى المسأله.

الرأى المختار

أما على الرأى المختار وهو إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، فحاله حال سائر أجزاء الصلاه وقيودها، فإذا شك فى اعتباره جزءاً وقيداً، دخل المقام فى كبرى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا هناك بأصالة البراءه العقلية والشرعية، فنقول بها فى المقام أيضاً، ولو قلنا هناك بأصالة الاحتياط والاشتغال، إما بدعوى عدم انحلال العلم الاجمالى أو بدعوى عدم احراز سقوط التكليف المعلوم ثبوته وفعليته بالاتيان بالأقل، أو بدعوى عدم العلم

بحصول الغرض إلا بالانتيان بالأكثر، فنقول بها في المقام أيضاً بنفس الملاك. هذا، ولكن الصحيح أن المرجع في تلك المسألة هو أصالة البراءة عقلاً وشرعاً وكذا في المقام، وتفصيل الكلام في محله إنشاء الله تعالى.

وأما على الرأي القائل بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فعلى ضوء مقاله المحقق الخراساني (قدس سره) من أن اعتباره إنما هو في الغرض والملاك وهو لا- يحصل إلا مع قصد القربة، فهل مقتضى الأصل العملي عند الشك في دخله فيه أصالة البراءة أو أصالة الاشتغال؟ فيه قولان:

رأى المحقق الخراساني

فقد إختار المحقق الخراساني (قدس سره) القول الثاني(1) وأن المرجع فيه أصالة الاشتغال عند الشك دون أصالة البراءة لا الشرعية ولا- العقلية، بتقريب أن قصد القربة غير مأخوذ في متعلق الأمر شرعاً لا الأمر الأول ولا الأمر الثاني، وإنما هو دخيل في الغرض بحكم العقل، وعلى هذا فإذا شك في حصول الغرض بالانتيان بالواجب بدون قصد القربة، حكم العقل بلزوم اتيانه بقصد القربة حتى يحصل اليقين بتحقيقه، وعليه فمقتضى الأصل العملي عند الشك في واجب أنه تعبدى أو توصلى، التعبدية فالتوصليه بحاجة إلى دليل.

مناقشه السيد الأستاذ

هذا، وقد أفاد السيد الأستاذ (قدس سره) أن ما ذكره هنا يشترك مع ما ذكره في مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين في نقطه وتفترق عنه في نقطه اخرى، أما نقطه الاشتراك فهي أن العقل كما يستقل بوجوب تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله كذلك يستقل بوجوب تحصيله هنا عند الشك فيه، ومن هنا التزم (قدس سره) هناك بأصالة الاشتغال وعدم جريان أصالة البراءة العقلية كما هو الحال في المقام.

ص: ٣١٦

وأما نقطه الافتراق فهي أنه (قدس سره) قد إلتزم بجريان البراءه الشرعيه هناك دون هنا، والنكته في ذلك أنه عند الشك في اعتبار شيء في العباده كالصلاه مثلاً- كما يعلم اجمالاً- بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالأقل أو الأكثر، كذلك يعلم اجمالاً بوجود غرض مردد بين تعلقه بهذا أو ذاك، وحيث إن هذا العلم الاجمالي لا ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوى بالأكثر، فبطبيعته الحال يكون مقتضاه وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءه العقليه، وأما البراءه الشرعيه فالظاهر أنه لا مانع من جريانها، لأن مقتضى أدله البراءه الشرعيه هو رفع التقييد الزائد المشكوك فيه، فإذا شككنا في جزئيه السوره مثلاً في الصلاه فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عن جزئيتها، وإذا ضممنا ذلك إلى ما علمناه اجمالاً من الأجزاء والشرائط، يثبت الاطلاق ظاهراً وهو وجوب الأقل وهذا بخلاف المقام، فإنه لا يمكن فيه جريان البراءه الشرعيه، فإنها إنما تجرى فيما يكون أمره رفعاً ووضعاً بيد الشارع، وأما ما لا يكون كذلك فلا- تجرى فيه البراءه، وعلى هذا فكل ما يكون قابلاً للجعل شرعاً من الأجزاء والشرائط إذا شك فيه فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عنه، وأما ما لا يكون قابلاً للجعل شرعاً، فإذا شك في اعتباره عقلاً فلا- مجال للرجوع إلى أصله البراءه عنه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الشك إنما هو في دخل قصد القربه في الغرض عقلاً لا شرعاً^(١).

ثم علق (قدس سره) عليه بأمور:

الأول: ما تقدم من أنه لا مانع من أخذ قصد القربه في متعلق الأمر شرعاً، وعليه فلا فرق بينه وبين سائر الأجزاء والشرائط.

-

ص: ٣١٧

الثانى: أن العلم الاجمالى فى مسأله الأقل والأكثر ينحل حكماً.

الثالث: أنه لا- فرق بين التكليف والغرض، كما أن التكليف مالم يصل الى المكلف لا- يحكم العقل بتنجزه ووجوب موافقته كذلك الغرض، فإنه مالم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه ووجوب تحصيله، فإنه لا يزيد على أصل التكليف.

وغير خفى أن التعليق الأول والثانى وإن كان صحيحاً، إلا- أن التعليق الثالث غير سديد، وذلك لأن صاحب الكفايه لم يقل بالفرق بين ما إذا كان الشك فى التكليف وما إذا كان الشك فى الغرض، وإنما يقول بأصاله الاشتغال فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين عند الشك فى الغرض من جهه العلم الاجمالى وعدم انحلاله، فلهذا يحكم العقل بقاعده الاشتغال لا بقاعده قبح العقاب بلا بيان، ولكن بما أنه (قدس سره) قد بنى فى نهايه المطاف على جريان البراءه الشرعيه وانحلال العلم الاجمالى حكماً فلا يحكم العقل بقاعده الاشتغال، فإن الوظيفه حينئذ الاتيان بالأقل، وهذا قرينه على أنه لا يقول بقاعده الاشتغال فى كل مورد يكون الشك فيه شكاً فى الغرض، وأما فى المقام فمن جهه أن الغرض قد وصل إلى المكلف بوصول الأمر إليه، والشك إنما هو فى حصوله بالاتيان بالواجب بدون قصد القربه، فمن أجل ذلك يحكم العقل بقاعده الاشتغال، على أساس أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، ومن الواضح أن التزامه (قدس سره) بالاشتغال فى هذين الموردين لا يدل على التزامه به فى كل مورد وإن كان الشك فى الغرض فيه بدوياً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه (قدس سره) قد صرح فى الكفايه أنه لا مجال فى المقام إلا لقاعده الاشتغال، ولو قيل بأصاله البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر

الارتباطيين، وذلك لأن الشك فى المقام إنما هو فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهده، فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنه مع العلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفه (١)، هذا هو الفرق بين المقام وبين مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، ولكن هذا الفرق لا يجرى فى أن المرجع فى المقام قاعده الاشتغال، وفى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين قاعده البراءة، وذلك لأن المكلف وإن كان يعلم بالغرض القائم بذات الواجب واشتغال ذمته به من جهة أنه وصل إليه بوصول الأمر به، والشك إنما هو فى سقوطه بالاثبات به بدون قصد القربة، ولكن هذا الشك إنما يكون مورداً لقاعده الاشتغال إذا لم يكن راجعاً إلى المولى، وإلا كان مورداً لقاعده البراءة.

ودعوى أن هذا صحيح إذا كان اعتبار قصد القربة بيد الشارع كغيره من الأجزاء والشرائط، والمفروض أن اعتباره ليس بيده، لما مر من أنه لا يمكن أخذه فى متعلق الأمر لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثانى، مدفوعه بأن هناك مسألتين:

الأولى: أخذه فى متعلق الأمر.

الثانية: بيان دخله فى الغرض ولو بجمله خبريه. والذى لا يمكن فى المقام هى المسأله الأولى، وأما المسأله الثانية فهى بيد المولى، لأن بيان تمام ما له دخل فى حصول الغرض بيده منه دخاله قصد القربة، فإن أخذه فى متعلق الأمر وإن كان غير ممكن إلا أن بيان أنه دخل فى الغرض ولو بجمله خبريه بيده، فإذا كان بإمكان المولى بيان ذلك ومع هذا سكت ولم يبين دخالته فيه، كان ذلك قرينه على

ص: ٣١٩

١- (١) - كفايه الأصول: ٧٥.

أنه غير دخیل فیه، ولو شک فیه فالمرجع قاعده البراءه العقلیه والشرعیه، ولا تختص البراءه بما إذا کان الشک فی جزئیه شیء للمأمور به أو شرطیه آخر له، بل تعم ما إذا کان الشک فی دخاله شیء فی الغرض وإن لم یکن جزءاً للمأمور به أو قیداً له كما فی المقام، لأن مفاد أدله أصاله البراءه رفع ما کان قابلاً للوضع شرعاً.

وإن شئت قلت: أن الشک فی سقوط التکلیف أو الغرض إنما یكون مورداً لقاعده الاشتغال إذا کان راجعاً إلى المکلف وکان البیان تامراً من قبل الشارع، كما إذا کان الشک فی ذلك من جهه الشک فی کیفیه الامتثال، ففي مثل ذلك یكون المرجع فیه قاعده الاشتغال، وأما إذا کان راجعاً إلى المولی كما فی المقام، فإن دخل قصد القربه فی الغرض وعدم دخله فیه إنما هو راجع إلى المولی دون المکلف، لأنه لا طریق له إلى ذلك، وعلى هذا فإن کان دخیلاً فیه فعلیه بیانہ ولو بجمله خبریه إن لم یمكن بصیغه الأمر، ومع ذلك إذا لم یبین وسکت، فسکوته یدل على أنه غیر دخیل فیه، ولو شک ولم یکن هناك اطلاق، فالمرجع فیه قاعده البراءه.

وأما على ضوء مقاله المحقق النائینی (قدس سره) من استحاله التقیید تستلزم استحاله الاطلاق، أو مقاله السید الأستاذ (قدس سره) أو ما قویناه من أن استحاله التقیید تستلزم ضروره الاطلاق، فهل یمكن التمسک بأصاله البراءه أو أن المرجع فیه قاعده الاشتغال؟ الظاهر هو الأول، وذلك لأن أخذ قصد القربه فی متعلق الأمر وإن لم یمكن، إلا أنه لو کان دخیلاً فی حصول الغرض فی الواقع فعلی المولی بیانہ لانه بیده، ومع ذلك إذا لم یبین وسکت، فسکوته فی مقام البیان یدل على عدم اعتباره، وحينئذ فلو شک فی ذلك کان المرجع أصاله البراءه عقلاً وشرعاً.

والخلاصه: أنه على هذین القولین معاً، فالاطلاق اللفظی فی مقام الاثبات

الكاشف عن الاطلاق الحقيقى فى مقام الثبوت غير موجود، فإذا لم يكن هناك اطلاق مقامى فالمرجع الأصل العملى، ودعوى أنه لا- يجرى فى المقام، أما البراءة العقلية فلأمرين: أحدهما: أن مقتضى العلم الاجمالى فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين هو قاعده الاشتغال دون البراءة، والمفروض أن المقام داخل فيها، والآخر أن الشك فى المقام إنما هو فى سقوط الغرض بعد العلم بثبوتة وهو مورد لقاعده الاشتغال، وأما البراءة الشرعية فلأن مفاد أدلتها رفع التكليف المشكوك ولا يمكن تطبيقها على المقام، لأن التكليف فيه معلوم ولا شك فيه، والشك إنما هو فى دخاله قصد القربه فى الغرض ولا يمكن نفيها بالبراءة الشرعية.

مدفوعه، أما أولاً فلأن كلا الأمرين المذكورين غير صحيح، أما الأمر الأول فقد تقدم أن العلم الاجمالى فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين منحل حكماً فلا- أثر له، وأما الأمر الثانى فلما مرّ أيضاً من أن مرد الشك فى السقوط فى المقام إلى الشك فى أن قصد القربه دخيل فى الغرض أو لا- وحيث إن بيان ذلك بيد الشارع وهو متمكن من ذلك ولو بجمله خبريه، فإذا لم يبين وسكت فلا مانع من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان شريطه أن لا ينعقد هناك اطلاق.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن البراءة العقلية لا- تجرى فى المقام ولكن لا مانع من جريان البراءة الشرعية، لأن مفاد أدلتها رفع الكلفه إذا كان منشأها اعتبار من الشرع، وحيث إن الشك فى المقام إنما هو فى دخاله قصد القربه فى الغرض، فمن الواضح أنها ترجع إلى الشارع، فإنه إن اعتبر دخاله قصد القربه فيه، ففى تركه مسؤوليه وإلا فلا مسؤوليه فيه، وبما أن اعتبار الشارع مشكوك فيه، فالشك فى المسؤوليه على تركه، فلا مانع حينئذ من التمسك بأصالة البراءة لرفع هذه المسؤوليه، هذا إضافة إلى أن بيان دخاله قصد القربه فى الغرض

وإن كان بجمله خبريه، فيدل على الوجوب بالالتزام، وحينئذ فلا مانع من تطبيق أدله البراه على المقام وإن قلنا بأن مفادها رفع التكليف المشكوك فيه.

هذا تمام كلامنا في مقتضى الأصل اللفظي والعملي في موارد الشك في كون الواجب تعدياً أو توصلياً.

نتائج البحث

ولمزيد من المعرفة بهذه المسألة نظرياً وتطبيقياً نستعرض نتائجها في ضمن النقاط التالية.

الأولى: أن في التقابل بين الاطلاق والتقييد آراء.

الأول: أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، وقد اختاره المحقق النائيني (قدس سره).

الثاني: أن التقابل بينهما من تقابل التضاد، وقد اختاره السيد الأستاذ (قدس سره).

الثالث: أن التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب.

الثانيه: أن الصحيح من هذه الآراء هو الرأي الثالث، وذلك لأن الاطلاق الذي هو عبارته عن انطباق الطبيعه على أفرادها وسريانها إليها لا يتوقف على أى مقدمه خارجيه وعنايه لأنه ذاتي، ويكفى فيه عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد، وأما تفسيره بالعدم الخاص في مقابل الملكه فهو بلا مبرر، لأن الاطلاق لا يتوقف عليه، كما أن تفسيره بلحاظ عدم القيد ورفضه الذي هو أمر وجودى مضاد للحاظ القيد بلا موجب، لعدم توقف الاطلاق عليه على ما مرّ تفصيله.

الثالثه: أن السيد الأستاذ (قدس سره) قد علق على ما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه وأن استحاله التقييد

تستلزم استحاله الاطلاق بأمرين:

الأول: أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لا العدم والملكه، وعليه فاستحاله التقييد تستلزم إما ضروره الاطلاق أو ضروره التقييد بخلافه، لاستحاله الاهمال فى الواقع.

الثانى: أنه على تقدير تسليم أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، ومع ذلك ما ذكره (قدس سره) من أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق غير تام نقضاً وحلاً، وقد مرّ تفصيل ذلك موسعاً.

الرابعه: أن تعليقه الأول على ما أفاده المحقق النائنى (قدس سره) مبنائى هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى الظاهر أن مراده (قدس سره) من اهمال الواقع اهماله من حيث الاطلاق والتقييد للناظرين مع علم الحاكم بمراده فى الواقع سعه وضيقةً، ولهذا التجأ إلى دليل آخر يدل على الاطلاق أو التقييد، وليس المراد من الاهمال تردد الحاكم فى أن مراده مطلق أو مقيد.

وأما تعليقه الثانى، فهو غير سديد، لأن تقابل العدم والملكه فى كل مورد منوط بقابليه ذلك المورد للاتصاف بكل منهما، وأما إذا لم يكن قابلاً لذلك، فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، مثلاً علم الانسان بكنه ذاته تعالى وتقدس مستحيل من جهه أن المحل غير قابل للاتصاف بالعلم به، فإذا لم يكن المحل قابلاً للاتصاف به لم يكن قابلاً للاتصاف بعدمه أيضاً، فلهذا يكون عدم الاتصاف الذى هو نقيض الاتصاف ضرورى.

الخامسه: أن استحاله الاطلاق عند استحاله التقييد قد فسرت بتفسيرين:

الأول: استحاله شمول الخطاب للمقيد.

الثانى: استحاله نفي التقييد به وشمول الخطاب لصوره فقدان القيد، ومراد المحقق النائنى (قدس سره) من هذين التفسيرين التفسير الثانى بقرينه أنه (قدس سره) أراد من الاطلاق المستحيل نفي التعديده واثبات التوصليه.

وأما التفسير الأول، فيرد عليه أنه يتبع ملاك الاستحاله، فإنه إن كان قائماً بنفس ثبوت الحكم، فإذن الاطلاق كالتقييد مستحيل بملاك واحد وفي عرض واحد، لأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، وإن كان قائماً بعملية التقييد فحسب، فلا يكون الاطلاق مستحيلاً.

السادسه: أنه على الرأى المختار من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، فلا مانع من التمسك باطلاق دليله عند الشك فى اعتباره، وأما على الرأى القائل باستحاله أخذه فيه فلا يمكن التمسك بالاطلاق، سواء فيه القول بأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق أم القول بأنها تستلزم ضرورته على تفصيل تقدم، وأما إذا لم يكن هناك اطلاق لفظى، فلا مانع من التمسك بالاطلاق المقامى الناشئ من السكوت فى مقام البيان إذا كان.

السابعه: قد يقال كما قيل أن الأصل فى الواجب التعديده، فالتوصليه بحاجه إلى دليل، وقد استدل على ذلك بوجوه ولا يتم شىء منها، وقد مرّ تفصيل ذلك.

الثامنه: أن مقتضى الأصل العملى على المختار من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر البراءه، باعتبار أن المقام حينئذ داخل فى كبرى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، والصحيح فى تلك المسأله هو أصاله البراءه عقلاً وشرعاً، وأما على القول بعدم إمكان أخذه فيه، فعلى مقاله المحقق الخراسانى (قدس سره) أصاله الاشتغال، ولكن الصحيح أصاله البراءه، وأما على مقاله المحقق النائنى (قدس سره) من أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، فالصحيح فيها أيضاً أصاله

البراءه وكذلك على مقالتي السيد الأستاذ (قدس سره)، والمختار من أن استحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق، وقد تقدم تفصيل كل ذلك بشكل موسّع.

التاسعه: أن المرجع على المختار من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر هو أصاله البراءه، لأن المسأله حينئذ داخله فى كبرى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث إن حال قصد القربه على هذا القول حال سائر الأجزاء والشروط.

العاشره: أن المرجع على الرأى القائل بعدم إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر هو أصاله البراءه أيضاً على تفصيل تقدم، خلافاً للمحقق الخراسانى (قدس سره)، حيث إنه ذهب إلى أن المرجع على هذا القول هو أصاله الاشتغال وإن قلنا بأصاله البراءه فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين.

الحاديه عشر: أن الشك فى المقام وإن كان فى سقوط الغرض بالاثبات بالمأمور به بدون قصد القربه ولكن مع ذلك يكون المرجع فيه أصاله البراءه، وذلك لأن الشك فى السقوط بعد الثبوت إنما يكون مورداً لقاعده الاشتغال إذا كان راجعاً إلى المكلف دون الشارع، كما إذا شك فى السقوط من جهه الشك فى الامتثال وأما إذا كان راجعاً إلى الشارع فهو مورد لأصاله البراءه، وحيث إن الشك فى السقوط فى المقام يرجع إلى أن الشارع اعتبر دخاله قصد القربه فى الغرض أو لا- وإن لم يكن اعتباره بنحو الجزئيه أو الشرطيه للمأمور به، حيث لا شبهه فى أن بإمكان الشارع بيان أنه دخيل فيه ولو بجمله خبريه، ومع الشك فيه يرجع إلى أصاله البراءه وقد تقدم تفصيله.

الثانيه عشر: أن المرجع فى المسأله عند الشك وعدم وجود الاطلاق أصاله البراءه بلا فرق بين القول بأن استحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق أو

تستلزم ضرورته.

الشك في النفسى والغيرى

اشاره

يقع الكلام فيه فى مقامين:

المقام الأول فى مقتضى الأصل اللفظى.

المقام الثانى فى مقتضى الأصل العملى.

الأصل اللفظى فى المسأله

أما الكلام فى المقام الأول، فىمكن اثبات أن الواجب نفسى بأحد طريقين:

الأول: التمسك باطلاق ماده، كما إذا أمر المولى بالصلاه وأمر بالوضوء وشككنا فى أن الوضوء قيد للصلاه حتى يكون وجوبه غيرياً، أو أنه ليس قيداً لها حتى يكون وجوبه نفسياً، فلا مانع من التمسك باطلاق الصلاه لاثبات عدم تقيدها بالوضوء، ولازم ذلك أن وجوب الوضوء نفسى وهذا اللازم حجه فى باب الأصول اللفظيه، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون دليل الأمر بالواجب المردد بين النفسى والغيرى كدليل الوضوء متصلًا بدليل الواجب النفسى كدليل الأمر بالصلاه أو منفصلاً عنه، ودعوى أنه لو كان متصلًا بدليل الواجب النفسى يسرى اجماله وتردد إليه.

مدفوعه بأنها إنما تتم إذا كان الدليل المجمل المردد بمثابة القرينه على الدليل الآخر كالخاص بالنسبه إلى العام، فإنه إذا كان متصلًا بالعام ومجملاً سرى اجماله إليه، والمفروض أن دليل الأمر بالواجب المردد بين النفسى والغيرى ليس بمثابة القرينه على دليل الواجب النفسى حتى يسرى اجماله إليه، ومن الواضح أن مجرد اقترانه به لا يوجب سرايه اجماله إليه، بل مقتضى اطلاق ماده فيه نفى الاجمال عنه إذا كان المتكلم فى مقام البيان.

وقد يقال كما قيل إنه يمكن التمسك باطلاق المادة كالوضوء، مثلاً أن الحصه غير الموصله منها مصداق للواجب أيضاً، ولازم ذلك أن الوضوء واجب نفسى بناء على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب الغيرى بالحصه الموصله فقط، وهذا اللازم حجه فى باب الألفاظ، أو فقل أن اطلاق المادة يدل بالمطابقه على أن الحصه غير الموصله مصداق لها وبالالتزام على أنها واجبه نفسيه لا غيريه.

والجواب: أولاً أن هذه الطريقه لو تمت فإنما تتم على القول بتخصيص الواجب الغيرى بالحصه الموصله فقط لا مطلقاً.

وثانياً أن اثبات مصداقيه الحصه غير الموصله للواجب كالوضوء مثلاً- متوقف على كونه واجباً نفسياً، إذ لو كان غيرياً لم تكن الحصه المذكوره مصداقاً له، فلو توقف كونه واجباً نفسياً على مصداقيه تلك الحصه لزم الدور، وعليه فلا بد من اثبات وجوب المادة كالوضوء بوجوب نفسى فى المرتبه السابقه، فإذا ثبت وجوبها النفسى كذلك، فعندئذ كانت الحصه المذكوره مصداقاً لها وإلا فلا. نعم، لو كانت مصداقيه الحصه غير الموصله للماده بنفسها تدل على وجوبها النفسى بالالتزام، صح هذا الوجه، إلا أن المقدم باطل حينئذ، لوضوح أن المادة لا تقسم إلى الحصتين المذكورتين إلا بعد فرض وجوبها لا مطلقاً، ضروره أنه لا معنى لتقسيم الوضوء إلى الوضوء الموصول وغير الموصول فى نفسه وبقطع النظر عن وجوبه.

هذا إضافه إلى أن الوضوء لو كان واجباً نفسياً لم ينقسم إلى الحصه الموصله وغير الموصله، لأن هذا التقسيم إنما هو بملاك اختصاص وجوب المقدمه بالحصه الموصله، ومعنى اختصاصه بها أنه مشروط بترتب ذى المقدمه عليها خارجاً، ومن الواضح أن هذا الملاك غير موجود فيما إذا كان وجوبه نفسياً، فإذن لا

تتصف أفراده في الخارج بهذين الوصفين حتى ينقسم إليهما.

الثاني: التمسك باطلاق الهيئه، بتقريب أن وجوب الضوء مثلا- لو كان غيرياً لكان مربوطاً بوجوب واجب نفسى، لفرض أن وجوب الواجب الغيرى تابع لوجوبه ومشروط به، إما بملاك أنه مترشح منه أو أن الشارع إذا جعله جعل وجوب مقدماته أيضاً بالتبع، وعلى هذا فإذا شك في أن وجوبه مرتبط بوجوبه أو أنه غير مرتبط به، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه، فإن مقتضاه عدم تقييد وجوب المادة الذى هو مفاد الهيئه بوجوب واجب آخر، ونتيجته ذلك أن وجوبها نفسى.

وإن شئت قلت: أن مقتضى اطلاق دليل وجوب الضوء هو عدم تقييد وجوبه بما إذا وجب شىء آخر، وهذا هو معنى كونه نفسياً.

قد يقال كما قيل أنه يمكن اثبات كون مفاد الهيئه وجوباً نفسياً لا غيرياً بطريق آخر وهو أن الأمر فى المقام يدور بين قيدين:

أحدهما وجودى وهو قيد الغيريه: فإنه عبارته عن الوجوب الناشئ عن وجوب واجب آخر، والآخر عدمى وهو قيد النفسيه، فإنه عبارته عن الوجوب الذى لم ينشأ عن وجوب واجب آخر، ومن الطبيعى أنه كلما دار الأمر بين قيدين أحدهما وجودى والآخر عدمى، فمقتضى الاطلاق فى مقام الاثبات إرادته القيد العدمى دون الوجودى، فإن إرادته بحاجه إلى قرينه وعنايه زائده ولا قرينه فى المقام على إرادته القيد الوجودى، فإذن مقتضى اطلاق الهيئه كون الوجوب نفسياً، ولكن هذا الطريق غير سديد، أما أولاً فلأن الأمر فى المقام لا يدور بين قيدين أحدهما وجودى وهو قيد الغيريه والآخر عدمى وهو قيد النفسيه، بل الأمر فى المقام يدور بين لحاظ قيد وهو لحاظ تقييد وجوب الضوء فى المثال

بوجوب واجب آخر وعدم لحاظه، فإنه يكفى فى الاطلاق ولا يتوقف على لحاظ العدم، ومقتضى اطلاق الهيئه عدم لحاظ تقييد الوجوب بوجوب واجب آخر، وعليه فلا يدور الأمر فى المقام بين قيدين الأول الوجودى والآخر العدمى، بل يدور بين لحاظ قيد وعدم لحاظه الذى هو نقيض اللحاظ.

وثانياً أن الأمر إذا دار بين لحاظ قيدين الوجودى والعدمى فالاطلاق لا يعين الثانى، فإذا أمر المولى باكرام عالم وشككنا فى أن المأخوذ فى موضوع وجوب الاكرام هل هو قيد العداله أو عدم الفسق، فالاطلاق لا يعين أن المأخوذ فيه الثانى دون الأول، لأن أخذ كل منهما فيه بحاجه إلى عنايه زائده والاطلاق لا يفى لاثباتها، نعم إذا دار الأمر بين أن يكون الموضوع مقيداً بالعداله أو لا، فمقتضى الاطلاق عدم تقييده بها لا تقييده بعدم الفسق بنحو العدم النعتى.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أن مقتضى اطلاق دليل الأمر ماده وهيئه هو كون الواجب نفسياً لا-غيرياً، وسيأتى الكلام فى بعض خصوصيات هذه المسأله فى بحث مقدمه الواجب إنشاء الله تعالى.

الشك فى التعيينى والتخييرى

اشاره

يقع الكلام هنا فى مقامين:

المقام الأول: فى مقتضى الأصل اللفظى.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل العملى.

وأما البحث عن حقيقه الوجوب التخييرى والأقوال والاتجاهات فى تفسيرها، فسيأتى فى مبحث الواجب التخييرى موسعاً.

الأصل اللفظى فى المسأله

أما الكلام فى المقام الأول وهو ما إذا شك فى كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، فلا شبهه فى أن مقتضى الاطلاق التعيين فالتخير بحاجه إلى دليل، أما على القول بأن حقيقه الوجوب التخييرى ترجع إلى أن المجعول وجوبات متعدده مشروطه، فمقتضى الاطلاق عدم الاشتراط وأن المجعول وجوب واحد، وأما على القول بأنها ترجع الى وجوب واحد مجعول للجامع، فمقتضى اطلاق ماده أن الواجب هو متعلق الأمر بعنوانه الخاص لا أنه فرد للواجب، مثلاً إذا أمر المولى بصوم شهرين وشككنا فى أنه واجب تعيينى أو تخييرى، فمقتضى اطلاق ماده أن الصوم بعنوانه واجب لا أن الواجب هو الجامع والصوم فرد له، فإنه بحاجه إلى قرينه بل لا- مانع من التمسك بالاطلاق الأحوالى للهيهته، فإن سكوت المولى عن بيان العدل له وعدم سقوطه بفعل آخر كاطعام ستين مسكيناً مثلاً يدل بالالتزام على أنه واجب تعيينى.

والخلاصه: أن ثبوت الوجوب التخييرى على جميع الأقوال فى المسأله متوقف على مؤونه زائده، بينما ثبوت الوجوب التعيينى لا يتوقف عليها، ولهذا إذا دار الأمر بينهما فى مقام الاثبات، فمقتضى اطلاق الأمر الوجوب التعيينى، تحصل أن مفاد الأمر ماده وهيهته هو الوجوب النفسى التعيينى وإرادته الوجوب الغيرى أو التخييرى منه بحاجه إلى قرينه.

الأصل العملى فى المسأله

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو مقتضى الأصل العملى عند الشك فى كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، فالظاهر هو أصاله البراءه عن التعيين لأن فيه كلفه زائده لا فى التخيير، وذلك لأن مرد التخيير لا يخلو من أن يكون إلى جعل وجوبات متعدده المشروطه أو إلى جعل وجوب واحد على الجامع والتخيير بين أفراده، وعلى كلا- التقديرين فمرجع الشك فيه إلى الشك فى التعيين والتخيير، فإذا

أمر المولى بصوم شهرين متتابعين وشككنا في أن وجوبه تعيينى أو تخيىرى، فبطبيعه الحال يكون مرد هذا الشك إلى الشك فى أن الصوم واجب على المكلف تعيينياً، أو أنه واجب عليه تخييراً بينه وبين الاطعام، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون متعلق الوجوب التخيىرى كل واحد من الخصال بعنوانه بنحو الوجوب المشروط أو الجامع بينها، وعلى كلا الفرضين فالشك فى أن الصوم فى المثال واجب تعيينياً أو تخييراً بينه وبين الاطعام، إما بملاك أن كلا منهما واجب بنحو الواجب المشروط أو بملاك أن كلاهما فرد للواجب، فإذا كان الشك فى المقام من موارد الشك فى التعيين والتخيىر. فالمرجع فيه إصالة البراءة عن التعيين، فالنتيجة هى التخيىر، وبكلمه أن المرجع فى دوران الأمر بين التعيين والتخيىر أصاله الاشتغال فى مسألتين:

الأولى: أن يكون الشك فى التعيين والتخيىر فى الحجيه، بأن يكون الأمر دائراً بين حجيه اماره تعيينياً وحجيتها تخييراً بينها وبين اماره اخرى، ففى مثل ذلك يكون مقتضى الأصل التعيين.

الثانية: أن يكون الشك فىهما فى مرحله الامتثال بعد العلم بالتكليف بتمام حدوده واشتغال ذمته به.

وأما إذا كان الشك فى التعيين والتخيىر فى مرحله الجعل، فيكون المرجع فيه قاعده البراءة عن التعيين، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومن هنا يظهر أن نتيجة الأصل اللفظى فى هذه المسأله تختلف عن نتيجة الأصل العملى فيها، فإن نتيجة الأول اثبات التعيين ونتيجة الثانى اثبات التخيىر.

يقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي، وأما البحث عن حقيقه الوجوب الكفائي والأقوال في تفسيرها فسيأتي في مبحث الواجب الكفائي انشاء الله تعالى.

الأصل اللفظي في المسأله

أما الكلام في المقام الأول وهو مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في واجب أنه كفائي أو عيني، فلا شبهه في أن مقتضاه أنه عيني، لأن الكفائي بحاجه إلى عنايه زائده، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الوجوب الكفائي سنخ وجوب متوجه إلى فرد أو فئه معينه في الواقع عند الله وغير معينه عندنا أو إلى آحاد المكلفين بنحو العموم المجموعي أو العموم الاستغراقي أو إلى فرد أو فئه لا بعينه أو إلى كل فرد أو جماعه بنحو الوجوب المشروط، فإن مقتضى اطلاق دليل الأمر على جميع الأقوال في المسأله العيني، أما على القول الأول، فلأن مقتضى اطلاق الأمر المتوجه إلى فرد أو فئه عدم سقوطه عنه بفعل غيره وكذلك الحال على القول الثالث والرابع، وأما على الثاني فلأن مقتضى اطلاق الأمر المتوجه إلى آحاد المكلفين أن كل فرد تمام الموضوع لا أنه جزء الموضوع، فإنه بحاجه إلى دليل، وأما على القول الخامس، فلأن مقتضى إطلاق الأمر المتوجه إلى كل فرد أو فئه عدم الاشتراط، فالاشتراط بحاجه إلى دليل.

فالتتيجه، أن مقتضى اطلاق الأمر كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، وإرادته

الغبرى أو التخببرى أو الكفائى منه بحاجه إلى قرينه.

الأصل العملى فى المسأله

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو مقتضى الأصل العملى، فالصحيح أن مقتضاه نفى العينه عند الشك فيها، باعتبار أن فيها كلفه زائده، فإذا فرضنا أن المولى أمر فئه بالقيام بعمل وشكنا فى أنه واجب كفائى يسقط بقيام غيرهم به أو عينى لا يسقط به، ففى مثل ذلك لا- مانع من الرجوع إلى أصله البرائه عن العينه، ودعوى أن الأمر إذا كان متوجهاً إلى فرد وشك فى أنه كفائى أو عينى، فيرجع هذا الشك إلى الشك فى السقوط بقيام الغير به وهو من موارد قاعده الاشتغال دون البراءه.

مدفوعه، بأن سنخ الوجوب العينى غير سنخ الوجوب الكفائى روحاً وملاكاً، وعلى هذا فإذا توجه أمر إلى فرد وشك فى أنه عينى أو كفائى، فهو حينئذ وإن كان يعلم بثبوت الوجوب الجامع بين العينى والكفائى ولكن لا- يعلم بثبوت كل من الوجوب العينى أو الكفائى بحده الخاص، لأن حدوث كل منهما مشكوك فيه والعلم بالجامع لا أثر له إلا فيما إذا لم يقم غيره بالعمل، فإنه حينئذ يجب عليه القيام به، سواءً كان كفائياً أم عينياً، وأما إذا قام غيره به فهو عندئذ وإن كان شاكاً فى سقوطه، إلا أن مرد هذا الشك إلى الشك فى حدوث الوجوب العينى واشتغال ذمته به، ومن الواضح أن المرجع فيه أصله البراءه، ولا- تعارض بأصله البراءه عن الوجوب الكفائى لعدم جريانها فيه، من جهه أنه لا كلفه فيه والكلفه إنما هى فى الوجوب العينى.

فالتتيجه، أن المرجع فى موارد الشك فى كون الوجوب عينياً أو كفائياً هو أصله البراءه عن العينه، وبذلك يختلف نتيجته الأصل اللفظى عن نتيجته الأصل العملى فى المقام.

خلاصه هذه البحوث امور:

الأول: أنه يمكن التمسك بإطلاق الأمر من ناحيه ماده تاره ومن ناحيه الهيئه تاره اخرى لاثبات أن الواجب نفسى لا غيرى.

الثانى: أن مقتضى اطلاق دليل الأمر أن الواجب تعيينى لا تخيبرى، فالتخيبريه بحاجه إلى عنايه زائده، نعم مقتضى الأصل العملى نفى التعيينيه، ولهذا تكون نتيجته على عكس نتيجه الأصل اللفظى.

الثالث: أن مقتضى اطلاق دليل الأمر كون الواجب عينياً لا كفاثياً، فإن الكفاثيه بحاجه إلى بيان زائد، نعم مقتضى الأصل العملى فيه نفى العينيه، فتكون النتيجه على عكس ما هو مقتضى الأصل اللفظى.

الرابع: أن مدلول الأمر وضعاً النسبه الطلبيه المولويه المساوقه للوجوب، ومدلول اطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه، كون الواجب نفسياً تعيينياً عينياً، واره كل من الواجب الغيرى أو التخيبرى أو الكفاثى بحاجه إلى قرينه.

ص: ٣٣٤

إذا ورد الأمر من المولى عقيب الحظر أو فى مورد توهمه، فهل يبقى ظهوره فى الوجوب أو لا، وعلى الثانى فهل يدل على الإباحه أو على الحكم السابق قبل النهى، أو لا هذا ولا ذاك بل يصبح مجملاً، فيه وجوه:

الظاهر أن شيئاً من هذه الوجوه غير صحيح، فلنا دعويان:

الأولى: أن المناسب فى المقام أن تجعل صيغه البحث فى محل النزاع البحث عن وجود المانع النوعى من دلالة الأمر على الوجوب، لا البحث عن دلالة على أحد الوجوه المذكوره بعنوان ثانوى.

الثانية: بطلان هذه الوجوه.

أما الدعوى الأولى، فلان من الواضح أنه ليس للأمر وضع آخر بعنوان ثانوى للدلالة على أحد الوجوه المذكوره، وحينئذ فلا معنى لجعل ذلك محل النزاع والبحث فى المسأله، ومن هنا قلنا أن الأنسب جعل صيغه البحث فى المقام عن وجود المانع النوعى عن دلالة الأمر على معناه الموضوع له وهو الوجوب، باعتبار أن هذه الدلالة سواءً كانت مستنده إلى الوضع أم الاطلاق ومقدمات الحكمه أو حكم العقل، فلا تختلف باختلاف الموارد والمقامات، وإنما تختلف باختلاف القرائن والمناسبات، وهذه القرائن قد تكون شخصيه وهى تختلف من مورد إلى آخر وليس لها ضابط كلى ومعيار معين، وقد تكون نوعيه وهى لا تختلف من مورد إلى آخر ولها ضابط كلى.

وعلى هذا فينبغى أن يبحث فى المقام عن أن وقوع الأمر عقيب الحظر أو فى

مورد توهمه، هل يصلح أن يكون قرينه نوعيه مانعه عن دلالة الأمر على الوجوب أو لا، وأما كونه قرينه في بعض الموارد لمناسبه أو خصوصيه فيه فلا اشكال فيه، وإنما الكلام في قرينته نوعاً بنحو ضابط كلي، وهي التي تناسب أن تكون مبحوثاً عنها في المسألة دون البحث عن دلالة الأمر على الوجوب أو على الإباحه أو على الحكم السابق قبل النهي، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى الظاهر أن وقوع الأمر تلو الحظر قرينه نوعيه على المنع من دلالة الأمر على الوجوب ورفع الحظر، بمعنى أنه لا منع ولا حظر بعد ذلك، وأما أنه واجب أو مباح أو مكروه أو مستحب فلا يدل على شيء من هذا، نعم إذا كان الأمر معلقاً على زوال عله النهي كان يدل على الحكم السابق قبل النهي إن كان وجوباً، فالوجوب كما في قوله تعالى: (فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (١)، فإنه يدل على الوجوب، بقرينه أن الحكم السابق هو الوجوب وإن كان مباحاً، فالإباحه كما في قوله تعالى: (وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (٢)، فإنه يدل على الإباحه باعتبار أن الحكم السابق هو الإباحه، وهذه الدلاله من جهه قرينه المقام لا في نفسه.

فالنتيجه، أن الأمر الواقع عقيب الحظر لا يدل إلا على رفع الحظر والمنع، وأما دلالته على الوجوب أو الإباحه بحاجه إلى قرينه.

وأما الدعوى الثانيه، فقد ظهر مما مر أن الأمر الواقع عقيب الحظر لا يدل على الوجوب في نفسه، ومن هنا ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أن عدم دلالة الأمر على الوجوب واضح على جميع الأقوال في المسألة، أما على القول بأن دلالته عليه

ص: ٣٣٦

١- (١) - سورة التوبه (٩) ٥.

٢- (٢) - سورة المائده (٥) ٢.

بحكم العقل أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه فالأمر ظاهر، ضروره أن مقدمات الحكمه لا تتم على القول الثانى مع فرض وقوع الأمر عقيب الحظر لأنه صالح للقرينه ومانع عن تماميتها، وأما على القول الأول، فلان العقل إنما يحكم بالوجوب بمقتضى قانون المولويه والعبوديه إذا لم تقم قرينه على الترخيص وإلا- فلا- يحكم بذلك، وأما على القول بأن الأمر موضوع للدلاله على الوجوب، فلا ظهور له فيه إذا كان واقعاً عقيب الحظر، وأصالة الحقيقه لا أثر لها طالما لم يكن هناك ظهور(١).

وقد علق على ذلك بعض المحققين (قدس سره) بأن الأمر له مدلول تصورى وهو الوجوب المعبر عنه بالنسبه الارساليه المولويه المساوقه له وله مدلول تصدىقى وهو إراداه طلب الفعل، والأمر فى مورد توهم الحظر مستعمل فى معناه الموضوع له، ومن هنا لا يكون الأمر فى قوله تعالى: (وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْرُطُوا) (٢) مستعملاً فى معنى مجازى بل هو مستعمل فى معناه الموضوع له وهو النسبه الارساليه المولويه(٣).

