



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

عمدة الأصوف

تأليف

آية الله السيد محمد باقر
الطباطبائي

المجلد الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	عمده الاصول (آيه الله السيد محسن الخرازى) المجلد ٢
١١	اشاره
١١	اشاره
١٥	المقصد الأول: فى الأوامر
١٥	اشاره
١٧	الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّه الأمر
١٧	اشاره
١٧	الجهه الأولى: فى أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظى
٢٣	الجهه الثانيه: فى اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر
٢٨	الجهه الثالثه: فى اعتبار الإلزام و الإيجاب فى مادّه الأمر و عدمه
٣٢	الجهه الرابعه: فى اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه
٣٢	اشاره
٣٢	المقام الأول: فى مفهومهما بحسب اللغه
٣٨	المقام الثانى: فى حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى على ما ذهب إليه
٥٥	الخلاصه
٦١	الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر:
٦١	اشاره
٦١	المبحث الأول: فى تحقيق معنى صيغه الأمر:
٦١	اشاره
٦٧	وحده المعانى الإنشائيه:
٦٩	اختصاص الصيغه بالداعى الحقيقى:
٧٣	الخلاصه:
٧٥	المبحث الثانى: فى كيفيته استفاده الوجوب من صيغه الأمر:

- ٧٥ اشاره
- ٧٩ في أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدمات الحكمه:
- ٨١ ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئه «افعل»:
- ٨٢ ليست الصيغه منصرفه إلى الوجوب:
- ٨٤ الخلاصه:
- ٨٦ المبحث الثالث: في الجمل الخبريّه المستعمله في مقام الطلب و البعث:
- ٨٦ اشاره
- ٩٣ الخلاصه:
- ٩٥ المبحث الرابع: في التعبدّي و التوضليّ:
- ٩٥ اشاره
- ٩٥ المقام الأوّل: في مفهوم التعبدّي و التوضليّ:
- ٩٧ المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القربه في متعلّق التكليف شرعا:
- ٩٧ اشاره
- ١٠٨ وجه الامتناع في مقام الامتنال:
- ١١٢ تصحيح أخذ قصد القربه بتعدّد الأمرين:
- ١١٧ تصحيح القربه بالإتيان بداعي المصلحه و نحوها:
- ١٢٣ تصحيح العباده من دون قصد القربه:
- ١٣٢ تصحيح العباده بإنشاء سنخ الوجوب:
- ١٣٤ المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق:
- ١٤١ المقام الرابع: مقتضى الأصل العمليّ:
- ١٤٧ الخلاصه:
- ١٥٥ المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى و العينيّ و التعيينيّ:
- ١٥٥ اشاره
- ١٦٤ الخلاصه:
- ١٦٥ المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه:
- ١٦٥ الأقوال:

١٦٦	تقرير محلّ النزاع:
١٧٥	الخلاصه:
١٧٦	المبحث السابع: في المزه و التكرار:
١٧٦	اشاره
١٧٦	المقام الأوّل: في تحرير محلّ النزاع:
١٨١	المقام الثاني: في دلالة الأمر على المزه و التكرار و عدمها
١٨٣	المقام الثالث: في المراد من المزه و التكرار:
١٨٧	المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال:
١٨٩	المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد:
١٩٠	المقام السادس: في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبي:
١٩١	المقام السابع: في الفرق بين النواهي و الأوامر:
١٩٥	الخلاصه:
٢٠٠	المبحث الثامن: في الفور و التراخي:
٢٠٠	اشاره
٢٠٧	في إفاده الفور فالفور:
٢١٣	الخلاصه:
٢١٤	الفصل الثالث: في الإجزاء
٢١٤	اشاره
٢٢٤	الموضع الأوّل:
٢٣١	الموضع الثاني:
٢٣١	اشاره
٢٣١	المقام الأوّل: في إجزاء الأوامر الاضطراريّه:
٢٣١	اشاره
٢٣٢	وجود الأوامر الواقعيّه مع الأوامر الاضطراريّه:
٢٣٧	ابتناء النزاع على إطلاق الأدلّه الأوّليّه:
٢٣٩	في ابتناء المسأله على الجهات الواقعيّه و عدمه:

- أدله الإجزاء في الأوامر الاضطرارية: ٢٤١
- مقتضى الأصل عند الشك: ٢٤٨
- المقام الثاني في إجزاء الأوامر الظاهرية: ٢٥٤
- إشاره ٢٥٤
- الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع: ٢٥٤
- الأمر الثاني: في إجزاء الاصول الظاهرية: ٢٦١
- الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا ٢٧٦
- الجهة الأولى: في إجزاء الأمارات بناء على الطريقيه و وجوب ترتيب آثار الواقع ٢٧٦
- الجهة الثانيه في إجزاء الأمارات بناء على المنجزية و المعدّريه ٢٩٣
- الجهة الثالثه: في إجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببيه ٢٩٩
- أنحاء السببيه و موارد كشف الخلاف ٢٩٩
- الإجزاء بناء على السببيه ٣٠٧
- الأمر الرابع: في إجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين ٣١٢
- الجهة الأولى: إته لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل ٣١٢
- الجهة الثانيه: في إجزاء عمل المقلّد و عدمه عند تبدل رأى المجتهد ٣١٩
- الجهة الثالثه: في إجزاء عمل المقلّد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند ٣٢٢
- الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيه بنحو ٣٢٨
- المقام الأوّل في مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعاده و عدمه ٣٢٨
- المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء و عدمه ٣٣٧
- الأمر السادس: ٣٤٠
- الخلاصه: ٣٤٦
- الفصل الرابع: مقدّمه الواجب و الحرام: ٣٧٥
- إشاره ٣٧٥
- المقام الأوّل: في أنّ المقدّمه لا تختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضا: ٣٧٥
- المقام الثاني: في أنّ المراد من المقدّمه هو ما يتقدّم على ذى المقدّمه: ٣٧٦
- المقام الثالث: محلّ النزاع ٣٧٧

- المقام الرابع: في تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها ٣٧٨
- المقام الخامس: في أنّ المسأله من المسائل الاصوليه لا الكلاميه و لا ٣٧٩
- المقام السادس: في أنّ المسأله عقليه لا لفظيه ٣٨٥
- الخلاصه ٣٨٧
- المقام السابع: في تقسيمات المقدمه ٣٩٠
- منها: تقسيمات إلى الداخليه و الخارجيه: ٣٩٠
- اشاره ٣٩٠
- المقدمات الخارجيه ٤٠٠
- و منها تقسيمها إلى: مقدمه الوجود و مقدمه الصّحه و مقدمه الوجوب و مقدمه ٤٠٣
- و منها تقسيمها إلى: ٤٠٥
- اشاره ٤٠٥
- التقدم الواقعي ٤١٤
- الخلاصه: ٤٣٢
- منها: تقسيمها إلى الداخليه و الخارجيه ٤٣٢
- المقام الثامن: في تقسيمات الواجب ٤٤٢
- منها تقسيمه إلى: المطلق و المشروط ٤٤٢
- اشاره ٤٤٢
- الموضع الأول: في تعريفهما: ٤٤٢
- الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه ٤٤٥
- الموضع الثالث: في عموميه النزاع: ٤٥٢
- و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز ٤٦٠
- اشاره ٤٦٠
- مقتضى الأصل ٤٩٢
- و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى ٤٩٥
- اشاره ٤٩٥
- الجهه الأولى: في تعريفهما ٤٩٥

٥٠١	الجبهه الثانيه:فى مقتضى الأصل اللفظى
٥٠٤	الجبهه الثالثه:فى مقتضى الأصل العملى
٥١٢	و منها:تقسيمه إلى الأصلى و التبعى:
٥١٨	تنبيهات:
٥١٨	التنبيه الأول:فى استحقات الثواب و العقاب فى الأوامر النفسيه:
٥١٩	التنبيه الثانى:فى استحقات الثواب و العقاب فى الواجبات و المحرمات الغيريه بعد
٥٢٥	التنبيه الثالث:فى الإشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث
٥٣٠	الاستحباب النفسى
٥٣٤	نكات فقيهيه
٥٤٤	الخلاصه:
٥٦٦	المقام التاسع فى تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها
٥٦٩	المقام العاشر فى ما هو الواجب فى باب المقدمه
٥٦٩	اشاره
٥٦٩	اعتبار قصد التوصل
٥٧٦	اعتبار الإيصال
٥٨٩	اعتبار حال الإيصال
٥٩٢	ثمره القول بالمقدمه الموصله
٦٠٢	تأسيس الأصل
٦٠٦	أدله وجود الملازمه
٦١٧	مقدمه المستحب
٦١٨	مقدمه الحرام و المكروه
٦٢٢	الخلاصه:
٦٤١	فهرس محتويات الكتاب
٦٥١	تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

عمده الاصول

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۴

المقصد الأول: في الأوامر

إشاره

في الأوامر

ص: ٥

فيما يتعلّق بمادّه الأمر:

و فيه جهات من البحث:

الجهه الأولى: في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي

في أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي

بين المعاني العديده المذكوره لكلمه الأمر «كالشيء» و«الشأن» و«الشغل» و«الغرض» و«الحادثه» و«الفعل العجيب» و«الفعل» و«الطلب» كما يقال رأيت أمرا-و شغله أمر كذا-و جاء زيد لأمر كذا-و إذا وقع الأمر فارجع إلينا-و رأيت امرا عجيبا- و أمر فلان مستقيم-و أمر كم مطاع.

أورد عليهم بأنّ ذكر بعض هذه المعاني للفظ الأمر من باب اشتباه المصداق بالمفهوم كالحادثه و الشأن و الفعل أو الفعل العجيب و الشغل و الغرض فإنّها مصاديق الشيء الذي هو مفهوم الأمر و ليست هي بنفسها من معاني الأمر بل يكون بعض هذه المعاني غير مرتبط بلفظ الأمر و إنّما يفهم من غير لفظ الأمر كالغرض فإنّه مستفاد من لفظه اللام في مثل «جاء زيد لأمر كذا» و مدخول اللام تاره يكون مصداقا للغرض و تاره ليس هو بنفسه مصداقا له و إنّما يكون سببا له.

و لذلك عدل في الكفايه عن مختار المعروف و ذهب إلى أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي بين الطلب في الجملة أي حصّه خاصيه من الطلب و هي الحصّه المتعلّقه بفعل

الغير دون الطلب النفساني الغير المتعلق بفعل الغير و بين الشيء. (١)

كما أنّ صاحب الفصول ذهب إلى ما ذكر قبل صاحب الكفايه إلاّ أنّه جعل لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب في الجملة و الشأن (٢) مع أنّ الشأن من جملة مصاديق مفهوم الشيء و ليس هو بنفسه معنا للفظ الأمر و لذا أورد عليه في الكفايه بمنع كونه حقيقه في الشأن. (٣)

أورد المحقق الأصفهانيّ على صاحب الكفايه بأنّ استعمال الأمر في الشيء مطلقاً لا يخلو عن شيء، إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال مع أنّ الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجيه فلا يقال: رأيت أمراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلاً عجيباً من الأفعال. انتهى (٤)

و تبعه في نهايه الاصول حيث قال: الظاهر فساد القول بكونه بمعناه الجموديّ مرادفاً للشيء إذ الشئيه من الأمور العامه المطلقه على الجواهر و الأعراض بأسرها و إطلاق الأمر على الجواهر بل على بعض الأعراض فاسد جداً فلا يقال مثلاً زيد أمر من الأمور. انتهى (٥)

و يمكن اندفاع الإشكال بتقييد الشيء بقيد «في الجملة» كما أنّ الطلب متقيد به و المراد من الحصه الخاصه من مفهوم الشيء هو ما يتقوم بالشخص في قبال الجواهر و بعض أقسام الأعراض.

ص: ٨

١-١ الكفايه ٨٩/١.

٢-٢ الفصول ٤٩/ الطبع القديم.

٣-٣ الكفايه ٩٠/١.

٤-٤ نهايه الدرايه ١٤٦/١.

٥-٥ نهايه الأصول ٨٥/١.

و أمّا القول بأنّ معناه الجمودىّ هو الفعل كما فى نهايه الأصول (١) فففيه أنّه إن اريد به أنّ الأمر مرادف لمفهوم الفعل فلا نسلم لأنّه خلاف المتبادر من لفظ الأمر و عليه فلفظ الأمر موضوع لحصّه خاصّه من مفهوم الشىء. نعم "أمر فلان مستقيم" ظاهر فى أنّ المراد من الأمر فيه هو الفعل أو الشأن و لكن لو لم نقل إنّهُ مستفاد بالقرينه لزم اشتراك لفظ الأمر بالاشتراك اللفظىّ بين ثلاثه من المعانى من المعنيين المذكورين و الفعل أو الشأن.

أورد فى تهذيب الاصول على صاحب الكفايه بأنّ مادّه الأمر موضوعه لجامع اسمىّ بين هيئات الصيغ الخاصّه بما لها من المعنى لا الطلب و لا الإراداه المظهره و لا البعث و أمثالها فالمعنى مفهوم اسمىّ مشترك بين الهيئات التى هى الحروف الإيجاديه.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ البحث فى لفظ الأمر الذى له معنى اشتقاقىّ و ما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف.

و أجاب عنه بأنّ ما ذكرنا من الجامع الاسمىّ بما أنّه قابل للانتساب و التصرّف يصحّ منه الاشتقاق كما أنّ الكلام و اللفظ و القول مشتقات باعتبار ذلك فلا إشكال من هذه الجهه بوجه إذ الاشتقاق باعتبار كونه حدثا صادرا عن الأمر. (٢)

يمكن أن يقال أوّلا: إنّ الأمر بمعناه المصدرىّ ليس حاكيا عن هيئات الصيغ الخاصّه بالجامع الاسمىّ بل معناه هو ما يساوق فى اللغه الفارسيّه ب«فرمان دادن».

و ثانيا: إنّ ملاحظه الجامع الاسمىّ بما أنّه قابل للانتساب يبين ملاحظته بما هو جامع اسمىّ مباينه بشرط الشىء و اللابشرط فإنّ فى الجامع الاسمىّ لا يلاحظ إلّا نفس المعنى دون المعنى المصدرىّ فإنّ المعنى ملحوظ بشرط انتسابه إلى الفاعل و

ص: ٩

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١/١٣١-١٣٢.

صدوره عن الأمر فالجمع بين الملاحظتين جمع بين المتنافيين.

و ثالثاً: إنَّ الحقَّ أنَّ الاشتقاق ليس من لفظ الأمر على زنه الفعل المتحصِّل بهيئه خاصه لأنَّ المتحصِّل كما أفاد لا يكون مقوِّماً لمتحصِّل آخر بل الاشتقاق من المادّه الساريه كالهولي في جميع الهيئات المعبر عنه في المقام بالألف و الميم و الراء «أ-م-ر» فلا تغفل.

و أورد في تهذيب الاصول على أصل الاشتراك بأنّه غير صحيح لأنَّ الموضوع للحدث غير الموضوع للمعنى الجامدى و مع المغايره لا يكون لفظ واحد موضوعاً للمعنيين حتّى يكون اشتراكاً لفظياً حيث قال:

إنَّ القول باشتراك لفظاً غير صحيح إذ الموضوع للحدث فهى المادّه الساريه فى فروعها التى لم تتحصِّل بهيئه خاصه بل خاليه عن جميع الفعليّات و التحصيلات و الموضوع لمعان آخر هو لفظ الأمر جامداً المتحصِّل بهيئه خاصه كلفظ الانسان و الحيوان و على ذلك فالوضعان لم ينحدرا على شىء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظى بل على مادّه غير متحصّله تاره و على اللفظ الجامد اخرى و لعلّ القائل بالاشتراك يرى مادّه المشتقات هو المصدر و تبعه غيره فى ذلك من غير توجّه إلى تاليه. (1)

و فيه أنّ الأمر على زنه الفعل كالفلس موضوع للمعنيين:

أحدهما: الأمر بمعناه الحدثى الذى يعبر عنه فى اللغة الفارسيه ب«فرمان دادن».

و ثانيهما: غير المعنى الحدثى كالشىء أو الشأن أو الفعل كما يشهد له تبادلهما من لفظه الأمر.

و عليه فلفظ الأمر على زنه الفعل مشترك لفظى بين المعنيين و لا ينافى ذلك أنّ

ص: ١٠

مبدأ الاشتقاق هو المادّة الساريه (أ-م-ر) والعجب منه قدّس سرّه حيث خصّص لفظ الأمر المتحصّل بهيئه الفعل كالفلس بغير المعاني الحدّثيه مع أنّ الأمر على زنه الفعل يأتي بمعنيين أحدهما المعنى الحدّثي و هو الطلب على سبيل الإلزام المعبر عنه في اللغه الفارسيّه ب«فرمان دادن» فلا وجه لتخصيصه بغير المعنى الحدّثي.

هذا مضافا إلى ما في جعل لفظ الأمر جامدا مع أنّه مشتقّ أيضا من مادّه (أ-م-ر) بناء على أنّ مبدأ الاشتقاق هو المادّه الساريه و يشهد على تعدّد معنى الأمر على زنه الفعل اختلاف جمعه بالأوامر و الامور مع أنّه لو كان مختصّا بغير المعنى الحدّثي لزم أن يأتي جمعه على الامور خاصّه مع أنّه ليس كذلك.

فانقدح ممّا ذكر قوّه القول بالاشتراك اللفظي فلا وجه لمنع الاشتراك اللفظي بعد تعدّد المعاني لمادّه الأمر على زنه الفعل.

نعم يرد على صاحب الكفايه أنّ مفاد لفظ الأمر ليس الطلب للفرق الظاهر بين الأمر و الطلب حيث أنّ الإلزام داخل في حاقّ الأمر دون الطلب و الأمر مساوق لما يقال في اللغه الفارسيّه من «فرمان دادن». نعم الأمر بمعناه المذكور يحتوى الطلب و لكن ليس مجرّد الطلب.

ثمّ لا يخفى عليك عدم صحّحه القول بالاشتراك المعنويّ كما عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من أنّ معنى الجامع الذي يحتوى أيضا الأمر بمعنى الطلب هو الواقعه التي لها أهمّيّه في الجمله فهذا المعنى كما يشمل الحادثه و الغرض و نحوهما فكذلك يشمل الأمر بمعنى الطلب فإنّه أيضا من الأمور التي لها أهمّيّه فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد تندرج فيه كلّ المعاني المذكوره و تصوّر الجامع القريب بين الجميع و إن كان صعبا إلا أنّه نرى وجدانا أنّ الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد و معه ينتفى الاشتراك

و ذلك واضح بعد اختلاف المعنى الجامدى مع المعنى الحدثى فى الجمع حيث أنّ جمع الأوّل على امور و جمع الثانى على أوامر لأنّ الاختلاف المذكور حاك عن اختلاف المفردات فلا وجه لدعوى اشتراكهما فى معنى واحد.

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من امتناع وجود جامع حقيقى بين الحدث و غيره و على فرض وجوده لا يكون حدثيا حتى يقبل الاشتقاق إلا بنحو من التجوّز. (٢)

و مضافا إلى ما فى المحاضرات من أنه لا دليل على أخذ الأهمّيّة فى معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لا أهمّيّة له مجازا و ذلك لوضوح أنّ استعماله فيه كاستعماله فيما له أهمّيّة فى الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلا. (٣)

و لقد أفادا و أجادا إلا أنّ الاشتقاق كما عرفت و ذهب إليه فى تهذيب الاصول ليس من المصدر بل من المادّة الساريه فلا وجه للإشكال عليه بأنّ المعنى الجامع بين الحدث و الجامد لا يقبل الاشتقاق نعم يرد على من ذهب إلى إمكان الجامع بأنّه لا جامع بين الحدث و غيره.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إنّ الاشتقاق باعتبار بعض مصاديق الجامع لا إشكال منه بناء على أنّ الاشتقاق من المصدر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه النهايه حيث قال: لا يبعد أن يكون إطلاق لفظ الأمر بالمعنى الثانى [أى الشىء] مأخوذا من الأوّل - بمعنى الحدثى - و بمناسبه أنّ

١- ١) أجود التقريرات ٨٦/١.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٣١/١.

٣- ٣) المحاضرات ٧-٦/٢.

الشيء يكون متعلقًا للطلب و موردا له اطلق عليه لفظ الأمر كما أنه بمناسبه أنه تعلق به المشيّه اطلق عليه لفظ الشيء ثم توسّع و اطلق اللفظان على المحالات غير القابله لتعلق الطلب و المشيّه بها. (١)

و ذلك لأنّ هذه المناسبات مناسبة فلسفيّه و لا ربط لها بباب الوضع و على فرض تسليم كونها موجوده فى نظر الواضع تكون متروكه و مهجوره إذ المتفاهم العرفيّ فى مثل «شغله أمر كذا» أو «جاء زيد لأمر كذا» هو ما يصدق عليه عنوان الشيء من دون التفات إلى كونه متعلقًا للطلب و موردا له أو متعلقًا للمشيّه.

فدعوى الاشتراك المعنويّ فى لفظه الأمر بالنسبه إلى معانيها لا شاهد له.

هذا مضافا إلى أنّ الطلب بمعناه المصدرى غير الطلب بمعناه المفعولىّ. و الأشياء تكون متعلقًا للطلب بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأوّل.

فتحصّل أنّ الأقوى هو القول بالاشتراك اللفظيّ فى لفظ الأمر بالنسبه إلى معانيها من الطلب الإلزاميّ و الشيء و الفعل.

الجهه الثانيه: فى اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر

و لا يخفى عليك أنّ الحقّ هو اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويًا أو ظاهريًا و ذلك للتبادر و صحّه سلب الأمر عن الطلب من المساوى أو السافل و لذا نرى بالوجدان ذمّ العقلاء بالنسبه إلى خطاب المساوى أو السافل لغيره بلفظ الأمر.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث خصّص العلوّ بالظاهريّ (٢) مع أنّ

ص: ١٣

١-١) نهايه النهايه ٨٧/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٣٣/١.

العلو الواقعي كاف في صدق الأمر على طلبه الإلزامي و لذا يكون طلب الإمام المعصوم غير مبسوط اليد أمرا و إن لم يكن قادرا على إجراء أوامره و تكاليفه و هكذا غيره ممن يكون عاليا في الواقع.

و صدق الأمر على الطلب الإلزامي من ناحيه الإمام و من يكون عاليا في الواقع لا يكون موقوفا على نفوذ الكلمه إذ لا دخل لنفوذ الكلمه في العلو الواقعي نعم هو من مقومات العلو الظاهري فإن العلو الظاهري بدون نفوذ الكلمه لا- معنى له غايه ما يلزم هو اعتقاد جماعه من الناس بعلو من يكون عاليا في الواقع و لزوم إطاعته و أما النفوذ الظاهري و السلطه و القدره الإجرائيه فلا كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أنّ الظاهر كما في الكفايه عدم اعتبار الاستعلاء في حقيقه الأمر لصدق الأمر على طلب العالي مع الغفله عن علوه (1) و القول بأنّ الظاهر أنّ الاستعلاء أيضا مأخوذ في حقيقه الأمر فلا يعدّ مكالمه المولى مع عبيده على طريق الاستدعاء و الالتماس أمرا فمفهوم الأمر مضيق لا ينطبق إلا على الأمر العالي المستعلي عند التحليل محلّ تأمل و إشكال لأنّ اعتبار الاستعلاء أمر و اعتبار عدم اقتترانه بما يدخله في الاستدعاء و الالتماس أمر آخر.

و عليه فيمكن أن يقال بعدم اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر و لذا لو صدر عن العالي طلب مع الغفله من علوه لصدق عليه الأمر مع أنه خال عن الاستعلاء.

قال في الوقايه نقلا عن جدّه صاحب الهدايه يصدق الأمر حقيقه على الأوامر الصادره من الأمير إلى الرعيه و السيد إلى العبيد و إن كان المتكلم غافلا عن علوه حين الخطاب (2).

ص: ١٤

١-١) الكفايه ٩١/١.

٢-٢) الوقايه ١٧٧/.

مع أنه لو كان الاستعلاء دخيلاً في الصدق لما كان طلب الغافل عن علوه أمراً.

نعم لو اقترن الطلب بما يدخله في حقيقه الاستدعاء أو الائتماس لا يصدق عليه الأمر لفقدان ما اعتبر في صدقه من صدوره عن العالى بما هو العالى وإن كان غافلاً عن علوه إذ مع الاقتران المذكور نزل نفسه عن علوه ويدرّجها في المساوى والأدون كما أنّ المولى الشرعى إذا نزل عن مقام المولويّه وجعل نفسه بمنزله أحد من العقلاء وأمر كان أمره إرشادياً ولم يترتب عليه ما يترتب على أوامره المولويّه من عصيان المخالفه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لاعتبار الجمع بين العلوّ والاستعلاء لما عرفت من عدم دخاله الاستعلاء بالمعنى المذكور إذ اللازم في صدق الأمر هو صدور الخطاب عن العالى وإن لم يكن مستعلياً به.

كما اتّضح ممّا مرّ أيضاً عدم صحّه اعتبار أحدهما إذ الاستعلاء بدون العلوّ الواقعى أو الظاهرى لا يوجب صدق الأمر على طلب السافل المستعلى بل يصحّ سلب الأمر عنه. نعم يكفى العلوّ البنائى وهو يقوم مقام العلوّ الواقعى والظاهرى كالمجاز السكّاكى و لذا نرى صدق الأمر على طلب من يفرض أنّه سلطان بالنسبه إلى غيره من الوزراء الفرضيّه ونحوهم كما هو المشاهد فى لعب السلطان والوزير. فكما أنّ ادعاء كون زيد أسداً يصحّ إطلاق الأسد عليه حقيقه والمجاز فى الادعاء كذلك يصدق الأمر على طلبه حقيقه بعد ارتكاب المجاز والعنايه فى جعل السافل عالياً.

لا يقال: والشاهد على صدق الأمر على طلب السافل المستعلى هو تقييح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه و توبيخه بمثل أنّك لم تأمره فإنّ الظاهر منه أنّ التوبيخ على أمره لا على استعلائه وهو كاشف عن كفايه الاستعلاء فى صدق الأمر.

لأنّنا نقول: إنّ التوبيخ وإن كان فى بدو الأمر بالنسبه إلى أمره ولكنّه يرجع فى

الحقيقه إلى استعلائه و الدليل عليه هو صحه سلب الأمر عن طلبه إذا لم يكن عاليا عند العرف و لا عاليا فى الواقع و لا بناء على كونه عاليا.

فتحصّل أنّ مفهوم الأمر متضيق و لا يصدق إلا على طلب العالى على سبيل الإلزام.

ذهب فى نهايه الاصول إلى منع اعتبار العلوّ بنحو القيدية فى معنى الأمر حيث قسّم الطلب على قسمين:

أحدهما:الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب و هذا القسم من الطلب يسمّى أمرا.

ثانيهما:هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعث المطلوب منه من نفس طلبه بل كان قصده انبعث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّا إلى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه كطلب المسكين من الغنى فإنّ المسكين لا يقصد انبعث الغنى من نفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفايه بعثه فى تحرك الغنى و لذا يقارنه ببعض ما له دخل فى انبعث الغنى كالتضرّع و الدعاء لنفس الغنى و والديه مثلا و هذا القسم من الطلب يسمّى التماسا أو دعاء.

فعلى هذا حقيقه الطلب على قسمين غايه الأمر أنّ القسم الأول منه(أى الذى يسمّى بالأمر)حقّ من كان عاليا و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى العالى كان أمرا أيضا و لكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأننا له فيقولون أ تأمره؟ كما أنّ القسم الثانى يناسب شأن السافل و لو صدر عن العالى أيضا لم يكن أمرا فيقولون لم يأمره بل التمس منه و يرون هذا تواضعا منه.انتهى (1)

ص:١٦

حاصله هو منع اعتبار الصدور من العالى فى صدق مفهوم الأمر و لذا حكم بالصدق فيما إذا كان الطالب سافلا و طلب على سبيل الإلزام و بعدم صدقه فيما إذا كان الطالب عاليا و لكن استدعى و التمس من غيره مع أنه صدر عن العالى فالمعتبر هو قصد الطالب فإن كان قصده من الطلب هو الامتثال بنفس طلبه فهو أمر و إلا فهو استدعاء و التماس.

يمكن أن يقال:فيه:

أولاً:إنَّ قصد الطالب انبعاث المخاطب بنفس الطلب لا ينافى اعتبار العلوّ فى صدق الأمر عليه و مدخليته فيه كما هو الظاهر و تدلّ عليه صحّحه سلب الأمر عن طلبه و لو مع القصد المزبور فمنه يعلم أنّ مجرد القصد المذكور لا يكفى فى صدق الأمر و إلاّ لما صحّ سلب الأمر عنه.

و لذلك قال فى تهذيب الاصول:إنّ عدم صدقه على غير العالى المستعلى كاشف عن تضييق مفهومه إذ لو ابقى على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلا ملاك.

انتهى (١)

و ثانياً:إنّ عدم صدق الأمر على طلب العالى المستدعى أو الملتمس من جهة تنزيل نفسه عن مرتبه العلوّ و جعلها فى مرتبه المخاطب و من المعلوم أنّ الطلب مع هذا البناء لا يكون صادرا عن العالى بما هو العالى فلا يصدق على طلبه أمر، كما لا يصدق الأوامر المولويه على أوامر المولى الذى نزل نفسه عن مرتبه المولويه و أمر بعنوان كونه أحدا من العقلاء و لذا لا يترتب عليها آثار الأوامر المولويه من عصيان المخالفه و غيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّ مفهوم الأمر متضيق و إلاّ يصدق على غير العالى مع أنّك

ص:١٧

عرفت صحّحه السلب و عدم صدقه على طلب العالى المستدعى لتنزيل نفسه عن مقامه و مع التنزيل المذكور لا يبقى قيد المفهوم و لذا لا يصدق على طلبه حينئذ عنوان الأمر فلا تغفل.

الجهه الثالثه:فى اعتبار الإلزام و الإيجاب فى مادّه الأمر و عدمه

و لا- يخفى أنّ مقتضى التبادر هو الأوّل. إذ لا- ينسب من مادّه الأمر التى تكون فى اللغه الفارسىّيه بمعنى «فرمان دادن» إلاّ الطلب الإلزامىّ و الإيجابىّ و لذا ذهب إليه صاحب الفصول حيث قال (بعد اختيار كون لفظ الأمر مشتركاً بين الطلب المخصوص و بين الشأن):

ثمّ المراد بالطلب المخصوص طلب العالى من الدانى حصول الفعل على سبيل الإلزام.

و استدللّ عليه بالتبادر (١). و تبعه صاحب الكفايه، و قال: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه. إلى أن قال: و صحّحه الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره و توبيخه على مجرد مخالفته. كما فى قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك). (٢).

قال فى الوقايه: لفظ الأمر له ظهور قوىّ فى الوجوب حتّى أنّ كثيراً من القائلين باشتراك الصيغه بين الوجوب و الندب يقولون باختصاص لفظ الأمر بالوجوب و الدليل عليه الفهم العرفىّ. (انتهى ملخصاً) (٣).

ص: ١٨

١-١) الفصول ٤٩/ ط قديم.

٢-٢) الكفايه ٩٢/١.

٣-٣) الوقايه ١٧٨/.

ربّما استدللّ لذلك بالاستعمالات الواردة في الكتاب و السنّه. كقوله تعالى:

«فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (١). حيث أنّ الحذر عن المخالفه لا يناسب إلاّ مع الوجوب و الإلزام. وقوله صلّى الله عليه و آله و سلم «لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاه» (٢) حيث نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب و هو لا يكون إلاّ لدلاله الأمر على الوجوب و الإلزام.

و قوله صلّى الله عليه و آله و سلم في قصّه بريره حيث كانت أمه لعائشه و زوجها كان عبدا ثمّ اعتقتها عائشه فلما علمت بريره بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقه زوجها فاشتكى الزوج إلى النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلم فقال صلّى الله عليه و آله و سلم لبريره: ارجعي إلى زوجك فإنّه أبو ولدك و له عليك منه. فقالت يا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم: أ تأمرني بذلك؟ فقال: لا إنّما أنا شافع. بتقريب الاستدلال به أنّ نفيه صلّى الله عليه و آله و سلم للأمر دليل على كونه للوجوب. و لذا قالت بريره له صلّى الله عليه و آله و سلم أ تأمرني يا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم بذلك. إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركزه في الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه. هذا.

و لكن أورد عليه في الفصول بأنّ استعمال الأمر في هذه الموارد في الإيجاب لا- يوجب أن يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الإطلاق مع أنّ مجرد الاستعمال لا يقتضى الحقيقة. (٣)

و تبعه في الكفايه و لذا عبّر عن تلك الموارد بالمؤيّدات. (٤)

قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه بعد قبول الإيراد في بعض الموارد المذكوره معلّلا

ص: ١٩

١- ١) سورة النور ٦٣/.

٢- ٢) علل الشرائع ٢٩٣/١.

٣- ٣) الفصول ٥٣/ الطبع القديم.

٤- ٤) الكفايه ٩٢/١.

بأن المراد معلوم و لا أصل لتعيين كيفيته الاستعمال بعد معلومته المراد أنها هل تكون على سبيل الحقيقة أو بمعونه القرينه. يمكن دفع المناقشه فى مثل قول بريره: أ تأمرنى؟ إذ لا يبعد دعوى أن المنسبق من مادّه الأمر عند بريره و النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم هو الوجوب. و عليه فهو ممّا يشهد على تبادر الوجوب من مادّه الأمر كما أنّ صحّه الاحتجاج على العبد تكون مبيته على التبادر. اللهم إلا- أن يقال: إنّ غايته هو ظهور اللفظ فى الوجوب و لعلّه من جهه الانصراف بسبب كثره الاستعمال فلا يدلّ على التبادر من حاقّ اللفظ فافهم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد كون معنى التبادر هو ظهور المعنى من حاقّ اللفظ لا مجال لدعوى الظهور الانصرافى كما لا مجال لظهور الاطلاقى و مقدّمات الحكمه أو الظهور العقلىّ بمعنى أنّ الوجوب هو إدراك العقل لابديّه الخروج عن عهده الخطاب فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه.

و ذلك لأنّ الانصراف من جهه كثره الاستعمال لا من جهه اللفظ فقطّ و الظهور الإطلاقى من جهه المقدّمات لا من جهه اللفظ فقطّ و إدراك اللابديّه العقليّه لا حاجه إليه بعد دلالة اللفظ بنفسه فللمولى أن يحتجّ بنفس اللفظ لا بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيّه و هو لزوم الخروج عن عهده الخطاب ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه.

ففى المقام مع ظهور مادّه الأمر التى تكون فى اللغة الفارسيّه بمعنى «فرمان دادن» فى الطلب الإلزامى لا مجال لتلك الدعاوى إذ الإلزام يكون مستفادا من حاقّ اللفظ لا من جهه كون لفظ الأمر موضوعا لأصل الطلب و لكن لكثره استعماله فى الطلب الإلزامى صار ظاهرا فى الإلزامى و لا- من جهه أنّ الطلب الندبىّ يحتاج إلى بيان زائد من الترخيص فى الترك و حيث لم يبيّن كان مقتضى مقدّمات الإطلاق هو إرادته الطلب الإلزامى و لا من جهه حكم العقل بالتقريب المذكور.

وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ مَا فِي بَدَائِعِ الْأَفْكَارِ وَنَتَهَى الْأَصُولِ حَيْثُ ذَهَبَا إِلَى الظُّهُورِ الْإِطْلَاقِيِّ (١) وَمَا فِي الْمَحَاضِرَاتِ وَنَهَايَةِ النِّهَايَةِ حَيْثُ ذَهَبَا إِلَى الظُّهُورِ الْعَقْلِيِّ فَرَاغَ (٢).

وَلَعَلَّ مَنْشَأَ الْأَشْتِبَاهِ هُوَ الْخِلْطُ بَيْنَ صَيَغَةِ الْأَمْرِ وَمَادَّةِ الْأَمْرِ أَوْ جَعَلَ مَعْنَى الْأَمْرِ هُوَ الطَّلِبُ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ بِمَعْنَى (فَرْمَانٍ) فِي اللُّغَةِ الْفَارْسِيَّةِ هُوَ الطَّلِبُ مَعَ الْإِزْمَامِ لَا صَرَفَ الطَّلِبِ.

وَكَيفَ كَانَ فَمَعَّ دَلَالَةُ اللَّفْظِ بِوَضْعِهِ عَلَى الْإِزْمَامِ لَا حَاجَةَ إِلَى مَقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ أَوْ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ لِإِثْبَاتِ الْإِزْمَامِ كَمَا لَا يَخْفَى.

وَإِسْتِثْنَاءُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ ظَاهِرٌ بِنَفْسِهِ فِي طَلْبِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِزْمَامِ وَالْوَجُوبِ.

وَعَلَيْهِ فَكَلَّمَا وَرَدَ خُطَابٌ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ بِلَفْظِ الْأَمْرِ فَهُوَ يَفِيدُ الْوَجُوبَ إِلَّا إِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلَى الْخِلَافِ فَإِذَا قِيلَ «هَذَا مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ» يَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُ مِنَ الْوَاجِبَاتِ كَمَا أَنَّ مَادَّةَ النَّهْيِ بِقَرِينَتِهِ الْمَقَابِلَةَ ظَاهِرَةٌ فِي طَلْبِ تَرْكِ الشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ الْإِزْمَامِ وَالْإِجَابِ فَإِذَا وَرَدَ «أَنَّ ذَلِكَ مِنَ النَّوَاهِي» يَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ إِلَّا إِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلَى الْخِلَافِ وَتَفَرَّعَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الْوَاجِبَ فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ هُوَ طَلْبُ فِعْلِ الْمَعْرُوفِ وَطَلْبُ تَرْكِ الْمُنْكَرِ عَلَى سَبِيلِ الْإِزْمَامِ وَالْإِجَابِ إِذَا الْمَأْمُورُ بِهِ هُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيَ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ (٣)» وَقَوْلِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لِتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَنَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لِيَسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شَرَارَكُمْ

ص: ٢١

١-١) بدائع الأفكار ١٩٧/١ ومنتهى الاصول ١١٢/١.

٢-٢) المحاضرات ١٣/٢ و نهايه النهايه ٩١/١.

٣-٣) لقمان ١٦.

فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم» (١).

و مقتضى الأمر و النهى هو طلب الفعل أو الترك على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا يكفى فى إطاعه هذين الواجبين مجرد الطلب من دون إلزام و إيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يوجبا إتيان المعروف و ترك المنكر بل اللازم فيما إذا احتمل التأثير هو الأمر أى طلب الفعل على سبيل الإلزام أو النهى أى طلب ترك الفعل على سبيل الإيجاب.

الجهه الرابعه: فى اتحاد الطلب و الإراده و عدمه

إشاره

و يقع البحث فى المقامين:

المقام الأول: فى مفهومهما بحسب اللغه

ذهب جماعه منهم صاحب الكفايه إلى أنّ الطلب المستفاد من مادّه الأمر أو صيغته الأمر متّحد مع الإراده مفهومًا و مصداقًا و إنشاءً بحسب الوضع و إن اختلفا بحسب الانصراف و كثره الاستعمال و ذلك أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و يكون ما بإزاء أحدهما فى الخارج عين ما بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظ الأمر أو بصيغته عين الإراده الإنشائيّه و لكنّ المنصرف إليه فى الطلب المطلق هو الطلب الإنشائيّ و المنصرف إليه فى الإراده المطلقه هى الصفه النفسائيه و ليس منشأ الانصراف فيهما إلّا كثره الاستعمال فيهما. (٢)

و فيه أوّلاً: أنّ المتبادر من لفظ «الإراده» هى الصفه النفسائيه، و المتبادر من

ص: ٢٢

١- (١) الوسائل: الباب «١» من أبواب الأمر و النهى، ح ٤.

٢- (٢) الكفايه ١/٩٥.

لفظ «الطلب» هو الفعل و هو التصدّي نحو تحصيل شيء.

و الأول من مقوله كيف النفساني على المشهور.

و الثاني من مقوله الفعل فلا يمكن اتّحادهما.

قال في المحاضرات: إنّ الإرادة بواقعها الموضوعي من الصفات النفسانيه و من مقوله كيف القائم بالنفس و أمّا الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريه الصادره عن الإنسان بالإرادة و الاختيار، حيث أنّه عباره عن التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج و من هنا لا يقال: طالب الضالّه أو طالب العلم إلّا لمن تصدّي خارجا لتحصيلهما. و أمّا من اشتاق إليهما فحسب و أراد فلا يصدق عليه ذلك و لذا لا يقال:

طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق و أرادهما في افق النفس ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل.

إلى أن قال: و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الطلب متعلّقا بفعل نفس الإنسان و عنوانا له كطالب الضالّه و طالب العلم و ما شاكلها، و أن يكون متعلّقا بفعل غيره. و على كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإراده و قد تحصّل من ذلك أنّ الطلب مباين للإراداه مفهومًا و مصداقًا. انتهى. (١)

و لا- فرق فيما ذكر بين المشتقات الاسميّه و الفعلية في التبادر المذكور لوحده معنى الإراده في: أراد أو يريد أو يريد و معنى الطلب في طلب و يطلب و طالب.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهايه النهايه حيث قال: الصحيح أن يقال: إنّّه يختلف ذلك حسب المتفاهم العرفي باختلاف مشتقاته فمثل طالب و مطلوب ظاهر في معنى الإراده و مثل طلب و يطلب ظاهر في معنى الأمر و البعث الخارجيّ و ذلك يكشف عن أنّ معنى المادّه هو تلك الصفه النفسانيه و ظهورها في خلافها في بعض الهيئات

ص: ٢٣

يكون بالعرض و بالانصراف و إلا فلا يعقل اختلاف معنى المادّه فى ضمن الهيئات.

انتهى (١)

و ثانيا: أنّ الإراده ليست قابله للإنشاء لأنها أمر تكويني و الإنشاء قاصر عن إيجاد التكوينيّات، هذا بخلاف الطلب فإنّه مفهوم قابل للانطباق على الفعل الخارجيّ و الإنشائيّ و الإنسان إمّا أن يتصدّى بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصدّيه لتحصيل الشيء، و إمّا أن يتصدّى لإتيان الغير إياه و هو على نوعين:

أحدهما: هو أن يأخذ الطالب يد غيره و يجزّه نحو العمل.

و ثانيهما: أن يقول لغيره اضرب أو أمرك بكذا و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب كما لا يخفى.

قال فى نهايه الاصول: إنّ ما ذكره (أى صاحب الكفايه) من اتّحاد الطلب و الإراده مفهوما و خارجا و إنشاء فاسد أصله فإنّ لفظ الإراده موضوع لصفه خاصّه من صفات النفس و الصفات النفسانيّه من الامور الحقيقيه التى تكون بحداثها شيء فى الخارج فلا تقبل الوجود الإنشائيّ لإبء الامور الحقيقيه هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلا لأن يوجد بالإنشاء و هو البعث و التحريك إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعليّ بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه و يجزّه نحو العمل المقصود فكذلك يحصلان بالتحريك القوليّ بأن يقول الطالب (اضرب) أو (أطلب منك الضرب) أو (أمرك بكذا مثلا).

فقول الطالب: (افعل كذا) بمنزله أخذه بيد المطلوب منه و جزّه نحو العمل المقصود و الحاصل أنّ حقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده. إلى أن قال: نعم الطلب بكلا معنييه مظهر للإراداه و مبرز لها فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد

ص: ٢٤

التوصيل بها إلى الفعل قد يحركه نحو الفعل تحريكا عمليًا وقد يقول له: (افعل كذا) مريدا بهذا القول تحقّق ذلك التحريك فمفاد (افعل) تحريك تنزيليّ يعبر عنه بالطلب الإنشائيّ. انتهى (١)

ثمّ إنّ الطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ وعلى الطلب الإنشائيّ وهو البعث والتحرّيك الإنشائيّ إذ كلاهما مصداقان للطلب ولا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ومما ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال: إنّ الطلب عنوان للفعل الخارجيّ أو الذهنيّ وليس منشأ بمادّه الأمر أو بصيغتها أو ما شاكلها (٢) لما عرفت من عدم اختصاص الطلب بتصدّي النفس بل يشمل البعث والتحرّيك الإنشائيّ لأنّه أيضا من الأفعال التي ينطبق عليه عنوان الطلب فتخصيصه بغير الإنشائيّ تخصيص بلا وجه.

ثمّ إنّ إنشاء الطلب ليس بمعنى إنشاء الطلب بالحمل الأوّل بل المراد منه هو إنشاءه بالحمل الشائع الصناعيّ بمعنى الذي عرفته من إنشاء البعث والتحرّيك الذي يكون معنون الطلب الإنشائيّ والإيقاعيّ.

وعليه فلا وجه لما في تهذيب الاصول من كون صيغته الأوامر موضوعه لإنشاء الطلب غير واضح المراد إذ المقصود من الطلب إن كان هو الطلب الحقيقيّ الذي هو عين الإرادة على مسلكه (أي مسلك صاحب الكفايه) فيصير مآله إلى إنشاء الإرادة التكوينيّته وهو واضح الفساد إذ لا معنى لإنشاء الإرادة التي هي أمر تكوينيّ أوّلا.

و يلزم أن يكون معنى «اضرب» هو اريد منك الضرب مع أنّ التبادر على خلافه ثانيا.

ص: ٢٥

١-١) نهاية الاصول ٩٢/١.

٢-٢) المحاضرات ١٦/٢.

و إن كان المراد هو الطلب الإيقاعي كما هو غير بعيد من سوق كلامه، إننا لا- نتصوّر هنا غير البعث و الإغراء شيئا آخر حتّى نسّميه طلبا إغرائيا. و لو فرض له معنى محصّل فيردّ بحكم التبادر إذ هو غير متبادر من الهيئه. انتهى (١)

لما عرفت من أنّ المراد من إنشاء الطلب هو إنشاء ما يصدق عليه عنوان الطلب بالحمل الشائع الصناعى و هو ليس شيئا آخر غير البعث و الإغراء حتّى يستبعد و يحكم بكونه خلاف التبادر من الهيئه فلا تغفل.

ثمّ إنّ القول بتغاير الطلب و الإراده لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعره من الاعتقاد بالطلب النفسانى لأنّ ما ذهبوا إليه من الطلب النفسانى يكون من الصفات النفسائيه هذا بخلاف ما نختاره فإنّ الطلب عنوان الفعل و هو مغاير مع الإراده التى هى تكون من الصفات النفسائيه فالقول بالتغاير كما ذهبنا إليه لا يستلزم الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره.

ثمّ إنّ الدليل فى البحث عن مفاد الإراده و الطلب هو التبادر و صحّحه السلب لا الوجدان لأنّ اللغه تثبت بتلك العلامات فإثبات اللغه بالوجدان كما يظهر من صاحب الكفايه حيث قال: إننا لا نجد غير الإراده صفه اخرى قائمه بالنفس يكون هو الطلب فلا محيص إلّا- عن اتّحاد الإراده و الطلب و أن يكون ذاك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات مسمى بالطلب و الإراده، (٢) كما ترى.

هذا مضافا إلى إمكان منع عدم وجدان شىء آخر وراء الإراده كما أفاد الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لوجدان الفرق بين الإراده و العزم فإنّ الإراده لا تكون إلّا فى مورد فيه المصلحه حتّى يصير التصديق بها حبا و شوقا مؤكّدا. هذا بخلاف العزم فإنّه

ص: ٢٤

١-١) تهذيب الاصول ١/١٣٥.

٢-٢) الكفايه ١/٩٥-٩٦.

أعمّ منها فإنه قد يكون و يتحقّق فيما لا مصلحة فيه كقصد الإقامه فيما إذا لم تكن فى الإقامه مصلحة، فقصد الإقامه يمكن تحقّقه و يصير موضوعاً لإتمام الصلاه للمسافر و ليست الإراده بمعنى الشوق المؤكّد موجوده و تسميه قصد الإقامه فى المثال بالإراده أحياناً ليس إلّا من باب المسامحه إذ ليس فى نفس الإقامه مصلحة حتّى توجب الحبّ و الشوق المؤكّد إليها.

و عليه فنجد فى أنفسنا صفة اخرى غير الإراده التى تسمى بالعزم و القصد و الطلب و لعلّ ذلك هو مقصود من ذهب إلى مغايره الإراده و الطلب و لا ضير فى التزامه فى المبدأ المتعال لأنّه أمر نفسىّ مثابته مثابه سائر صفاته فى اتّحادها مع الذات و ليس ذلك قولاً بتوصيفه بالحادث. لأننا لا نقول بتوصيفه بالكلام اللفظىّ الحادث.

بل نقول بتوصيفه بالكلام النفسىّ القديم كسائر الصفات النفسىّ القديمه فتأمل.

يمكن أن يقال: إنّ تسميه العزم بالطلب ممنوعه بعد ما مرّ من أنّه عنوان للفعل بحكم التبادر فما ذكره الاستاذ على فرض التسليم لا يفيد لإثبات كون الطلب صفة نفسانيّه وراء الإراده.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الإقامه و لو ليس فيها بنفسها مصلحة و لكن بعد العلم بأنّ الإقامه القصدية موضوعه للحكم الشرعىّ بإتمام الصلاه تصير ذا مصلحة و مورده للحبّ و الشوق المؤكّد.

نعم لا يكون الحكم الشرعىّ مترتباً على نفس الإقامه بل مترتب على قصد المضاف إلى الإقامه إلّا أنّ القصد المذكور لا يتحقّق إلّا بالإقامه القصدية و ذلك يوجب الحبّ و الشوق نحوها حتّى يتحقّق موضوع الحكم و هو قصد الإقامه فلا يكون المورد خالياً عن الحبّ و الشوق حتّى يسمى بالعزم و عليه فلا- ينفكّ العزم عن الإراده كما لا- يخفى و ستأتى بقيه الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الأشاعره و أدلتها

و المحكى عن شرح المواقف: إن الذى قالته المعتزله لا ننكره نحن بل نقوله و نسميه كلاما لفظيا و نعترف بحدوثة و عدم قيامه بذاته تعالى و لكننا نثبت أمرا وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ و نقول هو الكلام حقيقه و هو قديم قائم بذاته تعالى و نزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنه و الأمكنه و لا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس تنحصر الدلاله عليه فى الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشاره و الكتابه كما يدل عليه بالعباره و الطلب الذى هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات و لا يختلف باختلاف الدلالات و غير المتغير أى ما ليس متغيرا و هو المعنى مغاير للمتغير الذى هو العبارات.

و نزعم أنه أى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و أن المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإراده لأنه يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه. انتهى موضع الحاجه. (١)

و لا يخفى عليك أن الأشاعره على ما فى هذا الكلام المحكى عن بعض أعلامهم ذهبوا إلى امور:

١- إنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا اليه من الكلام النفسى مضافا إلى ما اعتقدوه من الكلام اللفظى الذى لم يكن قائما بذاته تعالى و كان حادثا.

٢- إن الكلام النفسى فى ذاته تعالى قديم و لا يعتريه ما يعترى الحادث و لذا

ص: ٢٨

لا يختلف باختلاف الألفاظ و اللغات و لكن يعبر عنه بالألفاظ و يكون مدلولاً للكلام اللفظي و غيره.

٣- إن الدال على الكلام النفسى لا يكون منحصرًا باللفظ إذ قد يدل عليه بالإشارة و الكتابه كما يدل عليه بالعباره.

٤- إن الخبر هو الكلام النفسى لا العلم و الدليل عليه أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

٥- إن المعنى النفسى الذى هو الأمر و الطلب غير الإراده لأنه يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه.

و بعد أتضح حقيقه ما ذهبوا إليه فليعلم أنه استدلل لمختارهم بأمور:

الأول: إن الكلام النفسى أمر وراء العلم و الدليل عليه أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

فمنه يظهر أن الخبر هو النسبه الحكيمه بين الموضوع و المحمول و المراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء و الإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبريه ليس هو العلم الواقعى بوقوع النسبه ضروره أنه قد يخبر المتكلم و هو شاك بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً و هو الذى يعبر عنه بالتجرّم.

و الحاصل أنه كما أن العلم قد يتحقق فى النفس بوجود أسبابه فكذلك قد يخلق النفس حاله و صفه على نحو العلم حاكيه عن الخارج فإذا تحقق هذا المعنى فى الكلام يصير جملة و يصح السكوت عليها لأن تلك الصفه الموجوده تحكى جزماً عن تحقق النسبه فى الخارج و يتصف الكلام بالقابليه للصدق و الكذب بالمطابقه و المخالفه.

و عليه فيمكن القول بوجود الكلام النفسى فإنه إيجاد نسبه بين الموضوع و المحمول سواء كان فى الخارج أم لا كما مال اليه بعض الأشاعره و هو الخبر.

يمكن أن يقال كما أفاد المحقق الأصفهاني: إن النسبه التى دلت الجملة عليها ليست شيئا آخر وراء العلم إذ النسبه المتصوّره بين المحمول و الموضوع أعنى «هذا ذاك» فى الخارج تقوم بالنفس لا- بنفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخر من حيث أنّ قيامها قيام علمى لا كقيام العلم و الذى يجب على الأشعرى إثباته قيام شىء بالنفس بنفسه على حدّ قيام العلم و الإراده لا على حدّ قيام المعلوم و المراد فإنّ هذا القيام لا يوجب صفه اخرى بالنفس حتّى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه و سائر صفاته العليا.

نعم هنا امر آخر له قيام بالنفس بنفسه و هو نحو من الوجود النورى القائم بالنفس قيام المعلول بعلمته لا قيام العرض بموضوعه و قد اشرنا اليه سابقا و هذا المعنى و ان لم يبلغ اليه نظر الأشعرى إلاّ أنّه مجرد فى تعقل أمر غير العلم و الاراده و ارتباطه بالكلام ايضا ظاهر كما عرفت سابقا إلاّ أنّه لا يجدى للأشعرى لأنّه يجعله مدلولاً للكلام اللفظى و حقيقه الوجود كما عرفت لا يقبل المدلوليه للكلام بنفسه لأنّ المدلوليه ليست إلاّ- بحصوله فى المدارك الإدراكيه و الوجود لا- يقبل وجودا آخر سواء كان العارض من سنخ المعروف ام لا، فتدبر (1).

فتحصّل أنّ الخبر هو الكلام اللفظى و أنّ مدلوله هو النسبه و أمّا التصوّر و التصديق و الجزم و التجزّم و الإقرار و الإذعان كلّها خارجه عن مدلول الكلام لا يقال:

إنّ النسبه المتصوّره نسبه ناقصه لا يصحّ السكوت عليها و أنّ مدلول الجملة

ص: ٣٠

الخبريه هو الجزم بالنسبه أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقدا لخلافها فتوجد النفس صفة علم و جزم بالنسبه و يخبر عنها. لأننا نقول كما في تعليقه المحقق الأصفهاني قدس سره بأن ثبوت القيام لزيد الذي هو مدلول الجملة ليس هو هذا المفهوم الاسمي فإنه عنوان النسبه لا نفسها بل هو النسبه الحرفيه التي هي معنونه هذا المفهوم و هو معنى يصح السكوت عليه في حد ذاته و هذا المعنى الذي يصح السكوت عليه ربما يتصور بتصور طرفيه و ربما يجزم به فتماميه النسبه و نقصها و إن لم تكن بلحاظ الخارج لأنها نحو واحد بل بحسب مدلوليتها للكلام فقد يكون مدلولاً بمقدار لا حاله منتظره للسامع و قد لا يكون كذلك. نعم إذا كان بمقدار لا يصح السكوت عليه لا يقبل التصديق لا أن ما يصح السكوت عليه يتقوم بالتصديق و منه يعلم أنه لا حاجة إلى التجزم الذي هو بظاهره غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبه و هو فعل قلبي مر الكلام فيه و في امثاله انتهى (1).

هذا مضافاً إلى أن التجزم مسبق بتخييل النسبه في الخارج و البناء عليه و كيف كان فالتجزم ليس بمدلول للكلام اللفظي.

الثاني: إن الطلب النفساني أمر وراء الإراده حيث أن الأوامر الامتحائيه و الاعتذاريه محتاجه إلى وجود سبب في نفس المتكلم و بدونه لا وجه لتحقيقها و حيث لا إرادته و لا الجد لها في نفس المتكلم عند تلك الأوامر فلا بد من وجود صفة اخرى لتكون هي الباعثه للأوامر المذكوره و هذه الصفة تسمى بالطلب النفسى فإذا ثبت ذلك في الأوامر الامتحائيه ثبت وجوده في جميع الأوامر، لعدم القول بالفصل.

و فيه كما في نهايه الاصول: أن المنشأ للأوامر مطلقاً هو الإراده غايه الأمر أن المنشأ للأوامر الجدّيه إرادته نفس المأمور به و المنشأ للأوامر الامتحائيه إرادته إتيان

ص: ٣١

مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

و عليه فلا حاجة إلى الطلب النفسى فى تحقق الأوامر الامتحانيه و الاعتذاريه و وجودها. (١)

لا- يقال: إنَّ اللازم فى الأوامر و البعث نحو الأفعال هو وجود إرادته نفس الأفعال التى تكون مأمورا بها لا مقدماتها فإنَّ الأوامر متعلقه بنفسها لا بمقدماتها و عليه فالحاجه إلى حقيقه اخرى دون الإراده باقيه حتى يصح تلك الأوامر.

لأننا نقول: إنَّ الأوامر و البعث نحو الأفعال فى الأوامر الامتحانيه و الاعتذاريه إنشاءات بعث إليها و هذه الإنشاءات تصدر بداع الامتحان أو الاعتذار و الداعى للامتحان أو الاعتذار ليس إلا الإراده، فالإرادته تعلق بإنشاء البعث نحو الأفعال امتحانا أو اعتذارا فلا يكون البعث إليها خاليا عن الإراده حتى يحتاج إلى الطلب النفساني و هذه الإراده الامتحانيه و الاعتذاريه ليست فى الحقيقه إلا إرادته المقدمات حقيقه كما أفاده المحقق السيد البروجردى قدس سره. (٢)

و قد أجاب صاحب الكفايه عنهم بعد ذهابه إلى وحده الإراده و الطلب بأنه كما لا إرادته حقيقه فى صورته الامتحان و الاعتذار لا طلب كذلك فيهما و الذى فيهما إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعى الذى هو مدلول الصيغه أو الماده. (٣)

و هذا الجواب لا- يقبله الأشعرى لأنَّ مبناه هو مغايره الطلب مع الإراده كما أننا لا نقبل ذلك بعد ما مرَّ من اختيار أنَّ الإراده من مقوله الكيف النفساني و الطلب من مقوله الفعل و عليه فهو جواب مبنائي على مختاره.

ص: ٣٢

١- ١) نهايه الاصول ٩٤/١.

٢- ٢) نفس المصدر.

٣- ٣) الكفايه ٩٦/١-٩٧.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث قال: إنّ الأمر فى مثل هذه الموارد ليس أمراً فى الحقيقة بل هو إنشاء كلام لصوره الأمر إذ هو كما أنه خال عن الإرادة كذلك خال عن الطلب. انتهى (١)

لما عرفت من أنّ هذا الجواب مبنيّ هذا مضافاً إلى ما فيه من أنّ الطلب أعمّ من الطلب الإنشائيّ فصدق الطلب على الإنشائيّ بالحقيقة كصدق الأمر عليه لأنه إنشاء الطلب الإلزاميّ و لا فرق بين الطلب الإنشائيّ أو الأمر الامتحائيّ و الاعتدائيّ و بين الطلب الإنشائيّ و الأمر الحقيقيّ إلّا- فى الدواعى فإنّ الداعى فى الثانى هو الإرادة الحقيقيّة دون الأوّل فإنّ الداعى فيه هو الاختبار و الامتحان لا إرادته الفعل بالحقيقة و أمّا الطلب و الأمر الإنشائيّ فهما واحد من دون فرق بينهما كما لا يخفى.

و أجاب فى الدرر عن الأشعرىّ بأنّ تحقّق صفه الإرادة أو التمنيّ أو الترجّى فى النفس قد يكون لتحقّق مبادئها فى متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعة فى ضرب زيد فتحقّقت فى نفسه إرادته أو اعتقد المنفعة فى شىء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحقّقت فى نفسه حاله تسمّى بالتمنيّ أو اعتقد النفع فى شىء مع احتمال وقوعه فتحقّقت فى نفسه حاله تسمّى بالترجّى.

و قد يكون تحقّق تلك الصفات فى النفس لا من جهة متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحه فى نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا فى الإرادة التكوينيّة قد توجد النفس لمنفعه فيها مع القطع بعدم منفعه فى متعلّقاتها و يترتب عليها الأثر.

مثال ذلك أنّ إتمام الصلاه من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشره أيّام فى بلد من دون مدخله لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً و لذا لو بقى فى

ص: ٣٣

بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتمّ و كذا لو لم يبق بذلك المقدار و لكن قصد من أول الأمر بقائه بذلك المقدار يتمّ و مع ذلك يتمشى منه قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ و إنّما يترتب الأثر على نفس القصد.