وغير خفى أن هذا التعليق وإن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه لا يكون تعليقاً على ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره)، لوضوح أن غرضه من عدم دلاله الأمر الواقع عقيب الحظر على الوجوب عدم دلالتة عليه بدلاله تصدىقيه وبالظهور العرفى، وليس غرضه المنع من استعماله فى مدلوله التصورى، والقرينه على ذلك أنه (قدس سره) قال أنه لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقه لأنها لا تكون حجه تعبداً وإنما تكون حجه من باب الظهور، ومن الواضح أن مورد أصالة الحقيقه الشك فى المراد

ص: ٣٣٧

- ١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ٢: ٢٠٥-٢٠٦.
- ٢- (٢) - سورة المائده (٥): ٢.
- ٣- (٣) - لاحظ بحوث فى علم الأصول ٢: ١١٧-١١٨.

التصديقي وأنه معنى حقيقي أو معنى مجازي، وحينئذ فإن كان للفظ ظهور في إرادته المعنى الحقيقي فهو حجه، وإن لم يكن له ظهور في ذلك لم تكن الأصالة حجه، بل يكون اللفظ مجملا، وهذا لا ينافي كونه مستعملا في مدلوله التصوري، ومن هنا يظهر أن الأمر المذكور لا يدل على الإباحه، ضروره أنه غير مستعمل فيها كما أنه غير مستعمل في الحكم السابق، بل هو مستعمل في معناه ومدلوله التصوري ويدل على رفع الحظر كما تقدم، فالنتيجه أن المتفاهم العرفي من الأمر الواقع عقيب الحظر هو رفع المنع والحظر فحسب ولا يدل على أكثر من ذلك، وأما إرادته خصوصيه اخرى فهي بحاجه إلى قرينه حاله أو مقالیه.

اختلف الأصوليون فى أن صيغه الأمر هل تدل على المره أو التكرار فى الأفراد الطويله والدفعه أو الدفعات فى الأفراد العرضيه أو لا تدل؟

فالصحيح أنها لا- تدل على شىء من هذه الخصوصيات لا- من ناحيه ماده ولا- من ناحيه الهيئه، أما من ناحيه ماده فلأنها موضوعه للماهيه المهمله التى يكون النظر فيها مقصوراً على ذاتها وذاتياتها وهى غير واجده للحيثه الخارجيه عن ذاتها وذاتياتها وعاريه عن كافه الخصوصيات اللحاظيه حتى إضافتها إلى ما عداها، وإلا كانت لها تعيينات ثلاثه اللا بشرطيه وبشرط اللائيه وبشرط الشئيه وهى مقسم لها، فإذن لا تدل ماده على شىء من الخصوصيات منها المره والتكرار والدفعه والدفعات، وأما من ناحيه الهيئه فلأنها موضوعه للنسبه الطلبيه المولويه المساوقه للوجوب إذا لم تكن قرينه على الخلاف، فالنتيجه أن الصيغه لا تدل وضعاً لا- على المره ولا- على التكرار فى الأفراد الطويله ولا على الدفعه أو الدفعات فى الأفراد العرضيه، ويؤكد ذلك أنها لو كانت موضوعه للدلاله على المره لكان تقييدها بالتكرار مجازاً وبالعكس مع أن الأمر ليس كذلك، وأما على القول بأن الصيغه تدل على الوجوب بالاطلاق ومقدمات الحكمه أو بحكم العقل، فالأمر أيضاً كذلك، أما على الأول فلأن مقتضى اطلاق الصيغه الثابت بمقدمات الحكمه هو الوجوب فحسب دون المره أو التكرار، فإنها خارجه عن مدلول الاطلاق، وأما على الثانى فلأن العقل لا- يحكم إلا- بالوجوب فقط عند عدم قرينه على الترخيص بملا-ك مولويه الأمر، وأما كونه مره واحده أو مكرراً فلا يدرك العقل ذلك.

إلى هنا قد تبين أن صيغه الأمر تدل على الطلب المولوى بالمعنى الحرفى المساوق للوجوب، وماده الأمر تدل عليه بالمعنى الاسمى ولا تدل على أكثر من ذلك حتى على أنه متعلق بصرف وجود الطبيعه دون مطلق وجودها، فإن ذلك مستفاد من اطلاق الطبيعه من ناحيه، وبقرينه أنه لا- يمكن أن يكون متعلقه مطلق وجودها فى الخارج من الوجودات العرضيه والطوليه من ناحيه اخرى، وعدم تقييدها بحصه خاصه من ناحيه ثالثه، فالنتيجه على ضوء ذلك أن متعلق الطلب صرف وجود الطبيعه الصادق على أول وجودها، وعليه فالإكتفاء فى مقام الامتثال بالمره فى الأفراد الطوليه وبالدفعه فى الأفراد العرضيه إنما هو من جهه أنه لازم كون المطلوب صرف وجود الطبيعه لا أن الصيغه تدل على ذلك، لما عرفت من أنها لا تدل إلا على النسبه الطلبيه المولويه وهى النسبه بين الماده والمخاطب، ولا تدل على أكثر من ذلك حتى على كون هذه النسبه متعلقه بصرف وجود الماده، فإنه مستفاد من اطلاقها بمقدمات الحكمه بضميمه ما مر من الخصوصيات.

الفرق بين الأمر والنهى

ومن هنا تختلف صيغه الأمر عن صيغه النهى فى نقطه وتشارك معها فى نقطه اخرى، أما نقطه الاشتراك فلأن صيغه النهى موضوعه للنسبه الزجرية المولويه المساوقه للحرمة وتدل عليها، ولا تدل على خصوصيه اخرى وضعاً، ولهذا لا فرق بين صيغه الأمر وصيغه النهى فى الدلاله الوضعيه، فإن كليهما تدلان على النسبه المولويه، غايه الأمر أنها طلبيه فى صيغه الأمر وزجرية فى صيغه النهى، ولا تدلان على خصوصيه زائده، وأما نقطه الافتراق فلأن مقتضى إطلاق متعلق النهى من جهه وخصوصيه النسبه الزجرية المتعلقه به من جهه اخرى انحلال النهى بانحلال متعلقه، فإذا نهى المولى عن شرب الخمر مثلاً كان مقتضى اطلاق متعلقه وهو الشرب، وعدم تقييده بحصه خاصه من جهه، وخصوصيه

الزجر المولوى المتعلق به من جهه اخرى انحلال حرمه الشرب بانحلال أفراده فى الخارج، فيثبت لكل فرد منها فرد من الحرمه، إذ لا- يمكن أن يكون متعلقه صرف وجود الطبيعه، فلأن المتفاهم العرفى من الخطابات التحريميه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو أن متعلقها مطلق وجود الطبيعه لا صرف وجودها المنطبق على وجودها الأول فحسب دون الثانى والثالث وهكذا، ضروره أنه من غير المحتمل قطعاً أن تكون روح الحرمه وملاكها قائمه بصرف وجود الطبيعه، فلا- محاله تكون قائمه بمطلق وجودها، وإلا لكان جعل الحرمه له لغواً.

وبكلمه اخرى، أنه قد مر أن صيغه الأمر موضوعه للنسبه الطليه المولويه وتدل عليها وضعاً ولا تدل على خصوصيه زائده.

وأما صيغه النهى فهى موضوعه للنسبه الزجرية المولويه المساوقه للحرمه وتدل عليها وضعاً، ولا تدل على أى خصوصيه اخرى زائده، وهذه النسبه كالنسبه الأولى بين المخاطب والماده وكتاهما متعلقان بالماده، وحيث إن سنخ النسبه الأولى تختلف عن سنخ النسبه الثانيه، فلذلك يشتمل كل واحده منهما على خصوصيه غير خصوصيه الأخرى، فإن الأولى تشتمل على خصوصيه الطلب والثانيه تشتمل على خصوصيه الزجر، فتختلف الأولى عن الثانيه خصوصيه وروحاً وملاكاً، وعلى هذا فاختلاف الأمر مع النهى فى مقام الاثبات ناجم عن هاتين الخصوصيتين الواقعتين، لأن النسبه الزجرية المولويه إذا تعلقت بالماده من دون تقييدها ب قيد خاص، كان المتفاهم منها عرفاً بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه إنحلال الزجر بانحلال أفراد الماده، فيثبت لكل فرد من أفرادها فرد من الزجر مستقلاً طالما لم يتقيد الماده بحصه خاصه، ولا

يمكن القول بأن متعلق الزجر هو صرف وجود المادة كما تقدم. بينما إذا تعلق النسبه الطليه المولويه بالماده كالصلاه مثلاً، كان المتبادر منها عرفاً بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه القطعيه أن متعلقها صرف وجودها لا مطلق وجودها، لعدم قدره المكلف عليه، والنكته في ذلك أن مفاد الأمر بما أنه طلب الفعل فهو يتطلب كلفه العمل خارجاً، فلذلك لا بد أن يكون متعلقه صرف وجود المادة لا مطلق وجودها، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، ومفاد النهى بما أنه الزجر عن الاقتحام في الفعل خارجاً، فهو لا- يتطلب أكثر من الأنزجار والابتعاد عنه وعدم الدخول فيه، ومن الواضح أنه يتطلب روحاً وملاكاً الأنزجار والابتعاد عن مطلق وجود المادة في الخارج لا عن صرف وجودها وإلا لكان لغواً، فلذلك تتطلب خصوصيه النسبه الزجرية انحلالها بانحلال متعلقها في الخارج، بينما تتطلب خصوصيه النسبه الطليه عدم انحلالها بانحلال متعلقها فيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لا شبهه في انحلال الحكم بانحلال موضوعاته في الخارج. فإذا أمر المولى بالصلاه بقوله (صل)، فالوجوب بلحاظ متعلقه وهو الصلاه لا ينحل بانحلال أفراده، وأما بلحاظ موضوعه وهو الانسان البالغ العاقل فهو ينحل بانحلال أفراده، ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى أكرم العالم، فان الوجوب بلحاظ متعلقه وهو الاكرام لا ينحل بانحلال أفراده، ولا يجب بالنسبه إلى كل عالم أكثر من اكرام واحد، بينما هو ينحل بانحلال أفراد موضوعه في الخارج ويتكثر بتكثر العلماء، ويثبت لكل فرد من العالم فرد من وجوب الاكرام، وهذا الفرق بين المتعلق والموضوع واضح، وإنما الكلام في نكته ذلك، والمذكور في كلماتهم نكتتان:

الأولى: أن الاطلاق بلحاظ المتعلق بدلى وبلحاظ الموضوع شمولي، ولكن هذه النكته غير صحيحه، وذلك لأن مدلول مقدمات الحكمه فى تمام الموارد واحد وهو عدم تقييد الطبيعه بقييد فى مرحله الجعل، وقد تقدم أن معنى الاطلاق هو عدم لحاظ القيد مع الطبيعه، فيأذن مقدمات الحكمه تثبت الاطلاق فى مقام الاثبات أى عدم القيد للطبيعه فى مقام الجعل، وأما أنه بدلى أو شمولي فمقدمات الحكمه لا تدل لا على الأول ولا على الثانى، وعليه فلا محاله تكون خصوصيه البديله أو الشموليه ترتبط بنكته اخرى، وهى تتطلب البديله فى مورد والشموليه فى مورد آخر لا بمقدمات الحكمه فى مقام الاثبات.

الثانيه: أن انحلال الحكم بانحلال الموضوع وعدم انحلاله بانحلال المتعلق، إنما هو بنكته أن الموضوع فى القضيه الحقيقيه سواءً كانت اخباريه أم كانت انشائيه مأخوذ مفروض الوجود فى الخارج، فلهذا ترجع القضيه الحقيقيه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول، فإذا قال المولى اكرم العالم كان يرجع إلى قضيه شرطيه وهى أن العالم إذا وجد وجب اكرامه، ومن الواضح أن فعليه الجزاء تتبع فعليه الشرط ومرتبطة بها ولا يعقل تخلفها عنها، وعلى هذا فبطبيعه الحال يتعدد الجزاء بتعدد الشرط وهو معنى انحلال الحكم بانحلال موضوعه، وهذا بخلاف المتعلق، فإنه حيث لم يؤخذ فى مرحله الجعل مفروض الوجود فلا- يتطلب تعدده، تعدد الحكم، لفرض أنه ليس بشرط حتى يكون ارتباط الحكم به من ارتباط الجزاء بالشرط، بل لا يعقل ذلك، فإن مرد ارتباط الحكم بالمتعلق لو كان إلى ارتباط الجزاء بالشرط، فمعناه أن ثبوت الحكم مرتبط بوجود الشرط فى الخارج مع أن وجود المتعلق فى الخارج مسقط للحكم، فلا- يعقل أن يكون سبباً لثبوتها، وفى المثال المتقدم لا يعقل أن يكون ثبوت الوجوب مرتبطاً بوجود الاكرام خارجاً، لأنه مسقط له لا أنه عله

لثبوته، فلذلك لا موجب للانحلال.

ويمكن المناقشه فى هذه النكته أيضاً، أما أولاً فلأنها مبنيه على أن يكون الموضوع فى جميع الخطابات الشرعيه مأخوذاً مفروض الوجود فى الخارج ولكنه غير ثابت فى جميع الخطابات الشرعيه، نعم أنه ثابت فى الخطابات الوجوبيه، وأما فى الخطابات التحريميه فهو غير معلوم، مثلاً فى مثل قضيه لاشرب الخمر لايبعد أن يقال أن الخمر لم تؤخذ مفروضه الوجود فى الخارج حتى يكون فعلياً حرمة شربها منوطه بفعليه وجود الخمر فيه، بل الظاهر أنها فعلياً وإن لم تكن الخمر موجوده إذا كان بإمكان المكلف إيجادها فى الخارج، وهذا معنى أن الخمر لم تؤخذ مفروضه الوجود فى القضيه، وإلا- كانت فعلياً حرمة شربها مرتبطه بفعليه الخمر فى الخارج بملاك ارتباط فعلية الجزاء بفعليه الشرط وهكذا.

وثانياً أن النهى ينحل بانحلال متعلقه على أساس ما أشرنا إليه من النكته، وهى أن متعلق الزجر المولوى لايمكن أن يكون صرف وجود الطبيعه وإلا- كان النهى لغواً، وهذا قرينه لبيته على أن متعلقه مطلق وجود الطبيعه بنحو الانحلال، والنكته المذكوره لا تقتضى عدم انحلال النهى بلحاظ المتعلق، وإنما تقتضى انحلال الحكم بلحاظ الموضوع فى الأوامر والنواهي، وأما بلحاظ المتعلق فلا بد من النظر إلى أن هناك نكته وخصوصيه اخرى تقتضى الانحلال أو تقتضى عدمه أو لا هذا ولا ذاك، وقد مرّ أن فى الأوامر خصوصيه تقتضى عدم الانحلال بلحاظ المتعلق، وهذه الخصوصيه بمثابة القرينه المتصله لتعيين متعلقها، وفى النواهي خصوصيه تقتضى الانحلال بلحاظ المتعلق وهى تعين لياً أن متعلقها مطلق الوجود، وفى بعض الكلمات أنه لا فرق بين الأمر والنهى، فإن مقتضى

ص: ٣٤٤

القاعده فيهما معاً الانحلال بلحاظ الموضوع وعدم الانحلال بلحاظ المتعلق، وقد أفاد في وجه ذلك أن متعلق الأمر كما يكون صرف وجود الطبيعه كذلك يكون متعلق النهى صرف وجودها، ولا يكون المجعول بلحاظ المتعلق إلا حكم واحد بلا فرق في ذلك بين الأمر والنهى، وإنما الفرق بينهما في مقام الامتثال والتطبيق، باعتبار أن المطلوب في الأمر إيجاد تلك الطبيعه وفي النهى اعدامها، وإيجادها يتحقق بإيجاد فرد منها، وبذلك يحصل الغرض ويتم المطلوب، واعدامها لا يمكن إلا باعدام جميع أفرادها وإلا لم تنعدم، وعلى هذا فامتثال الأمر يتحقق بإيجاد فرد منها، وأما امتثال النهى فلا يتحقق إلا بالاجتناب والابتعاد عن تمام الأفراد، فالفرق بين الأمر والنهى ليس راجعاً إلى كون الحكم واحداً في الأمر ومتعدد في النهى، بل الحكم فيهما معاً يكون واحداً ومتعلقاً بالطبيعه بنحو صرف الوجود، وإنما الفرق بينهما في مقام الامتثال وإيجاد الطبيعه واعدامها، فلو قال المولى اكرم العالم كان المتبادر منه وجوب اكرام كل عالم بوجود واحد غير منحل إلى وجوبات متعدده بعدد انحاء الاكرام، ويتحقق امتثال هذا الوجوب الواحد باكرام واحد، وإذا قال لا تكرم فاسقاً، كان مقتضى الطبع الأولى أن يحرم اكرام كل فاسق حرمه واحده غير منحل، بحيث لو أكرم فاسقاً مره سقط الحكم بالنسبه إلى ذلك الفاسق بالعصيان وجاز اكرامه مره اخرى، ولكن هذه الحرمة الواحده لا يتحقق امتثالها إلا بترك جميع أفراد اكرامه، بينما ذاك الوجوب الواحد يتحقق امتثاله باكرام واحد كما مر.

وهذا الفرق ثابت بين الجملة الخبريه الموجبه والنافيه أيضاً، فقولك العالم موجود لا يدل إلا على صرف وجود العالم المنطبق على وجود عالم واحد، بينما

قولك العالم ليس بموجود لا يصدق إلا بانعدام تمام العلماء (١) هذا.

ولكن لا- يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن الحرمة المتعلقة بالطبيعة إذا كانت واحده فلا محاله يكون المطلوب منها صرف تركها وهو يتحقق بأول الترك، وذلك لأن المفسده الملزمه لا تخلو من أن تكون قائمه بصرف وجود الطبيعة أو بمطلق وجودها المنحل إلى وجودات متعدده أو بحصه خاصه منها ولا رابع في البين، أما على الاحتمال الأول فالحرمة بما أنها متعلقه بصرف وجود الطبيعة كما هو المصرح به في هذه مقاله فيكون الحرام والمبغوض هو صرف وجودها، ونتيجه ذلك أن المكلف إذا عصى وأوجد تلك الطبيعة في ضمن فرد منها، فلا يكون إيجادها بعد ذلك محرماً ومبغوضاً، لأن المبغوض والمحرّم هو صرف الوجود ولا يكون وجودها الثاني مصداقاً له، هذا إضافة إلى أن نقيض صرف الوجود صرف الترك، وصرف الترك بالنسبه إلى الأفراد الطويله يتحقق في الآن الأول، والترك في الآن الثاني ترك للفرد الثاني ونقيض له لا- للأول، وأما أن اعدام الطبيعة لايمكن إلا باعدام جميع أفرادها كما في الكفايه (٢)، فهو مبنى على الخلط بين العدم المضاف إلى ذات الطبيعة وهى الطبيعة المطلقه والعدم المضاف إلى صرف وجودها، فإن الأول نقيض للطبيعه المطلقه ولا يتحقق إلا بترك تلك الطبيعه، ومن المعلوم أن ترك الطبيعه المطلقه لا-يمكن إلا- بترك جميع أفرادها، والعدم الثاني نقيض لوجودها الأول المتمثل في صرف وجودها وليس نقيضاً لوجودها الثاني والثالث وهكذا.

نتيجه هذا البحث... وأما على الاحتمال الثاني فيما أن المفسده الملزمه قائمه بمطلق وجود الطبيعه

ص: ٣٤٤

١- (١) - بحوث في علم الأصول ٢: ١٢٣-١٢٤.

٢- (٢) - كفايه الأصول: ١٤٩.

بنحو الانحلال، فلا- محاله تنحل الحرمة بانحلالها لأنها روح الحرمة وحقيقتها، وعلى هذا فبطبيعته الحال تتعدد الحرمة المجعولة فى باب النواهى بتعدد افراد متعلقها، فىكون كل فرد من أفرادها متعلقاً للنهى مستقلاً جعلاً ومجعولاً، بمعنى أن المولى جعل فى مقام الثبوت نواهى متعددة بعدد أفراد طبيعته من الطولية والعرضيه، وهذا هو الفرق بين الأمر والنهى، حيث إن الحكم فى باب الأمر واحد جعلاً- ومجعولاً- دون باب النهى، تحصل أن الفرق بين الأوامر والنواهى إنما هو فى مرحله الانشاء جعلاً ومجعولاً لا فى مرحله الامتثال والتطبيق.

نتيجه هذا البحث عدة امور:

الأول: أن مدلول الأمر ماده وهيئه الطلب المولى المساوق للوجوب إما وضعاً كما هو الصحيح أو اطلاقاً بمقدمات الحكمه أو بحكم العقل، ولا يدل على أكثر من تعلقه بالطبيعته بدون تخصصها بخصوصيه زائده كالمراه أو التكرار فى الأفراد الطولية والدفعة أو الدفعات فى الأفراد العرضيه.

الثانى: أن فى مدلول الأمر خصوصيه تقتضى تعلقه بصرف وجود الطبيعته إلا إذا كانت هناك قرينه تدل على الخلاف.

الثالث: أن مدلول النهى خصوصيه تقتضى تعلقه بمطلق وجود الطبيعته بنحو الانحلال.

الرابع: أن الفرق بين الأمر والنهى هو أن الأمر واحد جعلاً ومجعولاً بينما النهى متعدد كذلك.

الخامس: أن انحلال الحكم بانحلال موضوعه يكون على القاعده وبمقتضى الطبع الأولى إذا كان مأخوذاً مفروض الوجود فى الخارج كما هو الغالب، على

أساس أنه بمثابة الشرط بالنسبة إلى حكمه، ومن الطبيعي أن الجزاء بحكم ارتباطه بالشرط يتعدد بتعددته، نعم لو كانت هناك قرينه على عدم الانحلال فلا بد من الأخذ به، كما لو قال المولى اكرم عالماً، فإنه لا انحلال فيه للحكم من جهة أن موضوعه غير قابل له.

السادس: أن انحلال الحكم في طرف الموضوع إنما هو من شؤون عالم التطبيق والفعليه ولا ربط له بعالم الجعل والاعتبار، وأما عدم الانحلال في طرف المتعلق فإنما هو من شؤون عالم الجعل والاعتبار، على أساس أن المجعول في هذا العالم حكم واحد وهو الطلب المولوى المتعلق بصرف وجود الطبيعه، فعدم الانحلال فيه إنما هو من جهة وحده الحكم المجعول في عالم الجعل وعدم تعدده فيه، والمفروض أنه ليس للحكم بلحاظ المتعلق عالمان:

١ - عالم الجعل والاعتبار.

٢ - عالم التطبيق والفعليه، لأن المتعلق في عالم التطبيق والفعليه مسقط للحكم لا - أنه موجب لفعليته. وإنما له عالمان بلحاظ الموضوع فقط، وعلى هذا فالانحلال وعدمه بلحاظ المتعلق إنما هو من شؤون عالم الجعل والاعتبار، فإن كان المجعول فيه حكماً واحداً فلا انحلال في عالم التطبيق والفعليه، وإن كان متعدداً فيه كان متعدداً في عالم التطبيق، ومن هنا يظهر أن انحلال النهى بلحاظ المتعلق إنما هو من شؤون عالم الجعل والاعتبار لا عالم التطبيق، ودعوى أن الحكم المجعول في الشريعة المقدسه بلحاظ الموضوع في مرحله الجعل أيضاً متعدد، بمعنى أن الشارع جعل أحكاماً متعددة بعدد أفراد الموضوع في الخارج في تلك المرحلة لا حكماً واحداً، ويتعدد في مرحله الانطباق وإن كانت صحيحه، إذ لو لم يكن المجعول احكاماً متعدده، فكيف يمكن تعدده في مرحله الانطباق

ص: ٣٤٨

والفعلية، إلا أن الأثر حيث لا يترتب عليه إلا في مرحلة الفعلية والانطباق، فلذلك جعل تعدده بلحاظ الموضوع من شؤون هذه المرحلة دون مرحلة الجعل، وهذا بخلاف وحدته أو تعدده بلحاظ المتعلق، فإنه حيث لا تكون له بهذا اللحاظ مرحلتان بل مرحلة واحدة وهي مرحلة الجعل، باعتبار أن فعلية المتعلق ووجوده خارجاً مسقطه للحكم، فكيف يعقل أن تكون من مرحلة ثبوته ووجوده.

السابع: أن مقتضى اطلاق الهيئه نفى تقييد الوجوب بالمره أو التكرار وبالدفعة أو الدفعات، ومقتضى إطلاق المادة عدم تقييدها بشيء من هذه الخصوصيات، وأما الاكتفاء في مقام الامتثال بالمره، فإنما هو من جهه إنطباق المأمور به على الفرد المأتى به في الخارج.

وأما مقتضى الأصل العملي في المقام عند الشك في وجوب التكرار هو أصالة البراءة عن وجوبه، لأنه تقييد زائد ولا يعلم المكلف باشتغال ذمته به.

بقي هنا شيء وهو ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الامتثال قد يكون عله تامه لحصول الغرض، وفي مثله لا يمكن الامتثال بعده، وقد لا يكون عله تامه لحصوله، ومثل لذلك بما إذا أمر المولى عبده بإتيان ماء من جهه أنه عطشان مثلاً، فإذا جاء بماء فقد امتثل أمر المولى، ولكن للمولى تبديل هذا الامتثال بامتثال آخر، وهذا شاهد على أن الامتثال الأول لا يكون عله تامه لحصول الغرض(١).

و قد علق عليه السيد الأستاذ والمحقق الأصبهاني(٢) (قدس سرهما) بما حاصله: من أن معنى

ص: ٣٤٩

١- (١) - كفايه الأصول: ٧٩.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٠٩، ونهايه الدرايه ١: ٣٦١.

الامتثال هو اتيان المكلف بالمأمور به بتمام أجزائه وقيوده، فإذا كان آتياً به كذلك كان عله تامه لحصول الغرض المترتب على الأمر به، وإلا- فلا- يمكن الجزم بالامتثال فى شىء من الموارد، لأن الامتثال الثانى كالامتثال الأول، فلا فرق بينهما، فلولم يكن الأول عله تامه له، لم يكن الثانى أيضاً كذلك، وأما المثال الذى ذكره (قدس سره) ففيه غرضان:

أحدهما مترتب على فعل العبد وهو احضاره الماء عند المولى وجعله تحت تصرفه، والآخر مترتب على فعل المولى، ومن الواضح أن الغرض الثانى لا يترتب على فعل العبد وتكليفه بحصوله يكون من التكليف بغير المقدور، وأما ما يترتب على فعل العبد وهو احضار الماء للمولى وجعله تحت يده، فيكون فعله عله تامه لحصوله، فإذن كيف يعقل بقاء شخص هذا الأمر.

وبكلمه، أن الغرض المترتب على فعل العبد الداعى إلى الأمر به، فلا محاله يترتب عليه إذا أتى العبد به ويسقط أمره وإلا لزم الخلف أو تحصيل الحاصل، ودعوى أن الأمر باحضار الماء فى المثال أمر مقدمى، فإن الغرض الأصلى الموجب للأمر به هو رفع العطش عن المولى، وعليه فاحضار الماء يكون مقدمه له، ومن الواضح أن الامتثال لا يحصل بالاتيان بالمقدمه، فإذن يكون الأمر باحضار الماء أمراً غيرياً، فلا امتثال له حتى يكون تبديله من تبديل الامتثال بامتثال آخر.

مدفوعه، بأن الأمر باحضار الماء لا يمكن أن يكون أمراً مقديماً، لأن الأمر المقدمى غير قابل للتنجز، فلذلك لا يستحق الثواب على الاتيان بمتعلقه ولا- العقاب على تركه، مع أنه لا شبهه فى أن العبد يستحق العقاب على مخالفه ذلك الأمر وترك احضار الماء للمولى، وهذا شاهد على أنه أمر مولوى نفسى

لاغيرى.

فالتتبعه، أن تبديل الامتثال بامتثال آخر غير معقول حتى فى مثل المثال المذكور، إذ لا يعقل بقاء الأمر الأول بعد الاتيان بمتعلقه بتمام أجزائه وقيوده، وإلا-لزم طلب الحاصل، ولو أمر المولى فى المثال باحضار الماء ثانياً، فهو أمر آخر تعلق باحضار فرد آخر، لا أنه الأمر الأول، وعلى هذا فالتعليق من العلمين على ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) فى محله.

ص: ٣٥١

قد اتضح مما تقدم أن صيغه الأمر لا تدل إلا على الوجوب بالمعنى الحرفي فحسب، إما بالوضع كما استظهرناه أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه أو بحكم العقل، ولا تدل على خصوصيه زائده عليه ككونه بالفور أو بالتراخي، فإنها ليست جزء مدلولها على جميع الأقوال في المسأله، فأراده كل منهما من الصيغه بحاجه إلى دليل.

وأما اطلاق متعلقها، فهل يدل على الفور أو التراخي أو لا، الظاهر أنه لا يدل على شيء منها، بل مقتضاه نفى تقيده بالفور وإثبات السعه للمكلف، نعم نتيجة هذا الاطلاق جواز التراخي، وإن شئت قلت إنا إذا شككنا في اعتبار الفوريه وعدمه، فمقتضى إطلاق دليل الأمر عدم اعتبارها وإن كان الشك في تقييد الوجوب بالزمن الأول، فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئه لنفي هذا التقييد وإثبات إنه مطلق، وإن كان في تقييد الواجب به فيتمسك باطلاق المادة لإثبات أن الواجب مطلق وغير مقيد بالزمن الأول، هذا إذا كان في المسأله أصل لفظي، وإلا فالمرجع الأصل العملي وهو أصاله البراءه عن التقييد الزائد هذا.

وقد يستدل على وجوب الفور بآيتين:

الأولى: قوله تعالى: (سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (١) بتقريب أن الآية الشريفه تدل على وجوب المسارعه إلى المغفره، وحيث أنها فعله تعالى، فإذا بطبيعته الحال يكون المراد وجوب المسارعه إلى أسبابها، ومن الواضح أن من

أظهرها الاتيان بالواجبات الالهيه، فإذن تجب المسارعه إليها، وهذا هو معنى وجوبها فوراً، وللمناقشه فى دلالتها مجال واسع، أما أولاً فلأن فى الآيه احتمالان:

الأول: أن يكون المراد من المغفره فيها رضوانه تعالى وجنته المعلى.

الثانى: غفرانه تعالى عباده وتجاوززه عن سيئاته.

أما على الاحتمال الأول، فىكون الاتيان بالواجبات من أسباب الدخول فى الجنه كسائر أسبابه، وأما على الاحتمال الثانى، فلا يكون الاتيان بها من أسباب غفرانه تعالى وتجاوززه عن السيئات، لأن المكلف إن أتى بتلك الواجبات استحق الثواب والدخول فى الجنه بفضلها سبحانه، وإن عصى وترك هذه الواجبات إستحق العقوبه والدخول فى النار، فالنتيجه، أن الاتيان بالواجبات الالهيه ليس سبباً لمحو الذنوب السابقه وإزالتها من صحائف الأعمال، وعلى هذا فالآيه الشريفه لو لم تكن ظاهره فى الاحتمال الثانى فلا ظهور لها فى الاحتمال الأول فتكون مجمله، فلا يمكن الاستدلال بها.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها ظاهره فى الاحتمال الأول، ولكن يرد عليها أن أسباب المغفره كثيره منها الاتيان بالواجبات ومنها التوبه ومنها الاعمال المستحبه بأنواعها المختلفه واشكالها المتعدده، ومن الواضح أن المسارعه إلى الأعمال المستحبه غير واجبه، فإذن لا- محاله يكون الأمر بالمسارعه فى الآيه مستعملاً فى الجامع بين الوجوب والندب، فلا يدل على الوجوب فإذن الوجوب بحاجه إلى قرينه.

وثالثاً: أن الأمر بالمسارعه أمر ارشادى ولا يحتمل أن يكون أمراً مولوياً نفسياً، بأن تكون المسارعه واجبه مستقله فى الشريعه المقدسه كالصلاه ونحوها، بحيث يستحق العقوبه على تركها والمثوبه على فعلها، فإذا سارع إلى

الاتيان بالصلاه مثلاً وأتى بها فقد استحق مثنويتين:

مثنويه على الصلاه ومثنويه على المسارعه وهو كماترى، مع أن هذا ليس مقصود المستدل، فإن مقصوده من الاستدلال بها، اثبات فوريه وجوب الصلاه ونحوها، لا أن المسارعه واجبه مستقله فى الشرع.

والخلاصه: أن الأمر بالمسارعه ارشاد إلى ما استقل به العقل ولا شأن له غير شأن المرشد إليه، فإن كان وجوبها فورياً فالمسارعه إليها واجبه بحكم العقل، باعتبار أن الأمر بها ارشاد إليه، وإن لم يكن وجوبها فورياً لم تجب المسارعه إليها بحكم العقل، فإذن لا بد من إثبات وجوب الأعمال الواجبه فوري أو أنه غير فوري فى المرتبه السابقه، لأن الأمر بالمسارعه تابع له فى ذلك، ولهذا لا مجال للاستدلال بالآيه الشريفه على الفور.

ورابعاً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الآيه تدل على الفور، إلا أن معنى ذلك دلالة الأوامر على الفور بقريته خارجيه وهذا لا- كلام فيه، وإنما الكلام فى دلالتها على الفور فى نفسها إما بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه أو بحكم العقل، والمفروض أنها لا تدل عليه كذلك كما مر، هذا إضافة إلى أن تطبيق الآيه الشريفه على الواجبات الشرعيه لا يخلو عن اشكال بل منع، لأن الواجبات الشرعيه على قسمين:

الأول: موقت. والثانى: غير موقت.

أما القسم الأول، فهو لا يخلو من أن يكون وقته مضيقاً بأن لا يزيد الوقت على مفعول العمل أو متسعاً، فعلى الأول فهو خارج عن محل الكلام، إذ لا موضوع فيه للفور أو التراخى كالصوم فى شهر رمضان ونحوه. وأما على الثانى، فمقتضى ما دل على أن وقته متسع، هو تخيير المكلف فى الاتيان به فى أى فتره من

ص: ٣٥٤

وقته شاء كالصلاه ونحوها، ولا يدل على وجوب الاتيان به فى أول جزء من الوقت، وإلا ففى الجزء الثانى وهكذا فوراً ففوراً، وعلى هذا فلو دلت الآيه الشريفه على وجوب الفور، فلا بد من تقييد اطلاقها بغير هذا القسم من الواجبات بما دل على اتساع وقته تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد.

وأما القسم الثانى، فبما أنه غير موقت، فالمكلف مخير فى الاتيان به فى أى وقت شاء، طالما يكون واثقاً ومطمئناً بأنه لا يفوت عنه، فإذن لابد من تقييد اطلاق الآيه الشريفه بغير ذلك، إلا أن يقال بأن وجوب القضاء فورى بنحو تعدد المطلوب، بمعنى أنه يجب الاتيان به فى أول أزمته الامكان وإلا- ففى الزمن الثانى وهكذا فوراً ففوراً، ولكن هذا القول مضافاً إلى أنه ضعيف، إن القائل به إنما يقول لا- من جهه الآيه الشريفه بل من جهه دعوى الاجماع أو الشهره. وأما وجوب الحج فمضافاً إلى إمكان المناقشه فى فوريته، إنها مستفاده من دليل خاص لا من الآيه الشريفه، ومن هنا يظهر الحال فى وجوب صلاه الآيات أيضاً.

الآيه الثانيه: قوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ) (١) بتقريب أن الآيه الشريفه تدل على وجوب الاستباق إلى الخيرات، ومن الواضح أن الاتيان بالواجبات الالهيه من أظهر مصاديقها، فإذن يجب الاستباق إليها.

ويرد على الاستدلال بهذه الآيه الشريفه جميع ما أوردناه على الآيه الأول حرفاً بحرف بدون تفاوت بينهما هذا، ولكن السيد الأستاذ (قدس سره) قد ذكر أن كلتا الآيتين أجنبيه عن محل الكلام، أما الآيه الأولى فلأن الظاهر من المغفره فيها خصوص التوبه دون الأعم منها ومن الواجبات الشرعيه والأعمال المستحبه،

ص: ٣٥٥

فإذن يكون مفادها ارشاد إلى ما استقل به العقل من وجوب التوبه (١).

وفيه أن هذا الاشكال متين ومبنى على ما أشرنا إليه في مستهل البحث من أنه لا يبعد أن يكون المراد من المغفره غفرانه تعالى العبد والتجاوز عن سيئاته، وحيث إن الواجبات الشرعيه ليست من أسباب محو الذنوب وإزاله السيئات عن العبد فلا- تكون مشموله للآيه الشريفه، وعندئذ إما أن تكون الآيه مختصه بالتوبه، باعتبار أنها من أظهر أسباب غفران الذنوب ومحوها أو تعم سائر أسبابه أيضاً ولا يبعد العموم.

وأما الآيه الثانيه، فلأن الظاهر منها عرفاً هو أنه تعالى أمر عباده بالتسابق إلى المشروعات الخيره العامه كتشبيد المدارس الدينيه والمساجد والحسينيات والجسور العامه ونحوها، حيث إن على كل واحد منهم أن يسبق الآخر في تلك الأعمال، وعليه فالأمر في الآيه الشريفه متوجه إلى كل واحد منهم بالمسابقه في الخيرات لا- بفعلها ابتداءً، وعلى هذا فمفاد الآيه الشريفه أجنبي عن الواجبات الشرعيه ولا ينطبق عليها، باعتبار أن فيها كل فرد مأمور بالاتيان بها مستقلاً وابتداءً وهذا الاشكال في محله.

ثم أن من الغريب ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في المقام وحاصل ما ذكره، أن الآيه الشريفه تدل على وجوب الاستباق إلى الأعمال الخيره جميعاً، وحيث إن كل فرد من المكلف لا يتمكن من إيجاد جميع الأعمال الخيره فلا محاله تقع المزاحمه بينها الناشئ من عدم قدرته على ذلك، وعندئذ فيسقط وجوب الاستباق على أساس المزاحمه وعدم القدره، فإذا سقط وجوب الاستباق انتفت

ص: ٣٥٦

المزاحمه بانتفاء منشأها، وإذا انتفت المزاحمه وجب الاستباق من جهه أن سقوطه من جهه المزاحمه، ومع فرض انتفائها فلا موجب لسقوطه، فإذن يلزم من فرض وجوب الاستباق عدم وجوبه وهو محال (١)، ووجه الغرابه أن ما ذكره (قدس سره) مبنى على تخيل أن مفاد الآيه الشريفه وجوب الاستباق على كل مكلف إلى إيجاد جميع الأعمال الخيره، وحيث إنه غير مقدور فتقع المزاحمه بينها، ولكن من الواضح أن ذلك ليس مفاد الآيه، ضروره أن مفادها توجه الأمر إلى المكلفين جميعاً بإيجاد أنواع الخيرات كذلك، ومقابله الجمع بالجمع تفيد التوزيع، فيكون معنى الآيه أن كل مكلف مأمور بإيجاد ما هو مقدور من الأعمال الخيره، وإن عليه أن يتسابق فيه على الآخرين، هذا إضافه إلى أن وجوب التسابق على كل فرد من أفراد المكلف بإيجاد تمام أنواع الخيرات تكليف بغير المقدور فكيف يمكن جعله من المولى الحكيم، والتراحم انما هو بين التكيلفين المجعولين فى الشريعه المقدسه فى مرحله الامتثال اتفاقاً لا دائماً وإلا كان بينهما تعارض، فلا يمكن جعل كليهما معاً، وأيضاً لو فرضنا وقوع المزاحمه بينها، فيكون الساقط عندئذ وجوب التسابق فى الجميع لا فى البعض الذى يكون التسابق فيه مقدوراً، وعليه فمقتضى مرجحات باب التراحم ترجيح وجوب التسابق بالأهم فالأهم، فما فى كلامه (قدس سره) من أنه إذا سقط وجوب التسابق انتفت المزاحمه، فإذا انتفت المزاحمه عاد وجوب التسابق، لا ينبغى صدوره من مثله، فإن انتفاء المزاحمه ليس معلولاً لانتفاء وجوب التسابق، بل الأمر بالعكس تماماً، لأن سقوط وجوب التسابق فى الجميع معلول لوقوع التراحم الناجم من عدم قدره المكلف عليه، فإذن لا محذور، فإن وجوب التسابق فى الجميع قد سقط لمكان عدم قدره، ووجوب

ص: ٣٥٧

التسابق في المقدار المقدور منها ثابت ومقتضاه مراعاة الأهم فالأهم.

فالتبجيه، في نهايه المطاف أن الأمر لا- يدل على الفور ولا- على التراخي، أما هيئه فلما عرفت من أنها موضوعه للنسبه الطلبيه المولويه المساوقه للوجوب، وأما ماده فلأنها موضوعه للطبيعه المهمله وهي الطبيعه العاربه عن جميع الخصوصيات اللحاظيه، فإذن لا يدل الأمر إلا على النسبه الطلبيه المولويه بين المخاطب والماده لا على أكثر من ذلك لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمه ولا بحكم العقل، وأما الاستدلال بآيه المسارعه وآيه الاستباق على الفور، فقد تقدم موسعاً أنه في غير محله، وإن الآيتين الشريفتين أجنبيتان عن الدلاله على ذلك نهائياً.

ص: ٣٥٨

اشاره

هناك ثلاث مراحل رئيسيه:

المرحلة الأولى: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، هل يجزى عن وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت، أم لا؟

المرحلة الثانية: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادته في الوقت وقضاء في خارج الوقت عند رفع الاضطرار، أو لا؟

المرحلة الثالثة: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إعادته في الوقت وقضاء في خارج الوقت عند كشف الخلاف فيه، أم لا؟

إجزاء المأمور به الواقعي عن نفسه

اشاره

أما الكلام في المرحلة الأولى، فلا شبهه في أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بتمام أجزائه وشروطه مجزىء، بل هو عله تامه لحصول الغرض وسقوط الأمر وعدم وجوب إعادته لا في الوقت ولا في خارجه، بداهه أنه لولم يحصل الغرض به ولم يسقط الأمر لم يمكن الجزم بحصوله وسقوط الأمر بالامثال الثاني، لأنه كالأول فلا فرق بينهما أصلاً، فانطبق المأمور به بكامل أجزائه وشروطه على الفرد المأتى به في الخارج لولم يستوجب حصول الغرض وسقوط الأمر به في الامتثال، لم يستوجب في الامتثال الثاني أيضاً، لاستحاله الترجيح بلا مرجح.

والخلاصه أن الغرض لولم يحصل بالاتيان بالمأمور به الواقعي بكامل الاجزاء والشرائط ولم يسقط أمره به، فلازمه أحد امور:

الأول: عدم إمكان الامتثال نهائياً وهو كما ترى.

الثاني: أن ما فرض ترتب الغرض عليه وتعلق الأمر به ليس كما فرض وهو خلف.

الثالث: أن بقاء الأمر يستلزم طلب الحاصل وهو مستحيل.

تكرار الامتثال

ولكن مع هذا قد يتوهم جواز الامتثال بعد الامتثال في مجموعه من المسائل.

الأولى: أن من صلى وحده ثم انعقدت جماعه، فيجوز له أن يعيد صلاته جماعه، ومن الواضح أن هذا من الامتثال بعد الامتثال، وقد دلت على ذلك عدّه من الروايات.

منها، صحيحه هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال في الرجل يصلى الصلاه وحده ثم يجد جماعه، قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة إن شاء (١).

ومنها، صحيحه حفص بن البختري عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الرجل يصلى الصلاه وحده ثم يجد جماعه، قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة ٢.

ومنها، موثقه عمار، قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يصلى الفريضة ثم يجد قوماً يصلون جماعه أيجوز له أن يعيد الصلاه معهم؟ قال: نعم هو أفضل، قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس ٣.

ومنها، غيرها (٢) بتقريب أن الأمر بالاعاده في هذه الروايات يدل بوضوح على أن الامتثال بعد الامتثال جائز، فلو كان الامتثال الأول عله تامه لحصول الغرض وسقوط الأمر، كان الأمر بالاعاده لغواً وجزافاً، فإذن لا محاله تكشف

ص: ٣٦٠

١- (١ و ٢ و ٣) - الوسائل ٨: ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، ح ١ و ١١ و ٩.

٢- (٤) - راجع الوسائل ٨، الباب المتقدم.

هذه الروايات عن أن الامتثال الأول ليس عليه تامه لحصول الغرض وسقوط الأمر، وإلا فلا يمكن الأمر بالاعاده ثانياً، فوقوعه فيها أدل دليل على إمكانه وإلا لم يقع، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن في قوله (عليه السلام) يصلى معهم و يجعلها الفريضة عدّه احتمالات:

الأول: أن يجعل الصلاه المعاده جماعه فريضة فعليه دون صلاه الفردى.

الثانى: أن يكون المراد منه تبديل الامتثال بامتثال آخر.

الثالث: أن يكون المراد من جعلها الفريضة، جعل الصلاه المعاده فريضة الظهر أو العصر التى صلاها فرادى لا ادراك ثواب الجماعه الذى فات عنه.

ودعوى أن إعادتها إذا كانت مستحبه، فلا تكون مشروعته فى الجماعه.

مدفوعه، بأن الجماعه غير مشروعته فى النوافل الذاتيه المرتبه وغير المرتبه فى مقابل الفرائض كذلك، وأما الاعاده فهى مستحبه بعنوان فريضة الظهر أو العصر، فلا تكون من النوافل الذاتيه حتى تكون مشموله لاطلاق ما دل على عدم مشروعته الجماعه فيها.

ولنأخذ بالنظر فى هذه الاحتمالات، أما الاحتمال الأول فهو غير معقول، بداهه أنه لا يمكن القول بأن الصلاه المعاده جماعه فريضة فعليه دون صلاه الفردى التى صلاها سابقاً، فإن لازم ذلك عدم إمكان الامتثال نهائياً، إذ لا فرق بين الامتثال الأول والامتثال الثانى، فإن الامتثال الأول إذا لم يكن وافياً بالغرض ومسقطاً للأمر فالامتثال الثانى أيضاً كذلك، وإن كان فى ضمن فرد أفضل كالصلاه فى الجماعه أو المسجد أو الحرم، هذا إضافه إلى أن الغرض إذا لم يحصل بانطباق الأمور به بكامل أجزائه وشروطه على الفرد المأتى به فى

الخارج، لزم أحد محذورين، إما أن هذا الغرض ليس غرضاً له وهو خلف، وإما أن ذلك المأمور به لا ينطبق عليه بكامل أجزائه وقيوده وهو أيضاً كذلك، وأما بقاء الأمر مع الاتيان بمتعلقه فهو غير معقول، وإلا لزم طلب الحاصل.

ودعوى أن هنا ملاكين: أحدهما قائم بالجامع بين صلاه الفردى وصلاه الجماعه، والآخر قائم بخصوص صلاه الجماعه، وعلى هذا فالغرض القائم بالجامع يحصل بالامتثال الأول، وأما الغرض القائم بالحصه الخاصه وهى الصلاه جماعه فلا يحصل إلا بالاتيان بها، وعلى هذا فالامتثال الثانى إنما هو لتحصيل الغرض الثانى.

مدفوعه، بأن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه خلاف المفروض فى المقام، فإن المفروض فيه وحده المطلوب ملاكاً وحكماً، فإذا كان المطلوب واحداً كذلك فكيف يعقل عدم حصول الغرض وعدم سقوطه الأمر بالامتثال الأول وهو انطباق المأمور به بكامل أجزائه وشروطه على الفرد المأتى به فى الخارج، وأما فرض تعدد الغرض والملاك وتعدد الأمر فهو خارج عن محل الكلام، حيث إنه لا بد فيه من تعدد الامتثال.

قد يقال أن وجوب الصلاه فرادى مشروط بعدم التمكن من الاتيان بها جماعه كوجوب الصلاه مع الطهاره التراييه، فإنه مشروط بعدم التمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه، وعلى هذا فإذا كان المصلى متمكناً من الاتيان بالصلاه جماعه وجب عليه الاتيان بها، ولا يكفى الاتيان بالصلاه فرادى.

وفيه أن ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه خلاف الضروره الفقهييه اثباتاً، بل خلاف سيره المسلمين كافه من لدن زمن التشريع إلى زماننا هذا، فلو كان الأمر كذلك لبان واشتهر بين المسلمين وأصبح من الواضحات من جهه كثره الابتلاء

به، وأهميه الموضوع والروايات المتقدمة لا تدل على هذه الفرضيه، بل تدل على خلافها كما هو ظاهر.

وأما الاحتمال الثاني، فهو أيضاً غير معقول، لأنه إذا حصل الغرض وسقط الأمر باتيان الصلاه فرادى فكيف يمكن تبديله بامثال آخر، بدهاه استحاله انقلاب الشيء عما هو عليه، فإذا كانت الصلاه المأمور بها تنطبق بكامل أجزائها وقيودها على الفرد المأتى به فى الخارج، كان حصول الغرض وسقوط الأمر عنها ضرورياً بسبب ذلك الانطباق القهرى الذاتى، ولا يمكن تبديله بعدم الانطباق، لأنه من انسلاخ الشيء عن ذاته وذاتياته.

وأما الاحتمال الثالث، فهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه لا مانع من الالتزام به، لا مكان حمل قوله (عليه السلام) فى صحيحه حفص بن البخرى (ويجعلها الفريضة على ذلك)، بتقريب أنه بعدما لا يمكن حمله على فريضة فعلية كما مرّ، فلا مانع من حمله على إعادة فريضة الظهر أو العصر مستحبه، فيكون المراد من الروايه أن من صلى فريضة الظهر أو العصر فرادى، فإذا انعقدت هناك جماعه جاز له أن يعيدها بعنوان فريضة الظهر أو العصر استحباباً بعدما لا يمكن أن تكون وجوباً، وعلى هذا فلا بد أن يراد من قوله (عليه السلام) ويجعلها الفريضة، الفريضة بالذات لا- بالفعل، ولا ينافى كونها مستحبه بالفعل، لأن الاستحباب الفعلى يجتمع مع الفريضة الشأنيه وبالذات، كما أن المراد من الجعل فى الصحيحه ليس أن اختيار الصلاه المعاده جماعه فريضة مستحبه بيد المصلى واختياره، بل صيرورتها كذلك إنما هى بحكم الشارع وخارج عن اختيار المصلى، ونظير ذلك ما ورد من أن المصلى إذا دخل فى صلاه العصر معتقداً بأنه صلى الظهر، ثم فى الأثناء انكشف وبأن أنه لم يصل الظهر فوظيفته العدول إلى العصر، فإن التعبير بالعدول ليس

معناه أن أمره بيده بل هو قهري، لأن ما صلاه عصرًا انقلب ظهرًا بحكم الشارع أراد المصلي أو لم يرد.

تحصل أن الصلاة المعاده جماعه هي فريضه الظهر أو العصر ذاتاً ومستحبه فعلا، فيكون الأمر بالاعاده أمراً استجبائياً، بل نفس الصحيحه تدل على ذلك، بقريته أن الأمر فيها قد ورد في مورد توهم الحظر ولا يدل على أكثر من رفع الحظر، وهنا روايات اخرى تنص على استحباب الاعاده، منها موثقه عمار المتقدمه (١).

ومنها، صحيحه الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) (قال: إذا صليت صلاه وأنت في المسجد وأقيمت الجماعه، فإن شئت فاخرج وإن شئت فصل معهم واجعلها تسيحاً) (٢)، فإنها ناصه على أن الصلاة المعاده مستحبه.

فالتتيجه، أن المستفاد من مجموع الروايات أن إعاده ما صلاه فرادى جماعه مستحبه، والغرض الداعي إلى استحبابها هو إدراك فضيله الجماعه وما يترتب عليها من الآثار، إلى هنا قد تبين أن هذه الروايات أجنيه عن الدلاله على جواز الامتثال بعد الامتثال.

ينبغي التنبيه على عده نقاط:

الأولى: أن هذه الروايات لا تنافي ما دل من الروايات على عدم مشروعيه الجماعه في النوافل (٣)، أما أولاً: فلأن الصلاة المعاده جماعه وإن كانت نافله فعلا

ص: ٣٦٤

١- (١) - الوسائل ٨: ٤٠٣، باب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، ح ٩.

٢- (٢) - الوسائل ٨: ٤٠٢، باب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، ح ٨.

٣- (٣) انظر الوسائل ٨: ٢٨، باب ٧ من أبواب نافله شهر رمضان، ح ٦، وص ٤٥، باب ١٠ من هذه الأبواب.

إلا أن الظاهر اختصاص تلك الروايات بالنوافل الأصليه كصلاه الليل والنوافل اليوميه المرتبه وغيرها، فلاتشمل النوافل بالعرض كما فى المقام.

وثانياً: فعلى تقدير تسليم أن تلك الروايات تشمل النوافل بالعرض إلا أنه لابد من تقييد اطلاقها بالروايات المتقدمه التى تدل على مشروعيه الجماعه فى النوافل بالعرض كما هو الحال فى صلاتى العيدين وصلاه الاستسقاء والصلاه المتبرع بها عن الغير والصلوات الاحتياطيه الاستجابيه.

الثانيه: أن مشروعيه الاعاده جماعه بعد الامتثال فرادى، حيث إنها كانت على خلاف القاعده، فلايد من الاقتصار على موردها وهو ما إذا صلى منفرداً أن يعيد صلاته جماعه إماماً كان أم مأموماً، وكذا إذا كان قد صلى جماعه إماماً أو مأموماً، فإن له أن يعيدها فى جماعه اخرى إماماً فقط، ولايمكن التعدى عن هذه الموارد إلى سائر الموارد.

الثالثه: أن قوله (عليه السلام) فى صحيحه هشام بن سالم (ويجعلها الفريضة إن شاء) (١)، يدل على أن الرجل الذى صلى الصلاه وحده ثم يجد جماعه، فله أن يصلى معهم بنيه فريضة فاتته إذا شاء، كما أن له أن يصلى بنيه الاستجاب لادراك ثواب الجماعه فحسب.

الرابعه: أن الروايه التى تدل على أن الله تعالى يختار أحبهما إليه (٢) ضعيفه من ناحيه السند فلايمكن الاعتماد عليها، ومع الاغماض عن سندها فالظاهر منها أنه تعالى فى مقام التفضل والامتنان على العباد إختار الصلاه المعاده فى مقام الاحتساب واعطاء الأجر والثواب، وهذا أمر آخر غير حصول الغرض

ص: ٣٦٥

١- (١) - الوسائل ٨: ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه ح ١.

٢- (٢) - الوسائل ٨: ٤٠٣، باب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، ح ١٠.

وسقوط الأمر بالاتيان بالمأمور به، أو فقل: أن الغرض الأصلي الملزم الداعى للمولى إلى إيجاب الصلاة الذى هو مشترك بين الصلاة فرادى والصلاة جماعه بما أنه قد حصل بالامتثال الأول وسقط الأمر، فلا يمكن حمل هذه الروايه على الاجزاء، فإذن لا بد من حمل الروايه على أنها فى مقام اعطاء الأجر والثواب هذا، وللمحقق العراقى (قدس سره) تفسير آخر لهذه الروايه، وحاصل هذا التفسير أن المستفاد منها أنه ليس للصلاه غرض نفسى قائم بصرف وجودها حتى يحصل بمجرد تحققها فى الخارج، بل لها غرض مقدمى بمعنى أن الصلاة مقدمه لاختيار المولى من أفرادها عند تعددها فى الخارج ماشاء، وعلى هذا فبناء على وجوب المقدمه الموصله، فإن اقتصر المكلف فى مقام الامتثال على صلاه واحده عازماً على عدم الاتيان بصلاه اخرى تحقق الغرض بها وسقط الأمر، وأما إذا لم يقتصر فى هذا المقام على امثال فرد واحد بل كرر فى ضمن فردين أو أكثر، فعندئذ إذا اختار المولى من الفردين أو الأفراد ما شاء، كان ذلك الفرد المختار هو المصدق للصلاه المأمور بها وفرد لها وهى تنطبق عليه لا على غيره، وهذا معنى قوله (عليه السلام) يختار أحبهما إليه.

وفيه، أن هذا التفسير غريب جداً، إذ لا يمكن أن يكون ذلك هو معنى الروايه، لأن مرد هذا المعنى إلى أن حصول الغرض وسقوط الأمر بالفرد الأول مراعى بعدم الاتيان بالفرد الثانى أو الثالث وهكذا وهو كما ترى، بداهه أن إنطباق المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج أمر قهرى وذاتى، والمفروض أن هذا الانطباق عله تامه لحصول الغرض وسقوط الأمر. فإذن كيف يعقل أن يكون مراعى بعدم الاتيان بالفرد الثانى أو الثالث وهكذا، وإلا فلازمه أن لا يكون عله تامه له وهو خلف.

والخلاصه، أن المأمور به لا- يخلو إما ينطبق على الفرد الأول المأتي به في الخارج بكامل الاجزاء والقيود أو لا، والثاني غير معقول، لأن الانطباق أمر قهري تكويني، أما على الأول فهو عله تامه لحصول الغرض وسقوط الأمر، فلا يعقل أن يكون مراعى بعدم الاتيان بالفرد الثاني أو الثالث، لأن المعلوم يتبع العله، فلا يعقل أن يكون مربوطاً بشيء آخر، ولازم ما أفاده (قدس سره) أن وجود الفرد الأفضل والأكمل مانع عن انطباق الطبيعي المأمور به على الفرد الأول غير الأفضل وهو كماترى، فإنه إن كان فرداً ومصداقاً له فانطباقه عليه قهري، ولا- يعقل أن يكون وجود الفرد الأفضل مانعاً عنه، وإن لم يكن فرداً ومصداقاً له فلا-يمكن الانطباق، فالنتيجه أن ما أفاده (قدس سره) من التفسير لا يرجع إلى معنى محصل.

المسأله الثانيه: من صلى وحده ثم اقيمت جماعه منهم جاز له أن يدخل معهم فى الجماعه ويعيد ما صلاه وحده جماعه، وتدل على ذلك مجموعه من الروايات، منها صحيحه عمر بن يزيد عن أبى عبدالله (عليه السلام): (أنه قال: ما منكم أحد يصلى صلاه فريضه فى وقتها ثم يصلى معهم صلاه تقيه وهو متوضأ إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجه فارغبوا فى ذلك)(1).

ومنها، صحيحه عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله (أنه قال: ما من عبد يصلى فى الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلى معهم وهو على وضوء إلا كتب الله له خمساً وعشرين درجه) ٢.

ومنها، صحيحه زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث (قال: لا ينبغى للرجل أن يدخل معهم فى صلاتهم وهو لا ينويها صلاه، بل ينبغى له أن ينويها وإن كان

ص: ٣٦٧

قد صلى، فإن له صلاة اخرى(١).

ومنها غيرها(٢) بدعوى أن هذه الروايات تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال.

والجواب، أنها لا تدل على مشروعيه الامتثال بعد الامتثال بداعى نفس الغرض والأمر الأول، فإن معنى ذلك أن الغرض لم يحصل بالامتثال الأول ولا الأمر يسقط به، والاتيان بالمأمور به مره اخرى إنما هو بداعى حصوله وسقوط الأمر، وأما إذا سقط الأمر بالامتثال الأول وحصل الغرض به ولكنه يأتى بفرد آخر منه بداعى الأمر الآخر والغرض الثانى، سواءً كان ذلك الأمر وجوبياً أم استحبابياً، فهو ليس من الامتثال بعد الامتثال وخارج عن محل الكلام.

ومورد الروايات فى المقام الثانى دون الأول، ضروره أنه لا شبهه فى سقوط الأمر بالامتثال الأول وحصول الغرض به، وإلا لزم عدم امكان الجزم بالامتثال نهائياً أو الخلف، وأما الدخول معهم فى صلاتهم، فإنما هو لغرض آخر يدعو إلى ذلك وهو المداراه معهم تقيه، فإن مصلحه المداراه التى منها وحده صفوف المسلمين وجمع شملهم، ومنها المحافظه على دماء الطائفه أو أعراضهم أو أموالهم، تقتضى ذلك.

فالتتيجه، أن هذه الروايات أجنبيه عن الدلاله على جواز الامتثال بعد الامتثال.

المسأله الثالثه: وهى أن من صلى صلاة الآيات، جاز له أن يعيدها مره

ص: ٣٦٨

١- (١) - الوسائل ٨: ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٢- (٢) - لاحظ الوسائل ٨: ٣٠٢، باب ٦ من أبواب صلاة الجماعة.

ثانيه، وقد دلت على ذلك صحيحه معاويه بن عمار، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «صلاه الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد» (١).

بدعوى، أنها تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال.

والجواب: أن ظاهر الأمر بالاعاده في الصحيحه الارشاد إلى بطلان صلاه الآيات إذا فرغ المكلف منها قبل الانجلاء، وعلى هذا فالصحيحه تدل على بطلان الامتثال الأول، من جهة أنه فاقد للشرط وهو الفراغ منها بعد الانجلاء ووجوب امتثالها مره ثانيه، ولا تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال أصلاً، فلو كنا نحن وهذه الصحيحه فلا بد من الالتزام بظاهرها، ولكن في مقابلها روايه اخرى وهي معتبره عمار عن أبي الله (عليه السلام) قال: «إن صليت الكسوف إلى أن يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطوّل في صلاتك، فإن ذلك أفضل، وإن أحببت أن تصلى فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز» (٢).

وهذه المعتبره تدل على أن الفراغ عن الصلاه بعد الانجلاء ليس شرطاً في صحتها، فإذا وقع المعارضه بينهما، باعتبار أن مفاد الصحيحه هو الارشاد إلى أن الفراغ شرط في صحتها، ومفاد المعتبره الارشاد إلى أنه ليس شرطاً فيها، فتسقطان معاً ونشك في شرطيته، فمقتضى أصاله البراءه عدمها، فالنتيجه أنه ليس بشرط، نعم إطاله الصلاه إلى ما بعد الانجلاء أمر محبوب كما نصت عليه المعتبره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه، وهي أن الاتيان بالمأمور به بكامل أجزائه وشرائطه عله تامه لحصول الغرض وسقوط الأمر وإلا لزم أحد

ص: ٣٦٩

١- (١) - الوسائل ٧: ٤٩٨، باب ٨، من أبواب صلاه الكسوف والآيات، ح ١.

٢- (٢) - الوسائل ٧: ٤٩٨، باب ٨، من أبواب صلاه الكسوف والآيات ح ٢.

المحذورين:

الأول: عدم إمكان الجزم بالامتثال نهائياً، فإن الامتثال الثانى كالامتثال الأول فلا فرق بينهما.

الثانى: الخلف وكلاهما لا يمكن.

هذا تمام الكلام فى المرحله الأولى وهى أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى عن الاعاده فى الوقت والقضاء خارج الوقت.

إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى

إشاره

وأما الكلام فى المرحله الثانيه وهى أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى إعادة قضاء وعدم إجزائه.

فيقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى مقام الثبوت والواقع.

الثانى: فى مقام الاثبات والكشف.

أما الكلام فى المقام الأول، فلا شبهه فى أن جعل الحكم الاضطرارى كوجوب التيمم لغير واجد الماء ونحوه فى موارد لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا-ملا-ك، فلا-محاله يكون مبنياً على نكته ملزمه تدعو المولى إلى جعله فيها وهى تفى بغرض المولى، لأن الأمر الاضطرارى أمر واقعى، غايه الأمر أنه مجعول على المكلف بعنوان ثانوى وهو كونه معذوراً عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون عذره واقعياً تكوينياً أو شرعياً، والأول كالعاجز

ص: ٣٧٠

تكويناً عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائيه. والثاني كالعاجز شرعاً عن الصلاة قائماً أو مع الطهارة المائيه، وفي كلتا الحالتين يكون المكلف مأموراً واقعاً بالصلاة جالساً أو مع الطهارة الترابيه، ومن الواضح أن هذا الأمر يكشف عن أن الصلاة المذكوره تفي بغرض المولى في هذه الحالات.

وبكلمه واضحه أن مقتضى القاعده الأوليه عدم الاجزاء، فإن سقوط الواجب وحصول الغرض بالاتيان بغير الواجب بحاجه إلى دليل يدل على تقييد وجوبه بعدم الاتيان به، وعلى هذا الأساس فمقتضى اطلاق دليل كل واجب عدم سقوط وجوبه بالاتيان بغيره، فإن مسقطيه الغير بحاجه إلى دليل.

هذا إذا كان لدليل الواجب اطلاق وأما إذا لم يكن له اطلاق، فمقتضى الأصل العملي عدم السقوط بغيره تطبيقاً لقاعده أن الاشتغال اليقيني يقتضى البراهه اليقنيه وهذا لا- كلام فيه، وإنما الكلام في الخروج عن مقتضى هذه القاعده الأوليه في حال الاضطرار إلى الاتيان بغير المأمور به الواقعي، كما إذا اضطر إلى الصلاة مع الطهارة الترابيه عند عدم التمكن من الطهارة المائيه عقلاً أو شرعاً أو إلى الصلاة جالساً أو في ثوب نجس عند عدم التمكن من الصلاة قائماً أو في ثوب طاهر وهكذا، والخروج عن مقتضى تلك القاعده يتوقف على أن يكون الأمر الاضطراري كاشفاً عن وجود ملاك في متعلقه يفي بملاك الأمر الواقعي، فإذا كان كاشفاً عن ذلك كان دالا على الاجزاء، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه مع الطهارة الترابيه عند عدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائيه إذا كان كاشفاً عن وجود ملاك فيها يفي بملاك الواقع إجزاء الاتيان بها عنها إعادته وقضاء، وعلى هذا فيقع الكلام في ثبوت الملازمه بين وجود الأمر الاضطراري بشيء ووجود ملاك فيه يفي بغرض الواقع في مسألتين:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

الاضطرارى بشيء كالصلاه مع الطهاره التراييه مثلا- أو الصلاه جالساً أو نحو ذلك هو الـجزاء، وذلك لأن المولى إذا أمر بالصلاه مع الطهاره التراييه عند عدم التمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه فى تمام الوقت وكان فى مقام البيان ومع ذلك إذا سكت عن وجوب القضاء فى خارج الوقت، كان ذلك يشكل دلاله التزاميه للأمر الاضطرارى، وهى دلالتة على أن المأمور به بذلك الأمر مشتمل على ملاك يفى بتمام ملاك الواقع أو بالمقدار المعتد به منه، بحيث يكون المقدار المتبقى غير الزامى، وأما إذا كان الزامياً وقابلاً للتدارك فى خارج الوقت، فعلى المولى بيان إيجاب القضاء فيه لتداركه وإلا لأخلّ بغرضه، ومع هذا إذا سكت عن ذلك كان سكوتة قرينه على أن المقدار المتبقى غير الزامى.

فالنتيجه، أن لدليل الأمر الاضطرارى إذا كان إطلاقاً، فلا مانع من التمسك به لنفى وجوب القضاء فى خارج الوقت لأنه بحاجة إلى بيان زائد، وحيث لم يكن فالإطلاق كاشف عن أن الملاك القائم بالبدل يكون على النحو الأول أو الثانى أو الثالث، وأما إذا لم يكن لدليل الأمر الاضطرارى إطلاقاً أو كان لبياً، فلا مامع من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوب القضاء، لأن المكلف إذا أتى بوظيفته الاضطراريه كالصلاه مع الطهاره التراييه فى الوقت وشك فى إجرائها عن القضاء خارج الوقت، فيكون المرجع فيه أصله البراءة عن وجوب القضاء، باعتبار أن الشك فى أصل وجوبه لأنه بأمر جديد.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن جعل الأمر الاضطرارى لشيء ثبوتاً لا يلزم الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع، ولا ملازمه بين الأمرين فى مقام الثبوت، وأما فى مقام الاثبات، فإن كان لدليل الأمر الاضطرارى اطلاق فهو المرجع وإلا فالأصل العملى.

ثم إن للمحقق النائيني (قدس سره) في المسأله كلاماً وحاصل هذا الكلام، أن القول بعدم أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى في هذه المسأله، وهى ما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت غير معقول، وقد أفاد فى وجه ذلك، أن القيد المتعذر على المكلف فى الصلاه وهو الطهاره المائيه مثلاً- فى تمام الوقت لا يخلو من أن يكون له دخل فى ملاك الواجب الواقعى مطلقاً حتى فى حال تعذره وعدم التمكن منه كالقيود المقومه له، أو يكون له دخل فى ملاكه فى حال التمكن فحسب لا مطلقاً كالطهاره المائيه التى يكون دخلها فى الملاك مختص بحال التمكن فقط، فعلى الأول لا يمكن الأمر بالفاقد فى الوقت كالصلاه بلا طهور لعدم اشتماله على الملاك حتى يدعو المولى إلى الأمر به، وعلى الثانى فيبقى الأمر بالفاقد بحاله، على أساس اشتماله على الملاك التام، لفرض عدم دخل القيد المتعذر فيه حال التعذر، لأن قيديته مختصه بحال التمكن كالطهاره المائيه، فإنها دخيله فى الملاك حال التمكن منها لا مطلقاً، وأما فى حال تعذرها فملاك الصلاه قد ظل باقياً، باعتبار أنه لا دخل لها فيه فى هذه الحاله، وعلى ضوء ذلك فعلى الفرض الأول لا يمكن الأمر بالفاقد كالصلاه بدون طهور فى الوقت لعدم ملاك له كما مرّ، فإذن يتعين الأمر بالواجد كالصلاه مع الطهاره المائيه خارج الوقت، وعلى الفرض الثانى يتعين الأمر بالفاقد كالصلاه مع الطهاره الترابيه فى الوقت لاشتماله على تمام ملاك الواقع، وعليه فالجمع بين الأمر بالفاقد فى الوقت أداءً كالصلاه مع الطهاره الترابيه وبين الأمر بالواجد خارج الوقت قضاءً كالصلاه مع الطهاره المائيه جمع بين أمرين متناقضين، فإن معنى الأمر بالفاقد فى الوقت أنه مشتمل على تمام ملاك الواقع، وحينئذ فلا مبرر للقضاء ولا- موضوع له، ضروره أن موضوع الأمر بالقضاء فوت الفريضه، ومن الطبيعى أن صدقه منوط بعدم الأمر بالفاقد فى الوقت أداءً وعدم اشتماله على الملاك ودخل القيد فيه مطلقاً حتى حال التعذر،

وأما مع فرض الأمر به واشتماله على الملاك وعدم دخل القيد فيه حال التعذر فلا موضوع له، ومعنى الأمر بالواجد في خارج الوقت قضاءً أن الفاقد في الوقت غير مشتمل على الملاك ولا أمر به، فإذا لا يمكن الجمع بين الأمرين، على أساس أن الأول يستلزم عدم الموضوع للثاني والثاني يستلزم عدم الملاك للأول، فلذلك يكون أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي ضرورياً في مسألتنا هذه وهي ما كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت، وعدم الاجزاء فيها غير معقول (١).

ويمكن المناقشه فيه، وذلك لأن الصلاه ذات مراتب متعدده ومتفاوته طولاً من المرتبه العليا وهي صلاه المختار إلى المرتبه الدنيا وهي صلاه الغرقى مثلاً وبينهما متوسطات، وكل مرتبه منها واجبه ومشمئله على مصلحه ملزمه عند تعذر مرتبه فوقها، فإذا تعذر على المكلف الصلاه مع الطهاره المائيه انتقلت وظيفته إلى الصلاه مع الطهاره الترابيه، وإذا تعذر عليه الصلاه قائماً انتقلت وظيفته إلى الصلاه جالساً وهكذا، وعلى هذا فالصلاه مع الطهاره الترابيه بما أنها في طول الصلاه مع الطهاره المائيه ودونها في المرتبه، فلا يمكن أن تكون مشتمله على تمام ملاك الصلاه مع الطهاره المائيه، وإلا فتكون في عرضها لا في طولها، وفي مرتبتها لا دونها في المرتبه، وعليه فبطبيعته الحال لا يكون ملاكها وافياً بتمام ملاكها، إذ لا شبهه في أن ملاك الصلاه مع الطهاره المائيه أقوى وأكبر من ملاك الصلاه مع الطهاره الترابيه وإلا فلا مبرر للطوليه بينهما، وعلى هذا فيقع الكلام في أن المقدار المتبقى من مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه بعد استيفاء المقدار المهم منها الصلاه مع الطهاره الترابيه في الوقت وعدم امكان تدارك تمامها به فيه، هل

ص: ٣٧٥

هو لازم الاستيفاء مع إمكانه أو أنه ليس بلازم الاستيفاء، أو أنه لازم الاستيفاء ولكنه غير ممكن؟ فعلى الأول يجب الاتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه خارج الوقت لاستيفاء المقدار المتبقى من تلك المصلحه، وأما على الثانى والثالث فلا موجب للاتيان بها خارج الوقت، وعلى هذا فلا تهافت ولا تناقض بين وجوب الفاقد وهو المرتبه الذاتيه من الصلاه كالصلاه مع الطهاره التراييه فى الوقت أداءً وبين وجوب الواجد فى خارج الوقت وهو الصلاه مع الطهاره المائيه، لأن التناقض بينهما مبنى على نقطه خاطئه وهى تخيل أن الصلاه مع الطهاره التراييه مشتمله على تمام ملاك الصلاه مع الطهاره المائيه، على أساس أن الطهاره المائيه غير دخيله فى الملاك فى حال تعذرهما، وهذا الخيال خاطئ جداً ولا واقع موضوعى له، لأن دخاله الطهاره المائيه فى الملاك مختصه بحال التمكّن منها عقلاً وشرعاً، بمعنى أنها دخيله فى ملاك صلاه المختار ولا تكون دخيله فى ملاك صلاه دونها فى المرتبه وهى الصلاه مع الطهاره التراييه، ومن الواضح أن عدم دخالتها فى ملاكها ليس معناه أن ملاكها نفس ملاك الصلاه مع الطهاره المائيه، بل معناه أن الدخيل فى ملاكها فى هذه المرتبه هو الطهاره التراييه، والدخيل فى ملاكها فى المرتبه العليا (صلاه المختار) هو الطهاره المائيه، فلذلك تختلف المرتبتان ملاكاً، ومن هنا لا يستلزم وجوب الصلاه مع الطهاره التراييه فى الوقت عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت، لأنه يدور مدار أن المقدار المتبقى من المصلحه ليس بلازم الاستيفاء أو أن استيفائه غير ممكن وإن كان لازماً فى نفسه، وأما إن كان لازماً كذلك وكان بالامكان استيفاؤه فيجب القضاء فى خارج الوقت، كما أن وجوب القضاء فيه لا يستلزم عدم الأمر بالفاقد فى الوقت وعدم اشتماله على الملاك فلا ملازمه بين الأمرين.

وبكلمه أن قيود الصلاه على نوعين:

الأول: أن قيديته ثابتة في جميع مراتب الصلاه من المرتبه العليا إلى المرتبه الدنيا في تمام حالات المكلف الطارئة عليه، وذلك كالطهاره من الحدث الأكبر والأصغر الأعم من المائيه والترايبه، فإنها كما تكون شرطاً للصلاه في المرتبه العليا كذلك يكون شرطاً لها في سائر مراتبها، ومن هنا إذا تعذرت الطهاره المائيه والترايبه معاً يسقط الأمر بالصلاه بسقوط موضوعها فلا صلاه حتى تكون واجبه، ولهذا تسقط الصلاه عن فاقد الطهورين.

الثاني: أن قيديته مختصه بحال التمکن كالطهاره المائيه فقط والقيام واستقبال القبله والاستقرار وما شاكل ذلك.

ومعنى هذا أن المكلف طالما يكون متمكناً من الصلاه مع الطهاره المائيه فلا يصل دور الصلاه مع الطهاره الترايبه، وإذا تعذر عليه تلك الصلاه عقلاً أو شرعاً انتقلت وظيفته إلى الصلاه مع الطهاره الترايبه وكذلك الحال في سائر الشرائط، فإن المكلف مادام قادراً على القيام فوظيفته الصلاه قائماً وإلا- فالصلاه جالساً، ومادام متمكناً من الركوع والسجود فوظيفته الصلاه راکعاً وساجداً وإلا فالصلاه مع الايماء بديلاً عن الركوع والسجود، فالنتيجه أن دخل هذا النوع من الشروط في ترتب الملاك مختص بحال التمکن لا- مطلقاً، وعلى هذا فإذا تعذر مرتبه من الصلاه تعلق الأمر بمرتبه اخرى منها دونها وهكذا، ومن الواضح أنه لا تنافى بين الأمر بالصلاه الفاقده للطهاره المائيه في الوقت وبين قضائها في خارج الوقت، لأن وجوب الصلاه مع الطهاره الترايبه في الوقت عند تعذر الطهاره المائيه إنما هو بملاك أنها لا تسقط بحال، وأما وجوب قضائها مع الطهاره المائيه في خارج الوقت فهو بملاك أنها لا تفي بتمام غرضها من جهه، المقدار المتبقى منه لازم الاستيفاء من جهه اخرى، وبالامكان استيفاؤه من جهه ثالثه، فما ذكره

المحقق النائيني (قدس سره) من أن الجمع بينهما من الجمع بين أمرين متناقضين، لا يرجع إلى معنى محصل، هذا تمام الكلام فيما إذا كان الاضطرار مستوعباً لتمام الوقت.

الاضطرار غير المستوعب

وأما الكلام في المسألة الثانية وهي ما إذا كان الاضطرار في جزء من الوقت وغير مستوعب لتمام الوقت، فيقع تاره في مقام الثبوت وأخرى في مقام الاثبات.

أما الكلام في مقام الثبوت فيمكن أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري على أحد الأنحاء التاليه:

الأول: أن يكون ملاكه وافياً بتمام ملاك الواجب الواقعي.

الثاني: أن يكون وافياً بجزء مهم من ملاكه والجزء المتبقى غير ملزم.

الثالث: أن يكون وافياً ببعض ملاكه، والبعض الآخر المتبقى ملزم ولكن لا يمكن استيفاؤه ثانياً.

الرابع: هذه الصورة ولكن بالامكان استيفاء ذلك البعض المتبقى من الملاك ثانياً. ويقع البحث حول هذه الفروض الأربعة:

أما على الفرض الأول، فلا شبهه في الاجزاء بملاك أنه يفي بتمام غرض الواقع، فإذا كان المكلف في أول الوقت غير واجد للماء وتيمم وصلى ثم وجد الماء في آخر الوقت لم تجب عليه الاعاده، لأن الصلاة مع الطهاره الترابيه في أول الوقت وافيه بتمام ملاك الصلاة مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، فإذا لا مقتضى للاعاده، ولكن الواجب على هذا الفرض هو الجامع بين الصلاة مع الطهاره الترابيه في أول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت طولا والمكلف مخير بينهما، وكذا إذا لم يتمكن المكلف من القيام في أول الوقت وصلى جالساً وفي آخر الوقت تمكن من القيام لم تجب عليه إعاده الصلاة قائماً، لأن الواجب هو الجامع بينهما

وهكذا.

وأما على الفرض الثاني، فأيضاً لا شبهه في الاجزاء، لأن المقدار المتبقى من الملاك بما إنه غير ملزم، فلا يجب استيفاؤه.

وأما على الفرض الثالث، فإن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى في أول الوقت وإن كان مجزياً وضعاً إلا أنه غير جائز تكليفاً، لأنه يوجب تفويت المقدار من الملاك الملزم بدون مبرر، فإن المكلف إذا أتى بالصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت، فهي وإن كانت صحيحه من جهه اشتمالها على الملاك الملزم في نفسه، إلا أنها لا تجوز شرعاً من جهه أنها توجب تفويت المقدار الملزم من ملاك الصلاه مع الطهاره المائيه، مع أن بإمكانه استيفاء الجميع، لأنه لو لم يأت بها مع الطهاره التراييه في أول الوقت، كانت وظيفته الاتيان بها مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، واستيفاء تمام ملاكها وعدم تفويت شيء منه، وكذلك لا يجوز له البدار تكليفاً في هذا الفرض، لاستلزامه تفويت المقدار الملزم من الملاك الذى كان بإمكانه ادراكه في آخر الوقت لو لم يبادر في اول الوقت، ودعوى أن البدار إذا كان منهيّاً عنه فهو يوجب فساد العباده تطبيقاً لكبرى اقتضاء النهى عن العباده الفساد، فإذن لا يمكن القول بجواز البدار فيه وضعاً لا تكليفاً.

مدفوعه بأن اقتضاء النهى عن العباده الفساد إنما هو فيما إذا كان النهى نفسياً مولوياً، وأما إذا كان غيرياً فهو لا يقتضى الفساد والنهى عن البدار في المقام، بما أنه غيرى ناشئ من تفويت الملاك المتبقى الملزم في الصلاه الاختياريه فلا يقتضى الفساد، لوضوح أن النهى عن الصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت لم ينشأ عن وجود مفسده فيها لكى يقتضى فسادها، بل هو ناشئ من مبغوضيه تفويت الباقي من الملاك في الصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، باعتبار أن

ص: ٣٧٩

إدراك جزء من ملاكها بالصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت مانع عن إدراك الجزء الآخر بها مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت، هذا اضافه إلى أن تفويت الملاك إنما هو فى طول صحه الصلاه مع الطهاره التراييه، فإنها إذا كانت صحيحه كانت مفوته له، وأما إذا كانت فاسده فلا- توجب تفويته، وعليه فالمبغوضيه والحرمة لا- يمكن أن تكون موجباً لبطلان الصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت، ضروره أنها لو بطلت فلا- مبغوضيه ولا- حرمة، فإذا نزل من فرض وجودها عدمها، فوجودها محال، فالنتيجه أن البدار جائز وضعاً فى هذا الفرض لا تكليفاً.