و منع تمشى القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان كما هو الواضح.

فتعيّن أنّ الإرادة قد توجد لها النفس لمنفعه فيها لا في المراد فإذا صحّ ذلك في الإرادة التكوينية صحّ في التشريعية أيضاً لأنها ليست بأزيد مؤونه منها. و كذا الحال في باقى الصفات من قبيل التمنىّ و الترجي. انتهى (١)

أورد عليه بوجوه:

منها: ما في رساله الطلب و الإرادة لسيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه و في المثال لا محيص إلاّ من تعلّق رجحان و لو بالعرض و الواسطه بالبقاء و إلاّ فتعلّق الإراده به بلا ترجيح و اصطفاء ممّا لا يعقل.

انتهى (٢)

و فيه أنّ المصلحه مترتبه على المتقيّد و هو القصد المضاف إلى الإقامه لا- على القيد و هو الإقامه كما في مثل: أكرم (غلام زيد)، فإنّ مصلحه وجوب الإكرام مترتبه على الغلام المضاف إلى زيد و لا مصلحه في زيد إذ غلام زيد هو عالم أو مؤمن و يكون بذلك مستحقاً للإكرام و زيد ليس بعالم أو مؤمن و لا- دخل له في وجوب الإكرام و لكن مع ذلك يكون الإقامه من المقدمات الوجودية للموضوع و لذا تعلّق

ص: ٣٤

١- (١) الدرر ٧١/١-٧٢ الطبع الجديد.

٢- (٢) رساله الطلب و الإراده ١٠١/.

القصد إليها من جهة كونها دخيلاً في تحقّق الموضوع فلا يلزم من تعلق الإرادة بالإقامة مع عدم ترتّب مصلحه وجوب الإتمام عليها ترجيح بلا مرجّح كما لا يخفى.

و منها: ما في تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الإقامة القصدية أي المقومه للقصد في نحو وجوده لها دخل في وجوب الإتمام فيقصد لها لأجل أن يتمّ بسبب تحقّق وجودها القصدية فتعلق القصد إليها أيضاً لفائده فيما يتعلّق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام و فناء المقصود في الإقامة الخارجيه أيضاً لازم و إلاً أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامة خارجاً. انتهى [\(١\)](#)

و فيه المنع من دخاله الإقامة في وجوب الإتمام إذ المفروض أنّ المصلحه مترتبه على المتقيّد بالإقامة التي تكون مرآه للإقامة الخارجيه فالتقيّد داخل و القيد خارج و المتقيّد هو قصد الإقامة نعم الإقامة تكون من المقدمات الوجودية لتحقّق المقيد بها كما عرفت.

و منها: ما في بدائع الأفكار من أنّ الأثر الشرعيّ و إن رتب على قصد إقامة العشره و إن لم يتمّها لكن نمنع تحقّق هذا القصد من ناحيه هذا الأثر بل هو ناش من جهه مصلحه المتعلّق و إن التفت إلى ترتّب ذاك الأثر على نفس هذا القصد. هذا واضح لمن راجع وجدانه و لو أغمض عن ذلك نقول: إنّ الأثر المزبور أيضاً مرتّب على المراد غايته لا بوجوده المطلق بل قد رتب على حصّه من وجوده و هو المتحقّق من ناحيه إحدى مقدماته و هو القصد. انتهى [\(٢\)](#)

و فيه أوّلاً: أنّ المفروض هو خلوّ المتعلّق عن المصلحه و معه كيف يكون القصد ناشئاً عنه و الوجدان لا يرى في المتعلّق شيئاً يقتضى القصد المذكور و عليه

ص: ٣٥

١-١) نهاية الدرايه ١/١٦٣.

٢-٢) بدائع الأفكار للمحقّق العراقيّ ١/٢٠٨.

فالمنشأ هو الآثار المترتبة على الموضوع و هو قصد الإقامه فبعد العلم بأن قصد الإقامه له مصلحه لوجوب الإتمام يقصد الإقامه كما أن العلم بترتب الآثار الاخرويه يوجب الإتيان بالموضوعات كالإنفاق و نحوه.

و ثانياً: أن إرجاع الآثار إلى المراد و المقصود و هو الإقامه و تخصيص الإقامه بحصه منها و هى التى تكون متحققه بالقصد تبعد المسافه مع ما فيه من التكلف فإن الموضوع للآثار فى النهايه هو قصد الإقامه لا الإقامه كما لا يخفى.

لا يقال: تكفى تخيل الفائده و تصوورها فى الإقامه لكونها منشأ لقصد الإقامه.

لأننا نقول: كما أفاد استاذنا الأراكى «مدّ ظلّه العالى» إن لازم منشئيه الإقامه بالتخيل المذكور هو أن يقال: إن ذلك موجب للعلم بالمصلحه و تعلق الشوق المؤكّد إليها مع أنه مستحيل لخلو الإقامه عن الملاءمه و الصلاح كما هو المفروض.

ألا- ترى هل يمكن امثال الأمر بالعلم بكون زيد شاعرا مع أنه ليس بشاعر و من المعلوم أنه ليس بممكن و إن جعل الأمر للعلم المذكور جوائز نفيسه.

و هل يمكن امثال الأمر بحب ما يتنفر الطبع منه كالخبائث و من الواضح أنه غير ممكن و إن جعل الأمر للحب المذكور جعائل كثيره.

و عليه فلا أثر لتخيل الفائده فى الإقامه لتكون منشأ للإراداه و القصد. هذا مضافا إلى أن الإقامه المتصوّره كسائر المتصوّرات فانيه فى الإقامه الخارجيه و المفروض هو أنها لا مصلحه فيها فكيف يتخيل الفائده فيها.

و عليه فلا مدخلية للإقامه إلا من جهه عدم إمكان تحقق العرض من دون معروضه.

فأضح من ذلك أن ليس للإقامه المتصوّره دخاله فى صيروره قصد الإقامه ذا فائده كما لا يخفى.

فما ذهب إليه صاحب الدرر فى جواب الأشعرى الذى يقول بعدم وجود

الإرادة فى الأوامر الامتحاتيه و الاعتذاريه من وجود الإراده لمصلحه فى نفسها تام و كاف فى الجواب.

اللهم إلاً أن يقال كما افاده أستاذنا المحقق الداماد قدس سره بمنع كليه ذلك فى جميع الموارد، إذ ربما يسند الترجي أو الإراده مثلاً- إلى ما لا- يمكن أن يكون مترجياً أو مريدا بالنسبه اليه كالجملات، ففى مثل هذه الموارد لا إرادته و لا ترجي فى الحقيقه فاللازم هو الالتزام بالمجاز فى تلك الموارد إذ إمكان إرادته الإراده فى الموارد الأخر لا ينفع فى إمكان سائر الموارد فلا تغفل.

فتحصّل عدم تماميه استدلالهم على وجود الطلب النفساني وراء الإراده النفسانيه.

الثالث: إنّ أمر الكفّار بالإسلام و الإيمان و الطاعه ليس مع إرادته جديّه من قبل المولى و إلاً لزم تخلف الإراده عن المراد ففى مثل هذه الموارد لزم أن يكون صفه نفسانيه اخرى غير الإراده موجوده فى النفس حتى يكون متمكناً من الأمر و تسمى هذه الصفه بالطلب النفساني و الحقيقى.

و اجيب عنه بالفرق بين الإراده التكوينيّه و الإراده التشريعيّه و ما لا يتخلف عن المراد هى الإراده التكوينيّه دون التشريعيّه.

قال فى الكفايه: إنّ استحاله التخلف إنّما تكون فى الإراده التكوينيّه و هو العلم بالمصلحه فى فعل المكلف و ما لا محيص عنه فى التكليف إنّما هو هذه الإراده التشريعيّه لا التكوينيّه. (1)

و قال فى بدائع الأفكار إنّ الاستدلال على مغايره الإراده للطلب بتحقيقه دونها فى موارد تكليف العصاه و إلاً لزم امتناع العصيان لاستحاله تخلف مراده تعالى عن

ص: ٣٧

إنّما نشأ من عدم تشخيص الاراده التشريعيّه عن الإراده التكوينيّه في موارد الإراده التشريعيّه التي هي عباره عن إرادته الإنسان صدور بعض الأفعال عن غيره باختياره فيتسبّب إلى ذلك بجعل الداعي له إليه أعنى به أمره إياه بذلك الفعل فالإرادته التي نلتزم بوجودها في موارد الأمر بشيء هو هذا السنخ من الإراده و مثلها لا يعقل أن يستتبع وجوده وجود المراد قهرا و إلاّ لزم من فرض تحقّقه كذلك عدم تحقّقه بما هو مراد بتلك الإراده. لأنّ متعلّقها هو صدور الفعل من الغير باختياره فصدوره قهرا بسبب الإراده يلزم منه عدم كون الصادر متعلّقا للإرادته التشريعيّه. هذا خلف.

انتهى (١)

و الحاصل أنّ الإراده التشريعيّه تعلّقت على إتيان الفعل مع الاختيار و هذه الإراده جديّه من قبل المولى و لكن ليس مقتضاها هو إتيان الفعل قهرا بدون الاختيار و إلاّ- لزم الخلف في تعلّق الإراده بإتيان الفعل مع الاختيار و عليه فمقتضى الاختيار هو وقوع الفعل بالاختيار و معه لا حاجه إلى وجود صفه اخرى نفسانيّه وراء الإراده كما لا يخفى.

تبصره:

و لا- يخفى عليك أنّ أصحابنا الاصوليين خرجوا في المقام عن دائره المباحث الاصوليه و ذهبوا إلى المباحث العقليه التي لا دخل لها بالنسبه إلى القواعد المقرّره لاستنباط الأحكام الشرعيّه عن أدلّتها التفصيليه.

و ذلك أنّهم بعد إتمام مسأله اتّحاد الطلب و الإراده بحثوا عن مسأله كلاميه و

ص: ٣٨

هى الجبر و التفويض و اختيارىه الأفعال و ملاكها و سلوكوا فى إثبات الاختيار مسالك صعبه.

مع أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختيارىه الأفعال حيث أنّا نجد فى أنفسنا أنّا متمكّنون من طرفى الفعل و الترك فى الامور و هو دليل الاختيار.

قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّ الميزان فى اختيارىه الأفعال و التروك هو التمكّن من خلافهما و التمكّن المذكور أمر وجدانى يدركه الإنسان فى حال إرادته الفعل أو الترك و هو المعيار فى استحقاقه للمثوبه و العقاب عند الموالى و العبيد و المجتمع البشرى.

فنحن فى عين كوننا مخلوقين نكون متمكّنين من الفعل و الترك و هذا التمكّن و قدره ممّا أعطانا الله تعالى فلا نكون مجبورا كما لا نكون مستقلا بل أمر بينهما كما اشير إليه فى الأخبار بالأمر بين الأمرين.

و أمّا تعريف الاختيارى بما كان نفس الفعل أو الترك مسبوقا بالإرادته ففیه:

أولاً: أنّ ما يصدر من العشاق الذين لم يتمكّنوا من الخلاف يكون مسبوقا بالإرادته و مع ذلك لا يعدّ اختياريا لعدم تمكّنهم من الخلاف.

و ثانياً: أنّ مقتضى التعريف المذكور هو عدم صدق الاختيارى على الترك إذا أراد الفعل و لا على الفعل إذا أراد الترك لعدم كون الترك فى الأوّل و الفعل فى الثانى مسبوقا بالإرادته مع أنّهما ممّا يصدق عليهما الاختيارى لتمكّنه منهما. و ليس ذلك إلّا لكون الميزان فى صدق الاختيارى هو التمكّن من الخلاف لا الاستناد إلى الإراده.

قال فى نهايه الاصول: و الفعل الاختيارى هو ما كان مسبوقا بشعور طرفى الفعل و الترك و قدره على كليهما و اختيار أحدهما على الآخر. لا ما كان مسبوقا بالإرادته مطلقا.

نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته و لكنّ المناط فى الثواب و العقاب هو

الاختيار لا الإرادة فبطل ما فى الكفايه من أصله و أساسه. (١)

و فيه: أنّ التمكن من طرفى الفعل و الترك و القدره عليهما يكفى فى صدق الاختيارى عليهما كما عرفت و لا حاجة إلى تحقق اختيار أحدهما على الآخر بل لو كان ذلك دخيلا، لما يصدق الاختيارى على خلافه مع أنّ المعلوم هو صدق الاختيارى على الفعل و الترك معا فمنه يعلم أنّ الميزان هو التمكن من الخلاف لا الاستناد إلى الإرادة أو اختيار أحدهما على الآخر.

و لا يضّر بصدق الاختيارى على الفعل و الترك كون التمكن المذكور مفاضاً من ناحيه المبدأ المتعال كما هو مقتضى الأمر بين الأمرين.

و ممّا ذكر يظهر وجه صدق الاختيارى على أفعاله تعالى مع كونها مستنده إلى صفاته و أسمائه الذاتيه الواجبه لوجود ملاك الصدق و هو التمكن و القدره على الخلاف فوجوب القدره بالذات فيه تعالى أو بالغير فينا لا ينافى صدق الاختيارى كما لا يخفى.

فإذا عرفت أنّ الملاك فى اختياريه الأفعال أو التروك ليس هو مسبوقيتهما بالإرادة، فالمباحث التى أوردتها فى الكفايه حول الإراده ساقطه و لا مجال لها مع ما فيها من النقد و الإيراد إذ الإنسان فى أى حال قادر على إصلاح أو إفساد حاله و إلا فلا مورد للتوبيخ و الترغيب و لا للإنذار و التبشير و لا الإرشاد و الهدايه مع أنّ الضروره من الدين و العقلاء على استحقاق الإنسان لتلك الامور فلو كان الصلاح و الفساد ذاتيين للمصلحين و المفسدين فلا مجال لها كما لا يخفى.

و عليه فما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم من أنه قال: الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد

ص: ٤٠

أو عن الصادق عليه السّلام أنّه قال:الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّه فمن كان له فى الجاهليّه أصل فله فى الاسلام أصل.

(٢)

و غير ذلك من أخبار الطينه محمول على ما لا ينافى الاختيار كالحمل على بيان اختلاف الاستعدادات و القابليّات التى تكون لكلّ فرد من جهه الآباء و الأمّهات و محيط قومه و عشيرته فإنّ أمثال هذه الاختلافات لا توجب سلب التمكن و القدره منه لتحصيل الكمالات و إلا فلا يساعد مع اصول المذهب من عدله سبحانه و تعالى كما يشير إليه ما فى التوحيد للشيخ الصدوق قدّس سرّه بسنده عن محمّد بن أبى عمير سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام عن معنى قول رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم الشقىّ من شقىّ فى بطن أمّه و السعيد من سعد فى بطن أمّه، فقال:الشقىّ من علم الله و هو فى بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء و السعيد من علم الله و هو فى بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء.

قلت له:فما معنى قوله صلّى الله عليه و آله و سلم اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له.فقال:إنّ الله (عزّ و جلّ)خلق الجنّ و الإنس ليعبدوه و لم يخلقهم ليعصوه و ذلك قوله (عزّ و جلّ)و ما خلقت الجنّ و الإنس إلاّ ليعبدون فيسّر كلا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى. (٣)

قال المحقّق الشعرانىّ فى ذيل أخبار الطينه المرويّه فى اصول الكافي:مضامينها مخالفه لاصول المذهب و للروايات الآتية فى الباب الرابع أعنى باب «فطره الخلق على التوحيد»،و ذلك لأنّ من اصول مذهبنا العدل و اللطف و أن لم يخلق بعض الناس

ص:٤١

١-١) توحيد الصدوق ٣٥٦.

٢-٢) الروضه من الكافي ١٧٧.

٣-٣) توحيد الصدوق ٣٥٦.

أقرب إلى قبول الطاعة و بعضهم أبعد و التبعض في خلق المكلفين مخالف لمقتضى العدل لأنه تعالى سوى التوفيق بين الوضع و الشريف مكن أداء المأمور و سهل سبيل اجتناب المحذور و خلق بعض الناس من طينه خبيثه إمّا أن يكون ملزماً باختيار المعصية جبراً و هو باطل و إمّا أن يكون أقرب إلى قبول المعصية ممن خلق من طينه طيبه و هو تبعيض و ظلم. و قلنا أنه مخالف للروايات الآتية في الباب الرابع لأنها صريحة في أن الله تعالى خلق جميع الناس على فطره التوحيد و ليس في أصل خلقهم تشويه و عيب و إنما العيب عارض و هكذا ما نرى من خلق الله تعالى فإنه خلق الماء صافياً و إنما يكدره الأرض التربيه و كذلك الإنسان خلق سالماً من الخبائث و أبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه و أيضاً القرآن يدل على أن جميع الناس قالوا: «بلى» في جواب (أ لست بربكم؟) فالأصل الذي عليه اعتقادنا أن جميع أفراد الناس متساوية في الخلقه بالنسبه إلى قبول الخير و الشرّ و إنما اختلافهم في غير ذلك. فإن دلت روايه على غير هذا الأصل فهو مطروح أو مأول بوجه سواء علمنا وجهه او لم نعلم. (1)

و فيه أنّ الاختلافات الناشئه عن الآباء و الأمهات و نحوهما ما لم يوجب الجبر لا تكون منافيه لاصول المذهب من عدله تعالى، خصوصاً مع تضاعف الثواب لأحزميه الأعمال فإنه تعالى سوى لطفه بالنسبه إلى العباد و لكن يمنع عنه الظالمون فالوالد الذي يبعد ولده عن الإسلام و التعليمات الإلهيه هو المقصير كما أنّ الوالد الذي يزني و يسرق هو المقصير في تكوين الولد من الحرام الذي يقتضى فيه بعض الاقتضاءات و لا تكون منافيه أيضاً مع الأخبار الداله على أنّ الله تعالى خلق جميع الناس على فطره التوحيد فإن فطره كلّ أحد على التوحيد و لا تسلبها الاختلافات

ص: ٤٢

الناشئه المذكوره و إن أوجبت خفائها فى بعض الأحيان.

و بالجمله تلك الأخبار لا تنافى اصول المذهب إلا إذا كان مدلولها أنّ الطينه عليه تامّه بحيث لم يتمكّن من التغيير و التبديل.

فالاختلافات سواء كانت ناشئه عن الآباء و الامّهات أو المحيط أو اكتساب نفس الإنسان لا- تنافى الاختيار. هذا مضافا إلى احتمالات اخرى فى معنى بعض هذه الروايات:

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ من ينتهى أمره إلى الراحة الدائمه الغير المتناهيه و اللذات الغير المنقطعه و العطاء الغير المجذوذ فهو سعيد من أوّل أمره و إن كان فى أيام قلائل لا نسبه بينها و بين الغير المتناهي فى تعب و شدّه و كذا فى جانب الشقاوه. (١)

فتحصّل أنّ الإنسان متمكّن من الصلاح و الفساد فى جميع الأحوال فمع تمكّنه لا مجال للجبر. لا يقال إنّ السعاده و الشقاوه من الذاتيات و الذاتى لا يعلّل.

لأنّنا نقول: ليس كذلك لأنّهما أمران يحصلان للإنسان بحسب عمله و كسبه و لا يقاس عنوان السعيد أو الشقىّ بالعناوين الذاتيه التى لا دخل للعمل فيه كإنسانيّه الإنسان أو حيوانيّه الحيوان.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: إنّ السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين غير معلّتين لعدم كونهما جزء ذات الإنسان و لا لازم ماهيته بل هما من الامور الوجوديه التى تكون معلّله بل مكسوبه باختيار العبد و إرادته فمبدأ السعاده هو العقائد الحقّه و الأخلاق الفاضله و الأعمال الصالحه و مبدأ الشقاوه مقابلاتها ممّا يكون لها فى النفس آثار و صور و يرى جزائها و صورها الغيبية فى عالم الآخره على ما هو المقرّر فى لسان الشرع و الكتب العقلية المعده لتفاصيل ذلك.

ص: ٤٣

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ السعاده و الشقاوه لّمّا كانتا منتزعتين من الحيات الوجوديه و هى كما عرفت معلله كلّها لا سبيل إلى القول بأنّها من الذاتيات الغير معلله و المحقّق الخراسانيّ قد أخذ هذه القضيّه من محالّها و استعملها فى غير محلّها فصار غرضا للإشكال. (١)

ص: ٤٤

١-١) نفس المصدر ١٣٩-١٤٠.

و البحث فى جهات:

الجهه الاولى: إن الأمر على زنه الفلوس مشترك لفظى بين معانيها من الطلب الالزامى و الشىء و الشأن و الفعل و عليه فمعنى الأمر متعدّد و الشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر و الامور إذ جمع الأمر بالمعنى الجامدى هو الامور و الأمر بالمعنى الحدثى هو الأوامر فدعوى الاشتراك المعنوى فى لفظه الأمر ينافيه الاختلاف المذكور لأنه حاك عن اختلاف المفردات فى المعانى.

الجهه الثانيه: إنّ الحقّ هو اعتبار العلوّ فى مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويًا أو ظاهرّيًا و الدليل عليه هو التبادر و صحّه السلب عن الطلب من المساوى أو السافل و أمّا الاستعلاء فهو غير معتبر فى حقيقه الأمر و الشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالى مع الغفله عن علوّه مع أنّ الاستعلاء لو كان دخيلا لما صدق الأمر بدونه.

الجهه الثالثه: الإلزام و الإيجاب معتبر فى مادّه الأمر و الدليل عليه هو التبادر و هو انسباق الإلزام من حاقّه مادّه الأمر كما أنّه متبادر من مرادفها فى لغه الفارسىّ و هو «فرمان» و لذا يصحّ به الاحتجاج و المؤاخذه على المخالفه مع الأمر.

ثمّ إنّ التعبير بالظهور الانصرافىّ أو الظهور الإطلاقىّ أو الظهور العقلىّ مكان تبادر المعنى من حاقّ اللفظ غير صحيح أو مسامحه. لأنّ الأوّل من جهه كثره الاستعمال لا من جهه حاقّ اللفظ و الثانى من جهه مقدّمات الحكمه لا من جهه حاقّ

اللفظ فقط و الثالث من جهة اللابديّة العقليّة لا من جهة دلالة اللفظ بنفسه و لعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادّة الأمر و بين صيغته الأمر أو جعل معنى مادّة الأمر هو مجرد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب و إذا اتّضح ذلك في مادّة الأمر كانت مادّة النهى أيضا كذلك بقرينه المقابله فإنّ المتبادر منها هو الزجر عن الشىء على سبيل الإلزام و الإيجاب.

و يتفرّع على ذلك أنّ الواجب فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر هو البعث نحو المعروف و الزجر عن المنكر على سبيل الإلزام و الإيجاب إذ المأمور به فى مثل قوله تعالى «و أمر بالمعروف و انه عن المنكر» هو الأمر و النهى و هما البعث أو الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا يكفى فى الامتثال مجرد الطلب كالاستدعاء أو الالتماس إذا احتيج إلى الأمر و النهى فلا تغفل.

الجهة الرابعة: إنه يقع البحث فى المقامين:

المقام الأوّل فى مفهوم الطلب و الإرادة:

و لا يخفى عليك أنّ المتبادر من لفظه الإرادة هى الصفة النفسانيّة و من لفظه الطلب هو الفعل و هو التصدّى نحو تحصيل شىء فى الخارج و الأوّل من مقوله الكيف النفسانيّ و الثانى من مقوله الفعل و دعوى اتّحادهما كما عن جماعه منهم صاحب الكفايه غير صحيحه لما عرفت من أنّهما مقولتان لا مقوله واحده ثمّ إنّ الطلب و هو التصدّى إمّا يكون بنفسه بأن يأخذ الطالب يد غيره و يسوقه نحو العمل أو بالواسطه بأن يقول لغيره «اضرب» أو «أمرك بالضرب» و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ و على الطلب الإنشائيّ فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثم لا- يخفى عليك أنّ القول بتغاير الطلب و الإراده لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعره من الاعتقاد بالطلب النفسى لأنّ الطلب عندهم من الصفات النفسائيه بخلاف ما قلناه فإنّ الطلب عنوان الفعل و هو مغاير مع الإراده التى تكون هى من الصفات النفسائيه.

المقام الثانى فى حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلتها:

و لا- يخفى عليك أنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام النفسى فى الأخبار أمر وراء الكلام اللفظى و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعتبر عنه بالألفاظ و يقال هو الكلام حقيقه و هو قديم قائم بذاته تعالى و هو غير العبارات التى نعترف بحدوثها و عدم قيامها بذاته تعالى و الكلام النفسى لا- يختلف دون الكلام اللفظى فإنّه يختلف عباراته باختلاف الأزمنه و الأمكنه و الأقوام و أيضا الكلام النفسى أمر يغير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه و يغير مع الإراده أيضا إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا؟

ثم إنّ الدالّ على الكلام النفسى لا ينحصر بالألفاظ إذ ربما يدلّ عليه بالإشاره و الكتابه و أيضا ذهبوا إلى أنّ الطلب النفسى غير الإراده فى الأوامر و استدّلوا عليهما بامور:

الأوّل: إنّ الدليل على أنّ الكلام النفسى مغاير مع العلم أنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه فالخبر هو النسبه الحكميه بين الموضوع و المحمول و المراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء فالإذعان بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبريه غير العلم الواقعى بوقوع النسبه ضروره أنّه قد يخبر المتكلّم و هو شاكّ بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع فالمراد من

الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً و هو الذى يعبر عنه بالتجزم.

اجيب عنه بأن النسبه التى دلت الجملة عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبه المتصوّره بين المحمول و الموضوع أعنى هذا ذاك فى الخارج تقوّم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخر من حيث أنّ قيامها قيام علمى لا كقيام العلم.

و الذى يجب على الأشعرىّ هو إثبات قيام شىء بالنفس بنفسه على حدّ قيام العلم و الإراده لا على حدّ قيام المعلوم و المراد، فإنّ هذا القيام لا يوجب صفه اخرى بالنفس حتّى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه و سائر صفاته العليا.

فالخبر هو الكلام اللفظىّ و مدلوله هو النسبه أعنى «هذا ذاك» و هى كما عرفت هو العلم الانفعالىّ و ثبوت شىء لشىء و النسبه المذكوره غير شئونها من الإقرار و الإذعان فإنّ شئونها من باب علم فعلىّ قائم بالنفس قياماً صدورياً و النسبه من باب ثبوت شىء لشىء و الانكشاف و العلم الانفعالىّ و مدلول الكلام هو النسبه التى تكون متعلّقه للإقرار و الإذعان و الجزم و التجزم لا نفس الإقرار و الإذعان و الجزم و التجزم إذ مدلوليه الوجود الحقيقىّ من دون وساطه وجه و عنوان أمر غير معقول و دعوى إمكان التخلّص عنه بدلاله الكلام اللفظىّ على نفس المفهوم و ذاته لا بما أنّه موجود خروج عن فرض الأشعرىّ فإنّه قائل بدلاله الكلام اللفظىّ على نفس الحكم و الإقرار و الإذعان بوجودها التكوينيّ من دون وساطه مفهوم و هو أمر غير معقول.

الثانى: إنّهُ ممّا يدلّ على أنّ الطلب النفسىّ أمر وراء الإراده هى نفس الأوامر الامتحتائيه لأنّها لا توجد بدون السبب و المفروض عدم الإراده فيها فلا بدّ من وجود صفه اخرى لتكون هى الباعثه إليها و هذه الصفه تسمى بالطلب النفسىّ فإذا ثبت ذلك فى الأوامر الامتحتائيه ثبت فى غيرها بعدم القول بالفصل.

و أوجب عنه بأن السبب في الأوامر مطلقا هو الإرادة غايه الأمر أن المنشأ للأوامر الجدّيّه إرادته نفس المأمور به و في الأوامر الامتحيّته إرادته إتيان مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

و عليه فلا- حاجه إلى الطلب النفسى في تحقّق الأوامر الامتحيّته و نحوها. هذا مضافا إلى أن تحقّق صفه الإراده أو التمنى أو الترجى في النفس قد يكون لتحقّق مبادئها في متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعه في ضرب زيد و قد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لا من جهه متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه في نفسها كإتمام الصلاه من المسافر فإنّه يتوقّف على قصد الإقامة عشره أيام في بلد من دون مدخلية لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجودا و عدما و مع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ.

فإذا صحّ تحقّق الإراده لمنفعه فيها لا في المراد في الإراده التكوينيّه صحّ ذلك في الإراده التشريعيّه و دعوى امتناع تعلق الإراده بالبقاء من غير مصلحه في البقاء مندفعه بكفايه ترتّب المصلحه على القصد المضاف إلى الإقامة و لا حاجه إلى وجود المصلحه في نفس البقاء.

الثالث: إنهم استدّلوا على مغايره الطلب النفسى مع الإراده بأوامر الكفّار بالإسلام و الإيمان و العصاه بالطاعه و الامتثال فإنّ هذه الأوامر خاليه عن الإراده الجدّيّه و إلاّ لزم تخلف المراد عن الإراده و هو محال و لكن مع ذلك توجد صفه نفسانيّه اخرى غير الإراده في هذه الأوامر و هذه الصفه تسمى بالطلب النفسى.

و أوجب عنه: بأنّ المحال هو تخلف المراد عن الإراده التكوينيّه لا- الإراده التشريعيّه و الإراده في الأوامر المذكوره هي الإراده التشريعيّه و هي تعلّقت بإتيان الفعل مع وساطه اختيارهم و هذه الإراده جدّيّه من قبل المولى و ليس مقتضاها هو صدور الفعل عنهم قهرا و إلاّ لزم الخلف كما لا يخفى.

وقد انقدح ممّا ذكر عدم تماميّه استدلالاتهم على وجود الكلام النفسى فى الأخبار و وجود الطلب النفسى فى الأوامر.

تبصره: ولا- يخفى أنّ البحث عن الجبر و الاختيار بحث كلامى لا- يناسبه المقام و مع ذلك خرج أصحابنا الأصوليون عن المباحث الأصولية و بحثوا عنه.

و مجمل الكلام فيه أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختياريّه الأفعال إذ معيار الاختياريّه هو التمكن من طرفى الفعل و الترك و هو موجود فى أنفسنا بالوجدان.

و هذا التمكن من مواهب الله سبحانه تعالى و هو الذى يخرجنا عن المجبوريّه و عن التفويض و الاستقلال كما اشير إليه فى الأخبار بأنّه لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين.

و أمّا تعريف الاختيارىّ بالمسبوقه بالإراداه ففيه أنّه منقوض بما يصدر من العشاق الذين لم يتمكنوا من الخلاف فإنّهم لا يعدّون مختارين مع أنّ ما يصدر عنهم مسبوق بالإراداه فالصحيح أن يعرف الاختيارىّ بما يصدر عنه مع التمكن من الخلاف و هو صادق على أفعاله سبحانه تعالى مع كونها مستنده إلى صفاته و أسمائه الذاتيه الواجبه لوجود ملاك الصدق و هو التمكن و القدره على خلاف ما صدر عنه عزّ و جلّ.

فوجوب القدره بالذات فيه تعالى أو وجوب التمكن بالغير فينا لا ينافى الاختيار.

ثمّ إنّ السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين بل هما مكسوبتان باختيار العبد و إرادته فما يترأى فى الأخبار من خلاف ذلك مأوّل أو مطروح لمنافاته مع اصول المذهب كما لا يخفى.

إشارة

ففيه مباحث:

المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغه الأمر:

إشارة

وقد تقدّم بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار في المفاد إذ الجمل الإخباريّ للحكاية والإنشائيّ للإيجاد و صيغه الأمر من الإنشاءات و هي كما مرّ لإنشاء البعث.

و البعث هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود و هو تاره يحصل بالتحريك العمليّ مثل أن يأخذ الطالب يد المطلوب منه و يجزّه نحو المطلوب و المقصود و اخرى يحصل بالتحريك الإنشائيّ مثل أن يقول الطالب للمطلوب منه: افعل كذا أو أمرك بكذا.

فالفرق بين «أضرب» و «تضرب» في أنّ الأوّل إيجاديّ دون الثاني فإنّه حكائيّ و ذلك بحكم التبادر فإنّ «أضرب» لإيجاد البعث و التحريك نحو المطلوب و «تضرب» للإخبار عن وقوع الضرب و صدوره كما يكون في اللغة الفارسيّه فرق واضح بين قولنا: «بزن» و قولنا «مى زنى».

و لو كانت الأوامر مستعمله في الحكايات لما كان فرق بين «أضرب» و «تضرب» و بين «أضرب» و «أنا اريد منك الضرب» و كانا مترادفين مع أنّ المعلوم خلافه.

فمفاد صيغه الأمر كسائر الإنشاءات إيجادي لا حكايتي. و لذلك لا يتصف بالصدق و الكذب بخلاف الخبر لأن الصدق و الكذب من كَيْفِيَّاتِ الحكايه فإنها إن كانت مطابقه لما ثبت في موطنه من ذهن أو خارج فهي صدق و إلا فهي كذب و أما الإنشاءات فلا موطن لها إلا نفس الإنشاء كما لا يخفى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في تهذيب الاصول: التحقيق أنّ مفاد هيئه الأمر إيجادي لا حكايتي فهي موضوعه بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو المأمور به فهي كالإشارة البعثيه و الإغرائيه و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمه. و إن شئت ففرق بينهما بأنّ انبعاث الحيوانات يكون بكيفيه الصوت و الحركات و الإشارات المورثه لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث مولاه و إحراز موضوع الإطاعه لأجل مبادئ موجوده في نفسه كالخوف من عقابه و عذابه و الرجاء لرحمته و غفرانه و رضوانه. (١)

أورد في الدرر على كون صيغه «افعل» إنشائيًا بأنّ كون الألفاظ علّه لتحقّق معانيها ممّا لم أفهم له معنى محصّلا ضروره عدم كون تلك العلّيه من ذاتيات الألفاظ و ما ليس علّه ذاتا لا يمكن جعله علّه لما تقرّر في محلّه من عدم قابليّته العلّيه و أمثالها للجعل. و الذي أتعلّقل من الإنشائيّات أنّها موضوعه لأن تحكى عن حقائق موجوده في النفس مثلا. هيئه «افعل» موضوعه لأن تحكى عن حقيقه الإراده الموجوده في النفس فإذا قال المتكلّم: اضرب زيدا، و كان في النفس مريدا لذلك فقد أعطت الهيئه المذكوره معناها فإذا قال ذلك و لم يكن مريدا واقعا فالهيئه المذكوره ما استعملت في معناها.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه قد يؤتى بالألفاظ الدالّه على المعاني الإنشائيّه

ص: ٥٢

و ليس فى نفس المرید معانیها مثلا- قد یصدر من المتكلم صیغته «افعل» كذا فى مقام امتحان العبد و فى مقام التعجیز و أمثال ذلك و قد يتكلم بلفظه «لیت» و «لعل» و لا- معنی فى النفس یطلق علیه التمنى أو الترجى فیلزم ممّا ذكر أن تكون الألفاظ فى الموارد المذكوره غیر مستعمله أصلا أو مستعمله فى غیر ما وضعت له و الالتزام بكلّ منهما لا سیما الأول خلاف الوجدان.

فأجاب عنه بأنّ تحقق صفه الإراده أو التمنى أو الترجى فى النفس قد یكون لتحقق مبادئها فى متعلقاتها...إلى أن قال: و قد یكون تحقق تلك الصفات فى النفس لا- من جهه متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه فى نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا فى الإراده التكوینیة قد توجد النفس لمنفعه فیها مع القطع بعدم منفعه فى متعلقاتها و یترتّب علیها الأثر. مثال ذلك أنّ إتمام الصلاه من المسافر یتوقف على قصد الإقامة عشره أيام فى بلد من دون مدخلیه لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجودا و عدما. (1)

و فىه كما مرّ فى مباحث الوضع أنّ ما لا معنی له هو جعل شیء عله لشیء آخر تكويننا لعدم قابلیة العلیة التكوینیة و أمثالها من الامور الواقعیة للجعل إذ العلیة متوقفه على واجدیة الشیء لمراتب المعلول واقعا حتّى یكون عله لها فإذا لم یكن شیء واجدا لمراتب المعلول لا- یمكن أن یجعل له العلیة لأنّ فاقد الشیء لا- یكون معطیا له و الواقع لا- ینقلب عمّا هو علیه و الواجدیه المذكوره اللزومه فى العلیة أمر واقعی و لیست بجعلیه و هذا أمر صحیح فى الامور الواقعیة و الانتزاعیه التابعه للتحوّلات الواقعیة الخارجیه.

و أمّا فى الامور الاعتباریه فلا مانع من جعل شیء عله اعتباریه لشیء آخر بل

ص: ۵۳

هو بمكان من الإمكان إذا اعتبره العقلاء كألفاظ العقود و الإيقاعات و حروف القسم و التحضيض و النداء و نحوها فإن الامور الاعتبارية لا تتوقف على الواقعات الخارجيه بل تكون متوقفه على الاعتبارات العقلانيه.

و لذا لا مجال لتقسيمها إلى الصدق و الكذب لأنها إيجاديّ و أمرها دائر بين الوجود و العدم لا الصدق و الكذب و لذلك قال في تهذيب الاصول: و ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوين حتى يقال إنّنا لا نتصور له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباري في دائره المولويه و العبوديه مكان البعث بالجوارح من يده و رجله و قد عرفت نظائره في حروف القسم و النداء فإنها موجدات بنحو من الإيجاد لمعانيها و في ألفاظ العقود و الإيقاعات فإنها عند العقلاء موضوعه لإيجاد الأمر الاعتباري من معاني البيع و الإجاره و الطلاق و قس عليه المقام. (١)

فإذا عرفت إمكان اعتبار العليّه لشيء في الامور الاعتباريه يثبت ذلك في هيئه «افعل» بحكم التبادر فإن المنساق من قولنا: «اضرب» في اللغه العربيه و «بزن» في اللغه الفارسيه ليس إلاّ. إيجاد البعث لا الحكايه عن الإراده و دليل ذلك هو الفرق الواضح بين قولنا: «أنا اريد منك الضرب» و «اضرب» في اللغه العربيه و بين قولنا في اللغه الفارسيه: «من از تو زدن را می خواهم» و «بزن».

و لذا لا يتفحص العقلاء في معاملاتهم و إنشاءاتهم و إيقاعاتهم عن كونها صادقه أو كاذبه إذ بنفس الإنشاء يرون ما أنشأه العاقد موجودا. لا ترى أنّ المقصود من الأحكام الصادره في المناصب من القضاوه و الوزاره و الولايه و الوكاله حاصله بنفس إنشائها و لا يتوقف على حكايتها عن إرادتها و صدقها في حكايتها.

هذا كلّ مضافا إلى ما في دعوى إمكان إيجاد الصفات المذكوره كالإراده أو

ص: ٥٤

التمنى أو الترجى فى النفس لمصلحه فى نفسها فيما لا يكون المصلحه فى متعلقها من عدم كليلتها لاستحاله الإراده أو الترجى بالنسبه إلى ما لا يمكن صدور العمل عنه كالجماادات فإيجاد الترجى فى النفس بالنسبه إلى الجماد و لو كان المصلحه فى نفسه لا فى متعلقه غير معقول.

لا يقال: لا وظيفه للألفاظ إلا الدلاله على المعنى بالوضع و مرتبه المعنى مقدّمه على اللفظ فكيف يعقل إيجاد به. (١)

لأننا نقول: هذا صحيح لو لم نتصور الإيجاد للألفاظ و أمّا مع تصور إيجاديه الألفاظ فمرتبه المعنى الموجد بها متأخره عن الألفاظ كما أنّ شأن الألفاظ لا ينحصر فى الدلاله على المعنى و الحكايه عنه.

لو قيل كما فى الوقايه: إنّ الهيئه موضوعه للدلاله على الإراده بضميمه معنى حرفى يعبر عنه بالافتضاء و البعث فإن كانت الإراده موجوده فى النفس فهى مستعمله فى معناها بالإراديه الجدّيه و الاستعماليه معا و إلاّ فهى مستعمله فيه بالثانيه فقط و لكنّ الظاهر منها عند الشكّ هو انبعائها عن الإراده الجدّيه و وجودها فى النفس على حدّ ما سبق فى مبحث المجاز.

و عليه فمفاد هيئه «افعل» هو مفاد: «أنى مرید منك الفعل» و لا تخالفه إلاّ فى أمرين: أحدهما: إنّ دلاله الهيئه بسيطه و دلاله الجمله الخبريه حاصله من عدّه دوال و مدلولات. و الثانى: اشتمالها على المعنى الحرفى المتقدّم و بمثله نقول فى التمنى و الترجى و نحوهما. (٢)

قلت: إنّ صاحب الوقايه و إن أصاب فى قوله: إنّ الهيئه موضوعه للمعنى

ص: ٥٥

١-١) كما فى الوقايه ١٩٢.

٢-٢) الوقايه ١٩٣.

الحرفى الذى يعبر عنه بالاقضاء و البعث و لكنّه لم يصب فى دعوى كونها موضوعه للدلاله على الإراده لأنّ دلالة الإنشاءات على أنّ المتكلم بها مریدا لها تكون بدلاله الاقتضاء لا بالدلاله اللفظيّه فإنّما بما أنّها فعل من الأفعال و صادرا من المتكلم الحكيم تدلّ على صدورهما بالإراداه و لذا يقال إنّ الأصل فى الأفعال حملها على الجّد حتّى يظهر خلافه و كثره الصدور لا عن جدّ لا يوجب سدّ باب الأصل المزبور.

و من المعلوم أنّ هذه الدلاله ليست دلالة لفظيّه وضعيّه بل هي مستنده إلى بناء العقلاء على أنّ الأصل فى الأفعال هو حملها على الجّد.

بقى هنا شىء: و هو أنّ سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه قال بعد ردّ ما قاله صاحب الدرر من امتناع كون الصيغ الإنشائيّه إيجاديّا: نعم يمكن أن يقال إنّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه من كون الإنشاءات إيجاديّا لا حكائيّا من متفرّداته لعدم سابقه لذلك فى كلمات الأصحاب لأنّ ظاهر المتنازعين فى وجود الطلب النفسانيّ وراء الإراده هو تسليم كون الصيغ حاكيه و إنّما النزاع فى أنّها حاكيه عن الإراده الحقيقيّه أو الطلب النفسانيّ فالحكايه مفروغ عنها عندهم. و أيضا ظاهر من قال بأنّ قولنا:

«اضرب» مساوق لقولنا: «اريد منك الضرب» هو دلالة الصيغ على الإراده الواقعيّه لا الإنشائيّه و أيضا ذهاب الأصحاب إلى انسلاخ صيغ التمنىّ و الترجىّ و نحوهما عن معانيها فى القرآن الكريم فيما إذا استند إلى الله سبحانه و تعالى قرينه على أنّ المقصود من صيغ التمنىّ و الترجىّ و نحوها هي حقيقه الترجىّ و التمنىّ التي كانت الصيغ حاكيه عنها لا المعانى الإنشائيّه التي توجد بنفس الصيغ و إلّا لما احتاج إلى انسلاخها. انتهى

و يمكن أن يقال: إنّ عدم سابقه فى الكلمات لا- يلزم بطلان ما حقه صاحب الكفايه. أ لا ترى أنّ السابقين ذهبوا إلى أنّ العامّ المخصّص مستعمل فى المعانى المجازيّه قبل سلطان العلماء و مع ذلك كان الحقّ مع سلطان العلماء حيث قال إنّ التخصيص فى الإراده الجديّه و معه لا يلزم استعمال العامّ فى غير معناه حتّى يكون مجازا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ إرادته البعث و الطلب كسائر الدواعى من التهديد و الإنذار و الاستهزاء خارجه عن مدلول الصيغه و مفادها لعدم الحكايه فى الإنشاءات. و الصيغه موضوعه لإيجاد البعث و الإغراء نحو المأمور به نعم كان مقتضى الأصل فى الإيجاد كسائر الأفعال هو إرادته بالجدّ ما لم ينصب قرينه على الخلاف.

وحده المعانى الإنشائيّه:

و لا- يخفى عليك أنّ مقتضى خروج الإراده الحقيقيه كسائر الدواعى عن مفاد الإنشاء هو انحصار معنى صيغه «افعل» فى إنشاء البعث فلا- تعدّد لمعناها حتّى يكون اللفظ مشتركاً لفظياً بينها و حيث لا استعمال لها إلاّ فى إنشاء البعث حتّى مع سائر الدواعى فلا يستلزم استعماله مع سائر الدواعى مجازاً فى الكلمه لأنّ صيغه «افعل» فى جميع التقادير تكون مستعمله فى إنشاء البعث الذى كانت موضوعه له.

و لقد أفاد و أجاد صاحب الكفايه حيث قال:ربما يذكر للصيغه معان قد استعملت فيها و قد عدّ منها الترجى و التمنى و التهديد و الإنذار و الإهانه و الاحتقار و التعجيز إلى غير ذلك و هذا كما ترى. ضروره أنّ الصيغه ما استعملت فى واحد منها بل لم تستعمل إلاّ فى إنشاء الطلب إلاّ أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى. انتهى

و لا- يخفى عليك أنّ المنشأ هو البعث و التحريك و الداعى هو إرادته ذلك جدّاً فى العبارة مسامحه و لكنّ الأمر سهل بعد معلوميّه المراد.

نعم لو قلنا بأنّ صيغه «افعل» كسائر الإنشاءات عبارته عن اعتبار الأمر النفسانىّ و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك لكان للالتزام بتعدّد المعنى لصيغه الأمر مجال فإنّ الصيغه حينئذ كما فى المحاضرات موضوعه للدلاله على إبراز الاعتبارى النفسانىّ فى الخارج و من الطبيعى أنّ ذلك يختلف باختلاف الموارد و يتعدّد بتعدّد المعانى فى كلّ مورد تستعمل الصيغه فى معنى يختلف عن

استعمالها فى معنى آخر فى المورد الثانى و يغايره و هكذا. فإنّ المتكلم تاره يقصد بها إبراز ما فى نفسه من اعتبار المادّه على ذمّه المخاطب و اخرى إبراز ما فى نفسه من التهديد و ثالثه إبراز ما فى نفسه من السخريّه أو التعجيز أو ما شاكل ذلك فالصيغه على الأوّل مصداق للطلب و البعث الاعتباريين و على الثانى مصداق للتهديد كذلك و على الثالث مصداق للسخريّه و هكذا و من الواضح أنّها فى كلّ مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز فى المورد الثانى و يغايره. (١)

و لكن عرفت ضعف هذا المبنى فلا- مجال للتعدّد و جميع المعانى المذكوره من قبيل الدواعى لإيجاد البعث و لم تستعمل الصيغه فى واحد منها فضلا عن أن يكون هو الموضوع له.

و ممّا ذكر يظهر ما فى تهذيب الاصول حيث قال قد تقدّم ممّا تحقيق القول فى الحقيقه و المجاز و مرّ أنّ اللفظ فىهما مستعمل فى الموضوع له و لكن ليثبت الذهن فيه و لا يتجاوز إلى غيره أو يتجاوز إلى شىء آخر بادّعاء أنّ الثانى أيضا عينه فحينئذ يتّضح أنّ الترجى و التمنىّ و التهديد و إن كانت ربّما تراد من الأمر لكن لا فى عرض البعث و الإغراء بل المستعمل فيه مطلقا هو البعث و إنّما يجعل عبره لغيره أحيانا. انتهى موضع الحاجه منه.

لما عرفت من أنّ الدواعى بأجمعها خارجه عن حريم معنى هيئه «افعل» و عليه فلا يكون داعى البعث الحقيقىّ داخلا فى معنى هيئه «افعل» حتّى يحتاج فى سائر الاستعمالات إلى ادّعاء كونها عين الداعى الحقيقىّ و يكون الداعى الحقيقىّ عبره لها و مقدّمه عليها.

هذا مضافا إلى ما مرّ فى مبحث الحقيقه و المجاز من منع لزوم استعمال اللفظ فى

ص: ٥٨

(١-١) راجع المحاضرات ١٢٣/٢.

الموضوع له في جميع موارد المعاني المجازية بل عدم إمكانه في بعض المجازات كاستعمال اللفظ في اللفظ فراجع.

اختصاص الصيغه بالداعى الحقيقى:

بعد ما عرفت من خروج جميع الدواعى عن حقيقه معنى هيئه «افعل» يقع البحث عن كيفيه اختصاص هيئه «افعل» بالداعى الحقيقى.

ربما يقال كما في الكفايه بأنه يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك لابداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقه و إنشائه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعمله في التهديد و غيره من سائر الدواعى لأن استعمالها في البعث بسائر الدواعى خلاف الوضع لا الموضوع.

و بعبارة اخرى لا يلزم من سائر الاستعمالات خلاف الموضوع له و المجاز في الكلمه و إنما اللازم هو خلاف الوضع.

و ربّما يوجه اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى بأنّ الواضع في صدد رفع الحاجه عن المستعملين فحيث إنّ غلبه استعمالاتهم بداعى الجدد صار تلك الغلبه من القرائن الحافه الداله على اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى.

يمكن أن يقال: إنّ رفع الحاجه المذكوره من قبيل دواعى الوضع. و من المعلوم ان الدواعى و الأغراض في الأفعال لا توجب تقييدا فيها و لذلك لم يذهب أحد إلى خيار تخلف الوصف و القيد فيما إذا اشترى شيئا بداعى خاصّ و تخلف عنه و ليس ذلك إلا لعدم تقييد الشراء بالداعى منه. و عليه فلا وجه لاختصاص الوضع بالداعى الحقيقى.

لا يقال: إنّ وجه اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى هو اشتراط الواضع على المستعملين في استعمالاتهم أن لا يستعملوا إلا فيما إذا كان الداعى حقيقيا.

لأننا نقول: لا دليل على الاشتراط المذكور و لو سلم ذلك فلا دليل على لزوم

العمل به كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره في المعاني الحرفية.

ذهب استاذنا إلى أنّ الاختصاص المذكور من جهة أنّ لصيغته «افعل» و«ضعين»:

أحدهما: وضع اللفظ لإنشاء البعث.

و ثانيهما: أنّ لفظ «افعل» بما هو فعل من الأفعال يكون موضوعا للدلالة على الإرادة الجدّية كما أنّ البعث الفعلي الخارجي كالضرب على قفا أحد موضوع للدلالة على إرادته الانطلاق نحو عمل مثلا.

ولذا يقال: ظاهر الأفعال يكون علامه الإرادة الحقيقية و هو وضع آخر غير الوضع الأول و هكذا يكون الأمر في سائر الصيغ الإنشائية.

يمكن أن يقال: إنّ دعوى الوضع الثاني غير الوضع الأول غير ثابتة. و لعلّ وجه حمل الأفعال على الإرادة الحقيقية هو بناء العقلاء على أنّ الأصل في الأفعال سواء كانت لفظا أو غير لفظ حملها على الجدّ حتى يظهر خلافها و كثره الصدور عن غير الجدّ لا يوجب سدّ باب الأصل المذكور.

و عليه فإذا قامت قرينه على خلاف الإرادة الجدّية لا يلزم منه استعمال الكلمة في خلاف الموضوع له و لا في خلاف الوضع كما لا يلزم من تخصيص العامّ فإنّ التصرف في الإرادة الجدّية دون الإرادة الاستعمالية.

و ممّا ذكر ينقدح ما في دعوى صاحب الكفاية من مجازية استعمال الصيغ مع سائر الدواعي.

و أمّا ما في تعليقه الأصفهاني قدس سره من توجيه اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ بأمور:

منها: انصراف صيغته «افعل» إلى ما كان بداعي الجدّ فإنّ غلبه الاستعمال على داعي الجدّ.

و منها: اقتضاء مقدّمات الحكمه فإنّ المستعمل فيه و إن كان مهملا من حيث

الدواعى و كان التقييد بداعى الجدّ تقييدا للمهمل بالدقه إلا أنه عرفا ليس فى عرض غيره من الدواعى إذ لو كان الداعى جدّا لمنشا فكان المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

و منها:الأصل العقلائى إذ كما أنّ الطريقه العقلائيه فى الإراده الاستعمائيه على مطابقه المستعمل فيه للموضوع له مع شيوع المجازات فى الغايه كذلك سيرتهم و بنائهم على مطابقه الإراده الاستعمائيه للإراداه الجدّيه و بالجمله الأصل فى الأفعال حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه. (١)

ففيه ما لا يخفى فإنّ الامور المذكوره و إن كان بعضها صحيحا و لكنّها لا يثبت اختصاص الوضع بالداعى الحقيقى لأنّ الظهور الانصرافى كالظهور الإطلاقى لا يكشفان عن الوضع و إنّما الكاشف عنه هو التبادر الذى يكون مستندا إلى حاقّ اللفظ كما مرّ مرارا.

هذا مع الغمض عمّا فيه كما التفت إليه من منع الانصراف مع غلبه الاستعمال فى سائر الدواعى أيضا. و من منع الإطلاق مع أنّ الداعى الحقيقى خارجا عن مفاد هيئه «افعل» كسائر الدواعى.

نعم يصحّ دعوى بناء العقلاء على أصاله الإراده الجدّيه و لكنّه لا يثبت اختصاص الوضع المذكور لأنّه جار فى كلّ فعل سواء كان لفظا أو غير لفظ و لا يرتبط بالوضع فلا تغفل.

إيقاظ:

إذا عرفت أنّ صيغه «افعل» موضوعه لنفس إنشاء البعث و الدواعى كلّها خارجة عن مفادها كان ذلك بعينه جار فى سائر الصيغ الإنشائيه و عليه فالدواعى خارجة عن حقيقتها فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عن معانيها إذا وقعت فى كلامه

ص: ٦١

تعالى بدعوى استحاله مثل هذه المعانى فى حقه تعالى مما لازمه العجز أو الجهل.

فإن المستحيل هو الحقيقى من الترجى أو التمنى و نحوهما لا الإنشائى الاعتبارى منها الذى يوجد بسبب الصيغه.

و عليه فمثل قوله تعالى: «وَمَا تَلَمَّكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» (١) ليس مستعملا بداعى الاستفهام الحقيقى بل الاستفهام المذكور مستعمل بداعى إظهار المحبه و من المعلوم أن الاستفهام الإنشائى لا يكون مستحيلا فى حقه تعالى لأنه لا يلزم عجزا أو جهلا و قس عليه البواقى.

ص: ٦٢

(١ - ١) طه ١٧.

أنّ التحقيق أنّ مفاد هيئه الأمر إيجادى لا- حكائى فهي موضوعه لإنشاء البعث و الإيغراء نحو المأمور به و البعث و الإغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود و هو يوجد تاره بالتحريك الفعلى الخارجى كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه و يسوقه نحو المطلوب و يوجد اخرى بالتحريك الإنشائى كقولك «افعل كذا» أو «أمرك بكذا».

و الدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادل الفرق بين «اضرب و تضرب» إذ الأوّل لإيجاد البعث و الثانى للحكاية و لذلك يتّصف الثانى بالصدق و الكذب دون الأوّل لأنهما من أوصاف الحكايات لا الإنشاء و الإيجاد.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء فى عالم التكوينى حتّى يقال إنّنا لا نتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتبارى فى دائره المولويه و العبوديه و هو بمكان من الإمكان فإنّه يقوم مكان البعث الخارجى بالجوارح من اليد أو الرجل و له نظائر فى مثل حروف النداء و التحضيض و التوبيخ و إنشاء العقود و المناصب و نحوها فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لا حكائيات و لذلك لا يتفحص العقلاء فى مثل هذه الامور عن الصدق و الكذب بل يتفحصون عن الإراده الجدّيه ثمّ إنّ دلالة الإنشاءات على الإراده الجدّيه تكون بدلاله الاقتضاء من باب أنّ هذه الأفعال لا تصدر عن الحكيم من دون إرادته جدّيه لا بالدلاله اللفظيه حتّى تكون بالنسبه إليها حاكيه و لذا يقال إنّ الأصل فى الأفعال الصادره عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه فالإرادته خارجه عن مدلول الصيغه و مفادها و إنّما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

و ينقدح ممّا ذكر أنّ إرادته البعث كسائر الدواعى من التهديد و الإنذار و الاستهزاء تكون خارجه عن مدلول الصيغه و مفادها لأنّها موضوعه لإيجاد البعث

و الإغراء نحو المأمور به و الإرادة الجدّيه مستفاده من الأصل العقلائيّ ما دام لم تقم قرينه على الخلاف و مع قيام القرينه فلا إرادته جدّيه و لكنّ الصيغه استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمه أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغه افعل تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له و إنّما اختلف الداعي لأنّه تاره هو الإرادة الجدّيه للبعث و التحريك نحو المطلوب الواقعيّ و اخرى التهديد و الإنذار و غيرهما بقيام القرينه، نعم لو قلنا بأنّ الصيغه موضوعه للحكاية عن الإرادة النفسيه الجدّيه لكان المعنى مختلفا بحسب اختلاف الموارد و لزم المجاز فيما إذا لم تكن حاكيه عن الإرادة النفسيه الجدّيه و لكن هذا المبني ضعيف ربما يقال نعم لا مجاز في الكلمه لعدم استعمال الصيغه في غير الموضوع له و لكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب بداعي البعث و التحريك جدّا لا بداع آخر.

و فيه أنّ الدواعي و الأغراض لا توجب تقييدا في الوضع كما لا توجب ذلك في المعاملات و عليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ كما ترى.

و بالجمله فكما أنّ تخصيص العمومات لا يوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينه لرفع اليد عن أصله الإرادة الجدّيه في العموم لعدم التصرّف في الإرادة الاستعماليّه فكذلك في المقام فإنّ التصرّف في الإرادة الجدّيه لا في الإرادة الاستعماليّه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا- وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائيّه كالترجيّ و التمنيّ عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه و تعالى بدعوى استحاله مثل هذه المعاني في حقّه عزّ و جلّ و ذلك لأنّ المستحيل هو الحقيقيّ من الترجيّيّ و التمنيّيّ و نحوهما للزوم الجهل و العجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكوره بدواع معقوله و المفروض أنّ الصيغ لا تدلّ إلّا على الإنشائيّ منها و عليه فمثل قوله تعالى «و ما تلكَ بيّمينك يا موسى» ليس مستعملا في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافي علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعي إظهار المحبّه.

إشارة

انتزاعه الوجوب والاستحباب:

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى التبادر كما مرّ هو وضع صيغته «افعل» لإيجاد البعث و البعث من ناحيه المولى بأى دالّ تحقّق مع أصله التطابق بين الإنشاء والإرادة الجدّيّه هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بكونه حجه على لزوم الإتيان بالفعل ما لم يتم قرينه على الترخيص و جواز الترك كما حكموا بتماميّة الحجّه على لزوم الإتيان بالمبعوث إليه فيما إذا تحقّق البعث الخارجيّ باليد و نحوها من ناحيه الموالى و لا يتوجّهون إلى الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بالحال أو المقال و لعلّ بنائهم على ذلك للزوم الخروج عن زىّ العبديّة لو كان بعث المولى بغير جواب.

و كيف كان فالوجوب ينتزع من البعث المذكور مع حكم العقلاء بتماميّة الحجّه على لزوم الإتيان.

و عليه فالوجوب ليس داخلا فى مفاد الصيغه و حاقّ اللفظ بل هو أمر ينتزع بعد تحقّق البعث بالصيغه و جريان أصله التطابق بين الإنشاء بما هو فعل من الأفعال و الإرادة الجدّيّه و حكم العقلاء بتماميّة الحجّه على لزوم الإتيان به كما لا يخفى.

كما أنّ الندب أمر منتزع عن البعث بالصيغه مع قيام قرينه على الترخيص فى تركه.

و يشهد لذلك كما فى الوقايه أنّ العقلاء لا يسندون الذمّ على المخالفه إلى ظهور اللفظ فى الوجوب فضلا عن كونه معناه بل يسندونه إلى مخالفه الطلب و لو لم يكن بصيغه الأمر و يرون الطلب بنفسه مقتضيا للامتنال و لا يكثرثون باعتذار المأمور بأنّ

الطلب له فردان و لم أعلم بأن المراد من الطلب هو الفرد الإلزامي. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفّايه من الأخذ بتبادر الوجوب لإثبات كون الصيغه حقيقه في الوجوب مع أنّ التبادر ليس من حاقّ اللفظ بل الصيغه كما عرفت هي جزء الموضوع لانتزاع الوجوب.

قال في تهذيب الاصول: لكن بعد اللتيا و التي لا إشكال في حكم العقلاء كافّه على تماميه الحجّه على العبد مع صدور البعث من المولى بأيّ دالّ كان و قطع عذره و عدم قبوله باحتمال نقض الإراده و عدم حتميه البعث و غير ذلك و لا ريب في حكمهم بلزوم إطاعه الأوامر الصادره من المولى من غير توجه إلى التشكيك العلمي من احتمال كونه صادرا عن الإراده غير الحتميه أو ناشئا عن المصلحه غير الملزمه و ليس ذلك لدلاله لفظيه أو لجهه الانصراف أو لاقتضاء مقدّمات الحكمه أو لكشفه عن الإراده الحتميه. بل لبنائهم على أنّ بعث المولى لا- يترك بغير جواب كما لا- يترك باحتمال الندب فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعه هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

هذا من غير فرق بين ما دلّ على الإغراء و البعث سواء كانت الدلاله بآله الهيئه أو بإشاره من يده أو رأسه فالإغراء بأيّ دالّ كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتماميه الحجّه إلا أن يدلّ دليل على الترخيص. (٢)

و لعلّ عدم ذكر أصاله التطابق بين الإنشاء و الإراده الجديّه في كلامه من جهه وضوحه.

ثمّ بعد ما عرفت من موضوع انتزاع الوجوب ينقدح لك عدم الحاجه في انتزاع الوجوب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديده كضرب الرجل على الأرض

ص: ٦٦

١- ١) الوقايه ١٨٠/.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٤٥/١.

و تحريك الرأس و اليد إذ البعث الصادر عن المولى موضوع لحكم العقلاء بلزوم إتيانه و إن لم يكن مقارنا له و يكشف عن ذلك عدم تقييح العقلاء عتاب المولى لعبده عند تركه الامتثال للبعث الإنشائي الغير المقترن بالمقارنات الشديده كما فى نهايه الاصول. (١)

و يشهد له خلوّ كثير من الأوامر فى الكتاب و السنّه و المحاورات العرفيه عن الاقتران المذكور و مع ذلك لا وجه للتوقّف فى الحكم بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان بها.

ثمّ إنّ استعمال الصيغه لإفاده الاستحباب يكون على نحو استعمالها لإفاده الوجوب و إنّما الاختلاف فى الدواعى فإنّ الداعى فى الوجوب هو الإراده الحتميه لإتيان الأمور به بخلاف الداعى فى المستحبات فإنّ الإراده فيها ليست بحتميه فإذا لم يقترن بالبعث ما يدلّ على عدم حتميه الإراده يكون بعث المولى عند العقلاء حجّه على الإراده الحتميه و هو الموضوع لحكمهم بالوجوب فالمستعمل فيه فى الوجوب و الندب واحد و هو إنشاء البعث و إنّما يكون الاختلاف فى الدواعى و يشهد لذلك جمع الواجبات و المندوبات بصيغه واحده فى الأحاديث و الأخبار مع أنّه لو كانت الصيغه فى الوجوب و الندب مختلفه المعنى لزم استعمال اللفظ الواحد فى الأ-كثر من معناه أو احتاج إلى تأويل الصيغه إلى معنى يصحّ أن يكون جامعا لهما و كلاهما كما ترى لعدم الاختلاف فى معنى الصيغه فى الوجوب و الندب كما لا حاجة إلى تأويلها إلى معنى يكون جامعا بينهما.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث ذهب إلى أنّ الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا تكون مستعمله فى الطلب البعثى و لا تتضمّن البعث و التحريك و إنّما

ص: ٦٧

تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل ثم استجود كلام صاحب القوانين حيث قال: إنَّ الأوامر الندبيّه كلّها للإرشاد و قال هو كلام جيّد و قال: إنَّ الطلب البعثى معنى لا يلائمه الإذن فى الترك بل ينافيه لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ الاختلاف فى الدواعى لا فى مفاد هيئته «افعل» إذ الهيئه لإنشاء البعث فى الواجب و المستحبّ و معنى البعث فى الوجوب و الاستحباب واحد.

و لا إشكال فى التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك كما ربما يتفق فى التحريك الخارجى نحو المطلوب كذلك.

و عليه فلو قيل: «اغسل للجمعه و الجنابه» كان الأمر بهما بعثا إليهما و مقتضاه هو لزوم الإتيان بهما و مع قيام القرينه على الترخيص فى ترك الجمعه يرفع اليد عن حمله على الإراده الحتميه فى خصوصها و ذلك لا ينافى اقتضاء البعث للزوم الإتيان فى الجنابه.

و لذلك قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: لا وقع لوحده السياق المدّعه فى أمثال:

اغسل للجمعه و الجنابه لأنّ المستعمل فيه هو البعث و هو واحد و الندبيّه مستفاده من الخارج فيما إذا قامت قرينه عليها و لعلّه لذلك لم يستند القدماء قدّس سرّه إلى وحده السياق فحينئذ لو اختلطت المستحبات مع الواجبات فى الأخبار لا يوجب ذلك إبهاما فيما لم يعلم وجوبه إذ مقتضى البعث هو وجوبه بخلاف ما إذا قلنا إنّه لإنشاء الطلب بما هو الطلب فمع عطف المستحبات يعلم استعمال الأمر فى الجهه الجامعه أعنى مطلق الطلب و الرجحان فيصير الدليل فيما لا يعلم وجوبه من الخارج مجملا و مبهما فلا تغفل.

ص: ٦٨

و أيضا مقتضى ما ذكرناه من أنه للبعث و هو بسيط أنّ الصيغه لا يستعمل فى الندب أصلا إذ المستعمل فيه فى جميع الموارد واحد و هو البعث و إنّما الاختلاف فى الدواعى نعم بناء على كون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب الوجوبى كان استعمالها فى الندب مجازا و هكذا لو كانت موضوعه للإرادة الشديده أو الحتميه كان استعمالها فى غير الشديده و الحتميه مجازا. و لكن عرفت أنّ مقتضى التبادر هو أنّ الصيغه موضوعه للبعث لا غير.

فى أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدمات الحكمه:

ربّما يقال إنّ الوجوب من مقتضيات مقدمات الحكمه فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلى مثونه بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنّه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد. فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المتكلم فى مقام البيان يكفى فى بيان الوجوب كما ذهب إليه فى الكفايه بعد التنازل عن كون الصيغه حقيقه فى الوجوب فى المبحث الرابع.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أوّلا: بأنّ إجراء المقدمات لتعيين الوجوب لا يصحّ إلاّ إذا كان المراد من الوجوب هو الإراده فإنّها ذو مراتب فيمكن دعوى إجراء المقدمات لتعيين شدّتها و لكن مدلول الصيغه عند صاحب الكفايه و من تبعه ليس إلاّ أمرا إنشائيا و الأمر الإنشائى ليس ذا مراتب و الإراده النفسانيه من الدواعى.

و ثانيا: أنّ المفاهيم المشكّكه نحو مفهوم الأسود أو الأبيض لا يحمل على شديد مرتبتها و إلاّ لزم حمل كلّ مطلق على أكمل أفرادها فلو سلّمنا أنّ المستعمل فيه لصيغه الأمر مفهوم ذو مراتب فلا نسلم أنّ مقتضى المقدمات هو الوجوب و إلاّ لزم حمله على أعلى مراتب الوجوب فى الشدّه و التأكّد فيكون الثابت بإطلاق الصيغه أهمّ ما يتصوّر من الوجوب و هو كما ترى و عليه فبناء على مختار صاحب الكفايه من كون الصيغه

موضوعه لجامع الطلب يحتاج إرادته الوجوب منه إلى قرينه كإرادته الندب منه ألا ترى أنّ الرقبه موضوعه لأصل الرقبه وإرادته المؤمنه منها كالكافره يحتاج إلى القرينه ومقدمات الإطلاق لا يثبت إلاّ الجامع دون إحدى الخصوصيات والوجوب والندب من خصوصيات الطلب كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد إلاّ أنّه لو سلّمنا أنّ المراد من الوجوب هو الإراده النفسائيه فهي كما فى تهذيب الاصول تكون فى الوجوب و الندب مختلفه مرتبه ولا يمكن أن تكون الإراده فيهما واحده ويكون الاختلاف بأمر خارج فحينئذ فالإرادته الحتميه نحو اقتضاء لها ليس لغير الحتميه و عليه فكلّ واحده منهما يحتاج إلى قيد زائد فلا معنى لتخصيص الحاجه إلى قيد زائد بالندب دون الوجوب.

لا يقال: إنّ الطلب الوجوبى هو الطلب التامّ الذى لا حدّ له من جهه النقص والضعف بخلاف الاستجابى فإنّه مرتبه من الطلب محدوده بحدّ النقص والضعف ولا ريب أنّ الوجود غير المحدود لا يفتقر فى بيانه إلى أكثر ممّا يدلّ عليه بخلاف المحدود فإنّه يفتقر بعد بيان أصله إلى بيان حدوده و عليه يلزم حمل الكلام الذى يدلّ على الطلب بلا ذكر حدّ له على المرتبه التامّه و هو الوجوب كما هو الشأن فى كلّ مطلق.

لأنّنا نقول: إنّ المقدمات المعرفه لو جرت فيما نحن فيه لا- تثبت إلاّ- نفس الطلب الذى هو القدر المشترك بين الفردين لأنّ مصبّ المقدمات هو الجامع إذ البيان والدلاله لم يتوجّه إلاّ إلى الجامع دون الوجوب و مجرد كون ما به الاشتراك فى الحقائق الوجوديه عين ما به الامتياز لا يوجب عدم الاحتياج فى صرف الجامع إلى أحد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعه ضروره أنّ الأقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد فى المفهوم و إلاّ لم يكن زائدا فى الوجود فالوجود المشترك مفهوم ما بين مراتب الوجود لا- يمكن أن يكون معرّفا لمرتبه منها بل لا بدّ فى بيانها من قيد زائد فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكيا إلاّ عن نفس الحقيقه الجامعه بينها و لا بدّ لبيان وجود

الواجب مثلا إلى زياده قيد كالتأم و المطلق و الواجب بالذات و نحوها فإذن الإراده القويّه كالضعيفه تحتاج إلى بيان زائد و كذا نظائرها.

هذا بناء على المماشاه فى أنّ الصيغه موضوعه لجامع الطلب و إلاّ فقد مرّ أنّها موضوعه بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو المأمور به كالإشاره البعثيه و الإغرائيه و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمه و البعث بالمعنى المذكور يكون من الامور المشخصه التى لا تقبل الجامعيّه كالمعاني الحرفيه و لذا لا يمكن أن يتصوّر له جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئه عن الإراده الجديّه لأنّها كالمعاني الحرفيه من المعاني الربطيّه و لا استقلال لها و إلاّ لزم الخلف فى حقيقتها و لا يمكن إدراجها تحت جامع حقيقى إذ كلّ ما يتصوّر لذلك كان مستقلاّ و ليس عين البعث الذى يكون من المعاني الربطيّه غير المستقلّه نعم يمكن الإشاره إليها بالجامع العرضىّ كالإشاره إلى المعاني الحرفيه بالجامع العرضىّ كالابتداء الاسمى.

و عليه فلا يكون مفاد الصيغه معنى جامعا بل مفادها جزئيات ربطيّه كما لا يخفى. (١)

فلا مجال لدعوى أنّ الوجوب ممّا يدلّ عليه مقدّمات الإطلاق لأنّ الوجوب كالندب فى الحاجه إلى البيان هذا بخلاف ما اخترناه من أنّ البعث عن ناحيه المولى حجّه عقلائيّه على لزوم الإتيان ما لم ينصب قرينه على الندب.

ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئه «افعل»:

مقتضى ما مرّ من أنّ الوجوب و الندب أمران منتزعان من البعث أنّ الوجوب خارج عن مفاد صيغه الأمر كما يشهد له تبادر البعث من دون التقييد بالإلزام أو الإراده الحتميه خلافا لمادّه الأمر التى عبر عنها فى اللغه الفارسيّه ب«فرمان» فإنّ

ص: ٧١

المتبادر منه هو البعث على سبيل الإلزام و الحتم و لذا اخترنا هناك أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الوجود.

قال فى تهذيب الاصول: المتفاهم من الهيئه لدى العرف هو البعث و الإغراء كإشاره المشير لإغراء لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإراده الحتميه. انتهى

و عليه فلا وجه لدعوى أنّ الوجود يستفاد من حاقّ هيئه «افعل».

ليست الصيغه منصرفه إلى الوجود:

و ذلك لما عرفت من أنّ المتبادر من الهيئه ليس إلّا- البعث و الإغراء من دون تقييد بالإلزام أو الإراده الحتميه فمع التبادر المذكور لا مجال لدعوى الانصراف.

هذا مضافا إلى أنّ دعوى الانصراف تصحّ فيما إذا كان مفاد الصيغه مطلقا بحيث يكون له أفراد فيدعى انصرافه إلى بعض أفرادها لا فيما إذا كان المفاد من الامور المشخصه الجزئيه كالمعانى الحرفيه فافهم.

قال فى تهذيب الاصول: و أمّا القول بكون الوجود مستفادا من انصرافه إلى البعث المنشأ من الإراده الحتميه فمما لا ينبغي الإصغاء إليه إذ المنشأ الوحيد لذلك هو كثره استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن و يندكّ الطرف الآخر لديه و يحسب من النوادر التى لا يعتنى به العقلاء إلّا أنّ وجدانك شاهد صدق على أنّ الاستعمال فى خلاف الوجود لا يقصر عنه لو لم يكن أكثر. (١)

و يمكن أن يقال: إنّ الاستعمال فى خلاف الوجود مع القرينه لا ينافى انصرافه إلى الوجود بكثره استعماله فى الوجود فالأولى أن يستدلّ لنفى الانصراف بما ذكرناه.

فتحصّل أنّ الوجود أمر انتزاعى من البعث من المولى بعد كونه موضوعا تامّا

ص: ٧٢

لحكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان كما أنّ الندب أيضا أمر انتزاعيّ من البعث المذكور بعد نصب القرينه على عدم لزوم الإتيان و الترخيص في تركه.

فدعوى كون الصيغه موضوعه للوجوب أو أنّ الصيغه منصرفه إليه أو أنّ الوجوب ممّا اقتضته مقدّمات الحكمه كلّها كما ترى لما عرفت.

ص: ٧٣

و قد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغه افعل لإيجاد البعث و إنشائه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ البعث من ناحيه المولى مع أنّ الاصل فى الأفعال هو حملها على الجَدّ يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء يكون البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينه على الترخيص و جواز الترك.

كما أنّ البعث الخارجيّ باليد و نحوها من ناحيه المولى يكون موضوعا لحكمهم بذلك.

و لذلك لا يتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم قيام القرينه على الخلاف.

و عليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور و حكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينه على الترخيص فى تركه.

كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينه على الترخيص فى تركه فالوجوب و الندب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

و عليه فدعوى تبادر الوجوب من حاقّ صيغه افعل كما ترى لما عرفت من أنّها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان كما أنّ القول بأنّ الوجوب مستفاد من مقدّمات الحكمه غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإراده حتّى يقال إنّها ذات مراتب فيمكن جريان المقدّمات لتعيين شديدها لما عرفت من أنّ مفاد الصيغه هو الأمر الإنشائيّ و هو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لا يختلف فى الوجوب و الندب كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلّا- إنشاء البعث. هذا مضافا إلى أنّه لا- إطلاق فى مفاد الإنشائيات لأنّها كالمعاني الحرفيه من الامور المشخصه الجزئيه

فلا مجال لدعوى الانصراف لأنه متفرّعه على كون مفادها مطلقاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر أنّه لا- حاجه في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديده كضرب الرجل على الأرض و تحريك الرأس و اليد و لذا لو لم يقترن بهذه الامور انتزع الوجوب منه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البعث لا- يختلف في الوجوب و الندب لأنّه تحريك نحو العمل و إنّما الاختلاف في الترك الكاشف عن عدم الإراده الحتميّه فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب واحد و هو إنشاء البعث و إنّما الاختلاف في الدواعى إذ الداعى في الوجوب هو الإراده الحتميّه للإتيان بخلاف الداعى في الندب.

و الشاهد له هو إمكان جمع الواجبات و المندوبات في عبارته واحده كقولهم اغسل للجمعه و الجنابه من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو تأويل الصيغه إلى معنى يصحّ أن يكون جامعا و ذلك لأنّ معنى الصيغه و هو إنشاء البعث واحد في الوجوب و الندب و الاختلاف في الدواعى لا- في مفاد الهيئه فمع قيام القرينه على الترخيص في ترك غسل الجمعه يرفع اليد عن ظهور الصيغه في الوجوب بالنسبه إليه دون غسل الجنابه.

ص: ٧٥

إشاره

ولا يخفى عليك أنّ بعض الأعلام كصاحب الكفايه ذهبوا إلى أنّ تلك الجمل مستعمله في معناها و هو ثبوت شيء لشيء و إنّما الفرق بينها و بين الجمل الخبرية المستعمله في مقام الإخبار في الدواعي إذ الداعي في الأخيره هو الإخبار و الإعلام بوقوع الشيء لشيء بخلاف الاولى فإنّ الداعي فيها هو البعث الحقيقي و التوصل بها إلى وقوعها في الخارج.

و استشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب في معناها من ثبوت شيء لشيء هو الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

و اجيب عنه كما في الكفايه بأنه إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام فيتخلّف لداعي البعث و إلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا و إنّما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد.

و استشكل فيه كما أفاد الاستاذ بمنع قياسه بالكنايات لوجود الفارق بينهما إذ لا ملازمه بين الوقوع و نفس إرادة المولى بخلاف الجود و كثره الرماد. نعم وقوع الفعل في الخارج عن العبد المنقاد يكشف عن علمه بإرادة المولى فلا ملازمه بين الوقوع و الإرادة متفرعه على العلم بالإرادة لا نفس الإرادة بخلاف الملازمه التي تكون بين

الجود و كثره الرماد فإنها موجوده قبل العلم و سابقه عليه.

و عليه فإن كان الملازمه متحققه بين الوقوع و إرادته المولى لأمكن قياسه بالكنايات فإنه أخبر عن الوقوع لينتقل إلى إرادته المولى كما أخبر عن كثره الرماد لينتقل منها إلى الجود و كثره العطاء و لكن الأمر ليس كذلك لما عرفت من أنّ الملازمه بين الوقوع عن العبد المنقاد و العلم بإرادته المولى لا نفس الإراده حتى يجوز الانتقال من الإخبار على الوقوع إلى إرادته المولى.

اللهم إلا أن يقال إنّ المقصود من تنظير المقام بباب الكنايات هو أنّ المقصود الأصلي ليس هو الإخبار كما أنّ المقصود الأصلي في قولنا: زيد كثير الرماد ليس هو الإخبار بل المقصود هو وجود إرادته المولى لا من جهة دعوى الملازمه بين الوقوع و الإراده و كون المقام من الكنايات بل من جهة حكم العقل من جهة أنّ الإخبار بقوله: «يعيد» عن وقوع الإعادة عن العبد المنقاد مع عدم كونه في مقام الإخبار عن الغيب يدلّ على أنّ مقصود المولى من ذلك الإخبار هو بيان أنّه يريد لهذا الوقوع كما يحكم أيضا بذلك إذا جعل المولى شيئاً من الثواب على شيء فإنه شاهد على إرادته لذلك.

و عليه فإذا لم يكن المقصود الأصلي هو الإخبار فلا مجال لملاحظه الصدق و الكذب بالنسبه إلى النسبه الحكميه في «يعيد» أو في قولنا: «زيد كثير الرماد» لأنّ النسب المذكوره جىء بها توطئه لإفاده أمر آخر فلا وجه لإيراد استلزام الكذب لو اريد من قولهم: «يعيد» و نحوه الجمل المستعمله في معناها لأنّ النسبه في قولهم «يعيد» جىء بها توطئه لإفاده إرادته البعث.

و لذا قال في الدرر: إنّ الصدق و الكذب يلاحظان بالنسبه إلى النسبه الحكميه المقصوده بالأصالة دون النسبه التي جىء بها توطئه لإفاده أمر آخر و لذا لا يسند الكذب إلى القائل بأنّ زيدا كثير الرماد توطئه لإفاده جوده و إن لم يكن له رماد أو

كان و لم يكن كثيرا و إنما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جوادا. (١)

هذا مضافا إلى أنّ الإخبار عن الوقوع من العبد المنقاد لا يتخلف لأنه يفعل و لا يترك و التخلف فيما إذا كان الإخبار عن العبد و لو لم يكن منقادا فدعوى لزوم الكذب لو استعملت الجمل المذكوره فى معناها كما ترى.

لا يقال: إن كان كذلك فليس غير المنقاد مكلفا.

لأننا نقول: إن غير المنقاد يعلم بكونه مكلفا بقاعده الاشتراك بينه و بين المنقاد الذى كان مخاطبا بالخطاب.

فتحصّل أنّ الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الطلب مستعملة فى معناها من الإخبار و إنما التفاوت بينها و بين الجملة الخبرية المستعملة فى مقام الإخبار بالدواعى.

ثم يقع الكلام فى وجه دلالة الجملة المستعملة فى الإخبار فى مقام الطلب على الوجوب:

ربما يقال كما فى تعليقه الكفايه للمحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه إنّ الملازمه بين الإخبار و إظهار إرادته الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمه بين الوقوع و طلب الوقوع و من البين أنّ الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه فالبعث نحو المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث منه فى الخارج فلذا أخبر عن اللازم إظهارا لتحقق ملزومه و من الواضح أنّ البعث الذى لا ينفكّ عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمى و إلاّ فالبعث الندبى و لو إلى المنقاد لا يلزم الوقوع بل ربما يكون و ربما لا يكون. (٢)

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه من أنّه لا بناء للعباد المنقادين إلاّ على إتيان الواجبات و عدم تركها فالتعبير بقوله عليه السّلام: «يعيد» تدلّ على

ص: ٧٨

١-١) الدرر ١/٧٦.

٢-٢) نهاية الدرايه ١/١٨٦.

و فيه إنَّ الإتيان بالعمل و الإخبار عنه و إن كان كاشفا عن إرادة المولى و لكنّه لازم أعمّ من جهه كونها إرادته حتميه أو غير حتميه لا- سيّما إذا كان العبد منقادا فلا يكشف عن خصوص إرادته حتميه حتّى يدلّ على الوجوب فالأولى هو أن يقال إنَّ مع إحراز تعلق إرادته المولى بوقوع شيء تتمّ الحجّه على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينه على خلافه.

ثمَّ إنَّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّ الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب تكون أظهر من الصيغه لإفاده الوجوب مستدلاً بأنّه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه فيكون أكد فى البعث من الصيغه مع أنّ عنوان «لا يرضى إلّا بوقوعه» يساوق الإراده الحتميه فلا يدلّ على الأزيد ممّا تدلّ عليه الصيغه فإنّها أيضاً تدلّ على البعث الذى يكون حجّه عقلائيه على لزوم الإتيان بالعمل فلم يعلم وجه الأكديّه و الأظهرية.

اللهمّ إلّا- أن يقال إنَّ الإخبار عن كون وقوعه مفروغا عنه فى الخارج فى مقام طلبه مع أنّ الوقوع متفرّع على المبادئ منها هو الطلب و الأمر كان البعث أكد فافهم.

قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه إن ثبتت شدّه الإراده فى الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب فثمرتها هو وجوب تقديمها على صيغه «افعل» فيما إذا تتعارضان.

ثمَّ أنّه يقع الكلام فى استعمال الجمل الخبريه الوارده فى مقام الترخيص من جهه أنّ الإخبار بالوقوع لا يساعده تلك الجمل إذ مع الترخيص لا بناء للعباد و لو كانوا منقادين على الإتيان حتّى يمكن الإخبار عنه بداعى إرادته الترخيص و إنشائه.

ففى مثل قوله: «إذا سلّم المصلّى عن صلاته يتكلم» لا- بناء للعباد على التكلم حتّى يصحّ الإخبار عن وقوع التكلم بداعى إرادته الترخيص.

يمكن الجواب عنه كما أفاده سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ مقتضى طبع

المصلى حيث كان هو التكلم بعد الفراغ عن صلاته لو لا المنع فيصح التعبير عنه بقوله: «يتكلم» إذا أراد الترخيص فالجمل الخبرية مستعملة في معناها حتى في أمثال هذه الموارد فافهم.

هذا كله بناء على ما ذهب إليه جماعه من استعمال تلك الجمل في معناها من ثبوت شيء لشيء.

و لكن الإنصاف أن هذا القول لا يخلو عن تكلف.

و الأولى أن يقال: إن الظاهر من الجمل الإنشائية عرفا في مثل قولنا: «بعت» و «أنكحت» و «يعيد» و «يغتسل» و «تشتري» و «تبيع» و غير ذلك هو الإنشاء لا الإخبار بداعي الإنشاء.

و بعبارة أخرى هذه الجمل تكون من الموجدات لا الحاكيات فقولنا: «بعت» يدل على إيجاد البيع لا الإخبار عن وقوع البيع فيما مضى بداعي إرادته الإنشاء كما أن قول المولى لعبده: «تذهب إلى السوق و تشتري اللحم و كذا و كذا و تجيء بها إلى المطبخ» كلها إنشاءات لا إخبارات كما يشهد به التفاهم العرفي و حملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف و إن أمكن.

هذا مضافا إلى أن لازم كونها إخبارات هو أن يكون هذه الجمل أعني «بعت» و «أنكحت» حاكية عن إرادته المعاملة نظير ما ذهب إليه صاحب الدرر في مطلق الإنشاءات مع أنك عرفت ضعف ذلك.

فالأظهر أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب إيجاديّة لا حاكية لما مرّ من أن الإنشائيات إيجاديّة لا حاكية.

و لقد أفاد و أجاد في المحاضرات حيث قال: إن المتفاهم العرفي من الجملة الفعلية التي تستعمل في مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفي منها إذا استعملت في مقام الإخبار مثلا المستفاد عرفا من مثل قوله عليه السلام: يعيد الصلاة أو يتوضأ أو يغتسل

للجمعه و الجنابه أو ما شاكل ذلك على الأول ليس إلا الطلب و الوجوب كما أن المستفاد منها على الثاني ليس إلا ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فإذن كيف يمكن القول بأنها تستعمل فى كلا المقامين فى معنى واحد. (١)

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار حيث ادّعى الوجدان على أنه لا عنايه فى استعمال الجمل الخبريّه حين دلالتها على الطلب و أنه لا فرق بين نحو استعمالها حين الإخبار بها و نحو استعمالها حين إفاده الطلب. (٢)

لما عرفت من أن المتفاهم العرفي هو كونها مستعمله للإيجاد و الإنشاء و دعوى الوجدان على عدم العنايه لا يصدقها الوجدان فالجمل الخبريّه المستعمله فى مقام الطلب محتاجه إلى عنايه و تكون مجازا.

و على ما ذكرنا من إنشاء الترخيص و التجويز بالجمله الخبريّه لا حاجه إلى تكلف و مؤونه زائده. فقوله عليه السلام «يتكلم» فى مقام توهم الحذر لإنشاء تجويز التكلم لا للإخبار عن التكلم.

ثم إن نفس البعث بالجمله الخبريّه كالبعث بالصيغه حجه عقلائيّه على لزوم الإتيان بالعمل فينتزع عنه الوجوب من دون فرق بينهما فالوجوب فى الجمله الخبريّه كالوجوب فى صيغه «افعل» أمر انتزاعي بعد تحقّق البعث و حكم العقلاء بكونه حجه على لزوم الإتيان فلا تصل النوبه بكونه مدلولاً للجمله كما لا حاجه أيضا إلى مقدّمات الحكمه و لا إلى دعوى الانصراف كما مرّ فى صيغه «افعل» حرفا بحرف.

ثم ينقدح ممّا مرّ-سابقا من أنه لا دليل على لزوم استعمال كلّ مجاز فى ما وضع له و جعله عبره إلى المقصود المجازي بل ربما لا يمكن كما فى استعمال اللفظ فى اللفظ-ما

ص: ٨١

١-١) المحاضرات ١٣٦/٢.

٢-٢) نهايه الأفكار ٢١٥/١.

فى تهذيب الأصول من أنّ ما ذكرنا سابقا فى تحقيق معنى المجاز و أنّه استعمال فيما وضع له بجعله عبره إلى المقصود يوضح كيفيه دلالتها على البعث فالجمل الخبريه مستعمله فى معانيها الإخباريه بدعوى تحققها من المخاطب و أنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر بل فطرته السليمه و رشده فى حيازه المصالح تبعثه إليه بلا دعوه داع. انتهى

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمالها فى معانيها الإخباريه لا ملزم له مع ما فيه من التكلّف بل الجمل الخبريه مستعمله للإيجاد لا للحكاية.

فتحصّل أنّ الجمل الخبريه المستعمله فى مقام الطلب كصيغته الأمر فى إفاده إنشاء البعث و الوجوب من دون فرق بينهما و دعوى الأكديه غير ثابتة إلاّ فى بعض المقامات الأدبيه الخاصه دون المحاورات العرفيه فلا تغفل.

أنّ جماعه ذهبوا إلى أنّ الجمل الخبريّه المستعمله في مقام الطلب مستعمله في معناها من الإخبار و إنّما التفاوت بينها و بين الجمل الخبريّه المستعمله في مقام الإخبار بالدواعى إذ الداعى في الخبريّه هو الإخبار و الإعلام بوقوع الشىء لشىء بخلاف المستعمله في مقام الطلب فإنّ الداعى فيها هو البعث الحقيقى.

و استشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجمل الخبريّه المستعمله في مقام الطلب في معناها من ثبوت الشىء لشىء هو الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كثيرا ما فى الخارج.

و اجيب عنه بأنّه إنّما يلزم ذلك إذا أتى بها بداعى الإخبار لا بداعى البعث فإذا جىء بالنسب الخبريّه توطئه لإفاده أمر آخر لا يكون المقصود الأصلى هو الإخبار فلا- يرد على ذلك باستلزام الكذب لو اريد من قوله عليه السّلام «يعيد» و نحوه الجمل المستعمله في معناها لأنّ النسبه فى قولهم يعيد جىء بها توطئه لإفاده إرادته البعث، و الصدق و الكذب يلاحظان بالنسبه إلى النسبه الحكميّه المقصوده بالأصالة دون النسب التى جىء بها توطئه لإفاده أمر آخر و لذا لا يسند الكذب إلى القائل بأنّ زيدا كثير الرماد توطئه لإفاده جوده و إن لم يكن له رماد أو كان و لم يكن كثيرا و إنّما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جوادا.

و الإنصاف أنّ هذا القول لا يخلو عن تكلف و الأولى أن يقال إنّ الظاهر من الجمل الخبريّه المستعمله في مقام الطلب عرفا فى مثل قولنا بعث و انكحت و يعيد هو الإنشاء لا الإخبار بداعى الإنشاء و البعث فهذه الجمل من الموجدات لا الحاكيات و حملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف و إن كان ممكنا كما عرفت.

ثمّ إنّ كفيته استفاده الوجوب منها كاستفاده الوجوب من صيغ الأمر و عليه

فنفس البعث بالجملة الخبريّه كالبعث بالصيغه موضوع لحكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان فينتزع منه الوجوب فلا تكون الجملة الخبريّه مستعمله في الوجوب كما لا يكون الوجوب مستفادا منها بمقدّمات الحكمه أو بالانصراف كما مرّ تفصيل ذلك في صيغ الأمر.

ص: ٨٤

إشاره

و البحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في مفهوم التبعدي والتوصلي:

ذكر لهما تعريفات مختلفه منها ما حكى عن الشيخ الأعظم قدس سره في تقريراته من أنّ التبعدي هو ما يشترط فيه القربه و التوصلي ما لا- يشترط فيه القربه سواء في ذلك في كون الواجب من الماهيات المخترعه كالصلاه و الحجّ و نحوهما أو لا كالذبح و النحر و الحلق و التقصير. انتهى

و من المعلوم أنّ لازم اشتراط القربه في التبعدي هو أنّ أمر الواجب فيه لا يسقط و لا يحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربه بخلاف التوصلي فإنه يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجه إلى قصد القربه و يصحّ لذلك تعريف التبعدي بما لا يسقط أمره و لا يحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربه و التوصلي بما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق.

لا يقال: إنّ تعريف التبعدي ليس بجامع لأنّ العبادات الذاتيه كالسجود لله تعالى لم يشترط فيها قصد القربه لفرض ذاتيه العباده لها من دون حاجه إلى قصد القربه فيها فلا يشمل تعريف التبعدي لأمثالها مع أنّها من العبادات فالتعريف ليس بجامع كما أنّ تعريف التوصلي ليس بمانع فإنه يشمل العبادات الذاتيه مع أنّها ليست

بالتوصليّ إذ العبادات الذاتيه يسقط أمرها بنفس الإتيان من دون حاجه إلى قصد القربه.

لأننا نقول أنّ العبادات الذاتيه خارجه عن محلّ كلامنا إذ لا يمكن احتمال التوصيليه فيها قال في منتهى الاصول و أمّا ما يكون عباده ذاتا و إن لم يكن لها أمر بل كان منهيّا عنها فأجنبيّ عن محلّ كلامنا و ما نحن بصدده من التمسك بالإطلاق لإثبات التوصيليه في مورد الشكّ. (١)

و لعلّ ذلك من جهه أنّ فرض التوصيليّ في العباده الذاتيه مستحيل و مع كون ثبوت التوصيليّ فيها محالا كيف يمكن إثباته بالإطلاق.

و منها: ما في الكفايه من أنّ الوجوب التوصيليّ هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبديّ فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بدّ في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرّبا به منه تعالى.

أورد عليه في منتهى الاصول بأنّ وظيفه العبد هو إتيان الأمور به و أمّا تحصيل الغرض فليس من وظيفته و لا طريق إلى تحصيله إلاّ إتيان الأمور به و الكيفيه التي يعتبرها العقل في مقام الإطاعه لأنّه هو الحاكم في باب الإطاعه و العصيان. (٢)

و فيه أنّ المفاد من التعريف المذكور ليس هو وجوب تحصيل الغرض حتّى يرد عليه بأنّ تحصيل الغرض ليس من وظائف المكلفين بل المراد منه أنّ كلّ واجب يكون بحسب الواقع و نفس الأمر ممّا يكون الغرض منه حاصلًا بمجرد وجوده هو التوصليّ بخلاف التعبديّ فإنّ الغرض منه لا يحصل بدون الإتيان به متقرّبا و لا إشكال

ص: ٨٤

١-١ (١) منتهى الاصول ١٢٨/١.

١-٢ (٢) نفس المصدر ١٢٧/١.

فى التعريف المذكور عدى ما مرّ من الإشكال السابق و الجواب الجواب.

و منها: أنّ التعبدىّ ما يعتبر فيه المباشرة و التوصلّى ما لا يعتبر فيه المباشرة لسقوط الذمّه بفعل الغير تبرّعا أو استنابه.

و فيه أنّه منقوض بوجوب ردّ السلام و المضاجعه و غيرها من التوصلّيات التى لا يجوز فيها الاستنابه و التبرّع.

و منها: أنّ التعبدىّ هو ما لا يدرك العقل ملاكه بخلاف التوصلّى أو ما لا يكون الغرض منه معلوما للمكلف بخلاف التوصلّى.

و فيه منع واضح لأنّ الملاك و الغرض فى كثير من التوصلّيات ليسا بمعلومين كما أنّهما فى كثير من العبادات كانا معلومين فالتعريف ليس بجامع و لا بمانع.

المقام الثانى: فى إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق التكليف شرعا:

إشاره

و لا يخفى عليك أنّ القدماء من علمائنا إلى زمان الشيخ الأنصارى (قدّس الله أسرارهم) على ما فى نهايه الاصول كانوا يعدّون قصد القربه فى العبادات فى عداد سائر شرائط الأمور به و أجزاءه من غير تعرّض لورود إشكال فى المقام.

ثمّ استشكل الشيخ الأعظم قدّس سرّه فى إمكان أخذ قصد القربه و قد أرسل تلامذه الشيخ و من بعدهم عدم جواز أخذ القربه فى الأمور به إرسال المسلّمات و تصدّى كلّ واحد منهم للاستدلال على هذا الأمر بوجوه عديده و نحن نرجّح ما ذهب إليه القدماء من إمكان أخذ قصد القربه فى العبادات كسائر الشرائط و الأجزاء و لا بدّ لنا من ذكر الوجوه التى استدللّ بها على عدم الإمكان حتّى يتبين أنّه لا مانع من الأخذ بقصد القربه كسائر شرائط الأمور به و الوجوه ترجع إمّا إلى الامتناع فى مقام الأمر و التكليف و إمّا إلى الامتناع فى مقام الامتثال.

وجوه الامتناع في مقام الأمر و التكليف:

منها: أنّ الأمر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام أجزائه توقف العرض على معروضه فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه التي منها قصد الأمر إلا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقف على الموضوع و الموضوع على الامر.

قال الشيخ الأعظم قدس سره على ما في تقريراته: إنّ القربه عباره عن الإتيان بالفعل المأمور به على وجه يكون الداعي إليه هو الأمر فهذه من الاعتبارات اللاحقه للفعل بعد ملاحظه كونه مأمورا به و أمّا قبل أن يجعل الفعل مأمورا به لا وجه لأن يلاحظ مقيداً بالقربه أو مطلقاً كما يصحّ أن يلاحظ مقيداً بوقوعه في زمان كذا أو مكان كذا أو عن آله كذا و نحوها و أن يلاحظ مطلقاً.

و إذا كان القيد من القيود التي لا يتحقق إلا بعد اعتبار الأمر في المطلق فلا يصحّ الاستناد إلى إطلاق اللفظ في رفع الشكّ في مثل التقييد المذكور لأنّ المفروض أنّه ليس من قيوده مع قطع النظر عن الأمر.

لا يقال: إنّ التمسك بإطلاق المادّه في محلّه إذ يصحّ أن يقيد الفعل بعدم الدواعى المنتقشه في النفس باعتبار قواها الشهوائيه و غيرها ممّا لا يرجع إلى الأمر و حيث أنّ المفروض استحاله صدور الفعل الاختياريّ من الفاعل من دون ما يدعوه إلى الفعل فلا مناص للمكلف إلاّ إتيانه بداعي الأمر فبيما إذا شكّ في التعديديه و التوضيئيه يمكن الأخذ بإطلاق الفعل المحتمل تقييده بعدم الدواعى النفسائيه.

لأنّا نقول: ذلك وهم فاسد إذ لا فرق فيما يمتنع تقييده بشيء بين أن يكون القيد هو ذلك الشيء أو عدم أضداده على وجه يفضى بالأخره إليه و على تقدير عدم الإفضاء لا يجدى شيئاً إذ لعله يكتفى بغيره كما هو ظاهر و بالجملة فالفعل الملحوظ فيه لحوق الأمر موضوع للامتنال و لا يعقل اعتبار شيء في نفس الفعل فيما إذا كان

عروضه عليه بواسطة الأمر المتأخر عنه رتبة.

و من ذلك يعرف أنّ التفصيل بين ما إذا كان الكاشف عن الطلب هو اللفظ و ما إذا كان الطلب مدلولاً عليه بوجه من الوجوه اللبّيّة ممّا لا- وجه له إذ الدالّ على التقييد المذكور على تقدير وجوده ممّا لا يفرق فيه الأدلّة اللفظيّة و اللبّيّة على نحو اختلافيهما و على تقدير عدمه فلا فرق فيهما أيضاً.

و تبعه في الكفاية حيث قال: إنّ التقرب المعتبر في التعديديّ إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً.

و يمكن الجواب عنه بما حكى عن سيّد الأساتيد السيّد محمّد الفشاركيّ قدس سرّه في الوقايع: و أمّا توقّف الأمر على الموضوع فإن اريد توقّفه عليه في الخارج فهو باطل ضروره أنّ الأمر لا يتعلّق بالموضوع إلّا قبل وجوده و أمّا بعده فهو مستحيل لامتناع طلب الحاصل و إن اريد توقّفه تصوّراً فمسلمّ و لكن لا- يلزم منه الدور لأنّ قصارى ما فيه توقّف الموضوع على الأمر بحسب وجوده الخارجيّ و توقّف الأمر على الوجود الذهنيّ للموضوع فلا دور. (١)

و إليه يؤول ما في نهايه الاصول من أنّ الموضوع أعني المتعلّق بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر و لا ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخراً عن الأمر و متوقّفاً عليه و لا- يعقل أن يكون المتعلّق بوجوده الخارجيّ متقدّماً عليه و إلّا- لكان الأمر به طلباً للحاصل و بالجملة المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه. انتهى

و زاد على ذلك في تعليقه الأصفهانيّ بمنع لزوم تقدّم الموضوع و المتعلّق

ص: ٨٩

بالوجود الذهني أيضا حيث قال: إنَّ الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود كي يتوقف عروضه على وجود المعروض و عارض الماهية لا يتوقف ثبوته على ثبوتها بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله و النوع بالتشخص إذ من الواضح أنَّ الحكم لا يتوقف على وجود موضوعه خارجا كيف و وجوده خارجا يسقط الحكم فكيف يعرضه كما لا يتوقف على وجوده ذهنا بداهه أنَّ الفعل بذاته مطلوب لا بوجوده الذهني بل الفعل يكون معروضا للشوق النفساني في مرتبه ثبوت الشوق حيث أنه لا- يتشخص إلا بمتعلقه كما في المعلوم بالذات بالنسبه إلى العلم فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت. (١)

و يمكن أن يقال إنَّ قياس الأحكام بعوارض الماهية كما ترى لأنَّ متعلق الأحكام و إن كان من جهه كونه معروضا للشوق النفساني في مرتبه ثبوت الشوق و يكون مثل عوارض الماهية و لكنّه غير الحكم ذاتا إذ إرادته الصلاه غير الصلاه المتصوّره و المتعلق بما هو هو مقدّم على الحكم تصوّرا و لا يقاس أيضا بباب العلم و المعلوم بالذات لأنّهما متّحدا بالذات بخلاف الحكم و المتعلق فإنّهما ليسا بمتّحدين و إن كانا من حيث الإراده و المراديه متّحدين إلا- أنّ اتّحادهما من هذه الحيثيه لا- يستلزم اتّحادهما من حيث ذاتهما لوضوح اختلاف الحكم مع متعلقه إذ ليس الإراده و الشوق عين الصلاه كما أنّ الصلاه ليست عين الإراده و عليه فموضوع الحكم محقق بالتصوّر لا بالإراده و مقدّم على الحكم و إن كان مراديه الموضوع محققه بالإراده و مجرد عدم دخاله الوجود الذهني كالخارجي لا يوجب أن ننكر تقدّم المتعلق بوجوده الفرضي اللافراغي التصوريّ.

و ممّا ذكر يظهر أيضا ما في تهذيب الاصول حيث قال: إنَّ المراد من الحكم إن

ص: ٩٠

كان هو الإرادة باعتبار كونها مبدأ للبعث ففيه أنها قائمه بالنفس قيام المعلول بعلمته و لها إضافتان إضافه إلى علمته أى النفس و إضافه إلى المتصوّر أعنى الصورة العلميه للمراد فهى كإضافه العلم إلى المعلوم بالذات فى كلتا الإضافتين.و إن كان المراد هو الوجوب و الندب و غيرهما فهى امور اعتباريه لا خارج لها وراء الاعتبار حتى تكون قائمه بالموضوعات أو المتعلقات. (١)

لمّا عرفت من أنّ قياس الحكم بالعلم ليس فى محلّه فإنّ العلم عين المعلوم و المعلوم عين العلم هذا بخلاف الحكم و الموضوع فإنّهما متغايران ذاتاً لأنّ الموضوع أمر ذهنيّ وراء الإراده المتعلقه به و تعلق الإراده بالموضوع متأخر عن تصوّر الموضوع.

هذا مضافاً إلى أنّ الوجوب و الندب و غيرهما من الامور الانتزاعيه التى تفرق عن الاعتباريه بلزوم وجود منشأ الانتزاع فى الخارج و لو كان هو الوجود الذهنيّ.

و عليه فاللازم فى تعلق الحكم هو تقدّم الموضوع ذهنياً بناء على أنّ المراد من الحكم هو الإراده و الشوق كما أنّ انتزاع الوجوب أو الندب متوقّف على تقدّم البعث من المولى مع عدم اقتترانه بالقرينه الدالّه على الندب فى الوجوب و اقتترانه بالقرينه المذكوره فى الندب. نعم يكفى فيه التقدّم الذهنيّ كما لا يخفى.

فالاولى فى الجواب هو ما ذهب إليه السيد الاستاذ من أنّ تقدّم الموضوع ذهنياً لا- يوجب الدور لأنّ المتوقّف عليه الأمر هو الموضوع الذهنيّ و المتوقّف على الأمر هو الموضوع الخارجيّ فالمتوقّف عليه الأمر و المتوقّف على الأمر متغايران فلا- يلزم الدور.

و منها: ما ذهب إليه صاحب الوقايه من استحاله أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من

ص: ٩١

(١-١) تهذيب الاصول ١/١٤٨.

قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وقال: استحاله ذلك أوضح من أن يحتاج إلى البرهان وقال: وجه الاستحاله هو تأخر الحكم من الموضوع رتبه مع أن اللازم في القيد و المقيّد هو أن يكونا في مرتبه واحده بحيث يتمكّن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد و طلب أحدهما مقيّدا بالآخر و الحكم لتأخره الرتبي لا يتصوّره الذهن إلا بعد تصوّر موضوعه و لهذا امتنع تعليق الأمر على كلّ من الإطاعه و العصيان و امتنع الحكم بقيد الشكّ في ذلك الحكم بعينه أو بقيد الظنّ به كما يأتي بيانه في الترتب و بالجملة لا بدّ للحكم من موضوع مستقلّ بنفسه متصوّر قبل الحكم لكي يعرضه الحكم و أمّا صياغه الموضوع من الحكم فإن لم يكن دورا اصطلاحيا فهو (أخوه غذته أمّه بلبانها) بل هو أوضح فسادا من الدور و لا يمكن إصلاحه بما ذكره في الجواب عن الدور. (١)

و أنت خبير بأنّ تأخر الحكم رتبه من الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معا.

ألا ترى أنّ السبب و المسبّب يمكن ملاحظتهما معا و التقدّم و التأخر الوجوديّ بينهما لا يمنع عن ملاحظتهما معا و عليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده و تصوّر الموضوع كالصلاه ثمّ يتقيد الموضوع كالصلاه بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبه واحده و لا تقدّم و تأخر في تصوّرهما و إن كانا بحسب الوجود متقدّما و متأخرا فلا تغفل.

و منها: أنّ التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظين (اللحاظ الآليّ و اللحاظ الاستقلاليّ) لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظا استقلالا و الأمر بما أنّه طرف لإضافه القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضا استقلالا و الأمر بما أنّه آله البعث إلى المطلوب لا يلحظ إلا آله إليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين.

ص: ٩٢

و فيه كما فى تهذيب الاصول أنّ اللهاظين المتنافيين لم يجتمعا فى وقت واحد إذ اللهاظ الاستقلالىّ مقدّم على الآلىّ منهما لما عرفت من أنّ الموضوع بتمام قيوده و منها قصد الأمر على المفروض مقدّم تصوّرا على الأمر و البعث فاللهاظ الاستقلالىّ المتعلّق بالموضوع فى ظرف التصوّر و قيوده متقدّم على الإنشاء و على الاستعمال الآلىّ. (١)

و منها: أنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزء منه لزم توقّف فعلية الشىء على فعلية نفسه.

و فيه كما فى بدائع الأفكار أنّا لا نسلّم أنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية وجود موضوعه خارجا بل فعلية متوقّفه على فعلية فرض وجود موضوعه و تقديره فى الذهن فالحكم يكون فعليا بنفس إنشائه و جعله لموضوعه المفروض فى مقام التشريع و إن لم يكن وجوده خارجا فعليا. (٢)

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّ فعلية التكليف لا تتوقّف على فعلية الموضوع توقّف المعلول على علته بل لا بدّ فى حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع و لو صار فعليا بنفس فعلية الحكم لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلى بشىء لم يكن متحقّقا بالفعل و أمّا التكليف الفعلى بشىء يصير فعليا بنفس فعلية الحكم لم يقم دليل على امتناعه بل الضروره قاضيه بجوازه. (٣)

و حاصله: أنّ مع عدم كون التوقّف توقّفا علّيا و معلوليا لا يلزم الدور و إن لم يتحقّق فعلية الحكم بدون فعلية الموضوع بل لا بدّ من المقارنه بينهما و لا محذور فى

ص: ٩٣

١-١) تهذيب الاصول ١/١٥٠.

٢-٢) بدائع الأفكار ١/٢٢٤.

٣-٣) تهذيب الاصول ١/١٥٢.

ذلك.

ويمكن أن يقال: إنَّ عدم التوقف عليّيا و معلوليّيا فيما إذا لم يكن الحكم مأخوذا في ناحيه الموضوع و إلاّ فإن كان اللازم هو فعليته وجود الموضوع خارجا لزم محذور الدور لأنّ فعليته الحكم متوقّفه على فعليته الموضوع خارجا و فعليته الموضوع خارجا متوقّفه على فعليته أجزاءه و المفروض أنّ من أجزاءه نفس الحكم فيتوقّف فعليته الحكم على فعليته الحكم و عليه فالمحذور لا يرفع إلاّ بما في بدائع الأفكار من أنّ المتوقّف عليه فعليته الحكم هو فرض وجود الموضوع و تقديره في الذهن.

و منها: أنّ الإنشاء حيث أنّه بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعيا إلى جعل الأمر داعيا يوجب عليّيه الشىء لعليّيه نفسه و كون الأمر محرّكا إلى محرّكيه نفسه و هو كعليّيه الشىء لنفسه محال لاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه.

توضيح ذلك أنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه و المتعلّق هنا على المفروض هو الشىء المقيد بقصد الأمر و عليه فنفس الصلاه ليست مأمورا بها حتّى يقصد المكلف امتثال أمرها و الدعوه إلى امتثال المقيد بقصد الامتثال محال لاستلزامه كون الأمر داعيا إلى داعويّه نفسه و محرّكا لمحرّكيه نفسه و هو عين عليّيته لعليّيه نفسه و لا فرق بين عليّيه الشىء لنفسه و عليّيته لعليّته في الاستحاله للزوم تقدّم الشىء على نفسه في كلتا الصورتين.

و فيه أوّلا كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه أنّ المحذور إنّما يرد إذا أخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الشرطيّه أو بنحو الجزئيّه و أمّا إذا لوحظ ذات المأتى و بداعى الأمر أى هذا الصنف من نوع الصلاه و أمر به فلا يرد هذا المحذور. (1)

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الجواب المذكور الترام بالإشكال في صورته أخذ القربه في

ص: ٩٤

المتعلّق شرطاً أو شرطاً و هو كما ترى.

و ثانياً كما فى المحاضرات: أنّ الإشكال المذكور يقوم على أساس أن يكون ما اخذ داعويته فى متعلّق الأمر كالصلاه مثلاً عين ما يدعو إليه فعندئذ بطبيعته الحال يلزم داعويته الأمر لداعويته نفسه و لكنّ الأمر ليس كذلك فإنّ المأخوذ فى المتعلّق إنّما هو داعويته الأمر الضمنيّ و ما يدعو إلى داعويته إنّما هو أمر ضمنيّ آخر. و من الطبيعيّ أنّه لا مانع من أن يكون أحد الأمرين متعلّقاً لأمر آخر و يدعو إلى داعويته بدهاه أنّه لا يلزم من ذلك داعويته الأمر لداعويته نفسه.

بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالصلاه مثلاً مع داعويته أمرها الضمنيّ بطبيعته الحال ينحلّ ذلك الأمر إلى أمرين ضمنيّين: أحدهما متعلّق بذات الصلاه و الآخر متعلّق بداعويته هذا الأمر يعنى الأمر المتعلّق بذات الصلاه و لا محذور فى أن يكون الأمر الضمنيّ يدعو إلى داعويته الأمر الضمنيّ الآخر كما أنّه لا مانع من أن يكون الأمر النفسى الاستقلالىّ يدعو إلى داعويته الأمر النفسى الآخر كذلك. نعم لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسى الاستقلالىّ لزم داعويته الأمر لداعويته نفسه. (١)

و لا يخفى أنّ الجواب المذكور يكون مبتنياً على تصوّر قصد الأمر فى المتعلّق بنحو الأمر الكلّى المتعلّق بالصلاه لا تصوّر قصد شخص الأمر الموجود بعده و إلّا لزم المحذور المذكور و توضيح المقصود أنّ الأمر تعلق بالصلاه مثلاً مع قصد الأمر الكلّى المتعلّق بالصلاه و هذا الأمر المتعلّق بالصلاه مع قصد الأمر الكلّى المتعلّق بالصلاه ينحلّ إلى أمرين ضمنيّين لأنّ الأمر بالمركبّ أمر بأجزائه و الأجزاء فى المقام هى الصلاه و قصد الأمر الكلّى المتعلّق بالصلاه فهنا أمر ضمنيّ متعلّق بنفس الصلاه و أمر ضمنيّ متعلّق بالأمر الكلّى المتعلّق بالصلاه و حيث أنّ الأمر الكلّى المتعلّق بالصلاه

ص: ٩٥

ليس مصداقه إلا الأمر الضمني المتعلق بها الناشئ عن الأمر بالمركب فيرجع الأمر الضمني المتعلق بالأمر الكلي المتعلق بالصلاه إلى الأمر الضمني المتعلق بالصلاه ولا إشكال في مغايرتهما مع المغايره لا يرد المحذور من داعويّه الأمر لداعويّه نفسه.

اورد عليه بأنّ دعوه الأمر إلى إيجاد القيود و الأجزاء بعين الدعوه إلى إيجاد المركب و المقيّد و لذا يكون إيجاد القيد أو الجزء امثالاً- للأمر المتعلق بالمقيّد و المركب لا امتثالاً لأمرهما الضمني أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كيفيه امثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعوّ إليهما رأساً و لا مدعوّ إليهما بدعوه خاصّه منحلّه بل مدعوّ إليهما بعين دعوته إلى المركب أو المقيّد إذ الأمر واحد و المتعلق فارد و عليه فلا مجال للأمر الضمني حتى يجاب عن الإشكال بأنّ تعلق الأمر الضمني بالأمر الضمني لا يلزم المحذور. (1)

يمكن أن يقال كما افاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: إنّ حكم العقل بأنّ كيفيه امثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود لا يستلزم عدم وجود الأوامر الضمّيه بل يدلّ على وجودها و وجود الثواب و الأجر إذا أتى بأحد أجزاء المركب التوضيحي بقصد الأمر بالمركب مع وجود سائر الأجزاء بنفسها من دون قصد إذ بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع وجود سائر الأجزاء بنفسه لا معنى له فوجود الثواب مع قصد الأمر فى بعض أجزائه ليس إلاّ من جهه انحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى أوامر ضمّيه بحسب تعدّد الأجزاء و من المعلوم أنّ كلّ واحد منها يصلح للتقرّب كما أنّ الأمر المتعلق بالمركب يصلح لذلك.

و هكذا لو اجلس شخص تجاه القبلة بحيث لم يتمكّن من الاستدبار أو

ص: ٩٦

الانحراف عن القبلة ثم حضر وقت الصلاة فلا إشكال في كونه مكلفاً بإتيان سائر أجزاء و شرائط الصلاة مع قصد القربة مع أنّ بقاء الأمر المتعلّق بالمركب مع وجود بعضها كالأستقبال المذكور لا معنى له فالتكليف بالأجزاء و الشرائط الباقية ليس إلّا من جهة وجود الأوامر الضمّية و كفايتها لقصد القربة فافهم.

و ثالثاً كما في تهذيب الاصول أنّ الجواب عنه يظهر بتوضيح أمرين:

الأول: أنّ متعلّقات الأوامر ليست إلّا الماهيات المعقولة لا أقول إنّ المأمور به إنّما هي الصلاة في الذهن حتّى يصير امتثاله محالاً بل طبيعه الصلاة بما أنّها ماهية كلّية قابله للانطباق على كثيرين و الوجود الذهنيّ آله تصوّرها فالبعث إليها في الحقيقة أمر بإيجادها و تحصيلها فهي بما أنّها مفهوم مأمور به و معروض للوجوب و متعلّق للحكم على تسامح في إطلاق العرض عليه و الوجود الخارجيّ مصداق للمأمور به لا نفس الواجب و لذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت و عليه فالموضوع في المقام ليس إلّا الصلاة المتصوّره مع قصد أمرها و الإنشاء و الأمر إنشاء على ذلك المقيد.

الثاني: أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك و الباعث الإيقاعيّ لا المحرّك الحقيقيّ و الباعث التكوينيّ و لهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً و إلّا- لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعه بل المحرّك و الداعي حقيقه ليست إلّا- بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظمته و جلاله و كبريائه أو الخوف من سلاسله و ناره أو الطمع في رضوانه و جنته فحيثنذ نقول:

إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه أنّ الأمر الإنشائيّ المتعلّق بالعنوان المقيد موجب لذلك المحال فقد عرفت أنّ الإنشاء و الإيقاع لا- يحتاج إلى مثنونه أزيد من تصوّر الطرفين مع أنّه قد أقرّ بصحّه ذلك الإيقاع و إن أراد أنّ الأمر المحرّك للمكلف تكويناً محرّك إلى محرّكيه نفسه فهو باطل بحكم الأمر الثاني و إنّ نسبه

التحريك إليه بضرب من التشبيه إذ العبد إذا أدرك استحقات المولى للإطاعه أو خاف من ناره و غضبه و رأى أنّ الإطاعه لا يحقّ إلاّ بالإتيان بالصلاه المقيده فلا محاله يقوم بامثاله كيف ما أمر. (١)

وجه الامتناع فى مقام الامثال:

و هو أنّ صاحب الكفايه بعد اعترافه بإمكان تعلق التكليف على الصلاه مع تصوّر الأمر بها استشكل فيه من جهة عدم التمكن من الإتيان بالصلاه بداعى الأمر المتوجّه إليها لأنّ المفروض أنّ متعلق التكليف هو المقيّد و هو الصلاه بداعى الأمر إليها و ليست الصلاه بنفسها متعلقه للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها و حيث إنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلا إذ المأمور به ليس إلاّ وجودا واحدا و هو المقيّد و هو يكون واجبا بالوجوب النفسى فلا مجال لدعوى أنّ نفس الصلاه تكون مأمورا بها بالأمر بالصلاه مقيده بداعى الأمر بها..

ثمّ قال: إن قلت: نعم لكنّه إذا اخذ قصد الامثال شرطا و أمّا إذا اخذ شطرا فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذ المركّب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكلّ بعين تعلقه بالكلّ و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذلك الوجوب ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياريّ فإنّ الفعل و إن كان بالإرادته اختياريّا إلاّ أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادته اخرى و إلاّ لتسلسلت، ليست اختياريّه كما لا يخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه

ص: ٩٨

فى ضمن إتيانه بهذا الداعى و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره. انتهى

و فيه أولًا: كما فى نهايه الاصول إننا لا نحتاج فى إيجاد الصلاه بداعى الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاه بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركب يدعو إليها أيضا و يكفى أيضا فى مقربيتها و عباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر و ذلك لما عرفت من أنه يكفى فى عباديته الأجزاء التحليليه و الخارجيه و المقدمات الوجوديه و العلميه إتيانها بداعى الأمر المتعلق بالكلّ و بذى المقدمه.

إلى أن قال: فإنّ الأمر كما يكون داعيا إلى نفس متعلقه كذلك يكون داعيا إلى كلّ ما له دخل فى تحقّقه من غير احتياج فى مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حده. (١)

و تبعه فى تهذيب الاصول حيث قال: و لكن دعوه الأمر إلى إيجاد القيود و الأجزاء بعين الدعوه إلى إيجاد المركب و المقيّد و إيجاد القيد أو الجزء امتثال للأمر المتعلق بالمقيّد و المركب لا امتثال لأمرهما الضمنى أو الانحلالى كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كفيته امتثال الأمر المتعلق بالمركب و المقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء و إيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعو إليهما رأسا و لا مدعو إليهما بدعوه خاصه منحله بل مدعو إليها بعين دعوته إلى المركب أو المقيّد إذ الأمر واحد و المتعلق فارد.

إذا عرفت ذلك تقدر على حلّ العويصه إذ المأمور به و إن كان هو المقيّد بقصد الأمر و هو قد تعلق بنعت التقيد إلا أنّ نفس الصلاه المأتى بها تكون مدعوّه بنفس

ص: ٩٩

دعوه الأمر المتعلق بالمقيّد لا بأمرها الخاصّ و هذا يكفى فى مقام الإطاعه. (١)

هذا كلّه مع عدم القول بوجود الأمر الضمنى و إلاّ فهو كاف أيضا لقصد الامتثال كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و ثانيا: أنّه لا وجه للتفرقه بين التقييد و التركيب فإن كانت الإراده غير اختياريّه و كان هذا مانعا من جعلها جزءا و شطرا كان ذلك أيضا مانعا من شرطيتها فلم خصّ الإشكال بصوره جزئيتها؟ هذا مع ما عرفت من أنّ الملاك فى اختياريّه الإراده هو الذى أفاده سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من التمكن من الخلاف و هو موجود فى الإراده فلا حاجه فى اختياريه الإراده إلى كون الإراده بالإراده حتّى يستلزم اختياريّه الإراده التسلسل فى الإراده و تكون محالا.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث ذهب إلى أنّ اختياريّه الإراده بنفسها مع أنّه خلف فى إمكانها.