وأما على الفرض الرابع، فهل يجوز البدار إلى الاتيان بالوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت ثم الاتيان بالوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت أو لا-؟ فيه وجهان: قد يقال كما قيل بالوجه الثانى، وذلك لأن الأمر بالوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت يكون لغواً ولا يترتب عليه أثر، إذ لا بد للمكلف من الاتيان بالوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت وإن أتى بالوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت، ولا معنى للتخير بين الاتيان بعملين والاتيان بعمل واحد، بمعنى أن يكون المكلف مخيراً بين الصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت ثم الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت، وبين الاقتصار على الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت، ومن الطبيعى أنه لا- معنى لهذا التخير، ويكون الأمر بالصلاه مع الطهاره التراييه منضمه إلى الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت لغواً محضاً ولا ملاك له أصلاً، وعلى هذا فلا يجوز البدار فى هذا الفرض، لأن جوازه واقعاً معناه أن العمل الاضطرارى متعلق للأمر وهو لا- يمكن، فإذا نزل من الأمر بالعمل الاختيارى فى آخر الوقت ولا يكون العمل الاضطرارى مشروعاً فى أول الوقت، ولكن الصحيح هو الوجه الأول، وذلك لأن الوظيفه الاضطراريه فى

أول الوقت كالصلاه مع الطهاره الترايبه إذا كانت مشتمله على ملاك ملزم فى نفسه كما هو المفروض، لم يكن الأمر بها منضمه إلى الوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت لغواً وبلا ملاك وروح بنحو التخيير، لأن حقيقه الحكم وروحه الملاك وهو موجود فيها، نعم الأمر بها كذلك تعييناً لغو وبلا مبرر، وأما تخييراً فلا مانع منه، حيث إنه موجود لباً وملاكاً، فإذا كان موجوداً لباً فلا مانع منه اثباتاً.

وإن شئت قلت إنا نعلم جزماً أنه لا- يجب على المكلف فى هذا الفرض الانتظار والاقتصار على الاتيان بالوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت تعييناً وعدم مشروعيه الوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت، إذ لا- شبهه فى أنها مشروعه، لفرض أنها مشتمله على الملاك الملزم فى نفسه وإن كان دون الملاك الملزم للوظيفه الاختياريه وبنسبه الجزء إلى الكل، فإذن لا محاله يكون المجعول فى هذه الحاله هو الأمر بالجامع بين عمليين طوليين زماناً هما العمل الاضطرارى فى أول الوقت والعمل الاختيارى فى آخر الوقت، وبين عمل واحد وهو العمل الاختيارى فى آخر الوقت، غايه الأمر أن المكلف إذا اختار العمليين فالمستوفى بالعمل الاختيارى الجزء المتبقى من الملاك، باعتبار استيفاء جزء منه بالعمل الاضطرارى، وإذا اختار العمل الواحد وهو العمل الاختيارى، فالمستوفى به تمام الملاك، فالنتيجه جواز البدار فى هذا الفرض واقعاً تكليفاً ووضعاً.

نعم، لولم يعلم بالحال فى مقام الثبوت ودار الأمر فى مقام الاثبات بين أن يكون الواجب عمليين طوليين زماناً أو عمل واحد، فلا يمكن اثبات التخيير بينهما، لأن وجوب الاتيان بالعمل الواحد معلوم على كل تقدير، فإذن إيجاب الاتيان بالعمل الآخر منضمماً إليه لغو ولا- يترتب عليه أثر، وأما إذا كان اشتمال كلا الفعلين على الملاك الملزم معلوماً، غايه الأمر أن المكلف إذا اقتصر فى مقام

الامتثال على العمل الأخير فقد استوفى تمام الملاك به، وإن أتى بالعمل الأول فقد استوفى به جزء الملاك المتبقى، وحيث إن التخيير روحاً وملاكاً في مقام الثبوت موجود فلا- مناص منه في مقام الاثبات، ولا- يقاس المقام بالتخيير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فإنه غير معقول، باعتبار أن المكلف مهما أتى بالأقل حصل الغرض به وسقط الأمر وإن كان في ضمن الأكثر، وحينئذ فلا محاله يكون الأمر بالأكثر ولو تخييراً لغواً وجزافاً، وهذا بخلاف المقام فإن المكلف إذا أتى بالأكثر حصل الغرض به لا بالأقل، وإن اقتصر على الأقل حصل الغرض به ولا يتوقف على الأكثر.

ومن هنا يظهر أن الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني(١) والمحقق الأصبهاني(٢) (قدس سرهما) من التخيير في المسألة بين البدار والائتان بالوظيفتين الاضطراريه في أول الوقت والاختياريه في آخر الوقت أو الانتظار والاقتصار على عمل واحد وهو الوظيفه الاختياريه في آخر الوقت ولا- مانع من ذلك، وقد أفاد المحقق الأصبهاني (قدس سره) في وجه ذلك، أن المصلحه الصلاتيه قائمه بالصلاه الواحده في حال الاختيار إذا لم يسبقها الصلاه الاضطراريه، وبالصلاتين في حالتى الاختيار والاضطرار، بمعنى أن المترتب على كل واحده منهما جزء المصلحه، وفي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بالأمر التخييري ولا يعقل غيره، لأن وفاء العمليين وهما العمل الاضطرارى في أول الوقت والعمل الاختيارى في آخر الوقت معاً بتمام المصلحه، يمنع عن الأمر التعيينى بخصوص العمل الاختيارى فإنه بلا موجب ومبرر، نعم لا يمكن أن يكون الأمر بكل من العمل

ص: ٣٨٢

١- (١) - كفايه الأصول: ٨٥.

٢- (٢) - نهايه الدرايه ١: ٣٨٥.

الاضطراري في أول الوقت والاختياري في آخر الوقت تعييناً لأنه بلا مقتضى (١)، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن مقتضى القاعده في الفرض الأول والثاني والثالث الاجزاء، وأما في الفرض الرابع فالمكلف مخير بين البدار بالأتان بالعمل الاضطراري في أول الوقت والعمل الاختياري في آخر الوقت، وبين الانتظار والاقتصار بالأتان بالعمل الاختياري في آخر الوقت، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما الكلام في مقام الاثبات فقد تقدم أن العذر إذا كان مستوعباً لتمام الوقت، فمقتضى اطلاق أدله الأوامر الاضطراريه الاجزاء وهذا لا- كلام فيه وتقدم، وإنما الكلام في المقام وهو إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت في أنه هل لأدله الأوامر الاضطراريه اطلاق يمكن التمسك به لاثبات الاجزاء وعدم وجوب الاعاده أو لا؟ فيه قولان:

فقد اختار المحقق الخراساني (قدس سره) القول الأول، وقد أفاد في وجه ذلك إنه لا مانع من التمسك باطلاق قوله تعالى: (إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) الى قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) (٢).

وإطلاق الروايات كقوله (عليه السلام): «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» (٣) وقوله (عليه السلام): «إن رب الماء ورب الأرض واحد» (٤) وقوله (عليه السلام): «إن

ص: ٣٨٣

١- (١) - المصدر المتقدم.

٢- (٢) - سورة المائدة (٥): ٦.

٣- (٣) - هذا السياق تليق روايتين احدهما وردت في الوسائل ٣: ٣٨٦، باب ٢٣ من أبواب التيمم، ح ٥ ولفظها: (إن التيمم أحد... والثانيه وردت في نفس الباب، ح ٤ ولفظها: (يكفيك الصعيد...)).

٤- (٤) - الوسائل ٣: ٣٨٦، باب ٢٣ من أبواب التيمم، ح ٦. ولفظه: (إن ربّ الماء هو رب الصعيد).

الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»^(١) وقوله (عليه السلام): «فإن فاته الماء فلن تفوته الأرض»^(٢) ونحوها^(٣) ، ومقتضى اطلاق هذه الأدلة جواز البدار وضعاً وتكليفاً، فإذا لم يجد الماء في أول الوقت وتيمم وصلى صحت صلاته، فإذا ارتفع العذر في أثناء الوقت لم تجب الاعاده^(٤) ، وقد اختار هذا القول في خصوص ما إذا كان العذر عدم وجدان الماء لا مطلق العذر جماعه، منهم السيد الطباطبائي^(٥) (قدس سره) هذا، والصحيح هو القول الثاني وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الآيه الشريفه إنما هي في مقام بيان أن المكلف على نوعين:

أحدهما: الواجد للماء. والآخر: الفاقد له.

ووظيفه الأول الطهاره المائيه ووظيفه الثاني الطهاره الترابيه، وحيث إن التقسيم قاطع للشركه، فلا يمكن اشتراكهما في التكليف، وهذا هو مقتضى ظاهر الآيه الشريفه ولا نظر لها إلى أن وظيفه الفاقد للماء الصلاه مع الطهاره الترابيه مطلقاً حتى فيما إذا كان للمكلف فاقداً له في بعض الوقت دون تمام الوقت، فإنها ليست في مقام البيان من هذه الجبهه، وأما الروايات المتقدمه فهي أيضاً كذلك، لأن مفادها أن التراب طهور، أما أنه طهور مطلقاً حتى فيما إذا لم يكن فاقداً للماء في تمام الوقت فلا تدل عليه، أو فقل أن الروايات المذكوره بألسنه مختلفه إنما هي في مقام تشريع طهوريه التراب في طول طهوريه الماء عند عدم التمكن من استعماله، فلا تدل على أنه طهور مطلقاً وإن كان عدم التمكن من الاستعمال في

ص: ٣٨٤

- ١- (١) - الوسائل ٣: ٣٨٥، باب ٢٣ من أبواب التيمم، ح ١.
- ٢- (٢) - الوسائل ٣: ٣٨٤، باب ٢٢ من أبواب التيمم، ح ٣.
- ٣- (٣) - لاحظ أحاديث البابين المتقدمين في الوسائل.
- ٤- (٤) - لاحظ كفايه الأصول: ٨٥.
- ٥- (٥) راجع العروه الوثقى ١: ٥٠٢، مسأله ٨.

بعض الوقت لا فى تمامه.

الأمر الثانى: أن كل صلاه فريضه موقته بوقت خاص بدايه ونهايه، فالواجب هو الجامع بين الأفراد الطويله والعرضيه فى الوقت ويكون المكلف مخيراً فى مقام الامتثال بين الأفراد المذكوره، فطالما يكون متمكناً من إيجاد الطبيعى الواجب فى ضمن أحد أفراده فى طول الوقت كالصلاه مع الطهاره المائيه فلا- يصل دور الصلاه مع الطهاره الترايبه، لأنها وظيفه العاجز عن الأولى فى الوقت لا- وظيفه المتمكن منها فيه، وإلا- لزم أن يكون وجوبها فى وقتها وهو خلف، ومن الطبيعى أنه يكفى فى تمكن المكلف من الاتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فى الوقت، التمكن من الاتيان بفرد منها فيه ولو بنحو صرف الوجود وإن لم يتمكن منها فى سائر أجزائه، فإذا تمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه ولو فى جزء منه، صدق أنه متمكن منها فى وقتها ومعه تكون وظيفته الصلاه مع الطهاره المائيه دون الطهاره الترايبه.

تحصل مما ذكرناه أن مقتضى القاعده الأولى هو أن الصلاه مع الطهاره الترايبه فى أول الوقت غير مشروعه فى حق من تمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت كما هو المفروض فى المسأله، إلا إذا كان هناك دليل على الاجزاء، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن لأدله الأوامر الاضطراريه كالأيه الشريفه والروايات اطلاق من هذه الناحيه، فلا مانع من التمسك به لاثبات الاجزاء، فإن مقتضاه أن العذر غير المستوعب لتمام الوقت موضوع للأمر الاضطرارى كالعذر المستوعب لتمام الوقت، وعلى هذا فإن كان المكلف فاقداً للماء فى أول الوقت وتيمم وصلى صحت صلاته وإن ارتفع العذر فى آخر الوقت وتمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه فيه، ولكن قد يعترض على ذلك بأنه لو كان لها اطلاق فمع ذلك

ص: ٣٨٥

لا يمكن التمسك باطلاقها لسببين:

الأول: أن لازم ذلك أن تكون شرطيه الطهاره التراييه فى عرض شرطيه الطهاره المائيه وهو كماترى، ضروره أن المكلف إذا كان متمكناً من الصلاه مع الطهاره المائيه فى الوقت لم يجز له الاكتفاء بالصلاه مع الطهاره التراييه فيه، لأن ذلك خلاف الآيه الشريفه التى تنص على أن وظيفه الواجد للماء فى الوقت الصلاه مع الطهاره المائيه ووظيفه الفاقد الصلاه مع الطهاره التراييه، وعليه فإذا كان المكلف واجداً للماء فى آخر الوقت وتمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه فيه فوظيفته الاتيان بها دون الصلاه مع الطهاره التراييه، ولو صلاها فى أول الوقت انكشف بطلانها وظهر أنه غير مأمور بها.

الثانى: أن لازم ذلك أن تكون كل حصه من الصلاه مشروطه بالطهاره المائيه، فإذا كان المكلف فى أول الوقت فاقداً للماء فوظيفته الطهاره التراييه بالنسبه إلى الحصه الواقعه فيه، فإذا أتى بتلك الحصه معها صحت فلا إعاده عليه، وهذا كماترى، ضروره أن الطهاره المائيه شرط لطبيعه الصلاه الجامعه بين أفرادها الطويله من المبدأ إلى المنتهى لا أنها شرط لكل حصه، حصه منها فى طول الوقت مستقلاً. ويمكن المناقشه فى كلا الأمرين:

أما الأمر الأول، فلأنه لو كان لدليل الأمر الاضطرارى اطلاق كالأيه الشريفه والروايات، كان مقتضاه أن الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت موضوع للأمر الاضطرارى كالمستوعب له، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات عدم وجوب الاعاده، ومن الواضح أنه ليس معنى هذا كون شرطيه الطهاره التراييه فى عرض شرطيه الطهاره المائيه بل هى فى طولها وعند تعذرهما، غايه الأمر أعم من أن يكون تعذرهما فى تمام الوقت أو فى جزء منه، ونتيجه هذا

ص: ٣٨٤

الاطلاق جواز البدار واقعاً تكليفاً ووضعاً، وعلى هذا فإذا تيمم وصلى صحت صلاته وإن ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن من الصلاة مع الطهاره المائيه.

ودعوى، أن مقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطرارى وإن كان كفايه الوظيفه الاضطراريه عن الوظيفه الاختياريه إلا أنه معارض بإطلاق دليل الأمر الاختياري، فإن مقتضى اطلاقه تعين الوظيفه الاختياريه فى مجموع الوقت أى بين المبدأ والمنتهى وعدم كفايه الوظيفه الاضطراريه عنها.

مدفوعه، فإن مقتضى اطلاق دليل الأمر الاختياري وإن كان ذلك إلا أن اطلاق دليل الأمر الاضطرارى يتقدم عليه، على أساس تقدم أدله الأحكام الثانويه على أدله الأحكام الأوليه كدليل لا ضرر ولا حرج ونحوهما، وعلى هذا فلا بد من رفع اليد عن اطلاق دليل الأمر الاختياري وحمله على ما إذا لم يكن على خلافه دليل الأمر الاضطرارى، وإلا فلا بد من تقييد اطلاقه بغير مورد.

فالتنبيه، أنه لو كان لدليل الأمر الاضطرارى اطلاق فهو المحكم والمرجع دون اطلاق دليل الأمر الاختياري، ولكن الذى يسهل الخطب أنه لا اطلاق له.

وأما الأمر الثانى، فلأن مقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطرارى ليس تضيق دائره شرطيه الطهاره المائيه وجعلها لحصه خاصه من الصلاه وهى الحصه الواقعه فى أول الوقت، بل مقتضاه كفايه الاتيان بالوظيفه الاضطراريه عن الوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت وأنها تفى بغرضها، لا- أن الطهاره المائيه ليست شرطاً لها، ومن هنا إذا لم يأت بالوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت وجب عليه الاتيان بالوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت وهى الصلاه مع الطهاره المائيه، فإذا كان يمكن أن يكون مقتضى اطلاقه تخصيص شرطيه الطهاره المائيه بالصلاه فى أول الوقت دون الصلاه فى آخر الوقت فإنه خلاف

والخلاصه: أن نتیجه اطلاق دليل الأمر الاضطرارى وتقديمه على دليل الأمر الاختيارى هى أن الواجب فى المسأله الجامع بين الوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت كالصلاه مع الطهاره التراييه والوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت والمكلف مخير بينهما طولاً، فإذا أتى بالأولى كفت عن الثانيه وإلا وجب عليه الاتيان بالثانيه.

تحصل أن الاطلاق لو ثبت لدليل الأمر الاضطرارى لكان هو المتعين ومقتضاه جواز البدار واقعاً تكليفاً ووضعاً، ولكن قد مر أنه غير ثابت لا- فى الآيه الشريفه ولا فى الروايات، فإذن مقتضى القاعده فى المسأله عدم جوار البدار واقعاً وعدم كفايه الاتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت مع التمكن من الاتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت، هذا هو مقتضى القاعده، ولكن مع ذلك ذهب جماعه من المحققين إلى الاجزاء فى المسأله، منهم المحقق العراقى والمحقق النائينى والمحقق الأصبهانى (قدس سرهم)، أما المحقق العراقى فقد ذكر فى وجه ذلك وجوهاً:

الوجه الأول: أن أدله البدليه كآيه التيمم والروايات مطلقه، وتدل باطلاقها على أن موضوع وجوب التيمم مطلق العذر أعم من أن يكون مستوعباً لتمام الوقت أو غير مستوعب له، بدعوى أن المتبادر من قوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) إِلَى قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (1)، هو أن المكلف إذا أراد الاتيان بالصلاه فى أى جزء من أجزاء الوقت، فإن كان واجداً للماء فى ذلك الجزء، فوظيفته الوضوء والغسل فيه وإلا

ص: ٣٨٨

فالتتبعه، أن المعيار بالوجدان والفقدان إنما هو في الوقت الذي أراد المكلف الاتيان بالصلاه، سواء أكان ذلك في أول الوقت أم في أثنائه أم آخره، فإذا أراد الاتيان بها في أول الوقت وكان فاقداً للماء فوظيفته الاتيان بها مع الطهاره الترابيه وهكذا(1)، ولكنه (قدس سره) أعقب ذلك بتعليقين:

الأول: أن هذا الاطلاق معارض باطلاق دليل الأمر الاختياري، فإن مقتضاه أن القيد المضطر إلى تركه في جزء من الوقت دخيل في الملاك وغير ساقط بالاضطرار غير المستوعب، فيكون معارضاً لاطلاق دليل الأمر الاضطراري فيسقطان معاً من جهة المعارضه فلا- دليل على الاجزاء، وفيه ما أشرنا إليه آنفاً من أن اطلاق دليل الأمر الاضطراري يتقدم على إطلاق دليل الأمر الاختياري بالحكومه، فلو ثبت أن للآيه الشريفه إطلاقاً وكذلك للروايات التي تنص على بدليه التراب عن الماء، فلا مناص من الأخذ به ولا يعارضه اطلاق دليل الأمر الاختياري

الثاني: تقديم ظهور دليل الأمر الاختياري على اطلاق دليل الأمر الاضطراري بالأظهرية أو الحكومه، بدعوى أن ظهور دليل الأمر الاختياري في دخل القيد في الملاك الواقعي وصغى، والظهور الوضعي يتقدم على الظهور الاطلاقي من باب تقديم الأظهر على الظاهر(2).

والجواب: أولاً، أن المعارض مع اطلاق دليل الاضطراري ليس أصل الظهور في دخل القيد، بل اطلاقه لحاله ما إذا أتى المكلف المضطر بالوظيفه

ص: ٣٨٩

١- (١) - مقالات الأصول ١: ٢٧٠.

٢- (٢) - نهاية الأفكار ١: ٢٣٤.

الاضطراريه فى أول الوقت ثم ارتفع عذره فى آخر الوقت.

وثانياً: ما تقدم من أن اطلاق دليل الأمر الاضطرارى يتقدم على اطلاق دليل الأمر الاختيارى، ويكون هذا التقديم بالحكومته وتضييق دائره دخل القيد فى الملاك بما إذا لم يضطر المكلف إلى تركه ولو فى بعض الوقت وكفايه بدله فى هذه الحاله، وعلى الجملة فأدله البدليه كآليه الشريفة والروايات تدل على أصل بدليه الطهاره التراييه عن الطهاره المائيه عند الاضطرار والعذر بالوضع، وتدل على كفايه البدل فى هذه الحاله وهى الاضطرار فى جزء من الوقت بالاطلاق، وحيث إنها ناظره إلى تشريع البدل حتى فى هذه الحاله، فلذلك تكون حاكمه على دليل المبدل، ومن هنا يظهر أن ما ذكره (قدس سره) من أن دليل الأمر الاختيارى حاكم على دليل الأمر الاضطرارى غريب جداً، فالنتيجه أنه لو كان لأدله البدليه إطلاق فلا مناص من الاخذ به، وحيث إنه لا إطلاق لها، فيكون إطلاق دليل الأمر الاختيارى محكماً.

الوجه الثانى: أن الواجب فى المسأله وهى ما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت الجامع بين الصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت، وكذا الجامع بين الصلاه جالساً فى أول الوقت والصلاه قائماً فى آخر الوقت وهكذا، كما هو الحال فى صلاتى المسافر والحاضر، فإن الواجب هو الجامع بينهما، ولكن الشارع عين لكل من المكلف المضطر والمكلف المختار حصه خاصه من الجامع، فلأول الصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت وللثانى الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت وهكذا، كما أنه عين للمسافر الصلاه قصراً فقط وللحاضر الصلاه تماماً كذلك، وعندئذ فيكون إجزاء الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى على القاعده، باعتبار أن كل

واحد من فردى الجامع واف بالمصلحه القائمه به بنسبه واحده(1).

وفيه إنه لا يمكن إتمام هذا الوجه لا ثبوتاً ولا اثباتاً.

أما ثبوتاً فلأن الواجب لو كان الجامع بينهما، فما معنى تعيين الشارع لكل من المختار والمضطر والقادر والعاجز فرداً خاصاً معيناً من الجامع، بداهه أن هذا التعيين لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله تكون من جهه أن خصوصيه الفرد دخيله فى المصلحه، فإذا كانت دخيله فيها إستحال أن يكون الواجب هو الجامع بينهما، فإن معنى كون الواجب الجامع أن خصوصيه الفرد ملغاه وغير دخيله فى المصلحه، ووفاء كل من الفردين بها بلحاظ اشتماله على الجامع، وعلى هذا فالجمع بين كون الواجب الجامع بينهما وبين تعيين الشارع لكل منهما فرداً خاصاً، جمع بين نقيضين فلا يمكن، ومن هنا يظهر حال صلاتى القصر والتمام، ضروره أن الواجب ليس هو الجامع بينهما، بل الواجب على كل من الحاضر والمسافر حصه خاصه من الصلاه.

فالنتيجه، أن ما ذكره (قدس سره) ثبوتاً لا يمكن، وأما اثباتاً فلأن كون الواجب هو الجامع بينهما يتوقف على أن يكون لأدله البدليه اطلاق، وقد مر أنه لا اطلاق لتمام الوقت.

الوجه الثالث: أن ظاهر دليل الأمر الاضطرارى التعيين لا التخيير كما هو الحال فى دليل الأمر الاختيارى، على أساس أن الأمر إذا تعلق بشىء ظاهر فى أنه واجب بنفسه وبعنوانه لا أنه فرد من واجب، وعلى هذا فمقتضى أدله الأوامر الاضطراريه كالأيه الشريفه والروايات أن وجوب الصلاه مع الطهاره الترابيه

ص: ٣٩١

وجوب تعيينى ناشىء عن وجود مصلحه ملزمه فيها، كما أن وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه وجوب تعيينى ناشىء عن وجود مصلحه ملزمه فيها، فإذن إجزاء الصلاه مع الطهاره التراييه عن الصلاه مع الطهاره المائيه إنما هو بملاك أن الاتيان بالأولى يوجب تفويت مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه تماماً للمضاده بينهما، فلا يمكن استيفاء تلك المصلحه بالاعاده فى آخر الوقت عند ارتفاع العذر، ومن هنا لولا اطلاق أدله الاضطرار كان العقل مستقلاً بعدم جواز البدار الموجب لتفويت المصلحه كامله (1).

وفيه أولاً: ما عرفت من أنه لا اطلاق لأدله الأوامر الاضطراريه بالنسبه إلى العذر غير المستوعب لتمام الوقت.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن لها اطلاقاً، إلا أن مقتضى اطلاقها جواز البدار والاتيان بالوظيفه الاضطراريه فى أول الوقت كالصلاه مع الطهاره التراييه أو جالساً أو مع الايماء، ولا يحتمل تعين البدار إليها ثبوتاً، لفرض أن الوظيفه الاختياريه فى آخر الوقت كالصلاه مع الطهاره المائيه بعد ارتفاع العذر مشتمله على مصلحه أكمل وأهم من مصلحه الصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت، فإذن كيف يمكن أن يكون الأمر بها فى أول الوقت تعيينياً لا تخييرياً.

وثالثاً: أن العقل إذا كان مستقلاً بعدم جواز تفويت المصلحه الكامله والاكتفاء بالمصلحه الناقصه كان ذلك قرينه لثبته مانعه عن انعقاد ظهور أدله الأوامر الاضطراريه فى الاطلاق، نعم لو كان هناك نص على الترخيص فى التفويت، ارتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه، ولكنه غير موجود.

ص: ٣٩٢

ورابعاً: أن فرض التضاد بين المصلحتين مع عدم التضاد بين الصلاتين مجرد فرض لا واقع موضوعي له، بداهة أن المضاده إنما هي بين الأفعال الخارجيه، فإذا لم تكن مضاده بينها، فلا مضاده بين آثارها وما يترتب عليها من الفوائد والمصالح.

وخامساً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن بينهما مضاده، إلا- أنه حينئذ تقع المعارضه بين دليل الأمر الاضطرارى المتعلق بالصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت ودليل الأمر الاختيارى المتعلق بالصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، ولا يمكن جعل كليهما معاً لأنه لغو.

وأما المحقق النائيني (قدس سره) فقد اختار الاجزاء فى صورته خاصه وهى صورته اليأس عن ارتفاع العذر فى طول الوقت أو الظن بعدم ارتفاعه، وقد أفاد فى وجه ذلك، أن جواز البدار فيها لا- يخلو من أن يكون ظاهرياً أو واقعياً، فعلى الأول يدخل البحث فى البحث عن المرحله الثالثه الآتية، وهى أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو لا، وسوف يأتى تفصيل ذلك.

وعلى الثانى، فلا شبهه فى الاجزاء، فإن جواز البدار واقعاً ملازم لوجود الأمر الاضطرارى بالصلاه مع الطهاره التراييه، ومع وجود هذا الأمر يستحيل تعلق أمر آخر بها مع الطهاره المائيه فى وقت واحد، لقيام الضروره والاجماع القطعى على عدم وجوب سته صلوات على المكلف فى يوم واحد، لأن الواجب فى كل يوم خمس صلوات لا- أكثر، وعلى هذا فلا- محاله يكشف الأمر الاضطرارى المتعلق بالصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت عن وجود مصلحه فيها لا- تقل عن مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه، أو أن المقدار

المتبقى فيها غير الزامى، ولهذا فإذا ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن المكلف من الصلاة مع الطهاره المائيه فيه، لم تجب إعادتها وكفايه الصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت، وكذلك إذا صلى جالساً في أول الوقت أو مع الايماء بديلاً عن الركوع والسجود ثم ارتفع العذر في آخر الوقت وتمكن من الصلاه قائماً أو مع الركوع والسجود، فإنها تكفى ولا تجب عليه الاعاده(١). هذا،

وللمناقشه فيه مجال واسع، فإن جواز البدار واقعاً أى وضِعاً وتكليفاً في هذه الصوره مع كشف الخلاف وارتفاع العذر في أثناء الوقت، بحاجه إلى دليل يدل على أن الواجب هو الجامع بين الصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، وإلا فمقتضى القاعده عدم جواز البدار وعدم وجود الأمر الاضطرارى واقعاً، والموجود إنما هو الأمر الاختيارى بالصلاه مع الطهاره المائيه، على أساس تمكن المكلف منها واقعاً في الوقت ولو في الجزء الأخير منه. والفرص أنه لا دليل على ذلك، أما الدليل الخاص المختص بصوره اليأس فهو غير موجود جزماً، وأما الدليل العام كآييه الشريفه والروايات، فقد تقدم أنه لا اطلاق لها بالنسبه إلى العذر غير المستوعب لتمام الوقت.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها مطلقه وباطلاقها تشمل العذر غير المستوعب فلا وجه لهذا التفصيل، فإن مقتضى اطلاقها كفايه الاتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت، سواءً كان قاطعاً باستمرار العذر إلى آخر الوقت أم قاطعاً بعدم استمراره أم لا هذا ولا ذاك، هذا من جانب ومن جانب آخر، أن الصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت مع تمكن المكلف من الصلاه مع الطهاره

ص: ٣٩٤

المائيه فى آخر الوقت إن كانت مشتمله على مصلحه وافيه بتمام مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه، كانت مشتمله عليها فى تمام الحالات المذكوره، وإن لم تكن مشتمله على مصلحه كذلك، لم تكن مشتمله عليها فى شىء من تلك الحالات، ضروره أنه لا يحتمل اشتمالها على مصلحه فى صوره اليأس عن ارتفاع العذر والقطع باستمراره إلى آخر الوقت فقط، أو من غير المحتمل أن يكون القطع بعدم ارتفاع العذر واستمراره دخيلاً فى اشتمال الصلاه مع الطهاره التراييه على المصلحه.

وإن شئت قلت: أن موضوع الأمر الاضطرارى إن كان العذر المستوعب لتمام الوقت، فلا أمر واقعاً فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، وإن كان أعم من العذر المستوعب وغير المستوعب، فالأمر الاضطرارى موجود واقعاً وهو الأمر بالصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت وإن ارتفع العذر فى آخر الوقت وتمكن المكلف من الصلاه مع الطهاره المائيه، فالتفصيل بين صوره القطع باستمرار العذر المخالف للواقع وصوره عدم القطع به، فعلى الأول يكون الأمر الاضطرارى موجوداً دون الثانى لا وجه له أصلاً، بداهه أنه لا يحتمل أن يكون للقطع المخالف للواقع دخيلاً فى الملاك، وهكذا الحال فى سائر الأعذار فى باب الصلاه وغيره.

ومن هنا يظهر أنه لو قلنا بجواز البدار واقعاً وكفايه الصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت، فعندئذ عدم وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه يكون على القاعده، باعتبار أن الواجب على هذا هو الجامع بينهما طولاً، والمفروض أن المكلف قد أتى بأحد فرديه، كما هو الحال فيما إذا كان الواجب على المكلف الجامع بين صلاتى القصر والتمام أو بين الجمع والظهر فى يوم الجمع، وحينئذ فلا وجه للاستدلال بالضروره والاجماع على عدم وجوب سته صلوات، فإن الاستدلال

بهما إنما يكون له محل لو قيل بأن الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت واجبه تعيينه، فعندئذ لو كانت الصلاة مع الطهارة المائيه واجبه كذلك بعد ارتفاع العذر في آخر الوقت لزم هذا المحذور، والفرض أن من يقول بكفايه الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت في المسأله عن الصلاة مع الطهارة المائيه في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، إنما يقول بأن الواجب حينئذ هو الجامع بينهما لا خصوص الأولى في أول الوقت والثانيه في آخر الوقت.

هذا إضافه إلى أن ذلك لو تم فرضاً فإنما يتم في باب الصلاة فقط، وأما في سائر أبواب الواجبات، فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب من هذه الناحيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن مقتضى القاعدة في هذه المسأله عدم جواز البدار واقعاً، فجوازه بحاجه إلى دليل خاص، ففي كل مورد قام دليل خاص على ذلك نأخذ به وإلا فلا، ومن ذلك المورد، موارد التقيه فإنه قد ثبت جواز البدار فيها واقعاً تكليفاً، وأما تكليفاً ووضعاً فقد ثبت في باب الصلاة والوضوء لا مطلقاً، وسوف يأتي تفصيله.

الأصل العملي في المسأله

وأما الأصل العملي في المقام، فحيث أن الشك فيه يرجع إلى الشك في أن الواجب هو الجامع بين الصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائيه في آخر الوقت أو خصوص الصلاة مع الطهارة المائيه فحسب، فيدور الأمر عندئذ بين التعيين والتخير في مرحله الجعل، والمرجع فيه أصاله البرائه عن التعيين، فالنتيجه كفايه الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت وعدم وجوب إعادة الصلاة مع الطهارة المائيه في آخر الوقت.

وأما المحقق الأصبهاني (قدس سره) فقد أفاد في وجه ذلك ما نصه:

تحقيق الحال فيه أن بدليه شيء عن شيء وقيامه مقامه ولو بنحو الترتيب

لا يعقل إلا مع جهة جامعه وافيه بسنخ غرض واحد، فإن كان البدل في غرض المبدل لزم مساواته له في تمام المصلحه، إما ذاتاً أو بالعرض والوجه واضح، وإن كان البدل في طول المبدل كما في مفروض البحث، فاللازم مجرد مساخه الغرضين، سواء كان مصلحه المبدل أقوى من مصلحه البدل أو لا، وحديث إمكان استيفاء بقيه مصلحه المبدل إنما يصح إذا كان المبدل مشتملاً على مصلحتين:

إحداهما تقوم بالجامع بين المبدل والبدل، والأخرى بخصوص المبدل، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمتين قابلتين لانقداح البحث، وأما إذا كانت المصلحه في البدل والمبدل واحده وكان التفاوت بالضعف والشده، فلا تكاد تكون بقيه المصلحه ملاكاً للبعث إلى المبدل بتمامه، إذ المفروض حصول طبيعه المصلحه القائمه بالجامع الموجود بوجود البدل، فتسقط عن الاقتضاء والشده بما هي، لا يعقل أن تكون ملاكاً للأمر بالمبدل بكماله، حيث إن المفروض أن تمام الملاك للأمر بتمام المبدل وهي المصلحه الكامله القويه وطبيعتها وجدت في الخارج وسقطت عن الاقتضاء، فلو كان مع هذا حد الطبيعه القويه مقتضياً للأمر بتمام المبدل لزم الخلف. نعم، اقتضاؤه لتحصيل الخصوصيه القائمه بالمبدل معقول، نظراً إلى أن اشتراك المبدل والبدل في جامع الملاك يكشف عن جامع بينهما، لكنه لا يجدي إلا مع الالتزام بالأمر بالجامع أيضاً في ضمن المبدل تحصيلاً للخصوصيه التي لها ملاك ملزم، فيكون الأمر بالمبدل مقديماً وهو مما لا ينبغي الالتزام به، ومنه تعرف أن الالتزام بمصلحتين في المبدل أيضاً لا يجدي إذا كانت احداهما قائمه بالجامع فقط وأخرى بالخصوصيه، بل لابد من الالتزام بقيام مصلحتين

إحدهما بالجامع فقط وأخرى بالجامع المتخصص بالخصوصيه (١).

ما أفاده يتضمن عدة نقاط:

الأولى: أن البدليه إذا كانت عرضيه لزم تساوى طرفيها في الملاك.

الثانيه: أنها إذا كانت طويله فلا بد من اشتراك البدل مع المبدل في سنخ الملاك وإن كان ملاك المبدل أقوى من ملاك البدل.

الثالثه: أن استيفاء الملاك المتبقى من ملاك المبدل إنما هو فيما إذا كان المبدل مشتملاً على ملاكين أحدهما قائم بالجامع بين البدل والمبدل، والآخر بالجامع المتخصص بالخصوصيه المبدل وكان كل منهما ملزماً في نفسه، وأما إذا كان البدل والمبدل كلاهما مشتملاً على ملاك واحد وكان التفاوت بينهما بالشده والضعف، فلا يصلح الملاك المتبقى أن يكون داعياً إلى المبدل بتمامه بعد استيفاء طبيعه الملاك الجامعه بين ذات البدل وذات المبدل، فإذا استوفى ذلك الملاك بالاتيان بالبدل لم يبق لذات المبدل ملاك، وإنما يبقى الملاك القائم بخصوصيته الخاصه فحسب، فإذا لا بد إما من إفتراض الأمر بذات المبدل وهو ذوالخصوصيه مقدمه الملاك القائم بها أو إفتراضه بنفس الخصوصيه، ولكن كلا الفرضين لا يمكن، أما الأول فلأن لازمه أن يكون الأمر بالمبدل أمراً مقديماً غيرياً ناشئاً من الملاك القائم بخصوصيته المقترنه به وجوداً الخارجه عنه ذاتاً وحقيقه، ونتيجه ذلك أن الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه أو مع القيام في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر غيرى، شريطه إتيانه بالصلاه مع الطهاره الترابيه أو جالساً في أول الوقت، باعتبار أن الأمر بالصلاه إنما هو مقدمه لتحصيل الملاك القائم بالطهاره المائيه أو بالقيام فيها

ص: ٣٩٨

لا بنفسها، وهذا خلاف ظاهر الدليل.

وأما الثاني، فلأن لازمه أن يكون الأمر متعلقاً بالخصوصية لا بذاتها وهو كما ترى، ضروره أنه متعلق بالصلاه مع الطهاره المائيه أو مع القيام لا- بالطهاره المائيه فى الصلاه أو القيام فيها، وبذلك يظهر أن إمكان استيفاء بقيه مصلحه المبدل منوط بوجود مصلحتين:

إحداهما قائمه بالجامع فقط، والأخرى قائمه بالجامع المتخصص بالخصوصيه، وأما إذا كانت إحداهما قائمه بالجامع والأخرى بالخصوصيه فقط، فأيضاً لا يمكن بنفس ما عرفت من الملاك، هذا توضيح لما أفاده (قدس سره) هنا.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط.

أما النقطة الأولى: فلأن ما ذكره (قدس سره) من أن المعتبر فى البدليه العرضيه أن يكون طرفاها متساويين بنسبه واحده فى تمام المصلحه.

فإن أراد بذلك أن مصلحه البدل مساويه لمصلحه المبدل وبالعكس، فيرد عليه أنه إذا كانت لكل من البدل والمبدل مصلحه تامه مساويه لمصلحه الآخر، فلا مبرر حينئذ للتخير والبدليه إلا إذا فرض التضاد بين المصلحتين، ولكن هذا مجرد فرض لا واقع له، إذ لا يتصور المضاده بينهما طالما لم تكن مضاده بين الفعلين فى الخارج، وإن أراد بذلك أن استيفاء المصلحه فى كل منهما مشروط بعدم إستيفائها فى الآخر، بأن تكون هناك مصلحتان مشروطتان ويتبعهما وجوبان مشروطان كما هو أحد الأقوال فى مسأله الواجب التخييري، فيرد عليه أنه لا معنى لأن يكون استيفاء المصلحه فى كل منهما مشروطاً بعدم استيفائها فى الآخر، لأن المصلحه أمر تكويني، فإذا لم تكن بينهما مضاده وجب استيفاء كليهما معاً لا

إحداهما فحسب، ومن هنا قلنا ببطلان هذا القول في الواجب التخيري وإنه لا يرجع إلى معنى محصل، وإن أراد بذلك تساوى كل من البديل والمبدل في الوفاء بتمام المصلحه القائمه بالجامع فهو صحيح، لما ذكرناه من أن المصلحه في الواجب التخيري قائمه بالجامع وهي واحده، ولهذا يكون المجمعول فيه وجوب واحد، فالنتيجه أن الواجب في البدليه العرضيه واحد ملاكاً وحكماً ومتعلقاً، والتخير إنما هو بين أفراده.

وأما النقطه الثانيه: فقد ذكر (قدس سره) أن المعتبر في البدليه الطويله مجرد مسانخه الغرضين، بأن يكون الغرض القائم بالبديل مسانخاً للغرض القائم بالمبدل، سواء أكان غرض المبدل أقوى من غرض البديل أم لا، ويمكن المناقشه فيه بأن الغرض القائم بالمبدل إذا لم يكن أقوى من الغرض القائم بالبديل، فلا- موجب لكون البدليه بينهما طويله، بأن يكون وجوب البديل مشروطاً بالعجز عن المبدل، إذ لا معنى لهذا الاشتراط إذا كانا متساويين في الملاك والغرض، ضروره أن جعل الشارع وجوب الصلاه مع الطهاره الترابيه في طول وجوبها مع الطهاره المائيه لايمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك، فلا محاله يكون لنكته، وتلك النكته ليست إلا- أن مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه أقوى بدرجة تلزم المكلف بالاتيان بها طالما يتمكن منها، وإذا تعذر انتقلت وظيفته إلى الصلاه مع الطهاره الترابيه، فإذا فرضنا أن مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه ليست أقوى من مصلحه الصلاه مع الطهاره الترابيه في الوقت، فلا- مبرر لكون الثانيه في طول الأولى، وأما إذا كان الغرض القائم بالمبدل أقوى من الغرض القائم بالبديل بدرجة تلزم المكلف بالاتيان بالمبدل طالما يكون متمكناً منه، وإذا تعذر عقلاً أو شرعاً، انتقل الأمر إلى البديل، فهل يعتبر في هذه الطويله أن يكون غرض البديل مسانخاً

فقد التزم المحقق الأصبهاني (قدس سره) باعتبار المسانحه بينهما في كون البدل في طول المبدل، ولكن الظاهر عدم إعتبارها، إذ لا يلزم أن تكون مصلحه الصلاه مع الطهاره التراييه عند تعذر الصلاه مع الطهاره المائيه في تمام الوقت مسانحه لمصلحتها، فيمكن أن تكون مصلحه الصلاه مع الطهاره التراييه عند تعذرها مع الطهاره المائيه في تمام الوقت غير مسانحه لمصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه، فإن المعيار في وجوبها كونها مشتمله على مصلحه ملزمه في حاله خاصه وهي حاله تعذر الصلاه مع الطهاره المائيه لا مطلقاً، وأما كونها من سنخ مصلحتها فهو غير دخیل في وجوبها ولا في بدليتها لها، لأن العبره فيها إنما هي بكونها في طولها وعند تعذرها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لا- شبيهه في أن الصلاه مع الطهاره التراييه عند تعذر الصلاه مع الطهاره المائيه في تمام الوقت واجده ومشمتمله على مصلحه ملزمه في هذه الحاله وإن كانت دون مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه كما تقدم، وأما إذا كان التعذر في بعض الوقت لا- في تمامه، كما إذا كان المكلف فاقداً للماء في أول الوقت وواجداً له في آخر الوقت، فإن كان لدليل الأمر الاضطرارى اطلاق، فالواجب هو الجامع بين الصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، إذ لا- يمكن أن يكون وجوب كل منهما تعيينياً كما مرّ، وعلى هذا فمقتضى الاطلاق الاجزاء، وقد تقدم أن اطلاقه يتقدم على اطلاق دليل الأمر الاختياري، وإن لم يكن له اطلاق، فالمرجع حينئذ اطلاق دليل الأمر الاختياري ومقتضاه عدم الاجزاء.