و ثالثا: أنّه قد مضى إمكان داعويّه الأمر إلى المتعلّق المقيّد بداعى الأمر أو المركّب منه فإنّ داعويّه الأمر و تحريكه ليس كالتحريكات التكوينيّه التى تكون من العلل و قياس الأمر بالتحريك الخارجى ضرب من التشبيه فشان الأمر ليس إلاّ تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير فى بعث المكلف تكوينا و إلاّ لوجب اتّفاق الأفراد فى الإطاعه و عليه فلا يلزم من تعلق الأمر بداعى الأمر داعويّه الشىء و تحريكه إلى نفسه من دون فرق فى ذلك بين أن يكون قصد الامتثال مأخوذا بنحو الشرطيّه او الشرطيّه.

هذا مضافا إلى أنّ الممتنع هو داعويّه الأمر إلى داعويّه نفسه و قد مرّ أنّ فى المقام لا يلزم ذلك بل اللازم هو داعويّه أمر ضمّنّى إلى أمر ضمّنّى آخر بناء على القول

ص: ١٠٠

بوجود الأمر الضمني.

و رابعا أنه لو سلمنا امتناع الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره يؤول تعلق الخطاب بالمركب من قصد الامتثال إلى الاكتفاء بالإتيان بالصلاة مع قصد الأمر المتعلق بالمركب.

و من المعلوم أنّ بمجرد الإتيان بهذا القصد يحصل الجزء الآخر أعني قصد الامتثال قهرا و لا ضير في عدم قصد الامتثال في حصوله لعدم لزوم إتيانه بداعي القربة إذ لم يقل أحد من العلماء بلزوم إتيان داعي الأمر بقصد داعي الأمر و لا دليل عليه.

لا يقال: إنّ اللازم من ذلك هو تركب المأمور به من التعبدى و التوصلى إذ قصد القربة ليس منوطا بقصد القربة.

لأننا نقول: لا ضير في ذلك ألا ترى أنّ الصلاة مركبة من الأجزاء و الشرائط التي بعضها ليس تعبديا كالطهاره الخبيثه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إمكان قصد القربة في متعلق التكليف شرعا و لا يلزم من ذلك المحذورات المذكوره في ناحيه تعلق التكليف و لا في ناحيه الامتثال.

و بعباره اخرى كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ تعلق إرادته الشارع بالصلاه بداعي الإراده أمر ممكن و أدلّ شىء على إمكانه هو وجود العبادات المشروعه و الأصل في وجوب الإطاعه هو إرادات المولى المكشوفه بالأوامر إذ الأوامر بما هو إنشاء أمر اعتبارى لا- أثر لها في وجوب الإطاعه بدون كشفها عن إرادات المولى و لذا إذا علم فقد الأوامر عن الإرادات كموارد التقية لا تجب الإطاعه كما إذا علم وجود الإرادات مع عدم تمكّن المولى من الأمر وجبت الإطاعه.

فإذا علم المكلف بإرادته المولى للصلاه بداعي الإراده أمكن له الإتيان بها بداعي الإراده المتعلقه بالمركب و بمجرد هذا القصد يحصل الجزء الآخر قهرا و هو كون

إتيان الصلاه بداعى الإراده كما لا يخفى.

و يتبين ممّا ذكر أنّ أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر مع وحده الأمر لا- محذور فيه و يكون ممكنا سواء قلنا بوجود الإراده الضمّيه أو لم نقل لكفايه الأمر المتعلّق بالمركّب فى تحقّق الامتثال.

تصحيح أخذ قصد القربه بتعدّد الأمرين:

و لا يخفى عليك بعد ما تقدّم من المباحث إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر بالأمر الواحد و لو سلّم امتناع ذلك فقد وقع الكلام فى أنّه هل يمكن ذلك بتعلّق الأمرين:

أحدهما: بذات المتعلّق.

و ثانيهما: بالإتيان به بداعى أمره المتعلّق به.

و اشتهر نقل إمكان ذلك من الشيخ الأعظم قدّس سرّه و إن كان كلام مقرّر درسه غير ظاهر فى ذلك كما حقّقه صاحب الوقايه. (١)

و كيف كان فلا مانع من ذلك بل لا حيله للمولى فى بيان كون مطلوبه عباديًا إلاّ بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القربه فى المتعلّق بالأمر الواحد و عدم طريق عقليّ أو عقلائيّ لإفاده شرطيه قصد القربه و أصل الاشتغال أيضا لا يفيد بعد اختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان فإنّ مع التمكن من بيان الشارع بتعدّد الأمرين فإذا لم يبين جرت أصاله البراءه عند الشكّ فى أخذ قصد القربه و عدمه كما لا يخفى.

فأخذ قصد القربه فى المتعلّق بتعدّد الأمرين ممكن و يدلّ على وقوعه وجود العبادات التى قامت الضروره و الإجماع على اشتراطها بقصد القربه إذ لا طريق إلى اشتراط القربه إلاّ بتعدّد الأمرين بعد فرض امتناع أخذه فى المتعلّق بأمر واحد.

ص: ١٠٢

أورد عليه في الكفايه أولاً: بالقطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من حصر الطريق إلى اعتبار قصد القربة في تعدد الأمرين و الإحالة إلى العقل لا تفيد بعد اختصاص حكمه بالاشتغال فيما إذا لم يتمكن الشارع من البيان و لو عند بعض العقول فالغرض مع تجويز ذلك عند بعض العقول لا يحصل بالإحالة بل لا بدّ من البيان بتعدد الأمرين.

قال في تهذيب الاصول: إنّ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجه عن حريم الموضوع له في العبادات لكون ألفاظ العبادات موضوعه لمعنى غير مقيّد بشرائط آتية من قبل الأمر سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيح أم الأعمّ فإذن نفس الأوامر المتعلقة بالطبائع غير متكفّله لإفاده شرطيتها لخروجها عن الموضوع له فلا بدّ من إتيان بيان منفصل لإفادتها بعد امتناع أخذها في المتعلّق بل مع جوازه أيضاً يكون البيان لا محاله منفصلاً لعدم عين و أثر منها في الأوامر المتعلقة بالطبائع. و الإجماع و الضرورة القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرب في العبادات يكشفان عن وجود أمر آخر فلا وجه لقوله: ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها.. إلى أن قال:

إنّ ما ذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقه بما يحصل به الغرض غير صحيح لأنّ مرجعه إلى أنّ العقل يستقلّ بالاشتغال و معه لا مجال لأمر مولويّ و فيه مضافاً إلى جريان البراءة في المورد كما سيأتي بيانه أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضرورياً بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار و اكتفاء الشارع بحكم العقل إنّما يصحّ فيما لو كان الحكم العقليّ مقتضى جميع العقول و أمّا مع الاختلاف فلاعمال المولويّه مجال و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءة. (١)

ص: ١٠٣

و لقد أفاد و أجاد إلّا- أنّ مع حصر الطريق فالأولى أن يقال: فلا- بدّ من إعمال المولويّه و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءه مكان قوله: فلا إعمال المولويّه مجال.

و أورد عليه فى الكفايه أيضا بأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد الموافقه و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضيه الأمر الثانى فلا يبقى مجال لموافقه الثانى مع موافقه الأوّل بدون قصد امتثاله فلا يتوسّل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله.

و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحاله سقوطه مع عدم حصول الغرض و إلّا لما كان موجبا لحدوث الأمر و عليه فلا حاجه فى الوصول إلى الغرض إلى تعدّد الأمر و الأمر الثانى لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه.

و فيه:

أولاً: كما فى تهذيب الاصول أنّ السقوط لا مجال له بعد قيام الإجماع و الضروره على اعتبار قصد القربه فى صحه العبادات الكاشفين عن ورود تقييد لمتعلّق الطبائع بوجود أمر آخر بدليل منفصل بعد امتناع تقييده بالأمر الأوّل كما هو المفروض.

هذا مضافا إلى ما فى نهايه الدرايه من أنّ لنا الالتزام بهذا الشقّ أى السقوط بمجرد موافقته و لكن نقول بأنّ موافقه الأوّل ليست علّه تامّه لحصول الغرض بل يمكن إعادته المأتى به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعى الأمر. توضيحه أنّ ذات الصلاه مثلا لها مصلحه ملزمه و الصلاه المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحه ملزمه اخرى.. إلى أن قال: فتجب الإعاده فموافقه الأمر الأوّل قابله لإسقاط الأمر لو اقتصر عليه لكن حيث إنّ المصلحه القائمه بالمأتى به بداعى الامتثال لازمه الاستيفاء و كانت قابله للاستيفاء لبقاء الأوّل على حاله حيث لم يكن موافقته علّه تامّه لسقوطه

ص: ١٠٤

فلذا يجب إعادته المأتمى به بداعى الأمر الأوّل فيحصل الغرضان. (١)

ظاهر أوله و إن كان هو الالتزام بالسقوط و لكن الذى ينتهى إليه فى آخر العبارة هو أنّ الموافقه فى أمثاله لا يكون علّه تامّه للسقوط و عليه فالأمر باق و مع بقائه كانت المصلحه القائمه بالمأتمى به بداعى الامتثال قابله للاستيفاء فحيث إنّ تلك المصلحه لازمه الاستيفاء تجب إعادته المأتمى به بداعى الأمر الأوّل الباقي حتّى يحصل الغرضان.

و ممّا ذكر يظهر ما فى منتهى الاصول حيث أورد على المحقّق الأصفهانى بأنّ الأمر الأوّل بعد سقوطه و انعدامه- كما هو المفروض -لا- يمكن أن يكون محرّكا نحو إتيان المأمور به فليس شىء فى البين حتّى يؤتى المأمور به بذلك القصد و لو كان المراد من قصد الأمر المأخوذ فى المتعلّق هو الأمر الثانى فيعود جميع المحاذير. (٢)

و ثانيا: أنّ مع عدم السقوط لا- يرفع الحاجه عن الأمر الثانى بدعوى كفايه استقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره. فإنّ استقلال العقل بذلك مختصّ بما إذا لم يتمكّن الشارع من البيان و لو بالأمر به ثانيا و إلا فالعقل مع تمكّن الشارع من البيان و عدم بيانه يحكم بقبح العقاب بلا بيان و لذا نقول بجريان البراءه فى الشكّ فى المحصّل فيما إذا كان المحصّل شرعيّا مع تمكّن الشارع من بيانه فلو قلنا بأنّ الوضوء أمر معنوى و هو الطهاره و محصّله هو الغسلتان و المسحّتان فإذا شكّ فى شرطيه شىء أو جزئيه فالحكم هو البراءه لأنّ المحصّل شرعى و مع عدم البيان تجرى فيه البراءه و أخذ اشتراط القربه فى المقام أيضا أمر بيد الشارع فإذا لم يأخذه مع تمكّنه من أخذه و لو

ص: ١٠٥

١-١) نهايه الدرايه ٢٠٠/١.

٢-٢) منتهى الاصول ١٣٩/١.

بالأمر الثاني تجرى فيه البراءة.

و عليه فالحاجه إلى الأمر الثاني لإفاده شرطيه قصد القربه باقيه.

و إلى ما ذكر أشار المحقق الأصفهاني قدس سره حيث قال: بعد مقدمات: فتحصل من جميع ما حرّناه أنّ الأمر الأول لا يسقط بموافقه لبقاء ما له دخل في تأثيره على حاله و لا- يلزم لغويّه الأمر الثاني فإنه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه و الفرض عدمه و حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيد بعدم تمكّن المولى من البيان كى لا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان و المفروض تمكّنه بالأمر الثاني و تخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأول بلا مخصّص. (١)

هذا مضافا إلى ما في تهذيب الاصول من أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريا بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار و اكتفاء الشارع بحكمه إنّما يصحّ لو كان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول و مع هذا الاختلاف يبقى مجال لإعمال المولويه و لو لأجل ردّ القائلين بالبراءة.

أورد في الوقايه على تعدّد الأمرين أنّه يترتب عليه اللوازم البعيده بل الفاسده من تعدّد الثواب على تقدير الإطاعه و تعدّد العقاب على تقدير الترك أصلا و اجتماعهما على تقدير الإتيان بذات الفعل بغير قصد الأمر و سقوط الأمر بهما معا. أمّا الأمر الأول فبالإطاعه: و أمّا الثاني فبارتفاع موضوعه فيلزم سقوط الأمر بالصلاه مثلا مع بقاء الوقت إذا أتى بها بغير قصد القربه و هو خلاف الضروره إلا أن يقال بحدوث أمرين آخرين على طبق الأولين لبقاء الغرض و قيل ذلك و لا يخفى أنّ ذلك رجوع إلى حديث الغرض الذى عرفت أنّها ضعفه و معه لا يبقى احتياج إلى هذا الوجه و لا تبقى

ص: ١٠٦

ثمره مهمّه لتكليف الأمرين. (١)

و فيه أنّ الغرض إذا كان قائماً بوجود المركّب أو المقيّد فالمأمور به هو المركّب أو المقيّد و هو واحد من دون فرق بين أن يأمر بالأجزاء أو المقيّد دفعه أو يأمر بكلّ واحد واحد من الأجزاء و الشرائط خصوصاً إذا لم يمكن إيفاء بعض الأجزاء أو الشرائط إلاّ بتعدّد الأمر و مع وحده المأمور به في الحقيقة فلا وجه لتعدّد الثواب أو العقاب أو اجتماعهما فلا تغفل.

تصحيح القربه بالإتيان بداعى المصلحة و نحوها:

و قد عرفت إمكان أخذ التقرب بمعنى قصد الامتثال في العبادة بأمر واحد أو متعدّد و الجواب عن الإشكالات التي أوردت فيه.

و أمّا إمكان أخذ دواعى القربه في المتعلّق بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو بداعى كونه ذا مصلحة أو بداعى محبوبيته لله تعالى فقد أورد عليه في الكفايه بأنّ اعتباره في متعلّق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاختصار على قصد الامتثال بالمعنى الذي مضى عدم إمكان أخذه فيه.

و أوضحه المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل لا الفعل بداعى حسنه أو غيره من الدواعى إذ لا يمكن إتيانه بداعى الأمر إلاّ مع تعلّقه بذات الشيء و إلاّ يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى و هو خلف لفرض كفايه إتيانه بداعى الأمر بنفسه. (٢)

يمكن أن يقال: إنّ اجتماع داعيين على فعل واحد لا مانع منه بعد ما مرّ من أنّ

ص: ١٠٧

١- (١) الوقايه ٢٢٣/.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢٠٢/١.

الأمر ليس إلا المحرّك و الباعث الإيقاعي لا المحرّك الحقيقي و التكويني إذ المحرّك و الداعي حقيقه ليس إلا بعض المبادئ الموجوده فى نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظمته و كبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع فى جنّته و رضوانه فشان الأمر بنفس الفعل أو بالفعل بداعى حسنه أو غيره من الدواعى ليس إلا تعيين موضوع الطاعه و لا يكون له تأثير تكويني فى بعث المكلف و إلا لزم اتّفاق افراد الإنسان فى الإطاعه مع أنّ الضروره على الخلاف. و عليه فلا يلزم اجتماع داعيين تكوينيين على فعل واحد نظير توارد العلل المتعدّده على معلول واحد إذا أتى بالفعل بداعى الأمر مع قصد حسنه أو مصلحته أو غيرهما من الدواعى إذ المحرّك و الداعى الحقيقي هو شىء آخر و هو ما اشير إليه من بعض المبادئ الموجوده فى نفس المكلف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظمته و كبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع فى جنّته و رضوانه. هذا مضافا إلى أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته فى المتعلّق لتصحيح قصد القربه فيما اذا لم يأت بقصد الأمر و الأفع قصد الأمر فلا حاجه فى التقرب به إلى قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته حتّى يجتمع فيه الدواعى المتعدّده على فعل واحد.

و لعلّ مقصود صاحب الكفايه من قوله: إلا- أنّه غير معتبر قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال أنّ ذلك أى جواز الاكتفاء بقصد الامتثال ينافى أخذ شىء من القصد الثلاثة فى متعلّق الأمر إذ معنى الاكتفاء بقصد الامتثال فى تحقّق التقرب من دون قصد حسنه أو غيره من الدواعى هو عدم أخذ قصد حسنه أو مصلحته أو محبوبيته فى المتعلّق.

و أجب عنه فى نهايه النهايه بأنّ كفايه الإتيان بداعى الأمر لأجل أنّه يؤول إلى الإتيان بداعى المحبوبيّه أو الحسن أو المصلحه فالمدار على حصول أحد هذه الأمور و لو كان ذلك يتبع قصد الامتثال فإنّ كلّ ذلك كامن و مندرج تحت قصد الأمر فكفايه قصد الامتثال إنّما هى لحصول القصد الضمنى لا لأجل قصد الامتثال بنفسه

ليكون ذلك منافيا لأخذ شيء من القصود الثلاثة في متعلق الأمر. (١)

و فيه: أنّ المفروض هو كفايه قصد الامتثال بنفسه من دون حاجه إلى إرجاعه إلى قصد المحبوبيه أو الحسن أو المصلحه.

فالأولى هو أن يقال: كما أشرنا إليه آنفا من: أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته لتصحيح قصد القربه. و لا خصوصيه فيه، فإذا أتى بنفس الفعل مع قصد الأمر حصل القربه أيضا و لا حاجه إلى انضمام سائر الدواعى، فكفايه قصد الامتثال لا ينافى أخذ سائر الدواعى فى المتعلق تصحيحا لقصد القربه.

فتحصّل أنّه لا خصوصيه للدواعى المذكوره فى تحصيل القربه و المناط هو الإتيان بالفعل مع القربه سواء حصل بقصد الدواعى المذكوره الممكنه أخذها فى المتعلق أو بقصد الأمر الذى توهم عدم إمكان أخذه فى متعلق الأمر و عليه فكفايه قصد الامتثال لا ينافى أخذ الدواعى الثلاثة فى متعلق الأمر.

و لا- يلزم من ذلك محذور لأنّ قصد الأمر على المفروض ليس مأخوذا فى المتعلق و لو بنحو التخيير، بل المأخوذ هو الدواعى الثلاثة.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحكى فى تعليقه المشكينى قدّس سرّه من أنّ كلّ واحد من الأمور المذكوره إمّا أن يعتبر تعيينا فهو باطل للعلم بكفايه الاقتصار على قصد الامتثال أو يعتبر تخييرا بينه و بين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدور و سلب القدره لعدم الفرق بين كونه مأخوذا تعيينا أو تخييرا.

و ذلك لما عرفت من أنّ المفروض هو عدم أخذ قصد الأمر أصلا و لا خصوصيه للامور المذكوره فى تحصيل القربه بل الملاك هو الإتيان بالفعل مع القربه بها أو بقصد الأمر فلا تغفل.

ص: ١٠٩

ثم إنه أورد على إمكان أخذ الدواعي الثلاثة في متعلق الأوامر بما أورد على إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق من الدور أو لزوم عليّ الشئ لنفسه و نظائرها.

قال في تهذيب الاصول: الظاهر أنّ بعض الإشكالات المتقدّمة وارده على المفروض فيقال في تقريره (1): إنّ داعويّه المصلحه مثلا لما كانت مأخوذه في الأمور به تصير الداعويّه متوقّفه على نفسها أو داعويّه إلى داعويّه نفسها لأنّ الفعل لا يكون بنفسه ذا مصلحه حتّى يكون بنفسه داعيا إلى الإتيان بل بقيد داعويّتها، فلا بدّ أن يكون الفعل مع هذا القيد القائم بهما المصلحه داعيا إلى الإتيان و هذا عين الإشكال المتقدّم. و أيضا لما كانت المصلحه قائمه بالمقيّد يكون الفعل غير ذى المصلحه فلا يمكن قصدها إلا على وجه دائر لأنّ قصد المصلحه يتوقّف عليها و هي تتوقّف على قصدها بالفرض.

و يردّ أيضا ما قرّر هناك من أنّ الداعي مطلقا في سلسله علل الإراده التكوينيّه فلو أخذ في العمل الذى هو في سلسله المعاليل يلزم أن يكون الشئ عله لعله نفسه فإذا امتنع تعلق الإراده التكوينيّه امتنع تعلق التشريعيّه لأنّها فرع إمكان الأوّل. (2)

ص: ١١٠

١-١) و في بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ دعوه المصلحه إلى الإتيان بالفعل تتوقّف على كون الفعل مشتملا عليها في حدّ ذاتها قبل تحقّق الدعوه في نفس الفاعل ليكون تصوّره إيّاها داعيا له إلى الفعل المشتمل عليها فإذا كان المأمور مقيّدا بالدعوه المزبوره لزم أن تكون المصلحه الموجهه للأمر به قائمه بالفعل المقيّد بما هو مقيّد فيتوقّف تحقّقها في الفعل على تحقّق القيد أعنى: الدعوه إليه. و قد فرض أنّ تحقّق الدعوه إلى الفعل متوقّف على تحقّق المصلحه فيه و هو دور واضح. (١/٢٣٥).

٢-٢) و في بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ الداعي إلى الفعل تكويننا لا يمكن أن يكون في عرض الفعل لتتعلق به الإراده التكوينيّه لأنّه في مرتبه سابقه عليها و الفعل في مرتبه متأخره عنها لأنّه متولّد

ثم قال: و لك أن تذبّ عن الأوّل ببعض ما قدّمناه في قصد الأمر، أضف إليه أنه يمكن أن يقال: إنّ للصلاه مصلحه بنحو الجزء الموضوعي و لما رأى المكلف أنّ قصدها متمّم للمصلحه فحينئذ لا محاله تصير داعيه إلى إتيانها بداعي المصلحه من غير لزوم كون الداعي داعياً. (١)

و بذلك يتّضح قطع الدور فإنّ قصد المصلحه التي هي جزء الموضوع يتوقّف عليها و هي لا تتوقّف على القصد.

و بما أنّ المكلف شاعر بأنّ هذا القصد موجب لتمايمه الموضوع و حصول الغرض فلا محاله تصير داعياً إلى إتيان الفعل قاصداً.

نعم لا يمكن قصد تلك المصلحه مجرّده و منفكّه عن الجزء المتمّم و فيما نحن فيه لا يمكن التفكيك بينهما.

و أمّا الجواب عن الثالث (٢) فبمثل ما سبق من أنّ الداعي و المحرّك إلى إتيان

ص: ١١١

١ - ١) و نظير هذا الجواب في بدائع الأفكار؛ حيث قال: و يمكن دفع الإشكال المزبور بأنّ موضوع المصلحه و إن كان الفعل المقيّد بالدعوه إلاّ أنّ الفعل نفسه مقوم لموضوع المصلحه و فيه استعداد لحصولها به حيث ينضمّ إليه القيد المزبور فالعاقل إذا تصوّر أنّ الصلاه مثلاً مستعدّه لحصول القرب بها من الله تعالى أو النهي عن الفحشاء إذا انضمّ إليها دعوه المصلحه المذكوره كان ذلك التصوّر كافياً في دعوه العبد إلى فعل الصلاه كما هو الشأن في المصالح القائمه بالأفعال القصدية كالتعظيم مثلاً القيام في وجه القادِم مستعدّ ليكون تعظيماً له حيث يكون فاعله قاصداً به التعظيم مع أنّ الدور المزبور جارٍ فيه لأنّ قصد التعظيم متوقّف على كونه تعظيماً و كونه تعظيماً متوقّف على قصد التعظيم و لكن هذا الدور كسابقه مندفع بما أشرنا إليه. (٢٣٥/١)

٢ - ٢) هذا مضافاً إلى ما في بدائع الأفكار من: أنّ دعوه الداعي التي نقول بإمكان أخذها قيدا في

المأمور به بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كالحبّ و الخوف و الطمع و تصير تلك المبادئ داعيه إلى طاعه المولى بأى نحو أمر و شاء. فإذا أمر بإتيان الصلاه بداعى المصلحه تصير تلك المبادئ المتقدّمه داعيه إلى إتيانها بداعى المصلحه من غير لزوم تأثير الشىء في علته. (١)

بقى هنا إشكال آخر و هو كما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه: أنّ هذه الدواعى بين ما لا يوجب العباديّه و القربيه و ما يتوقّف على عباديّه الفعل و قربيته. أمّا الإتيان بداعى كونه ذا مصلحه فقد عرفت سابقاً أنّه بمجردّه لا يوجب الارتباط إلى المولى و لا انطباق عنوان حسن عليه و أمّا الإتيان بداعى كونه ذا مصلحه موافقه للغرض و داعيه للمولى إلى إرادته ذيهما فهو و إن كان يوجب الارتباط و انطباق الوجه الحسن لكنّه لا يعقل تعلق الإراده بما فيه مصلحه داعيه إلى شخص هذه الإراده و كما لا يمكن إرادته فعل بداعى شخص هذه الإراده كذلك إرادته فعل بداعى ما يدعو إلى شخص هذه الإراده بما هو داع إليها لا بذاته.

و أمّا الإتيان بداعى الحسن الذاتى أو بداعى أهليته تعالى أوله تعالى بطور لام الصله لا لام الغايه فكلّ ذلك مبنى على عباديّه المورد مع قطع النظر عن تلك الدواعى أمّا الأوّل فواضح و أمّا الأخيران فلأنّه تعالى أهل لما كان حسناً و عباده لا لما

ص: ١١٢

لا حسن فيه و العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهية من قبل الداعي و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدم. (١)

و يمكن الجواب عن قوله: «لا يعقل تعلق الإرادة بما فيه مصلحة داعيه إلى شخص هذه الإرادة» بما مرّ من أنّ غير المعقول هو ما إذا كان المأخوذ هو وجوده الخارجيّ و أمّا إذا كان المأخوذ وجوده العلميّ فلا- إشكال لأنّ الوجود العلميّ لا يكون متقومًا بالوجود الخارجيّ بما هو بل بصورة شخصه لا بنفسه.

كما يمكن الجواب عن قوله: «فكلّ ذلك مبنى على عباديّة المورد» بمنعه في الأخيرين لأنّ ما لا حسن فيه لا يكون ممّا أهل له تعالى و أمّا ما فيه حسن فلم لا يكون أهلا له تعالى.

و دعوى «أنّ العمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهية من قبل الداعي» مجازفه و مصادره و لا دليل عليها لعدم لزوم تقدّم العباديّة و عليه يكفي تحقّقها من قبل الداعي فإذا أتى بشيء حسن أو ذى مصلحة له تعالى تحققت العبادة مقرونه بالداعي المذكور و لا حاجة إلى تقدّمها و لعلّ إليه أشار بقوله: «و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدم» فافهم.

فتحصّل أنّه لا وجه لاستحاله أخذ دواعي القربة في متعلّق الأوامر كما لا وجه لأخذ قصد الامتثال بأمر واحد أو بأمرين في متعلّق الأمر.

تصحيح العبادة من دون قصد القربة:

و لا يذهب عليك أنّ صاحب الدرر تفصّي عن الإشكالات الواردة على أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربة بالوجهين الآخرين:

الوجه الأول: أنّ المعبر في العبادات ليس إلا وقوع الفعل على وجه يوجب

ص: ١١٣

القرب عند المولى و هذا لا يتوقّف على الأمر.

و بيان ذلك أنّ الفعل الواقع فى الخارج على قسمين:

أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوان.

و الثانى: ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانة و أمثالهما و أيضا لا إشكال فى أنّ تعظيم من له أهليّه ذلك بما هو أهل له و كذا شكره و مدحه بما يليق به حسن عقلا- و مقرّب بالذات و لا- يحتاج فى تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين.

نعم قد يشكّ فى أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ما ذا؟

و قد يتخيّل كون عمل خاصّ تعظيما له أو أنّ القول الكذائى مدح له و الواقع ليس كذلك بل هذا الذى يعتقده تعظيما له توهين له. و هذا الذى اعتقده مدحا ذمّ بالنسبه إلى مقامه.

إذا تمّهّد هذا؛ فنقول:

لا- إشكال فى أنّ ذوات الأفعال و الأفعال الصلاتيه مثلا- من دون إضافه قصد إليها ليست محبوبه و لا مجزيه قطعا و لكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركبه من الحمد و الثناء و التسبيح و التهليل و الدعاء و الخضوع و الخشوع مثلا مقرونه بقصد نفس هذه العناوين محبوبا للأمر. غايه الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لا يدرك أنّ صدور هذه الهيئه منه بهذه العناوين مناسب بمقام البارئ عزّ شأنه و يكون التفاته موقوفا على إعلام الله سبحانه. فلو فرض تماميّه العقل و احتوائه بجميع الخصوصيات و الجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلا.

و الحاصل أنّ العباده عباره عن إظهار عظمه المولى و الشكر على نعمائه و ثنائه بما يستحقّ و يليق به و من الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفه بالنسبه إلى الموارد.

فقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه و قد يكون بتقريب يده و قد يكون بالحضور في مجلسه و قد يكون بمجرد إذنه بأن يحضر من مجلسك أو يجلس عندك إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئة من خصوصيات المعظم بالكسر و المعظم بالفتح و لمّا كان المكلف لا- طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلا بإعلامه تعالى لا بدّ أن يعلمه أولاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به و ليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور. (١)

و تبعه في الوقايه و قال بعد مقدّمات: و بعد هذا نقول: إنّ العبادات أفعال قصديّه و هي ما يقصد بها الخضوع لله تعالى كما يدلّ عليه لفظ العباده، إذ العباده لغه هي غايه الخضوع و أداء الشكر لله تعالى و مدحه بما هو أهل له و كان سيّد أساتيدنا (طاب ثراه) يعبّر عنها ب«ستایش کردن» و هي عباره فارسيّه ذكرناها توضيحاً للمقصود و تأسيًا به طاب ثراه.

و هذه العبادات منها: ما هو من قبيل الأوّل كالسجود.

و منها: ما يتوقّف العلم بكونه تعظيماً و عباده على تعريف الشارع كالصوم و يشترك القسمان في المعنى المتقدّم و لا معنى لتعبّديّتهما إلاّ- ما عرفت من حصول العباده بها و لا معنى للعباده إلاّ ما عزّفناك من الخضوع و نحوه من المعانى القريبه منه و لا فرق بينها و بين التوصلّيات إلاّ أنّ المقصود بها العباده و من التوصلّيات أغراض آخر.

و إذا اتّضح هذا لديك- و لا أخاله يخفى بعد هذا البيان عليك- عرفت أنّ العباده لا تتوقّف معناها على وجود الأمر أصلاً فضلاً عن توقّفها على قصده بل تتحقّق مع النهى عنها كالسجود للأصنام إذ ليس المحرّم مجرد الانحناء لها قطعاً بل المحرّم الانحناء بقصد التعظيم و الخضوع و متى وقع الفعل بهذا القصد كان محرّماً لكونه

ص: ١١٥

عباده لغير الله تعالى و إذا وقع بقصد الخضوع له تعالى كان عباده له سبحانه و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لمعنى العباده لزم أن لا تتحقّق عباده غير الله أصلا و ممّا حقّقناه ظهر لك معنى قول كاشف الغطاء قدّس سرّه أنّ قصد القربه ليس بجزء و لا شرط بل هو روح العباده. و ظهر أيضا أنّ المراد من قصد القربه و أنّه ليس المراد منه حصول القرب و أنّ العبادات تنقسم إلى الأحكام الخمسه فقد يكون محرّمه كصلاه الحائض فإنّها عباده حقيقه و لكنّها مبغوضه منها فى حال الحيض و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لها لزم جواز الصلاه لها لأنّها إن كانت مأموره بها فقد أتت بالواجب و إلّا فلم تتحقّق العباده المنهيّه عنها و قد تكون مكروهه كالصلاه فى الأوقات و الأمكنه المنصوصه عليها و لا داعى إلى تكلف أقلّيّه الثواب لما عرفت من عدم كون الأمر المستلزم للثواب من مقوّمات العباده أصلا.

و بالجمله ليست عباده الله سبحانه إلّا تعظيمه و الخضوع لديه بأفعال و أقوال مخصوصه يؤدّى بها التعظيم و الخضوع. و يمكن اختلاف المصلحه و المفسده فيها باختلاف الحالات كسائر الأفعال و يزداد هذا وضوحا بملاحظه تعظيم الملوّك و غيرهم إذ ربما يكون الملك فى حال يترتب على تعظيمه مفسده عظيمه كما لو كان مختفيا من عدوّ يريد قتله فإذا عظّمه أحد بحضور عدوّه عرفه العدو فقتله فيكون تعظيمه مبغوضا فى هذا الحال و ربما يكون المعظّم بالكسر فى حال لا ينبغى له تعظيمه. (1)

أورد عليه فى نهايه الاصول: بأنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافيا بلا احتياج إلى قصد حصول القربه كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربه فى حصول العباده

ص: ١١٤

و هذا مخالف لضروره الدين و إجماع المسلمين و إن لم يكن كافيا عاد محذور الدور. (١)

يمكن أن يقال: إنَّ قصد التعظيم الذاتى كالسجده له تعالى لا يخلو عن القربه لأنه مقرب بالذات و لا يلزم فى قصد القربه قصدها بالمفهوم الاسمى بل يكفى عنها قصد ما يقصد عليه القربه و أمّا قصد التعظيم غير الذاتى ممّا لا يكشف كونه تعظيما إلا بالأمر الشرعى فهو يرجع إلى قصد التعظيم التبعديّ و معناه هو قصد ما جعله الشارع تعظيما إذ بعد ورود الأمر بمركب صلاتى مثلا لا نصير عالمين و قاطعين إلا- بالتعظيم التبعديّ و هو أيضا لا يخلو عن القربه لأنَّ قصد ما جعله الشارع تعظيما له قربه و عليه فلا يكون مخالفا لضروره الدين و الإجماع.

نعم يرد عليهم بأنَّ قصد التعظيم التبعديّ بالمعنى المذكور قصد إلى ما أمر به تعبدا فلا يصحّ دعوى خلوّ العباده عن قصد الأمر.

هذا مضافا إلى أنّ تفسير العباده بإظهار العظمه و الشكر كما ترى. لأنّ العباده المصطلحه التى عبّر عنها فى اللغة العربيه بالتأله و فى اللغة الفارسيه ب«پرستش» لا تتحقّق بمطلق التعظيم و الخضوع و لذا لا يكون تعظيم النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم و الائمه الأطهار عليهم السلام فى زمن حياتهم و مماتهم عباده مع أنّ التعظيم بالنسبه إليهم حصل فى نهايته و أعلاه.

و عليه فالعباده هى التعظيم فى مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ أو خالق يستحقّ العباده سواء كان بمثل السجده التى تكون تعظيما و خضوعا ذاتا أو غيرها التى تحتاج الاطلاع إلى كونه تعظيما إلى نصّ شرعى كالصلاه و الصوم و نحوهما من العبادات الشرعيه.

و عليه فمجرد الخضوع و التعظيم له تعالى من دون اعتبار قصد التأله ليس

ص: ١١٧

(١-١) نهاية الاصول ١٠٤/١.

بعباده و لذلك قلنا:

إنَّ السجده لآدم على نبينا و آله و عليه السلام لا تكون عباده له لخلوّها عن قصد التألّه. نعم تكون السجده له عباده لله تعالى إذا اتى بها إطاعه لله تعالى و تسليما لربوبيته تعالى.

و ممّا ذكر يظهر أنّ السجده لغيره تعالى من دون قصد التألّه لا تكون شركا و إن كانت منهيه عنها بملاحظه بعض العوارض و اللوازم و إنّما تكون السجده للشمس و القمر و نظائرها شركا من جهه تألّهم بها كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكر صحّه ما ذهب إليه صاحب الدرر و صاحب الوقايه فى الجملة بالنسبه إلى ما يكون تعظيما ذاتيا كالسجده و الركوع فإنّ قصد القربه لا يكون جزء و لا شرطا فيهما و مع ذلك يصدق عليهما العباده إذا اتى بهما مع التألّه و أمّا بالنسبه إلى التعظيم التعبديّ فقد عرفت أنّه لا يخلو عن قصد الأمر.

الوجه الثانى: أنّ ذوات الأفعال مقتيده بعدم صدورها عن الدواعى النفسائيه محبوبه عند المولى.

و توضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

احداها: أنّ المعترف فى العباده يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث يكون الفعل مستندا إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقّق فى الخارج بأمرين:

أحدهما: جعل الأمر داعيا لنفسه.

و الثانى: صرف الدواعى النفسائيه عن نفسه و يمكن أن يكون المعترف إتيان الفعل خاليا عن سائر الدواعى و مستندا إلى داعى الأمر بحيث يكون المطلوب المرکّب منهما و الظاهر هو الثانى لأنّه أنسب بالإخلاص المعترف فى العبادات.

الثانيه: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تاره يكون للغير و اخرى يكون

غيريًّا مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال. فإنّ الأمر متعلّق بالغسل قبل الأمر بالصوم فليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر إلاّ- أنّ الأمر به إنّما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه. و الثاني: الأوامر الغيريّة المسيّبه من الأوامر المتعلّقه بالعناوين المطلوبه نفساً.

الثالثه: أنّه لا إشكال في أنّ القدره شرط في تعلّق الأمر بالمكّلف و لكن هل يشترط ثبوت القدره سابقاً على الأمر و لو رتبته أو يكفي حصول القدره و لو بنفس الأمر؟

الأقوى الأخير لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا، فنقول:

الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيه و ثبوت الداعي الإلهي الذي يكون مورداً للمصلحه الواقعيه و إن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع فيه.

و لا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبيه فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحه.

لأنّنا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا- يكون مطلوباً في حدّ ذاته بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظه حصول الغير و الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً لكن لما لم يوجد في الخارج إلاّ بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه كما لو كان المطلوب الأصليّ إكرام الإنسان فإنّه لا شبهه في جواز الأمر بإكرام الناطق لأنّه لا يوجد في الخارج إلاّ متّحداً مع

الإنسان الذى إكرامه مطلوب أصليّ و كيف كان فهذا الأمر ليس أمرا صورياً بل هو أمر حقيقى و طلب واقعى لكون متعلّقه متّحدا فى الخارج مع المطلوب الأصليّ.

نعم يبقى الإشكال فى أنّ هذا الفعل أعنى الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه ممّا لا يقدر المكلف على إيجاده فى مرتبه الأمر فكيف يتعلّق الأمر به و قد عرفت جوابه فى المقدمه الثالثه. هذا. (١)

أورد عليه فى نهايه الاصول أنّ ما ذكره صرف تصوير فى مقام الثبوت ضروره أنّه ليس لنا فى واحد من العبادات ما يستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب و تعلّق الطلب ظاهرا بالمقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه بل الذى دلّ عليه الأدلّه الشرعيّه هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهيّ. (٢)

و لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره صاحب الدرر يكفى لرفع الإشكالات الوارده فى مقام الثبوت لأخذ قصد الامتثال أو سائر دواعى القربه فى متعلّق التكليف.

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ صاحب الدرر استظهر فى المقدمه الاولى أنّ الأنسب بالإخلاص المعتبر فى العبادات هو اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب فلا يكون كلامه ناظرا إلى خصوص مقام الثبوت.

و لكن مع ذلك لا- يرد عليه ما ذكر من «أنّ الذى دلّ عليه الأدلّه الشرعيّه هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهيّ» على نحو البساطه. لأنّ الإخلاص المعتبر فى الأعمال العباديّه بمثل قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو مركّب من ترك سائر الدواعى النفسانيّه مع الإتيان بداع إلهيّ إذ إخلاص الإطاعه لا يتحقّق بدون ترك سائر الدواعى النفسانيّه.

ص: ١٢٠

١-١) الدرر ٩٨/ ط. جديد.

٢-٢) نهايه الاصول ١٠٤/١.

أورد عليه فى منتهى الاصول أيضا أولًا: بأن أخذ شىء فى متعلق الأمر بدون أن يكون له دخل فى المصلحه و الملاك لا يمكن لأن البعث إلى شىء لا مصلحه فيه جزاف.

إن قلت: بأن أخذه فى المتعلق من باب أنه عنوان مشير إلى ما هو المراد الحقيقى فتعود المحاذير لأن معنى هذا الكلام هو أن الإراده-حقيقه-تعلقت بإتيان الذات بقصد الأمر و قد ذكرنا عدم إمكان ذلك.. إلى أن قال:

و ثانياً: بأن هذا الفرض أى العنوان الملازم وجودا و عدما صرف فرض لا واقع له و الأثر للوجود الواقعى المفروض لا لصرف الفرض. و الحاصل أنه لا يوجد عنوان ملازم لخصوص قصد الأمر أو مطلق قصد القربه. (١)

و فيه: أولًا: أن مراد صاحب الدرر كما صرح به فى المقدمه الثانيه هو أن الشىء المأخوذ فى متعلق الأمر يكون كالواجب للغير (مثل الغسل للطهاره قبل طلوع الفجر فى شهر رمضان المبارك) و عليه فهو مطلوب و مورد البعث بنفسه و إن كان البعث إليه و الأمر به بملاحظه حال الغير فلا وجه للحكم بالجزاف فى مثل البعث إليه و ليس العنوان المذكور عنوانا مشيرا حتى يعود المحاذير بل هو بنفسه مورد البعث و الأمر.

و ثانياً: أن عدم الدواعى النفسائيه عنوان ملازم لقصد الأمر و داع إلهى إذ لا يمكن الإتيان بالفعل مع عدم الدواعى النفسائيه و عدم وجود داع إلهى و عليه فلا وجه لقول منتهى الاصول بأن العنوان الملازم وجودا و عدما صرف فرض لا واقع له فلا تغفل.

فتحصّل أنه لا مانع فى الوجه المذكور لتصحيح أخذ قصد القربه فى متعلق العبادات فلا تغفل.

ص: ١٢١

قال المحقق العراقي قدس سره في المقالات: لو اريد من إنشاء الأمر سنخ من الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطوليين بملاحظه دخل قيام أحد الفردين بموضوعه و هو الذات في تحقق موضوع الآخر و هو دعوه الأمر به فلا ضير حينئذ في أخذ مثل هذا القيد في حيز شخص هذا الخطاب المشتمل على شخص هذا الإنشاء و إنما المحذور كل المحذور في المقام و في باب الإخبار مع الواسطه في صوره إرادته شخص الوجوب أو الإراده من مثل هذا الإنشاء أو السنخ المتحقق في ضمن أفراد عرفيه و هذا الذي أوقعهم في المقام و في الإخبار مع الواسطه في حيص و بيص و إلاّ فلو دققوا النظر و فتحوا البصر في المقامين و جعلوهما من وادى إنشاء سنخ الحكم الموجود في ضمن أفراد طوليه لما يرد عليهم محذور و لا محتاجين في المقام بناء على شرعيه قيد دعوه الأمر إلى تعدد خطاب و تكرار إنشاء وجوب بل للمولى أن ينشأ وجوبا متعلقا بالذات عن دعوه مفاد أمره من الوجوب. (١)

و توضيح ذلك كما في بدائع الأفكار: أنّ الإرادات التشريعيه عرضيه كانت أم طوليه كما يمكن إظهارها و إبرازها بإنشاءات متعدده مثل أن يقول أكرم زيدا و أكرم عمروا و أدخل السوق و اشتر اللحم كذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد مثل أن يقول في الأحكام العرضيه أكرم العلماء و أكرم العالم و أحلّ الله البيع و في الأحكام الطوليه صلّ مع الطهاره و الإرادات الطوليه تاره تكون طوليه باعتبار كون متعلقاتها طوليه كما في المثال المتقدم و اخرى باعتبار كونها بأنفسها طوليه كما في مثل قوله: صدق العادل.

حيث إنّ هذا الخطاب لا يتوجه إلى المكلف إلاّ عند تحقق موضوعه الذي له

أثر شرعيّ ولا ريب في أنّ موضوعه هو قول العادل و لكن باعتبار ما له من الآثار الشرعيّة فإذا لم يكن لقول العادل أثر شرعيّ لا معنى للأمر بتصديقه و باعتبار هذه الخصويّة في فعليّه خطاب صدّق العادل أشكال الأمر بشمول هذه القضيّة للخبر الذي يحكى عن السنّة بواسطة أو وسائط كخبر الشيخ قدّس سرّه عن الصّفّار عن زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام فإنّ خبر الشيخ مثلا خبر عادل بالوجدان و لكن لا أثر له في الشرع و خبر زراره له أثر في الشرع و لكن لا وجود له في الوجدان و خبر الصّفّار لا وجود له في الوجدان و لا أثر له في الشرع.

و عليه يشكّل الأمر في شمول قضيّة صدّق العادل للأخبار التي بأيدينا التي هي محور الشرع الحاضر و لكن إذا عمّمنا الأثر الشرعيّ الذي باعتباره يجب تصديق العادل لكلّ حكم شرعيّ و لو حكما طريقيّا مثل صدّق العادل، أمكن حلّ هذا الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ قضيّة صدّق العادل و إن كانت قضيّة واحده مشتمله على إنشاء واحد إلاّ أنّه بها ينشأ طبيعيّ و جوب تصديق العادل بجامع بين الأفراد الطوليّه بحيث يكون أحد الأفراد محققا لموضوع الفرد الآخر فموضوعها خبر العادل المتحقّق وجدانا أو تعييدا و حينئذ يتحقّق بانطباق هذه القضيّة على خبر الشيخ مثلا الذي هو خبر عادل بالوجدان خبر الصّفّار تعييدا و خبر زراره كذلك باعتبار ما لهما من الآثار الشرعيّة. فأما خبر الصّفّار فأثره الشرعيّ هو جوب تصديقه إذا تحقّق و أمّا خبر زراره فأثره الشرعيّ هو جوب غسل الجمعة مثلا إذا تحقّق فانطباق قضيّة صدّق العادل على خبر الشيخ الذي هو خبر عادل بالوجدان صار سببا لحدوث أخبار عدول بالتعبد و الحكومه في آن واحد بلا تقدّم و لا تأخر في الزمان و ذلك يوجب انطباق القضيّة المزبوره على تلك الأخبار في آن واحد و إن كان صدقها على بعض في طول صدقها على الآخر.. إلى أن قال:

إذا عرفت هذه المقدمه فاعلم أنّه يمكن أن ينشأ المولى وجوبين طوليين

أحدهما يحقّق موضوع الآخر بإنشاء واحد.. إلى أن قال: و ليس المراد من إنشاء وجوب استعمال اللفظ فيهما بل يستعمل في طبيعيّ الوجوب و يبيّن الخصوصيّات بدوالٍ آخر و بالجمله كما يمكن جمع طلبات عرضيه في حاك واحد كذلك يمكن طلبات طوليه في حاك واحد كما في المقام بحيث يكون بعضها محققا لموضوع الآخر كالطلب المتعلّق بحصّه من الصلاه و بعضه الآخر يكون ناظرا إلى الآخر كالطلب المتعلّق إلى الدعوه و بذلك ترتفع المحاذير المزبوره طرّا لأنّ حال مثل هذا الإنشاء الواحد حال الإنشاءين المتعلّقين بوجوبين.. إلخ. (١)

و يمكن أن يقال: إنّ قياس المقام بباب الإخبار مع الواسطه في غير محلّه لأنّ المشكل هناك هو عدم شمول صدق العادل لما يحكى منه العادل من الأخبار و يرفع المشكل المذكور بتعميم الآثار المأمور بها بقوله: صدق العادل، لنفس تصديق العادل بالتقريب المذكور و لكن المشكل في المقام هو فرض تقدّم المتأخّر إذا اخذ داعى الأمر في المتعلّق مع أنّه لا أمر قبل تعلق الأمر بالمتعلّق يستلزم فرض تقدّم الأمر المتأخّر حتّى يصحّ تعلق الأمر به و لا فرق في هذا المشكل بين أن يكون المتأخّر هو شخص الحكم أو سنخ الحكم إذ على كلّ تقدير يكون الحكم متأخرا و مع تأخّره لا يمكن فرض تقدّمه فلا يجوز أخذه في متعلّق الحكم فهذا الوجه لا يرفع الإشكال فاللازم هو الاكتفاء بما مرّ من بعض الوجوه السابقه في رفع الإشكال فلا تغفل.

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق:

و لا يخفى عليك أنّه لا إشكال في الأخذ بالإطلاق اللفظي في متعلّق الأمر لعدم اعتبار قصد الامتثال أو قصد القربه فيه بعد ما عرفت من إمكان أخذ قصد الامتثال

ص: ١٢٤

أو قصد القربه فيه بأمر واحد أو أوامر متعدده أو غيرهما من الوجوه فإنّ بعد الإمكان المذكور لا فرق بين هذا القيد و سائر القيود فكما إذا شككنا في أخذ قيد الإيمان في قولهم:أعتق رقبه،أخذنا بإطلاق الرقبه و قلنا بعدم اعتباره، كذلك إذا شككنا في واجب كرمي الجمرات أنّه تعبدىّ أو توصيلىّ فيمكن الأخذ بإطلاق قوله عليه السّلام:فارم الجمرات،و قلنا بعدم اعتبار قصد القربه فيه و كفايه الرمي بدون قصد القربه.

بل لو قلنا بعدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو قصد القربه في المتعلّق بنحو من الوجوه المذكوره أمكن الأخذ بالإطلاق لأنّ التقييد المتّصل غير ممكن و أمّا التقييد المنفصل فهو ممكن لأنّ التصرّف مع الانفصال في الإراده الجدّيّه لا المستعمل فيه فإذا لم يقته بتقييد المنفصل يحكم العقل بإطلاقه بعد كون المتكلم في مقام البيان.

قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه:يمكن الأخذ بالإطلاق من جهه أنّه لا ملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق كما ذهب الأصحاب إلى التمسّك بإطلاق الأدلّه في الأحكام لتسويه العالم و الجاهل فيها مع استحاله أخذ العلم فيها و ليس ذلك إلّا من جهه عدم الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق.انتهى

و لعلّ ذلك كما في تعليقه المحقّق الاصفهانىّ قدّس سرّه من جهه أنّ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطيّه القسميه لا المقسميه و من الواضح أنّ اللابشرط القسميّ في قبال بشرط شىء و بشرط لا لا أنّه مقسم لهما حتّى يجب قبوله لهما و ليس الإطلاق بهذا المعنى متقومًا بالقيد الوجوديّ و العدميّ بل متقوم بعدم كون الماهيه مقترنه بهما..

إلى أن قال:

و عليه فالإطلاق المقابل للتقييد تاره من قبيل العدم و الملكه كما فيما كان ممكنا و اخرى من قبيل السلب و الإيجاب كما فيما كان ضروريًا فالصحيح أنّ الإطلاق مع

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة بحسب مقام الإثبات لأنّ الإطلاق فى هذا المقام عبارته عن عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له و بحسب مقام الثبوت يكون التقابل تقابل التضادّ لا العدم و الملكة و ذلك لأنّ الإطلاق فى هذا المقام عبارته عن رفض القيود و الخصوصيّات و لحاظ عدم دخل شىء منها فى الموضوع أو المتعلّق و التقييد عبارته عن لحاظ دخل خصوصيّته من الخصوصيّات فى الموضوع أو المتعلّق و من الطبيعى أنّ كلّ من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى أمر وجوديّ.. إلى أن قال: و من الطبيعى إنّ النسبه بين اللحاظ الأوّل و اللحاظ الثانى نسبه التضادّ فلا- يمكن اجتماعهما فى شىء واحد من جهه واحده. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى اللابشرطيه القسميه و لا- يجب فيها قبول القيود و عليه فيشمل اللابشرط القسميه الموارد التى لا يمكن قبول القيود و بذلك يكون التقابل بين اللابشرط و بشرط الشىء أو بشرط لا تقابل العدم و الملكة فيما إذا أمكن القبول و تقابل السلب و الإيجاب فيما إذا لم يمكن القبول من دون فرق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت و تفسير الإطلاق بحسب مقام الثبوت بلحاظ عدم دخل شىء من القيود فى الموضوع أو المتعلّق غير سديد لأنّ حقيقه الإطلاق هو جعل طبيعه شىء موضوعا أو متعلّقا من غير تقييدها بشىء حتّى لحاظ عدم دخل شىء من القيود.

و لذا قال فى تهذيب الاصول فى مبحث الترتّب: إنّ الإطلاق فى الاصطلاح

ص: ١٢٤

١-١) نهايه الدرايه ٢٠٤/١-٢٠٥.

٢-٢) المحاضرات ١٧٣/٢-١٧٤.

جعل طبيعه مثلا متعلّقا أو موضوعا للحكم من غير تقييدها بقيد و هو لا يتقوّم باللحاظ أو بإرسال الطبيعه ساربه في المصاديق بل يتقوّم بجعلها موضوعا للحكم بلا قيد...إلى أن قال:

إنّ اللحاظ أو إمكانه أمر زائد على الإطلاق لأنّ محور الاحتجاج بين الموالى و العبيد هو جعل الشىء موضوعا للحكم بلا قيد من غير توجه إلى أنّ المقنّن أو الحاكم أرسل الموضوع في المصاديق و لاحظته بالنسبه إلى جميع التقادير المتصوّره في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب أو لا- بل لحاظ الإرسال و التقادير على فرض إمكانه مضرّ بالإطلاق فالحكم بالإطلاق ليس إلا على نفس الطبيعه بلا قيد و لا يكون الحاكم ناظرا إلا إلى موضوع حكمه..إلى أن قال:فملاك الاحتجاج هو أخذ شىء سببا أو متعلّقا أو موضوعا بلا قيد و به يظهر أنّ الاحتجاج به ليس لأجل أنّه من الدلالات اللفظيه بل لأجل أنّ المتكلّم بما أنّ بيده زمام البيان و هو عاقل مختار في وضع ما يطلبه و رفع ما لا يطلبه لا بدّ أن يكشف عن مقصوده و يصرّح به و يجمع ما له دخل من قيوده فلو كان قيد دخيلا في غرضه لأتى به و بينه إمّا في ضمن هذا الدليل أو بدليل منفصل و حيث لم يأت به لا في ضمن هذا الدليل و لا بدليل آخر يحكم العقل بأنّ ما وقع موضوعا تمام المطلوب لا بعضه فيصير من الدلالات العقلية..إلى أن قال:بل لو سلّم عدم إمكان التقييد بما يتأخّر من الحكم في هذا الحكم لا يضرّ ذلك بجواز التمسك بالإطلاق بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر فلا نحتاج في تسويه العالم و الجاهل في الأحكام إلى التمسك بالإجماع بل التمسك بإطلاق الأدلّه كاف في إثبات المطلوب و ليس الشرط إمكان بيانه في الخطاب الأوّل بل تمكّن المولى من بيانه بأيّ خطاب شاء. (1)

ص: ١٢٧

لا يقال: إنَّ الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعيّ الجامع بين كافّة خصوصياته أو يقوم بحصّه خاصّه منه و لا ثالث بينهما.

فعلى الأوّل لا- بدّ من لحاظه على نحو الإطلاق و السريان رافضا عنه جميع القيود و الخصوصيّات الطارئه عليه أثناء وجوده و تخصّصه.

و على الثانی لا بدّ من لحاظ تلك الحصّه الخاصّه و لا يعقل لهما ثالث فإنّ مرّد الثالث و هو لحاظه بلا رفض الخصوصيّات و بلا لحاظ خصوصيه خاصّه إلى الإهمال في الواقعيّات و من الطبيعيّ أنّ الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل و عليه فالموضوع أو المتعلّق في الواقع إمّا مطلق أو مقيد. (١)

لأنّ نقول: إنّنا ننكر الملازمه بين كون الغرض قائما على الطبيعيّ الجامع و بين لحاظ الإطلاق و السريان لجواز الاكتفاء كما عرفت بالطبيعيّ مع جريان حكم العقل بأنّ ما وقع موضوعا أو متعلّقا لحكم يكون تمام المطلوب لا- بعضه لأنّ زمام أمر البيان بيد المتكلّم فلو كان لغير الطبيعه دخل في الغرض لأتى به في ضمن دليل الحكم أو بدليل منفصل و حيث لم يأت به يكشف ذلك عن كونه تمام المطلوب فوصف الإطلاق و الإرسال عارض في الحقيقه على جعل الطبيعيّ موضوعا أو متعلّقا لحكم بدون ذكر قيد مع الاكتفاء بالدلاله العقليّه على النحو المذكور و لا يكون وصف الإطلاق و الإرسال ملحوظا و إلّا لزم عدم التسريه بالنسبه إلى الأفراد المأتى بها لأنّ كلّ فرد منها إذا اتى به لم يكن مصداق لحاظ الإطلاق و الإرسال.

و ممّا ذكر يظهر عدم لزوم الإهمال في الواقعيّات مع عدم لحاظ الإطلاق و الإرسال فإنّ متعلّق الحكم أو موضوعه مع جريان مقدّمات الإطلاق لا يكون مهملا.

ص: ١٢٨

و لكن استشكل الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه على الأخذ بالإطلاق في صورته عدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربه في المتعلق بأن رفع القيد بأصالة الإطلاق إنما يكون فيما لو احتملنا دخول القيد في المطلوب و المفروض عدم هذا الاحتمال و القطع بعدم اعتباره فيه أصلاً و إنما الشك في أن الغرض هل هو مساو للمطلوب أو أخص منه و حدود المطلوب معلومه لا شك فيها على أي حال.

و أجاب عنه المحقق الحائري قدس سره في الدرر بأن القيد المذكور و إن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان و لكن لو فرضنا وجود مقدمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المقصود و ما يحصل به الغرض يحكم بعدم مدخلية شيء آخر في تحقق غرضه إذ لولاه لبيّن و لو ببيان مستقل و حيث ما بين يكشف عن كون متعلق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد و سائر الموارد أن فيها يحكم بعد تمامية مقدمات الحكمه بإطلاق متعلق الطلب و فيه بإطلاق الغرض و الأمر سهل.

و يمكن أن يستظهر من الأمر التوضيحي من دون الاحتياج إلى مقدمات الحكمه بوجه آخر اعتمد عليه سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» و هو أن الهيئه عرفاً تدلّ على أن متعلقها تمام المقصود إذ لو لا ذلك لكان الأمر توطئه و تمهيداً لغرض آخر و هو خلاف ظاهر الأمر. (١)

و أورد المحقق الأصفهاني قدس سره على الأخير من كلامه بأنه مبني على تخيل أخصيه الغرض و حيث عرفت أن ذات الفعل واف بالغرض و أن الشرائط دخيله في ترتب الغرض على ما يقوم به تعرف عدم أخصيه الغرض و عدم كون الأمر تمهيداً

ص: ١٢٩

توضيحه أنّ مثل قصد القربه و الطهاره و التستر و الاستقبال من الشرائط جزما و هى ذات دخل فى تأثير المركب من الأجزاء فى الغرض القائم به و من الواضح أنّ الغرض إنّما يدعو بالأصالة إلى إرادته ذات ما يفى بالغرض و يقوم به فى الخارج و أمّا ما له دخل فى تأثير السبب فلا يدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب بل الداعى إلى إيجاد شرائط التأثير و إيجابها أغراض تبعيته منتهيه إلى الغرض الأصلي و عليه فالمتعلق هو تمام المقصود و لو فيما إذا توقّف تأثيره على قصد القربه و مع كونه تمام المقصود لا مجال لصيروره الأمر توطئه و تمهيدا لغرض آخر و لكن هذا فيما إذا كان قصد القربه مأخوذا على نحو الاشتراط و أمّا إذا كان مأخوذا على نحو الجزئية فلا- يرد عليه ذلك لأنّ قصد القربه حينئذ يكون فى عرض سائر الأجزاء و لا يكون سائر الأجزاء بدونه تمام المطلوب فظهور الهيئه عرفا فى كون المتعلق تمام المطلوب يكفى فى إثبات التوصلية فى هذه الصورة.

هذا مضافا إلى أنّ الشرط إن كان من مقومات المشروط فهو فى عرضه و لم يكن الداعى إليه تبعيا و إن ذكر بنحو الشرطيه.

و كيف كان فما ذهب إليه الشيخ قدس سرّه من منع أصالة الإطلاق بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الحكم لا مجال له بعد ما عرفت من جواز الأخذ بمقدمات الحكمه و الحكم بعدم مدخلية شىء آخر فى المتعلق لما مرّ من أن تقييد المتعلق متصلا غير ممكن لا منفصلا إذ التصرف مع الانفصال فى الإراده الجدّيه لا المستعمل فيه و مع احتمال التقييد بالمنفصل لا- يصحّ القول بعدم جريان أصالة الإطلاق و مع إمكان جريان أصالة الإطلاق بالنسبه إلى المتعلق بالتقريب المذكور لا حاجه إلى

ما ذهب إليه صاحب الكفايه و صاحب الدرر من الإطلاق المقامى و القول بأن مقدمات الحكمه توجب الحكم فى المقام بإطلاق الغرض كما توجب الحكم فى سائر الموارد بإطلاق متعلق الطلب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن أنّ الأخذ بالإطلاق اللفظىّ ممكن سواء أمكن أخذ قصد القربه فى متعلّق التكليف متّصلاً أو لم يمكن و يحكم بمقدمات الإطلاق على إطلاق متعلّق التكليف و عدم تقييده بقصد القربه فلا تغفل.

المقام الرابع: مقتضى الأصل العملى:

و لا يخفى عليك أنّ الأصل العملىّ فى المقام ينقسم إلى البراءه العقلية و البراءه الشرعيه.

أمّا الاولى فقد ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى منع جريانها حيث قال: المقام ممّا يحكم العقل فيه بالاشتغال و إن قلنا بالبراءه فى دوران الأمر بين المطلق و المقيّد لأنّه بعد العلم بتمام المطلوب فى مرحله الثبوت لو شكّ فى سقوطه بإتيان ذاته و عدم سقوطه بواسطه بقاء الغرض المحدث للأمر لا مجال إلاّ للاحتياط لأنّ اشتغال الذمّه بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضى القطع بالبراءه عنه و لا يكون ذلك إلاّ بإتيان جميع ما يحتمل دخله فى الغرض و ممّا ذكر نعرف الفرق بين المقام و سائر الموارد و ملخّص الفرق أنّ الشكّ فيها راجع إلى مرحله الثبوت و فى المقام إلى السقوط.

و تبعه فى الكفايه و قال: لا بدّ عند الشكّ و عدم إحراز كون الأمر فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه و إن لم يكن له دخل فى متعلّق أمره من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقلّ به العقل و هو ليس إلاّ أصاله الاشتغال و لو قيل بأصاله البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و ذلك لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشكّ و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضروره أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقه بلا قصد القربه و هكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في العهده ممّا لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه و التمييز.

نعم يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما يحتمل بدوا دخله في امثال أمر و كان ممّا يغفل عنه غالبا للعامّه كان على الأمر بيانه و نصب قرينه على دخله واقعا و إلّا لأخّل بما هو همّه و غرضه و أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله و بذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار و الآثار و كانا ممّا يغفل عنه العامّه و إن احتمل اعتباره بعض الخاصّه فتدبّر جيّدا.

و لا يخفى عليك مع إمكان أخذ قصد الامثال أو دواعى القربه في المتعلّق متّصلا أو منفصلا ببيان مستقلّ يكون قصد الامثال أو دواعى القربه كسائر القيود فكما أنّ سائر القيود فيما إذا لم تجر مقدّمات الإطلاق تكون مجرى البراءة العقلية فيما إذا شكّ في اعتبارها كذلك تجرى البراءة العقلية بالنسبة إلى قصد الامثال أو دواعى القربه فلا فرق بين المقام و بين المطلق و المقيد أو الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في جريان البراءة العقلية كما لا يخفى.

و مجرّد عدم إمكان تقييد الأمور به متّصلا بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاّ.

هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ أخذ القيد شطرا أو شرطا في الأقلّ و الأكثر لا يكون ممكنا في جميع الموارد إذ ربما يكون المورد من

موارد التقيّه و المتكلم فيها لا يتمكّن من ذكر القيود و الشرائط متّصلا و مع ذلك تجرى البراءة فى القيد المشكوك. فلو كان اللازم فى جريان البراءة العقليّه هو التمكّن من ذكر القيد متّصلا فلا تجرى فى القيد المشكوك فى الأقلّ و الأكثر أيضا مع أنّ المفروض هو جريانها فى مثله لعدم قيام الحجّه عليه و ما لم تقم الحجّه عليه ليس بواجب كما لا يخفى.

و دعوى أنّ أصل الغرض معلوم و الشكّ فى حصوله للشكّ من كون المأتمّى به مسقطا للغرض وحده بلا قصد القربه و العقل يحكم فى مثله بالفراغ اليقينيّ بإتيان جميع ما له دخل فى ذلك و لو احتمالا مندفعه أوّلا: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى تهذيب الاصول من أنّ ما ذكر من البرهان لإثبات الاشتغال جار فى الأقلّ و الأكثر أيضا إذ القائل بالاشتغال هناك يدعى أنّ الأمر بالأقلّ معلوم و نشكّ فى سقوطه لأجل ارتباطه الأجزاء و أنّ الغرض المستكشف من الأمر معلوم و نشكّ فى سقوطه بإتيان الأقلّ فيجب الإتيان بكلّ ما احتمل دخله فى الغرض.

و ثانيا: بأنّ ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول أغراض المولى و مقاصده لا يرجع إلى محضّ إذ الأغراض إن كانت حاصله بنفس ما وقع تحت دائره البيان فما هو واجب تحصيله حينئذ فى محيط العبوديّة هو ما تعلّق به البيان من الأجزاء و الشرائط و يتبعه الغرض فى الحصول و إن كانت غير حاصله إلّا بضمّ ما لم تقم عليه الحجّه فلا نسلم وجوب تحصيله. (1)

و ثالثا: بأنّ الغرض لو كان مركّبا أو أمكن انبساطه على المتعلّق فعلى تقدير تسليم وجوب تحصيل الغرض يمكن أن يقال إنّ الغرض يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءة بالنسبه إلى ما زاد على المعلوم و لا فرق فيه بين أن يكون القيد المشكوك ممكن الأخذ و بين أن لا يكون كذلك فلا تغفل.

ص: ١٣٣

و رابعاً: كما في تهذيب الاصول بأن إحالة الناس إلى حكم العقل صحيحه فيما إذا كان العقل من الواضحات عند عامه المكلفين بحيث يصح الاتكال عليه لا في مثل المقام الذي صار مطرحاً للأنظار المختلفه والآراء المتشتمه. (١)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أن دعوى صاحب الكفايه بأن قصد الوجه و التمييز ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار محلّ منع لما ورد في استحباب تلفّظ الوجه و التمييز أو إضماره في باب الحجّ عند التلبيه فراجع.

فتحصّل أن قصد الامتثال أو دواعى القربه كسائر القيود يكون مجرى البراءه العقلية إن شكّ في اعتبارها و لم تكن مقدّمات الإطلاق جاريه فيها فلا تغفل.

و أمّا الثانيه: أعنى البراءه الشرعيه فالأقوى جريانها فيما إذا لم يتم مقدّمات الإطلاق و إلا فمع جريان مقدّمات الإطلاق لا يصل النوبه الى البراءه الشرعيه لأن الأصل دليل حيث لا دليل.

ثم لا- فرق فيما ذكر بين أن يكون أنه قصد للامتثال أو دواعى القربه في المتعلق ممكناً بالقيّد المتّصل أو المنفصل أم لا يكون ممكناً للإطلاق أدلّه البراءه.

ذهب في الكفايه الى عدم جواز التمسك مستدلاً بأنه لا بدّ في عموم أدلّه البراءه الشرعيه من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا فان دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي (مع فرض عدم التمكن من أخذه في المتعلق) و دخل الجزء و الشرط فيه و ان كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبديل الرفع و لو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلًا بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم.

ص: ١٣٤

و فيه أولاً أن لا نسلم عدم إمكان أخذ قصد القربة أو دواعي القربة في المتعلق لما عرفت من إمكانه متصلاً أو منفصلاً.

ولذا قال في تهذيب الاصول إننا لا نتصور للمفروض مصداقاً إذ كيف يمكن دخاله شيء في الغرض ولا يمكن للمولى بيانه و إظهاره و عليه لا محيص عن جريان أدله الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام (١).

و اليه يرجع ما في ذيل تعليقه الأصفهاني من أنه غاية الأمر أن قصد القربة لا شرطية له و أمّا إيجابه للغير استقلالاً فهو معقول و شمول حديث الرفع للتكليف المجهول المجعول (بقوله و ليكن الصلاة عن داعي امرها) الموافق للامتنان لا مانع منه أصلاً (٢).

و ثانياً: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره إننا لا نسلم انحصار أدله البراءة الشرعية فيما ذكر فيه كلمة الرفع إذ من جملتها قوله عليه السلام الناس في سعه ما لا يعلمون و قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فلا يرد عليهما ما اورد على حديث الرفع.

لا يقال ان معنى الموضوع عنهم هو المرفوع عنهم فلا يفيد غير معنى الرفع لأننا نقول معناه هو سلب المسئوليه و المؤاخذه عنهم لا رفع الموجود فلا يرد عليه ما اورد على حديث الرفع.

هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و من المعلوم أنه يفيد الترخيص في الشيء ما لم يرد فيه نهى أو امر فلا يرد عليه ما اورد على حديث الرفع.

ص: ١٣٥

١-١) ج ١ ص ١٦٦.

٢-٢) راجع نهاية الدرايه: ج ١ ص ٢١٤.

يمكن أن يقال أنّ الأخير منصرف عما لم يتمكن المولى عن ذكره و أحيل فيه الى العقل الحاكم بالاشتغال فيما إذا احتمل دخاله شىء فى سقوط الغرض المعلوم اذ الغايه و هى قوله حتى يرد فيه نهى يشعر بأن الموضوع هو ما تمكن المولى من بيان نهى أو أمر فيه و المفروض فى المقام عدم تمكن الشارع من تقييد المتعلق بقصد الامتثال أو دواعى القربه.

و ثالثا: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره أنّ معنى الرفع ليس هو رفع الحكم الإنشائيّ فى الواقع و إلا لزم التصويب الباطل لأنّ مرجحه الى حكّ الحكم عن الواقع إذا شكّ فيه و هو كما ترى و ليس أيضا بمعنى رفع الإراده الفعلية للحكم الواقعيّ إذ الإرادات من التكوينات و التكوينيّات لا يمكن رفعها إلا بأسبابها و حديث الرفع من الامور التشريعيّيه فلا يصلح لرفع الأمر التكوينيّ الواقعيّ بل الصحيح إنّ الإراده الواقعيّيه إذا كانت مقرونه بالموانع لم تتحقق قبل الاخبار بها بحديث الرفع فيرجع حديث الرفع إلى الاخبار عن عدم الإراده الفعلية بالأحكام أو القيود و الأجزاء المشكوكه و الاخبار عن عدم الإراده الفعلية أمر ممكن و لو فى القيود التى لا تمكين من أخذها فى المتعلق.

أو يرجع حديث الرفع الى دفع المؤاخذه و هو أمر ممكن و لو بالنسبه الى القيود التى لا تمكين من أخذها فلا تغفل.

و البحث يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى تعريف التعبدى و التوصلى و اعلم أنه يمكن تعريفهما بأن التعبدى ما لا يسقط أمره و لا يحصل الامتثال به فى حاقّ الواقع إلاّ بإتيانه بقصد القربه و التوصلى ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجة إلى حصول قصد القربه.

و يمكن أيضا تعريفهما بأنّ التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده و التعبدى هو ما لا يكاد يحصل الغرض بذلك بل لا بدّ فى حصوله و سقوطه من الإتيان به متقرّبا به منه تعالى.

المقام الثانى: فى إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق التكليف و عدمه ذهب القدماء إلى الأوّل و المتأخرون إلى الثانى و الحقّ مع القدماء لعدم تماميه أدلّه المانعين المتأخّرين.

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه توقّف العرض على معروضه فلو كان قصد الأمر مأخوذا فى الموضوع لزم الدور لعدم تحقّق الموضوع بتمام أجزائه التى منها قصد الأمر إلاّ بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقّف على الموضوع و الموضوع على الأمر و هو دور.

اجيب عنه: بأنّ المراد من التوقّف إن كان توقّفه عليه فى الخارج فهو باطل ضروره أنّ الأمر لا يتعلّق بالموضوع إلاّ قبل وجوده الخارجى و أمّا بعد وجوده الخارجى فيستحيل تعلّق الطلب به لأنّه تحصيل الحاصل و إن كان المراد توقّفه تصوّرا

فهو مسلّم و لكن لا- يلزم منه الدور لأنّ الموضوع بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر و لا- ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخراً عن الأمر و متوقفاً عليه و بالجمله المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه و عليه فتوهم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

و منها: أنّه يستحيل أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، ووجه الاستحالة هو تأخر الحكم من الموضوع رتبه مع أنّ اللازم في القيد و المقيّد هو أن يكونا في مرتبه واحده بحيث يتمكّن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد و طلب أحدهما مقيداً بالآخر و الحكم لتأخّره الرتبيّ لا يتصوّره الذهن إلاّ بعد تصوّر موضوعه.

اجيب عنه: بأنّ تأخر الحكم رتبه عن الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معا أ لا ترى أنّ السبب و المسبّب يمكن ملاحظتهما معا و لا- يمنع عن ذلك التقدّم و التأخر الوجوديّ بينهما و عليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده و تصوّر الموضوع كالصلاه ثمّ يتقيّد الموضوع كالصلاه بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبه واحده و لا- تقدّم و تأخر في تصوّرهما و إن كانا بحسب الوجود متقدّما و متأخرا.

و منها: أنّ تعلق التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظ الآليّ و الاستقلاليّ لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظا استقلالاً و الأمر بما أنّه طرف لإضافه القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضا استقلالاً مع أنّ الأمر بما أنّه آله البعث إلى المطلوب لا يمكن لحاظه إلاّ آله إليه.

اجيب عنه: بأنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على اللحاظ الآليّ منها لأنّ الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوّرا على تعلق الأمر و البعث.

و منها: أنّ فعليّه الحكم متوقّفه على فعليّه موضوعه فإذا كان الحكم نفس

موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعليّته الشئ على فعليّته نفسه.

اجيب عنه: بأنّ فعليّته الحكم متوقّفه على فعليّته فرض وجود موضوعه و تقديره في الذهن و هو لا يتوقّف على فعليّته الحكم خارجاً كما لا يخفى.

و منها: أنّ الإنشاء حيث كان بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علّيته الشئ لعلّيته نفسه و هو محال للزوم تقدّم الشئ على نفسه.

و اجيب عنه: بعد مقدّمين:

الاولى: أنّ الموضوع في المقام ليس إلا الصلاه المتصوّره مع قصد أمرها و الأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

و الثانيه أنّ الأمر ليس إلا المحرّك و الباعث الإيقاعى لا المحرّك الحقيقى و الباعث التكوينى و لهذا ليس شأنه إلا تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً و إلا لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعه بل المحرّك حقيقه ليس إلا بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف فنسبه التحريك إلى الأمر يكون بضرب من التشبيه.

بأنّه إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه أنّ الأمر الإنشائى المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال ففيه أنّ الإنشاء لا يحتاج إلى مئونه زائده من تصوّر الطرفين.

و إن أراد أنّ الأمر المحرّك للمكلف تكويناً محرّك حقيقه إلى محرّكيه نفسه فهو خلاف ما عرفت من أنّ نسبه التحريك إليه بضرب من التشبيه و المحرّك الأصلى هو بعض المبادئ الموجوده في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعه أو الخوف من ناره و غضبه و معرفه أنّ الإطاعه لا تحقّق لها إلاّ بإتيان الصلاه المقيّده فلا محاله يقوم بامثاله على نحو ما أمر.

و منها: أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد و هو الصلاه بداعى الأمر إليها و ليست

الصلاه بنفسها متعلقه للأمر حتى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها و حيث إن ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلا إذ المأمور به ليس إلّا وجودا واحدا و هو المقيّد و هو يكون واجبا بالوجوب النفسى فلا مجال لدعوى أنّ نفس الصلاه تكون مأمورا بها بالأمر بالصلاه مقيّده بداعى الأمر بها.

و اجيب عنه بوجه:

أحسنها أن نقول: أنا لا نحتاج فى إيجاد الصلاه بداعى الأمر إلى تعلق الأمر بذات الصلاه بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضا و يكفى أيضا فى مقرّبيتها و عباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر و ذلك لأنّه يكفى فى عباديته الأجزاء التحليلية و الخارجيه و المقدمات الوجوديه و العلميه إتيانها بداعى الأمر المتعلق بالكلّ و بذى المقدمه فإنّ الأمر كما يكون داعيا إلى نفس متعلقه فكذلك يكون داعيا إلى كلّ ما له دخل فى تحقّقه من غير احتياج فى مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حده.

فانقذ من جميع ما ذكر أنّ أخذ قصد القربه فى متعلق التكليف شرعا ممكن و لا يلزم منه المحذورات المذكوره لا فى ناحيه التكليف و لا فى ناحيه الامتثال.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القربه فى متعلق التكليف بوجه اخرى بعد فرض امتناع أخذه فى المتعلق بأمر واحد:

أحدها: أنّه يمكن أخذ قصد القربه بتعدّد الأمرين أحدهما بذات المتعلق و ثانيهما بالإتيان به بداعى أمره المتعلق به.

و لا مانع منه إذ لا حيله للمولى فى بيان كون مطلوبه عباديا إلّا بذلك بعد فرض امتناع قصد القربه فى المتعلق بالأمر الواحد و يدلّ على وقوع ذلك وجود العبادات التى قامت الضروره و الإجماع على اشتراطها بقصد القربه و لا مجال للتمسك باصل الاشتغال عند الشكّ فى عباديه أمر لا اختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان و المفروض أنّه متمكّن بتعدّد الأمرين فإذا لم يبيّن و شكّ فى عباديه أمر تجرى

أصالة البراءة.

و لا وقع لبعض الإشكالات فى هذا المقام.

ثانيها: أنه يمكن أخذ دواعى التقرب فى المتعلق بمعنى اشتراط الإتيان بفعل بداعى حسنه أو بداعى كونه ذا مصلحه أو بداعى محبوبيته لله تعالى.

أورد عليه بأن اعتبارها فى متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال فإنه يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل و إلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى و هو خلف لفرض كفايه إتيانه بداعى الأمر بنفسه.

و اجيب عنه: بأن كفايه قصد الامتثال لا ينافى أخذ سائر الدواعى فى المتعلق تصحيحاً لقصد القربه فإن اعتبار سائر الدواعى يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر و إلا فمع إمكان قصد الأمر و الإتيان به فلا حاجة فى التقرب إلى الإتيان بسائر الدواعى حتى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعى على الداعى.

نعم يرد على أخذ الدواعى الثلاثة فى متعلق الأوامر ما اورد على أخذ قصد الأمر فى المتعلق و لكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما فى تهذيب الاصول.

ثالثها: أن العباده عباره عن إظهار عظمه المولى و الشكر على نعمائه بما يستحق و يليق به و إظهار العظمه و الشكر المذكور بما يستحق و يليق به مقرب بالذات و عباده من دون توقّف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لَمَّا كان المكلف لا طريق له إلى استكشاف أن المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلا بإعلامه تعالى لا بد أن يعلمه أولاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمر به و عليه فالعباده بهذا المعنى ليست ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

اورد عليه بأن قصد التعظيم التعبدي بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تعبداً و معه لا يصحّ دعوى خلوّ العباده عن قصد الأمر.

ص: ١٤١

هذا مضافا إلى ما فيه من عدم صحّ تفسير العباده بمطلق إظهار العظمه و الشكر فإنّ العباده هي التأليه و هو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ و خالق سواء كان التعظيم بما يكون تعظيما ذاتا كالسجده أو بما لا نطلع بكونه تعظيما إلا بالنصّ الشرعيّ كالصوم و نحوه من العبادات الشرعيّه.

رابعها: أنّ الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه و ثبوت الداعى الآلهيّ الذى يكون موردا للمصلحه الواقعيّه و إن لم يكن قابلا لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور إمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه و يكون ملازما مع القربه و عليه فيقع الطلب به من دون ضمّ القيد الأخير.

و لا- يرد عليه أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها القيد الأخير لا يكاد يتصف بالمطلوبيّه فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأنّنا نقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسىّ مفهوما لكن لما لم يوجد فى الخارج إلاّ بداعى الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتحدّ فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القربه بالعنوان اللازم كما لا يخفى.

المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدمه و لا يخفى أنّه لا إشكال فى جواز الأخذ بالإطلاق اللفظىّ سواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربه فى المتعلّق أو لم نقل.

أمّا إذا قلنا بالإمكان فواضح و أمّا إذا لم نقل فإنّ التقييد المتّصل غير ممكن و أمّا المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلّق التكليف و عدم

تقييده بقصد القربه بمقدمات الحكمه.

المقام الرابع: في الأصل العمليّ عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق و لا يخفى عليك أنّ المراد من الأصل العمليّ إمّا هو البراءه العقليّه أو البراءه الشرعيّه.

أمّا الاولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنّه لا بدّ عند الشكّ و عدم إحراز كون الأمر في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقلّ به العقل و هو ليس إلّا أصاله الاشتغال لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

و فيه أنّ مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعى القربه في المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً فلا فرق بين قصد الامتثال أو دواعى القربه و بين سائر القيود فكما أنّ مع الشكّ في سائر القيود عند عدم جريان مقدمات الإطلاق تجرى البراءه العقليّه فكذلك مع الشكّ في اعتبار قصد الامتثال و دواعى القربه تجرى البراءه العقليّه و مجرد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

و دعوى أنّ أصل الغرض معلوم و الشكّ في حصوله بإتيان المأتى به من دون قصد الأمر أو دواعى القربه و مقتضى الاشتغال اليقينيّ هو الفراغ اليقينيّ مندفعه بأنّ الأغراض إن كانت حاصله بنفس ما وقع تحت دائره البيان فما هو واجب تحصيله هو ما تعلق به البيان من الأجزاء و الشرائط و يتبعه الغرض في الحصول و إن كانت غير حاصله إلّا بضمّ ما لم تقم عليه حجّه فلا نسلم وجوب تحصيله.

و أمّا الثانيه أعنى البراءه الشرعيّه فهي جاريه كالبراءه العقليّه بعد عدم جريان

و دعوى أنه لا بدّ في عموم أدلّه البراءه الشرعيّه من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا كذلك فإنّ دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدليل الرفع و لو كان أصلا يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعليّ مندفعه بأنّنا لا نسلم عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعى القربه في المتعلّق و لو منفصلا.

هذا مضافا إلى أنّه كيف يمكن دخاله شيء في الغرض و لا يمكن للمولى بيانه و إظهاره.

و عليه فلا محيص عن جريان أدلّه الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

إشاره

ذهب فى الكفايه إلى أنّ مقتضى مقدمات الإطلاق والحكمه هو الوجوب النفسى لا غيرى والتعيينى لا التخييرى والعينى لا الكفائى.

واستدلّ لذلك بأنّ مقابلاتها تحتاج إلى تقييد الوجوب وتضييق دائرته لعلّه لما قيل من أنّ الوجوب فى الواجب الغيرى تنضيق بوجوب ذلك الغير فلا يجب إلاّ فيما إذا وجب ذاك الغير والوجوب فى الواجب التخييرى تنضيق بعدم الإتيان بالآخر الذى هو طرف التخيير والوجوب فى الكفائى تنضيق بعدم إتيان الآخرين ممّن يحتمل أن يكون مكلفا بالمتعلق.

وعليه فإذا كان المتكلم فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الغيريه أو التخيير أو الكفائيه فالحكمه تقتضى الإطلاق فى الوجوب، ووجب هناك شىء آخر أو لا فهو النفسى أتى بشىء آخر أو لا فهو التعينى أتى به آخر أو لا فهو العينى.

أورد عليه استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه أولاً: بأنّ قوله فى الواجب النفسى بأنّ الحكمه تقتضى وجوبه مطلقا ووجب هناك شىء آخر أو لا- منظور فيه، حيث يمكن أن يكون الواجب النفسى متلازما مع واجب نفسى آخر كوجوب القصر والإتمام مع إفطار الصوم إلاّ ما استثنى وعليه فلا يتمّ القول بأنّ الحكمه تقتضى وجوب القصر سواء ووجب شىء آخر أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ الإطلاق يتصوّر من جهات مختلفه ربما تتمّ المقدمات من حيث دون حيث آخر وفى مثل المقام تتمّ المقدمات من حيث عدم مدخلية شىء

آخر فى وجوب الشىء الذى تعلق به الخطاب فإذا أفادت المقدمات إطلاق الوجوب من هذا الحىث فلا ملازمه بين هذا الإطلاق وإطلاقه من جهه اخرى وهى عدم وجوب شىء آخر مقارنا و متلازما معه مع عدم تماميه المقدمات بالنسبه إليه.

و ثانيا: بأن تعريف التعيينى بأن مقتضى مقدمات الحكمه هو إطلاق وجوبه سواء أتى بشىء آخر أو لا- يصح فيما إذا كان الوجوب فى الواجب التخييرى متقيدا بترك الآخر فمقدمات الإطلاق تفيد عدم تضيق وجوب الشىء بترك الآخر فيصح أن يقال إن مقدمات الحكمه تقتضى إطلاق الوجوب التعيينى سواء أتى بشىء آخر أو لا. ولكن ليس التخييرى كذلك و إلا يكون العقاب متعددا إذا ترك المكلف الواجبين التخييريين إذ بتركهما يترك الواجبين حينئذ و مع ترك الواجبين يتعدّد العقاب مع أنه كما ترى.

و القول بأن فى التخييرى يكون الجامع واجبا فالإتيان بفرد منه يوجب سقوطه فيصح أن يقال إن وجوب كل فرد منه متقيّد بترك الآخر هذا بخلاف الواجب التعيينى فإن كل فرد منه لم يتقيّد بترك الآخر فمقدمات الإطلاق تفيد عدم تضيق وجوب كل فرد بترك الآخر مردود بأن مقتضى المذكور فى تعريف التخييرى هو كون التخيير عقليا فى أفراد الجامع و كون التكليف تعيينيا لتعلقه بالجامع المعين مع أنه خلاف المفروض.

و القول بأن الوجوب التخييرى سنخ آخر من الوجوب فى قبال الوجوب التعيينى غير سديد لأن مقتضاه هو المباينه و المغايره بين الوجوب التعيينى و الوجوب التخييرى و مع المباينه لا- مجال لتعيين أحدهما بمقدمات الحكمه إذ المقدمات جاريه فيما إذا احتاج أحدهما إلى مؤونه زائده و المفروض مع المباينه هو حاجه كل واحد منهما إلى المؤونه.

و يمكن الجواب عن تعدّد العقاب بما فى منتهى الاصول من أنه أولا: لا مانع من

الالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفته و عدم امثاله للإرادات المتعدّده.

و ثانياً: أنّ العقاب تابع لفوت المصلحه الملزمه أى المصلحه التى يجب و يلزم تحصيلها ففيما نحن فيه إن قلنا بأنّ مصلحه جميع الأطراف واحده فلم تفت إلا مصلحه واحده فلا يكون إلا عقاب واحد و إن قلنا بتعدّدها.. إلى أن قال:

و إمكان اجتماعها فعلى الفرض و إن فاتت مصالح متعدّده لكن حيث إنّ كلّها غير لازمه التحصيل بل إيجاد أحدها كان كافيا عند المولى بحيث ما كان يطالب بالبقية لو كان يأتى بأحدها فلا يستتبع إلا عقابا واحدا و ذلك لأنّ فوت المصلحه التى يجب تحصيلها يكون مستتبعا للعقاب لا فوت كلّ مصلحه (١).

و لا- يخفى أنّه لا- وجه للالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفه الإرادات المتعدّده بعد كون الإرادات تابعه للمصالح التى تكون الملزمه منها واحده فالإرادة الحتميه أيضا واحده فلا تتحقّق مخالفه الإراده الحتميه إلا فى واحده منها فالأولى هو الجواب بالثانى.

و ثالثاً: بأنّ تعريف العينى بأنّ مقدّمات الحكمه تقتضى إطلاق وجوبه سواء أتى به آخر أو لا محلّ إشكال لإمكان أن يقال:

إنّ وجوب الكفائى أخفّ مؤونه من الوجوب العينى لكفايه لحاظ صدور صرف الوجود مطلقا من أى مكلف كان فى الوجوب الكفائى دون الواجب العينى فإنّه لحاظ صدور صرف الوجود من كلّ واحد من المكلفين بخصوصه.

يمكن أن يقال: إنّ تخصيص الخطاب بكلّ واحد من المكلفين لا- يستلزم اعتبار خصوصيته كلّ واحد فى نفس خطابه و إن استفيدت الخصوصيه من خطابه إلى الجميع بعد كونه منحلّا- و متوجّها إلى كلّ واحد- و عليه فلا- فرق بين خطابه إلى جميع المكلفين

ص: ١٤٧

بنحو الاستغراق أو بين خطابه إلى واحد منهم. فلا وجه لدعوى كون الثاني أخفّ مثونه بعد عدم اعتبار الخصوصيّة في نفس الخطاب و إن استفيدت الخصوصيّة من الاستغراق كما أنّ الإجمال لم يعتبر في الخطاب و إن استفيد من أخذ عنوان واحد من المكلفين.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستفادة من التعريف المذكور أنّ الكفائيّ هو ما يكون واجبا عند عدم إتيان الغير به مع أنّ الوجوب في الواجب الكفائيّ متعلّق بجميع آحاد الناس.

نعم يسقط ذلك الوجوب عن كلّ فرد بفعل الآخر و لا يؤوّل السقوط بفعل فرد إلى كون الوجوب مشروطاً بترك الآخر كما يظهر من المحاضرات. (١)

لأنّ المفروض هو توجّه التكليف إلى عموم المكلفين بنحو العموم الاستغراقيّ.

لا يقال: إنّ تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقيّ بلا مقتض و سبب بعد افتراض أنّ الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم.

لأنّ نقول: لعلّ الغرض من تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقيّ من جهة إفاده أهمّيّة الغرض بحيث يجعل كلّ واحد من المكلفين مأموراً بإتيانه بحيث لو لم يأت به أحد منهم لكان كلّ واحد منهم عاصياً و ليس ذلك إلاّ من جهة كون الخطاب متوجّهاً إلى جميعهم و إلاّ فلا يكون العاصي إلاّ واحداً منهم.

و عليه فإذا شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في بقاء الخطاب بعد إتيان فرد من المكلفين لاحتمال كونه كفائيّاً و اكتفى بفعل واحد من فعل الجميع بحيث لم يجب إتيان غيره من الآحاد و عدمه فمقتضى إطلاق الخطاب من جهة أنّه أتى به آخر أم لا هو بقاء الخطاب و هو ليس إلاّ الوجوب العينيّ إذ لو كان

ص: ١٤٨

كفائياً لزم تقييد بقاء الخطاب بما إذا لم يأت به أحد من المكلفين و حيث لم يتقيد البقاء بذلك فهو واجب عيني لا كفائي.

و بالجمله فما ذهب إليه صاحب الكفايه من تعيين الوجوب النفسى و التعينى و العينى بمقدمات الإطلاق ممكن التصور و لا وجه للإشكال فيه عدى ما فى تهذيب الاصول من أنّ لازم القول بكونه موضوعاً لمطلق البعث و الطلب أن يكون نتيجة الإطلاق مطلق البعث المشترك بين النفسى و الغيرى مثلاً- لأنّ ميزان الإطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للحكم و ما ورد به البيان ليس غير البعث المطلق.

و لكنّه مع كونه خلاف المقصود ممتنع لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقى بين المعانى الحرفيه كما تقدّم توضيحه مستوفى.

و الحاصل أنّ تقسيم مفهوم إلى قسمين يلازم اشتغال كلّ فرد بخصوصيه بها يتميّز عن المقسم و يغير قسيمه و إلا صار عين المقسم و كان من باب تقسيم الشئ إلى نفسه و غيره و هذا بعد التدبّر واضح فإذن لا بدّ و أن يكون كلّ من النفسى و الغيرى متخصّصه بقيد وجودى أو عدمى به يمتاز كلّ واحد من مقسمه و قسيمه و يقال النفسى ما يكون إليه البعث لذاته لا لغيره و الغيرى بخلافه و يكون كلّ واحد منهما فى مقام التحديد مشتملاً على قيد زائد على نفس البعث و لو من باب زياده الحدّ على المحدود و تصير النفسى متباينه عن الغيرى لا تتعین إلا بدالّ آخر.

ثمّ نقل توضيح المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه و هو أنّ المراد من النفسى ليست إلاّ عدم كون الوجوب للغير و كذا البواقى و عدم القرينه على القيود الوجوديه دليل على عدمها و إلاّ- لزم النقص بالغرض لا أنّ النفسى و الغيرى قيدان وجوديان بل أحد القيدى عدمى يكفى فيه عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له فمقتضى الحكمه تعيين المقيد بالقيد العدمى.

و أورد عليه بأنّ القول بأنّ النفسى ليست إلاّ عدم الوجوب للغير بين البطلان

إذ عدم كون الوجوب للغير إن كان بنحو السلب التحصيلي كما هو ظاهر كلامه فلازمه كون الوجوب النفسى نفس العدم الصادق مع عدم الوجوب رأسا و هو كما ترى.

و إن كان بنحو الإيجاب العدولي أو الموجه السالبه المحمول فيستلزم كونهما مقيدين بقيد فيحتاج الوجوب لا لغيره إلى بيان زائد على أصل الوجوب كما يحتاج إليه الوجوب لغيره. (١)

يمكن أن يقال:

أولاً: أن نتيجة الإطلاق في المقام ليس مطلق البعث حتى يكون مشتركا بين النفسى و الغيرى مثلا و يكون خلاف المقصود أو ممتنعا لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقي بين المعانى الحرفيه بل يكون نتيجة الإطلاق هو عدم اقتران المعنى بشىء آخر من دون فرق بين كونه معنى اسميا أو حرفيا إذ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرط القسميه و اللابشرط القسمى في قبال بشرط شىء و بشرط لا لا أنه مقسم لهما حتى يجب قبوله لهما فالإطلاق بهذا المعنى ليس جامعا و مقسما حتى يكون خلاف المقصود أو ممتنعا.

و ثانيا: أن الإطلاق بهذا المعنى ليس متقوما بقيد الوجودى أو العدمى بل يكون غير مقترن بقيد الوجودى أو العدمى و القول بأن تقسيم المفهوم إلى القسمين يلازم اشتغال كل فرد بخصوصيه بها يتميز عن المقسم و يغير قسيمه و إلا صار عين المقسم و كان من باب تقسيم الشىء إلى نفسه و غيره، كما ترى بعد ما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره في محله من أن المقسم يلاحظ مقيسه إلى ما عداها و هى بهذه الملاحظه لها تعيينات ثلاثه و اللابشرطيه فى الماهيه بهذا الاعتبار هى اللابشرطيه من حيث

ص: ١٥٠

التعینات الثلاثة لا اللابشرطیه بالقیاس إلى أى شیء كان و حیث إن الماهیه المقیسه إلى ما عداها لا بشرط مقسمی فلا تعین لها إلا- التعینات الثلاثة لأن المقسم لا ینحاز عن أقسامه و إلا لزم الخلف و التعینات الثلاثة هی تعین الماهیه من حیث كونها بشرط شیء أو بشرط لا أو لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهیه بالنسبه إليه بشرط شیء و بشرط لا مثلا إذا قیست ماهیه الإنسان إلى الكتابه فتاره یلاحظ الإنسان مقترنا بالکتابه و اخرى یلاحظ مقترنا بعدم الكتابه و ثالثه یلاحظ غیر مقترن بالکتابه و لا بعدمها و هذا تعنی اعتباری لا مطابق له فی الخارج لأنه إما یوجد فی الخارج مقترنا بوجود الكتابه أو بعدمها و هذا اللابشرط القسمی غیر المقسمی لأنه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهیه بالإضافة إليه بشرط شیء و بشرط لا و المقسمی ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التي هی فعلیه القیاس إلى ما عداها. (١)

و علیه فتقسیم المفهوم إلى القسمین مطلق و مقید لا یلزم اشتمال کل فرد على خصوصیه بل المقید مشتمل على الخصوصیه دون المطلق و لا یوجب ذلك عینیه اللابشرط القسمی مع اللابشرط المقسمی. فالقول بإطلاق المعنی لا یرجع إلى مطلق البعث حتى یكون خلاف المقصود أو ممتنعا.

بل یؤول إلى النفسی فإنه بعث من دون اقتران ما یدل على أنه مقدّمه لواجب آخر.

ثم إن عدم الاقتران لیس قیدا للمعنی حتى یحتاج إلى اللحاظ بل المعنی من دون اقترانه بشیء آخر موضوع للإطلاق و لا یلزم من ذلك أن یكون الوجوب النفسی نفس العدم لأن عدم الاقتران لا یساعد مع العینیه كما لا یلزم من ذلك أن

ص: ١٥١

يؤخذ عدم الاقتران بنحو الإيجاب العدوليّ أو الموجه السالبه المحمول لأنّ ذلك كلّ فرع الأخذ و المفروض أنّ عدم الاقتران ليس بقيد لأنّ عدم الاقتران غير لحاظ عدم الاقتران.

و ممّا ذكر يظهر أنّ مراد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من قوله: إنّ النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير هو عدم اقتران الوجوب بقرينه تدلّ على أنّ الوجوب للغير لا- أنّ الوجوب النفسيّ عين العدم حتّى يكون بين البطلان إذ من المعلوم أنّ بين البطلان لم يصدر من مثل المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه و كيف كان فما ذهب إليه صاحب الكفايه في إثبات النفسيّة و التعيينيّة و العينيّة بمقدّمات الحكمه لا- دليل على امتناعه و إن كان الأظهر هو أنّه لا- حاجه إلى مقدّمات الحكمه كما مرّ في استفاده الوجوب من الصيغه إذ صدور الأمر عن المولى و تعلقه بشيء كما يكون حجّه عقلائيّه على أصل الوجوب كذلك يكون حجّه على لزوم الإتيان بشيء الذي تعلق به الأمر و لا يجوز له تركه بمجرّد احتمال كونه واجبا للغير مع سقوط الوجوب عن الغير كما لا- يجوز له العدول عنه إلى غيره باحتمال التخيير و كذلك يكون حجّه على لزوم إتيانه بنفسه و لا يجوز له تركه مع إتيان الغير به بمجرّد احتمال كونه كفايّا كلّ ذلك لقيام بناء العقلاء عليه و لذلك قال في تهذيب الاصول:

الأمر المطلق يحمل على النفسيّ العينيّ التعينيّ ما لم يتم دليل على مقابلاتها و ليس ذلك لأجل دلالة اللفظ أو انصرافه أو كشفه عنها لدى العقلاء بل لما مرّ في حمله على الوجوب و الندب من أنّ بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الإطاعة و لا يجوز له التقاعد باحتمال إرادته الندب و يجرى ذلك في مطلق بعثه و إغرائه سواء صدر باللفظ أم بالإشارة و ما ذكر من أنّ صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعة جار في المقام بعينه فإذا تعلق أمر بشيء يصير حجّه عليه لا يسوغ له العدول إلى غيره باحتمال التخيير في متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير

باحتمال الكفائيه و لا التقاعد عن إتيانه باحتمال الغيريه مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمه له
كلّ ذلك لا- لأجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك و إن لم نعثر على علّه البناء و ملاكه لكننا نشاهده مع فقدان الدلاله اللفظيه
كإفاده البعث بنحو الإشاره. (1)

ص: ١٥٣

١-١ تهذيب الاصول ١٦٦/١.

ولا يخفى عليك أنّ بعث المولى إلى شىء عند العقلاء يكون تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد فى باب الإطاعة و لذا حكموا بأنّه لا يجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادته الندب و هذا البيان بعينه جار فى المقام فإذا تعلّق أمر المولى بشىء يصير حجّه عليه بحيث لا يجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادته تخير فى متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائيه و لا التقاعد عن الإتيان باحتمال الغيريه مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمه له.

كلّ ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنّهم يحكمون بأنّ البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت و سواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدّمه له أو لم يسقط و سواء أتى بشىء آخر يحتمل أن يكون عدلا لذلك أو لم يأت و مع قيام بناء العقلاء لا حاجه إلى الاستدلال بمقدّمات الحكمه حتّى يرد عليه الإشكالات و إن أمكن الجواب عنها.

الأقوال:

اختلف القائلون باستفاده الوجوب من صيغه الأمر وضعاً أو إطلاقاً أو من جهة حكم العقل أو الحجّة العقلانيّة ما دام لم تقم قرينه على الخلاف في أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه هل يصلح لأن يكون قرينه صارفه له عن الوجوب إلى غيره أو لا؟ ذهب إلى الثاني جماعه منهم على ما حكى؛ الشيخ الطوسيّ و العلّامه و الشهيد الثاني و جماعه من العامّه منهم الرازيّ و البيضاويّ.

و الأكثر ذهبوا إلى الأول و لكن اختلفوا على أقوال:

أحدها: أنّ الأمر حينئذ يفيد الإباحه و المراد بها هو رفع الحجر الذي يجامع مع غير الحرام دون الإباحه الخاصّه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث إنّ ظاهرها هو نسبه الإباحه الخاصّه إلى المشهور مع أنّه ليس كذلك لعدم معامله الأصحاب بين الإباحه المستفاده من الأمر الوارد عقيب الحظر و بين ما يدلّ على الاستحباب أو الكراهه معامله المعارضه، مثلاً لو ورد في قبال قوله:

و إذا حلّتم فاصطادوا، أنّ الاصطياد مكروه، لا يعاملون معه معامله المعارضه، و هو دليل على أنّهم لم يقولوا بالإباحه الخاصّه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي من دليل الإباحه فإنّه لا يقتضى إلاّ الإباحه بمعنى

الأعمّ فإنّ كون الأمر في مقام رفع الحظر السابق ظاهر في أنّ غرضه هو مجرد رفع النهي السابق الحاصل بأحد الأحكام الأربعة غير الحرمه فلو كان غرضه أحد الأربعة بالخصوص لما كان غرضه مجرد ارتفاع النهي السابق بل يكون غرضه بيان الحكم المقابل للحرام و هو خلاف ظاهر مقامه فلا تغفل.

و ثانيها: التفصيل بين ما إذا علق الأمر بارتفاع عله عروض النهي و ما لم يعلق عليه فيفيد الإباحه في الأوّل دون الثاني بمعنى أنّ وقوعه عقيب الحظر حينئذ لا يصلح للصرف بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنّ وقوعه عقيبه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهي هو الوجوب و إلاّ فهو ظاهر في الوجوب أيضا كسائر الموارد. هذا القول و إن ذكر في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه و لكن بعد ما سيأتي من تنقيح محلّ النزاع يظهر أنّه خارج عن محلّ النزاع إن استفيد الوجوب من دليل عامّ يعمّ قبل النهي و بعده.

رابعها: أنّ وقوعه عقيبه صارف مطلقا و يدلّ على الندب.

و خامسها: الوقف بمعنى إجمال اللفظ كما حكى نسبته إلى الاحكام في اصول الأحكام على ما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث نسب الوجوب إلى بعض العامّه مع ما عرفت من حكايته عن جماعه من الخاصّه أيضا كما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه.

هذا مضافا إلى أنّه اكتفى على حكايه ثلاثه أقوال مع أنّ الأقوال كما حكاها في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه خمس.

تقرير محلّ النزاع:

و كيف كان فمحلّ النزاع كما عن الميرزا الشيرازي قدس سرّه هو الأمر الحادث عقيب الحظر لا الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهي من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبه إلى زمان النهي فعليه يخرج أمر الحائض

بالصلاه بعد كونها منهيّه عنها حال الحيض عن محلّ النزاع فإنّها تكون مأموره بها بعد القرء بالأمر السابق على النهى لإطلاقه بالنسبه إلى جميع حالاتها وإنّما ورد التقيّد بسبب النهى بالنسبه إلى حال قرئها فقط فتبقى جميع حالاتها الآخر داخله فى إطلاق الأمر السابق فالحكم بوجوب الصلاه عليها بعد القرء لذلك لا لأنّ هذا المورد من موارد وقوع الأمر عقيب الحظر و مع ذلك حكم بوجوب الصلاه عليها من ناحيه عدم صلاحيّه وقوع الأمر بعد الحظر للصرف. (١)

و ينبغي تقييد محلّ البحث كما فى نهايه النهايه بما إذا كان الأمر المتكلم ملتفتا إلى النهى حال الأمر و كان الغرض قطعاً أو احتمالاً من الأمر رفع الحظر أو توهمه و شكّ فى أنّ تمام غرضه هو ذلك أو أنّه أراد مع ذلك ما هو مدلول صيغته الأمر. (٢)

و عليه فلو لم يلتفت إلى النهى حال الأمر لم يكن غرضه رفع الحظر أو توهمه لا قطعاً و لا احتمالاً فلا وجه لرفع اليد عن ظهور صيغته الأمر فى الوجوب كما لا يخفى.

بل الظاهر من تقارير الميرزا الشيرازى قدّس سرّه لزوم التفات المخاطب أيضاً إلى النهى السابق حال الأمر. و قال: و لا بدّ أن يكون كلاهما عالمين به و ملتفتين إليه حينئذ. (٣)

و لكنّه محلّ تأمّل و إشكال إذ المخاطب لو لم يعلم بالنهى السابق حال الأمر و لكن علم به بعد الأمر و أنّ المتكلم الأمر أراد بالأمر رفع الحظر أو توهمه عند بعض كفى فى كونه مورد النزاع و محلّ الخلاف.

نعم يشترط علم المخاطب و التفاته إلى النهى السابق فى الجملة سواء كان حال

ص: ١٥٧

١-١) راجع تقارير الميرزا ٤٤/٢.

٢-٢) راجع نهايه النهايه ١١١/١.

٣-٣) تقارير الميرزا الشيرازى قدّس سرّه ٤٤/٢.

الأمر أو بعده حتّى يكون الأمر واردا مورد الحظر أو توهمه وإلا فلا يكون الأمر عنده كذلك حتّى يبحث عن ظهور الصيغه فى الوجوب و عدمه.

ثمّ إنّ المراد من التوهم ما يعمّ التوهم النوعى و التوهم الناشئ من شخص المخاطب. و عليه فيندرج فى البحث الأمر الشخصى الصادر من المولى بالنسبه إلى عبده بعد الحظر أو توهمه و الأمر النوعى الصادر من الشارع بالنسبه إلى المكلفين بعد الحظر أو توهمه.

ثمّ إنّ المراد من النهى هو النهى التحريمى لا-التنزيهى لأنّه ليس بحظر. هذا مضافا إلى أنّه لا-معنى لإيراد الأمر عقيب النهى التنزيهى لإفاده الرخصه فإنّها كانت حاصله من قبل. و عليه كما فى تقريرات الميرزا لو كان شىء مكروها و ورد أمر به فلا وجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرد وقوعه عقيب النهى التنزيهى اللهمّ إلا- أن يقال كما أشار إليه فى أواخر عباراته: إنّ التقابل قرينه على ظهور الأمر فى رفع النهى التنزيهى و الكراهه فإنّ المكلف و إن لم يكن له حاله منتظره إلى الرخصه إلا أنّ له حاله انتظار رفع الكراهه فتدبر جيّدا. (١)

أدّله الأقوال:

و الظاهر هو القول الأوّل كما فى تقريرات الميرزا.

و الدليل عليه هو أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر فى توجيهه إلى ارتفاع النهى السابق و أنّ المراد منه الرخصه فى الفعل ظهورا نوعيا غير مختصّ بمقام دون آخر أو بمتكلم دون آخر بحيث يكون بمثابة الوضع فى أنّه لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكان خلاف ظاهر اللفظ و محتاجا إلى قرينه صارفه عن هذا الظهور النوعى العرفى.

ص: ١٥٨

و كان السّرّ في كون الوقوع المذكور موجبا لذلك أنّه لَمّا كان المفروض في المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور إلى النهي السابق و علم الأمر و التفاته إلى التفات المأمور إلى النهي السابق و أنّ حالته حاله انتظار الرخصة فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة لبعده وروده في تلك الحال.

و هذا نظير ما إذا استأذن الشخص المنهَى من الناهي ارتكاب ما نهى عنه بقوله: أفعله؟ فقال: افعل. فإنّه يمكن إعراضه عن جوابه و إرادته حكم آخر إلا أنّه بعيد عن ظاهر المقام فكما أنّ ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة و صرفه عن الوجوب إليه بلا خلاف أجده فكذلك حاله انتظاره للإذن و الرخصة مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك من غير فرق أصلا فيكون دلاله الأمر على الرخصة من قبيل دلاله التنبيه و الإيماء.

و منشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبه بل إنّما هو ظهور حال الأمر فإنّ الظاهر من حاله حينئذ أنّ غرضه إنّما هو رفع الحظر السابق.

و إنّما قلنا بإفاده الأمر حينئذ مجرّد الرخصة أعنى الرخصة النوعية التي هي جنس للأحكام الأربعة غير الحرمة مع أنّ ارتفاع النهي يمكن بإرادته أحد الأربعة بالخصوص من الوجوب و الندب و الكراهه و الإباحه الخاصه لظهور المقام في أنّ المراد بهذا إنّما هو مجرّد رفع النهي السابق فحينئذ لو كان المراد منه أحد الأربعة بالخصوص فليس النظر فيه أصاله إلى رفع النهي السابق و إن كان يرتفع حينئذ تبعا بل النظر إنّما هو إلى إثبات حكم جديد مستقلّ مقابل للحرمة يلزمه تبعا ارتفاع الحظر السابق. (1)

و هذا هو المراد من الإباحه المنسوبه إلى المشهور لا الإباحه الخاصه و حينئذ

ص: ١٥٩

يكون مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر رفع الحظر السابق و فرضه كالعدم.

و بالجمله فمع قرينه ظهور المقام لا مجال للأخذ بالظهور الوضعي أو الإطلاقي أو بناء العقلاء لأنّ الظهور الوضعي متبع ما لم تقم قرينه على الخلاف و الظهور الإطلاقي منعقد مع تماميه المقدمات و مع قيام القرينه على الخلاف لا تتم المقدمات و هكذا بناء العقلاء فيما إذا لم تقم قرينه على عدم إرادته الحتميّه.

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه جماعه من الوجوب مستدلّاً بعدم صلاحية المقام المذكور لصرف ظهور الصيغه عن الوجوب لما عرفت من الصلاحيّه.

و هكذا يظهر ضعف ما ذهب إليه بعض آخر من دلالتّه على الندب بعد تسليم كون المقام صالحاً لصرف الصيغه عن الوجوب لما عرفت من أنّ الأمر الوارد في ذلك المقام لا يفيد إلّا رفع النهي السابق و هو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخر فلا وجه لإفاده الندب.

و ممّا ذكر ينقدح أنّه لا مجال للتوقّف و الإجمال كما ذهب إليه صاحب الكفايه، لما عرفت من أنّ قرينه المقام تصلح لرفع اليد عن ظهور الصيغه في الوجوب و معه لا إجمال بالنسبه إلى إفاده الإباحه و رفع الحظر لأنّ المتكلم في مقام بيان أمد الحظر و عليه فلا يكون المأمور به بالأمر المذكور حراماً.

و إن اريد من الإجمال أنّه لا يعلم أنّه واجب أو مندوب أو مكروه أو مباح ففيه أنّه يعلم حاله بالاصول الجاربه في مورده. فإن كان حاله قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب و قلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم بالوجوب أو الاستحباب و إلّا فهو مجرى البراءه بالنسبه الى احتمال الوجوب، و اما اذا كان قبل النهي مشمولاً لدليل عام يدلّ على الوجوب أو الاستحباب و إنّما خصّيه النهي في مدّه من الزمن فهو خارج عن محلّ النزاع كما عرفت فإنّه بعد رفع النهي و حصول أمدّه يرجع إلى عموم الدليل من دون توقّف كما عرفت في الحائض و نحوها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الوقايه حيث أورد على المشهور فى قولهم:

إنّ الأمر الوارد عقيب النهى للإباحه بأنّ لازم رفع الحظر السابق و فرضه كالعدم هو رجوع الحكم السابق غالبا فيجب إن كان قبل واجبا، كقوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ . و يجوز إن كان جائزا مثل: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا . فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ . و بهذا يظهر لك ما فى القول المشهور من المسامحه و هو كونه للإباحه. (1)

لما عرفت من أنّ مراد المشهور من الإباحه هى الإباحه العامه لا الإباحه الخاصه و هم لا يعنون بها الأرفع الحجر و الحظر.

هذا مضافا إلى أنّ مثل قوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ، من أمثله المقام محلّ منع بعد ما عرفت من تقرير محلّ النزاع فإنّ النزاع فى الأمر الحادث عقيب النهى لا- الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهى من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبه إلى زمان النهى كالحائض و عليه فالأمر بالمقاتله مع المشركين و الكفار أمر عامّ يشمل قبل النهى و بعده و هو خارج عن محلّ النزاع فلا تغفل.

و عليه فلا- وجه لما فى الكفايه من «إنكار ظهور الصيغه فى غير ما تكون ظاهره فيه. غايه الأمر يكون موجبا لإجمالها و غير ظاهره فى الوجوب و غيره» لما عرفت من أنّ ظهور حال الأمر الملتفت إلى النهى فى كونه فى مقام بيان أمد النهى و رفع الحظر موجب لرفع اليد عمّا تكون الصيغه ظاهره فيه و مع الظهور المذكور لا وجه لإجمال و الوقف.

و حيث عرفت أنّ الظهور المذكور ظهور نوعيّ لا موردىّ يظهر أنّه ليس من

ص: ١٤١

نأاحيه بعض موارد الاستعمال حتى يآتمل أن يكون من نأاحيه القرينه و عليه فلا و آه لما فى الكفايه أيضا آه آال: و الآقبق أنه لا مجال للآشبب بموارد الاستعمال فإنه قلّ مورد منها يكون آاليا عن قرينه على الوجب أو الإباحه أو الآبعيه. و هكذا يظهر من كون الظهور ظهورا نوعيا أنه لا- و آه للآصيل بين الموارد مثل القول الآنى و الآالآ إذ لا و آه لآخصيص الظهور النوعي ببعض الموارد.

و ممآ ذكر ينقآح ما فى المآضرات آه آال: لا و آه لآعوى آمل الصيغه على الإباحه أو الآبعيتها لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال عله النهى و ذلك لأنّ هذه الآعوى آقوم على أساس أن يكون وقوعها عقب الحظر أو آوهمه قرينه عامه على إراآه أحآهما آه آآآاج إراآه غيره إلى قرينه آاصه إلا أنّ الأمر ليس كذلك لآآلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها فى شىء من المعانى المزبوره فالآآيجه أنها مجمله إراآه كل واحد من تلك المعانى آآآاج إلى القرينه. (١)

لما عرفآ من أنّ ظهور آال الأمر المآآآ إلى النهى فى كونه فى مقام بيان أمر النهى و رفع الحظر نوعي و لا يآآص بمورد آون مورد و هو كاف فى رفع اليد عن ظهور الصيغه فى الوجب فلا آغل.

آنيه:

و هو أنه هل الآل فى النهى الواقع عقب الأمر كآال الأمر الواقع عقبه أو لا؟

آاهر نأايه النأايه هو الأؤل آه آال: و مثل الأمر عقب الحظر أو آوهمه النهى عقب الأمر أو آوهمه. (٢)

و لكن آهب الميرزا الشيرازي آآس سرّه إلى الآنى و استآلّ عليه بأنّ الرآصه فى آرك

ص: ١٤٢

١- (١) المآضرات ٢/٢٠٤.

٢- (٢) نأايه النأايه ١/١١١.

المأمور به إنما يقع بغير صيغته النهى من لفظ: لا بأس و لا حرج، و أمثالهما و وقوعهما بها نادر جدًا فهذا يوهن إرادته الرخصة من النهى.

ألا- ترى أنه إذا استأذنتك أحد في ترك شيء فأردت ترخيصه فإتما ترخصه غالبًا بقولك: لا بأس و لا حرج و ليس عليك و أمثالها و قلّ أن تقول: لا تفعل. بل الإنصاف أنّا لم نظفر باستعمال النهى فيها و النواهي التنزيهية إتما استعملت في المنع و دلّ معها على الرخصة من الخارج كما في الأوامر الندبيّة حيث أنّها مستعمله في الطلب و دلّ معها على الرخصة من الخارج. هذا بخلاف الرخصة في فعل النهى عنه فإنّ الغالب مجيئها بلفظ الأمر فأنصف و تأمل. (١)

يمكن أن يقال: إنّ ظهور حال الناهى في كونه بصدد بيان أمد الوجوب ظهور نوعي أقوى من ظهور النهى فهو يقوى إرادته الرخصة من النهى و إن لم يتعارف ذكر النهى لإفاده الترخيص.

هذا مضافا إلى شيوع النهى عن الطبيب بعد أمره بشيء. كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب دواء أو تزريق كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّه: لا تشربه أو لا تزرقه. و لا فرق بين النهى المولويّ. و النهى الإرشاديّ في الاستظهار المذكور.

و لقد أفاد و أجاد في الوقايه حيث قال: و لا يخفى أنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر فإنّه لا يدلّ غالبا إلاّ على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب الدواء كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّه: لا تشربه. فإنّه لا يدلّ على مزيد من عدم لزوم شربه فتأمل جيّدا. (٢)

ص: ١٤٣

١-١) تقريرات الميرزا ٥٤/٢.

٢-٢) الوقايه ١٩٥/.

و عليه فالنهى الوارد عقيب الأمر أو توهمه مع التفات الناهى إلى الأمر يفيد رفع الإلزام و هو يجتمع مع الأربعة الأحكام الأخر و يتعين بالاصول الجارية فى موردہ بعين ما مرّ فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه.

هذا بالنسبة إلى الأمر الإلزامى و أما الأمر الندبى فالنهى الوارد عقيبه لا معنى لإيراده لإفاده عدم اللزوم فإنها كانت حاصله من قبل و عليه فلا- وجه للخروج عند ظاهر النهى بمجرد وقوعه عقيب الأمر الندبى. اللهم إلا أن يقال بما مرّ فى الأمر الوارد عقيب النهى التنزيهى من أنّ التقابل قرينه على ظهور النهى فى رفع الأمر الندبى و الاستحباب فإنّ المكلف و إن لم يكن له حاله منتظره بالنسبة إلى عدم اللزوم إلا أنّ له حاله الانتظار بالنسبة إلى أمد الندب فتدبر جيّدا.

ص: ١٦٤

ولا يخفى عليك إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ظاهر فى ارتفاع النهى السابق و سرّ ذلك أنّه لما كان المفروض فى المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور إلى النهى السابق و التفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهى السابق و إنّ حالته حاله انتظار الرخصه كان الأمر الوارد عقيب النهى ظاهر ظهورا نوعيًا فى الرخصه فى الفعل و رفع النهى السابق.

نظير ما إذا استأذن الشخص الذى نهى عن شىء من الناهى فى ارتكاب ما نهى عنه بقوله أفعله؟ فقال الناهى أفعّل.

فكما إنّ الاستيذان يوجب ظهور الأمر فى مجرّد الرخصه و صرفه عن الوجوب إليه بلا- خلاف فكذلك حاله انتظاره للإذن و الرخصه مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك من غير فرق.

و حيث إنّ الأمر حينئذ يفيد مجرّد ارتفاع النهى فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الوجوب و الندب و الكراهه و الإباحه الخاصّه.

فإن كان حال النهى قبل النهى معلوما من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما و قلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهى.

و إلّا فأصالة البراءه تقتضى نفى احتمال الوجوب و تردّد الأمر بين البواقي. ثمّ إنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر أو توهمه فإنّه أيضا لا يدلّ إلّا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب دواء فى كلّ يوم ثمّ قال بعد مدّه مع حاله انتظار المأمور للإذن فى الترك: لا تشربه فإنّه يدلّ على رفع الإلزام و الوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام و الوجوب و هو يجتمع مع إمكان الأربعة الأخرى و يتعيّن الحكم بالاصول الجارية فى موردّه فلا تغفل.

إشاره

و البحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محل النزاع:

ذهب في الفصول إلى أن محل النزاع هو هيئته الأمر دون مادّه الأمر و دون مجموعهما. حيث قال: و الحقّ أنّ هيئته الأمر لا دلالة لها على مرّه و لا تكرار.

ثمّ قال: و الظاهر أنّ نزاعهم في الدلالة الوضعيّة و استشهد له بأدلتهم و حججهم و هو نصّ القول بالاشتراك (1) و في الأوامر التي لا تكون في معنى النهي كاترك و اجتنب، فإنّ الكلام فيهما كالكلام في النهي.

ثمّ قال: و إنّما حرّروا النزاع في الهيئته لنصّ جماعه عليه و لأنّ الأكثر حرّروا النزاع في الصيغه و هي ظاهره بل صريحه فيها.

و لأنّه لا- كلام في أنّ المادّه و هي المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا- تدلّ إلّا- على الماهيّة من حيث هي على ما حكى السكّاكي وفاقهم عليه و خصّ نزاعهم في أنّ اسم

ص: ١٦٦

١- ١) و لذا قال في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه: الظاهر أنّ النزاع هنا كما في مسأله إفاده الصيغه للوجوب إنّما هو من جهة الوضع كما يشهد به كلماتهم في عنوان المسأله فإنّ قولهم: إنّ صيغه الأمر للمرّه أو للتكرار ظاهر في أنّها موضوعه لما ذا، و يدلّ عليه أيضا جعل بعضهم من أقوال المسأله الاشتراك فإنّه لا يكون إلّا بالنسبه إلى الوضع... الخ (ج ٢ ص ١٠٦).

الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر.

أورد عليه في الكفايه بأنّ الاتفاق المذكور إنّما يجدى لو كان المصدر مادّه للمشتقات التي من جملتها الأمر و ليس الأمر كذلك إذ ثبت أنّ المصدر من بعض المشتقات.