وأما النقطه الثالثه: فإن كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، فلا شبيهه في أن كل

من البدل والمبدل مشتمل على مصلحه غير مصلحه الآخر، فالصلاه مع الطهاره التراييه عند تعذر الطهاره المائيه فى تمام الوقت مشتمله على مصلحه غير مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه، ولا شبهه فى تعدد المصلحه فى هذه الصوره، فمصلحه البدل تقوم بالبدل بحدده ومصلحه المبدل تقوم بالمبدل كذلك، ولا- يمكن أن تكون قائمه بالجامع، لأن الواجب فى هذه الحاله هو خصوص البدل تعييناً، وأما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، فاشتمال البدل على المصلحه ثبوتاً يتصور على وجوه، وقد تقدم الكلام فى تلك الوجوه موسعاً، وأما إثباتاً فإن كان لدليل الأمر الاضطرارى اطلاق فرضاً فمقتضاه الاجزاء وعدم وجوب الاعاده، وإن لم يكن له اطلاق كما هو كذلك، فمقتضى اطلاق دليل الأمر الاختيارى عدم الاجزاء ووجوب الاعاده هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن ما ذكره (قدس سره) من أن المصلحه الباقية إذا كانت قائمه بالخصوصيه، فلا يمكن تداركها كما تقدم قابل للمناقشه، اما أولاً، فلأن فرض قيام المصلحه بالخصوصيه بحددها بدون دخل ذبيها فيها مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، إذ لا يحتمل أن تكون المصلحه فى القيام للصلاه وفى الطهاره المائيه لها، لوضوح أن القيام دخيل فى مصلحه الصلاه وكذلك الطهاره المائيه، فالمصلحه قائمه بحصه خاصه من الصلاه وهى الحصه المقيده بالطهاره المائيه أو القيام، وثانياً أن المصلحه لم تقم بالخصوصيه القياميه أو الطهاراتيه مطلقاً، وإنما تقوم بالقيام الصلاتى وبالطهاره الصلاتيه، وعليه فالأمر بالصلاه إنما هو من جهه قيام مصلحه بخصوصيه قائمه بها قيام العنوان بالمعنون، وهذا بنظر العرف ليس من الأمر بالمقدمه، تحصل أن ما أفاده المحقق الأصبهانى (قدس سره) فى المقام، فلا يمكن المساعده عليه.

هذا كله بالنسبه إلى أدله الأوامر الاضطراريه الخاصه كالآيه الشريفه والروايات، وأما الأدله العامه فهي متمثله فى أمرين:

الأول: قاعده الميسور التى يكون مقتضاها أن العمل الناقص الميسور مجز عن العمل التام المعسور، ولا فرق بين أن يكون العمل الناقص الميسور الصلاه مع الطهاره التراييه بعد تعذر الطهاره المائيه أو غيرها، وفيه أن هذه القاعده غير ثابتة فى نفسها، لأن رواياتها ضعيفه سناً ودلاله، فلا يمكن الاعتماد عليها وتام الكلام فى محله.

الثانى: حديث رفع الاضطرار، بتقريب أن المكلف إذا اضطر إلى ترك الصلاه مع الطهاره المائيه أو مع القيام أو مع الركوع والسجود وغيرها، فحيث إن الاضطرار رافع لوجوبها بمقتضى قوله (عليه السلام) رفع ما اضطرروا إليه (١)، فحيث لا محاله يكون الواجب هو الصلاه مع الطهاره التراييه أو مع الجلوس أو الايماء. وفيه، أن مفاد حديث الرفع، رفع الحكم عن العمل الذى اضطر المكلف إلى ترك جزء أو قيد منه، لا اثبات الحكم للعمل الفاقده لا مطابقه ولا التزاماً، وعلى الجملة فالحديث يدل على رفع الوجوب عن الصلاه مع الطهاره المائيه عند الاضطرار إلى تركها، ولا يدل على اثبات الوجوب للصلاه مع الطهاره التراييه ولو بالتزام، بل لا اشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلاله، وتام الكلام فى محله.

وأما الكلام فى الاضطرار إلى ذلك فى سائر الواجبات كالوضوء والغسل والصوم والحج وغير ذلك، فيقع تاره فى مقتضى الأدله العامه وأخرى فى مقتضى الأدله الخاصه.

ص: ٤٠٣

١- (١) - الوسائل ١٥: ٣٦٩، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١ و ٣، وج ١٦: ٢١٨، باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهى، ح ١٠.

أما الأدلة العامه فقد عرفت قصورها سنداً ودلاله أو دلاله فقط فلا يمكن الاستدلال بها.

وأما الدلاله الخاصه، فقد دلت مجموعه من الروايات على أجزاء الوضوء والغسل الناقصين عن الوضوء والغسل التامين، وهى روايات الجبيره (١) التى يكون مفادها أن وضوء الجبيره بديل عن الوضوء التام وكذلك غسل الجبيره فإنه بديل عن الغسل التام، شريطه أن يكون العذر مستوعباً لتمام الوقت لا مطلقاً على تفصيل فى محله، ومن هذا القبيل وضوء المسلوس والمبطون، فإن مقتضى الروايات (٢) كفايه وضوءهما عن الوضوء التام، شريطه أن يكون واجداً للشروط المعتره فيه بالنسبه إليهما على تفصيل ذكرناه فى الفقه هذا من ناحيه.

الاضطرار لأجل التقيه

ومن ناحيه اخرى أن روايات الجبيره والمسلس والمبطون لا تدل على الاجزاء إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت وتفصيل الكلام هناك، بقى الكلام فى الاضطرار إلى ترك جزء أو قيد من جهه التقيه.

الروايات الوارده فيها على طائفتين:

الأولى: الروايات العامه.

الثانيه: الروايات الخاصه.

أما الأولى، فهى روايات كثيره قد وردت بألسنه مختلفه، منها ما جاء بلسان أن التقيه دينى ودين أبائى ولا إيمان لمن لا تقيه له (٣)، ومنها ما جاء بلسان التقيه

ص: ٤٠٤

١- (١) - لاحظ الوسائل ١: ٤٦٣، باب ٣٩ من أبواب الوضوء.

٢- (٢) - انظر الوسائل ١: ٢٩٧، باب ١٩ من نواقض الوضوء.

٣- (٣) - الوسائل ١٦: ٢٠٤، باب ٢٤ من أبواب الأمر والنهى، ح ٤ ولفظه: (التقيه من دينى و...).

حرز المؤمن ولا- إيمان لمن لا تقيه له(١)، ومنها ما جاء بلسان لا دين لمن لا تقيه له(٢)، ومنها ما جاء بلسان التقيه في كل ضروره(٣) وغير ذلك(٤)..

وتقريب الاستدلال بها أنها تنص على أن التقيه من الدين، وحيث إنها عنوان للعمل المتقى به فيصبح العمل المذكور من الدين، وعلى هذا فإذا اضطر المكلف تقيه إلى الصلاه بدون البسملة أو مع التكتف وهكذا، كانت الصلاه من الدين، فإذا كانت من الدين كانت بطبيعته الحال واجبه ومأموراً بها، وحيث فلا محاله تكون مجزيه عن الواقع، باعتبار أن وجوبها كاشف عن وجود مصلحه فيها تفي بمصلحه الواقع وإلا لكان وجوبها لغواً، نعم لو اضطر المكلف إلى الافطار في جزء من نهار شهر رمضان وأفطر فيه، لم يكف صومه في سائر أجزائه عن صوم ذلك اليوم كاملاً، لأن الاضطرار الناشئ من التقيه في المقام رافع لوجوب الصوم فحسب، ولا يدل على أن هذا الافطار كلا افطار ولا أثر له، ولا ينطبق على هذا الصوم الناقص عنوان التقيه لكي يكون من الدين وواجباً، فإن هذا العنوان إنما ينطبق على الافطار في جزء من النهار لا على صوم باقى النهار، وهذا بخلاف الوقوف بعرفات، فإن الوقوف معهم تقيه مجزىء، لا من جهه انطباق عنوان التقيه عليه، بل من جهه ما ذكرناه من الوجه وتام الكلام فيه في محله هذا. ولكن التحقيق عدم دلالة هذه الروايات على الاجزاء، وذلك لأنها وإن كانت تنص على أن التقيه من الدين وإنها شرعت كسائر الأحكام الشريعه، إلا أن الكلام إنما هو في دلالتها على الاجزاء، ومن الواضح أنها إنما تدل عليه لو كان مفادها أن

ص: ٤٠٥

١- (١) - المصدر المتقدم ح ٧.

٢- (٢) - المصدر المتقدم ح ٣ و ٢٣ و ٢٤.

٣- (٣) - الوسائل ١٦: ٢١٤، باب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

٤- (٤) - لاحظ الوسائل ١٦: ٢٠٣، باب ٢٤، وما بعده من أبواب الأمر والنهي.

العمل المتقى به مأمور به بعنوان ثانوى بعد سقوط الأمر عنه بعنوان أولى، فإذا اضطر المكلف تقيه إلى ترك البسملة فى الصلاة أو إلى التكتف فيها، فلا شبهه فى أن الأمر المتعلق بالصلاة مع البسملة أو مقيده بعدم التكتف قد سقط بسقوط متعلقه ولا يعقل بقائه، وإلا- لزم التكليف بالمحال، وأما ثبوت الأمر الآخر المتعلق بالصلاة بدون البسملة أو مع التكتف، فهو بحاجة إلى دليل وروايات التقيه العامه لا- تدل عليه، وقد قيل فى وجه عدم دلالتها، بأن التقيه إنما هى فى جزء من العمل المتقى به وهو ترك البسملة فى المثال أو التكتف، لا فى القراءة ولا فى الركوع والسجود ولا فى التشهد والتسليم، ومن الواضح أن فى ترك البسملة مصلحة وهى مصلحة حفظ النفس وكذلك فى التكتف، فلذلك يكون واجباً، وأما فى بقيه الاجزاء فحيث أن الأمر الأول قد سقط عنها بسقوط متعلقه روحاً وملاكاً، فثبوت الأمر الآخر بها بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، لأن هذه الروايات لا تدل إلا على محبوبيه العمل المتقى به من جهه ما يترتب عليه من الآثار وهى حفظ النفس أو العرض أو المال، والمفروض عدم صدق هذا العنوان على بقيه الاجزاء، وإنما يصدق على ترك البسملة أو التكتف فحسب، مثلاً غسل الرجلين فى الوضوء مصداق للتقيه دون سائر أجزائه، ولكن لا وجه لهذا التقريب لنقطتين:

الأولى: أن التقيه عنوان للصلاه بدون البسملة أو الصلاه مع التكتف، ضروره أن عنوان التقيه لا يصدق على ترك البسملة مطلقاً أو على التكتف كذلك، وإنما يصدق على حصه خاصه منه وهى ترك البسملة فى ضمن الصلاه ومرتباً بها، ومن الواضح أن صدق هذا العنوان عليه حينئذ لا- ينفك عن صدقه على سائر الاجزاء، لأن الاتيان بها كذلك إنما هو من أجل التقيه وإلا فلا موجب له، فإذا عنوان التقيه يصدق على الصلاه بدون البسملة أو مع التكتف لا على

جزء منه فقط، ومن المعلوم أن الاتيان بها إنما هو بغرض دفع مفسده التقيه.

الثانيه: أن انطباق عنوان التقيه على العمل المتقى به ليس من جهه ما فيه من الملاك الخاص، بل من جهه مصلحه عامه التي اهتم الشارع بها، ومن أجل التحفظ على تلك المصلحه العامه أمر الشارع بالتقيه، وهي مصلحه حفظ النفس أو العرض أو المال، فالاتيان بالعمل المتقى به إنما هو من أجل تلك المصلحه العامه، فلذلك لا يكشف إنطباقه عليه عن وجوبه النفسى لكي يكون مجزياً عن الواقع.

والخلاصه: أن الروايات المذكوره وإن كانت ناصه في وجوب التقيه وأنها من الدين، إلا أنها لا تدل على أن وجوبها ناشىء من الملاك القائم بالعمل المتقى به لكي يكشف عن وجوبه النفسى، بل الظاهر منها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه أنه ناشىء من مصالح اخرى وهي مصالح حفظ النفس أو العرض أو المال التي اهتم الشارع بها، فيكون وجوبه مقدمياً.

هذا إضافه إلى أن هناك مجموعه من الروايات التي تنص على أن عله جعل التقيه وتشريعها من الدين هي حقن الدماء والأنفس، كصحيحه محمد بن مسلم (١) وصحيحه أبي حمزه الثمالى ٢ ونحوهما (٢)، فإنها تنص على أن مصلحه جعل التقيه وحكمته حقن الدماء وحفظ الأنفس وما يلحق بها من الاعراض والأموال، وعلى هذا فلا تدل هذه الروايات على أن العمل المتقى به مأمور به حتى يكون الاتيان به مجزياً عن الواقع.

ومن هنا يظهر أن ما نسب إلى المشهور من دلالة هذه الروايات على الاجزاء

-

ص: ٤٠٧

١- (٢١) - الوسائل ١٦: ٢٣٤، باب ٣١ من أبواب الأمر والنهى، ح ١ و ٢.

٢- (٣) - لاحظ الوسائل ١٦: ٢٣٥، باب ٣٢ من أبواب الأمر والنهى.

لا يمكن المساعدة عليه، فالنتيجة أن أدله التقيه العامه لا تدل على الاجزاء.

وأما الأدله الخاصه فتاره يقع الكلام فى الأدله الخاصه الوارده فى باب الصلاه وأخرى فى غيرها، أما الكلام فى الأول فقد وردت فيها طوائف من الروايات:

الأولى: الروايات التى تنص على ترغيب المؤمنين فى الصلاه معهم والحث على الدخول فى مساجدهم وحضور جنازتهم، وقد جاء فى صحيحه حماد بن عثمان وصحيحه الحلبي أن من صلى معهم فى الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى الصف الأول (١)، وهذه الطائفه تدل بوضوح على الاجزاء، ومقتضى اطلاقها أن الصلاه معهم مجزيه وإن كانت فاقده للجزء أو الشرط، كما إذا كانت فاقده للقراءه أو البسمله أو مقرونه بالتكثف أو نحو ذلك، بل مقتضى هذه الروايات صحه الصلاه معهم مداراه وإن لم تكن هناك تقيه، بل مقتضى الصحيحتين المذكورتين أنها أفضل وأكثر ثواباً من الصلاه وحده.

الثانيه: الروايات الناهيه عن الصلاه خلفهم والافتداء بهم، ومقتضى اطلاقها أنها غير صحيحه وإن كانت فى حال التقيه (٢).

الثالثه: الروايات التى تدل على جواز الصلاه خلفهم شريطه أن يقرأ القراءه بنفسه واخفاتاً، كقوله (عليه السلام) فى صحيحه على بن يقطين إقرء لنفسك وإن لم تسمع نفسك (٣)، وقوله (عليه السلام) فى صحيحه الحلبي فاقراء خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع (٤). وهكذا (٥).

-

ص: ٤٠٨

- ١- (١) - الوسائل ٨: ٢٩٩، باب ٥ من أبواب صلاه الجماعه، ح ١ و ٤.
- ٢- (٢) - الوسائل ٨: ٣٠٣، باب ٦ من أبواب صلاه الجماعه ح ٥.
- ٣- (٣) - الوسائل ٨: ٣٦٣، باب ٣٣ من أبواب صلاه الجماعه، ح ١.
- ٤- (٤) - الوسائل ٨: ٣٦٣، باب ٣٣ من أبواب صلاه الجماعه ح ٩.
- ٥- (٥) - لاحظ أحاديث الباب المتقدم.

ثم إن بين الطائفة الأولى والثانية معارضة، فإن الأولى تدل على صحة الصلاة خلف إمامهم والثانية تدل على بطلانها فتسقطان معاً من جهة المعارضة، فيكون المرجع الطائفة الثالثة التي لا معارض لها، ومقتضى هذه الطائفة جواز الاقتداء بهم بشرط أن يقرأ القراء بنفسه، نعم ما يترتب على الاشتراك معهم في الصلاة والاقتداء بإمامهم من المصالح العامة كإظهار الوحدة بين صفوف المسلمين والمحافظة على مصالح الطائفة لا يرتبط بصحة صلاته، لأنها منوطه بأن يقرأ القراء بنفسه، ولا يمكن أن يعول على قراءة إمامهم بأن تعوض قرائته عن قرائته، لأن شروط التعويل غير متوفرة فيه، نعم مقتضى إطلاق هذه الروايات أن التكتف أو السجود على ما لا- يصح السجود عليه لا- يضر بصحة الصلاة وإن كان بإمكانه الاتيان بها في مكان آخر بدون التكتف ومع السجود على ما يصح، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في كفاية الصلاة الاضطراريه عن الصلاة الاختياريه فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، وأما إذا كان الاتيان بالصلاة الناقصه بإرادته المكلف واختياره مع تمكنه من الاتيان بالصلاة التامه في عرضها كما هو المفروض في مورد هذه الروايات، فهو خارج عن محل الكلام.

وأما الكلام في الثانية، وهي ماورد في بعض الروايات الخاصه من الأمر بغسل الرجلين في الوضوء تقيه(1)، فهل يجزى إذا توضع شخص كذلك، الظاهر أنه يجزى، وذلك لأن الأمر المتعلق بالوضوء كذلك يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فيه وهي تفي بمصلحه الواقع، وأما عنوان التقيه فهو عنوان تعليلي له وليس بتقيدي لكي يكون الأمر به من جهة ما يترتب على التقيه من المصلحه.

ص: ٤٠٩

١- (١) - الوسائل ١: ٤٤٤، باب ٣٢ من أبواب الوضوء، ح ٣.

ومن هنا تختلف الأدلة العامه للتقيه عن الأدله الخاصه لها، فإن الأولى ظاهره فى أن الأمر بالتقيه بعنوانها إنما هو من أجل ما يترتب عليها من المصلحه العامه وهى حقن الدماء وحفظ الأموال والأعراض، لا من أجل ما يترتب على الفعل المتقى به بعنوانه الأولى من المصلحه، فلهذا يكون الظاهر منها أن التقيه جهه تقيديه لا تعليليه، وهذا بخلاف الأدله الخاصه فإنها حيث كانت ظاهره فى أن الأمر متعلق بالفعل بعنوانه الأولى لا بالتقيه، ولكن من أجل التقيه فيكون الظاهر منها أنها جهه تعليليه لا تقيديه.

الاضطرار بسوء الاختيار

هذا كله فى الاضطرار الطارىء على الانسان بغير اختياره، وأما إذا كان بسوء الاختيار، فهل هو مشمول لاطلاق أدله الأوامر الاضطراريه من الآيه الشريفه والروايات أو لا؟ فقد ذكر السيد الايتاذ (قدس سره) أن الاضطرار العارض على المكلف بغير اختياره هو القدر المتيقن من اطلاقها، وأما إذا كان بسوء اختياره كما إذا كان معجزاً نفسه عن الوضوء أو الغسل يهراق الماء عنده، أو معجزاً كذلك عن الصلاه قائماً أو الصلاه فى ثوب طاهر بإرادته، فقد ذكر (قدس سره) أنه غير مشمول لاطلاق أدله الأوامر الاضطراريه، بدعوى أن هذه الاطلاقات منصرفه عنه ومختصه بالاضطرار الطبيعى وغير الاختيارى، فإن قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً (١)، ظاهر عرفاً فيما إذا كان عدم وجدان الماء بطبعه لا بسوء اختياره، ولا يشمل ما إذا كان عدم وجدانه الماء مستنداً إلى سوء اختياره كما إذا كان عنده ماء أهرقه باختياره، وكذلك قوله (عليه السلام): «إذا قوى فليقم» (٢)، فإنه لا يشمل ما إذا كان عجزه عن القيام مستنداً إلى سوء اختياره، وعلى هذا فلا

ص: ٤١٠

١- (١) - سورة النساء (٤): ٤٣ وسوره المائده (٥): ٦.

٢- (٢) - الوسائل ٥: ٤٩٥، باب ٦ من أبواب القيام، ح ٣.

يجوز للمكلف إيقاع نفسه فى الاضطرار اختياراً، لأنه يستوجب فوات الملاك الملزم القائم بالمبادل وحرمان نفسه عنه وهو غير جائز، لأن العقل كما يحكم بقبح تفويت التكليف المنجز كذلك يحكم بقبح تفويت الملاك المنجز الذى هو حقيقه التكليف وروحه.

وعلى الجملة فاطلاقات أدله الأوامر الاضطراريه إذا لم تشمل الاضطرار الناشئ بسوء اختيار المكلف، لم يكن هناك أمر اضطرارى حتى يكون الايتان بمتعلقه مجزياً عن الواقع، فلهذا قد حرم نفسه عن استيفاء الملاك المولوى وفوت على نفسه تمام ملاك الواقع.

ثم ذكر (قدس سره) أن الثمره لا تظهر بين القولين فى باب الصلاه، على أساس أنها لا تسقط بحال، فإذا أوقع المكلف نفسه فى الاضطرار إلى التيمم باهراق الماء الموجود عنده باختياره، فالآيه الشريفه عندئذ وإن كانت لا تشمل مثله وهو الفاقد للماء باختياره، إلا أن الصلاه بما أنها لا تسقط بحال، فيجب عليه الايتان بها مع الطهاره الترايبه، والثمره إنما تظهر بين القولين فى غير باب الصلاه (١). ولنا تعليقان على ما أفاده (قدس سره) فى المسأله:

الأول: على أصل الدعوى.

الثانى: على ما ذكره (قدس سره) من أن الثمره لا تظهر بين القولين فى باب الصلاه.

أما التعليق الأول، فالأين الآيه الشريفه وإن كان يمكن القول بأن المنصرف منها عدم وجدان المكلف الماء بطبعه وبغير سوء اختياره، إلا أن هذا الانصراف بدوى، لأن التأمل فى الآيه الشريفه بضم صدرها إلى ذيلها بمناسبه الحكم

ص: ٤١١

والموضوع الارتكازيه يؤكد أن موضوع وجوب الوضوء في الآيه تمكن المكلف من استعمال الماء عقلاً- وشرعاً، وموضوع وجوب التيمم عدم تمكنه من الاستعمال كذلك، وعلى هذا فإن كان المكلف متمكناً من استعمال الماء عقلاً وشرعاً فوظيفته الوضوء أو الغسل وإلا فوظيفته التيمم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عدم التمكّن مستنداً إلى أمر خارج عن اختيار المكلف أو مستنداً إلى سوء اختياره، فإنه على كلا التقديرين يصدق عليه أنه غير متمكّن من استعمال الماء عقلاً أو شرعاً.

فالتّيجة، أن الآيه تشمل الاضطرار الناشئ من سوء اختيار المكلف ولا تختص بالاضطرار الجائى بغير اختياره.

وأما روايات البدليه، فالظاهر أن ها تشمل العجز الناشئ من سوء الاختيار، فإنها تدل على أن التراب بدل عن الماء بالمطابقه وأن هذه البدليه طوليه بالالتزام، وعليه فإذا كان المكلف عاجزاً عن استعمال الماء انتقلت وظيفته إلى بدله وهو التراب، ولا فرق بين أن يكون العجز عن الماء بالقهر أو بالاختيار، ولا مجال لدعوى انصراف العجز فيها إلى العجز بغير الاختيار، لفرض أنه لم يؤخذ فى لسان هذه الروايات لكى يدعى انصرافه عن ذلك، بل هو قيد يستفاد منها بالالتزام عقلاً، وعلى هذا فمقتضى اطلاق هذه الروايات عدم الفرق بين أن يكون العجز عن الماء بسوء الاختيار أو بغيره هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنه لو كان لدليل الأوامر الاضطراريه إطلاق بالنسبه إلى العذر غير المستوعب لتمام الوقت وتشمله باطلاقها، فعلى هذا لا فرق بين العذر المذكور بسوء اختيار المكلف أو بغير سوء اختياره، إذ على كلا التقديرين إن كان ملاك الوظيفه الاضطراريه وافياً بتمام ملاك الوظيفه الاختياريه أو أن المقدار

المتبقى غير الزامى، فلا شبهه فى الاجزاء، حيث إن الواجب حينئذ هو الجامع بين الوظيفة الاختيارية والوظيفة الاضطرارية، وأما إذا كان المقدار المتبقى الزامياً قابلاً للاستيفاء، فالواجب هو الجامع بين عمليين الاضطرارى فى أول الوقت والاختيارى فى آخر الوقت، وبين الاقتصار على عمل واحد وهو الاختيارى فى آخر الوقت، ولا- مانع من ذلك كما تقدم، وأما إذا لم يكن قابلاً للاستيفاء فلا يجوز للمكلف إيقاع نفسه فى الاضطرار، لأنه يوجب تفويت الملاك الملزم وهو قبيح، وأما لو أوقع نفسه فيه بسوء اختياره وأتى بالصلاه الاضطراريه فى أول الوقت، فصلاته وإن كانت صحيحه إلا- أنه أثم على تفويت المقدار المتبقى من الملاك الملزم فى نفسه، ومن هنا يظهر أنه لا يجوز البدار فى هذا الفرض تكليفاً، وأما وضعاً فهو جائز كما تقدم تفصيله.

وأما إذا لم يكن لدليل تلك الأوامر اطلاق بالنسبه إلى العذر غير المستوعب، بأن يكون مختصاً بالعذر المستوعب لتمام الوقت، فأيضاً لافرق بين أن يكون العذر قهرياً أو بسوء الاختيار، فإنه على كلا التقديرين يكون موضوعاً للأمر الاضطرارى.

وأما التعليق الثانى من الالتزام بأن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار لم يكن مشمولاً لاطلاق أدله الأوامر الاضطراريه، فلا يمكن المساعده على ما أفاده (قدس سره) من أن الثمره لا تظهر بين القولين فى باب الصلاه فإنه على كلا القولين فيه لا بد من الاتيان بها مع الطهاره الترابيه، وذلك لأن تعذر استعمال الماء بسوء الاختيار إذا كان غير مشمول للآيه الشريفة والروايات، فلا دليل على وجوب التيمم حينئذ والصلاه معه، بل إنه فاقد الطهورين، لأن الطهاره المائيه متعذره عليه إما عقلاً أو شرعاً، وأما الطهاره الترابيه فلا يكون مأموراً بها، باعتبار أن عدم قدرته على

الطهاره المائيه حيث إنه كان بسوء اختياره، فلا يكون مشمولاً لأدله البدليه كآلآيه الشريفه والروايات حتى يكون مأموراً بالطهاره التراييه والصلاه معها، وأما حديث لا تدع الصلاه بحال(١) فهو لا يثبت موضوعه وهو الصلاه، فلا بد من فرض تمكن المكلف منها فى المرتبه السابقه حتى يدل الحديث على أنها لا تسقط عنه، والمفروض أنه غير متمكن منها فى المقام، أما الصلاه مع الطهاره المائيه فهو غير قادره عليها، وأما الطهاره التراييه فغير مشروع فى حقه حتى يكون قادراً على الصلاه معها، فإذاً يكون فاقداً الطهورين فلا يكون مشمولاً للحديث حتى يدل على أن الصلاه لا تسقط عنه، وعلى الجملة فالحديث الشريف يدل على أن الصلاه لا تسقط بسقوط جزء أو شرط منها طالما لم يكن الجزء أو الشرط من مقوماتها، وأما إذا كان من مقوماتها فهى تسقط بسقوطه لا محاله، وحينئذ فلا صلاه لكى يكون مشمولاً للحديث ويدل على عدم سقوطها، وحيث إن الطهور من مقوماتها، فمن لم يتمكن منه فلا- صلاه له لكى يدل الحديث على أنها لا- تسقط عنه، فموضوع الحديث من يتمكن من الصلاه فى المرتبه السابقه ولو بأدنى مرتبتها، فإنه مأمور بالأتيان بها وعدم جواز تركها وأنها لا تسقط عنه، وأما من لم يتمكن منها كفاقد الطهورين فهو خارج عن موضوع الحديث، فلا يكون مشمولاً له.

وأما نفس الحديث فهى لا تدل على مشروعيه التيمم، وذلك لأن دلالة الحديث على عدم سقوط الصلاه بحال تتوقف على تمكن المكلف من الصلاه فى المرتبه السابقه، فلو توقف تمكنه منها على دلالة عليه لدار، فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) فى المقام غير تام كآلآيه الشريفه أو الروايات ونحوها، إلى هنا قد

ص: ٤١٤

١- (١) - الوسائل ٢: ٣٧٣، باب ١ من أبواب الاستحاضه، ح ٥. وفيه: (لا تدع الصلاه على حال).

تبين أن اطلاقات أدله الأوامر الاضطراريه كالأيه الشريفه والروايات ونحوها لا تشمل الاضطرار غير المستوعب لتمام الوقت، وعلى هذا فلو صلى المكلف فى أول الوقت مع الطهاره التراييه ثم ارتفع العذر فى آخر الوقت وتمكن من الطهاره المائيه، وجبت عليه إعاده الصلاه مع الطهاره المائيه، فيكون مقتضى القاعده فيه عدم الاجزاء. وأما إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، فقد تقدم أن مقتضى اطلاق أدلتها الاجزاء، هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل اللفظى.

الأصل العملى عند الشك فى أجزاء المأمور به الاضطرارى

وأما الكلام فى مقتضى الأصل العملى فيما إذا شك فى أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى فى أول الوقت، هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى فى آخر الوقت أو لا؟ فيه وجهان:

رأى المحقق الخراسانى

فذهب المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) إلى أن مقتضاه الاجزاء، وذلك لأصالة البراءه عن وجوب الاعاده عند الشك فيه (1) ، وفى مقابل ذلك قول بعدم الاجزاء، وذلك لأصالة الاشتغال فيه، بدعوى أن المكلف يعلم بأن ذمته مشغوله بالصلاه مع الطهاره المائيه الجامعه بين فردها المقذور وهو فردها فى آخر الوقت وغير المقذور وهو فردها فى أول الوقت، ولا مانع من وجوب الجامع بين المقذور وغير المقذور، لأنه مقذور، ويشك فى سقوطها عن ذمته بالصلاه مع الطهاره التراييه فى أول الوقت وهو مورد لقاعده الاشتغال دون البرائه، لأن الشك فى السقوط لا فى الثبوت.

ولكن هذا القول خارج عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو فى أجزاء الاتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه المأمور بها بالأمر الاضطرارى فى أول الوقت

ص: ٤١٥

عن الصلاة مع الطهارة المائيه فى آخر الوقت، فلنا دعويان:

الأولى: أن القول المذكور خارج عن محل الكلام.

الثانية: أن محل الكلام إنما هو فى أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى.

أما الدعوى الأولى، فلأن الأمر الاضطرارى إذا كان ثبوته مشكوكاً فيه فلا- معنى للبحث عن أنه يجزى أو لا- فإذا لم تثبت مشروعيه التيمم لفاقد الماء فى جزء من الوقت وكان يشك فى مشروعيته، فكيف يمكن القول بأن الصلاة معه فى أول الوقت مجزيه عن الصلاة مع الطهارة المائيه فى آخر الوقت.

وأما الدعوى الثانية، فلوضوح أن محل الكلام إنما هو فى أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى، فإذا ثبتت مشروعيه الطهارة التراييه لفاقد الماء فى جزء من الوقت مع كونه واجداً له فى جزء آخر منه، فعندئذ يشك فى أن الصلاة مع الطهارة التراييه فى أول الوقت هل تجزى عن الصلاة مع الطهارة المائيه فى آخر الوقت أو لا، ومنشأ هذا الشك، الشك فى أن ملاك الصلاة مع الطهارة التراييه فى أول الوقت يفى بتمام ملاك الصلاة مع الطهارة المائيه فى آخر الوقت أو بمقدار منه، والمقدار المتبقى منه لا يخلو إما أنه غير لزومى أو إنه لزومى، وعلى الثانى فإما أنه قابل للاستيفاء أو غير قابل له فهنا وجوه:

فعلى الوجه الأول والثانى، فالصلاة مع الطهارة التراييه فى أول الوقت بديله وعديله للصلاة مع الطهارة المائيه فى آخر الوقت ولا شبهه فى إجرائها عنها ولا موضوع للإعاده، لأن التخيير بينهما حينئذ من التخيير بين المتباينين فيكفى الاتيان باحدهما فى مقام الامتثال، لأن الواجب حينئذ هو الجامع بينهما طولاً،

وأما على الوجه الثالث فلا تجزى، لأن الواجب على هذا الفرض يدور بين الأقل والأكثر، لأن الصلاة مع الطهارة التراييه في أول الوقت وحده لا تجزى بدون ضميمة الصلاة مع الطهارة المائيه في آخر الوقت، فإذا كان المكلّف فيه مخيراً بين الاتيان بهما معاً في طول الوقت وبين الاتيان بالصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت فحسب، لأنها تفي بتمام الملاك إذا لم تسبقها الصلاه مع الطهارة التراييه في أول الوقت، وعليه فوجوب البدل منضمّاً إلى المبدل تخيراً معلوم، ووجوب المبدل إذا لم يسبقه البدل تخيراً أيضاً معلوم، وأما وجوب المبدل تعييناً بوجوب آخر فهو غير معلوم، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عنه، لأنه من الشك في التكليف الزائد ولا- ربط له بمسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير، نعم على القول بأن مثل هذا التخير غير معقول، بدعوى أن الأمر بالبدل منضمّاً إلى المبدل لغو وجزاف بعد كفايه المبدل وحده، فعندئذ يكون المبدل واجباً تعييناً.

ولكن قد تقدم أنه لا مانع من هذا التخير، ولا يقاس هذا بالتخير بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

وأما على الوجه الرابع، فلا يجوز البدار إلى الصلاه مع الطهارة التراييه في أول الوقت تكليفاً، لأنه يوجب نفويت الملاك الملزم بلا- مبرر، وأما وضعاً فالاتيان بها مجزىء، هذا كله بحسب مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات فإذا لم يكن دليل لفظي لاثبات الوجه الأول أو الثاني فيصل الدور إلى الأصل العملي، وحيث لا نعلم أن الأمر بالصلاه مع الطهارة التراييه في أول الوقت هل هو على النحو الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع ثبوتاً، فيكون ذلك منشأ للشك في أجزاء الصلاه مع الطهارة التراييه في أول الوقت وحدها عن الصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت، ومرجع هذا الشك إلى الشك في وجوب إعادتها مع الطهارة المائيه وعدم

وجوبها، ولا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوبها، فالنتيجه الاجزاء.

رأى المحقق العراقي

ولكن مع هذا فقد اعترض المحقق العراقي (قدس سره) على أصاله البراءه في المسأله، بدعوى أن الأصل فيها أصاله الاشتغال دون البراءه، وقد استدل على ذلك بوجهين:

الأول: أن الشك في وجوب إعادة الصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت ناشىء من الشك في أن المتبقى من الملاك بعد الاتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت قابل للاستيفاء أو لا. وهذا من الشك في القدره وهو مورد لقاعده الاشتغال.

الثاني: أن المقام داخل في مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإن الصلاه مع الطهاره التراييه إن كانت مجزيه عن الصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، فالواجب هو الجامع بينهما، ويكون المكلف مخيراً بين الاتيان بالأولى أو الثانيه، وإن لم تكن مجزيه، فالواجب خصوص الصلاه مع الطهاره المائيه تعيينياً، فإذا كان الأمر دائراً بين التعيين والتخيير، فالأصل في هذه المسأله التعيين والاحتياط دون البراءه(1)، ولكن كلا الوجهين غير تام.

أما الوجه الأول، فيرد عليه أنه لا فرق في جريان أصاله البراءه في موارد الشك في التكليف بين أن يكون منشأ الشك في القدره أو الشك من جهه اخرى، فإنه على كلا التقديرين لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه لاطلاق أدلتها، فإذا شك في وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت بعد الاتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت، فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه إن كان منشأ الشك في القدره على استيفاء الملاك المتبقى منها.

ص: ٤١٨

وبكلمه، أن الشك في القدره يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون الشك فيها في موارد يكون أصل ثبوت التكليف في تلك الموارد مشكوكاً فيه كما في المقام، فإن المكلف لا يعلم بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه على تقدير الاتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت ولا يعلم بدخولها في الذمه من الأول.

الثاني: أن يكون الشك في القدره على امثال ما تنجز من التكليف ودخل في العهده، ومورد الشك في القدره الذى هو مجرى الاحتياط عقلاً الثانى دون الأول، إذ لا موجب لكونه مورداً لأصالة الاحتياط بعد ما كان الشك في أصل ثبوت التكليف، فإن المكلف إذا ترك الصلاه مع الطهاره التراييه في أول الوقت فقد علم بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه في آخر الوقت، وأما على تقدير الاتيان بها فوجوبها مشكوك فيه، وهذا من الشك في أصل ثبوت التكليف وهو مورد لأصالة البراءه دون أصالة الاحتياط، وإن كان منشأ الشك في القدره، إذ لا فرق بين أن يكون منشأ الشك في أصل ثبوت التكليف الشك في القدره أو من جهه اخرى، طالما لا يرجع إلى الشك في القدره على امثال ما ثبت وتنجز من التكليف، فإذا رجع إليه فهو مورد لأصالة الاحتياط، باعتبار أنه من موارد الشك في السقوط بعد الثبوت، ولا فرق فيه بين أن يكون منشأ الشك في القدره أو من جهه اخرى، وأما إذا لم يرجع إليه فهو من موارد أصالة البراءه، فما هو المشهور من أن موارد الشك في القدره من موارد أصالة الاحتياط مطلقاً غير تام.

وأما الوجه الثانى، فالأمر في المسأله لا يدور بين التعيين والتخير، فإن دورانه بينهما مبنى على أن الأمر إما أن يكون متعلقاً بالجامع بين العمل

الاضطراري والعمل الاختياري أو بخصوص العمل الاختياري فقط، وهذا الاحتمال غير محتمل في جميع فروض المسألة، أما على الفرض الأول والثاني، فالأمر متعلق بالجامع بينهما جزماً ويكون التخيير بينهما من التخيير بين المتباينين، إذ على ضوءهما يكون المكلف مخيراً بين الصلاة مع الطهارة التراييه في أول الوقت والصلاة مع الطهارة المائيه في آخر الوقت، وأما على الفرض الثالث، فالأمر متعلق بالجامع بين الأقل والأكثر، بمعنى أن المكلف مخير بين الانتظار والاتيان بصلاه واحده وهى الصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت وبين جواز البدار والاتيان بصلاتين الصلاه مع الطهارة التراييه في أول الوقت والصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت، ولا يدور الأمر في المسألة بين التعيين والتخيير، وأما احتمال وجوب الصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت تعييناً لا-تخييراً ولا-منظماً وإن كان محتملاً، إلا أنه من الشك في التكليف الزائد والمرجع فيه أصاله البراءه، ولا يرتبط بمسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، هذا بناء على امكان هذا التخيير كما هو الصحيح، وأما بناء على القول باستحاله فالأمر أيضاً كذلك، لأن وجوب الصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت حينئذ يكون معيناً، فلا يدور أمره بين التعيين والتخيير.

نتائج هذا البحث... وأما على الفرض الرابع، فلا يجوز البدار تكليفاً ولكنه جائز وضعاً، بمعنى أن المكلف إذا أتى بالصلاه مع الطهارة التراييه في أول الوقت فصلاته صحيحه، ولكنه آثم من جهه أنه قد فوت على نفسه الملاك الملزم وهو المقدار المتبقى، فلهذا لا يجوز له البدار تكليفاً، وفي هذا الفرض لا شك في المسألة لكي يدور الأمر بين التعيين والتخيير، لأن وظيفه المكلف فيها معلومه وهى الصلاه مع الطهارة المائيه في آخر الوقت.

فالنتيجه، أن ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من أن الأمر في المسأله يدور بين التعيين والتخير، لا يتم على جميع فروض المسأله واحتمالاتها، هذا إضافه إلى أن المرجح في مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام جعل أصاله البراءه لا أصاله الاشتغال إلا في مسألتين:

الأولى: في دوران الأمر بين التعيين والتخير في حجه شىء.

الثانيه: في دوران الأمر بينهما في مقام الامتثال، وحيث أن المقام داخل في المسأله الأولى دون الثانيه والثالثه، فالمرجع فيها أصاله البراءه عن التعيين.

هذا تمام الكلام في أجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى.

نتائج هذا البحث عدّه نقاط:

الأولى: أن مقتضى القاعده الأوليه عدم الاجزاء، فإن سقوط الواجب عن المكلف وحصول الغرض منه بالاتيان بغير الواجب بحاجه إلى دليل وإلا فمقتضى اطلاق دليله عدم السقوط إذا كان له اطلاق، وإلا فهو مقتضى الأصل العملى أيضاً، لأن الشك إنما هو في سقوط الواجب بغيره، وهذا من موارد أصاله الاشتغال تطبيقاً لقاعده أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

الثانيه: أن الدليل قد دل على الخروج عن مقتضى هذه القاعده في موارد اضطرار المكلف إلى الاتيان بغير المأمور به بالأمر الواقعى الأولى، كما إذا اضطر إلى الصلاه مع الطهاره الترابيه، من جهه أنه فاقد للماء أو غير متمكن من استعمالها، وإلى الصلاه عن جلوس من جهه عدم قدرته على القيام أو أنه حرجى عليه وهكذا، ففى مثل ذلك حيث إن الأمر بالصلاه مع الطهاره الترابيه أو مع الجلوس لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكشف عن وجود ملاك فيها يفى

بغرض المولى فى الواقع.

الثالثه: أن الاضطراب الطارىء على المكلف تاره يكون مستوعباً لتمام الوقت وأخرى يكون فى جزء من الوقت دون جزء آخر، أما الكلام فى الأول، فتاره يقع فى مقام الثبوت وأخرى فى مقام الاثبات، أما فى مقام الثبوت فالملاك الذى يدعو المولى إلى الأمر الاضطرابى يتصور على وجوه تقدم الكلام فيها موسعاً، وأما فى مقام الاثبات فمقتضى اطلاق دليل الأمر الاضطرابى الاجزاء وعدم وجوب القضاء فى خارج الوقت.

الرابعه: أن ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) من أن عدم الاجزاء فى هذه المسأله وهى ما إذا كان الاضطراب مستوعباً لتمام الوقت غير معقول، بدعوى أن القيد المتعذر لا يخلو من أن يكون دخيلاً فى الملاك مطلقاً حتى فى حال تعذره، أو لا يكون دخيلاً فيه إلا فى حال التمكن، فعلى الأول لا أمر بالفاقد وعلى الثانى فالملاك فيه تام، لفرض أن القيد المتعذر غير دخيل فيه، فإذا كان ملاكه تاماً فلا موضوع للقضاء فى خارج الوقت، لأن موضوعه الفوت ولم يفت من المكلف شىء، غير تام، لأن الصلاه ذات مراتب متفاوتة، فلكل مرتبه منها ملاك دون ملاك المرتبه الأولى، مثلاً المصلحه المترتبه على الصلاه مع الطهاره الترابيه دون المصلحه المترتبه على الصلاه مع الطهاره المائيه، وعلى هذا فإذا كان المقدار المتبقى منها لزومياً، فلا مانع من الجمع بين الأداء بالوظيفه الاضطرابيه كالصلاه مع الطهاره الترابيه فى الوقت والقضاء بالوظيفه الاختياريه كالصلاه مع الطهاره المائيه فى خارج الوقت لادراك تمام المصلحه على تفصيل تقدم.

الخامسه: أن الاضطراب إذا لم يكن مستوعباً لتمام الوقت، ففى مثل ذلك يمكن تصوير الأمور به بالأمر الاضطرابى ثبوتاً على أحد الأنحاء الأربعة التاليه:

الأول: أن يكون مشتملاً على ملاك يفى بتمام ملاك الواقع.

الثاني: بجزء منه والجزء المتبقى غير لزومى.

الثالث: أنه لزومى قابل للاستيفاء.

الرابع: أنه غير قابل له.

فعلى الأول والثاني يكون الاجزاء على القاعده، وعلى الثالث فمقتضى القاعده عدم الاجزاء، لأن الواجب حينئذ هو الجامع بين الأقل والأكثر، بمعنى أن المكلف مخير بين الاتيان بعملين فى طول الوقت هما الاضطرارى والاختيارى وبين الاقتصار بعمل واحد وهو الاختيارى فى آخر الوقت. وعلى الرابع الاجزاء وصفاً لا تكليفاً وقد تقدم كل ذلك موسعاً.

السادسه: أن ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من جواز التمسك باطلاق آيه التيمم وروايات البدليه لاثبات الاجزاء فى المسأله وعدم وجوب الاعاده غير تام، أما أولاً: فلأنه لا إطلاق لأدله البدليه من الآيه الشريفه والروايات من هذه الناحيه حتى يمكن التمسك باطلاقها كما مرت الاشاره إليه.

وثانياً: أن الواجب هو طبيعه الصلاه مع الطهاره المائيه الجامعه بين مبدأ الوقت ومنتهاه، فطالما يكون المكلف متمكناً من الاتيان بها فى ضمن أحد أفرادها الطويله، فلا تصل النوبه إلى الصلاه مع الطهاره الترايبه لأنها وظيفه العاجز عن الأولى.

السابعه: أن لو كان لدليل الأوامر الاضطراريه اطلاقاً فرضاً، فلا مانع من التمسك باطلاقها، لأن مقتضاه أن الاضطرار غير المستوعب كالاضطرار المستوعب موضوع للأمر الاضطرارى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، ودعوى

أنه لا يمكن الأخذ بهذا الاطلاق، مدفوعه كما تقدم.

الثامن: أن ما قيل من أن اطلاق دليل الأوامر الاضطراريه فى المسأله معارض باطلاق دليل الأوامر الاختياريه مما لا أصل له، لأن اطلاق الدليل الأول بما أنه متكفل للحكم بعنوان ثانوى يتقدم على اطلاق الدليل الثانى المتكفل للحكم بعنوان أولى من باب الحكومه كما سبق تفصيله.

التاسعه: أن مقتضى القاعده عدم الاجزاء بناء على ما هو الصحيح، من أنه لا إطلاق لأدله الأوامر الاضطراريه إذا لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت، ولكن مع ذلك ذهب جماعه إلى الاجزاء فى المسأله كالمحقق العراقى والمحقق النائينى والمحقق الأصبهانى (قدس سرهم)، أما المحقق العراقى (قدس سره) فقد استدل على ذلك بوجوه، ولكن تقدم عدم تماميه شىء من تلك الوجوه، وأما المحقق النائينى (قدس سره) فقد اختار الاجزاء فى صورته خاصه من المسأله وهى ما إذا كان المكلف مأيوساً عن ارتفاع العذر فى الوقت أو ظاناً بعدم ارتفاعه، ولكن قد سبق عدم تماميه ذلك أيضاً، وأنه لا فرق بين هذه الصوره وصوره العلم بارتفاع العذر فى آخر الوقت، فإن مقتضى القاعده فى كلتا صورتين عدم الاجزاء، وأما المحقق الأصبهانى (قدس سره) فقد اختار فى المسأله الاجزاء، وأفاد فى وجه ذلك كلاماً طويلاً أشرنا إليه وما فيه من الاشكال.

العاشره: لا- شبهه فى اجزاء وضوء الجبيره عن الضوء التام لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت وإلا فلا يجزى، وكذا غسل الجبيره، ومن هذا القبيل وضوء المسلوس والمبطون.

الحاديه عشر: أن الاضطرار إلى ترك جزء أو شرط إذا كان من جهه التقيه، فالروايات العامه الوارده بلسان أن التقيه دينى ودين آبائى ونحوه لا تدل على

الاجزاء، لأنها لا- تكشف عن وجود مصلحه ملزمه فى الفعل المتقى به لكى يكون الأمر بالتقيه أمراً بذلك الفعل حقيقه، بل الظاهر منها أن التقيه إنما هى من جهه مصلحه مترتبه عليها وهى حقن الدماء والاعراض والأموال، فالإتيان بالفعل المتقى به إنما هو من أجل ذلك لا لمصلحه فى نفسه.

الثانيه عشر: أن المستفاد من مجموعه من الروايات هو أن الصلاه معهم وخلف إمامهم صحيحه شريطه أن يقرأ القراءه بنفسه ولا يعول على قراءه إمامهم وإن كانت الصلاه مع التكتف أو بدون ما يصح السجود عليه، بل وإن لم تكن هناك تقيه واضطرار أصلاً، فإنه يجوز له الدخول معهم فى صلاتهم جماعه اختياراً، بل هو أفضل من صلاته فرادى.

الثالثه عشر: أن الوضوء مع غسل رجلين بدل مسحها تقيه صحيح كما تقدم تفصيله.

الرابعه عشر: الأظهر أن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار فهو مشمول لاطلاق أدله الأوامر الاضطراريه خلافاً للسيد الأستاذ (قدس سره).

الخامسه عشر: أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن الثمره لاتظهر بين القولين فى باب الصلاه، فإن المكلف إذا وقع نفسه بسوء اختياره فى الاضطرار إلى الطهاره الترابيه وجب عليه الإتيان بها والصلاه معها، هذا لا من جهه أنها مشموله لاطلاق أدله الاضطرار كالأيه الشريفه والروايات، بل من جهه أن الصلاه لا تسقط بحال لا يتم، لأن الطهاره الترابيه إذا لم تكن مشموله للأيه الشريفه ونحوها، فلا يمكن اثبات مشروعيتها بقوله (عليه السلام): «لا تدع الصلاه بحال».

السادسه عشر: إذا لم يكن أصل لفظى فى المسأله فالمرجع فيها الأصل العملى

وهو أصالة البراءة فى المقام عن وجوب الاعاده، وإعتراض المحقق العراقى (قدس سره) عليها بأن المرجع فيها أصالة الاشتغال دون البراءة فى غير محله على تفصيل تقدم.

ص: ٤٢٤

وأما الكلام فى المرحله الثالثه وهى أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى أو لا: فيقع فى مقامات ثلاثه:

المقام الأول: فى بيان حجيه الامارات ومدى تأثيرها فى المسأله.

المقام الثانى: فى بيان حجيه الأصول العمليه وما هو مقدار تأثيرها فى الواقع.

المقام الثالث: فى بيان الأقوال فى المسأله.

الاجزاء فى الامارات

الاجزاء على القول بطريقه الامارات

أما الكلام فى المقام الأول ففيه تفسيران للحجيه:

أحدهما الطريقيه والكاشفيه للامارات بدون أن تكون دخيله فى الواقع أصلا، وثانيهما السببيه والموضوعيه للامارات التى لها تأثير فى الواقع. وأما التفسير الأول ففيه أقوال:

القول الأول: أنه لا- جعل ولا مجعول فى باب الامارات أصلا، وإنما هو إمضاء وتقرير من الشارع لما بنى عليه العقلاء من العمل باخبار الثقه، على أساس ما فيها من النكته المبرره لذلك البناء وهو أقربيتها إلى الواقع من غيرها، وهذا القول هو الصحيح على تفصيل يأتى فى محله إنشاء الله تعالى.

القول الثانى: ما ذهب إليه مدرسه المحقق النائينى (قدس سره) من أن المجعول فى هذا الباب إنما هو الطريقيه والعلم التعبدى فحالها حال العلم الواجدانى من هذه

الناحية، فإن كانت مطابقه للواقع فقد أدرك الواقع بما له من الملاك، وإلا فقد فات الواقع عنه كذلك(١).

القول الثالث: أن المجعول في باب الأمارات الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورته مطابقتها للواقع والمخالف في صورته عدم مطابقتها له، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكم طريقي لا شأن له غير تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ.

القول الرابع: أن المجعول في هذا الباب هو المنجزيه والمعدريه، وقد اختار هذا القول المحقق الخراساني (قدس سره)(٢).

ثم إن هذه الأقوال في المسأله تشترك في نقطه وهى أن مقتضى القاعده على ضوء جميع هذه الأقوال عدم إجزاء الاتيان بمؤدى الاماره عن الواقع، باعتبار أن مؤداها على جميع الأقوال المذكوره لا يكون مشتملا على مصلحه تفى بمصلحه الواقع حتى يكون مجزياً.

الاجزاء على القول بسببيه الامارات

وأما التفسير الثانى ففیه أيضاً أقوال:

القول الأول: السببيه المنسوبه إلى الأشاعره، وهى أنه لا واقع قبل قيام الاماره على شىء، فالاماره هى التى تحدث مصلحه فيه وتجعله الواقع بدون أن يكون هناك واقع مجعول من قبل الله تعالى فى المرتبه السابقه، والسببيه بهذا المعنى مضافاً إلى أنها غير معقوله ومخالفه للكتاب والسنه وضروره من الشرع، أنه لا معنى حينئذ للبحث عن إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ولا

-

ص: ٤٢٨

١- (١) - أجود التقريرات ١: ٢٩٢.

٢- (٢) - كفايه الأصول: ٣٤٧ و ٤٦٩.

موضوع له، إذ لا- أمر على ذلك إلا- للمؤدى، ومن الواضح أن هذا البحث يتطلب تعدد الأمر ولا يعقل فى أمر واحد، نعم أن البحث عن ذلك على هذا القول يندرج فى صغريات البحث عن المرحلة الأولى، وهى أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يجرى أداءً وقضاءً، وقد تقدم أن الاجزاء بهذا المعنى ضرورى وإلا فلا يمكن الامتثال أصلاً(١).

القول الثانى: السببيه المنسوبه إلى المعتزله، وهى أن معنى حجيه الامارات أنها توجب انقلاب الواقع وارتفاعه فى صورته المخالفه وإنحصاره بالمؤدى، على أساس أنه معنى بعدم قيام الاماره على خلافه.

وبذلك تمتاز سببيه المعتزله عن سببيه الأشاعره، فإن الامارات على ضوء سببيه الأشاعره تحدث بالواقع ابتداءً، حيث إنه لا حكم مجعول من قبل الشارع فى المرتبه السابقه إنما يجعل الحكم، الحكم تبعاً لقيام الاماره وفى المرتبه المتأخره، ولهذا لا تتصور فيها المخالفه حينئذ تاره والمطابقه تاره اخرى، وأما على ضوء سببيه المعتزله فالأحكام الواقعيه وإن كانت مجعوله من قبل الشارع وثابته فى المرتبه السابقه إلا- أنها مغياها بعدم قيام الاماره على خلافها، فإذا قامت على خلافها ارتفعت بارتفاع غايتها، نعم فى صورته مطابقتها لها صارت نفس تلك الأحكام فعلية ومنجزه، فالحكم الواقعى ما أدت إليه الاماره كانت مطابقه للواقع أم لا، ولكن على هذا القول أيضاً لا- مجال لهذا البحث، إذ ليس فى موارد الامارات أمران ظاهرى وواقعى حتى يقع البحث عن أن الامتثال الأول هل يجرى عن امتثال الثانى أو لا، بل أمر واقعى واحد وهو الأمر بالمؤدى، فيكون المقام من صغريات البحث عن المرحلة الأولى لا هذه المرحلة.

ص: ٤٢٩

القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) من السببيه بمعنى المصلحة السلوكية ونقصد بها كون المصلحة في نفس سلوك الاماره وتطبيق العمل عليها(1)، ولهذا تختلف هذه المصلحة باختلاف السلوك سعه وضيقاً، فإن كان سلوكها في أول الوقت، فمصلحته تفي بمصلحة أول الوقت فحسب، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحة تمام الوقت، ولهذا تجب الاعاده في الأول لاستيفاء مصلحة أصل الوقت بعد استيفاء مصلحة الوقت المفضل، ويجب القضاء في الثاني، لأن المصلحة السلوكية إنما تفي بمصلحة الوقت فقط، وأما مصلحة أصل الصلاة فهي باقية فلا بد من استيفائها بالقضاء إذا كان القضاء بالأمر الأول، نعم إذا كان بأمر جديد لم يجب القضاء، لأن موضوعه فوت الفريضة والمفروض عدم فوتها كما عن السيد الأستاذ (قدس سره)(2) هذا، وقد علق عليه بعض المحققين (قدس سره) بأن الالتزام بالمصلحة السلوكية إنما هو على أثر برهان قبح التفويت بمقدار لولاها لزم تفويت مصلحة الواقع بلا تدارك أصلاً وهو قبيح، وهذا البرهان لا يقتضى أكثر من وجود مصلحة سلوكية بمقدار مصلحة الوقت التي لا يمكن تداركها أصلاً، وأما مصلحة أصل الفعل الذي يمكن تداركه بالقضاء كما هو ظاهر دليل القضاء، فلا يمكن أن يستفاد من دليل الحكم الظاهري تداركها، لأن مدرك هذا التقييد هو الضروره والبرهان، والضرورات تتقدر بقدرها لا أكثر، فإذاً يجب القضاء كما هو مقتضى ظاهر دليله(3).

وللنظر في هذا التعليق مجال، فإن الالتزام بوجود مصلحة سلوكية في باب الامارات إنما هو على أساس حكم العقل بقبح تفويت ملاك الواقع، باعتبار أن

١- (١) - فرائد الأصول: ٢٧.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٧٤-٢٧٦.

٣- (٣) - لاحظ بحوث في علم الأصول ٢: ١٦٤.

حجيه الامارات من باب الطريقيه تستلزم ذلك، فمن أجل دفع هذا القبح لابد من الالتزام بالمصلحه السلوكيه فيها لكي يتدارك بها مصلحه الواقع الفئته، وعلى هذا فإن كان سلوك الاماره فى الوقت المفضل فحسب ثم انكشف الخلاف وتبين أنها غير مطابقه للواقع، فلا بد حينئذ أن تكون مصلحته بمقدار يتدارك به مصلحه الصلاه فى الوقت المفضل، وإن كان فى تمام الوقت فلا بد أن تكون مصلحته بمقدار يتدارك به مصلحه الصلاه فى تمام الوقت، فيأذن لا يفوت شىء منه فى الوقت حتى يجب قضاؤها فى خارج الوقت، ودعوى أن المتدارك بالمصلحه السلوكيه إنما هو مصلحه الوقت فحسب دون مصلحه أصل الصلاه، فإنها قابله للتدارك بالقضاء فى خارج الوقت ومصلحه الوقت غير قابله له فيه، مدفوعه بأنها مبنية على نقطه خاطئه وهى أن تكون هناك مصلحتان مستقلتان، إحداهما مصلحه الصلاه، والأخرى مصلحه الوقت، والمتدارك بالمصلحه السلوكيه مصلحه الوقت دون مصلحه الصلاه، وأما خطأ هذه النقطه، فلأنه لا شبهه فى أن هنا مصلحه واحده قائمه بحصه خاصه من الصلاه وهى الصلاه المقيده بالوقت المحدد، والوقت دخيل فى اتصاف الصلاه بها من ناحيه وترتيبها عليها خارجاً من ناحيه اخرى، ولا يمكن القول بأن الوقت دخيل فى اتصاف الصلاه بمقدار من المصلحه لا- فى أصلها، لأن ذلك القول مبنى على الالتزام بتعدد المطلوب والملاك وهو قول لا أساس له.

فالتتيجه، أن المصلحه السلوكيه فى تمام الوقت بما أنها تفى بتمام مصلحه الصلاه فى الوقت. فلا موضوع للقضاء، لوضوح أنه لا مصلحه للصلاه فى خارج الوقت إلا فى عرض فوتها فى الوقت.

وبكلمه، أن الالتزام بالمصلحه السلوكيه فى باب الامارات إنما هو على

أساس تدارك ما فات عن المكلف من مصلحه الواقع، فإن كان سلوك الاماره فى الوقت المفضل فحسب، فمصلحته تفى بمصلحه الصلاه فى الوقت المفضل، وإن كان سلوكها فى تمام الوقت فمصلحته تفى بمصلحه الصلاه فى تمام الوقت، فلا يجب القضاء، لأنه تابع لتحقق موضوعه وهو فوت الفريضه فى الوقت، فإنه يوجب اتصاف الصلاه بالملاك فى خارج الوقت وإلا فلا ملاك لها، والمفروض عدم تحقق فوتها فيه.

ومن هنا يظهر أن هذا القول لا يقتضى الاجزاء بالنسبه إلى الاعاده فى الوقت، فإذا انكشف خلاف الاماره فى الوقت وتبين عدم مطابقتها للواقع وجبت الاعاده، على أساس أن المتدارك بمصلحه السلوك إنما هو مصلحه الصلاه فى الوقت المفضل لا فى تمام الوقت، وأما بالنسبه إلى وجوب القضاء فيقتضى الاجزاء، باعتبار أن سلوك الاماره إذا كان فى تمام الوقت، فالمتدارك بمصلحه الصلاه كذلك، فإذا لا يفوت منه شيء فى الوقت حتى يجب التضاد فى خارج الوقت.

ولكن المحقق النائنى (قدس سره) ذهب إلى أن مقتضى القاعده فيه عدم الاجزاء مطلقاً أى فى الوقت وخارجه فحاله حال القول بالطريقه، وقد أفاد فى وجه ذلك أن المصلحه السلوكيه تختلف باختلاف أمد السلوك، فإن كان أمده فى الوقت المفضل فحسب فالمتدارك بمصلحته مصلحه الصلاه فى هذا الوقت فقط لا فى تمام الوقت، فهذا تجب إعادتها لاستيفاء مصلحه تمام الوقت، وإن كان أمده فى تمام الوقت فالمتدارك بها مصلحه الصلاه فى الوقت فقط دون مصلحه أصل الصلاه، فإذا لا بد من الاتيان بها قضاءً لاستيفاء تلك المصلحه (1).

ص: ٤٣٢

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، لأن ما ذكره (قدس سره) مبني على أن تكون الصلاة مشتملة على مصلحتين مستقلتين:

إحداهما: قائمه بحصه خاصه منها وهي الصلاة في أول الوقت، والأخرى قائمه بذات الصلاة، وحيث أن المتدارك بالمصلحه السلوكيه إنما هو مصلحه الصلاة في الوقت فتبقى مصلحه ذات الصلاة، فيجب تداركها بالقضاء، ولكن هذا المبني خاطيء، لأن الصلاة لا تكون مشتمله على مصلحتين مستقلتين، الاولى مصلحه الوقت والثانيه مصلحه ذات الصلاة، لوضوح أنه لا مصلحه لذات الصلاة بما هي، فالمصلحه إنما هي لحصه خاصه منها وهي حصتها في الوقت لا مطلقاً كما مرّ، بل لو صح القول بتعدد المطلوب والملايك كانت مصلحه ذات الصلاة في طول مصلحه الصلاة في الوقت، فوجوب استيفائها في خارج الوقت منوط بعدم استيفائها في الوقت، وأما مع استيفائها فيه فلا يجب استيفائها في الخارج، وعلى هذا فإذا كانت مصلحه الصلاة في الوقت متداركه بالمصلحه السلوكيه، فلا موجب لقضائها في خارج الوقت، لأنه منوط بعدم تداركها في الوقت إما بنفسها أو بالمصلحه السلوكيه، وأما مع التدارك فلا موضوع له، هذا إضافة إلى أن القول بتعدد المطلوب مبني على جعل المقيد على أفضل الأفراد لا حمل المطلق عليه، وهذا خلاف الارتكاز القطعي العرفي، فإن المرتكز لدى العرف العام هو أن المقيد قرينه نوعيه لبيان المراد من المطلق، ومن هنا يكون حمل المطلق على المقيد من أحد موارد الجمع العرفي وخارج عن موارد التعارض المستقر، وعلى هذا فلا بد من حمل اطلاقات أدله وجوب الصلاة في الكتاب والسنة على ما دل على تقييد وجوبها بوقت خاص بدايه ونهايه.

وهنا فروض اخرى للقول بالتسيب:

الفرض الأول: الالتزام بوجود مصلحة فى المؤدى، على أساس أن تفويت مصلحة الواقع بلا مبرر قبيح، فلذلك لابد من الالتزام بوجودها فيه حتى لا يلزم هذا المحذور.

وهذه المصلحة قد تكون مسانحة لمصلحة الواقع وقد تكون غير مسانحة لها، وأما إذا كانت مسانحة لها، فإن كانت أقوى من مصلحة الواقع انقلب الواقع إلى واقع ثانوى وهو مؤدى الاماره، باعتبار أن مصلحته حيث كانت أقوى من مصلحة الواقع فهى المؤثره دونها، لأن تأثيرها منوط بأن لا يكون لها مزاحم أقوى، ولازم ذلك التصويب والاجزاء، وأما التصويب فلأنه مرد ذلك إلى أن الحكم الواقعى مشروط بعدم قيام الاماره على خلافه، فإذا قامت ارتفع بارتفاع موضوعه، وهذا هو التصويب المنسوب إلى المعتزله، أما الاجزاء فهو واضح لمكان استيفاء مصلحة الواقع بمصلحة أقوى منها وهو مصلحة المؤدى، فلا مبرر حينئذ للاعاده ولا للقضاء. وإن كانت مساويه لها، فالواجب حينئذ تخييرى وهو الجامع بين الواقع والمؤدى، ولا يمكن أن يكون تعييناً، ضروره أن الاتيان بكل من المؤدى والواقع يكفى عن الآخر ملاكاً وحكماً ومعه لا- يمكن أن يكون كل منهما واجباً تعيينياً، ولازم ذلك أيضاً التصويب والاجزاء، أما التصويب فلأن الواقع ينقلب عن التعيين إلى التخير، وأما الاجزاء فلأن المكلف إذا عمل بالاماره المخالفه فقد أتى بأحد فردى الواجب، وأما إذا كانت مصلحة المؤدى غير مسانحة لمصلحة الواقع، فلا تستلزم التصويب ولا الاجزاء، أما الأول فلأن استيفائها ليس استيفاء لها، فإذا عمل المكلف بالمؤدى فقد استوفى مصلحته، وأما مصلحة الواقع فهى باقيه على حالها، أو فقل إن هنا واجبين مستقلين لا يرتبط أحدهما بالآخر لا ملاكاً ولا حكماً وهما المؤدى والواقع، وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالمؤدى لم يسقط الواقع عنه لا ملاكاً ولا حكماً،

لفرض أن ملاك المؤدى ليس من سنخ ملاكه حتى يكون استيفاؤه استيفاءً له كما هو الحال فى جميع الواجبات المستقله، فإذن يبقى الواقع كما هو، غايه الأمر أن المكلف جاهل به، وحينئذ فإذا إنكشف الخلاف فى الوقت وجب الاعاده فيه، وإذا انكشف خارج الوقت وجب القضاء فيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى هل يتصور ذلك فى باب الصلاه، بأن لا تكون مصلحه المؤدى فيه من سنخ مصلحه الواقع، الظاهر أنه غير متصور فيه، فإذا قامت الاماره على عدم جزئيه السوره مثلاً فى الصلاه وكان الواجب فى الواقع هو الصلاه مع السوره، ففى مثل ذلك لو كانت مصلحه المؤدى مباينه لمصلحه الواقع وغير مسانخه لها، لزم تعدد الواجب حكماً وملاكاً وهو لا يمكن، ضروره أن الواجب على المكلف صلاه واحده إما بدون السوره أو معها، فلو فرض وجود مصلحه فى الصلاه بدون السوره التى هى مؤدى الاماره، فلا بد أن تكون من سنخ مصلحه الصلاه مع السوره التى هى واجبه فى الواقع حتى تستوفى بها، فلا يمكن فرض وجود مصلحه مستقله فيها غير مسانخه لها، وإلا لزم محذور تعدد الواجب حكماً وملاكاً.

وأما فى غير باب الصلاه كالصوم والحج والزكاه والخمس وغيرها، فلا مانع من افتراض تعدد المصلحه سنخاً، بأن لا تكون مصلحه مؤدى الاماره من سنخ مصلحه الواقع، كما إذا قامت الاماره على وجوب الصلاه ركعتين مثلاً عند رؤيه الهلال وكان الواجب فى الواقع الدعاء، فلا مانع من أن تكون مصلحه الصلاه التى هى مؤدى الاماره مباينه لمصلحه الدعاء بدون المضاده بينها، وعلى هذا فالقول بالتسيب على هذا الفرض لا يستلزم التصويب ولا الاجزاء فى غير باب الصلاه من أبواب العبادات.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن المصلحة التي كانت تحدث في مؤدى الاماره بواسطه دليل حجيتها، فإن كانت تلك الاماره فى باب الصلاه فلا يمكن أن تكون تلك المصلحة مباينه لمصلحه الواقع وغير مسانخه لها، بل لابد أن تكون من سنخها ذاتاً وإلا لزم تعدد الواجب حكماً وملاكاً وهو خلاف الضروره فى باب الصلاه، وإن كانت فى سائر الأبواب غير باب الصلاه، فلا مانع من أن تكون مصلحه المؤدى مباينه لمصلحه الواقع وغير مسانخه لها، غايه الأمر يلزم حينئذ تعدد الواجب حكماً وملاكاً ولا محذور فيه فى سائر الأبواب.

الفرض الثانى: الالتزام بوجود مصلحه فى جعل الحكم الظاهرى لا فى متعلقه من أجل رفع قبح تفويت مصلحه الواقع، بدعوى أن هذا التفويت إنما يكون قبيحاً إذا لم تكن مصلحه فى نفس هذا التفويت وهو جعل الحكم الظاهرى لأن جعله، جعل التفويت، وعلى هذا الفرض لا تصويب ولا أجزاء، لفرض أن مصلحه الواقع محفوظه وغير متداركه، ومعها يجب الاتيان به فى الوقت إذا كان انكشاف الخلاف فيه، وخارج الوقت إذا كان إنكشاف الخلاف فيه.

الفرض الثالث: ما ذكره المحقق الأصبهاني (قدس سره) من أنه يمكن إفتراض وجود مصلحه فى مؤدى الاماره المخالفه للواقع، بما هو مؤدى الاماره المخالفه وهى مصلحه فى عرض مصلحه الواقع، فإنها قائمه بالمؤدى بعنوان ثانوى وهو مؤدى الاماره المخالفه للواقع، ومصلحه الواقع قائمه به بعنوان أولى (1)، وعلى هذا فإذا عمل المكلف بالاماره وأتى بمؤداها، حصل الغرض وسقط الأمر عن الواقع، فإذن هذا التصوير من السببيه يوجب الاجزاء ولا يوجب التصويب وتبدل الأمر الواقعى التعيينى بالواقع إلى الأمر بالجامع بينه وبين مؤدى الاماره المخالفه للواقع

ص: ٤٣٦

بما هو مؤدى الاماره المخالفه لاستحاله ذلك.

وللمناقشه فيه مجال وذلك لأن مصلحه مؤدى الاماره المخالفه للواقع بهذا العنوان، لا تخلو من أن تكون مباينه لمصلحه الواقع أو مسانحه لها، أما على الأول فإن كانت بينهما مضاده، فلا يمكن الأمر بتحصيلهما معاً لاستحاله الأمر بالضدين، وعلى هذا فإذا عمل المكلف بالاماره المخالفه، فقد استوفى مصلحه مؤداها بما هي مصلحه مؤداها، ومع استيفاءها لا يمكن استيفاء مصلحه الواقع لمكان المضاده، فإذا لا محاله يسقط الأمر بالواقع، ولا مناص حينئذ من الالتزام بالأجزاء دون التصويب وانقلاب الواقع، وفي هذه الصوره يستلزم القول بالتسبب الاجزاء ولا يستلزم التصويب، فأحدهما ينفك عن الآخر، وأما إن لم تمكن بينهما مضاده بأن يكون بإمكان المكلف تحصيلهما معاً، ففي مثل ذلك لا تصويب ولا أجزاء.

أما الأول، فلأن المصلحتين بما أنهما متباينتان ولا ترتبط إحداهما بالأخرى فلا تستوفى مصلحه الواقع بمصلحه المؤدى حتى ينقلب، بل هي باقيه على حالها، غايه الأمر أن المكلف غير مأمور بتحصيلها من جهه عدم وصولها إليه.

وأما الثانى، فلأن مصلحه الواقع قد ظلت بحالها فلا موجب لسقوط الواقع عن المكلف، وحينئذ فإذا إنكشف الخلاف فإن كان فى الوقت وجب الاتيان به فيه لاستيفاء مصلحته، وإن كان فى خارج الوقت وجب قضاؤه فيه، ولكن هنا إنما يتصور فى غير باب الصلاه من الواجبات، وأما فى باب الصلاه فقد تقدم أنه لا- يمكن فرض كون مصلحه مؤدى الاماره المخالفه للواقع مباينه لمصلحه الواقع وغير مربوطه بها، وإلا لزم تعدد الواجب واقعاً ملاكاً وحكماً وهو كما ترى.

وأما على الثانى وهو ما إذا كانت مصلحه المؤدى من سنخ مصلحه الواقع،

فلا بد من الالتزام بالانقلاب من التعيين إلى التخيير، حيث لا يمكن أن يكون الأمر بكل منهما أمراً تعينياً، لأن حدوث مصلحة في مؤدى الاماره المخالفه المسانخه لمصلحه الواقع لا- محاله يوجب انقلاب الأمر الواقعي التعيني بالواقع إلى الأمر التخييري بالجامع بينه وبين مؤدى الاماره المخالفه بما هو المخالفه، غايه الأمر أن المكلف مأمور بالعمل بالاماره المخالفه للواقع وتحصيل المصلحه القائمه بمؤداها، ولا يكون مأموراً بتحصيل المصلحه القائمه بالواقع لعدم وصولها إليه وجهله بها، فالنتيجه أن السببيه في هذا الفرض تستلزم التصويب والاجزاء معاً، فما ذكره (قدس سره) من أنها تستلزم الاجزاء دون التصويب فلا يتم.

وبكلمه، أن مصلحه المؤدى بما هو مؤدى الاماره المخالفه للواقع إن كانت من سنخ مصلحه الواقع، فمعنى ذلك أنها مصلحه بدليه عن مصلحه الواقع، فإذا كانت كذلك فمعناها التصويب وانقلاب الواقع من الواجب التعيني إلى الواجب التخييري، ولكن هل يمكن هذا الانقلاب، فقد ذكر (قدس سره) أنه مستحيل (1).

الظاهر أنه لم يرد بالاستحاله، استحاله تصوير الجامع بين الواقع ومؤدى الاماره المخالفه له، فإن تصويره بمعنى مفهوم أحدهما بمكان من الامكان، بل الظاهر أنه أراد بذلك أن الواجب لا- يمكن أن يكون الجامع بينهما بأن يكون الأمر في الواقع أمراً تخييرياً لا- تعينياً، لأن تحقق أحد فردى الجامع وهو مؤدى الاماره المخالفه للواقع يتوقف على تعلق الأمر بالواقع تعينياً، ومن الواضح أن الأمر المتعلق به كذلك ناشىء من وجود مصلحه في متعلقه، فلو كان الأمر الواقعي متعلقاً بالجامع فلم يتحقق ذلك الفرد، فإذاً يلزم من فرض انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير عدم الانقلاب، وعلى الجملة فعنوان مخالفه مؤدى

ص: ٤٣٨

الاماره للواقع يتوقف على ثبوت الأمر التعيينى بالواقع فى المرتبه السابقه، ومن المعلوم أن الأمر المتعلق به ينبثق عن وجود مصلحه تعيينه فى متعلقه، فلو كان الأمر الواقعى تخييرياً متعلقاً بالجامع بينهما لم تتحقق الاماره المخالفه للواقع حتى توجب الانقلاب، فإذا لم تتحقق فلا- انقلاب، فيلزم حينئذ من فرض الانقلاب عدم الانقلاب، ومن فرض تحقق مخالفه مؤدى الاماره للواقع عدم المخالفه وهو محال.

نتائج البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: أن حجيه الامارات على القول بالطريقه لا تستلزم الاجزاء لا فى الوقت ولا فى خارج الوقت على ضوء جميع الآراء فى تفسيرها كما مرّ.

الثانيه: أن حجيتها على القول بالسببه هل تستلزم الاجزاء؟

والجواب: أن ذلك يختلف باختلاف الأقوال فى تفسيرها، فعلى ضوء التفسير المنسوب إلى الأشاعره فلا شبهه فى الاجزاء، إذ على هذا التفسير لا- واقع قبل قيام الاماره وحجيتها، فالواقع أولاً- وثانياً هو مؤدى الاماره، فإذاً يكون ذلك من اجزاء الاثيان بالمأمور به بالأمر الواقعى عن أمره لا من اجزاء الاثيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى، وكذلك الحال على التفسير المنسوب إلى المعتزله كما تقدم.

وأما على التفسير بالمصلحه السلوكيه، فقد مرّ أنها تستلزم الاجزاء بالنسبه إلى القضاء دون الاماره.

وأما على التفسير بالمصلحه فى مؤدى الاماره، فإن كانت مسانخه لمصلحه الواقع فهى توجب التصويب والاجزاء معاً كما عرفت، وإن لم تكن مسانخه لها

فلا توجب التصويب ولا الاجزاء، لأن مصلحه الواقع غير مستوفاه بها.

وأما على التفسير بالمصلحه فى نفس جعل الحكم الظاهرى، فهى لا تستلزم التصويب ولا الاجزاء، لفرض أنها ليست من سنخ مصلحه الواقع وأنها لا تتدارك بها.

وأما على التفسير بالمصلحه فى مؤدى الاماره المخالفه للواقع بما هو مؤدى الاماره المخالفه، فإن كانت تلك المصلحه من سنخ مصلحه الواقع، فلازمه التصويب والاجزاء معاً وإن لم تكن من سنخها، فإن كانت مضاده لها فلازمها الاجزاء دون التصويب وانقلاب الواقع، وإن لم تكن مضاده لها فلا تصويب ولا اجزاء، لفرض أن مصلحه الواقع غير مستوفاه بها.

الثالثه: قد ظهر مما تقدم أن القول بالسببيه إذا استلزم التصويب وانقلاب الواقع، استلزم الاجزاء أيضاً، وأما إذا لم يستلزم التصويب والانقلاب فلا- يستلزم الاجزاء إلا فى صورته خاصه وهى ما إذا كانت بين المصلحتين مضاده، فإنه حينئذ يستلزم الاجزاء دون التصويب والانقلاب كما مر، وأما السببيه بمعنى المصلحه السلوكيه، فهى لا- تستلزم الانقلاب والتصويب وإن كانت تستلزم الاجزاء بالنسبه إلى القضاء دون الاعاده.

والخلاصه: أن التصويب ملازم للاجزاء، وأما الاجزاء فهو غير ملازم للتصويب.

الرابعه: أن الغرض من بيان الآراء والاحتمالات فى حجيه الامارات على القول بالطريقه والسببيه ليس التحقيق فى صحتها وسقمها، فإن لذلك محلاً- آخر وهو باب الظن وسيأتى الكلام فيه إنشاء الله تعالى، بل الغرض من بيانها أن الملازمه بين هذه الآراء والاحتمالات وبين الاجزاء ثابتة فى الجميع أو فى البعض

أو لا تكون ثابتة أصلاً، وقد ظهر مما مر أن الملازمه لم تثبت بين الأجزاء وشيء من الآراء على القول بالطريقيه، وأما على القول بالسببيه فقد تقدم أن الملازمه ثابتة على ضوء بعض الآراء والتفاسير دون بعضها الآخر.

الأجزاء فى موارد الأصول العمليه

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو مفاد حجيه الأصول العمليه كأصالة الطهاره والحليه واستصحابهما، فلا شبهه فى أن مقتضى القاعده عدم الأجزاء عند انكشاف الخلاف إلا على القول بالتصويب وارتفاع الحكم الواقعى بجعل الحكم الظاهرى، وأما على القول بالطريقيه فيما أن الحكم الواقعى لا يرتفع بالحكم الظاهرى، فمع انكشاف الخلاف وعدم امتثاله فلا محاله تجب الاعاده فى الوقت إذا كان انكشاف الخلاف فيه وإلا ففى خارج الوقت.