و أجاب عنه في بدائع الأفكار: بأنه لا يخفى ما في هذا الإيراد فإنّه إذا ثبت بالاتفاق المزبور أنّ المصدر لا يدلّ على المرّه و التكرار ثبت أنّ مادّه المصدر لا تدلّ على شيء منهما و ذلك يدلّ على أنّ مادّه الأمر أيضا لا تدلّ على شيء من المرّه و التكرار لاّتحاد مادّه الأمر و المصدر. (١)

و تبعه في تهذيب الاصول حيث قال:

و يمكن دفعه بأنّ مادّه المصدر عين مادّه المشتقات و إن لم يكن المصدر أصلا لها و لكن استشكل فيه بأنه لا يتمّ إلاّ إذا ضمّ إليه الإجماع بأنّ مادّته عين مادّه المشتقات أو أنّ المصدر أصل المشتقات و كلاهما ممنوعان لعدم الإجماع على الوحده في المادّه إذ وحده المادّه في المشتقات و إن صارت مسلّمه عند المتأخرين لكن عند القدماء من أهل الأدب محلّ خلاف و تشاجر على نحو مرّ في المشتقّ لبّ الأقوال كما أنّ كون المصدر أصلا مطلقا ممّا لم يسلم عند كثير منهم. (٢)

و فيه أنّه لا حاجة إلى الإجماع في مثل المقام بعد بداهه أنّ المشتقات جميعها حتّى المصدر و اسم المصدر مشتركه في المادّه التي في جميعها كماادّه الضاد و الراء و الباء في مشتقات حقيقه الضرب فوحده مادّه المصدر مع مادّه سائر المشتقات أمر لا محيص عنه بعد اشتراك المشتقات في المادّه الأصليّه و حيث إنّ الوضع الشخصيّ لكلّ مادّه

ص: ١٦٧

١-١) بدائع الأفكار ٢٥٤/١.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٦٩/١.

مشتق لا حازه إليه ولا دليل عليه فالماده الأصلية كماه الضاد والراء والباء مثلا لها وضع مستقل من دون أخذ هيئه خاصه فيها حتى هيئه المصدر واسمه وهذه الماده تكون كالهولي لجميع المشتقات المشتركة فيها ومنها المصدر واسم المصدر وهذا المعنى أمر لا محيص عنه بعد اشتراك المشتقات فيها وعدم معقوليه عروض الهيئه على الهيئه. والإجماع لو كان في مثل المقام لا يكشف إلا عن الواقعيه الخارجيه فإذا كانت الواقعيه الخارجيه معلومه عندنا فلا حازه إلى الإجماع بل لا يضّر الاختلاف فيها لو أمكن.

هذا مضافا إلى أنه لم نجد خلافا في وحده المشتقات في الماده الأصلية بل لا يمكن الخلاف فيها وإلا لزم الخلف في اشتراكها وهو بديهي البطلان.

وإنما الاختلاف في كون المصدر بما له هيئه وماده متحدا مع ماده سائر المشتقات أم لا؟ كما نسب ذلك إلى الكوفيين خلافا للبصريين ومن المعلوم أنه فاسد لعدم عروض الهيئه على الهيئه والنسبه على النسبه ولعل المراد مما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام هو تقدم الوضع بهذا وذاك لا في الأصلية والفرعيه كما حكى عن نجم الاثمه أنه قال: إن النزاع بين الكوفيين الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو المصدر والبصريين الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو الفعل ليس إلا في تقدم تعلق الوضع بهذا أو ذاك لا في الأصلية والفرعيه.

وأمّا القول بأن الغايه من وضع المصدر أو اسمه إنما هو التنطق بالماده من دون أن يكون لهيئتهما معنى وراء ما تفيد مادتها والماده وضعت لنفس الحدث بلا نسبه ناقصه أو تامه من دون فرق بين المصدر واسم المصدر وبذلك يصح قول الكوفيين من أن المصدر أصلا لسائر المشتقات وقول بعض الأعلام بكون الأصل هو اسم

المصدر لأنهما بعد ما عرفت كالمادّه بلا زياده بالنسبه إلى سائر المشتقات. (١)

ففيه أولاً: أنّ الفرق بين المصدر و اسمه واضح و دعوى عدم الفرق بينهما كما ترى و الفارق هو وجود النسبه الناقصه فى المصدر دون اسم المصدر فإنّه حاك عن نتيجه الفعل. ألا ترى الفرق بين التسليم و السلام و التكليم و الكلام.

و عليه فلا وجه لإنكار إفاده الهيئه فيهما معنى دواء ما تفيد المادّه لما عرفت من أنّ الهيئه فى المصدر و اسمه تكون كسائر الهيئات فى إفاده المعانى و من المعلوم أنّ المصدر بماله مادّه و هيئه لا يصلح لأن يكون مادّه لسائر المشتقات و إلاّ لزم عروض الهيئه على الهيئه بل النسبه على النسبه كما لا يخفى.

و لا ملازمه بين كون الوضع فى مادّه المشتقات مستقلاً و كون هيئه المصدر و اسمه لا معنى لها لإمكان أن نقول بأنّ مادّه جميع المشتقات هى التى لا تتلبس بهيئه حتّى هيئه المصدر و اسمه و هى التى تشير إليها بعنوان الضاد و الراء و الباء فى مشتقات حقيقه الضرب و هذه المادّه من دون أخذ هيئه فيها موضوعه مستقلاً لحقيقه الضرب و اعتبرت مادّه لجميع الهيئات الوارده على تلك الحقيقه و متّحده معها فهى كالهولى بالنسبه إلى التكوينيّات كما لا يخفى.

و عليه فمادّه المصادر و أسمائها كسائر المشتقات تؤخذ من تلك المادّه و متّحده معها فإذن صحّ ما استدللّ به صاحب الفصول من أنّ النزاع فى الهيئه، كما قال فى نهايه النهايه:

إنّ المادّه بلفظها و معناها يجب أن تكون محفوظه فى طيّ تمام مشتقاتها فإذا لم تكن خصوصيّه من خصوصيّات المعانى سيّاله بل مختصّه ببعض المشتقات دون بعض لا جرم تكون خصوصيّه مستفاده من هيئه ذلك البعض إذ لو كانت مستفاده من

ص: ١٦٩

(١-١) راجع تهذيب الاصول ١/١٠٥ و ١٠٦.

المادّة لزم أن تكون تلك الخصوصيّة سيّاله و موجوده في طيّ تمام المشتقّات و على ذلك فالبحث عن دلالة الصيغه على المرّه و التكرار مع الاتّفاق على عدم دلالة المصدر على شيء منهما يكون كاشفا عن أنّ هيئه الصيغه هي المتنازع في دلالتها على أحد الأمرين مع عدم دلالة مادّتها على شيء منهما. (1)

و أيضا كما قال استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: لا معنى للهيئه في المادّه المهمله كما لا معنى للمادّه في الهيئه المهمله و عليه فنظر الواضع إلى المادّه مثل الضاد و الراء و الباء و وضعها لتحقيقه الضرب المسمّى في الفارسيّه ب«زدن» بشرط أن تكون تلك المادّه في ضمن الهيئات المستعمله من دون لحاظ خصوصيّاتها كالنسبه الصدوريّه أو الوقوعيّه أو غيرهما كما أنّ نظره يكون إلى الهيئه مثل صيغه أفعال و وضعها للبعث بشرط أن تكون المادّه فيها مستعمله لا مهمله.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المرّه لو كانت مأخوذه في المادّه لكان كلّ صيغه دالّه عليها باعتبار مادّتها كما أنّها لو لم تكن كذلك أو حصل الاتّفاق في مادّه هيئه أنّها لا تدلّ على المرّه ظهر أنّ المرّه لا تكون مأخوذه في مادّه كلّ صيغه و هيئه. فتحصّل ممّا تقدّم أنّ النزاع لا يكون إلّا في الهيئه.

و أمّا ما في تهذيب الاصول من استبعاد كون الهيئه محلاّ للنزاع من جهه أنّ الهيئه وضعت لنفس البعث و الإغراء كإشاره المشير و مقتضى البعث على الماهيته المجرّده هو إيجادها في الخارج لا جعل الإيجاد جزء مدلوله اللفظيّ إلى أن قال:

فالشيء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدّدا على نحو التأسيس... إلخ ففيه:

اولا: أنّ تضعيف دليل من يدعى دلالة الهيئه على المرّه و التكرار بما ذكر

ص: ١٧٠

لا يلزم عدم كون الهيئه محلاً للنزاع كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المتعلّق المبعوث إليه يمكن أن يكون هو الطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى كما سيأتى بيانه فى متعلّق الأوامر لأنّ الطبيعه بما هي هي لا تكون مطلوبه و لا مراده.

و ثالثاً: أنّ المتعلّق المبعوث اليه يكون بمنزله الموضوع للهيئه بحسب اللحاظ فحينئذ يكون مفاد الهيئه من تبعاتها و لا- مجال للتعدّد و التكرّر و لكن بحسب الوجود الخارجى يكون بمنزله المعلول للهيئه و من تبعاتها فالبعث المتعدّد يمكن تعلّقه بالمتعلّق بحسب الإيجاد الخارجى لأنّه قابل للتكرّر فلا تغفل.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّ الوجود و الإيجاد من اللوازم العقلية لتعلّق البعث على الطبيعه لا مدلولاً للهيئه و المادّه و حينئذ يصحّ النزاع بناء على تعلّق الأمر بالطبيعه بأنّه يفيد المرّه أو التكرار و لكن يكون النزاع عقلياً لا- لغويّاً و هو خلاف ظاهرهم من كونه لغويّاً فافهم.

المقام الثانى: فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار و عدمها

و التحقيق هو عدم دلالة الأمر على المرّه و التكرار لا بمادّتها و لا بهيئتها فإنّ البعث الذى هو مدلول الأمر يتعلّق بوجود الطبيعه بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّه و التكرار و لكن يمكن امتثاله بفعل واحد و لو قلنا بأنّ البعث تعلّق بنفس الطبيعه المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى التي يجتمع مع اعتبارات الماهية فلا دلالة للأمر على المرّه و التكرار ايضاً فإنّ المتعلّق من أسماء الأجناس و هي موضوعه للطبيعه المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية.

إلا أنّ الطبيعه المهمله حيث لا يمكن إرادتها لإهمالها و خلوّها من جميع

الحيثيات حتى من حيث الوجود و العدم يحكم العقل بأن البعث إلى الماهية المذكوره يرجع إلى البعث إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ فالإيجاد مستفاد من حكم العقل و ليس داخلاً في مدلول الهيئه كما نسب إلى صاحب الفصول فإن مدلول الأمر هو البعث كما لا- يكون داخلاً- في نفس الماهية و الطبيعه لأن أسماء الأجناس كما عرفت موضوعه للطبائع المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهية فالإيجاد مقدر بحكم العقل من جهة عدم إمكان إرادته الماهية بما هي الماهية.

ثم إن إيجادها الذي يجب تقديره بحكم العقل يتحقق كما حكى عن سيد الاستاذ المحقق الفشاركي على أنحاء:

الأول: الوجود السارى في كل فرد كما في قوله تعالى: أحل الله البيع.

الثاني: الوجود المقيّد بقيد خاصّ و من القيود المرّه و التكرار و نحوهما.

الثالث: صرف الوجود في مقابل العدم الأزليّ من دون أمر آخر وراء ذلك و لا يصار إلى أحدهما إلا بقيام القرينه أو بالأخذ بمقدمات الحكمة.

و لذلك قال في الدرر: و حيثما لا يدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعين الثالث لأنه المتيقّن من بينها و غيره يشتمل على هذا المعنى و أمر زائد فيحتاج إلى مثونه اخرى زائده مدفوعه بمقتضى الإطلاق.

لا يقال: إن اعتبار صرف الوجود أيضاً قيد زائد و يحتاج إلى مثونه زائده.

لأننا نقول- كما أفاد المحقق الحائريّ قدس سرّه في تعليقه الدرر- إنّ القدر المتيقّن هو مطلق الوجود المعرّي حتى من هذا القيد و لا يلزم من ذلك، القول بالتكرار لأنّ العله الواحده لا تقتضى إلا معلولاً واحداً و المفروض أنّ البعث واحد و لا يكون متعدداً.

انتهى

و إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال بعد عدم إمكان إرادته الماهية المهمله و حكم العقل بتقدير إيجاد أقسامها و اللابشرط القسمي أي الطبيعه المرسله ذاتا

ص: ١٧٢

يكون أقلّ مثونه من سائر الأقسام و ذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعه المرسله ذاتا و بما أنّ الطبيعه المرسله على ما تقدّم تكون قابله لتعلّق الحكم بها بنحو الشيوخ البدليّ و بنحو الشيوخ السارى يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن و حيث أنّ الشيوخ البدليّ أقلّ مثونه من السارى يتعيّن الحمل عليه و هو مساوق لكون صرف الوجود مرادا. (١)

و كيف كان فلا يدلّ الأمر لا بمادّتها و لا بهيئتها على المرّه و التكرار.

نعم يتحقّق الامتثال للأمر بوجود الطبيعه أو بإيجاد الطبيعه إذ بعد الإتيان بها فى المرّه الاولى سقط الأمر بالطبيعه و يتحقّق الامتثال. و لا مجال للامتثال الآخر بعد سقوط الأمر كما لا يخفى و إن شكّ فى أنّ المطلوب هو المرّه أو التكرار فمقتضى أصاله الإطلاق و العموم هو الاكتفاء بالمرّه لصدق الإتيان بالطبيعه مع الإتيان بها مرّه و إن لم يكن إطلاق و عموم فمقتضى أصاله البراءه عن الزائد هو عدم اعتبار الأمر الزائد.

المقام الثالث: فى المراد من المرّه و التكرار:

ربما يقع الكلام فى أنّ المراد منهما هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد:

و الفرق بين الدفعات و الأفراد بأنّ الاولى تحتاج إلى تعدّد الأزمنه و تعاقبها دون الثانيه. ذهب صاحب الفصول على ما حكى عنه إلى أنّ النزاع فى الدفعه و الدفعات و استدللّ له بالتبادر و بأنّه لو اريد بالمرّه الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو اريد بها

ص: ١٧٣

الدفعه فلا علقه بين المسألتين.

حاصله كما فى بدائع الأفكار أنّ النزاع على فرض إرادته الفرد و الأفراد من العنوان مبنّى على المسأله الاخرى و هى كون الأمر متعلّقاً بالطبيعه أو الفرد فمن اختار أنّ الأمر متعلّق بالفرد يصحّ له أن يبحث فى أنّ المطلوب بالأمر هل هو الفرد الواحد أو الأفراد و أمّا من يختار أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه فلا يتأتّى منه البحث المزبور كما هو الواضح.

نعم على تقدير إرادته الدفعه و الدفعات يجرى النزاع حتّى على القول بتعلّق الأمر بالطبيعه. (١)

و أجب عنه فى الكفايه و البدائع بما حاصله: أنّ الطبيعه لا يمكن وجودها إلّا فى ضمن فرد ما و حينئذ يصحّ أن يقال بتعلّق الأمر بالطبيعه. ثمّ يبحث عن أنّ المطلوب بالأمر هل هى الطبيعه بإيجادها فى ضمن فرد أو أفراد. فالبحث عن الفرد أو الأفراد يتأتّى حتّى فى صورته تعلّق الأمر بالطبيعه أيضا.

أورد عليه فى تهذيب الاصول بناء على أن يكون إيجاد الطبيعه جزء مدلول الهيئه كما هو مختار صاحب الفصول بأنّ المتعلّق حينئذ يكون نفس الطبيعه و إلّا يصير معنى الأمر بالصلاه: «أوجد الطبيعه» و هو كما ترى، فإذا كانت الطبيعه خاليه عن الوجود فلا مجرى للنزاع بعد اختيار كون متعلّق الأوامر هو الطبيعه للنزاع للمرّه و التكرار. سواء اريد منه الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات ضروره أنّها خارجه عن الطبيعه بخلاف ما إذا كان المختار فى متعلّق الأوامر هو الفرد فإنّ للنزاع المذكور فيه مجالا كما لا يخفى.

نعم بناء على المختار من كون إيجاد الطبيعه من اللوازم العقليه لتعلّق البعث على

ص: ١٧٤

(١-١) بدائع الأفكار ٢٥٤/١.

الطبيعه لا-مدلولا للهيئه و لا للماده يصح النزاع بناء على تعلق الأمر بالطبيعه أيضا في أنّ المراد هو الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات و لكنّه يكون عقلياً لا- لغويًا و هو خلاف ظاهرهم من كون النزاع لغويًا و لكن مع ذلك لا يصير هذا البحث من تتمه البحث الآتى لكون الجهات المبحوث عنها مختلفه. انتهى بتلخيص و تغيير. (١)

و لعلّ إليه يؤول ما ذكره المحقق الأصفهاني قدس سرّه من أنّ مجرد ترتّب موضوع مسأله على موضوع مسأله اخرى أو محمولها على محمولها لا يستدعى جعله تتمه لتلك المسأله بل ميزان الوحده و التعدّد وحده جهه البحث و تعدّدها و تعدّد جهه البحث هنا و هناك واضح فإنّ جهتي الوحده و التعدّد في الوجود و إنّ كانتا عارضتين له و مترتبتين عليه لكنهما مغايرتان له قطعاً فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر و إنّ كانت رتبه أحدهما متأخره عن الآخر. (٢)

و بعبارة اخرى كما في تقريرات الميرزا الشيرازي قدس سرّه أنّ النزاع في دلالة الصيغه على كمّيّه ما تعلقت به و عدمها مع قطع النظر عن كون متعلّقها الطبيعه أو الفرد، فإنّ لا- منافاه بين القول بالمزمه أو التكرار و بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع فإنّ النزاع هناك في تعيين نفس المأمور به من أنّه هو الفرد أو الطبيعه و هنا في دلالة الصيغه على كمّيّته فإنّ يجتمع كلّ من القولين هناك مع كلّ من الأقوال هنا فالقائل بالمزمه أو التكرار بناء على كون متعلّق الأوامر هو الأفراد يقولان بدلالة الصيغه على إيجاد فرد من الطبيعه مزمه أو مكرّراً فإنّه كما يتّصف الطبيعه بالمزمه و التكرار كذلك يتّصف الفرد بهما و هذا واضح لا غبار عليه. (٣)

ص: ١٧٥

١-١) تهذيب الاصول ١٧١/١-١٧٢.

٢-٢) نهاية الدرايه ٢١٨/١.

٣-٣) تقريرات الميرزا ٦٦/٢.

و فى قبال صاحب الفصول المحقق القمى حيث ذهب إلى أن النزاع فى الفرد و الأفراد و أيده سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأنه ليس فى الأحكام ما يكون الدفعه و الدفعات. (١)

و فيه: أولاً: أن المباحث الاصوليه لا تبتنى على الأحكام الشرعيه لإمكان حصول النزاع فى مفاد الأوامر العرفيه بكلا المعنيين أى الفرد و الأفراد و الدفعه و الدفعات.

و لذا إذا قال المولى لعبده: زر زيدا، يقع الكلام فى أنه هل تدل صيغه الأمر على لزوم الزياره دفعه واحده أو على لزومها بدفعات. و من المعلوم أن تكرر الزياره يحتاج إلى تعدد الأزمنه و تعاقبها كما إذا قال:

أكرم زيدا، يقع الكلام فى أنه هل تدل الصيغه على وجوب إيجاد إكرام واحد أو إيجاد إكرامين أو أزيد و لو كان ذلك فى دفعه واحده و ذلك كالقيام و السلام فى آن واحد أو أنها لا تدل على شىء من ذلك و إنما تدل على مجرد طلب الماده.

و ثانياً أن حصر أدله الأحكام فى الفرد و الأفراد لا- وجه له بعد وجود كلا- المعنيين فيها، ألا ترى أن قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ، أو قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، و نحوهما يدل على وجوب الصلاة أو الصوم عند تعدد الدلوك أو الرؤيه مع أنهما مما يحتاج إلى تعدد الأزمنه و تعاقبها.

و ليس هو إلا الدفعات.

اللهم إلا أن يقال: إن الأزمنه بالنسبه إلى كل صلاه أو صوم من المقومات فكل واحد فرد غير فرد آخر فافهم.

ألا ترى أن قوله تعالى: و اعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسَهُ...

ص: ١٧٤

الآية، لا يدلّ إلا على الفرد و لا مجال فيه للدفعات و لعلّ البحث عن إمكان الامتثال عقيب الامتثال كما سيأتي إن شاء الله تعالى يناسب الدفعه و الدفعات بمعنى أنّ الإتيان بالفرد أو الأفراد هل يكون مطلوباً مرّة و دفعه أو يكون مطلوباً مرّات و دفعات فتدبرّ.

و عليه فبعد وجود كلّ واحد منهما في الأحكام يمكن النزاع و الشكّ في إرادته الدفعه أو الدفعات في بعض الأحكام الشرعيّه أيضاً لو لم تقم قرينه خاصّه على إرادته أحدهما.

و ممّا ذكر يظهر قوّه ما في الكفايه من قوله: و التحقيق أن يقعا بكلا- المعنيين محلّ النزاع و إن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل أي الدفعه و الدفعات. انتهى.

و كيف كان فكلّ مورد تقوم فيه قرينه على إرادته الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات فلا كلام و أمّا مع الشكّ فالمرجع هو الأصل العمليّ في المقام و هو ليس إلاّ أصاله البراءه عن اعتبار الأمر الزائد لأنّ الشكّ في التكليف الزائد كما لا يخفى.

هذا إذا لم يكن إطلاق و إلاّ فالمرجع هو الإطلاق و هو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّه أو الدفعه إلاّ أنّ الاكتفاء بالمرّه أو الدفعه ليس من جهه كون المرّه أو الدفعه مأخوذه في الهيئه أو المادّه لما عرفت من عدم أخذهما فيهما بل من جهه صدق الامتثال بإتيان الطبيعه مرّه أو دفعه و مع الصدق المذكور لا يبقى الأمر كما لا يخفى.

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال:

و لا- يخفى عليك أنّه لا إشكال في أنّه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً امتثالاً بالأمر الأوّل، بناء على القول بالمرّه لأنّ بالامتثال الأوّل يسقط الأمر و مع سقوطه لا يعقل الامتثال الثاني فالامتثال الزائد أو الامتثال بعد الامتثال لا معنى له.

و أمّا بناء على عدم دلالة الأمر على المرّه و التكرار و ضعا و تقدير اليجاد أو الوجود بحكم العقل فإن أتى بفرد فلا مجال معه للامثال الثاني أيضا لتحقق طبيعه بإتيان الفرد الأوّل و معه يسقط الأمر بالطبيعه و معه لا يعقل الامثال الثاني من دون فرق بين كون الامثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى و بين عدمه كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلا.

فإنّ الملاك في سقوط الأمر هو حصول الطبيعه و بإتيان الفرد حصلت الطبيعه و عدم سقوط الغرض الأقصى لا يضرّ بعد سقوط الغرض الأدنى الذي كان داعيا للأمر بالطبيعه و المفروض أنّ الغرض الأدنى و هو التمكن من الشرب أو التوضّأ حاصل بإتيانها.

و لذلك أورد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه على صاحب الكفايه «حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا كان امثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعي امثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامثاله أصلا و بين ما إذا لم يكن الامثال علّه تامّه لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضّأ فعلا- فلا- يبعد صحّه تبديل الامثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا كما كان له ذلك قبله.» بأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب و هو حاصل مع الإتيان بالماء فلا- معنى لبقاء الأمر مع حصوله نعم لو أريق الماء تجدد الإراده الملزمه بإتيان الماء ثانيا لزوال التمكن من الشرب أو التوضّأ و مع العلم بالإراداه المذكوره و زوال التمكن سواء أمر أو لم يأمر بها يحكم العقل بوجوب الإتيان بالطبيعه ثانيا و لكنّه ليس امثالاً للأمر الأوّل بل هو امثال للأمر الثاني.

و هكذا لو علم بعد الإتيان بالفرد و سقوط الأمر أنّ للمولى إراداه استجابيه

يأتين فرد أحسن مما أتى به يجوز له أن يأتي بالفرد الآخر و لكنّه ليس إلا امتثالاً للأمر الثاني و ليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني من الأمر الأوّل.

و إليه يحمل ما ورد في صلاه الآيات من جواز إعادتها ما دامت الكسوف أو الخسوف باقيه أو في صلاه المعاده بالجماعه من جواز إعادته الفريضة المأتى بها منفردا بالجماعه. لأنّ الإعادة ليست بالأمر الأوّل حتّى ينافى ما ذكرناه بل تكون بالأمر الندبى ثانيا كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبه إلى الامتثال بالزائد في الدفعيات و الأفراد الطوليه.

المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد:

و أما الامتثال بالزائد في الأفراد العرضيه فلا إشكال فيه بعد كون إيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنها نحو من الامتثال كإيجادها في ضمن الفرد و مقتضى إطلاق الطبيعه هو جواز الإتيان بها على نحوين و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في أنّه إذا أتى بعدّه أفراد عرضيه في دفعه واحده هل يكون الإتيان المذكور امتثالاً واحدا لوحدّه الأمر المقتضى للامتثال الواحد أو امتثالات متعدده بتعدّد الآحاد التي أتى بها.

ذهب في نهايه الاصول إلى الثاني حيث قال: إنّ الطبيعه الموجوده في الخارج تتكثّر بتكثّر أفرادها لكونها أمرا لا يابى الوحده و لا الكثره و القول بكون الطبيعه الموجوده في الخارج موجوده بوجود وحدانيّ و إن كثرت أفرادها ضعيف في الغايه. (1)

ص: ١٧٩

و فيه كما فى تهذيب الاصول: أنّ وحده الامتثال و كثرته بوحده الطلب و كثرته لا بوحده الطبيعه و كثرتها ضروره أنّه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال و إن اوجد آلاف من أفراد الطبيعه.

و بالجمله فرق بين تعلق الأمر بإكرام كلّ فرد من العلماء و بين تعلقه بنفس الطبيعه متوجّها إلى مكلف واحد فعلى الأوّل يكون كلّ فرد واجبا برأسه و لو بالانحلال فى جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدّد امتثاله و لذا يعاقب بعدد الأفراد.

و على الثانى يكون مركز الحكم نفس الطبيعه فهنا حكم واحد و متعلق فارد و تكثرها فى الوجود لا يوجب تكثر الوجوب و لو انحلالا كما لا يوجب تكثر الامتثال و لذا لو ترك الإكرام المتعلق بالطبيعه مطلقا لم يكن له إلا عقاب واحد.. إلى أن قال:

و لا- يقاس المقام بالواجب الكفائى أيضا لأنّ البعث فى الواجب الكفائى يتوجه إلى عامه المكلفين بحيث يصير كلّ مكلف مخاطبا بالحكم فهناك طلبات كثيره و امتثالات عديده لكن لو أتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض و ارتفاع الموضوع و لو تركوها رأسا لعوقبوا جميعا و لو أتاها الجميع دفعه قد امتثلوا كافه لكون كلّ فرد منهم محكوم بحكمه و مخاطب ببعثه المختصّ بخلاف المقام. (1)

المقام السادس: فى عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبى:

قال الميرزا الشيرازى قدّس سرّه إنّ النزاع فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار لا يختصّ بما إذا كان للوجوب بل يجرى فيه على تقدير إرادته الندب أو ظهوره فيه أيضا كما لا يخفى.

ص: ١٨٠

المقام السابع: في الفرق بين النواهي والأوامر:

ولا يخفى عليك أنّ المادّة في كليهما واحده و هي الماهيّة المبهمة إذ النهي منحلّ إلى مادّه و هيئته و المادّه تدلّ على نفس الماهيّة و الهيئته تدلّ على الزجر عن الماهيّة و حيث إنّ الزجر عن نفس الماهيّة لا معنى له كالبعث نحو نفس الماهيّة يقدر بحكم العقل الوجود أو إيجاد الماهية فيزجر الناهي عن إيجادها.

و مع ذلك يختلف مفادهما بحكم العرف و العقلاء إذ مقتضى مقدمات الحكمه في الأوامر كما عرفت هو الشيعو البديلّ بخلاف مقتضاها في النواهي فإنّ العرف يحكم فيها بالشيعو الساري و لزوم ترك جميع الأفراد عرضيّة كانت أو طوليّة بنحو الاستغراق إذ من البديهيّ عدم إرادته ترك ما او الزجر عن مجموع الأفراد و إلّا لزم أن يكون للنهي امتثال واحد و معصيه واحده لعدم انحلاله إلى النواهي و العرف لا يساعده إذ مع المخالفه في مورد لا يحكم العرف بسقوط النهي بل يحكم بأنّ النهي بحاله و ليس ذلك إلّا من جهة كون المراد من النهي هو الشيعو الساري.

قال في تهذيب الاصول-عند بيان وجه الفرق بين النواهي و الأوامر مع وحده المادّه فيهما-إنّ الأولى التشبّث في جانب النهي بذيل فهم العرف المتّبع في تلك المقامات في كلتا المرحلتين:

أى مرحله أنّ الطبيعيّ ينعدم بعدم جميع الأفراد.

و مرحله أنّ النهي إذا تعلّق بالطبيعه ينحلّ إلى النواهي من غير أن تستعمل الطبيعه في الأفراد و من غير فرق بين كون النهي زجرا أو طلب ترك فتأمل. (١)

و أوضح ذلك في بدائع الأفكار بأنّ أسماء الأجناس موضوعه للطبيعه المهمله

ص: ١٨١

التي تكون مقسما لاعتبارات الماهية و وظيفه المقدمات رفض القيود و بيان أنّ ما هو مدلول اللفظ يكون تمام الموضوع للحكم ضروره أنّ المتكلم إذا ألقى كلاما لمخاطبه و لم يذكر قييدا فلا محاله يكون مدلول اللفظ مرادا و يضاف إلى المقدمات حكم العقل بعدم إمكان إرادته المقسم لإهماله.

و حينئذ إذا تعلق الأمر بلفظ فهو يقتضى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ و من المعلوم أنّ إيجاد الطبيعه المهمله يتحقق بإيجاد أحد أقسامها و اللابشرط القسمى أى الطبيعه المرسله ذاتا يكون أقلّ مثونه من سائر الأقسام و ذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعه المرسله ذاتا. و بما أنّ الطبيعه المرسله على ما تقدّم تكون قابله لتعلق الحكم بها بنحو الشيعه البدليّ و بنحو الشيعه السارى يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن. و حيث أنّ الشيعه البدليّ أقلّ مثونه من السارى يتعيّن الحمل عليه و هو مساوق لكون صرف الوجود مرادا.

و أتمّ إذا صار مدلول اللفظ متعلّقا للنهى فهو يقتضى الزجر عن الطبيعه المهمله أعنى تركها و من المعلوم أنّ ترك الطبيعه المهمله أعنى المقسم يتحقق بترك جميع أقسامها و نتيجة ذلك مطلوبه ترك الطبيعه على نحو السريان و قد تحصّل من بيان هذا الوجه أنّ الفرق بين الأوامر و النواهي يكون من جهة اختلاف مقتضى البعث إلى المهمله و الزجر عنها. (1)

و لا يخفى عليك أنّ إفاده السريان و الاستغراق فى طرف النهى لا يحتاج إلى مقدمات الحكمه حتّى يقال:

يختلف مقتضى المقدمات فى الأمر و النهى فإنّها تقتضى فى الأوّل الشيعه البدليّ و فى الثانى الشيعه السارى إذ وقوع الماده المهمله فى حيّز النفى أو النهى المستفاد من

ص: ١٨٢

الهيئة يفيد العموم و السريان و الاستغراق من دون حاجه إلى مقدمات الحكمة و لعلّ إليه يرجع ما ذكره المحقق العراقي فتدبر جيداً.

قال الميرزا الشيرازي قدس سره: لكنّ التحقيق أنّ تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعه من حيث هي بمعنى عدم ملاحظه شيء معها يدلّ التزاماً عقلاً- على نفي جميع أفرادها و لا حاجه إلى ملاحظه إطلاق الطبيعه و وحدتها بل يكفي ملاحظه نفس الطبيعه مع قطع النظر عن كلّ القيود الطارئه عليها كما أنّ تعليق الإيجاب على النحو المذكور لا يستلزم إلاّ إيجاب فرد واحد بمعنى أنّ الذي يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعه عقلاً ليس أزيد من ذلك. (١)

..إلى أن قال: إنّ المصحح لصدق انتفائها و تركها عقلاً- حينئذ إنّما هو انتفاء و ترك جميع الأفراد كما أنّ المصحح لصدق وجودها حينئذ عقلاً وجود فرد منها فيدلّ اللفظ بالالتزام العقليّ من جهة إطلاق معنى المادّه الذي هي الطبيعه في صورته النفي على انتفاء و ترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهراً في عموم النفي على وجه لو جاء دليل من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل فيلاحظ قاعده التعارض بينهما من التعادل و الترجيح و في صورته الإثبات على إرادته وجود أحد الأفراد على البدل دون الأزيد فالظاهر منه حينئذ ليس أزيد من فرد واحد على البدل لا غير فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظه شاهد خارجيّ من دليل لفظيّ أو إجماع إن وجد أحدهما و إلاّ فيرجع إلى دليل الحكمة لو جرى في المورد فيتوقّف الحكم بالعموم حينئذ على إحراز مقدماتي دليل الحكمة.. إلخ. (٢)

ظاهره هو عدم الحاجه إلى المقدمات حتّى في الأمر مع أنّك عرفت أنّه لو لا

ص: ١٨٣

١-١ (١) تقريرات الميرزا ١٠٥/٢.

١١٠/٢ (٢) نفس المصدر ١١٠/٢.

المقدمات ترددت المادّة المبهمة فى الأمر بين اللابشرط و بشرط لا و بشرط شىء و مقتضى الحكم العقلى هو كفايه أحدها فلا يفيد المقصود و عليه فالحاجه إلى المقدمات فى تعيين اللابشرط من بين سائر الاعتبارات و هكذا فى تعيين البدلى من اللابشرط من السارى واضحه فلا يكفى فيه تعلق الهيئه بالمادّة المبهمة.

نعم لا حاجه كما أفاد و أجاد إلى المقدمات فى جانب النهى و لكن ليس بين العموم المستفاد من وقوع الماهيه فى حيز النفى و بين دليل خارجى يدل على خروج بعض الأفراد تعارض حتى يحتاج فيه إلى التعادل و التراجع لأن مع الجمع الدلالى لا مجال للتعارض و الأخبار العلاجيّه جاريه فى المتعارضين فلا تغفل.

نعم يمكن أن يقال إن وجه اختلاف الأمر و النهى فى كيفيه الامتثال هو كثره الاستعمال فإن صيغه الأمر تكون ظاهره فى مطلوبيه الطبيعه بصرف وجودها بسبب كثره استعمالها فيها بخلاف صيغه النهى فإنها ظاهره فى مبعوضيه الطبيعه بجميع أفرادها لا حكم العقل أو مقدمات الحكمه و سيأتى تتمه الكلام فى المقصد الثانى.

و كيف كان فتحصل ممّا ذكر أنّ إفاده النواهى للاستغراق و السريان مع كون المادّة فيها ماهيه مهمله من جهه كثره الاستعمال أو من جهه وقوع الماهيه المهمله فى حيز النفى و على كلّ تقدير لا حاجه فيه إلى إجراء مقدمات الحكمه.

ثم لا فرق فيما ذكر بين كون النواهى للتحريم أو للتنزيه كما لا فرق فى ذلك بين كون الجمله إنشائيه أو خبريه أو كون المنفى هو الجمله أو المصدر كقوله تعالى:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (١). فلا تغفل.

ص: ١٨٤

(١ - ١) البقره ١٩٧.

الكلام يقع فى مقامات:

المقام الأول:

أن محلّ النزاع فيه هو هيئته الأمر دون مادّه الأمر و دون مجموعهما لنصّ جماعه من الاصوليين عليه.

هذا مضافا إلى تحرير أكثرهم النزاع فى الصيغه و هى ظاهره فى الهيئه لو لم نقل بأنّها صريحه فيها، على أنّه لا كلام فى أنّ المادّه كالضاد و الرأ و الباء فى مثل المصدر و هو الضرب لا تدلّ إلاّ على الماهيه من حيث هى إذ لو كانت دالّه على المرّه و التكرار لزم أن تدلّ عليه كلّ صيغه تحتوى تلك المادّه باعتبار دلالة مادّتها مع أنّه ليس كذلك فالبحث عن دلالة صيغه الأمر ترجع إلى البحث عن دلالة هيئته الأمر.

المقام الثانى:

أنّ الحقّ هو عدم دلالة الأمر على المرّه و التكرار لأنّ هيئته الأمر موضوعه للبعث نحو وجود الطبيعه بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّه و التكرار هذا بناء على ما قرّر فى محلّه من أنّ الطبيعه بما هى الطبيعه لا تكون مطلوبه و لا مراده فاللازم هو تعلق البعث إلى وجود الطبيعه بالنحو المذكور و أمّا إذا قلنا بأنّ البعث متعلّق بنفس الطبيعه المهمله التى تكون مقسما لاعتبارات الماهيه التى يعبر عنها باللابشرط المقسمى فالعقل يحكم بأنّ البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأنّ الطبيعه بالمعنى المذكور لا- يمكن إرادتها لإهمالها و خلوّها من جميع الحثيات و عليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل و ليس داخلا فى الماهيه و الطبيعه.

فلا- دلالة للهيئه أيضا على المره و التكرار نعم يتحقق الامتثال بوجود الطبيعه أو بإيجادها فى المره الاولى إذ بعد الإتيان بالطبيعه سقط الأمر و تحقق الامتثال و لا مجال للامتثال الثانى كما لا يخفى.

المقام الثالث:فى المراد من المره و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد و الفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعه و الدفعات إلى تعدد الأزمنه و تعاقبها بخلاف الفرد و الأفراد.

ذهب فى الفصول إلى أنّ المراد هو الدفعه و الدفعات مستدلًا بالتبادر و بأنّ المراد لو كان هو الفرد و الأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئًا منهما و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين.

و فيه أنّ الأمر لو كان متعلّقًا بالطبيعه يجرى البحث المذكور فى هذه الصوره أيضا لأنّ الطبيعه لا يمكن وجودها إلاّ فى ضمن فرد ما فحينئذ يقع الكلام فى أنّ المطلوب بالأمر هل هو الطبيعه بإيجادها فى ضمن فرد أو أفراد أو الدفعه أو الدفعات.

و دعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعه كما هو الظاهر أو نفس الطبيعه و تقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث فى الأوّل لغوىّ و فى الثانى عقلىّ.

لا يوجب أن يكون البحث تتمه للمبحث الآتى بعد جريانه فى الصورتين و لو كان البحث على تقدير لغويًا و على تقدير عقليًا.

فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينه على إرادته الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات

فلا كلام و مع عدم قيام القرينه فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق و هو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّه و الدفعه إلا أن الاكتفاء بهما ليس من جهه كونهما مأخوذتين فى الهيئه أو المادّه لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهه صدق الامتثال بإتيان الطبيعه مرّه أو دفعه و مع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.

و إن لم يكن إطلاق و شكّ فى أنّ المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العمليّ و هو ليس إلا أصاله البراءه عن تكليف الزائد فلا تغفل.

المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال و لا- يخفى عليك أنّ بعد الإتيان بالمأمور به و سقوط الأمر لا مجال للامتثال الثانى بالنسبه إلى الأمر الأوّل الساقط لأنّ الامتثال متوقّف على الأمر و المفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل.

و لا- فرق فى ذلك بين أن نقول بدلاله الأمر على المرّه وضعا أو بعدمها و تقدير الوجود أو الإيجاد فى جانب المتعلّق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعه أيضا بإتيان الفرد الأوّل فكما أنّ الأمر المتعلّق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعه إذ يتحقّق الطبيعه بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقّق الطبيعه أنّ للمولى أمر استحبابيّ بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتى بفرد آخر و لكنّه ليس إلا الامتثال للأمر الثانى و ليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثانى بالنسبه إلى الأمر الأوّل و عليه يحمل جواز إعادته الفريضة المأتى بها منفردا أو بالجماعه.

و أمّا الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر أو بداعى أن

يكون الإتيانان امثالاً واحداً و بين ما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لا يخفى لأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب و هو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلا تغفل.

المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد و لا- إشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كما إيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعه هو جواز الإتيان بها على نحوين.

ثم إنّ وحده الامتثال و كثرته بوحده الطلب و كثرته لا بوحده الطبيعه و كثرتها و عليه فالإتيان بعدّه أفراد عرضيه دفعه واحده لا يكون إلا امثالاً واحداً لا امثالات متعدده كما لا يخفى.

المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبيّ و ذلك لوحده الملاك.

المقام السابع في الفرق بين النواهي و الأوامر و لا يخفى أنّ كفيته الامتثال بين النواهي و الأوامر مع وحده متعلّقيهما و هي الطبيعه بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهي هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة و هي ناشئه إمّا من جهه اختلاف حكم العقلاء بالنسبه إليهما إذ يحكمون بأنّ وجود الطبيعىّ ينعدم بعدم جميع الأفراد في النواهيّ

و يتحقّق بوجود ما في الأوامر فامتثال الأمر بصرف وجود الطبعه و امتثال النهى بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناش من جهه كثره الاستعمال فإنّ الأمر استعمل كثيرا ما في مطلوبيّته صرف وجود الطبعه بخلاف النهى فإنّه مستعمل كثيرا ما في مبعوضيّته الطبعه بجميع أفرادها على نحو الاستغراق و لعلّه أقرب كما سيأتى تفصيله إن شاء الله في المباحث الآتية و على كلّ تقدير لا يحتاج إفاده النواهي للشروع و الاستغراق إلى مقدّمات الحكمه.

ص: ١٨٩

ربما يتوهم أنّ مقتضى تعلّق البعث الذي هو مدلول الأمر بنفس الطبيعه المهمله هو عدم إفاده صيغه الأمر للفور أو التراخي بنفسها كما لا تفيد المرّه و التكرار و غيرها من سائر القيود و لذلك صرح جماعة بأنّ ما قدّمناه في نفي دلالة الأمر على المرّه و التكرار هو بعينه جار في عدم دلالته على الفور و التراخي إذ بعد إخراج كلّ قيد من زمان و مكان و غيرها عن مدلوله لا محيص عن القول بعدم دلالته عليه لا بهيئته و لا بمادّته.

و لكن الحقّ هو ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفورّيّه و لا يساعد مع التراخي فكذلك البعث الإنشائيّ فالأصل في الأوامر هو الفورّيّه إلّا أن تدلّ على خلافها قرينه فالفورّيّه من مقتضى البعث. انتهى

و عليه فالفورّيّه كالوجوب و الندب المنتزعين من البعث بحكم العقلاء فهي و إن لم تؤخذ في الهيئته و لا في مادّه الأمر إلّا أنّ البعث من المولى كما هو موضوع لحكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان و انتزاع الوجوب عنه كذلك موضوع لحكمهم بالفورّيّه و عدم جواز التراخي فيه ما لم تقترن معه قرينه على الخلاف.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول حيث قال: إنّ مقتضى الملازمه بين الوجوب و الإيجاب أنّ الإيجاب إذا تعلّق بأيّ موضوع على أيّ نحو كان يتعلّق الوجوب به لا يغيّره فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعه لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها

من زمان خاصّ أو غيره فوزان الزمان و زان المكان و كلاهما كسائر القيود العرضيّة لا يمكن أن يتكفّل الأمر المتعلّق بنفس الطبعه إثبات واحد منهما لفقد الوضع و الدلاله و انتفاء التشابه بين التكوين و التشريع فتدبّر. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الوجوب أيضا ليس داخلا- في مفاد الهيئه و لا- في مادّتها و إنّما هو أمر منتزع من البعث بعد حكم العقلاء بلزوم الإتيان و هكذا الفوريّه فكما أنّ تعلق الأمر و البعث بنفس الطبعه لا ينافي الحكم بلزوم الإتيان و انتزاع الوجوب فكذلك لا- ينافي حكم العقلاء بفوريّه الإتيان لأنّ البعث الإنشائيّ عندهم كالبعث الخارجيّ و هذا الحكم ليس حادثا بمرور الزمان بل هو مقارن مع البعث من أوّل الأمر.

قال في نهايه النهايه في مقام الاستدلال على إفاده الفوريّه: إنّ عدم دلالة الأمر على الفور و التراخي بحسب الوضع الأوّلّي و أمّا بحسب الاستعمالات الشائعه العرفيه فلا- يبعد دعوى الظهور الثانويّ في إرادته الفور العرفيّ المختلف ذلك بحسب اختلاف الأفعال المأمور بها و لذا لا يتأمّل أحد في ذمّ من يسوّف في امتثال أمر مولاه و يؤخّره من حين إلى حين و لا يسمع منه الاعتذار بأنّ الأمر لطلب الطبعه لا للفور و هذا واضح لمن راجع الأوامر العرفيه و لو لم تكن مقرونه بقريته شخصيه تدلّ على إرادته الفور و لعلّ هذا الظهور الثانويّ ناش من اقتران أوامر المولى غالبا بالحاجه الفعلية. (٢)

و فيه أنّه و إن أفاد و أجاد في حكم العقلاء بالفوريّه عند صدور البعث من الموالى و مذمتهم من يسوّف في امتثال أوامرهم و عدم استماعهم للاعتذار و لكنّه لا

ص: ١٩١

١-١ (١) تهذيب الاصول ١/١٧٤.

٢-٢ (٢) نهايه النهايه ١/١١٦.

وجه لدعوى حدوث إفاده الفوريه بالوضع فضلا عن الوضع الثانوى بعد عدم كون الوجوب و الفوريه داخلين فى الهيئه و لا فى الماده لما عرفت من أنّ الوجوب و الفوريه من مقتضيات البعث عند العقلاء من أول الأمر كالبعث الخارجى. و عليه فلا يكون الفوريه مستعملا فيها حتى يدعى ظهور الأمر بهيئته أو بمادته فيها بسبب كثره الاستعمال فيها الناشئه من اقتران أوامر الموالى غالبا بالحاجه الفعلية.

ربما يستدل على إفاده الفوريه بوجه اخرى منها: أنّ البعث المستفاد من الصيغه منزل فى نظر العقلاء تشريعا بالإضافة إلى متعلقه منزله العله التكوينية فكما أنّ العله التكوينية لا ينفك عنها معلولها فى أول أزمنه الأفعال كذلك ما هو منزل منزلتها.

أورد عليه فى بدائع الأفكار بأننا لو سلّمنا صحه التنزيل المذكور لما كان ذلك مستلزما لتنزيل البعث منزله العله التكوينية فى جميع خصوصياتها و آثارها بل المسلم إنّما هو تنزيل البعث منزله العله التكوينية فى الجملة لأننا قد قلنا أنّ الأمر هو البعث بداعى جعل الداعى و ذلك لا يستدعى أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب فى الخارج لذا نجد العقلاء يعدّون العبد مطيعا إذا أمره بفعل لم تدلّ القرينه على الفوريه فيه فأتى به بعد مضى زمان من حين صدور الأمر. (١)

وفيه و إن أفاد و أجاد فى نفي عموميه تنزيل البعث عند العقلاء بمنزله العله التكوينية فإنه لا دليل لها و لكن لا وجه لقوله من أنّ الأمر لا يستدعى أكثر من التوصل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب فى الخارج و لذا نجد العقلاء يعدّون العبد مطيعا... إلخ، لما عرفت من أنّ البعث الإنشائي عند العقلاء بمنزله البعث الخارجى فكما أنّ البعث الخارجى يفيد الفوريه و استحقاق المذمه فى التأخير فى الإتيان فكذلك

ص: ١٩٢

فى البعث الإنشائى و عليه فحكم العقلاء بعد الإتيان بالمأمور به مع التراخى بكون العبد مطيعا من جهة الإتيان بالمأمور به لا ينافى حكمهم باستحقاقه المذمّه من جهة إهماله بالفوريّه و التراخى فى الإتيان مع أنّها من مقتضيات البعث.

أورد فى تهذيب الاصول على تنزيل البعث على العلل التكوينيّه بأنّهما فى العليّه و التأثير مختلفان متعاكسان حيث إنّ المعلول فى التكوين متعلّق بتمام حيثيته بنفس وجود علته بخلاف التشريع على أنّ عدم الانفكاك فى التكوين لأجل الضروره و البرهان القائم فى محلّه و أمّا الأوامر فنجد الضروره على خلافه حيث أنّ الأمر قد يتعلّق بنفس الطبيعه مجرّده عن الفور و التراخى و اخرى متقيده بواحد منهما و لا نجد فى ذلك استحاله أصلا. (1)

و فيه أنّ التنزيل بالعلل التكوينيّه و إن كان لا- شاهد له و لكن دعوى الاختلاف فى العليّه و التأثير صحيح إن لوحظت المادّه بحسب الذهن فإنّها متقدّمه بحسب الوجود الذهنيّ على الأمر المتعلّق بها بخلاف المعلول فإنّه متأخّر عن وجود العلّه و أمّا إذا لوحظت المادّه بحسب وجودها فى الخارج فهى متأخّره كالمعلول بالنسبه إلى العلّه و مترتبّه على الأمر فى الوجود و دعوى الاختلاف فى التأثير و العليّه لا- مورد لها كما أنّ عدم الانفكاك فى التكوين لأجل الضروره و البرهان لا ينافى انفكاك الأمر عن الفور بإقامه القرينه لأنّ عليّه الأمر للفور فيما إذا كان خاليا عن القرينه و أمّا مع القرينه فليس علّه لإفاده الفور كما لا يخفى.

و منها: ما أشار إليه فى نهايه النهايه من أنّه لا يبعد دعوى حكم العقل بوجوب المبادره مع احتمال طرؤ الاضطرار فى الآن الثانى فيكون تركه للمبادره تركا للامثال

ص: ١٩٣

مع قدره و التمكن. (١)

و فيه أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من أنّ الفوريّه من مقتضيات البعث عند العقلاء لا وجه لدعوى حكم العقل بوجوب المبادره مع إطلاق الهيئه و المادّه من دون تقييد بالفور أو التراخي إذ إطلاقهما يكفى فى جواز التراخي و لو مع احتمال طرؤ الاضطرار كالواجبات الموسّعه فلا تغفل.

و منها: أنّ قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ... الآية. (٢) يدلّ على الفوريّه لأنّ المأمور به من الخيرات فالآيه دالّه على وجوب الاستباق إليه و ليس هو إلاّ الفوريّه.

و هكذا قوله تعالى: سابقوا إلى مغفره من ربكم و جنّه عرضها كعرض السماء و الأرض... الآية. (٣) و قوله تعالى: و سارعوا إلى مغفره من ربكم و جنّه عرضها السماوات و الأرض... الآية (٤).

يدلّان على الفوريّه فإنّ المراد من المغفره ليس نفسها لكونها فعل الله تعالى بل المراد منها هى الأسباب المعدّه لحصولها و هى الواجبات.

و عليه فالمستفاد من الآيتين أنّ الاستباق و المسارعه نحو إتيان المأمور به واجبان فى أوّل أزمنه الإمكان.

و فيه أوّلا- كما أفاد سيّدنا الاستاذ أنّ صدق المغفره على الواجبات باعتبار كونها مكفره للسّيئات محلّ تأمل و مع الشكّ فى صدقها لا وجه للتمسك بالآيه المباركه لأنّه تمسك بالعامّ فى الشبهات الموضوعيّة.

ص: ١٩٤

١-١) نهايه النهايه ١١٦/١.

٢-٢) البقره ١٤٨/١.

٣-٣) الحديد ٢١/١.

٤-٤) آل عمران ١٣٣/١.

نعم لا إشكال في صدق المغفره على التوبه لأنها مكفّره للذنوب إلا أنّ الآيه حينئذ تكون اجنبية عن المقام.

و ثانيا: كما أفاد في تهذيب الاصول و سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد(قدّس سرّهما) أنّ الظاهر من مادّه الاستباق و هيئه المسارعه هو أنّ الأمر متوجّه إلى تسابق المكلفين بعضهم على بعض إلى فعل الخيرات و إلى مغفره من ربّهم أى فى تقدّم شخص على شخص آخر فى أمر مع معرضيته لهما كما فى قوله تعالى: وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ.

لا- فى مبادره شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقه بين أقرانه و عليه فلا بدّ من حمل الخيرات و أسباب المغفره على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفات منه بإتيان غيره مثل الواجبات الكفائيه... إلخ.

هذا و لكنّه محلّ تأمل لأنّه لا وجه لاختصاص مورد استعمال المسابقه و الاستباق بالواجبات الكفائيه لصحّه استعمالها فى غيرها أيضا و المراد هو التوصيه فى الجدّ و الجهد فى الإتيان بالعبادات و الواجبات مطلقا حتّى ينالوا السبقه فى مضمار العبادات و الإطاعات فلا تغفل.

و ثالثا: كما فى الكفايه و غيرها أنّ الأمر بالاستباق أو المسابقه لو كانا للوجوب لزم تخصيص الأ- كثر لكثره تخصيصه فى المستحبات و كثير من الواجبات بل أكثرها كالواجبات الموسّعه و الموقّته و تخصيص الأكثر مستهجن فلا بدّ من حمل الصيغه فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

و رابعا: كما فى الكفايه و تهذيب الاصول و المحاضرات:

أنّ الآيات المذكوره إرشاد إلى ما استقلّ به العقل من حسن المسارعه و الاستباق نحو الإتيان بالمأمور به و تفرغ الذمّه منه و عليه فلا موضوعيه للآيات فى إفاده الوجوب و اللزوم بل تابعه للعقل فى الإلزام و عدمه و من الواضح أنّ حكم العقل

بذلك يختلف في اللزوم و عدمه باختلاف الموارد. (١)

و قاسه بالإطاعه فى الكفايه حيث قال: لا- يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروايات فى مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كآيات و الروايات الوارده فى الحثّ على أصل الإطاعه فىكون الأمر فيها لما يترتب على المادّه بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الأوامر الإرشاديه فافهم.

أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ قياسه على الإطاعه قياس مع الفارق لإمكان تصوير المصلحه فى نفس المسارعه دون الإطاعه من جهه لزوم التسلسل كما قرّر فى محلّه و عليه فمع هذا الإمكان لا مجال لحمله على الإرشاد إذ مقتضى القاعده هو الحمل على المولويّه و لو شكّ فى كونه مولويّا أو إرشاديا.

و ربما يستشهد لكون الأمر فى الآيه الكريمه للإرشاد بقوله تعالى فى ذيله: وَ جَنَّهُ عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ... (٢)

و لعلّ وجه الاستشهاد أنّ التوصيه إلى المسابقه إلى الجنّه التى لها ذلك العرض العريض تكون أنسب بالموعظه و الإرشاد فتأمل.

و خامسا: أنّ الخيرات جمع محلى باللام تفيد العموم و لكن مغفره من ربّكم، لا يفيد العموم لأنّ النكره فى سياق الإثبات لا دلالة لها على العموم و ما قيل من أنّ توصيف النكره بقوله: من ربّكم، يفيد العموم، لا محضّ له.

و أيده فى تهذيب الاصول باختلاف المفسّرين و ترديدهم فى معنى المغفره من أنّها التوبه أو أداء الفرائض أو كلمه الشهاده أو التكبير الأوّل من الجماعه أو الصفّ

ص: ١٩٦

١-١) راجع المحاضرات ٢/٢١٥.

٢-٢) الحديد ٢١/.

الأول أو غير ذلك.

و هذا الترديد و الاختلاف شاهدان على عدم استفاده العموم و إلا لم يجعلوا البعض قبال بعض فتأمل.

فى إفاده الفور فالفور:

تتمه: و هى أن بناء على القول بالفور فهل قضيه الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً فى الزمان الثانى أو لا؟

و الذى ينبغى أن يقال: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره هو أن مقتضى ما اخترناه من كون مفاد صيغ الأمر هو البعث هو لزوم الإتيان بمتعلقها فوراً ففوراً كما هو مقتضى البعث الخارجى فكما أن البعث الخارجى ما دام باقياً يقتضى الفور فالفور كذلك البعث الإنشائى القائم مقامه ما لم تقم قرينه على الخلاف.

ألا ترى أن المولى لو بعث خارجاً عبده نحو عمل فتوانى فيه و لم يذهب فوراً لا يوجب ذلك رفع الفورى عنه فى الذهاب بعد أول أزمته الإمكان فلو لم يعجل بعد استحق المذمه و العقوبه أيضاً و هكذا.

و ليس ذلك إلا- لكون البعث الخارجى مقتضياً للفور فالفور بنظر العقلاء فإذا كان البعث الخارجى كذلك يكون البعث الإنشائى مقتضياً لذلك و اردا مورد البعث الخارجى كما لا يخفى.

ثم إن إفاده الفور و هكذا الفور فالفور كالوجوب و الندب ليسا داخلين فى الهيئه و لا- فى الماده بنحو من الأنحاء بالوضع أو التقييد بل هما من الامور الانتزاعيه تبعا لانتزاعيه الوجوب و الندب.

و ممّا ذكر يظهر أنه لا- مجال لما فى بدائع الأفكار و الكفايه و غيرهما من أن الفورى دخيله فى الواجب و أنها قيد من قيوده فكأن الماده المبعوثه إليها مقتيده بأول

الأزمته الممكنه فيكون حال هذا القيد حال سائر القيود الداخله في حيز الوجوب فكما أنّ سقوط الخطاب بها يكون بأحد الأمرين:

إمّا بالامثال و إمّا بفواتها كذلك قيد الفوريّه.

و أمّا إذا تنزّلنا عن ذلك و قلنا بكون الفوريّه واجبه في واجب بنحو تعدّد المطلوب فغايه ما يستفاد من دليل ذلك هو كون الفوريّه واجبه حيث تمكن.

و أمّا أنّ الفوريّه إذا لم تحصل في الزمان الأوّل فيلزم تحصيلها في الزمان الثاني و الثالث إلى آخر أزمته الإمكان فلا دلالة في الكلام عليها. انتهى.

لما عرفت من أنّ قيد الفور فالفور ليس داخلا في المادّه حتّى يقال بأنّ المطلوب إن كان واحدا و متقيّدا بقيد الفوريّه فلا يبقى مطلوب بعد أوّل أزمته الإمكان و فوت الفوريّه و إن كان متعدّدا بحيث يبقى المطلوب بعد فوت الفوريّه فلا دلالة للكلام على الفور فالفور و هكذا.

إذ على ما ذكرنا يكون الحكم بالفوريّه كالحكم بلزوم الإتيان من أحكام العقلاء عند بعث الموالى من دون أن يكون داخلا في المادّه فإذا لم تكن الفوريّه داخلة في المادّه فليس لدلاله الكلام مدخل في إفادتها أو عدمها و لا يقاس هذا القيد بسائر القيود في سقوط الخطاب إذ سائر القيود إذا تعدّرت لا مجال لبقاء المطلوبيه بعد كونها متقيّده بها بخلاف الفوريّه فإنّ مع تعدّر الإتيان في أوّل أزمته الإمكان لا وجه لسقوط الخطاب لعدم تقييده بالفوريّه كما لا مجال لدعوى عدم دليل على الفور فالفور بعد حكم العقلاء بذلك في الأزمته المتأخّره لكفايه بقاء المطلوبيه و عدم سقوط الخطاب بعد عدم تقييده بالفوريّه في حكم العقلاء بالفوريّه في الأزمته المتأخّره فتعدّد مطلوبيه المادّه يكفي في كونه فورا ففورا.

و العجب من تهذيب الاصول حيث أنّه مع اختياره فيما سبق أنّ مفاد صيغه

الأمر هو البعث والإغراء نحو المأمور به كالإشارة البعثية والإغرائية ذهب في المقام إلى أن مقتضى الإطلاق هو عدم وجوب الفور بعد الفور واستدل عليه بقوله ضروره احتياجه إلى البيان لو كان مرادا للقائل و مع عدمه يتم الحجج للبعد. (1)

لما علمت من أن الفور فالفور ليس من قيود الماده حتى يحكم بعدمه عند إطلاق الماده بل هو كالوجوب من الأحكام العقلية عند البعث فإذا لم يقترن بالكلام ما يدل على جواز التراخي فمقتضى الإطلاق هو حكم العقلاء بلزوم الإتيان فورا ففورا.

و مما ذكر في المقام ينقدح ما في المحكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره من أن الظاهر أن الفور و التراخي من قيود الطلب و من كفيته فيكون الأول نظير تأكيد الطلب و الثاني نظير رخصه الترك في الأمر الندبي بمعنى أن الطلب الفوري هو مرتبه من الطلب و هو ما لا يرضى الأمر معه بتأخير الفعل عن اول وقته و كذلك الطلب مع التراخي مرتبه منه و هو ما يكون الأمر معه راضيا بالتأخير كما أن الوجوب و الندب مرتبتان منه فيكون للطلب مرتبتان من حيث الرضا بالترك و عدمه و مرتبتان من حيث الرضا بالتأخير و عدمه.