ولكن المحقق الخراسانى (قدس سره) قد فصل فى المقام بين الحكم الظاهرى المجعول بلسان احراز الواقع والنظر إليه والحكم الظاهرى المجعول بلسان جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء من غير نظر إليه، فإن كان من قبيل الأول لم يجزىء وإن كان من قبيل الثانى أجزاء، فلو صلى فى ثوب محكوم بالطهاره بمقتضى أصالة الطهاره أو فى ثوب محكوم بالحليه بمقتضى أصالة الحل ثم انكشف الخلاف وبان أن الثوب نجس أو مغصوب، كان مقتضى القاعده الأجزاء من جهه أن دليل أصالة الطهاره أو أصالة الحليه يوسع موضوع دليل اشتراط الطهاره أو الحل فى الصلاه وينقح صغرى الشرط ويجعله أعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه، وحينئذ فإذا صلى مع أصالة الطهاره أو الحليه صلى مع الشرط واقعاً وليس فيه انكشاف الخلاف، غايه الأمر إذا علم بالنجاسه ارتفع الشرط بارتفاع موضوعه من حين العلم بالنجاسه، لأن انكشاف الخلاف إنما هو بالنسبه إلى النجاسه لا بالنسبه إلى

الشرط (١)، بيان ذلك أن مفاد هذه الأصول ومدلولها أحكام ظاهرية ثابتة واقعاً في ظرفها وهو ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن نسبه هذه الأصول العمليه إلى الأدله الاجتهاديه التي تدل على شرطيه الطهاره والحليه فى الصلاه نسبه الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، فإنها توسع دائره الشرطيه وتنقح صغرها وتجعل الشرط أعم من الطهاره أو الحليه الواقعيه والظاهريه، لأن الحكومه تاره تكون واقعيه كما إذا كان الدليل الحاكم كالدليل المحكوم دليلاً اجتهادياً ناظراً إلى اثبات الواقع كجمله (الطواف فى البيت صلاه)، و (الفقاع خمر) وهكذا، فإن الدليل الحاكم يوسع موضوع الدليل المحكوم واقعاً ويجعل فرداً آخر له تزيلاً، وأخرى تكون ظاهرية، فلا يكون للدليل الحاكم تأثير فى الواقع لا توسعاً ولا تضيقاً، وهذه الحكومه قد تكون فى طريق إثبات الواقع كأدله حجيه الامارات، إذ لولاها لم يمكن اثبات الواقع إلا -بالعلم الوجدانى، ولكنها توسع دائره الاثبات وتجعله أعم من الاثبات الوجدانى والاثبات التعبدى على تفصيل ذكرناه فى محله، وقد تكون فى توسعه الواقع ظاهراً لا واقعاً كحكومته دليل أصاله الطهاره على الدليل الاجتهادى الدال على شرطيه طهاره البدن والثياب فى الصلاه الظاهر فى أن الشرط خصوص الطهاره الواقعيه، باعتبار أن دليل الأصاله يدل على أن الشرط أعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه، على أساس أنه ينقح الصغرى له ويثبت الطهاره ظاهراً، فيترب عليها آثارها واقعاً منها الشرطيه، وعلى هذا فإذا صلى فى ثوب أو بدن محكوم بالطهاره بمقتضى أصاله الطهاره أو استصحابها ثم انكشف الخلاف وبان أنه نجس، صحت صلاته واقعاً لأنها واجده للشرط

ص: ٤٤٢

كذلك وهو الطهاره الظاهريه، ولا- يتصور انكشاف الخلاف فيها لعدم واقع موضوعي لها حتى يتصور فيها انكشاف الخلاف، لأنها مجعوله في حال الجهل بالواقع وعدم العلم به وثابته في هذه الحاله واقعاً وليس لها واقع موضوعي وراء هذه الحاله، فطالما يكون الجهل بالواقع موجوداً فهي موجوده ولا ترتفع إلا بارتفاعه، نعم إنكشاف الخلاف إنما يتصور بالنسبه إلى النجاسه الواقعيه التي لها واقع موضوعي قد تطابقه وقد لا تطابقه، وعلى هذا فإذا علم بالنجاسه وانكشف الخلاف بعد الصلاه انتفى الشرط بانتفاء موضوعه من حينه، لا- أنه يكشف عن فقدانه حال الصلاه، لأنه خلف فرض أن الشرط أعم من الطهاره الظاهريه والواقعيه، والمفروض أن الطهاره الظاهريه أثناء الصلاه موجوده واقعاً، وكذلك إذا صلى في ساتر محكوم بالحليه بمقتضى أصاله الحل، فإذا انكشف الخلاف بعد الصلاه فهو إنما يكون بالنسبه إلى الحليه الواقعيه التي لها واقع خارجي قد تطابقه وقد لا تطابقه، وأما بالنسبه إلى الحليه الظاهريه فلا يتصور فيها انكشاف الخلاف، لأنها ثابتة واقعاً في حال الجهل بالواقع ولا واقع موضوعي لها غير ثبوتها في هذه الحاله، وعلى هذا فالمصلي واجد للشرط حال الصلاه حقيقه وانكشاف الخلاف بعدها لا يؤثر فيها ولا يجعل الواجد للشرط فاقداً له، لاستحاله انقلاب الشيء عما وقع عليه هذا.

وقد علق على مقاله صاحب الكفايه (قدس سره) المحقق النائيني والسيد الأستاذ (قدس سرهما) بوجوه:

الوجه الأول: أن الحكومه عند المحقق الخراساني (قدس سره) منحصره في التفسير اللفظي، بأن يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل المحكوم ومفسراً له بكلمه (يعني)، ومن الواضح أن لسان دليل أصاله الطهاره وأصاله

الحل واستصحابهما ليس لسان التفسير والنظر، فأذن لا حكمه هذا(١).

وقد وجه بعض المحققين (قدس سره) كلامه بأن من الجائز أن يكون مراده (قدس سره) من الحكمه في المقام الورود واثبات موضوع جديد للشرطيه وهو الطهاره الظاهريه حقيقه(٢)، ولكن قد يقال بأن هذا التوجيه خلاف نص كلامه (قدس سره) في المقام، حيث قال فيه أن دليل الأصالة حاكم على دليل الاشتراط ويوسع دائره الشرط ويجعله أعم من الواقع والظاهر، ومع هذا التصريح كيف يمكن حمل كلامه على الورود هذا، إضافة إلى أن ضابط الورود لا ينطبق على المقام، لأن ضابطه أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود وجداناً وحقيقه أو يوسع دائرته كذلك، وأما إذا كان توسيع دائرته في الظاهر كما في المقام لا- في الواقع، فهو من الحكمه وليس من الورود، ومن هنا ذكر المحقق الأصبهاني (قدس سره) أن الحكمه عند صاحب الكفايه (قدس سره) ليست بمعنى كون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم بمثل أعنى وأشباهه، وما ذكره (قدس سره) في باب التعادل والترجيح إنما أورد على الشيخ الأعظم (قدس سره) الملتزم في الحكمه بنظر أحد الدليلين إلى الآخر، بأن النظر في مقام الاثبات لا يكون إلا بمثل أعنى وأشباهه، بل يكفي في حكمه أحد الدليلين على الآخر عنده (قدس سره) مجرد اثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً(٣) هذا، ولكن لا يبعد ما ذكره بعض المحققين (قدس سره) من التوجيه لأمرين:

الأول: أنه (قدس سره) قد اعتبر في الحكمه النظر وكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم، وقد صرح بذلك في موردين أحدهما في آخر

ص: ٤٤٤

١- (١) - أجود التقريرات ١: ٢٨٧.

٢- (٢) - بحوث في علم الأصول ٢: ١٥٨.

٣- (٣) - نهاية الدرايه ١: ٣٩٣، في تعليقه منه (قدس سره).

الثانى: أن ثبوت الموضوع وهو الطهاره الظاهريه أو الحليه الظاهريه بالوجدان، لأن مفاد دليل حجيه أصاله الطهاره هو جعل الطهاره الظاهريه فى ظرف الجهل بالواقع والشك فيه وهو قطعى، فكما أن نفي الموضوع للدليل إذا كان بالوجدان فهو من الورود بلا فرق بين أن يكون ذلك تكويناً أو تشريعاً، وإذا كان بالتعبد فهو من الحكومه، ومن هنا ذهب المحقق النائنى (قدس سره) والسيد الأستاذ (قدس سره) إلى أن دليل حجيه الامارات وارد على البراه العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان، باعتبار أنه رافع لموضوعها بنفس ثبوت التعبد الذى هو وجدانى، ولا يمكن أن يكون ثبوت التعبد بالتعبد وإلا لزم التسلسل، وحاكم على البراه الشرعيه باعتبار أنه رافع لموضوعها، فثبوت المتعبد به وهو الواقع وثبوت التعبد لا بالوجدان، فلذلك يكون تقديمه عليها من باب الحكومه (٢)، وعلى هذا الأساس فيما أن ثبوت الطهاره الظاهريه فى ظرف الجهل بالواقع والشك فيه إنما هو بالوجدان شرعاً لا- بالتعبد، فيكون تقديم دليل ثبوتها على دليل شرطيه الطهاره بالورود، لأنه يثبت موضوعها وهو الطهاره الظاهريه بالوجدان هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن ما ذكره المحقق الأصبهاني (قدس سره) من أن مراد صاحب الكفايه من الحكومه ليس نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، بل مجرد إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً، وما ذكره (قدس سره) فى باب التعادل والتراجع إنما هو إشكال على الشيخ الأعظم (قدس سره) فى غير محله، لأنه (قدس سره) قد فسر الحكومه فى باب التعادل

١- (٢١) - كفايه الأصول: ٤٢٩ و ٤٣٨.

٢- (٣) - أجود التقريرات ٣: ٢٨٤-٢٨٥ و ٢٩٠: ٤، ومصباح الأصول ٣: ٢٥٠-٢٥١.

والترجيح بالنظر وكذلك فى أواخر الاستصحاب من دون الاشاره إلى أن هذا التفسير على مبنى الشيخ (قدس سره). فالنتيجه أنه لا يبعد أن يكون مراده (قدس سره) من الحكومه فى المقام الورود.

الوجه الثانى: أن حكومه دليل أصاله الطهاره والحليه واستصحابهما على الأدله الاجتهاديه وهى أدله شرطيه الطهاره والحليه للصلاه، حكومه ظاهريه موقته بزمن الجهل بالواقع والشك فيه، وليست بحكومه واقعيه لكى توجب توسعه الواقع، ونتيجه هذه الحكومه هى ترتيب آثار الطهاره الواقعيه أو الحليه الواقعيه على الطهاره الظاهريه أو الحليه الظاهريه طالما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف وتبين أنه لم يعمل بالواقع وجب عليه العمل به، لأن الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعي ومتأخراً عنه رتبته، فلا يعقل أن يكون توسعه للحكم الواقعي إلا ظاهراً وفى مقام الوظيفه العمليه التى ترتفع بانكشاف الخلاف (١).

وقد أجاب عنه بعض المحققين بأن أصاله الطهاره فى طول النجاسه الواقعيه المشكوكه ولكنها ليست فى طول شرطيه الطهور فى الصلاه، فلا مانع من أن تكون حكومه دليل أصاله الطهاره على دليل شرطيه الطهاره واقعيه (٢).

ولكن هذا الجواب قابل للمناقشه وذلك، لأن أصاله الطهاره كما أنها فى طول النجاسه الواقعيه كذلك فى طول الطهاره الواقعيه، باعتبار أنها مجعوله للشىء المشكوك طهارته ونجاسته، والمفروض أن مدلول دليل شرطيه الطهاره للصلاه هو شرطيه الطهاره الواقعيه، ومفاد دليل أصاله الطهاره ليس إثبات شرطيه

ص: ٤٤٦

١- (١) - أجود التقريرات ١: ٢٨٩، ومحاضرات فى اصول الفقه ٢: ٢٥٧.

٢- (٢) - بحوث فى علم الأصول ٢: ١٥٨.

الطهاره الظاهريه لكى يقال أن شرطيه الطهاره الظاهريه ليست فى طول شرطيه الطهاره الواقعيه رتبه، لأن كون الطهاره الظاهريه فى طول الطهاره الواقعيه لا يستلزم كون شرطيتها فى طول شرطيتها، بل مفاده إثبات الطهاره الظاهريه وجعلها، وحيث إن الطهاره الظاهريه فى طول الطهاره الواقعيه فلا يمكن أن تكون توسعه لها، ضروره أن الحكم الظاهري لا يمكن أن يكون توسعه للحكم الواقعي إلا ظاهراً، ومن الواضح أن هذه السعه ترتفع بانكشاف الخلاف وتبين أنه لم يصل مع طهاره ثوبه أو بدنه، فإذا تجب عليه الاعاده إن كان فى الوقت والقضاء إن كان فى خارج الوقت.

الوجه الثالث: أن أصاله الطهاره لو كانت حاكمه على دليل شرطيه الطهاره للصلاه لكانت حاكمه على دليل شرطيه الطهاره للوضوء أو الغسل أو نحو ذلك أيضاً، فما دل على شرطيه طهاره ماء الوضوء أو الغسل ظاهر فى الطهاره الواقعيه، ودليل أصاله الطهاره يوسع دائره الشرط ويجعل موضوعه أعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه، فإذا توضحاً بماء محكوم بالطهاره بمقتضى أصاله الطهاره ثم انكشف الخلاف وتبين نجاسته، فمقتضى ما ذكره (قدس سره) من الحكومه صحه وضوئه، لأنه واجد للشرط وهو طهاره الماء مع أنه لم يلتزم به أحد من الفقهاء حتى هو (قدس سره)، ومن هنا لو غسل ثوبه بماء طاهر بمقتضى أصاله الطهاره ثم تبين أنه نجس فلا شبهه فى بقائه على النجاسه، مع أن مقتضى ما ذكره (قدس سره) هو الحكم بطهارته وهكذا وهو كما ترى (1).

وذكر بعض المحققين (قدس سره) أن بإمكان المحقق الخراسانى (قدس سره) أن يدفع هذا النقض بأن أصاله الطهاره إنما هى حاكمه على دليل قد أخذ الطهاره فى موضوعه، فإنها

ص: ٤٤٧

توسع موضوعه وتجعله الأعم من الطهارة الواقعيه والطهاره الظاهريه ولا تكون حاكمه على دليل قد أخذ في موضوعه النجاسه، لأن أصله الطهاره توجد طهاره اخرى ظاهريه في مقابل الطهاره الواقعيه، وليس لها مدلول التزامى وهو نفي النجاسه الواقعيه، وعلى هذا فإذا ثبت فى الفقه من الدليل أن الطهاره هى الشرط فى الصلاه والنجاسه هى المانع عن صحه الوضوء، فلا مناص حينئذ من التفصيل بينهما وأن أصله الطهاره حاكمه فى الأول دون الثانى، فإذن لا بد من الحكم بىطلان الوضوء إذا انكشف الخلاف وتبين أن الماء نجس.

ودعوى أن أصله الطهاره إن دلت بالالتزام عرفاً على نفي النجاسه، فهى كما تكون حاكمه على دليل شرطيه الطهاره كذلك تكون حاكمه على دليل مانعيه النجاسه، غايه الأمر أن حكومتها على الأول بتوسيع موضوع دليل الشرطيه وعلى الثانى بنفى موضوع دليل المانعيه وهو النجاسه، وحينئذ فإن كانت الحكومه واقعيه فلا مناص من القول بالأجزاء فى كلا الموضوعين وإلا فلا أجزاء فى كليهما، وإن لم تدل على ذلك لعدم الملازمه بينهما عرفاً، فلا يمكن تصحيح الوضوء بما ثبتت طهارته بأصله الطهاره، مدفوعه بأن هذه الدعوى إنما تتم إذا كان المراد من الحكومه التنزيل، فعندئذ يجيب عن هذا التفصيل، وأما إذا كان المراد من الحكومه ما ذكرناه من إيجاد فرد حقيقى للموضوع بالورود، فإنه حينئذ يكون الفرق بين فرض شرطيه الطهاره ومانعيه النجاسه واضحاً، لأن أصله الطهاره تحقق مصداقاً آخر للشرط فيجزى، بينما المانع لا بد من إنتفاء تمام مصاديقه لينتفى المانع، وبأصله الطهاره لا يمكن نفي النجاسه الواقعيه المشكوكه حقيقه بالورود، لأن هذا خلف الطويله بين الحكمين وانحفاظ الحكم الواقعي،

فليس هذا إلا انتفاء النجاسه المانعه ظاهراً(١).

ويمكن المناقشه فيه أما أولاً فلأن الظاهر أن الوضوء كالصلاه مشروط صحته بطهاره الماء لابعدم نجاسته، ولهذا لا يجوز الوضوء بماء لم يحرز طهارته ولو بالأصالة، فإذن هذا النقص وارد على صاحب الكفايه (قدس سره).

وثانياً ما ذكرناه آنفاً من أن تقديم دليل أصاله الطهاره على دليل شرطيه الطهور للصلاه وإن كان لا يبعد أن يكون من باب الورود لا من باب الحكومه، إلا أنه على كلا التقديرين يكون المجعول هو الطهاره الظاهريه، وعلى هذا فسواءً أكان التقديم من باب الحكومه أو الورود فهو ظاهري لا واقعي، بمعنى أن توسعه موضوع الشرطيه ظاهريه لا واقعيه، فإذا كانت ظاهريه فمقتضى القاعده عدم الاجزاء، باعتبار أن المكلف طالما يكون الحكم الظاهري ثابتاً في حقه فهو معذور في العمل به، فإذا انكشف الخلاف وتبين أنه لم يعمل بالواقع، وجب عليه العمل به سواءً أكان في الوقت أو خارج الوقت، ولا يمكن أن يكون هذا التقديم واقعياً وإن كان بالورود، لوضوح أن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي فلا يمكن أن يكون توسعه له، ومن هنا يظهر أن ما ذكره (قدس سره) من أن تقديم أصاله الطهاره على دليل شرطيه الطهاره حيث إنه كان من باب الورود فيكون حقيقياً غير تام كما عرفت، ودعوى أن مفاد دليل أصاله الطهاره ليس إلا تنزيل مشكوك الطهاره منزله الطاهر الواقعي بلحاظ الاحكام المجعوله لها منها الشرطيه، فإذن تكون الحكومه واقعيه والتوسعه الحقيقيه للشرطيه، مدفوعه بأن ذلك ليس مفاد دليل أصاله الطهاره، لأن مفادها جعل الطهاره الظاهريه، لوضوح أن قوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد

ص: ٤٤٩

١- (١) - بحوث في علم الأصول ٢: ١٥٨.

قدر» (١)، ظاهر في جعل الطهارة في حال الجهل بالواقع والشك فيه ابتداءً وليس مفاده التنزيل، وأما لباً فيكون تنزيل المشكوك بمنزله الطاهر الواقعي ظاهراً لا واقعاً، لأنه في مقام بيان الحكم الظاهري ثبوتاً وإثباتاً لا الحكم الواقعي هذا، إضافة إلى أن مفاده لو كان تنزيل مشكوك الطهارة منزله الطاهر الواقعي واقعاً، فلازمه صحة الصلاة واقعاً عند الشك في الطهارة ولا تتوقف على احراز الطهارة، باعتبار أنه على هذا يكون موضوع الشرطية أعم من الطاهر الواقعي والمشكوك طهارته وهو كماتري، بل أن هذا الاحتمال غير محتمل عرفاً، لأن الرواية في مقام بيان الحكم الظاهري، فلو كانت في مقام بيان الحكم الواقعي في ترتيب آثاره منها الشرطية، لم يكن استفاده الحكم الظاهري منها حينئذ وهذا خلف.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أن مفاد موثقه عمار لا- يخلو من أن يكون جعل الطهارة الظاهرية أو توسعه دائره شرطية الطهارة، ولا يمكن أن تكون الموثقه متكفله لكلا الأمرين معاً، فإن الثاني في طول الأول، إذ لا بد من الفراغ عن جعل الطهارة الظاهرية أولاً ثم يقال أنها شرط وفرد من أفرادها، ولا يمكن أن يكون مفاد الموثقه كلا الأمرين الطولين معاً، لأن المنشأ بها إما الطهارة الظاهرية أو الشرطية ولا يمكن أن تكون كلتاهما منشأ بانشاء واحد، وحيث أن الظاهر منها جعل الطهارة الظاهرية، فلا يمكن أن يستفاد منها توسعه دائره الشرط (٢). وناقش فيه بعض المحققين (قدس سره) بأمرين:

الأول: أن هذا الاشكال مبني على أن يكون مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من

-

ص: ٤٥٠

١- (١) - الوسائل ٣: ٤٦٧، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

٢- (٢) - أجود التقريرات ١: ٢٨٨.

الحكومه فى المقام الحكومه المصطلحه والتنزيل، فإنها عندئذ إن كانت ناظره إلى جعل الطهاره الظاهريه وتنزيلها منزله الطهاره الواقعيه فلا- نظر لها إلى توسعه دائره الشرط، وإن كانت ناظره إلى توسعه دائره الشرط فلا نظر لها إلى جعل الطهاره الظاهريه، وأما بناء على أن يكون مراده (قدس سره) من الحكومه الورود فلا يرد عليه هذا الاشكال، لأن الدليل الوارد يوجد فرداً آخر للموضوع وهو الطهاره الظاهريه، وحينئذ فلا- مانع من التمسك باطلاق الدليل المورود وهو دليل شرطيّه الطهاره فى المقام لاثبات حكمه لهذا الفرد أيضاً، فالنتيجه أن دليل الأصاله يثبت الطهاره الظاهريه واطلاق دليل الشرطيّه يثبت الشرطيّه لها فإذاً لا اشكال(١).

وفيه أن مفاد دليل أصاله الطهاره، الطهاره الظاهريه وموضوع دليل الاشتراط الطهاره الواقعيه، ولا اطلاق له بالنسبه إلى الطهاره الظاهريه، لوضوح أنه ظاهر عرفاً فى أن الشرط هو الطهاره الواقعيه وإرادته الأعم بحاجه إلى قرينه، والمفروض أن دليل الأصاله لا يوجد فرداً من الطهاره واقعاً لكى يكون مشمولاً لدليل الاشتراط، وإنما يوجد الطهاره الظاهريه العذريه التى لا ملاك لها بمعنى أنها غير دخيله فى الملاك، فطهاره الثوب مثلاً إذا كانت ظاهريه عذريه غير دخيله فى ملاك الصلاه وإنما جعلت لمصلحه عامه وهى التسهيل بالنسبه إلى نوع المكلفين، وعليه فلا تصلح الطهاره الظاهريه أن تكون شرط كالطهاره الواقعيه، وإنما جعلت لكى تكون عذراً للمكلف فى صورته مخالفتها للواقع هذا، إضافه إلى أن ترتيب آثار الطهاره الواقعيه عليها متوقف على أن يكون لسان دليل أصاله الطهاره والحليه لسان التنزيل لا لسان الجعل والاعتبار بدون النظر إلى الواقع أصلا.

ص: ٤٥١

الثانى: أنه على تقدير تسليم أن مفاد دليل أصاله الطهاره الحكومه والتنزيل، ولكن بإمكان صاحب الكفايه (قدس سره) أن يجيب عن هذا الاشكال، بأن موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهاره الظاهريه ليقال بأنه كيف يمكن أن يتكفل جعل واحد التوسع وموضوعها معاً فى وقت واحد بل نفس مشكوك الطهاره، فكأنه قال أن مشكوك الطهاره محكوم بأحكام الطاهر الواقعى بما هو طاهر، والطهاره الظاهريه منتزعه من هذا التنزيل وفى مرتبه متأخره عنه لا أنها موضوع له (1)، وفيه أن هذا التوجيه غريب، حيث لا شبهه فى أن قوله (عليه السلام) (كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر) ظاهر فى جعل النظافه والطهاره ظاهراً فى ظرف جهل المكلف بالواقع وعدم علمه به، وهذا يكشف عن أن التنزيل فى مقام الثبوت واللب يكون بلحاظ الحكم الظاهرى، وأما حمله على تنزيل مشكوك الطهاره بمنزله الطاهر الواقعى واقعاً بلحاظ أحكامه المجعوله منها الشرطيه فلا يمكن، لأنه من غير المحتمل إرادته منه عرفاً إلا إذا كانت هناك قرينه واضحه على ذلك، هذا إضافه إلى أن لازم ذلك كون مدلول دليل الأصاله حكماً واقعياً فلا يدل حينئذ على الحكم الظاهرى، ودعوى أنه منتزع من هذا التنزيل، مدفوعه بأن التنزيل إذا كان واقعياً، فلا يصلح أن يكون منشأ لانتزاع حكم ظاهرى لأنه بلا مبرر.

فالتنتيجه، أنه لا بأس بالوجوه المذكوره لتبرير عدم الاجزاء فى الجمله.

والتحقيق أن لنا فى المسأله دعويين:

الأولى: أن ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من التفسير لأصاله الطهاره وأصاله الحل واستصحابهما غير صحيح.

ص: ٤٥٢

١- (١) - المصدر المتقدم.

الثانية: أن نتیجه ما ذكره (قدس سره) من التفسیر لهذه القواعد الثلاث لیست توسعه دائره أدله شرطیه الطهاره وجعلها الأعم من الطهاره الواقعيه الظاهريه.

أما الدعوى الأولى، فلا شبهه فی أن الظاهر والمتفاهم عرفاً من مثل قوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»، هو جعل الطهاره الظاهريه التي هي من الاحكام الترخيصيه فی ظرف الجهل بالواقع وعدم العلم به، بقرينه أن المراد من الشيء فيه هو الشيء المشكوك طهارته ونجاسته واقعاً لا الشيء بعنوانه الأولى، لأن الطهاره المجعلوله له طهاره واقعيه وهي لايمكن أن تكون مغتياه بالعلم بالنجاسه، وإلا لزم اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالم بها وهو خلاف الضروره، فلذلك لا بد أن يكون المراد من الشيء فيه الشيء المشكوك والطهاره المجعلوله له طهاره ظاهريه لأنها مغتياه بالعلم بالنجاسه، وقوله (عليه السلام): «حتى تعلم أنه قدر» وإن كان قيداً للحكم وغايه له، إلا أنه قرينه على أن المراد من الشيء المأخوذ فی موضوع القضيه الشيء المشكوك فيه، وإلا استحال أن يكون قيداً وغايه لحكمه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن المتفاهم العرفي من مثل هذا النص أنه فی مقام بيان ثبوت الطهاره للشيء المشكوك وحدوثها له، لا أنه فی مقام بيان بقائها وإستمرارها بعد الفراغ عن ثبوتها وحدوثها، لأن بقاء الحكم ببقاء موضوعه واستمراره باستمراره أمر قهري فلا يحتاج إلى مؤونه زائده، ولهذا لا شبهه فی ظهور الحديث فی ذلك كما هو الحال فی جميع القضايا، سواء كانت من القضايا الواقعيه أم الظاهريه، لأنها فی نفسها ظاهره عرفاً فی ثبوت المحمول للموضوع، ولا يمكن حملها على البقاء بعد الثبوت فإنه يحاجه إلى قرينه، وأما قوله (عليه السلام) فی الموثقه: «حتى تعلم أنه قدر»، فهو لا يصلح أن يكون قرينه على أنها فی مقام

بيان بقاء الطهاره واستمرارها إلى زمان العلم بالقذاره بعد الفراغ عن أصل ثبوتها وحدوثها، لأن الظاهر منه أنه غاية للحكم المجعول في القضييه، ويدل على أنه حكم ظاهري، فلهذا يكون معيياً بالعلم بالقذاره ولا ظهور له في أنه غاية لاستمراره لا لأصل ثبوتها، والخلاصه أن المحتمل في الموثقه معنيان:

الأول: أن المراد من الشيء في الموثقه الشيء المشكوك والحكم الثابت له هو الحكم الظاهري وثبوتها معيياً بالعلم بالخلاف.

الثاني: أن المراد من الشيء فيها الشيء بعنوانه الأولى والحكم الثابت له حكم واقعي وهو مستمر ظاهراً إلى زمان العلم بالنجاسه، ومن الواضح أن الموثقه ظاهره في المعنى الأول ولا يمكن حملها على المعنى الثاني، إلا بقريته ولا قريته على ذلك لا في نفس الموثقه ولا- من الخارج، فالنتيجه أن كل قضييه ظاهره في ثبوت المحمول للموضوع منها هذه الموثقه، ومن هنا يظهر حال دليل أصاله الحل، فإن الكلام فيه بعينه هو الكلام في دليل أصاله الطهاره حرفاً بحرف فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وأما استصحاب الطهاره أو الحليه فقد ذكرنا في محله أن دليل الاستصحاب لا يتكفل جعل الحكم الظاهري المماثل في صورته المطابقه والمخالف في صورته المخالفه، بل مفاده النهي عن نقض اليقين السابق بالشك في مقام الوظيفه العمليه والجرى العملي، فليس مفاده كمفاد دليل أصاله الطهاره، فإن مفادها جعل الطهاره الظاهريه ابتداءً وبالمطابقه، وأما مفاد دليل الاستصحاب فهو النهي عن نقض اليقين بالحاله السابقه بالشك فيها ارشاداً إلى أن وظيفته العمل بالحاله السابقه وعدم جواز رفع اليد عنها عملاً، ولا اشعار فيه فضلاً عن الدلاله على جعل حكم ظاهري مماثل للحاله السابقه إن كانت حكماً ولحكمها إن كانت

موضوعاً في صورته المطابقه أو مخالف لها أو لحكمها في صورته عدم المطابقه، فإذن ما ذكره صاحب الكفايه من أن استصحاب الطهاره أو الحليه كأصالتهم، مبنى على ما بنى عليه في باب الاستصحاب من أن المجعول فيه الحكم الظاهري المماثل أو المخالف.

وعلى هذا فحال الاستصحاب حال الامارات على القول بالطريقيه، فإن كان مطابقاً للواقع فهو وإلا فالواقع ظل ثابتاً فلا أجزاء، ولا بد من الاتيان به في الوقت أو خارجه.

وأما أصاله الطهاره أو الحليه وإن كانت متكفله للحكم الظاهري، إلا أنا ذكرنا حقيقه الحكم الظاهري في محله موسعاً وملخصه:

أن الأحكام الظاهريه على نوعين:

النوع الأول: الأحكام الظاهريه الالزاميه، وهى الأحكام الطريقيه الطويله المجعوله بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعيه وملاكاتهما الالزاميه من جهه اهتمام الشارع بتلك الأحكام حتى فى حال الجهل بها وعدم العلم ولا شأن لها غير ذلك، ولهذا تسمى بالأحكام الظاهريه التنجيزيه.

النوع الثانى: الأحكام الظاهريه الترخيصيه، والغرض من جعلها والداعى إليه هو التسهيل على عامه المكلفين فى حال الجهل بالواقع وعدم العلم به.

وقد ذكرنا فى محله أن هذه الأحكام الظاهريه أحكام عذريه ولا شأن لها غير كونها عذراً للمكلف فى صورته مخالفتها للواقع، ولا تكون ناشئه عن الملاكات فى متعلقاتها لتقع المزاحمه بينها وبين ملاكات الأحكام الواقعيه، بل هى ناشئه عن المصلحه العامه والنوعيه المترتبه على أصل جعلها وهى مصلحه التسهيل، ولا

مزاحمه حينئذ بينها وبين الملائكات الشخصيه الواقعيه، وحيث أن المصلحه العامه النوعيه أهم عند الشارع من المصالح الشخصيه، فلذلك قدم الشارع تلك المصلحه العامه وجعل تلك الأحكام الظاهريه التعذيريّه، وعلى هذا فلا مقتضى للاجزاء، لأن الواقع باق على حاله بماله من الملاك، فإذا انكشف الخلاف وبان أنه لم يأت بالواقع ولا بما يتدارك به ملاك، فلا بد من الاتيان به سواء كان في الوقت أم خارجه، وعلى الجملة فالأحكام الظاهريه إن كانت الزاميه فهي ناشئه عن إهتمام الشارع بالتحفظ على الملائكات الواقعيه حتى في حال الشك والجهل بها، ولا ملاك لها غير الحفاظ على تلك الملائكات في الواقع حتى في هذه الحاله، وإن كانت ترخيصيه فهي ناشئه عن المصلحه العامه المترتبه عليها بدون أن تؤثر في الواقع وملاكاته، وعلى هذا فإذا صلى في ثوب طاهر بأصالة الطهاره ثم تبين أنه نجس، فمن الواضح أن صلاته هذه لا تجزى عن الصلاه الواجبه في الواقع وهي الصلاه مع ثوب طاهر، لأن صلاته مع الثوب المذكور صلاه عذريه فلا تجزى عن الصلاه المأمور بها في الواقع، لأنه لم يأت بها ولا بما يتدارك ملاكها، لفرض أن الصلاه العذريه لا تشتمل على الملاك، وعليه فإذا انكشف الخلاف، فإن كان في الوقت وجبت إعادتها فيه، وإن كانت في خارج الوقت وجب قضاؤها.

وأما الدعوى الثانويه، وهي أن هذه القواعد الثلاث حاكمه على الأدله الاجتهاديه التي تدل على شرطيه الطهاره للصلاه وتجعل الشرط أعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه.

فيرد عليها أولاً، أن هذه الدعوى لو تمت فإنما تتم في قاعدتي الطهاره والحليه ولا تتم في استصحابهما، لما عرفت من أنه ليس في مورد حكم ظاهري مجعول

مماثل للحاله السابقه أو لحكمها، فإذن لا موضوع للحكومه بالنسبه إليه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الحكم الظاهري مجعول في مورده كما في مورد قاعدتي الطهاره والحليه، ولكن هذا الحكم الظاهري وهو الطهاره أو الحليه الظاهريه في مورد هذه القواعد الثلاث حكم ترخيصي تعديري وغير ناشيء عن ملاك في متعلقه الذي يمكن أن يتدارك به ملاك الواقع ويفى به، بل هو ناشيء عن المصلحه العامه النوعيه المترتبه عليه، فإنها الغايه التي تدعو المولى إلى جعله بدون أن يؤثر في الواقع، وحينئذ فإذا انكشف الخلاف وتبين أنه لم يأت بالواقع ولا بما يتدارك به ملاكه، فلا إجزاء لا إعادة ولا قضاءً، فإذن لا تكون تلك القواعد حاكمه على أدله شرطيه الطهاره، ولا تدل على أن الشرط أعم من الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه لعدم توفر ملاك الشرطيه فيها، بل تدل على جعل الطهاره والحليه الظاهريه، على أساس أنها حكم تعديري، فيكون معذراً للمكلف على تفويت ملاك الواقع إذا استمر ولم ينكشف خلافه، ومع التنزل عن ذلك وتسليم الحكومه في المقام فمع هذا لا اجزاء فيه، وذلك لأن الحكومه على قسمين:

الأولى: الحكومه الواقعيه.

الثانيه: الحكومه الظاهريه.

ونقصد بالحكومه الواقعيه توسعه دائره موضوع الدليل المحكوم واقعاً أو تضييقها كذلك، مثل: «الطواف في البيت صلاه» «الفقاع خمراً» وهكذا، ولهذا لا موضوع لانكشاف الخلاف فيها، ونقصد بالحكومه الظاهريه توسعه دائره موضوع الدليل المحكوم في الظاهر لا- في الواقع، كحكومه الامارات المعتبره على الواقع في إثباته ظاهراً وترتيب آثاره عليه بما أنه مؤداها، وليس معنى حكومتها

ص: ٤٥٧

عليه توسعه دائره الواقع واقعا، لأنها بهذا المعنى مبنيه على القول بالسببيه والموضوعيه على تفصيل تقدم (1)، وأما على القول بالطريقه والكاشفيه، فيستحيل أن تكون الامارات موجبته لتوسعه دائره الواقع واقعا وانقلابه، بل هو ظل ثابت بدون تأثير الامارات فيه، فإذا قامت أماره على عدم وجوب السوره فى الصلاه مثلا وكانت فى الواقع واجبه ثم انكشف الخلاف وتبين أن المأمور به فى الواقع هو الصلاه مع السوره ولم يأت بها، وما أتى به فهو غير واجب ولا مشتمل على ملاك يمكن أن يتدارك به ملاك الواجب، فتجب عليه الاعاده، وأما قاعده الطهاره، فهى وإن لم تكن ناظره إلى الواقع، ولكن مدلولها جعل الطهاره الظاهره للشىء المشكوك طهارته ونجاسته الواقعتين، وقد مر أن الطهاره الظاهره حيث أنها حكم ترخيصى تعذيرى، فلا محاله يكون تنزيل الشىء المشكوك بمنزله الطاهر فى قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف»، إنما هو بلحاظ حال الوظيفه العمليه والجرى على طبقها حتى تكون عذراً للمكلف فى هذه الحاله إذا أدى عمله فيها إلى تفويت ملاك الواقع، وعلى هذا فلا محاله تكون حكومه القاعده على أدله شرطيه الطهاره حكومه ظاهره عذريه فى مقام العمل، بمعنى أنها شرط عذرى طالما يكون الواقع مجهولاً، فإذا ارتفع الجهل عن الواقع وانكشف الخلاف، فلا عذر فى ترك الواقع حينئذ، وهذا معنى عدم إجزاء العمل بالقاعده عن الواقع. نعم، لو كان مدلول دليل القاعده تنزيل الشىء المشكوك منزله الطاهر الواقعى واقعا أى بلحاظ آثاره وأحكامه المجموعه فى الواقع منها الشرطيه، كان العمل بالقاعده مجزياً عن الواقع، باعتبار أن حكومتها على أدله الشرطيه حينئذ تكون واقعيه وتوسع دائره الشرط واقعا، إلا أن مدلوله ليس

كذلك، لأنه لا يدل على هذا التنزيل وإنما يدل على التنزيل الظاهري، باعتبار أنه في مقام بيان الحكم الظاهري، فلو كان مفاده التنزيل الواقعي، فلا يمكن أن يستفاد منه الحكم الظاهري.

فالتنتيجه، أن حكومه القاعده بما أنها ظاهريه فلا توجب انقلاب الواقع وهو محفوظ بما له من الملاك، فإذا انكشف الخلاف وجب الاتيان به سواء أكان في الوقت أم في خارجه، فإذن لا موضوع للأجزاء، وبذلك يظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) من الأجزاء في مورد هذه القواعد الثلاث ولعله مبني على الخلط بين حكومه تلك القواعد على أدله الشرطيه ظاهراً وحكومتها عليها واقعاً وتخيل أن حكومتها عليها واقعيه، ومن هنا يظهر أنه لا فرق بين موارد الامارات المعتمره والأصول العمليه، فعدم الاجزاء في كلا الموردين يكون على القاعده.

الأقوال في الاجزاء

وأما الكلام في المقام الثالث، فيقع في بيان الأقوال في المسأله وهي كثيره:

١ - الاجزاء مطلقاً.

٢ - عدم الاجزاء كذلك.

٣ - التفصيل بين الامارات والأصول العمليه.

فعلى الأول لا يجزى الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع وعلى الثاني يجزى.

٤ - التفصيل بين ما إذا كانت حجيه الامارات بنحو السببيه والموضوعيه، وما إذا كانت بنحو الطريقيه والكاشفيه. فعلى الأول يجزى وعلى الثاني لا يجزى.

٥ - التفصيل بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان

بالعلم التعبدى. فعلى الأول لا يجرى وعلى الثانى يجرى.

٦ - التفصيل بين ما إذا قامت الاماره على الحكم وما إذا قامت على الموضوع، فيجرى على الثانى دون الأول.

هذه الأقوال فى المسأله.

أما القول الأول والثانى فلا أصل لهما كما يظهر وجه ذلك من بيان الأقوال الآتية.

وأما القول الثالث، فقد ظهر عما مرّ أنه لا أصل له.

وأما القول الرابع، فقد تقدم سابقاً أن القول بالسببيه والموضوعيه لا يلزم القول بالاجزاء مطلقاً.

وأما القول السادس وهو التفصيل بين الامارات فى الشبهات الحكميه والامارات فى الشبهات الموضوعيه، فهو مبنى على القول بكون حجيه الامارات من باب السببيه والموضوعيه، فإنها على هذا القول إن كانت فى الشبهات الحكميه فتوجب انقلاب الواقع فيها، وإن كانت فى الشبهات الموضوعيه فلا تأثير لها فيها، ولكن قد تقدم بطلان هذا القول بتمام اشكاله وصيغته، فإذن لا وجه لهذا التفصيل.

وأما القول الخامس، وهو التفصيل بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدى، فيقع الكلام فى الثانى فى مقامين:

الأول: أن يكون انكشاف الخلاف بالاماره المعبره.

الثانى: أن يكون بالأصل العملى.

ص: ٤٦٠

أما الكلام في المقام الأول، فقد استدل على الاجزاء بتقريب، أن انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجه معتبره على الخلاف لا بالعلم الوجداني لم يعلم المكلف ببطلان الحجه الأولى ومخالفتها للواقع، حيث إنه لا مزيه للحجه اللاحقه على الحجه السابقه من هذه الناحيه، فكما يحتمل أن تكون الحجه اللاحقه مطابقه للواقع دون الأولى فكذلك يحتمل العكس، غايه الأمر أن وظيفه المكلف فعلا هي العمل على طبق الحجه اللاحقه دون الحجه الأولى بدون العلم بمطابقتها للواقع، وأما الأولى فهي وإن لم تكن حجه فعلا- ولكنها كانت حجه في ظرفها وقبل وصول الثانيه صغرى وكبرى، وإنما لا تكون حجه بعد وصولها كذلك، ومن الواضح أنها بعد اتصافها بالحجيه بالوصول لا- توجب انقلاب الواقع وجعل الحجه غير حجه في ظرفها، لأن اتصاف الاماره بالحجيه متقوم بالعلم به والوصول في افق الذهن ولا- يتصور فيه كشف الخلاف، إذ لا- واقع موضوعي له غير تقومه بالعلم والوصول في افق النفس، فطالما العلم والوصول موجوداً فيه فالحجيه موجوده، وإذا زال، زالت الحجيه من حين زواله، وعلى هذا فحجيه الاماره السابقه إن زالت بالعلم الوجداني بخلافها فلا مقتضى للاجزاء، لأن الأعمال السابقه المستنده إليها حينئذ تكون مخالفه للواقع جزماً، وإن زالت بالعلم التعبدي كالاماره المعتبره فلا علم بعدم مطابقتها للواقع، فإن سقوط الاماره السابقه عن الحجيه إنما هو في ظرف وصول الاماره اللاحقه صغرى وكبرى، وأما في ظرفها فهي كانت حجه والأعمال السابقه مستند إليها والعلم الوجداني بمخالفتها للواقع غير موجود، ونتيجه ذلك هي أن كشف الخلاف إن كان في الوقت وجب الاعاده فيه لمكان قاعده الاشتغال، وإن كانت في خارج الوقت لم يجب القضاء لعدم احراز صدق فوت الواجب في الوقت وإنما هو احتمال الفوت.

ولكن لا- يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن اتصاف الاماره بالحجه فى ظرف العمل وإن كان ثابتاً ولا يزول هذا الاتصاف إلا بوصول الحجه اللاحقه، إلا أن الاماره اللاحقه تكشف عن ثبوت مدلولها فى الشريعه المقدسه من أول الأمر وتكون حجه عليه بالمطابقه وعلى نفي مدلول الحجه السابقه بالالتزام، وأما الحجه السابقه فهى ساقطه عن الاعتبار ولا- تكون حجه فى إثبات مدلولها فعلاً، وأما فى ظرفها فهى وإن كانت حجه وتحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعه المقدسه، إلا أنها معارضه من هذه الناحيه مع الحجه اللاحقه، وحيث إن اللاحقه أقوى من السابقه، إما من ناحيه إمكان الجمع العرفى بينهما أو الترجيح، فلا بد من تقديمها عليها، وعليه فإذا فرضنا قيام إماره معتبره على عدم وجوب السوره فى الصلاه، وإن الواجب هو الصلاه بدونها ثم ظهر له حجه اخرى تدل على وجوب السوره فيها أقوى من الأولى، فلا تكون حجه فى مقابل الأخرى، وحينئذ فإن كان ذلك فى الوقت وجبت الاعاده وإن كان فى خارج الوقت وجب القضاء، باعتبار أن اتيان المكلف بالصلاه بدون السوره فى وقتها وإن كانت مستنداً إلى الحجه حين الاتيان بها، إلا أنه بعد خروج الوقت انكشف أنها ليست فرداً للصلاه المأمور بها فى الشريعه المقدسه، فإذا لم تكن فرداً لها ولم تنطبق الصلاه المأمور بها عليها فقد فاتت عنه ظاهراً، فلذلك يجب قضاؤها خارج الوقت كذلك، ومن هذا القبيل ما إذا قلد مجتهداً يرى عدم وجوب الجلسه الاستراحه فى الصلاه ثم عدل عنه إلى مجتهد آخر صار أعلم منه وهو يرى وجوبها فى الصلاه، ففتوى الأول حجه طالما المكلف لم يعدل عنه، فإذا عدل إلى الثانى سقطت عن الحجيه وتصبح فتوى الثانى حجه، وتدل على أن الواجب فى الشريعه المقدسه هو الصلاه مع الجلسه الاستراحه بالمطابقه وعلى نفي وجوبها بدونها بالالتزام، وفتوى الأول وإن كانت حجه فى ظرفها إلا أنها لاتصلح أن

تعارض فتوى الثانى بقاءً فتسقط عن الحججه، وعلى هذا فإن كان العدول فى الوقت فعليه الاعاده، وإن كان فى خارج الوقت فعليه القضاء، لأن الصلاه المأتى بها فى وقتها وهى الصلاه بدون جلسه الاستراحه وإن كانت مع الحججه إلا أنه فى خارج الوقت، انكشف أنها ليست فرداً للصلاه المأمور بها فى الشريعه المقدسه ظاهراً، فإذا فاتت عنه الصلاه فى الوقت، فيجب عليه قضاؤها خارج الوقت وهكذا، وللمسأله أمثله وفروع كثيره فى الشبهات الحكميه والموضوعيه، لأنها مسأله سياله لا تختص بباب دون باب.

وأما على الثانى، وهو انكشاف الخلاف بالأصل العملى، ففيه صور فى الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه.

الصوره الأولى: ما إذا كان انكشاف الخلاف بالاستصحاب فى الشبهه الموضوعيه، وذلك كمن صلى فشك فى أثناء صلاته فى الاتيان بجزء منها بعد التجاوز عن محله، وبنى على الاتيان به تطبيقاً لقاعده التجاوز، ثم ظهر أن المورد ليس من موارد التمسك بالقاعده لعدم توفر شروطها فيه، وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم الاتيان بالجزء المشكوك فيه، ويترتب عليه وجوب الاعاده إن كان ذلك فى الوقت، بل وجوب الاعاده فى الوقت لا يتوقف على الاستصحاب، فإنه تكفى فيه قاعده الاشتغال، وأما إن كان ذلك فى خارج الوقت، فهل يترتب على هذا الاستصحاب وجوب القضاء؟ فيه قولان: فإن قلنا بأن موضوع وجوب القضاء عدم الاتيان بالصلاه فى الوقت، فهو يثبت بالاستصحاب فيجب القضاء، وإن قلنا بأن موضوعه الفوت كما هو الظاهر من الدليل، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

ودعوى، أن لازم ذلك عدم وجوب القضاء حتى فيما إذا انكشف الخلاف فى

الوقت والمكلف ترك الاعاده فيه عامداً عالماً، لأنه شاك في تحقق موضوعه وهو فوت الفريضة حينئذ أيضاً، لفرض أنه لم يثبت بالاستصحاب، وعليه فيشك في توجه الأمر بالقضاء إليه فتجرى البراءة عنه.

مدفوعه بأن وجوب القضاء في هذه الصورة لا يتوقف على اثبات فوت الواجب الواقعي لكي يقال أنه غير ثابت، بل يكفي في وجوب القضاء فيها فوت الواجب الظاهري الذي ثبت وجوبه بالاستصحاب أو قاعده الاشتغال، والمفروض أنه فات عن المكلف في الوقت فيجب عليه قضاؤه خارج الوقت، غايه الأمر أن وجوب قضاؤه عندئذ أيضاً ظاهري لأن ملاكه التدارك، فإن كان المتدارك فريضة واقعيه، فوجوب قضاؤها أيضاً واقعيه، وإن كان فريضة ظاهريه فوجوب قضاؤها أيضاً كذلك، ومن هنا يظهر الفرق بين انكشاف الخلاف في الوقت وانكشاف الخلاف في خارج الوقت، فإنه على الثاني لم تفت عنه الفريضة الظاهريه في الوقت لعدم وجوبها عليه، وأما فوت الفريضة الواقعيه فهو مشكوك وغير محرز، ومن هذا القبيل ما إذا شك في صحه جزء في الصلاه بعد الفراغ منه وبنى على صحته تطبيقاً لقاعده الفراغ ثم انكشف الخلاف وظهر أن شروط القاعده غير متوفره فيه، وعندئذ فلا مانع من استصحاب عدم صحته بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، ويترتب عليه وجوب الاعاده إن كان ذلك في الوقت، بل يكفي فيه قاعده الاشتغال أيضاً، ولكن لا يترتب عليه وجوب القضاء إن كان في خارج الوقت بناءً على ما هو الصحيح من أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة، ولا يمكن احرازه بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، نعم لو كان القضاء بالأمر الأول أو كان موضوعه عدم الاتيان بالفريضة في الوقت ثبت وجوبه.

الصورة الثانية: ما إذا انكشف الخلاف في شبهه حكميه، كما إذا بنى فيما إذا سافر شخص أربعه فراسخ ولم يرجع في نفس اليوم وبقى إلى ما دون العشره على وجوب القصر عليه، ثم حصل له الشك في وجوبه من جهة الشك في صحه مدركه، وحينئذ فيشك في أن الواجب عليه في المسأله هل هو القصر أو التمام، فلا مانع من التمسك باستصحاب بقاء وجوب التمام عليه، وحينئذ فإن كان ذلك في الوقت وجب عليه الاتيان بالظهر تماماً فيه، وإن كان في خارج الوقت، فإن كان موضوع وجوب القضاء عدم الاتيان بالواجب أو أنه بالأمر الأول وجب القضاء، وإن كان موضوعه الفوت، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب الآعلى النحو المثبت.

الصورة الثالثة: ما إذا كان انكشاف الخلاف بأصالة الاشتغال، والأصالة تارة تكون على أساس العلم الاجمالي وأخرى على أساس أن المرجع في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين قاعده الاشتغال دون البرائه.

أما الأول، فكما إذا تعلق رأى المكلف اجتهاداً أو تقليداً بوجوب الصلاه تماماً على كثير السفر وإن لم يكن السفر مقدمه لشغله ثم تردد فيه، فحصل له العلم الاجمالي إما بوجوب التمام عليه أو القصر أو بنى على وجوب التمام على كل من يكون شغله السفر في السفره الأولى أيضاً بعد اقامه عشره أيام في بلد المكارى ثم تردد فيه، فحصل له العلم الاجمالي إما بوجوب التمام أو القصر أو على وجوب التمام على من يكون سفره بين وطنه ومقر شغله لا يقل عن عشره أيام في كل شهر ثم تردد في ذلك، فحصل له العلم الاجمالي إما بوجوب القصر أو التمام وهكذا، ففي كل هذه الموارد فإن كان انكشاف الخلاف في الوقت وقبل الاتيان بوظيفته وهي الصلاه تماماً، فلا اشكال في وجوب الاحتياط بالجمع بين

القصر والتمام ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما إذا كان انكشاف الخلاف في الوقت بعد الاتيان بالصلاه تماماً، وحينئذ فهل يكون العلم الاجمالي مؤثراً وأن المرجع في الطرف الباقي أصاله الاشتغال أو أنه لا يكون مؤثراً والمرجع فيه أصاله البراءه، الظاهر أنه غير مؤثر، لأنه إنما حصل في وقت كان أحد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء، وعليه فالركن الأول من أركان منجزيه العلم الاجمالي وهو تعلقه بالتكليف الفعلي المولوى على كل تقدير مفقود فيه، فلذلك لا يكون منجزاً، ومن هنا يظهر حال ما إذا كان انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فإنه إن كان بعد الاتيان بما هو وظيفته في داخل الوقت، فالمرجع في خارج الوقت أصاله البراءه عن وجوب القضاء، وإن كان قبل الاتيان به في الوقت وجب عليه القضاء في خارج الوقت، وهل يجب عليه الاحتياط فيه بالجمع بين التمام والقصر؟

والجواب نعم، باعتبار أنه يعلم من الآن أن الفئات في الوقت إما الصلاه قصراً أو الصلاه تماماً، فلهذا يجب عليه الاحتياط في خارج الوقت أيضاً.

وأما على الثانى، فكما إذا تعلق رأيه بعدم وجوب السوره فى الصلاه ثم حصل له الشك وتردد فى وجوبها فى الوقت، ففى مثل ذلك يجب الاتيان بالصلاه مع السوره بمقتضى قاعده الاشتغال، سواء أتى بالصلاه بدون السوره أم لا، وإن كان انكشاف الخلاف فى خارج الوقت، فإن كان بعد الاتيان بما هو وظيفته فى الوقت لم يجب القضاء وإلا وجب، هذا بناء على أن المرجع فى المسأله أصاله الاشتغال دون البراءه، وأما إذا قلنا بأن المرجع فيها أصاله البراءه كما هو الصحيح، فالمسأله خارجه عن محل الكلام.

الأول: كلام المحقق الخراساني

الأول: أن المحقق الخراساني (قدس سره) قد ذكر أن محل النزاع في المسألة إنما هو في الامارات التي قائمه على متعلقات الأحكام الشرعيه دون الامارت التي قائمه على نفس الأحكام الشرعيه(1).

أما الأولى كما إذا قامت أماره على عدم جزئيه شىء للصلاه أو شرطيه آخر لها وكان في الواقع جزءاً أو شرطاً، مثال ذلك ما إذا كان مقتضى اطلاق الدليل عدم وجوب السوره في الصلاه أو بنى على عدم وجوبها بدليل خاص أو أصل عملي وكان في الواقع جزءاً لها، ففي مثل ذلك إن قلنا بأن حجيه الامارات والأصول العمليه من باب السببيه والموضوعيه، فلا- مناص من الالتزام بالاجزاء، وإن قلنا بأنها من باب الطريقيه فمقتضى القاعده عدم الاجزاء لا في الوقت ولا في خارج الوقت.

وأما الثانيه كما إذا قامت أماره على وجوب صلاه الجمعه في يومها وكان الواجب في الواقع هو صلاه الظهر، فإنها خارجه عن محل الكلام ولا- تدل على الاجزاء حتى على القول بالسببيه والموضوعيه، بدعوى أن قيامها على وجوب صلاه الجمعه وإن أحدث مصلحه في مؤداها على القول بالسببيه إلا أن تلك المصلحه أجنبيه عن مصلحه الواجب الواقعي وهو صلاه الظهر في المثال، ولا تكون من سنخها حتى يمكن استيفائها بها، لأن وجوب صلاه الجمعه مابين لوجوب صلاه الظهر ملاكاً ومتعلقاً، وعلى هذا فبطبيعه الحال لا يكون الاتيان بصلاه الجمعه في يومها مجزياً عن صلاه الظهر، لأنها مجزيه عن نفسها لا عن غيرها.

ص: ٤٦٧

والخلاصه: أن وجوب كل من الصلاتين وجوب واقعي ناشىء عن ملاك خاص لا صله لملاك إحداهما بملاك الأخرى، غايه الأمر أن وجوب صلاة الظهر وجوب واقعي أولى ووجوب صلاة الجمعة وجوب واقعي ثانوى وهو مؤدى الاماره، نعم لا يمكن الالتزام بتعدد الواجب فى خصوص باب الصلاه من جهه دليل خارجى على أن الواجب فى كل يوم خمس صلوات لا أكثر، فإذن لا بد فى باب الصلاه من الالتزام بالانقلاب والاجزاء على القول بالسببيه من جهه قرينه خارجيه، وأما فى غير باب الصلاه فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب وعدم الاجزاء، هذا.

وقد أورد على هذا التفصيل السيد الأستاذ (قدس سره) بما حاصله، أنه لا فرق بين القسمين من الامارات على كلا القولين فى المسأله هما القول بالسببيه والقول بالطريقه (1)، وقد أفاد فى وجه ذلك أن لسان الامارات لسان الحكايه عن الواقع وحصرها فى مؤداها، فإنها تدل على ثبوت الواقع بالمطابقه وعلى نفيه عن غير مؤداها بالالتزام، فالاماره القائمه على وجوب صلاه الجمعة فى يومها تدل على وجوبها بالمطابقه وعلى نفي وجوب صلاه الظهر بالالتزام، وعلى الجملة فالواقع واحد، فإذا قامت اماره عليه دلت على ثبوته مطابقه وعلى نفيه غير التزاماً.

تحصل أنه لا وجه لما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من التفصيل فى المقام.

الثانى: إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى و الأمر الاضطرارى عنه

الثانى: أن محل النزاع فى المسأله إنما هو فى إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى والأمر الظاهرى عنه على تفصيل تقدم.

ص: ٤٤٨

وأما إذا لم يكن فى المسأله أمر اضطرارى ولا أمر ظاهرى وإنما هو مجرد الاعتقاد بثبوت الواقع والقطع به فهو خارج عن محل النزاع، ضروره أن القطع لا- يغير الواقع ولا- يوجب انقلابه ولا- يجعل ماليس بواقع واقعاً، لأنه طريق إليه وكاشف عنه على ما هو عليه فى الواقع، والكاشف يستحيل أن يؤثر فى المكشوف.

الثالث: الاجزاء بالنسبه إلى المجتهد و المقلد

الثالث: أن مقتضى القاعده بناء على ما هو الصحيح من أن حجيه الامارات من باب الطريقيه والكاشفيه وإن كان هو عدم الاجزاء فى صورته المخالفه، ولكن مع هذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول فى المجتهد.

المقام الثانى فى المقلد.

أما الكلام فى المقام الأول، فإذا ظهر عند المجتهد أنه أخطأ فى مدرك فتواه مثلاً بعدم وجوب السوره فى الصلاه، كما إذا كان بانياً على عدم وجوبها فيها من جهه أصل لفظى كالاطلاق أو العموم أو أصل عملى كأصالة البراءه أو استحصاب عدم وجوبها ثم تبين خطؤه فى ذلك وبنى على وجوبها، فهل مقتضى القاعده وجوب إعادة الصلوات التى صلاها بدون السوره؟

والجواب: نعم، أما فى الوقت فلا اشكال فى وجوبها، وأما فى خارج الوقت فمقتضى القاعده وجوبها أيضاً، لأنه وإن كان شاكاً فى فوتها واقعاً إلا- أنه غير شاك فى فوتها ظاهراً وهو موضوع لوجوب قضائها فى خارج الوقت، غايه الأمر ظاهراً لا واقعاً، لأن وجوب الفئات إن كان ظاهرياً فوجوب قضائه أيضاً ظاهرياً، وإن كان واقعياً فوجوب قضائه أيضاً واقعياً، وكذلك الحال بالنسبه إلى مقلديه.

وأما الكلام في المقام الثاني، فإن كان ظهور الخطأ من جهة عدول المكلف من مجتهد إلى مجتهد آخر، إما على أساس أن المجتهد الثاني أصبح أعلم من الأول أو أنه كان أعلم منه من الابتداء ولكنه لا يدري بالحال، أو ظهر عنده أن الأول غير واجد لشروط التقليد بسبب أو آخر أو غير ذلك، فهنا صور:

الأولى: ما إذا كان عدوله من مجتهد إلى مجتهد آخر من جهة أنه أصبح أعلم منه بقاءً.

الثانية: ما إذا كان ذلك من جهة أنه كان أعلم منه من الأول ولكنه لا يعلم بالحال.

الثالثة: ما إذا كان ذلك من جهة أن الأول كان يفقد بعض شروط التقليد بقاءً.

الرابعة: ما إذا كان ذلك من جهة أنه كان فاقداً لشروط التقليد من الأول وهو لا يعلم بالحال.

الخامسة: ما إذا كان ذلك من جهة موت المجتهد الأول.

أما الصورة الأولى، فإن كان ذلك في الوقت وجبت الاعاده بمقتضى قاعده الاشتغال، وأما إن كان في خارج الوقت فيجب عليه القضاء، فإن علمه بفتوى المجتهد الأول وإن كان عملاً بالحجه في ظرفه، ضروره أن الشيء لا يتقلب عما كان عليه، إلا أنها سقطت عن الحجيه والكشف بوصول فتوى الثانى صغرى وكبرى، وهى حجه من الآن على اثبات مدلولها في تمام قطاعاته الزمنيه الطويله إلى زمن الشرع، وحينئذ ففوت الواقع واقعاً في الوقت وإن كان غير محرز، إلا- أن فوته ظاهراً فيه محرز بنفس وصول حجيه هذه الفتوى، وحيث أنها أقوى من الأولى فعلاً وتتقدم عليها، فلا تكون الأولى حجه في مقابلها وكاشفه عن ثبوت

مدلولها كذلك.

وأما الصورة الثانية: فتجب عليه الاعاده والقضاء، على أساس أن أعماله السابقه كانت على خلاف الحجج في الواقع حتى في ظرفها وهي فتوى الأعلم.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما إذا كان الرجوع إلى الثاني من جهه فقد الأول بعض شروط التقليد بقاءً، فهل في مثل ذلك إذا كانت فتوى المجتهد الثاني مخالفه لفتوى المجتهد الأول وجوب الاعاده في خارج الوقت؟

والجواب: الظاهر عدم وجوبها، وذلك لأن فتوى الثاني لم تكشف عن بطلان الأعمال السابقه لا واقعاً ولا ظاهراً.

أما الأول، فهو واضح.

وأما الثاني، فلأنه منوط بأن تكون فتوى المجتهد الثاني أقوى من فتوى المجتهد الأول وتتقدم عليها في مقام الكشف والمعارضه، والمفروض أنها ليست كذلك لولم يكن الأمر بالعكس، نعم أنها فعلاً قد سقطت عن الحجج ولا تكون مؤمنه، وأما في ظرف العمل بها فهي كانت حجه ومؤمنه وكاشفه، وليس كشف فتوى الثاني أقوى من كشفها.

وأما الصورة الرابعه: وهي ما إذا كان المجتهد غير واجد لشروط التقليد من الابتداء بسبب أو آخر، فالظاهر بطلان الأعمال السابقه التي تكون مخالفه لفتوى المجتهد الثاني، باعتبار أنها مخالفه للحجج من الأول ولم تكن مستنده إليها واقعاً في ظرفها، ومقتضى القاعده حينئذٍ وجوب إعادتها ظاهراً.

وأما الصورة الخامسه: وهي ما إذا مات المجتهد الأول ورجع إلى المجتهد الحي، فهل تجب إعادته الأعمال الماضيه التي كانت مطابقه لفتوى الميت

ص: ٤٧١

ومخافه لفتوى الحى، الظاهر عدم وجوب الاعاده، لأن فتوى الميت وإن سقطت من الحجبه فعلا إلا أنها كانت حجه فى ظرف العمل بها، وفتوى الحى وإن كانت حجه فعلا إلا أن دلالتها على ثبوت مدلولها فى تمام فتراته الزمنيه الطويله إلى زمن الشرع تصادم مع فتوى الميت فى ظرف حجيتها ودلالتها على ثبوت مدلولها كذلك، ولا ترجيح فى البين، وعلى هذا فلا تدل فتوى الحى على بطلان الأعمال السابقه لا واقعاً ولا ظاهراً، أما الأول فهو واضح، وأما الثانى فلأنه منوط بتقديم فتوى المجتهد الحى على فتوى المجتهد الميت فى ظرف حجيتها ولا- مبرر لذلك، حيث لا- يكون كشف فتوى الحى عن الواقع أقوى من كشف فتوى الميت عنه فى ظرف اعتبارها، وحينئذ فلا تجب إعادة الأعمال السابقه فى خارج الوقت لا واقعاً ولا ظاهراً.

هذا كله بحسب مقتضى القاعده الأوليه فى المسأله.

وأما بحسب مقتضى القاعده الثانويه فى باب الصلاه فحسب، فلا تجب الاعاده لا فى الوقت ولا فى خارجه إذا كان الاخلال بغير الأركان من الاجزاء والشروط بمقتضى حديث لا تعاد(1)، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الاخلال بالنسيان أو الجهل.

وعلى الثانى لا فرق بين أن يكون الجهل مركباً أو بسيطاً، نعم إذا كان بسيطاً وكان مقصراً فلا تكون مشمولاً لاطلاق الحديث.

وبكلمه إننا قد ذكرنا موسعاً فى بحث الفقه أن حديث لا تعاد لا يختص بالناسى ويعمّ الجاهل بقسميه المركب والبسيط، غايه الأمر أنه إذا كان بسيطاً

ص: ٤٧٢

١- (١) - الوسائل ٦: ٩١، باب ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه، ح ٥.

فشمول اطلاق الحديث له منوط بأن لا يكون مقصراً وإلا فلا يكون مشمولاً له كالعالم العامد، وأما الجاهل المركب فهو مشمول لاطلاقه وإن كان مقصراً، وتمام الكلام في ذلك في محله.

فالتبعية، أن الإخلال في باب الصلاة بالأجزاء أو الشروط غير الركنية إذا كان بالنسيان أو الجهل المركب وإن كان مقصراً أو البسيط، شريطه أن لا يكون مقصراً لا- يوجب الإعادة، وأما إذا كان الإخلال بالأجزاء أو الشروط الركنية فهو يوجب الإعادة، وكذلك إذا كان الإخلال بالتكبيره، فإنها وإن لم تكن المذكورة في حديث لا تعاد إلا أنها ركن بمقتضى النصوص الخاصة.

ومن هنا يظهر أن وجوب الإعادة أو القضاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الاختلاف بين المجتهدين في الأجزاء أو الشرائط الركنية، هذا كله في باب العبادات.

وأما في باب المعاملات فحيث أن الاختلاف بين الفقهاء والمجتهدين في ذلك الباب قليل فلا تظهر الثمرة إلا نادراً، باعتبار أنه لا تعتبر في صحة المعاملات المالية ونفوذها صيغته خاصة ولغته مخصوصه، بل لا يعتبر فيها اللفظ فضلاً عن كونه بصيغته خاصة وتكفي فيها المعاطاة، وأما في باب النكاح فاعتبار لفظ خاص كالعربي أو صيغته مخصوصه فهو المعروف والمشهور عند الفقهاء، وعلى هذا فإذا أفتى فقيه بصحة النكاح بالمعاطاة أو بالفارسية وعقد على امرأه بالفارسية، وحينئذ فإذا ظهر له أنه أخطأ في ذلك وبنى على اعتبار العربي في الصيغته وعدم كفايه الفارسية، فعليه أن يجدد العقد عليها بالصيغته العربية، وكذلك إذا عدل مقلده منه إلى غيره بسبب أو آخر وكان فتوى غيره باعتبار العربي في صيغته عقد النكاح وعدم كفايه المعاطاة ولا الفارسية، فإن عليه أن يجدد العقد على امرأته بالعربية، هذا إذا كان الموضوع باقياً وإلا فلا شيء عليه هذا من ناحيته.

ومن ناحيه اخرى إذا أفتى فقيه بجواز الذبح بالاستيل، فإذا ذبح أحد شاه به اعتماداً على فتواه ثم عدل عنه إلى مجتهد آخر يرى عدم جواز الذبح به واعتبر أن يكون بالحديد، فإن كانت الذبيحه باقيه وجب عليه الاجتناب عنها، وإن لم تكن باقيه بأن أكلها أو أكلها غيره فلا شيء عليه لا تكليفاً ولا وضعاً، هذه نبذه مختصره حول الأحكام المترتبه على اختلاف المجتهدين فى الفتوى فى بابى العبادات والمعاملات، وتفصيل الكلام فى ذلك فى باب الاجتهاد والتقليد.

نتائج البحث

نتائج هذا البحث... نتائج البحث عدّه نقاط:

الأولى: أن الأقوال فى تفسير حجه الامارات من باب الطريقيه والكاشفيه أربعة وقد تقدم نقطه الاشتراك بين هذه الأقوال ونقطه الامتياز بينها وما يترتب عليها من الآثار.

الثانيه: أن الأقوال الرئيسيه فى تفسير حجه الامارات من باب السببيه والموضوعيه ثلاثه، وتقدم ما هو الفرق بين هذه الأقوال وما هو الممكن منها وما هو المستحيل وما يترتب عليها من الآثار فلاحظ.

الثالثه: أن هناك فروضاً اخرى للقول بالتسيب:

الفرض الأول: الالتزام بوجود مصلحه فى المؤدى، وهذه المصلحه إن كانت مسانحه لمصلحه الواقع، فحينئذ إن كانت أقوى منها إنقلب الواقع من الواقع الأولى إلى الواقع الثانوى وهو مؤدى الاماره، ولازم هذا القول التصويب والاجزاء، وإن كانت مساويه لها انقلب الواجب إلى الجامع بين الواقع والمؤدى، فيكون الواجب أحدهما، ولازم هذا أيضاً التصويب والاجزاء، وأما إذا لم تكن مصلحه المؤدى مسانحه لمصلحه الواقع ومباينه لها، فعندئذ لاتصويب ولا اجزاء، ولكن هذا الفرض لايمكن فى باب الصلاه لاستلزام ذلك كون الواجب

أكثر من خمس صلوات فى اليوم وهو لا يمكن، وأما فى سائر الأبواب فلامانع من هذا الفرض.

الفرض الثانى: الالتزام بوجود مصلحه فى نفس جعل الحكم الظاهرى وينتهى مفعولها بانتهاء الجعل، وهذا الفرض لا يستلزم التصويب ولا الاجزاء.

الفرض الثالث: الالتزام بوجود مصلحه فى مؤدى الاماره المخالفه للواقع بما هو مؤدى الاماره المخالفه، وذكر هذا الفرض المحقق الأصبهانى (قدس سره) وفيه نظر وقد تقدم تفصيله.

الرابعه: أن المحقق الخراسانى (قدس سره) قد فصل فى الأصول العمليه بين ما إذا كان مفادها جعل الحكم الظاهرى بلسان احراز الواقع والنظر إليه، وما إذا كان مفادها جعل الحكم الظاهرى بلسان جعل الحكم المماثل للواقع ابتداءً من دون نظر إلى الواقع، فعلى الأول لا- يجزى عن الواقع وعلى الثانى يجزى عنه كأصالة الطهاره وأصالة الحليه واستصحابهما، فإنها توسع دائره الشرط وتجعله الأعم من الطهاره الواقعيه والظاهريه والحليه الواقعيه والظاهريه، فدليل الأصاله حاكم على دليل الشرط وينقح صغرى له ويجعله الأعم من الشرط الواقعي والشرط الظاهرى، غايه الأمر أن الحكومه إن كانت واقعيه فتوسع دائره الواقع واقعاً، وإن كانت ظاهريه فتوسع دائره الشرط ظاهراً.

الخامسه: قد علق المحقق النائينى والسيد الأستاذ (قدس سرهما) على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) بوجوه:

الأول: أن الحكومه عنده (قدس سره) منحصره فى التفسير اللفظى وبكلمه يعنى، ومن الواضح أن لسان دليل أصاله الطهاره وأصاله الحليه واستصحابهما ليس لسان التفسير والنظر فإذن لا حكومه، وقد وجه بعض المحققين (قدس سره) بأن مراده من

الحكومہ فی المقام الورد واثبات موضوع جدید للشرطیہ وهو الطہارہ الظاہریہ أو الحلیہ الظاہریہ، وهذا التوجیہ غیر بعید كما تقدم.

الثانی: أن هذه الحکومہ، حکومہ ظاہریہ لا واقعیه ومنوطہ بجهل المكلف بالواقع وعدم علمه، فإذا ارتفع الجهل وأصبح عالماً بالواقع انكشف أنه لم يعمل به، فإذاً يجب علیہ العمل به، وهذا معنی عدم إجزاء الأمر الظاہری عن الأمر الواقعی، وهذا الوجه لا بأس به، ولا یرد علیہ ما أورده بعض المحققین (قدس سره) علی تفصیل تقدم.

الثالث: أن أصله الطہارہ لو كانت حاکمہ علی دلیل شرطیہ الطہارہ للصلاه لكانت حاکمہ علی دلیل شرطیہ طہارہ الماء للوضوء والغسل مع أن الأمر لیس كذلك، بدهاه أنه لو توضحاً بماء محكوم بالطہارہ بمقتضى أصله الطہارہ ثم انكشف أنه كان نجساً فی الواقع، لم يمكن الحکم بصحة هذا الوضوء، وقد تقدم أن المحاوله لدفع هذا النقص غیر سدیده.

الرابع: ما ذكره المحقق النائینی (قدس سره) من أن مفاد موثقه عمار لا یخلو من أن یكون جعل الطہارہ الظاہریہ أو توسعه دائره شرطیہ الطہارہ، ولا- يمكن أن تكون الموثقه متكلفه لكلا- الأمرین معاً، وحيث أن الظاهر منها الأمر الأول، فلا يمكن إرادته الأمر الثاني منها، وما أورده بعض المحققین (قدس سره) من الاشكال علی هذا الوجه لا یخلو عن تأمل علی تفصیل تقدم.

السادس: أن مفاد الموثقه جعل الطہارہ الظاہریہ التي هی من الاحكام الظاہریہ الترخیصیه، وهي أحكام عذریه مجعوله بغرض التسهیل علی نوع المكلفین ولا- تؤثر فی الواقع، ولهذا لا- موضوع للاجزاء، لأن الواقع بماله من الملاك قد ظل بحاله والاجزاء منوط بتدارك ملاك والمفروض عدم التدارك،

وكذلك مفاد دليل أصاله الحل، وأما دليل الاستصحاب فلا يكون متكفلاً لجعل حكم ظاهري مماثل أو مخالف، فإن كان مطابقاً للواقع فالثابت هو الحكم الواقعي وإلا فلا شيء في مورده، ومن هنا قلنا أنه لا حكمه لقاعده الطهاره على أدله شرطيتها، فإن حكومتها عليها منوطه بتوفر أمرين:

الأول: أن تكون الطهاره الظاهريه العذريه دخيله في الملاك كالطهاره الواقعيه.

الثاني: أن يكون ذلك بلسان التنزيل، وكلا الأمرين مفقود في المقام، ومع الاغماض عن ذلك فالحكم ظاهريه وعذريه، فلذلك لا يتصور فيها الاجزاء، فإن المكلف طالما يكون جاهلاً بطهاره الثوب ونجاسته يعامل معه معامله الطاهر فيصلى فيه، وحينئذ فإذا انكشف الخلاف وظهر أنه لم يأت بالصلاه في الثوب الطاهر ولا استوفى ملاكها، وجب عليه الاتيان بها فيه، سواء كان في الوقت أم خارج الوقت على تفصيل تقدم.

السابعه: أن القول بالتفصيل بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدى، فعلى الأول لا مقتضى للأجزاء لأنه لم يأت لا بالمأمور به بالأمر الواقعي ولا بالمأمور به بالأمر الظاهري، وعلى الثاني يجزى ولا يبتنى على أساس مقبول، فالصحيح عدم الاجزاء مطلقاً بلا فرق بين ما إذا كان انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وما إذا كان بالعلم التعبدى، وقد تقدم ذلك موسعاً.

هذا آخر ما أوردناه في هذا الجزء

والحمد لله أولاً وآخراً.

ص: ٤٧٧

الأوامر معنى ماده الأمر ٥

اشتراك ماده الأمر لفظا بين الطلب و الشيء ٦

اشتراك ماده الأمر معنى بين الطلب و غيره ٩

دلالة ماده الأمر على الوجوب ١٢

معنى صيغه الأمر ١٢

دلالة صيغه الأمر على الوجوب ١٢

نتائج البحث ١٧

كيفية دلالة الأمر ماده و هيئه على الوجوب ١٨

رأى المحقق العراقي ١٩

رأى المحقق النائنى و السيد الاستاذ ٢٨

مناقشات صاحب البحوث ٣١

نتائج البحث ٣٥

اتحاد الطلب و الاراده ٣٧

رأى المحقق الخراسانى ٣٧

رأى الأشاعره فى الكلام النفسى ٤٠

الفرق بين اسم الفاعل المتعدى و اللازم ٥٣

ص: ٤٧٩

نتائج البحث ٥٥

حقيقه إرادته الله تعالى ٥٧

رأى الفلاسفه و المحقق الخراسانى ٥٧

رأى المحقق الأصبهاني ٥٨

معنى حديث «خلق الله المشيئه بنفسها...» ٦٨

تفسير المحقق الأصبهاني ٦٨

نتائج البحث ٧٠

الجبر و الاختيار ٧٢

رأى الأشاعره ٧٢

رأى الفلاسفه و المحقق الخراسانى و الأصبهاني ٨٠

الدليل الأول للجبر ٨٠

رأى مدرسه المحقق النائيني فى حقيقه الاختيار و الاراده ٨٨

قول السيد الاستاذ بوجود أفعال للنفس كالبناء و الاعتقاد ٨٩

نتائج البحث ٩٥

الدليل الثانى للجبر ١٠١

الدليل الثالث للجبر ١٠٣

نتائج البحث ١٠٧

الدليل الرابع للجبر ١١١

رأى المعتزله: التفويض ١٣٦

قانون التعاصر بين العله و المعلول ١٣٩

نتائج البحث ١٤٣

ص: ٤٨٠

رأى الاماميه: الأمر بين الأمرين ١٤٧

حسن العقاب على أعمال العباد ١٦٠

رأى الأشاعره و الفلاسفه ١٦٠

توجيه صدر المتألهين ١٦٠

توجيه الحسن البصرى ١٦٢

توجيه البافلانى ١٦٤

التوجيه الرابع ١٦٤

توجيه الأشاعره ١٧٠

توجيه المحقق الخراسانى ١٧٢

توجيه المحقق الأصبهانى ١٨٠

نتائج البحث ١٨٤

الجملة الخبريه المستعمله لانشاء الطلب ١٨٨

كيفيه دلالتها على الطلب ١٨٨

رأى السيد الاستاذ ١٨٨

رأى المحقق الخراسانى ١٨٩

الرأى الثانى ١٩٠

الرأى الثالث و الرابع ١٩٢

الرأى الخامس ١٩٣

الرأى المختار ١٩٤

دلالة الجملة الخبريه على الوجوب ١٩٦

نتائج البحث ٢٠٢

ص: ٤٨١

التعبدى و التوصلى معانى التعبدى و التوصلى ٢٠٥

سقوط الواجب بفعل الغير ٢٠٦

الأصل اللفظى فى المسأله ٢٠٦

الرأى المعروف ٢٠٦

رأى المحقق النائنى و السيد الاستاذ ٢٠٦

الأصل العملى فى المسأله ٢١٢

رأى السيد الاستاذ ٢١٢

سقوط الواجب بالفرد غير الاختيارى ٢١٦

الأصل اللفظى فى المسأله ٢١٦

رأى المحقق النائنى ٢١٧

الدليل الأول ٢١٧

الدليل الثانى ٢٢١

الأصل العملى فى المسأله ٢٢٣

رأى السيد الاستاذ ٢٢٣

سقوط الواجب بالفرد المحرم ٢٢٤

الأصل اللفظى فى المسأله ٢٢٤

الأصل العملى فى المسأله ٢٢٤

نتائج البحث ٢٢٨

سقوط الواجب بغير قصد الفربه ٢٣٢

الفرق بين الواجب التعبدى و التوصلى ٢٣٢

إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلق الأمر ٢٣٣

رأى المحقق النائنى ٢٣٣

رأى المحقق الخراسانى ٢٤٧

رأى المحقق الأصبهانى ٢٥٥

تصوير العراقى بطريق الحصه التوام ٢٦٠

التصوير بأخذ عنوان ملازم ٢٦٢

أخذ سائر الدواعى القريبه فى متعلق الأمر ٢٦٤

تصوير أخذ قصد الامتثال بتعدد الأمر ٢٧٠

رأى المحقق الخراسانى ٢٧٠

مناقشه المحقق الأصبهانى ٢٧١

رأى المحقق النائنى ٢٨٠

مناقشه السيد الاستاذ ٢٨٠

مناقشه صاحب البحوث ٢٨٢

رأى المحقق الخراسانى فى الفرق بين الواجب التعبدى و التوصلى ٢٨٣

نتائج البحث ٢٨٧

الشك فى اعتبار قصد الامتثال ٢٩٤

نوعيه التقابل بين الاطلاق و التقييد ٢٩٤

رأى المحقق النائنى ٢٩٤

رأى السيد الاستاذ ٢٩٤

الرأى المختار ٢٩٧

ص: ٤٨٣

التمسك بالاطلاق اللفظي لاثبات التوصليه ٣٠٨

التمسك بالاطلاق المقامى لاثبات التوصليه ٣١١

القول بأصالة التعبيديه ٣١٢

الأصل العملى عند الشك فى التعبيديه و التوصليه ٣١٥

الرأى المختار ٣١٥

رأى المحقق الخراسانى ٣١٦

مناقشه السيد الاستاذ ٣١٦

نتائج البحث ٣٢٢

الشك فى النفسيه و الغيريه ٣٢٦

الأصل اللفظى فى المسأله ٣٢٦

الشك فى التعيينيه و التخييره ٣٢٩

الأصل اللفظى فى المسأله ٣٣٠

الأصل العملى فى المسأله ٣٣٠

الشك فى العينيه و الكفائيه ٣٣٢

الأصل اللفظى فى المسأله ٣٣٢

الأصل العملى فى المسأله ٣٣٢

معنى الأمر الوارد بعد الحظر أو توهمه ٣٣٥

دلالة الأمر على المره و التكرار ٣٣٩

الفرق بين الأمر و النهى ٣٤٠

نتائج البحث ٣٤٧

تكرار الامتثال أو تبديله ٣٤٩

ص: ٤٨٤

دلاله الأمر على الفور و التراخي ٣٥٢

الإجزاء إجزاء المأمور به الواقعي عن نفسه ٣٥٩

تكرار الامتثال ٣٦٠

إجزاء المأمور به الاضطراري عن الاختياري ٣٧٠

الاضطرار المستوعب لتمام الوقت ٣٧٢

كلام المحقق النائيني ٣٧٤

الاضطرار غير المستوعب ٣٧٨

الأصل العملي في المسألة ٣٩٦

الاضطرار لأجل التقيه ٤٠٤

الاضطرار بسوء الاختيار ٤١٠

الأصل العملي عند الشك في إجزاء المأمور به الاضطراري ٤١٥

رأى المحقق الخراساني ٤١٥

رأى المحقق العراقي ٤١٨

نتائج البحث ٤٢١

إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي ٤٢٧

الاجزاء على القول بطريقه الامارات ٤٢٧

الاجزاء على القول بسببيه الامارات ٤٢٨

الاجزاء على القول بالمصلحه السلوكيه ٤٣٠

نتائج البحث ٤٣٩

ص: ٤٨٥

الاجزاء فى موارد الأصول العمليه ٤٤١

الأقوال فى الاجزاء ٤٥٩

تنبيهات الأول: كلام المحقق الخراسانى ٤٦٧

الثانى: إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى و الأمر الاضطرارى عنه ٤٦٨

الثالث: الاجزاء بالنسبه إلى المجتهد و المقلد ٤٦٩

نتائج البحث ٤٧٤

ص: ٤٨٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
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 مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً 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 والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

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 الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى 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 فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى 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 المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