فيعتبر عنه من الجهه الاولى بالوجوب و الندب و من الجهه الثانيه بالفور و التراخي (لا- من قيود الماده المعروضه للطلب و من كفيته).. إلى أن قال:

و يظهر الثمره بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط و استصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأول فعلى الأول منهما يجوز كل منهما فإن المطلوب حيثنذ مطلق و بقاء الطلب و الوجوب محتمل فيجوز الاحتياط

ص: ١٩٩

والاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأول. وعلى الثاني منهما لا مجرى لشيء منهما فإن المطلوب حينئذ هو الفعل مقيّدا بإيقاعه في أول الأزمته و المفروض انتفاء القيد فيرتفع الطلب عن المقيّد يقينا فلا يجرى شيء منهما في المقام حينئذ. (١)

وذلك لأن مفاد الصيغه كما مرّ سابقا هو البعث لا الإراده أو الطلب و البعث من الامور الإنشائية و هي لا تكون ذا مراتب فلا مجال لدعوى كون الفور من قيوده نظير تأكيد الطلب أو أنّ الطلب الفوريّ هو مرتبه من الطلب و الطلب مع التراخي مرتبه اخرى منه كما أنّ الوجوب و الندب مرتبتان منه.

فكما أنّ الإشاره البعثيه الخارجيه و الإغراء الخارجيه لا تكون ذا مراتب فكذلك إنشاء البعث القوليّ.

و عليه فالفرق بين البعث الوجوبيّ و بين البعث الندبيّ من جهة حكم العقلاء بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان في الأوّل دون الثاني إذ البعث و عدم ذكر الترخيص و كون الداعي من البعث المذكور هو الإراده الحتميه موضوع لحكمهم بتماميه الحجّه على لزوم الإتيان بخلاف ما إذا دلّ الدليل و القرينه على أنّ داعيه منه ليس بإرادته حتميه كالمستحبات فإنّ العقلاء لم يحكموا حينئذ بلزوم الإتيان كما لا يخفى.

فاستعمال صيغه الأمر في الندب كاستعماله في الوجوب و إنّما الاختلاف بينهما في الدواعي فإنّ الداعي في الوجوب هو الإراده الحتميه دون الندب و هكذا استعمال صيغه الأمر في الفور كاستعماله في التراخي و إنّما الاختلاف في ناحيه الإراده و الدواعي فالمستعمل فيه في الوجوب و الندب و الفور و التراخي واحد فلا مجال لدعوى التقييد

ص: ٢٠٠

فى ناحيه هيئه الأمر أيضا كما لا يخفى بل الحكم بالفوريّه و عدمها كالحكم بالوجوب و عدمه خارجان عن مفاد الصيغه و إنّما يستفاد من أحكام العقلاء فلا تغفل.

فتحصّل أنّ الأظهر أنّ مقتضى صيغه الأمر بحكم العقلاء هو الإتيان فورا ففورا من دون أن يكون قيد الفوريّه داخلا فى المادّه أو الهيئه.

بقى شىء:

و هو أنّ النزاع هل يعمّ الأمر الندبىّ أو لا؟

و الحقّ أن يقال: إنّ النزاع و إن كان فى الأمر اللزومىّ و لكنّه لا- فرق فيما ذكر بين كون الأمر لزوميا أو غيره فإنّ مقتضى كون البعث الإنشائىّ كالبعث الخارجىّ هو الفور فإذا أمر ندبا كان مقتضاه أيضا هو الفور بل لو لم يأت به فى أوّل الأزمنه فمقتضى عدم كون قيد الفور قيما للمادّه و لا للهيئه هو بقاء البعث و مقتضى بقائه هو الفوريّه أيضا و هكذا، هذا إذا لم تقم قرينه على الخلاف و أمّا معها كما هو كثير فلا يكون مقتضيا للفور كما لا يخفى.

قال الميرزا الشيرازىّ قدّس سرّه: ثمّ إنّ اتّصاف الطلب الإيجابىّ بكلّ من صنفى الفور و التراخى واضح فهل يتّصف بهما الطلب الندبىّ أيضا؟

الظاهر نعم فإنّ معنى الطلب الندبىّ إنّما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصه فى تركه و يمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملا على الشوق إلى وقوعه فى أوّل الأزمنه أيضا.. إلى أن قال:

فثبت جواز اتّصاف الطلب الندبىّ بالفور فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتّصافه بالتراخى أيضا فإنّه مقابل له.

فعلى هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبه إلى الأمر الندبىّ لكن كلماتهم فى المقام لا تساعد عليه بل ظاهره فى اختصاص النزاع بالإيجابىّ منه لكن بعد ظهور الحال فى

ص: ٢٠١

الإيجابيّ يظهر الحال في الندبّي أيضا لفقْد ما يوجب الفرق بينهما فإنّ جهه الوجوب و الندب غير جهه الفور و التراخي فلا ملازمه بينهما فافهم. (1)

و لقد أفاد و أجاد في تعميم البحث، هذا مع الغمض عمّا فيه من كون الفورّيّه من قيود الطلب و أوصافه كما عرفت التحقيق فيه.

ص: ٢٠٢

١-١) تقريرات الميرزا ١٢٤/٢.

و الحق أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفورّيّه فكذلك البعث الإنشائيّ و الفورّيّه المذكوره كالوجوب و الندب من الأمور المنتزعه من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذه في الهيئه أو المادّه.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعا لحكم العقلاء بتماميّه الحجّه على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعا لحكمهم بالفورّيّه و عدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينه على الخلاف.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بمتعلّق الأوامر فورا ففورا بحيث لو عصى في الآن الأوّل لوجب عليه الإتيان به فورا في الزمان الثاني و هكذا.

و ذلك لما عرفت من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ ما دام باقيا يكون موضوعا عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائيّ القائم مقامه يكون موضوعا لحكمهم بالفور فالفور.

و ينقدح ممّا ذكر من أنّ الفور و هكذا الفور فالفور كالوجوب و الندب أنّهما ليسا داخلين في الهيئه و لا في المادّه لا بالوضع و لا بنحو آخر بل يكونان من الامور الانتزاعيّه تبعاً لانتزاعيّه الوجوب و الندب.

ثمّ إنّ النزاع في الفور و التراخي و إن اختصّ بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبيّه و لكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبيّه يظهر الحال في الأوامر الندبيّه أيضا لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو المادّه و إنّما يستفادان من حكم العقلاء بعد تحقّق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلا تغفل.

وقبل الخوض فى تفصيله لا بد أن نلاحظ أموراً:

«أحدها:» أن أصحابنا الأصوليين اختلفوا فى تحرير محل النزاع فعنونه جمع منهم بأن الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

وعنونه صاحب الفصول تبعاً عن الأكثرين على المحكى بأن الأمر بالشىء إذا أتى به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

وإختار الأول صاحب الكفايه حيث قال: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهه.

واستوجه المحقق الأصفهانيّ بأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به و شئونه لا من مقتضيات الأمر و لواحقه بداهه أنّ مصلحه المأمور به المقتضيه للأمر إنّما تقوم بالمأتى به فتوجب سقوط الأمر إمّا نفساً أو بدلاً فإقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر و مجرد دخاله الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا يوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث بعد ما عرفت من أنّ الاقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر فجعل الأمر موضوعاً و إرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه. (١)

هذا مضافاً إلى ما فى تهذيب الأصول من أنّ جعل النزاع فى دلالة لفظ الأمر

ص: ٢٠٤

بعيد عن الصواب جدًّا، أمّا عدم المطابقه و التضمّن فظاهران إذ لا أظنّ أن يتوهّم أحد أنّ الأمر بمادّته أو هيئته يدلّ على الإجزاء إذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله أو جزئه.

و أمّا الالتزام فبمثل ما تقدّم و ما يقال في تقريبه من أنّ الأمر يدلّ على أنّ الأمور به مشتمل على غرض للأمر و لا محاله أنّ ذلك الغرض يتحقّق في الخارج بتحقيق المأمور به و حينئذ يسقط الأمر لحصول ذلك الغايه مدفوع بأن عدّ تلك القضايا الكثيره العقلية من دلالة الأمر عليها التزاما لا مجال للالتزام به إذ جعلها من المداليل الالتزامية يتوقّف على كونها من اللوازم البينه حتّى يجعل من المداليل الالتزامية بالمعنى المصطلح مع أنّ المقدمتين المذكورتين في كلامه قد تشاجرت في صحّتهما الأشاعره و المعتزله فكيف يكون أمرا بين الثبوت. (1)

و عليه فيكون البحث عن عليّ الإتيان للإجزاء عقليًا و يناسب المباحث العقلية الاصولية و لا يرتبط بمباحث الألفاظ كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إن كان البحث في إجزاء إتيان المأمور به بالنسبه إلى أمر نفسه سواء كان واقعيًا أو اضطراريًا أو ظاهريًا فهو كذلك لأنّ البحث حينئذ راجع إلى عليّ الإتيان للإجزاء و يكون بحثًا عقليًا و لا يرتبط بمباحث الألفاظ و لكن حيث كان اقتضاء الإتيان للإجزاء بالنسبه إلى أمر نفسه من البديهيات فلا يصلح ذلك أن يكون محلّ النزاع كما قال في الوقايه:

إنّ إجزاء كلّ أمر عن نفسه إذا أتى به على وجهه أى مستجمعا لجميع الشرائط و الأجزاء المأخوذه في موضوعه ينبغي أن يعدّ من البديهيات ضروره حصول متعلّقه

ص: ٢٠٥

فطلبه مع ذلك طلب الحاصل و لا يشك في امتناعه العاقل. (١)

فإذا لم يكن ذلك محلّ النزاع فلا بدّ أن يكون النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الأمر الظاهريّ هل يكون مجزيا عن الأوامر الواقعيّه أم لا؟

و هذا النزاع كما صرّح به سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه في بعض كلماته يرجع لا- محاله إلى النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريّه و الظاهريّه على الإجزاء بتنقيح موضوع الأوامر الاختياريّه و الواقعيّه بنحو الحكومه فيلاحظ لسان أدلتها بأنّه هل تدلّ على التوسعه في المأمور به أو لا؟ (٢)

و هذا النزاع أمر معقول و ليس من المباحث العقليّه إذ البحث حينئذ في أنّ إطلاق أدلّه اعتبار الأوامر الاضطراريّه أو الظاهريّه هل يكون في مقام بيان إجزاء الأوامر الاضطراريّه أو الظاهريّه عن الأوامر الواقعيّه أم لا؟

و من المعلوم أنّ هذا البحث يكون من مباحث الألفاظ و لا- ارتباط له بدلاله نفس الأمر على الإجزاء بالمطابقه أو التضمّن أو الالتزام حتّى يقال أنّه خلاف الوجدان بل البحث في مفاد أدلّه اعتبار الأوامر.

اللهمّ إلّا أن يقال كما في تهذيب الاصول: إنّ جعل البحث في الأمر الظاهريّ أو الواقعيّ الثانويّ في الدلالات اللفظيّه من التوسعه و تنقيح الموضوع بالحكومه ممّا أحدثه المتأخرون من الاصوليين فلا يجوز حمل كلام القوم عليه. (٣)

هذا مضافا إلى ما في الكفايه من قوله: نعم لكنّه لا- ينافي كون النزاع فيهما (أي الأمر الاضطراريّ و الظاهريّ) كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم (أي الاقتضاء بنحو

ص: ٢٠٦

١- (١) الوقايه ١٩٦/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٧٨/١.

٣- (٣) تهذيب الاصول ١٧٨/١.

العليّة و التّأثير) غايته أنّ العمده فى سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف فى دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثّر فيه و عدم دلالته. انتهى

و عليه فالنزاع فى اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارىّ أو الظاهريّ للإجزاء بالنسبه إلى الأوامر الواقعيّه جائز و هذا النزاع أمر معقول و لا يكون بديهيّا و يجوز حمل كلام القوم عليه و لازم ذلك هو الاختلاف فى سببه أيضا و هو كيفيّة دلالة دليلهما و نسبه الغفله إليهم من هذه الجهه كما ترى.

و عليه فالتحقيق أن يقال: إنّ للمسأله حيثيتين:

إحداهما: حيثيه دلالة أدلّه اعتبار الأوامر الظاهريّه أو الاضطراريّه على تنقيح الموضوع بالحكومه و بهذا الاعتبار يكون النزاع فى الدلالة و من مباحث الألفاظ.

و ثانيتهما: حيثيه اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارىّ أو الظاهريّ للإجزاء عن الأوامر الواقعيّه و حيث كان اقتضاء الإتيان المذكور بنحو العليّه و التأثير على ما قيل يكون البحث بهذا الاعتبار فى الاقتضاء العقليّ و من المباحث العقليّه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ هذه المسأله من المسائل العقليّه كمسأله مقدّمه الواجب و مسأله الضدّ و ما شاكلهما و السبب فى ذلك هو أنّ الإجزاء الذى هو الجهه المبحوث عنها فى تلك المسأله إنّما هو معلول للإتيان بالمأمور به خارجا و امتثاله و لا صلّه له بعالم اللفظ أصلا. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ للمسأله حيثيتين، فيصحّ جعل المسأله من المسائل العقليّه باعتبار إحداهما و من المسائل اللفظيّه باعتبار الأخرى.

ص: ٢٠٧

و ممّا ذكر ينقدح أنّ ذكر المسأله فى المباحث اللفظيه ليس غير مناسب و لا بأجنبى فافهم.

«ثانيها»: أنّ نتيجه المسأله الاصوليه لا بدّ أن تكون كليّه و ذلك واضح.

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه فى تعليقه: إنّ مباني المسأله الاصوليه أيضا لا بدّ أن تكون كليّه و لذا استشكل فى الأمر الاضطرارىّ بأنّ مبناه جزئىّ و ليس بكلىّ لا بتناؤه على دلالة قوله عليه السّلام «التراب أحد الطهورين»، من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه.

هذا بخلاف الأوامر الظاهريّه فإنّ إجزائها و عدمه مبنيان على السببيّه و الطريقيّه فيمكن تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه للسببيّه على الأوّل و للطريقيّه على الآخـر و يمكن النزاع فى السببيّه و الطريقيّه و تفريع الإجزاء و عدمه عليهما و أمّا المأمور به بالأمر الاضطرارىّ فليس له دليل كلىّ ليعمّ كلّ بدل اضطرارىّ حتّى يمكن النزاع تاره فى الإجزاء و عدمه و اخرى فى الإطلاق و عدمه و عليه فالبحت عن إجزاء الأوامر الاضطراريّه و عدمه لا يناسب المباحث الاصوليه.

ثمّ قال: فالصحيح تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه كليّا حتّى يعمّ جميع الأقسام حتّى المأتى به بالإضافه إلى أمره فتدبّر. (١)

وفيه: أوّلا: أنّ مبنى الأوامر الاضطراريّه لا يختصّ بقوله عليه السّلام: «التراب أحد الطهورين» إذ التقيّه دينىّ و نفى الضرر و نفى الحرج و قوله عليه السّلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» و غير ذلك كلّها من مباني تلك الأوامر الاضطراريّه و هى كليّه و عليه فلا وجه لجعل مبنى الأوامر الاضطراريّه جزئيا.

و ثانيا: أنّ كليّه نفس المسأله من أنّ الأوامر الاضطراريّه مجزيه أو ليست

ص: ٢٠٨

بمجزيه تكفى فى إدراجها فى المسائل الاصوليه الكليه لمناسبتها لها مع كلياتها.

و ثالثا: أنّ تصحيح تحرير النزاع فى الإجزاء و عدمه كلياً بتعميمه حتى يعم جميع الأقسام حتى المأتى به بالإضافة إلى أمره كما ترى إذ إجزاء المأتى به عن أمره من البديهيّات و لا ينبغى النزاع فيه من قبل الأصحاب (قدّس الله أسرارهم).

«ثالثها:» فى المراد من قولهم فى عنوان البحث: «على وجهه».

ذهب فى الكفايه إلى أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده لا خصوص الكيفيه المعبره فى الأمور به شرعا و إلاّ يكون قوله: على وجهه، قيّدا توضيحيا و هو بعيد مع أنّه يلزم خروج التعديّيات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلا لا من قيود الأمور به شرعا.

و فيه: منع خروج التعديّيات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربه فى الأمور به شرعا لأنّ عنوان الأمور به يعمّ كلّ ما له دخل فى الأمور به شرعا و عقلا فلا يكون التعديّيات خارجه إن كان قوله: على وجهه، مخصوصا بالكيفيات المعبره الشرعيه و كان قيّدا توضيحيا.

هذا مضافا إلى إمكان منع كون: على وجهه، قيّدا توضيحيا لاحتمال أن يكون المقصود به فى كلمات السابقين كما أفاد فى نهايه الاصول هو ردّ عبد الجبار (قاضى القضاة فى الرى من قبل الديالمه) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثمّ انكشف كونه محدثا فإنّ صلاته باطله غير مجزیه مع امتثاله الأمر الاستصحابي. و وجه ردّه بذلك أنّ الأمور به فى هذا المثال لم يؤت به على وجهه من جهه أنّ الطهاره الحدثيه بوجودها الواقعيّ شرط. (1)

ص: ٢٠٩

(١-١) نهايه الاصول ١١٢/١.

و عليه فبالقييد المذكور يخرج ما ليس على وجهه واقعا فالقييد لا يكون توضيحيا.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ المأمور به في العنوان إن كان واقعيًا فصَحَّ أن يقال:

إنَّه لم يؤت به على وجهه و إن كان ظاهريًا كما في المثال فهو أتى به على وجهه في الفرض و المعيار في أجزاء الأوامر الظاهريَّة هو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريَّ على وجهه و من المعلوم أنَّ هذا موجود و عليه فلا إخراج حتَّى يكون القيد احترازيًا فبناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربة في المأمور به فالقييد أعنى «على وجهه» يكون توضيحيا و لكن لا يلزم منه خروج التعبديات، فتأمل.

و أما ما في تهذيب الاصول من أنَّ صاحب الكفاية أراد من القيد ما يعتبر فيه عقلا بالخصوص ففيه أنه خلاف ظاهر كلامه حيث قال:

الظاهر أنَّ المراد «من وجهه» في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ تخصيص التوضيح بما إذا اريد بالقييد خصوص الكيفيَّة الشرعيَّة يدلُّ على أنَّ القيد لم يكن توضيحيا على ما ذهب إليه فاللازم حينئذ هو إرادته خصوص ما يعتبر به عقلا- من قوله «على وجهه» فيرفع اليد به عن ظهور أوَّل كلامه و لكنَّه لا يخلو عن بعد و تكلف.

«رابعها»: في معنى الاقتضاء في قولهم: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الأجزاء أو لا؟

و في قولهم: إنَّ الأمر بالشىء إذا اتى به على وجهه هل يقتضى الأجزاء أم لا؟

و لا- يخفى عليك أنَّ النزاع إن كان في دلاله أدلَّه الأوامر الاضطراريَّة و الظاهريَّة فالمراد من الاقتضاء هو الاقتضاء الإثباتيَّ و هو ليس إلا الدلالة فيرجع البحث إلى أنَّ الأدلَّه المذكوره هل تدلُّ على اعتبار المأمور به بالأمر الظاهريَّ أو الاضطراريَّ

على نحو يفيد الإجزاء أو لا يدلّ؟

و إن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ المراد من الاقتضاء حينئذ هو العليّة و التأثير و لعلّه من جهة أنّ المأمور به خارجاً هو الذى يتحقّق به الغرض و مع تحقّق الغرض حصل عله سقوط الأمر و رفعه فالإتيان مؤثّر في رفع الأمر و سقوطه و يشكل ذلك كما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّ المعلوم أنّ المعلول ينعدم بانعدام علته لا- أنّ القائم به الغرض عله لسقوط الأمر لأنّ الأمر عله لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليّته الشىء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميّة اقتضائه و انتهاء أمدّه. (١)

و تبعه في تهذيب الاصول حيث قال: و أقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدّها بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر معيّاه و محدوده بحدّ خاصّ فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء لا أنّ لها بقاء و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها كما هو قضيه العليّة كما أنّ الأمر لثما صدر لأجل غرض و هو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقائه فيسقط لذلك كما هو الحال في إرادته الفاعل المتعلّقه بإتيان شىء لأجل غرض فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة لانتهاء أمدّها لا- لعلّيه الفعل الخارجيّ لسقوطها و الأولى دفعا للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا فتدبّر. (٢)

يمكن أن يقال إنّ انتهاء الأمد و انعدام المعلول بانعدام علته صحيح في إتيان المأمور به بالنسبة إلى أمر نفسه كإتيان المأمور به بالأمر الواقعيّ بالنسبة إلى أمره الواقعيّ و إتيان المأمور به بالأمر الاضطراريّ بالنسبة إلى أمره الاضطراريّ و إتيان

ص: ٢١١

١- (١) نهاية الدراية ٢٢٣/١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١٧٩/١.

المأمور به بالأمر الظاهري بالنسبة الى امره الظاهري. فإنّ كل واحد من هذه الأوامر ينتهي أمده بوجود الغرض و هو وجوده في الخارج و أمّا بالنسبة إلى غير أمره من الأمر الواقعي فليس كذلك إذ مع الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري لا ينعدم أمد الأمر الواقعي مع عدم وجوده في الخارج.

ففي مثله يصحّ أن يقال: أنّ الإتيان بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يؤثر في رفع الأمر الواقعي أو لا؟

فالافتضاء عليه يكون بمعنى العلة و التأثير كما أفاده صاحب الكفايه، و إن كان منشأ ذلك في الحقيقة هو كفايه اعتبار الأمر الظاهري أو الاضطراري بأدله اعتبارهما و يرجع البحث إلى دلاله دليل الحكم الظاهري أو الاضطراري سواء كان أصلاً أو أماره على اشتمال ذلك الحكم على مصلحه تفي بمصلحه الحكم الواقعي أو لا- يبقى مجالاً- لاستيفاء ما بقي من مصلحه الحكم الواقعي لو لم تف بها فلا تغفل.

«خامسها»: في معنى الإجزاء؛ و لا يخفى عليك أنّ الإجزاء لغيره بمعنى الكفايه، و في الاصطلاح بمعنى إسقاط التعبد بالفعل ثانياً إعادته كان أو قضاء و ربما يتوهم أنّ الإجزاء في عنوان البحث أعني قولهم «يقتضى الإجزاء» بمعنى الاصطلاح مع أنّه لا وجه لرفع اليد عن معناه اللغوي من دون قرينه كما أفاد الشيخ في محكيّ كلامه و تبعه صاحب الكفايه، إذ غاية الأمر أنّ متعلّق الإجزاء و الكفايه مختلف باختلاف الموارد إذ قد يكون مجزياً و كافياً عن الإعادة كما قد يكون كذلك عن القضاء و مجرد اختلاف المتعلّق أو المكفي عنه لا- يوجب اختلافاً في حقيقه الإجزاء و عليه فالإجزاء الكفايه عن الإعادة و القضاء هو كون الإتيان مسقطاً لهما فتفسير الإجزاء بإسقاط التعبد بالفعل ثانياً بالإعادة أو القضاء تفسير الملزوم بلازمه كما لا يخفى.

«سادسها»: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّه و التكرار و مسألة تبعيه القضاء للأداء:

ربما يتوهم وحدتهما بدعوى أنّ القول بالإجزاء موافق للقول بالمرّه و القول بعدم الإجزاء موافق للتكرار كما أنّ دعوى القول بتبعيّه القضاء للأداء مستلزمه لبقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت و هو متّحد فى النتيجة مع القول بعدم الإجزاء و القول بعدم التبعيّه للأداء مستلزم لعدم بقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله فى الوقت و هو متّحد فى النتيجة مع القول بالإجزاء لعدم كونه مكلفاً بعد مضيّ الوقت.

و لكنّ الفرق واضح، أمّا فى المرّه و التكرار فلأنّ البحث فىهما فى تعيين مقدار المأمور به و كمّيّته و البحث فى المقام بعد الفراغ عن تعيين كمّيّته المأمور به فى أنّ الإتيان به مجز و كاف أو لا؟

و عليه فمسألتنا فى طول مسأله المرّه و التكرار. هذا مضافاً إلى أنّ المأمور به الواقعى لم يؤت به عند الإتيان بالأمر الظاهرى أو الاضطرارىّ و كشف الخلاف فىبحث عن كفايتهما عن المأمور به الواقعى بخلاف مسأله المرّه و التكرار فإنّ المأمور به اتى به فى الخارج و إنّما يبحث عن لزوم إعادته و تكراره و عدمه.

و أمّا فى مسأله القضاء فالفرق فيها أيضا واضح، فإنّ فى المقام يقع النزاع فى الكفايه عن الأداء أو القضاء بعد الإتيان بالمأمور به بخلاف مسأله القضاء فإنّ البحث فيها بعد الفوت و عدم الإتيان بالمأمور به إذ النزاع فى كون الأمر بالطبيعه المضروب لها الوقت يكفى فى إيجاب القضاء بعد الوقت أو يحتاج إلى أمر جديد و بعبارته اخرى يقع البحث فى المقام فى السقوط و عدمه بخلاف مسأله القضاء فإنّ البحث فى ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين و بالجمله اختلاف الموضوع و جهه البحث يكفیان للفرق بين المسألتين.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه و غيرها حيث ذهبوا إلى أنّ الفرق بين المسألتين باختلاف ملاك المسألتين. و قال ان المدرك فى دلاله العقل فى أنّ الإتيان بالمأمور به

يجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء أو لا يجزى؟

بخلاف مسأله تبعيه القضاء للأداء فإنّ البحث فيها فى دلاله الصيغه على التبعيه و عدمها و ذلك لما مرّ من أنّ البحث فى أجزاء الأوامر الظاهريّه أو الاضطراريّه يعود إلى دلاله دليلهما على ذلك أم لا؟

فلا- فرق بينهما من هذه الجبهه هذا مضافا إلى أنّ الاختلاف فى المدارك لا- يلزم الفرق فى المسألتين لأنّه كثيرا ما يكون مدرك المسأله الواحده متعدّدا و عقليا و شرعيّا فلا تغفل.

إذا عرفت هذه المقدمات؛

فتحقيق المقام فى الأجزاء و عدمه يستدعى البحث و الكلام فى الموضوعين:

الموضع الأوّل:

إنّ من البديهيّ أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ يجزى عن أمره و هكذا فى الأمر الظاهريّ و الاضطراريّ، إذ مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط يسقط الإراده و الأمر إذ الغرض من كلّ واحد من الأوامر المذكوره ليس إلّا هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الحدود و مع حصول الغرض المذكور ينتهى أمد الإراده و البعث و لا وجه لبقائهما لعدم مقتضى لهما و إلّا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علّه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه حيث قال:

إنّ بقاء الأمر: إمّا لأنّ مقتضاه تعدّد المطلوب فهو خلف لأنّ المفروض وحده المطلوب.

و إمّا لأنّ الماتى به ليس على نحو يؤثّر فى حصول الغرض فهو خلف أيضا.

و إمّا لا شىء من ذلك بل الأمر باق و لازمه عدم الأجزاء فيلزم بقاء المعلول

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع الإتيان بالمأمور به لا مجال لبقاء أمره و امتثال و ما ورد في المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال محمول على أمر لا ينافي ما يقتضيه حكم العقل بأنّه لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر و سيجيء تفصيل الكلام فيه «إن شاء الله تعالى».

هذا و لكن فضيل في الكفايه بين ما إذا كان مجرّد الامتثال عله تامّه لحصول الغرض فلا مجال لتبديل الامتثال و بين ما إذا لم يكن كذلك و إن كان وافيا بالغرض لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاة ليشربه فلم يشربه بعد فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهرق الماء و أطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانيا كما إذا لم يأت به أوّلا ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه و إلّا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلا عنه نعم فيما كان الإتيان عله تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون عله فله إليه سبيل و يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلّى فرادى جماعه و أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه. انتهى.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: أوّلا: أنّه ليس الملاك في الامتثال صرف الشىء، في الغرض الأقصى و النهائى و إلّا- لم يصدق الامتثال بإتيان الماء قبل صرفه في الغرض الأقصى و هو الشرب مع أنّه خلاف المفروض من تبديل الامتثال بالامتثال. و يشهد له أنّ المولى ليس له بعد إتيان العبد بالماء أن يقول: لم لا تمتثل

ص: ٢١٥

و هذا يكشف عن تحقّق الامتثال بإتيان الماء و الغرض الأدنى و هو التمكن من الشرب فمنه يعلم أنّ الملاك في الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو متحقّق و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر و لا إرادته و مع عدم بقائهما لا مجال للامتثال الآخر و عليه فليس الغرض الباعث على الأمر بإتيان الماء هو الغرض الأقصى بل الغرض هو التمكن من الشرب و هو حاصل بنفس الإتيان كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المقام لا- يقاس بما إذا اهرق الماء لوجود الفارق بينهما فإنّ مع الإهراق تجددت الإرادة الملزمه فمع العلم بها يجب تحصيل الماء ثانياً و لكنّه ليس امتثالاً للأمر السابق و الإرادة السابقه الساقطه بإتيان الماء أولاً بل هو امتثال آخر للإرادته الجديده و الأمر الجديد و بالجملة فلا يتعلّق بتبديل الامتثال بالامتثال مع الإتيان بالمأمور به على حدوده و شروطه سواء كان الأمر واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً فإنّ مع الإتيان بالمأمور به على وجهه لا يبقى إرادته و لا أمر و مع عدم بقائهما لا مجال للامتثال الآخر حتى يتبدّل الامتثال الأوّل بالامتثال الثانى و الملاك في تحقّق الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو يتحقّق بإتيان الماء و مع إتيان الماء لا- يبقى إرادته و لا- أمر كما لا يحدث الإرادة و لا يوجد أمر لو كان الماء من أوّل الأمر موجوداً عنده للشرب فلا تغفل.

و ثالثاً: أنّ بعد ما عرفت من حكم العقل بامتناع تبديل الامتثال بالامتثال فاللازم هو توجيه الروايات المذكوره لو سلّمنا ظهورها فى ذلك لمنافاتها مع حكم العقل كسائر الظواهر التى لا- توافق البديهيات العقلية و لذلك ذكر الاستاذ المحقّق الداماد و غيره (قدس الله ارواحهم) حول الروايات الآتية وجوها كما تلى و إليك عمده الروايات و وجوها؛

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم أنّه قال فى الرجل يصلّى

الصلاه وحده ثم يجد جماعه، قال: يصلى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء (١)

بدعوى أنها تدلّ على جواز إعاده الصلاه المأتى بها ناويا بها الوجوب و من المعلوم أنّ قصد الوجوب بها ثانيا لا يتمّ إلا ببقاء الأمر بعد الامتثال الأول.

و اجيب عنه بمنع المراد هو نيته الوجه و قصد الوجوب ثانيا بل المقصود من الفريضة هو الإشاره إلى الصلاه المأتى بها كالظهر أو الفائته التي لم يأت بها من الفرائض.

و فى تهذيب الاصول: أنّ المراد من قوله عليه السّلام: «و يجعلها فريضة» أنّه يأتى الصلاه ناويا بها الظهر أو العصر مثلا لا إتيانه امتثالا- للأمر الواجب ضروره سقوطه بإتيان الصلاه الجامعه للشرائط و لهذا حكى عن ظاهر الفقهاء إلا من شدّ من المتأخرين تعيين قصد الاستحباب فى المعاداه للأمر الاستحبابى المتعلّق بها. (٢)

و قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه أيضا إنّ قوله: «إن شاء»، إن كان قيّدا لقوله: يصلى معهم، يكون مفاده هو جواز الصلاه مع الجماعه و لكن الواجب عليه أن يأتى عند الاقتداء بصلاه الفريضة دون النافله و المراد بالفريضة هى الصلاه التي أتى بها أو صلاه فريضة اخرى ممّا فاتت منه و ليس المراد هو أن يقصد الوجه و أتى بها ناويا للوجوب، و إن كان قوله: «إن شاء» قيّدا لقوله: «و يجعلها الفريضة»، يكون مفاد قوله: «و يجعلها الفريضة» هو استحباب الإعاده و جواز جعلها الصلاه التي أتى بها كما يجوز جعلها الفائته و بالجمله المقصود من قوله: «و يجعلها الفريضة» هو الإشاره إلى الصلاه المأتى بها أو الفائته لا إتيان المأتى به بقصد الوجوب و عليه فلا يدلّ إلا على جواز الإتيان بالمأتى به ثانيا و لا يدلّ على أنّه امتثال ثان للأمر الأوّل كما أنّه لو أتى بها

ص: ٢١٧

١-١) الوسائل ٤٥٥/٥.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٨٤/١.

بعنوان الفائته يكون أجنبيًا عن المقام من جواز الامتثال بعد الامتثال للأمر الواحد كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم أنّ المراد من الفريضة هو الإتيان بالمأتى به أولا بقصد الوجوب ثانيا لزم حملها على أنّ مفاد الخبر يرجع إلى أنّ صحته الامتثال الأوّل موقوفه على عدم تعقبه بوجدان الجماعة فإذا صلّى و امتثل ثم وجد الجماعة صار الامتثال الأوّل باطلا كبطلان العمل بالعجب المتأخر بناء على كونه مفسدا للعمل أو يرجع مفاد الخبر إلى أنّ الامتثال الأوّل يكون صحيحا ما دام لم يقصد الإتيان بها جماعه و إلا فقد أفسده و عليه فإذا أتى بالصلاه ثانيا بقصد الوجوب لا يتحقّق إلا امتثال واحد و لا مورد للامتثال عقيب الامتثال.

و منها: ما رواه الشيخ قدّس سرّه فى التهذيب عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدّق عن عمّار: قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى الفريضة ثم يجد قوما يصلّون جماعه أ يجوز له أن يعيد الصلاه معهم؟

قال: نعم و هو أفضل. قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس. (١)

بدعوى أنّه يدلّ على استحباب الإعادة و أفضليتها و ليس ذلك إلا لبقاء الأمر و إمكان الامتثال عقيب الامتثال.

و فيه: أنّ الأفضليّه لعلّ وجهها هو وجود الإراده الاستجابيّة و الأمر الاستجابيّ بالإعادة كما أفاد سيّدنا الاستاذ أو كونه من باب تبديل مصداق المأمور به الذى تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكن محصّل للغرض اقتضاء مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفى فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفه كونه مأمورا به كما أفاد سيّدنا الإمام

ص: ٢١٨

و منها: ما رواه الشيخ قدّس سرّه فى التهذيب بإسناده عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يعقوب عن أبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصلى ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة فقد صلّيت فقال: صلّ معهم يختار الله أحبهما إليه. (١)

بدعوى أنّه يدلّ على أنّ الامتثال يقع بكلّ واحد منهما و إنّما يختار الله تعالى أحبهما.

و فيه أوّلا كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه أنّ المقصود من السؤال هو إقامة الصلاة مع جماعه العامّه فى المسجد لا مع جماعه الشيعة لبعده إقامة جماعه الشيعة فى المساجد فى تلك الأعصار و عليه فيمكن أن يكون المراد من قوله «يختار الله أحبهما إليه» هو اختيار الصلاة التى أتى بها منفردا فلا يدلّ على التبديل أصلا.

يمكن أن يقال: إنّ هذا التوجيه لا يناسب ما ورد فى فضيله إقامة الصلاة مع جماعتهم كصحيحه الحلبيّ عن أبى عبد الله عليه السّلام: من صلّى معهم فى الصّفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم. (٢)

و ثانيا: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: أنّ اختيار الأوفى بالعرض بين الأفراد المأتى بها لا يدلّ على تبديل الامتثال بالامتثال إذ يمكن أن يكون من باب تبديل مصداق المأمور به الذى تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكونه محصّيا للعرض اقتضاء بنحو أوفى مما أتى و امتثل به أوّلا و من المعلوم أنّه لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفه كونه

ص: ٢١٩

١- ١) الوسائل ٤٥٦/٥.

٢- ٢) نفس المصدر ٣٨١/٥.

و ثالثا: كما في المحاضرات؛ أنّ معناه و الله العالم «أنّ الله تعالى يعطى ثواب الجماعة فإنّها أحبّ عنده تعالى من الصلاه فرادى و هذا تفضّل منه تعالى». (٢)

و لعلّه يرجع إلى الوجه الثاني بالتأمل و إمعان النظر.

و منها: ما رواه في الفقيه بإسناده عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاه بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى فإنّ له صلاه اخرى. (٣)

بدعوى أنّ قوله: «بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى» يدلّ على صحّه الامتثال عقيب الامتثال.

و فيه كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقق قدّس سرّه أنّ صدر الروايه هكذا: رجل دخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها و أحدث إمامهم فأخذ بيد ذلك الرجل فقدمه فصلّى بهم أ تجزيهم صلاتهم بصلاته و هو لا ينويها صلاه؟ فقال: لا ينبغي للرجل أن يدخل... الحديث.

و هو يشهد على أنّ المطلوب عند الإقامه معهم هو أن ينوي الصلاه و إن كان قد صلّى و لا يأتي بصوره الصلاه و لكن المراد من الصلاه الاخرى مردّد بين أن يكون الفائته أو المأتى به أو لا. (أو مصداقا آخر من دون اتّصافه بكونه مأمورا به أو مأمورا به بالأمر الاستجابي) أو غير ذلك.

و مع الاحتمالات المذكوره لا ترجيح لواحد منها على الآخر فلا يدلّ على إمكان

ص: ٢٢٠

١-١) تهذيب الاصول ١/١٨٤.

٢-٢) المحاضرات ٢/٢٢٧.

٣-٣) الوسائل ٥/٤٥٥.

تبدیل الامتثال بالامتثال.

و منها: الأخبار الدالّة على إعادته صلاة الآيات في الكسوف حتّى يحصل الانجلاء مثل ما رواه الشيخ قدّس سرّه في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضّاله عن معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد. (١)

بدعوى أنّ مطلوبه الإعادة تدلّ على بقاء الأمر.

و فيه: أنّ الأمر بالإعادة و مطلوبيتها أعّم من بقاء الأمر السابق لاحتمال كونه من جهة الأمر الجديد الاستجابي و لا أقلّ من احتمال ذلك فلا يكون منافيا لما استقلّ العقل عليه من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل فلا تغفل.

و بالجملة يكفي ما ذكر في توجيه ما ورد في إعادته ما امتثل بعد ما عرفت من استحالة الامتثال عقيب الامتثال فافهم و اغتتم.

الموضع الثاني:

إشارة

و فيه مقامان:

المقام الأوّل: في أجزاء الأوامر الاضطرارية:

إشارة

قال في الكفاية: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادته و في خارجه قضاء أو لا يجزى؟

ثمّ بحث عن مقام الثبوت و مقام الإثبات.

ص: ٢٢١

و لا يخفى أنّ ظاهر كلامه هو الفراغ عن وجود الأوامر الواقعيه و كون الأوامر الاضطراريه فى طولها.

أورد عليه فى نهايه الاصول بأنّ مراجعه التكاليف الاضطراريه الثابته فى شريعتنا ترشدك إلى أنّ ما ذكره (طاب ثراه) لا يرتبط أصلا بما هو الثابت من التكاليف الاضطراريه لكون ما ذكره مبتنيا على أن يكون لنا أمران مستقلّان.

أحدهما واقعيّ أوّلَى و الآخر اضطراريّ ثانوىّ.

فيمازح حينئذ فى كفايه امتثال أحدهما عن امتثال الآخر مع أنّ الأمر فى التكاليف الاضطراريه ليس كذلك على أنّه لو كان الأمر كذلك لم يكن معنى لكفايه امتثال أمر عن أمر آخر إذ كلّ أمر و تكليف يقتضى امتثالا على حده.

و إنّما المتحقّق فى التكاليف الاضطراريه الثابته فى شرعنا أن يتوجّه أمر واحد من الشارع متعلّقا بطبيعه واحده مثل الصلاه متوجّها إلى جميع المكلفين غايه الأمر أنّ الأدلّه الشرعيه الآخر دلّت على اختلاف أفراد هذه الطبيعه باختلاف الحالات الطارئه على المكلفين و أنّ كلّ واحد منهم قد وجب عليه إيجاد هذه الطبيعه فى ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله مثلا الأدلّه الشرعيه دلّت على أنّ الناس كلّهم من القادر و العاجز و الصحيح و السقيم و واجد الماء و فاقده مكلفون بإتيان الصلوات الخمس فى أوقاتها و مندرجون تحت قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ». و ما وجب على كل واحد منهم فى هذا المقام هو إيجاد طبيعه الصلاه لا غير.

غايه الأمر إنّ دلّت الأدلّه الآخر على أنّ الصلاه فى حقّ واجد الماء مثلا عباره من الأفعال المخصوصه مقرونه بالطهاره المائيه و أنّ الصلاه فى حقّ فاقده عباره عن هذه الأفعال مقرونه بالطهاره الترابيه و كذلك الصلاه فى حقّ القادر على القيام مشروطه بالقيام و فى حقّ العاجز عنه مشروطه بالقعود مثلا.

و بالجمله:المستفاد من الأدله أن فاقد الماء أيضا مثل واجده فى أن المتوجه إليه أمر واحد و هو قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و لم يتوجه إليه أمران:(واقعى أولى و واقعى ثانوى)حتى ينازع فى كفايه امتثال أحدهما عن الآخر و لم يكلف أيضا بإيجاد فردين من طبيعه واحده حتى نبحت فى كفايه الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى بل الذى وجب عليه هو إيجاد طبيعه الصلاه بإيجاد فرد منها.

غايه ما فى الباب أن فرد الصلاه بالنسبه إلى الفاقد هو الصلاه مع التيمم كما أن الصلاه فى حال القعود أو الاضطجاع أو المشى أو الركوب أيضا فرد الطبيعه المأمور بها بقوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و لكن بالنسبه إلى العاجز عن القيام أو عنه و عن القعود أو عن الاستقرار.

و على هذا فإذا أتى كل واحد من المكلفين ما هو مقتضى وظيفته فقد أوجد الطبيعه المأمور بها و امتثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» .

و لازم ذلك هو الإجزاء و سقوط الأمر قهرا إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلقه.انتهى (١)

و تبعه فى تهذيب الاصول أيضا حيث قال:و لعمري أن هذا هو الحقّ الصراح حفظا لظواهر الأدله.إلى أن قال:

فإذن ليس هنا إلا أمر واحد تعلق بطبيعه الصلاه و إنما القيود من خصوصيات المصاديق إذ قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» يدل على وجوب الطبيعه فى هذا الوقت المضروب لها ثم دل دليل على اشتراطها بالطهاره المائيه فى حال الاختيار، و اشتراطها بالترايبه عند فقدانها بحيث يكون المأتى بالشرط الاضطرارى نفس

ص: ٢٢٣

الطبيعه التي يأتيها المكلف بالشرط الاختياري بلا اختلاف في المتعلق و الطبيعه و الأمر كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَى أَن قَالَ سُبْحَانَهُ: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» فَإِنَّ ظَاهِرَهَا أَنَّ الصَّلَاةَ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرَهَا وَ شَرَطِيَّتَهَا بِالطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ يُؤْتَى بِهَا عِنْدَ فَقْدِ الْمَاءِ مَتَيَّمًا بِالصَّعِيدِ وَ أَنَّهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ عَيْنَ مَا تَقَدَّمَ أَمْرًا وَ طَبِيعَةً. (١)

و فِيهِ أَوْلَا: إِنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فِي نَهَائِهِ الْأَصُولِ يَبْتَنِي عَلَى مَخْتَارِهِ مِنْ أَنَّ لَفْظَ الصَّلَاةِ اسْمٌ لِلتَّخَضُّعِ أَوْ التَّوَجُّهِ مِنَ الْمَعْنَى الْبَسِيطَةِ وَ عَلَيْهِ فَالْمَأْمُورُ بِهِ لِلْجَمِيعِ هُوَ التَّخَضُّعُ أَوْ التَّوَجُّهُ وَ هُوَ يَنْطَبِقُ بِحَسَبِ الْأَحْوَالِ عَلَى كُلِّ مَا يَقْتَضِيهِ حَالُ الْفَرْدِ وَ أَمَّا بِنَاءُ عَلَى الْمَخْتَارِ كَمَا مَرَّ فِي مَحَلِّهِ مِنْ أَنَّ الْمَتَبَادِرَ مِنَ الصَّلَاةِ هِيَ «الْهَيْئَةُ التَّرَكِيبِيَّةُ الْجَامِعَةُ لِلْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطُ الدَّخِيلَةُ فِي بَاعِثِيهِ الْمَوْلَى نَحْوَ الْأَمْرِ بِهَا» فَالْمَأْمُورُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ هِيَ الْهَيْئَةُ التَّرَكِيبِيَّةُ وَ حِينَئِذٍ يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمَبْعُوثُ إِلَيْهِ مَهْمَلًا- أَوْ مَجْمَلًا أَوْ مَا يَكُونُ وَاجِدًا لِشُرَائِطِ الْمَخْتَارِ كَمَا يُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: صَلَّى كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلَّى، فَلَا مَجَالَ لِلأَوَّلِينَ بَعْدَ الْبَعْثِ وَ الْأَمْرُ بِهَا فَانْحَصَرَ الْأَمْرُ فِي كَوْنِ الْمَبْعُوثِ إِلَيْهِ لِلْجَمِيعِ هُوَ الصَّلَاةُ الْكَامِلَةُ وَ هِيَ صَلَاةُ الْمَخْتَارِ وَ عَلَيْهِ فَالْأَدْلَةُ الْآخَرَى الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ فَاقْدَ الْمَاءِ يَتَيَمَّمُ أَوْ الْعَاجِزُ عَنِ الْقِيَامِ يَجْلِسُ وَ هَكَذَا، تَدَلُّ عَلَى الْإِبْدَالِ وَ مَا يَقُومُ مَقَامَ الصَّلَاةِ الْكَامِلَةِ فِي الْأَوْامِرِ الْوَاقِعِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ مُتَوَجِّهَةً إِلَى جَمِيعِ الْمَكْلُفِينَ.

و مِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا تَكُونُ صَلَاةُ الْمَضْطَّرِّ وَ الْمَعْدُورِ فِي عَرْضِ صَلَاةِ الْمَخْتَارِ بَلْ فِي طَوْلِهَا كَمَا لَا يَخْفَى.

وَ ثَانِيًا: أَنَّ لِسَانَ أَدْلَةِ الْأَضْطْرَارِ كَنْفَى الْحَرَجِ وَ الضَّرَرِ وَ رَفْعِ الْأَضْطْرَارِ وَ التَّقِيَّةِ هُوَ لِسَانُ الْحُكُومَةِ وَ مَعْنَاهَا هُوَ كَوْنُهَا نَازِلَةً إِلَى الْأَدْلَةِ الْأَوَّلِيَّةِ وَ مُقْتَضِي ذَلِكَ هُوَ

ص: ٢٢٤

وجود الأحكام الأوّليه في مواردّها و إلاّ لزم الخلف في كونها ناظره إليها.

و عليه فليس مفاد أدلّه الاضطرار كمفاد أدلّه التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّه العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبه إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف في هيئه الأوامر الأوّليه لسقوطها عن الفعلية من باب حكمه الامتنان و لذا أفتوا بصحّه الوضوء و الغسل مع الجهل و الغفله بكونهما ضرريين في الواقع.

قال في العروه:الشرط السابع:أن لا- يكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف أو عطش أو نحو ذلك و إلاّ فهو مأمور بالتيمّم و لو توجّزاً و الحال هذه بطل و لو كان جاهلاً بالضرر صحّ و إن كان متحقّقاً في الواقع و الأحوط الإعادة أو التيمّم. و قال أيضاً بمثله في الغسل فراجع.

فلو كان مقتضى أدلّه الاضطرار هو التنويع و إخراج مورد الاضطرار فلا وجه للصحّه مع الجهل و الغفله و ليس ذلك إلاّ لكون مفاد أدلّه الاضطرار هو التصرف في ناحيه هيئه الأوامر الأوّليه لا في مادّتها كأدلّه التخصيص.

و يؤيد ذلك أيضاً ما ذهبوا إليه في باب ترك التقيّه في المعاملات حيث قالوا لو ترك المكلّف التقيّه و أتى بالعمل على طبق الوظيفه الواقعيّه فيما تقتضى التقيّه إظهار الموافقه معهم فإن كان ذلك في المعاملات كما إذا فرضنا أنّ التقيّه اقتضت الطلاق من غير شهاده العدلين و المكلّف قد ترك التقيّه و طلق زوجته عند العدلين و شهادتهما فلا إشكال إذا كان جاهلاً بل لا إشكال فيما إذا كان عالماً أيضاً لأنّ ترك التقيّه و إن كان محرّماً إلاّ أنّ النهى في المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد و حيث أنّ المعامله مشتمله على جميع القيود و الشروط فلا محاله تقع المعامله صحيحه و إن كان المكلّف قد ارتكب معصيه بل الأمر كذلك في العبادات فيما إذا لم يكن العمل المأتمّي به على خلاف التقيّه من أجزاء العباده و شرائطها فلو خالف التقيّه و ترك التأمين أو التكتّف فالظاهر صحّه عمله لموافقته للوظيفه الواقعيّه غايه الأمر أنّه

ارتكب الحرام بترك التقيّه إلا أنّ ارتكاب المحرّم فى الصلاه غير مضرّ بصحّتها بعد ما فرضنا كونها مطابقه للمأمور به الواقعى هذا بخلاف ما إذا خالف التقيّه و سجد على التربه لأنّ السجده على التربه لأجل كونها على خلاف التقيّه محرّمه على الفرض و المحرّم لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب العبادى. (١)

و كيف كان فالأوامر الاضطراريّه فى طول الأوامر الواقعيّه و لا ترفع إلا إلزامها كموارد التراحم فكما أنّ الإتيان بالمهمّ مع الجهل بالأهمّ محكوم بالصّحه بل مع العلم أيضا بناء على الترتّب كذلك فى المقام بعد ما عرفت من بقاء المادّه فى موارد الاضطرار.

و إليه يؤول ما فى الوقايه حيث قال: و لا شكّ فى أنّ الأحكام الاضطراريّه جعلت بدلا عن الأحكام الأوّليه لاشتمالها على مصلحه المبدل منها و لو على مرتبه ضعيفه و لا يحتمل أن يكون فقد الماء مثلا سببا لوجوب مستقل غير مرتبط بالتكليف الأوّلى كسببته كسوف الشمس لصلاه الآيات مثلا فتكون نسبه الصلاه مع التيمّم إلى الصلاه مع الوضوء كنسبه صلاه الآيات إليها. فبدليّه هذه الأحكام عن تلك ينبغى أن تعدّ من الواضحات التى يستدلّ بها لا عليها. (٢)

نعم يمكن تقييد موضوع الحكم الواقعى بعدم الاضطرار بنحو التخصيص فى بعض الموارد بحيث لا يبقى الملاك فى الموضوع مع وجود الاضطرار و لعلّ من هذه الجبهه استشكل فى صحّحه صوم من زعم عدم الضرر ثمّ بان الخلاف بعد الفراغ من الصوم مستدلاّ بأنّ قرينه المقابله بين المريض و غيره فى الآيه المباركه تقتضى أنّ الصوم مختصّ بالصحيح الحاضر دون المريض أو المسافر فيكون من باب تبدل

ص: ٢٢٤

١- (١) راجع التنقيح ٣٢٤/٤-٣٢٢.

٢- (٢) الوقايه ٢٢٠/.

الموضوع فلا مصلحه للصوم حين وجود الضرر فلا وجه للصحة. (١)

و إن أمكن الجواب عنه كما فى المستمسك بأن الظاهر من استثناء المريض فى الآيه و الروايه بقريته مناسبه الحكم و الموضوع كونه من باب التراحم بين وجوب الصوم و حفظ النفس و أهميته الثانى لا لعدم الملاك فى صوم المريض ليكون استثناءه من باب التخصيص و حينئذ فلو صام كان صومه واجدا لملاك الأمر فيصح. (٢) فافهم.

و كيف كان فالموضوع لو كان متقيدا بعدم الاضطرار فلا مجال لدعوى التراحم أو الصحة فاللازم هو الرجوع إلى الأدله هل تكون بنحو التقييد أو بنحو الحكومه فإن كان بنحو التقييد فلا ملاك فى غير المتقيد.

هذا بخلاف الحكومه فإنها من باب حكمه الامتتان رافعه للتكليف لا اقتضاء الماده و قد عرفت أن أدله الاضطرار كنفى الحرج أو الضرر أو قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور و أدله التقيه لسانها لسان الحكومه فدعوى أن الأمر واحد فى الأوامر الاضطراريه كالأوامر الواقعيه الأوليه كما ترى.

ثم بعد ما عرفت من تعدد الأمر فى الأوامر الاضطراريه يصح البحث عن أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانيا بعد رفع الاضطرار فى الوقت إعاده و فى خارجه قضاء أو لا يجزى؟

ابتناء النزاع على إطلاق الأدله الأوليه:

و لا يخفى أن النزاع المذكور بيتنى كما فى بدائع الأفكار على شمول أدله العمل الاختيارى لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار و إلا فلا مجال للنزاع المذكور إذ يكفى لنفى وجوب الإعاده عدم إطلاق الدليل بالنسبه إلى حاله طرؤ الاختيار بعد

ص: ٢٢٧

١-١) راجع مستند العروه ١/٤٦٥.

٢-٢) المستمسك ٨/٤٢١.

الاضطرار و ذلك أنّ لمتعلّق الخطاب المطلق أفراد عرضيّيه و أفراد طولّييه فكما أنّ تعذّر بعض الأفراد العرضيّيه لا يوجب سقوط الخطاب إلّا- من جهته و يبقى الخطاب فعليّيا من جهة باقى الأفراد الممكنه كذلك تعذّر جميع الأفراد العرضيّيه لا يوجب إلّا سقوط الخطاب من جهتها و يبقى إطلاق الخطاب فعليّيا من جهة الأفراد الطوليّيه و كذا تعذّر بعض الأفراد الطوليّيه لا يوجب سقوط إطلاق الخطاب من جهة الأفراد الطوليّيه الاخرى بطريق أولى و الشاهد على ذلك أمران:

أحدهما: أنّ المكلف لو اضطرّ إلى ترك المبدل و لم يأت بالبدل ثم ارتفع العذر فى الوقت لا يرتاب أحد فى وجوب الإتيان بالمبدل فى باقى الوقت و ما ذاك إلّا- لتمسّيكهم بالإطلاق الشامل لمحلّ الفرض إذ لا دليل لهم على عموم الحكم المزبور إلّا ذلك.

و ثانيهما: أنّه لو لم يكن الإطلاق شاملا- لأفراد المبدل الطوليّيه كما ذكرنا لما كان وجه لبحث الأعلام (قدس الله أسرارهم) عن كون مصلحه البدل وافيّه بتمام مصلحه المبدل أو ليست بوافيه و على فرض كونها ليست بوافيه فهل يمكن استيفاء الباقي من مصلحه المبدل بالإعاده أو القضاء أو لا يمكن إذ بناء على عدم شمول الإطلاق لأفراد المبدل الطوليّيه لا يمكن إحراز كونها ذات مصلحه ليتنازع فى وفاء مصلحه البدل بمصلحتها و عدمه و لكان التمسّيك لنفى وجوب الإعاده بعدم الدليل أولى. (1)

و عليه فمع إطلاق الأدلّه الأوّليّيه يصحّ البحث بعد الإتيان بالعمل الاضطرارىّ و عروض حاله الاختيار فى الوقت عن أنّه هل يجزى العمل الاضطرارىّ عن العمل الاختيارىّ أو لا يجزى؟

بل يلزم العمل الاختيارىّ بعد شمول إطلاق دليله لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار؟

ص: ٢٢٨

لا- يقال: مع إطلاق الأدلة الأوليّة لا مجال للنزاع ضروره أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم إجراء العمل الاضطراريّ و عدم وفائه بمصلحه المبدل.

لأنّنا نقول: كما في بدائع الأفكار إنّ إطلاق الأدلة الأوليّة في حالتى الاختيار و الاضطرار إنّما يكون من غير جهه العمل الاضطراريّ و أمّا من جهته فيكون مجملا و إلّا فلا وجه للنزاع ضروره أنّ إطلاقه دليل على عدم الإجزاء و به يستكشف عدم وفاء العمل الاضطراريّ بمصلحه المبدل مع أنّ النزاع متحقّق كما لا يخفى.

فى ابتناء المسأله على الجهات الواقعيّه و عدمه:

ثمّ إنّ صاحب الكفايه جعل المسأله مبتنيه على ملاحظه الجهات الواقعيّه من المصالح و المفسدات و أفاد حصر الجهات الواقعيّه فى الأقسام الأربعة و قال:

إنّ المأتمّى به إمّا يكون وافيا بتمام المصلحه أو لا- و على الثانى إمّا يكون الفائت قابلا للتدارك أو لا و على الأول إما يكون بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ تداركه.

ثمّ قال: إن كان المأتمّى به وافيا بتمام المصلحه فيجزى عنه و لا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء و لا إعادته و كذا لو لم يكن وافيا و لكن لا يمكن تداركه.

و إن لم يكن وافيا و أمكن تدارك الباقي فى الوقت أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان ممّا يجب تداركه فلا يجزى فلا بدّ من إيجاب الإعادته أو القضاء و إن لم يكن الباقي ممّا يجب تداركه فيجزى. انتهى حاصل ما اختاره.

و فيه أوّلًا: كما أفاد استاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه منع حصر الجهات الواقعيّه فى الأقسام الأربعة لأنّ البحث فى الإجزاء لا يختصّ بمثل الصلاه التى يمكن دعوى سنخيّه اضطراريّها مع اختياريّها بل يعمّ ما يكون مصلحته مباينه مع مصلحه الاختياريّ و عليه فالأجود هو أن يقال:

إنّ التكليف الاضطراريّ: إمّا تكون مصلحته مباينه مع مصلحه التكليف

و إما لا تكون فإن كان الأول فاللازم هو الإتيان بالاختياري بعد رفع الاضطرار لوجود التباين و المغايره بينهما و لذا يقع الكلام في كفايه الصيام أو الإطعام عن تحرير الرقبه عند العجز عن التحرير في كفّاره الظهار مع أنّ الكفّاره مترتبه لاحتمال أن يكون مصلحه الإطعام أو الصيام متباينه مع مصلحه التحرير و هكذا يقع الكلام في كفايه الاستغفار عن العتق أو الإطعام فيمن أفرط متعمدا و لم يجد مالا حتّى يطعم أو عبدا حتّى يعتق و لم يتمكّن من الصيام فاستغفر مكان تلك الخصال ثمّ وجد المال و ليس ذلك إلا لاحتمال المباينه و منه يعلم أنّ مع المباينه لا مجال للإجزاء و الكفايه للمغايره و المباينه التي تقتضى عدم الإجزاء ما لم يرد فيه تعبد خاصّ و عليه فلا وجه لحصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعة.

هذا مضافا إلى ما في نهايه النهايه من أنّ هناك قسم آخر و هو أن يكون الأمر الاضطراري وافيا بمصلحه الأمر الاختياري بحيث لا يفوت مقدار ملزم لكن بشرط عدم ارتفاع الاضطرار أمّا إذا ارتفع فلا. و حكم هذه الصوره حكم عدم الوفاء مطلقا.

و ثانيا: كما في نهايه النهايه أنّ التحقيق هو منع ابتناء مسأله الإجزاء على تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلق بل يجرى البحث و لو لم نقل بالتبعيه كذلك كما هو مذهب صاحب الكفايه. (1)

فتحصّل أنّ البحث عن الإجزاء لا يبتنى على ملاحظه الجهات الواقعيه بل يبتنى على كفايه اعتبار الأوامر الاضطراريه في أدلتها.

هذا مضافا إلى عدم إمكان الأطلاع نوعا عن الجهات الواقعيه فإحاله في مثلها إحاله إلى أمر مجهول.

و عليه فليبحث في مقام الإثبات و كيفيته أدلّه اعتبار الأوامر الاضطراريّه نعم بعد إحراز مقام الإثبات يمكن الاستكشاف عن الجهات الواقعيّه و لكنّه لا حاجه إليه بعد تماميه مقام الإثبات للدلاله على الإجزاء.

أدلّه الإجزاء في الأوامر الاضطراريّه:

ذهب سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه إلى أنّ المعترى هو ملاحظه كيفيه لسان أدلّه الأوامر الاضطراريّه فإن كانت كيفيه لسانها كيفيه لسان الحكومه فلا- إشكال في كونها تدلّ على الإجزاء كما لا- يبعد هذه الدعوى في مثل قوله: «التراب أحد الطهورين» لأنّ هذا اللسان يفيد التوسعه في الطهاره التي كانت الصلاه مشروطه بها.

انتهى

و يعضده ما في نهايه النهايه حيث قال: واضح أنّ دليل تشريع التيمّم لا سيّما الروايه المذكوره لسانه لسان الشرح للأدلّه الأوّليه و موسّعه لدائرته الشرط و أنّه ليس هو خصوص الطهاره المائيه بل ما يعمّها و الطهاره الترابيه.

نعم لا في عرضها بل تلك مع التمكن من الماء و هذه مع التعذّر فلا وجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعا و ليس احتمال عدم الإجزاء و لزوم الإعادة بعد رفع الاضطرار إلّا كاحتمال عدم إجزاء الصلاه مع الطهاره المائيه و لزوم الإعادة مع التيمّم عند طرؤ الاضطرار و أحد الأمرين ليس بأولى من الآخر.. إلى أن قال: و العجب من المصنّف (أى صاحب الكفايه) حيث سلك هذا المسلك في قسم الاصول الموضوعيه من المقام الثانى من غير تعرّض لمقام ثبوته مع أنّ المقام أوضح حكومه و أولى بسلوك هذا المسلك منه. (1)

و أيضا لا تبعد دعوى الحكومه في أدلّه التقيّه أيضا فإنّها في كثير من موارد

ص: ٢٣١

التقيّه تكون بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع و من المعلوم أنّ الأمر بتلك الامور يدلّ على عدم دخاله المتروك جزء كان أو شرطاً و عدم مانعيّه ما أتى به و ليس ذلك إلا معنى الحكومه و لعلّه لذلك قال في الوقايه:

و أما الحكم بحسب الأدلّه فهو يختلف باختلاف الموارد وضوحاً و خفاءً بل وجوداً و عدماً و الظاهر منها الإجزاء في الصلاه مع التيمّم و في حال التقيّه. (١)

فالأدلّه العامّه في التقيّه كالأدلّه الخاصّه في التيمّم تدلّ على الإجزاء من دون حاجه إلى دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين و عدم تكليفين و لو كان أحدهما اضطرارياً و الآخر اختياريّاً لا في الوقت وحده و لا فيه و في خارجه.

و ممّا ذكر يظهر ما في منتهى الاصول حيث قال: ما كان منها بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع و ذلك ككثير من موارد التقيّه و غيرها فلا يدلّ إلا على اشتمال المأمور به على المصلحه الملزمه.

و أمّا أنّ هذه المصلحه هي تمام الملاك و تمام ما هو الفرض فلا يدلّ على ذلك أصلاً إلا أن يدلّ دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين و عدم وجود تكليفين و لو كان أحدهما اضطرارياً و الآخر اختياريّاً لا في الوقت وحده و لا فيه و في خارجه نعم بالنسبه إلى القضاء بناء على أنّه بأمر جديد و تابع لفوت المصلحه التي يلزم استيفاؤها و يمكن استيفاؤها يأتي ما ذكرنا آنفاً من عدم إحراز موضوعه. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الأمر بتلك الامور مع ترك ما اضطرّ إلى تركه أو فعل

ص: ٢٣٢

١- (١) الوقايه ٢٠٠/.

٢- (٢) منتهى الاصول ٢٤٨/١.

ما اضطرَّ إلى فعله يدلُّ عرفاً على عدم مدخلية المتروك و عدم مانعيه المأتي به و ليس ذلك إلا معنى الحكومه و عليه فالأمر بها يكون توسعه في الأمور به و ظاهر هذه التوسعه أنّ المأتي به تقيّه واف بتمام غرضه مثل المأتي به بشرائطه و عدم موانعه من دون حاجه إلى دليل من الخارج يدلُّ على عدم وجوب أمرين و عدم وجود تكليفين.

هذا مضافاً إلى أنّنا لا نكلّف بالمصالح بل نكلّف بمتعلقات التكاليف فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الاصول حيث أناط الإجزاء على قيام الإجماع على عدم وجوب الزائد من صلاه واحده في الوقت المضروب لها مع أنّك عرفت أنّ لسان أدلّه الاضطرار لسان الشرح و الحكومه و هو كاف في إفاده الإجزاء من دون حاجه إلى الإجماع على عدم وجوب الزائد و هكذا لا-وجه لإناطه الدلاله على الإجزاء بما إذا امتنع جعل الشرطيّه و الجزئيّه استقلالاً و غير ذلك. (١)

إذ المعيار هو كون لسان الأدلّه لسان الحكومه سواء كان جعل الشرطيّه أو الجزئيّه ممكناً أو ليس بممكن.

و لا يبعد أيضاً دعوى الإجزاء في مثل صلاه المضطجع و الغريق عن صلاه المختار كما نسب إلى إطلاق عباره الشيخ الأعظم قدّس سرّه و لعلّ وجهه هو ظهورها في بيان بدليتهما عن صلاه المختار و ليس معنى البدليّه إلاّ الحكومه إذ معنى الأمر للعاجز عن القيام بالقعود مكانه هو كون القعود بدلا عن القيام و معه يوسّع دائره الشرط فإذا أتى بالطبيعه مع القعود أتى بالطبيعه الأمور بها بالأوامر الأوّليه و مع الإتيان بها يسقط الأمر كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر ما في الوقايه حيث قال: إنّ ذلك لا يخلو عن خفاء بل منع. (٢)

ص: ٢٣٣

١-١) راجع تهذيب الاصول ١٨٦/١.

٢-٢) راجع الوقايه ٢٠٠.

و أما أدله نفى الحرج و الضرر أو نفى الاضطرار فقد يستشكل في استفاده الإجزاء منها من جهة أنّ غايتها هو عدم وجوب ما فيه حرج أو ضرر و أمّا الأمر بالباقي فلا- يستفاد منها فيكون خارجا عن محطّ البحث إذ ليس هنا أمر اضطراريّ حتّى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ و عدمه.

قال في منتهى الاصول: و ما كان منها بلسان رفع الاضطرار أو عدم جعل الأحكام الحرجيّة و الضرريّة فلا يستفاد منها إلاّ عدم وجوب ما هو مضطرّ إلى تركه أو فيه ضرر أو حرج بناء على حكومه هذه القواعد على أدلّه الأحكام الواقعيّة الأوّليّة حكومه واقعيّة و أمّا أنّه هناك أمر بباقي الأجزاء ما عدا هذا الذي اضطرّ إلى تركه بالنسبة إلى الأجزاء و الشروط أو إلى فعله بالنسبة إلى الموانع أو في فعله حرج أو ضرر أو في تركه كذلك فلا تدلّ تلك الأدلّه عليه فضلا عن دلالتها على الإجزاء فلا بدّ في إثبات الإجزاء من التماس دليل آخر نعم بالنسبة إلى القضاء يمكن أن يقال:

بعد وفاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ بمرتبته من الملاك و المصلحه لا نعلم بفوت المصلحه اللازمه الاستيفاء مع كونها ممّا يمكن استيفاؤه فما احرز موضوع القضاء الذي هو عبارته عمّا ذكر. (1)

و لكن يمكن الذبّ عنه بأنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّه الواقعيّة الدالّة على الأجزاء و الشروط لا من حديث الرفع أو نفى الحرج أو نفى الضرر و لذا لم يلتفتوا إلى ما استشكل في جريان البراءة و حديث الرفع في نفى جزئيّه شيء مشكوك أو شرطيّةه بأنّ الجزئيّه و الشرطيّه و إن ارتفعتا بحديث الرفع و لكن لا- دليل آخر على الأمر الآخر بالخالي عنهما و ليس وجه ذلك إلاّ ما أشرنا إليه من أنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّه الأوّليّة الدالّة على الأجزاء و الشروط فلا حاجة إلى اثباتها بأدلّه حديث الرفع

ص: ٢٣٤

حتى يقال أنه متكفل للرفع لا للإثبات كما صرح به في الكفاية. (١)

نعم يرد عليه أن استفاده وجوب الباقي من الأدلة الأوليه ليست بأمر مغاير مع الأمر الأولي حتى يجرى فيه النزاع في إجزائه عن الواقع.

اللهم إلا أن يقال: أن المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبه إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرري و الحرجي هو وجوب الباقي و كفايه المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الأجزاء و لا حاجة إلى دلاله دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي.

إلا أن الإنصاف أن موارد نفي الحرج و الضرر و رفع الاضطرار خارجه عن محط البحث لأن الأمر بباقي الأجزاء هو الأمر الواقعي لا الاضطراري حتى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعي و عدمه نعم يتحد تلك الموارد مع المقام في إفاده كفايه الإتيان بما عدا الحرج و الضرر و الاضطرار.

فتحصّل أن لسان غالب أدله الأوامر الاضطراريه لسان الحكومه و عليه فلا إشكال في دلالتها على الأجزاء.

هذا كله بناء على تعدد الأمر و كون لسان الأدله في الأجزاء و الشرائط لسان الادله الأوليه و أدله الأوامر الاضطراريه متقدمه عليها بالحكومه. و أما إذا لم نقل بالتعدد بل كان الأمر الأولي يشمل المضطرّ و غير المضطرّ في عرض واحد يكون الأجزاء في غايه الوضوح كما أفاد في تهذيب الاصول:

إذ العبد يكون مخيرا عقلا أو شرعا بين الإتيان بمصداقه الاضطراري في الحال و بدارا و بين انتظار آخر الوقت و الإتيان بالفرد الاختياري و لا إشكال في أن امثال كل واحد مسقط لأمره و المفروض أن الأمور به في حال الاضطرار مصداق للطبيعه

ص: ٢٣٥

المأمور بها و مشتمل لجميع الخصوصيات المعتره فيها فلا معنى للبقاء بعد الإتيان. (١)

كما إذا لم يكن الأمر بالطهاره المائيه متوجها إلى الجميع حتى تعدّ من الأدله الأوليه بل الأمر كان متوجها إلى الصلاه مع الطهاره و هى مهمله و إنما دلّ الدليل على أنّ وظيفه المختار هو الطهاره المائيه و وظيفه المضطرّ هو الطهاره الترابيه و من المعلوم حينئذ أنّه لا يكون أحد الطهورين مقدّما على الآخر لأنهما تكونان فى عرض واحد كعنوان المسافر و الحاضر و مقتضاه هو كفايه كلّ واحد منهما فى تحقّق الامتثال.

نعم يرد عليه كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه: أنّه خلاف ظواهر الأدله و يشهد له أنّه لا يجوز عند الأصحاب إهراق الماء فى وقت وجوب الصلاه و إقامة الصلاه مع التيمّم و ليس ذلك إلّا لعدم كونهما كعنوان المسافر و الحاضر فلا تغفل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الموضوع فى الأوامر الاضطراريّه هو العذر و الاضطرار فى بعض الوقت فإنّ فى هذا الفرض يتحقّق الأوامر الاضطراريّه فى مقابل الأوامر الواقعيّه.

و أمّا إذا كان الموضوع هو استيعاب الاضطرار فمع عدم الاستيعاب لا أمر اضطرارىّ حتى يبيح عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ و عدم الحاجه إلى الإعادته.

و لذلك قال فى تهذيب الاصول: و لا يخفى أنّ البحث من هذه الجبهه إنّما هو فيما إذا كان المكلف مضطرا فى جزء من الوقت فأتى بوظيفته ثمّ طرأ الاختيار و فيما إذا كان الأمر بإتيان الفرد الاضطرارىّ محرزا و يكون العذر غير المستوعب موضوعا للتكليف لأنّ الكلام فى أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطرارىّ مجزأ أولا- و هو فرع وجود الأمر و بالجمله البحث فيما إذا كان الاضطرار فى بعض الوقت موضوعا للتكليف بالإتيان.

ص: ٢٣٦

(١-١) راجع تهذيب الاصول ١/١٨٥.

و أما إذا دلت الأدلة على أن استيعاب الاضطرار موضوع للإتيان فهو خارج عن محط البحث لأنه مع عدم الاستيعاب لا أمر هنا و لا مصداق للمأمور به حتى نبحت عن إجزائه كما أن من مقتضى البحث أيضا هو طرق الاختيار في الوقت مع إتيان المأمور به فلو استوعب العذر و لم يظهر الاختيار فهو خارج عن موضوع الإعادة. (١)

ثم لا يذهب عليك أن بعد ما مر من تقريب الحكومه في الأدلة الاضطراريه لا حاجه في إثبات الإجزاء إلى التمسك بالإطلاق المقامي كما يظهر من صاحب الكفايه لوضوح أن دليل تشريع موارد الاضطرار كدليل تشريع التيمم لا سيما الروايه المعروفه: التراب أحد الطهورين، لسانه لسان الشرح للأدلة الأوليه المشترطه للطهاره و موسعه لدائرتها.

نعم لا- يكون الأفراد الاضطراريه في عرض الأفراد الاختياريه فالطهاره و إن وسعت بسبب أدله التيمم و عمّت الترايبه و لكن المائيه مع التمكن من الماء و الترايبه مع التعذر و عليه فلا- وجه بعد حكمه أدله الاضطرار لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعا. (٢)

ثم إن مع دلالة الأدلة الاضطراريه على الإجزاء و عدم الحاجه إلى الإعادة فلا موضوع لاحتمال القضاء لأن القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب و الفريضه و أما مع الإتيان به كما هو مفاد أدله الاضطرار فلا مجال لاحتمال القضاء كما لا يخفى.

ص: ٢٣٧

١-١) تهذيب الاصول ١/١٨٥.

٢-٢) راجع نهايه النهايه ١/١٢٥.

ربما يقال: إنَّ مع إهمال أدلّه الاجزاء فالأصل يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكًا فى أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، كما فى الكفايه.

وفيه: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره: أنَّ مع إطلاق الأدلّه الأوّليه لا تصل النوبه إلى الرجوع إلى الأصل المذكور.

وقد عرفت أنَّ الأدلّه الأوّليه كقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.. الآية.

تعمّ الأفراد العرضيه و الطويليه و عليه فمع إهمال أدلّه الاضطرار فاللازم هو التمسك بعموم أو إطلاق الأدلّه الأوّليه فتجب عليه حينئذ الإعادة فى الوقت أو القضاء فى خارج الوقت بناء على تعدّد المطلوب و وحده حقيقه القضاء مع الأداء و إليه يؤول ما فى نهايه النهايه حيث قال: لو لم يكن لدليل البدل إطلاق أو عموم يرجع إلى عموم الدليل الأوّل الدالّ على شرطيه الطهاره المائيه أو إطلاقه و لا يكون مجال للأصل إلا إذا لم يكن لذلك الدليل أيضا عموم أو إطلاق. (١)

لا يقال: إنَّ العامّ المذكور بعد ورود دليل الاضطرار يصير كالعامّ المخصّص الذى يقع الكلام بين الأعلام فى أنَّ مورد الشكّ هل يؤخذ بعموم العامّ أو باستصحاب حكم المخصّص.

لأننا نقول: كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره: إنَّ قياس المقام بالعامّ المخصّص ليس فى محلّه لأنّ الأدلّه الأوّليه لا تختصّص بشىء بحدوث الاضطرار و إنّما المضطرّ صار بعروض الاضطرار و عدم القدره معذورا عنه بحكم العقل لعدم تمكّنه من الامتثال و ليس خارجا عنها بحدوث الاضطرار كموارد تخصيص العامّ فإذا زال

ص: ٢٣٨

الاضطرار و تجددت قدره فلا- مانع من تنجز الخطاب و لا- رافع للزوم الامتثال مع عدم حكومه دليل الاضطرار كما هو المفروض عند الإهمال.

بل مقتضى الأدله الأوليه هو لزوم الامتثال عند الشك في زوال الاضطرار لأنّ العقل حاكم بالوجوب عند الشك في قدره الفعلية.

و الحاصل أنّ الأدله الأوليه لا تتخصيه ص بشيء حتى تقاس بالعامّ المخصيه ص و يأتي فيها ما يأتي فيه بل الاضطرار يوجب عذرا للمضطرّ ما دام الاضطرار ثابتا كالمتراحمين فإذا زال الاضطرار و التراجع لزم الامتثال بلا مجال كما لو لم يكن بدل شرعيّ و صار المكلف في أول الوقت فاقدا للماء ثم زال الاضطرار و وجد الماء فإنّ العقل يحكم فيه بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه بعد وجدان الماء من دون كلام.

لا يقال: إنّ مع سقوط الأمر الواقعيّ عن الفعلية حال الاضطرار لا نعلم بحدوثه بعد رفع الاضطرار.

لأننا نقول: إنّ التكليف من أول الأمر معلوم في حال الاضطرار و حال رفعه و إنّما أسقطه الاضطرار في حال الاضطرار عن الفعلية و إسقاطه في غيره يتوقف على حكومه الأمر الاضطراريّ على الأمر الواقعيّ و المفروض عدم الحكومه أو يتوقف على الإطلاق المقاميّ في أدله الاضطرار و المفروض أنّ دليل الأمر الاضطراريّ مهمل و لا إطلاق فيه و عليه فإذا زال الاضطرار و العذر فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المتوجه إليه المعلوم من أول الأمر و عدم دليل على خروج المضطرّ عن تحت إطلاق الأدله الأوليه التي تشمل الأفراد العرضيه و الطوليه هذا كلّه مع ملاحظه إطلاق الأدله الأوليه و أمّا مع الإغماض عن ذلك و وجود الإهمال من الطرفين فالحكم بأنّ الأصل يقتضى البراءه منظور فيه أيضا كما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه من رجوع المسأله حينئذ إلى الدوران بين التعيين و التخيير لاحتمال وفاء الاضطراريّ في أول الوقت بمصالح الاختياريّ فيكون مختارا بين الاضطراريّ في أول الوقت و الاختياريّ في

آخره و احتمال أن لا- يكون كذلك فيتعين الاختيارى عليه فى آخر الوقت فالأمر مع الاحتمالين المذكورين يدور بين كون التكليف بالاختيارى فى آخر الوقت تخييرياً أو تعيينياً فمن ذهب فى مسأله الدوران بين التعيين و التخير إلى الاشتغال حكم بلزوم الإعادة فى المقام بعد الإتيان بالاضطرارى فى أول الوقت كما لا يخفى.

و عليه فلا وجه للقول بأن مقتضى الأصل فى المقام هو البراءه فلا تغفل.

لا- يقال: إن المكلف لا يعلم بتوجه تكليف واحد إليه و شك عند الإتيان فى أن المطلوب هل هو هذا الفرد متعينا أو مع عدله حتى لا- يجوز العدول إلى المشكوك بحكم العقل بل المكلف الفاقد يعلم حين فقدان بأنه ليس مكلفا بتكليف الواجد و يحتمل أن يكون مرخصا فى إتيان الصلاه مع الطهاره الترابيه كما يحتمل كونه غير مكلف بالصلاه حال فقدان أصلا بل يتعلق به التكليف بالصلاه مع الطهاره المائيه حال وجدانه فيما بعد.

و الحاصل أنه قاطع لعدم التكليف بالعنوان الاختيارى حاله الاضطرار و يحتمل توجه التكليف إليه بالعنوان الاضطرارى إذا كان الشرط هو فقدان و لو فى بعض الحالات فحينئذ إذا أتى الاضطرارى رجاء ثم ارتفع العذر فهو قاطع بارتفاع الأمر الاضطرارى و سقوطه على فرض وجوده بالامثال أو بعدم وجوده من رأس و يشك عند تبدل حاله فى حدوث أمر جديد و تكليف حديث فالمحكم هو البراءه كما فى تهذيب الاصول. (1)

لأننا نقول: بأن مع حلول الوقت الموسع يعلم المكلف بكونه مكلفا إمّا بالتكليف الاضطرارى حال الاضطرار أو التكليف الاختيارى بعد رفع الاضطرار.

فنفى العلم بالتكليف مع حلول الوقت الموسع الذى عدّ وقتا واحدا كما ترى و عليه

ص: ٢٤٠

فمطلوبته الاختيارى محرزه و إنما الكلام فى أنه متعين أو هو مطلوب مع عدله و هو الاضطرارى فيدور الشك بين التعيين و التخيير فيحكم العقل بعدم جواز العدول إلى المشكوك بعد العلم بأصل التكليف كما لا يخفى.

و حيث كان الوقت الموسع أمرا واحدا فلا- وجه لابتناء المسأله على القول بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجات لأمدّ الوقت الموسع عدّ وقتا واحدا لا أوقات متعدده متدرّجه.

هذا مضافا إلى أنّ التحقيق فى التدريجات هو تنجز التكليف و حرمة مخالفته بالعلم به فيها. إذ لا فرق لدى العقل بين حرمة مخالفه المولى قطعا أو احتمالا فى ارتكاب الأطراف المحقّقه فعلا أو فى ارتكاب الأطراف التدريجيه فلو علم بوجود شىء أو بحرمة شىء عليه إمّا فى الحال أو فى زمان مستقبل يحكم العقل بوجود إتيانها أو تركها فى كلا- الحالين لتنجز التكليف الواقعى عليه بالعلم به. (١)

لا- يقال: إنّ المقام يلحق بالأقلّ و الأ- كثر لأنّ تعلّق التكليف بالجامع بين الاضطرارى و الاختيارى معلوم و إنّما الشكّ فى خصوصيه الاختيارى فتجرى فيها البراءه كما تجرى فى الأكثر البراءه. (٢)

لأنّ نقول: إنّ المعلوم أصل التكليف و أمّا متعلّقه فهو مردّد بين كونه هو الجامع حتّى يفيد التخيير و بين خصوص الاختيارى حتّى يفيد التعيين و عليه فالجامع طرف الترديد و لا- يكون تعلّق التكليف به معلوما فلا يقاس بالأقلّ و الأكثر حتّى تجرى البراءه فى خصوصيه الاختيارى فالأمر يدور بين التعيين و التخيير و الحكم فيه كما عرفت هو عدم جواز الاقتصار على الاضطرارى فلا تغفل.

ص: ٢٤١

١-١) راجع تهذيب الاصول ٢/٢٧١.

٢-٢) راجع المحاضرات ٢/٢٤٨.

ثم إنَّ حكم القضاء في خارج الوقت بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب واضح فإنَّ مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا من دون دخاله للوقت فيه هو وجوب القضاء في خارج الوقت و لو بالاستصحاب فيما إذا لم تدلّ أدلّه الاضطرار على الأجزاء بالإتيان بالاضطرارى كما هو المفروض.

و لذا قال استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه: و الارتكاز يشهد بكون القضاء هو الإتيان بنفس العمل في خارج الوقت لا الإتيان بحقيقه اخرى للتدارك عن العمل في الوقت و عليه فنستكشف من أدلّه تشريع القضاء في مثل الصلوات اليوميّه.

أنَّ مطلوب المولى من مثل قوله: صلّ في الوقت، متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل و لو في خارج الوقت.

و ثانيهما: هو وقوعه في الوقت.

و عليه فإذا لم يأت أو لم يتمكّن من الإتيان في الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا هو وجوب القضاء في خارج الوقت من دون حاجه إلى أمر جديد.

فالإتيان بالاضطرارى مع عدم العلم بكونه وافيًا بمصالح الاختيارى و عدم دلالة أدلّه الاضطرار على الأجزاء كما هو المفروض لا يكفى في رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبيه المطلقه المستكشفه بالارتكاز المذكور فدعوى عدم وجوب القضاء بطريق أولى فيما إذا لم يكن إطلاق لفظى أو مقامى على الأجزاء كما في الكفايه غير سديد بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب كما لا يخفى.

و عليه فلا مجال لما يقال من أنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت و هو غير محقق الصدق بعد إتيان المشكوك و توهم إثباته باستصحاب عدم إتيان الفريضه مبنى على حجّيه الاصول المشبهه لأنّ الفوت غير عدم الإتيان مفهوما و إن كانا متلازمين في الخارج إذ الموضوع هو الفوت و إثباته باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد

لأنّ بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب بالاستكشاف المذكور يكفى فى وجوبه العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقا سواء كان فى الوقت أو خارجه فلا يكون وجوب القضاء مبتنيا على صدق الفوت. نعم لو لم يعلم تعدّد المطلوب و وحده حقيقه القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء فى خارج الوقت لأنّ المطلوب متقيّد بالوقت و حال تقييد الأمور به بالوقت كما فى المحاضرات كحال تقييده بغيره من القيود فكما أنّ المتفاهم العرفي من تقييده بأمر زمني هو وحده المطلوب لا تعدّده و أنّ الأمر به هو الطبيعيّ المقيّد بهذا القيد فكذلك المتفاهم العرفي من تقييده بوقت خاصّ فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. (٢)

اللهم إلا أن يقال: إنّ الوقت و إن كان قيّدا بحسب لسان الدليل و لكن بحسب المتفاهم العرفي قيد الزمان كسائر القيود الزمانيه لا يكون من مقومات الموضوع إذ مع انتفائها يكون الموضوع عند العرف باقيا و حيث كان الموضوع فى الاستصحاب أمرا عرفيا فالوحده المعتمره فى القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه محفوظه فيمكن إجراء الاستصحاب لإبقاء الوجوب كما فى المستمسك.

و عليه فلا- حاجه فى وجوب القضاء إلى صدق الفوت و لو مع عدم ثبوت وحده حقيقه القضاء مع الأداء إلا أن يقال إنّ القيود فى المتعلقات الكليه توجب المباينه فمع انتفائها لا- تبقى الوحده المعتمره نعم لو جرى استصحاب فى المكلف كانت الوحده محفوظه و سيأتى تفصيلها إن شاء الله تعالى فى الموسّع و المضيّق فانتظر.

ص: ٢٤٣

١- (١) تهذيب الاصول ١/١٨٩.

٢- (٢) المحاضرات ٢/٢٧٤.

إشاره

و يقع الكلام هنا في امور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع:

و لا- يخفى عليك أنه خصّص في تهذيب الاصول محلّ النزاع في الأمارات و الاصول بما إذا كانتا قائمتين على متعلّقات الأحكام دون نفس الأحكام حيث قال:

و ليعلم أنّ محلّ النزاع في كلا- المقامين ما إذا كان المأمور به مركّباً ذا شروط و موانع و قام دليل اجتهاديّ أو أصل عمليّ على تحقّق الجزء و الشرط أو عدم تحقّق المانع ثمّ انكشف خلافه أو قام واحد منهما على نفى جزئيه شيء أو شرطيته أو مانعيته.

ثمّ بان أنّ الأمر بخلافه فيقال: إنّ الإتيان بمصداق الصلاه مثلاً مع ترك ما يعتبر فيها استناداً إلى أماره أو أصل هل يوجب الإجزاء أو لا؟

و أمّا ما يجرى في إثبات أصل التكليف و نفيه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعة ثمّ انكشف خلافه فهو خارج عمّا نحن فيه و لا معنى للإجزاء فيه. (1)

و إليه ذهب المحقّق الخراسانيّ حيث قال: هذا كلّ فيما يجرى في متعلّق التكليف من الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه.

و أمّا ما يجرى في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاه الجمعة يومها في زمان الغيبه فانكشف بعد أدائها وجوب صلاه الظهر في زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقاً غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعة فيها أيضاً ذات

ص: ٢٤٤

مصلحه لذلك و لا ينافى هذا بقاء صلاه الظهر على ما هي عليه من المصلحه كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد. (١)

وجه ذلك كما أشار إليه المحقق الخراساني «بقوله: غايه الأمر.. الخ»: أنّ الأمارات على السببیه و الاصول فيما إذا كانت قائمه على متعلقات التكليف تكون ناظره إلى الواقعيّات و مبينه لها في هذا الحال بوضع جزء أو شرط أو رفعهما فضمّ الأصل مثلا إلى الدليل الواقعيّ مبين لاختصاص فعليته جزئيه السوره بحال العلم بالواقع و أنّ الأمر بما عداها و هكذا فلا بدّ أن يكون مصالح الأمارات و الاصول مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع مسانحه مصالحها معها يمكن البحث حينئذ عن كونها وافيّه حتّى تجزى عنها أو غير وافيّه حتّى لا- تكون مجزيه في بعض صورها دون ما إذا كانت الأمارات و الاصول قائمه على نفس التكليف إذ ليست الأمارات و الاصول حينئذ ناظره إلى الواقعيّات و لم تكن مبينه لكيفيه الواقعيّات المعلومه إجمالا فلا تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع عدم المسانحه لا- مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجرائها أو عدمه مثلا كما أفاد في نهايه النهايه أنّ لسان «صدّق العادل» في الأماره القائمه على الحكم على السببیه تكليف تعبديّ مستقلّ في عرض الواقع فيكون قول العادل كأمر الأب و المولى و سائر العناوين المورثه للتكليف موجبا لتكاليف مستقلّه فمصلحتها مصالح اخرى في عرض المصالح الواقعيّه و لا- يغنى إدراكها عن إدراك المصالح الواقعيّه كما لا- يغنى إدراك بعض المصالح الواقعيّه عن إدراك بعض آخر و امتثال تكليف عن امتثال آخر. (٢)

و لكنّ الإنصاف أنّه لا فرق بين كون الأمارات و الاصول قائمه على متعلقات

ص: ٢٤٥

١- (١) الكفايه ١/١٣٥-١٣٦.

٢- (٢) نهايه النهايه ١/١٣٠.

التكاليف و بين كونها قائمه على نفس التكاليف بعد كونها مشروعه لتسهيل النيل إلى التكاليف المعلومه بالإجمال فإنّ كلّها حينئذ في مقام بيان أنّ الواقعيّات تكون في كذا و كذا فلا بدّ من أن تكون مصالحها مسانخه لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

و لقد أفاد و أجاد في نهايه النهايه حيث قال: إنّ البصير يعلم أنّ لسان «صدّق العادل» ليس كلسان «أطع والدك».

فإنّ مفاد «صدّق العادل» هو أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال هو في قول العادل فقد اعتبر قوله بعنوان أنّه هو الواقع فلا بدّ أن تكون مصلحته هي مصلحه الواقع لا سنخ آخر من المصلحه كي لا يغنى إحرازه عن إحرازه.

فإذا ظهر أنّ الواقع على خلاف قول العادل فقد احرز مصلحته باتّباع قوله فيما إذا كان وافيا بتمام مصلحه الواقع و إلّا جاء باقي الاحتمالات الأربع المتقدّمه التي حكم أحدها فقط عدم الإجزاء.

و أيضا لو كان إخبار العادل محدثا لمصلحه اخرى في عرض الواقع لم يكن وجه لترك مراعات الواقع المعلوم بالإجمال بالإتيان بمحتملاته بمجرد إخبار العادل ببعض المحتملات فإنّه يكون من قبيل ما لو نذر الإتيان ببعض المحتملات أو أمر الأب ببعضها في عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الواقعيّ بذلك فيؤتى بالذي وجب بالعنوان الثانويّ و يؤتى بسائر المحتملات تحصيليا للبراءه اليقينيّه عن التكليف الواقعيّ (١) و إليه يؤول ما في المحاضرات حيث قال و لناخذ بالمناقشه إلخ... (٢)

و دعوى لزوم التصويب كما ترى بعد كون الواقع محفوظا و إنّما الإجزاء يفيد التقبيل

ص: ٢٤٦

١-١) نهايه النهايه ١/١٣٠.

٢-٢) راجع المحاضرات ١/٢٨١.

و عليه فلا وجه للتخصيص المذكور كما لا يخفى نعم ربما يدعى خروج موارد عن محلّ النزاع لا بأس بذكر بعضها كما يلي:

منها: ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثم يكشف أنّه لا- أمر أو يقطع بأمر ظاهريّ ثم يظهر الخطأ، كأن يقطع بإخبار العدل أو عداله المخبر ثم يكشف أنّه ليس بعدل أو لم يخبر أصلاً أو يعتقد أنّ الروايه مسنده ثم ظهر أنّها مرسله ففي أمثال هذه الموارد ليس أمر شرعيّ ظاهريّ و توهم الأمر من جهه الاشتباه في التطبيق بتخيّل إخبار العادل أو الروايه مسنده أو غير ذلك لا يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه بخلاف ما إذا فحص عن الأدلّه و لم يطلع على شيء و أخذ بأصل من الاصول ثم انكشف الخلاف و اطلع على الدليل الاجتهاديّ على خلافه فإنّ مع الفحص يجرى الأصل و تكون حجّه فعليّه عليه و يتحقّق الأمر الظاهريّ فيصحّ البحث عن إجزائه و عدمه و ممّا ذكر يظهر ما في كتاب بحوث في علم الاصول حيث عطف بعد ذهابه إلى عدم إجزاء الأوامر الظاهريّه عدم إجزاء الأوامر التخيليّه بالأولويّه فراجع. (١)

لما عرفت من أنّ تخيّل الأمر لا- يستلزم وجود الأمر الظاهريّ من ناحيه الشرع و البحث عن إجزاء الأوامر الشرعيّه أجنبيّ عن الأوامر التخيليّه و لذلك تسالموا على خروج الموارد المذكوره عن محلّ النزاع كما صرح به في المحاضرات حيث قال:

قد تسالموا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهريّ فيها رأساً عن محلّ الكلام كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ و أفتى على طبقه استناداً إلى حجّيه الظهور ثم بعد ذلك انكشف أنّه لا ظهور له في هذا المعنى المعين بل هو مجرد وهم

و خيال فلا واقع موضوعي له فعندئذ لا ريب في عدم حجتيه هذا المعنى لعدم اندراجه تحت أدله حجتيه الظهورات، إلخ.. (١)

و إليه يؤول ما في الكفايه حيث قال:

تذنيبان: الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورته الخطأ فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها و بقي الأمر بلا موافقه أصلا و هو أوضح من أن يخفى إلى أن قال: وهكذا الحال في الطرق الخ. (٢)

و منها: ما إذا انكشف الخلاف بالقطع و اليقين، حكى المحقق النائيني دعوى الإجماع على عدم الإجزاء فيه عن جماعه. (٣)

ذهب في المحاضرات إلى أنه لا إشكال و لا خلاف بين الأصحاب في عدم الإجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهريه بالعلم الوجداني بأن يعلم المجتهد مثلا بمخالفه فتواه السابقه للواقع. (٤)

و فيه أن إطلاق عباره الأصحاب كالكفايه تشمل هذا الفرض أيضا إذ ملاك الإجزاء المذكور في ما إذا انكشف الخلاف بغير العلم الوجداني و هو قيام الحجه الشرعيه الظاهريه على خلاف الواقع موجود في المقام و مقتضاه هو تحكيمها على الأدله الأوليه الداله على اشتراط الشروط أو على جزئيه الأجزاء و لازم التحكيم هو سقوط الشرط أو الجزء في هذا الحال أيضا و من المعلوم أن هذا المعنى لا فرق فيه بين أن يكون كشف الخلاف باليقين أو غيره من الحجج فمن ذهب إلى الإجزاء فيما إذا

ص: ٢٤٨

١-١) راجع المحاضرات ٢٥٩/٢-٢٨٢.

٢-٢) الكفايه ١٣٦/١.

٣-٣) التقريرات ١٩٧/١.

٤-٤) المحاضرات ٢٥٩/٢.

انكشف الخلاف بغير العلم الوجدانيّ ذهب إليه فيما إذا انكشف بالعلم و اليقين أيضا و من لم يذهب إلى الإجزاء فيه لم يذهب إلى الإجزاء فيه أيضا.

و لذا صرّح شيخنا الأستاذ الأراكبيّ (مدّ ظلّه العالی) بعدم الفرق بينهما حيث قال:

لا فرق فيما ذكرنا من عدم الإجزاء عند انكشاف خطأ الحكم الظاهريّ بين الانكشاف بطريق القطع أو بطريق الظنّ المعتمد شرعا. (١)

و الإجماع في المقام غير ثابت مضافا إلى أنّه محتمل المدرك كما لا يخفى.

و منها: ما في المحاضرات من التفصيل بين الأمارات و الاصول القائمة على الشبهات الموضوعية كالبيّنه و اليد و ما شاكلهما ممّا يجرى في تنقيح الموضوع و إثباته و الأمارات و الاصول القائمة على الشبهات الحكمية.

و ذهب إلى أنّ الاوليّ خارجه عن محلّ البحث بدعوى أنّ السبب في ذلك أنّ قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّة لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه و سيأتي إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتية أنّ الإجزاء في موارد الاصول و الأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها و التصويب في الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية غير معقول بدهاه أنّ البيّنه الشرعيّة إذا قامت على أنّ المائع الفلانيّ خمر مثلا لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه من هذه الناحية فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمرًا و بالعكس كما إذا قامت على أنّه ماء و كان في الواقع خمرًا لم تجعله ماء، أو إذا قامت على أنّ المال الذي هو لزيد قد نقل منه بناقل شرعيّ إلى غيره ثمّ بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أنّه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه و تغيّره يعني

ص: ٢٤٩

قلب ملكيه زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا أنها قامت على أن المائع الفلاني ماء فتوضاً به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً، لما عرفت من أنها لا توجب انقلاب الواقع ولا تجعل غير الماء ماء، ليكون الوضوء المذكور مجزياً عن الواقع. (١)

وفيه: أن المقصود من جريان الأمارات والاصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيه عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات وقلبها عمياً هو عليها في الواقع بحسب الوجود و تغيير الآثار والأحكام الخاصه الجزئيه كتغير الآثار والأحكام الكلييه فإن كان التغيير في الأحكام الكلييه جائزاً ففي الأحكام الخاصه الجزئيه أيضاً يكون جائزاً وإن لم يكن فيها ممكناً ففي الخاصه أيضاً لم يكن ممكناً.

فلا وجه للفرق بينهما إلا من جهة أن التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام دون الموضوعات فأمر التصويب في الآثار والأحكام في الموضوعات أهون من التصويب في الأحكام الكلييه.

وقد صرح في منتهى الاصول بإمكان القول بالسببيه والموضوعيه في الأمارات القائمه على الموضوعات ولكن ذهب إلى خلافه من جهة عدم مساعده ظواهر الأدله فراجع. (٢)

ومنها: ما في التنقيح من أن موارد قاعده لا تعاد خارجه عن محلّ البحث فإنها مع العلم بالمخالفه محكومه بالدليل الخاص على الإجزاء كما إذا صلّى من دون سوره معتقداً أن فتوى مجتهده ذلك ثم علم فتواه وجوب السوره في الصلاه فإنه لا تجب عليه إعادته صلواته أو قضائها لحديث لا تعاد بناء على شمول «لا تعاد» للجاهل القاصر. (٣)

ص: ٢٥٠

١-١) المحاضرات ٢/٢٥٨-٢٥٩.

٢-٢) منتهى الاصول ١/٢٥٤.

٣-٣) التنقيح ١/٤٨.

و فيه أوّلاً: أنّ الأوامر الظاهريّة التي تجرى فيها قاعده «لا تعاد» لا تكون مستثناه عمّا يبحث عنه في الأوامر الظاهريّة من حيث نفسها لو لا قاعده «لا تعاد» كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المثال المذكور ليس محلّ النزاع لأنّه من موارد توهم الأمر بل اللازم هو تبديل المثال بما إذا صلّى المجتهد من دون سوره من جهه استنباطه عدم جزئيتها ثمّ كشف الخلاف و علم أنّها جزء الصلاة.

و منها: ما في التنقيح أيضاً من أنّ بطلان العمل إذا كان مستندا إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثاني من الأدلّة يكون محلّ النزاع أمّا إذا كان مستندا إلى الاحتياط و أصاله الاشتغال فلا مورد للكلام بالنسبه إلى عدم وجوب القضاء في خارج الوقت بناء على أنّه بأمر جديد إذ موضوعه هو الفوت و مع الإتيان به في الوقت على طبق الحجّة الشرعيّه لا يمكن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع و مع عدم إحراز الفوت يرجع إلى أصاله البراءه عن وجوب القضاء فهذه الصوره أيضاً ينبغي أن تكون خارجه عن محلّ النزاع. (١)

و هو كذلك بناء على عدم وجوب القضاء في خارج الوقت إلّا بأمر جديد و وحده المطلوب و أمّا إذا كان المطلوب متعدّدا فبعد انقضاء الوقت بقي مطلوبيّه أصل العمل و لو بالاستصحاب فمن ذهب إلى الاشتغال في الوقت فعليه أن يذهب إليه في خارج الوقت كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في أجزاء الاصول الظاهريّه:

ذهب جماعه إلى أنّ الاصول الظاهريّه كقاعده الطهاره و الحليّه و الاستصحاب

ص: ٢٥١

بناء على كونه بناء عملياً على ترتيب آثار المتيقن لا أصلاً محرزا و غيرها حاكمه بالنسبه إلى أدله الشرائط و الأجزاء كقوله عليه السلام: لا صلاه إلا بطهور، فإذا ن قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر يكون حاكما على قوله عليه السلام لا صلاه إلا بطهور، و مبينا لدائرته و أنه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

وجه ذلك أن الحكم بالطهاره مثلا حكم بترتيب آثارها و منها الشرطيه فإذا ضم هذا الحكم إلى أدله الأجزاء و الشرائط يستفاد منه عرفاً أن المقصود هو التوسعه في الشرطيه و من المعلوم أن ضم غير الواقع إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعييدي أتى به مع شرطه إذ الشرط أعم من الواقعي و الظاهري و انكشاف عدم الطهاره الواقعيه لا- يوجب لانكشاف فقدان العمل لشرطه إذ المفروض أن العمل أتى به مع الطهاره الظاهريه التي جعلت لها الشرطيه أيضا بالأدله الحاكمه نعم إذا انكشف عدم الطهاره الواقعيه ارتفع موضوع الطهاره الظاهريه من ذلك الحين فلا- تبقى الطهاره الظاهريه مع ارتفاع الجهل و أما العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل و هو الطهاره الظاهريه.

و بعبارة موجزه أن الطهاره الواقعيه كما أنها شرط في جميع الأحوال بالنسبه إلى العمل كذلك تكون الطهاره الظاهريه في حال الجهل ما لم ينكشف خلاف الطهاره واقعا شرطا للعمل، فدائرته شرطيه الطهاره الظاهريه محدوده بحدود وجود الجهل بالواقع بخلاف دائره الطهاره الواقعيه فلا كشف الخلاف بالنسبه إلى الطهاره الظاهريه في موضوعها. فالصلاه المأتى بها في المشكوك المحكوم بالطهاره واجده لما هو الشرط واقعا و حقيقه لا ظاهرا بحيث يمكن كشف الخلاف فيه لأن بعد حكومه قاعده الطهاره صار الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و لا يقبل ما فرض فيه الشرط أعم من الخطأ لأن الطهاره الظاهريه معتبره واقعا من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقه إلى الطهاره الواقعيه.

اورد عليه أولاً بالنقوض:

منها: أن لازم ذلك هو القول بطهاره الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسه أو القول بنجاسه الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهاره فيما إذا استصحت النجاسه.

واجب عن ذلك بأن القائل بالإجزاء لا يدعى أن أصله الطهاره مثلاً حاكمه على أدله النجاسات و أنها في زمان الشك طاهره بل يقول أنها محفوظه في واقعيتها و أن ملاقيها نجس حتى في زمان الشك لكن يدعى حكومتها على دليل شرطيه طهاره ثوب المصلّى و اعتبار أنه لا بد أن يكون طاهراً و خلاصه حكومتها أن ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه في ظرف الشك و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها لكن بلسان تحقّق الطهاره و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدله الشرائط و الموانع و عليه فالخلط بين المقامين أوقع المستشكل فيما أوقعه و قد عرفت أن الحكومه بين القاعده و دليل شرطيه طهاره لباس المصلّى و بدنه لا بينها و بين أدله النجاسات إذ الحكومه عليها باطله بضروره الفقه. (١)

بل يمكن الجواب أيضا كما في نهايه الاصول بأن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انحفاظ الشك و أمّا بعد زواله فينقلب الموضوع فالملاقي أيضا يحكم بطهارته ما دام الشك و اما بعد زواله فيحكم بنجاسه كلّ من الملاقي و الملاقي. (٢)

و بعباره اخرى أن الحكم بالطهاره مع انحفاظ الشك و أمّا بعد زواله فينقلب الموضوع و يتغيّر حكمه من دون حاجه إلى تجدد الملاقاه فالحكم الواقعي و هو النجاسه يسقط عن الفعلية بوجود الحكم الظاهري فيكون الحكم الفعلي حال جريان

ص: ٢٥٣

١-١) راجع تهذيب الاصول ١/١٩٤.

٢-٢) نهايه الاصول ١/١٣١.

الحكم الظاهريّ هو الحكم الظاهريّ فإذا زال موضوع الحكم الظاهريّ صار الواقع فعليًا فالنجس حال جريان قاعده الطهاره ليس بنجس فعليّ فإذا ارتفع موضوع قاعده الطهاره صار فعليًا فالحكومه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه تؤثر في سقوط الواقع عن الفعلية ولا- ضير في القول بذلك ولا- يكون باطلا بضروره الفقه لأنّ ذلك هو المقول في الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ ولا يلزم منه التصويب المحال أو المجمع على بطلانه لأنّ الحكم غير الفعليّ موجود في الواقع.

و لكن مقتضى هذا الكلام هو القول بتغيير الحكم في مثل الصلاه التي تؤتى بها مع الطهاره الظاهريّه أيضا بعد كشف الخلاف و العلم بأنّ الثوب نجس إذ موضوع الحكم الظاهريّ و هو الجهل بالواقع يرتفع بكشف الخلاف و مع ارتفاع الجهل ينقلب الموضوع و يتغيّر حكمه و تصير الصلاه محكومه بالبطلان كما أنّ الملاقى بمجرّد كشف الخلاف يصير محكوما بالنجاسه أو بالطهاره عند ظهور الخلاف مع عدم تجدد الملاقاه.

إلا- أن يقال أن ذلك صحيح لو لا حكومه الاصول الظاهريّه على أدلّه الشروط و الأجزاء فمع حكومتها عليها فلا تصير الصلاه محكومه بالبطلان بل هي مجزيه لأنّها اتيت بها مع شرطها حال كون موضوع الحكم الظاهريّ موجودا و المفروض بعد الحكمه هو شرطيه الطهاره الظاهريّه أيضا.

فلا حاجه في الجواب عن النقض المذكور بنفي الحكمه بالنسبه إلى الواقعيّات و تخصيصها بأدلّه الشروط و الأجزاء.

ربما يقال:لا- مجال لحكومه الاصول الظاهريّه بالنسبه إلى الواقعيّات لأنّها متأخره عنها بسبب أخذ الشكّ في موضوعها فمع اختلاف الرتبّه يستحيل أن تكون الاصول الظاهريّه معممه أو مخصّصه بالنسبه إلى الواقعيّات. هذا بخلاف ما إذا كانت الاصول الظاهريّه حاكمه بالنسبه إلى أدلّه الشروط و الأجزاء فإنّها معها في رتبّه

و اجيب عن ذلك بأنه لا- مجال لدعوى الاستحالة بعد كون الأحكام مطلقا سواء كانت ظاهريه أو واقعيه من الامور الاعتباريه التى لا- تضاد بينها إلا- باعتبار مبادئها من الإراده أو الكراهه أو باعتبار مقام امثالها فرفع اليد عن فعليه الأحكام الواقعيه بسبب حكومه الاصول الظاهريه لا استحاله فيه إذ تتعلّق الإراده بها كذلك و يتمكّن المكلف من الامتثال للأحكام الظاهريه بعد سقوط الواقعيّات عن الفعلية بقيام الاصول الظاهريه كما يتمكّن من الامتثال للأحكام الواقعيه بعد سقوط الظاهريه بارتفاع موضوعها و فعليه الواقعيّات و بالجملة فالواقعيّات و الظاهريّات لا- تجتمعان فى الفعلية فلا استحاله لا من جهه نفس الأحكام و لا من جهه مبادئها و لا- من جهه الامتثال و عليه فمعنى الحكومه هو توسعه المأمور به و إسقاط الشرطيه الواقعيه و جعل فرد طولى لما هو المأمور به.

و منها: أنّ لازلزم الإجزاء و الحكومه هو أنّه لو توضّأ بماء قد حكم بطهارته من جهه قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسته هو الحكم بصحّه الوضوء و عدم وجوب إعادته لأنّ الوضوء مشروط بأن يكون بماء طاهر و مقتضى جريان قاعده الطهاره أو استصحابها على الحكومه هو التوسعه فى الطهاره المشروطه فى الماء فمع حكومتها بالنسبه إلى اشتراط الطهاره فى الماء و أعمّيتها من الطهاره الظاهريه أتى الوضوء بماء طاهر مع وجود شرطه فلا وجه لبطلانه مع أنّ أحدا من الفقهاء لم يلتزم بذلك بل ذهب إلى لزوم إعادته الوضوء.

و يمكن الجواب عنه بما مرّ عن نهايه الاصول من أنّ حكومه الاصول الظاهريه موقوفه على وجود الموضوع و هو الشكّ فإذا انكشف الخلاف و علم بنجاسه الماء ارتفع حكومتها و مع ارتفاع الحكومه لا يحكم بطهاره من توضّأ بالماء المذكور، و مع عدم طهاره من توضّأ بذلك الماء لا يصحّ إتيان العباده مع الوضوء المذكور فتجب

إعادته الوضوء. نعم كلَّ عباده أتى بها في حال الشكِّ بالوضوء المذكور يحكم بصحَّتها لحكومه الاصول الظاهريَّة بالنسبه إلى أدلِّه اشتراط العباده بالطهاره المائيه.

و ممَّا ذكر يظهر الجواب أيضا عن النقض بأمثاله كما إذا غسل ثوبه أو بدنه بماء قد حكم بطهارته من جهه قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسه الماء فإنَّ حكومه الاصول الظاهريَّة على أدلِّه اشتراط طهاره الماء في حصول طهاره المغسول تقتضى الحكم بحصول الطهاره للثوب النجس فيما إذا غسل بالماء المشكوك طهارته و لكنَّه ثابت مع انحفاظ الشكِّ فإذا زال الشكُّ انقلب الموضوع و مع انقلاب الموضوع لا مجال للحكومه فيحكم بنجاسه الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره مع الثوب المذكور في حال بقاء الموضوع و الشكِّ حكم بصحَّته لوجود الشرط حال الشكِّ حكومه.

و هكذا يمكن الجواب عن النقض بما «إذا افترضنا أنَّ زيدا كان يملك دارا مثلا- ثم حصل لنا الشكُّ في بقاء ملكيته فأخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناها منه و بعد ذلك انكشف الخلاف و بان أنَّ زيدا لم يكن مالكا لها فمقتضى الحكومه هو الحكم بصحَّه هذا الشراء لفرض أنَّ الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعيِّ و أفاد التوسعه في الشرط و جعله أعمَّ من المملكه الواقعيه و الظاهريه مع أنَّه لا يلتزم بذلك أحد حتى القائل بالحكومه».

و ذلك لأنَّ موضوع الحكومه هو الشكُّ فمع انقلاب الموضوع و العلم بعدم مالكيه البائع لا حكومه نعم لو أتى بعمل عباديِّ مشروط بالمملكه كملكه الثوب و إباحته في حال الشكِّ لكان صحيحا لأنَّ المملكه بعد فرض وجود الحاكم أعمَّ من المملكه الواقعيه فالعمل اتى به مع وجود شرطه.

لا- يقال: مقتضى ما ذكر هو الحكم بصحَّه المعاملات المتعاقبه في حال الشكِّ أيضا لأنها كانت واقعه في حال الشكِّ و حكومه الاصول الظاهريه.

لأننا نقول: أن الأعيان المتبادله بعد ارتفاع موضوع الحكمه حيث تكون موجوده بخلاف الأعمال العباديه الماضيه فلا حاكم على كونها متبادله بالملكيه بل مقتضى كشف الخلاف هو بقائها على ملكيه مالکها الأصلي كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الحكمه ليست مختصّه بأدله الشروط بل تجرى فى الأدله الأوليه الداله على نجاسه الأشياء و طهارتها و حلّيتها و حرمتها و نحوها و لكنّها تدور مدار بقاء الموضوع و هو الشكّ فى الحكم الواقعيّ.

و هكذا يمكن الجواب عن النقض بأنّ لازم الإجزاء هو أنّه لو توفّراً بماء نجس ظاهراً بالاستصحاب مثلاً و لو رجاء ثم انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً. إذ كما يفرض توسيع الشرطيه الواقعيه للطهاره كذلك ينبغى أن يفرض توسيع المانع الواقعيه للنجاسه. (١)

مع أنه لم يقل به أحد.

و ذلك لأنّ الحكم بالمانعيه ما دام يكون الموضوع محفوظاً و هو الشكّ و أمّا مع ارتفاع الشكّ و ظهور كون الماء طاهراً فى الواقع لا يبقى حكم و حيث أنّ الوضوء اتى بالماء المذكور مع قصد القربه و وجود الملاك و المفروض ارتفاع الحكم بالبطلان بارتفاع الموضوع و هو الشكّ يحكم بصحّه الوضوء و بعبارته اخرى لا يخرج بالاستصحاب المذكور الماء الذى يكون طاهراً فى الواقع عن الملاك بل هو حال جريان الاستصحاب صار محكوماً و غير فعليّ و مع عدم خروجه عن الملاك و تحقّق الوضوء فى هذا الحال و ارتفاع موضوع الحكم لا يبقى مانع من فعليته صحّه الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره فى حال جريان الاستصحاب المذكور كان

ص: ٢٥٧

مقتضى حكومه الاصول الظاهريه على الأحكام الواقعيه هو البطلان لأن العمل فى هذا الحال محكوم بعدم إتيانه مع شرطه كما إذا أتى بعمل مشروط بالطهاره فى حال جريان استصحاب الطهاره كان مقتضى الاصول الظاهريه هو الصحه لأن العمل فى هذا الحال محكوم بإتيانه مع وجود شرطه و هذا هو مقتضى الحكومه فلا تغفل.

و هنا اشكال

و هو كما فى المحاضرات أن الأحكام الظاهريه لا تنافى الأحكام الواقعيه إذ الحكم لم ينشأ عن المصلحه فى متعلقه و إنما نشأ عن المصلحه فى نفسه و لا- يجتمعان أيضا فى مرحله الامتثال لكى لا- يقدر المكلف من الامتثال إذ الحكم الظاهري إنما هو وظيفه من لم يصل إليه الحكم الواقعي لا بعلم وجدانى و لا بعلم تعديدى و أما من وصل إليه الحكم الواقعي فلا موضوع عندئذ للحكم الظاهري فى مادته فلا يجتمعان فى مرحله الامتثال لكى تقع المنافاه بينهما فى هذه مرحله.

و على ضوء هذا الأساس فلو صلى المكلف مع طهاره البدن أو الثياب ظاهرا بمقتضى قاعده الطهاره أو استصحابها و كان فى الواقع نجسا فصلاته و إن كانت فى الظاهر محكوم به بالصحه و يترتب عليها آثارها إلا أنها باطله فى الواقع لوقوعها فى النجس و عليه فإذا انكشف الخلاف انكشف أنها فاقده للشرط من الأول و أنه لم يأت بالصلاه المأمور بها واقعا و أن ما أتى به ليس مطابقا لها فإذا بطبيعته الحال تجب الإعاده أو القضاء و الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إنما يكون عذرا له فى تركها ما دام بقاء الجهل و الشك و أما إذا ارتفع و انكشف الحال لم يكن معذورا فى تركها فالأحكام الظاهريه فى الحقيقه أحكام عذريه فحسب.

و ليست أحكاما فى الحقيقه فى قبال الأحكام الواقعيه و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام الجهل و إذا ارتفع ارتفع عذره و بعده لا يكون معذورا فى ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأول.

ص: ٢٥٨

و أمّا حديث حكومه تلك القواعد على الأدلّه الواقعيّه كما تقدّم ذكره فلا يجدى و السبب فى ذلك هو أنّ هذه الحكومه حكومه ظاهرية موقته بزمن الجهل بالواقع و الشكّ فيه و ليست بحكومه واقعيّه لكى توجب توسعه الواقع أو تضيقه و نتيجة هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بدّ من العمل على طبق الواقع..إلى أن قال:

بداهه أنّ لسانها ليس إثبات أنّ الشرط أعمّ منها بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهرا فى ظرف الشكّ و الجهل، و عند ارتفاعه و انكشاف الخلاف ظهر أنّ الشرط غير موجود.

و من هنا يظهر أنّ هذه الحكومه إنّما هى حكومه فى طول الواقع و فى ظرف الشكّ بالإضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعيّ عليها فى مرحله الظاهر فحسب و ليست بحكومه واقعيّه بالإضافة إلى توسعه دائره الشرط و جعله الأعمّ من الواقع و الظاهر حقيقه.

(١)

يمكن الجواب عنه:

أولاً: كما فى نهايه الاصول بأنّه لا ريب فى أنّ المستفاد من الأدلّه الوارده فى الاصول الظاهريّه كون الصلاه أو الحجّ أو نحوهما بالنسبه إلى هذا المكلف عبارته عن نفس ما يقتضيه وظيفته الظاهريّه فقولته مثلا كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر ظاهر فى أنّه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشىء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاه فيكون مفاده جواز إتيان الصلاه فى الثوب المشكوك فى طهارته و بعبارته اخرى ليس هذا الكلام إخبارا بالواقع المشكوك فيه و إلّا لزم الكذب فى بعض مصاديقه فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الظاهر الواقعيّ على الشىء

ص: ٢٥٩

المشكوك فيه.

و لأجل ذلك ترى أنه يتوقف صحه هذا الكلام على كون الطهاره ذات آثار بحسب الواقع و من جمله آثارها توقف الصلاه عليها و حينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام أنّ المكلف يعد إتيانه الصلاه فى الثوب المشكوك فيه قد أدى وظيفته الصلاتيه و امثل قوله تعالى: أقيموا الصلاه، أو أنه عمل عملا يمكن أن يكون صلاه و أن يكون لغوا و يكون الصلاه باقيه فى ذمته؟

لا إشكال فى أنّ المتبادر هو أنّ الصلاه فى حقّ هذا الشخص عباره عمّا أتى به و أنه قد عمل وظيفته الصلاتيه و أوجد الفرد المأمور به فقوله عليه السّلام: لا ابالى أبول أصابنى أم ماء، لا يتبادر منه أنّى لا ابالى وقع الصلاه منى أم لا، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهرا بالنسبه إلى الشاكّ و أنّ العمل المشروط إذا فعله مع هذه الطهاره الظاهريه يكون منطبقا للعنوان المأمور به و أنّ المصلّى فيه يكون من المصلّين لا أنه يمكن أن لا يكون مصلّيا غايه الأمر كونه معذورا فى المخالفه. (١)

و إليه يؤول ما فى مناهج الوصول حيث قال فى توضيح مفاد قاعده الطهاره و الحليّه مفاده جواز ترتيب آثار الطهاره على المشكوك فيه بلسان تحقّقه فيفهم منه عرفا أنّ الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها فى حال الشكّ بهذه الكيفيه و يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقا للصلاه المأمور بها و واجدا لما هو شرطها و هو معنى الإجزاء.

لا يقال: هذا إذا لم ينكشف الواقع.

فإنه يقال: لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقا للواقع

ص: ٢٦٠

يطابقه تاره و يخالفه اخرى مثل الأماره حتى انكشف الخلاف. (١)

و ثانيا: بأنّ الحكومه لا تنقسم إلى قسمين ظاهريّ و واقعيّ بل هي منحصره في الواقعيّ فإذا كان المستفاد من الدليل هو التصرف في الأدلّه الأوليه و لو بالانفهام العرفيّ جمعا بين الأدلّه و التوسعه في الشروط و نحوها فالحكومه واقعيّه إذ بعد الحكومه يصير الشرط أعمّ من الواقع فإذا أتى بالعمل مع الشرط التعبدّيّ أتى بالواجب مع شرطه واقعا في حال الشكّ فلذا لا تخلف له كما لا يخفى.

و ثالثا: أنّ تأخر الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ لا- يوجب استحاله التصرف في الحكم الواقعيّ لأنّ الأحكام الاعتباريه لا يجرى فيها ما يجرى في التكوينيّات لأنّ الأحكام الاعتباريه خفيف المثونه و أمرها بيد معتبرها فيجوز أن يرفع اليد عن فعليتها أو يوسّع فيها فيما إذا قامت الأحكام الظاهريّه فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّه يكون في مقايسه قاعده الطهاره مع دليل اشتراط الصلاه بالطهاره احتمالا:

الأول: أن يكون تنزيلا لمشكوك الطهاره منزله الطاهر الواقعيّ بلحاظ عالم الأحكام المجعوله من قبل الشارع و التي منها الشرطيه فتفيد الحكومه الواقعيّه و التوسعه الحقيقيه للشرطيه.

الثاني: أن يكون تنزيلا للمشكوك منزله الطاهر بلحاظ الجري العمليّ و الوظيفه في حالات الشكّ و الالتباس و التحير و بناء عليه لا يثبت الإجزاء لأنّها لا تفيد أكثر من تحديد الوظيفه العمليّه أي التأمين في حاله الشكّ و لا تقتضى سقوط الواقع.

و الظاهر الأولى لألسنه التنزيل كقوله عليه السلام: الطواف بالبيت صلاه، و إن كان هو

ص: ٢٤١

الاحتمال الأوّل أى الحكومه و التوسعه الواقعيه للأحكام بل لا- يعقل فى أكثر الموارد إلاّ المعنى الأوّل إلاّ أنه فى موارد أخذ الشكّ فى موضوع التنزيل كما يحتمل المعنى الأوّل يعقل المعنى الثانى أيضا و حينئذ إن لم نستظهر من نفس أخذ الشكّ و التحير فى لسان التنزيل إرادته المعنى الثانى و لو بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفيه الارتكازيه فلا- أقلّ من الإجمال المنافى لإمكان إثبات الإجزاء بملاك التوسعه الواقعيه.

و يؤيد إرادته الاحتمال الثانى فى القاعده ذيل موثقه عمّار حيث تقول: فإذا علمت فقد قدر، الذى يعنى أنّ مجرد العلم بالقذاره يوجب نفوذ آثار القذاره و مقتضى إطلاقها إنفاذ جميع آثار القذاره حتّى الثابته قبل العلم بها و التى منها بطلان العمل السابق و لزوم الإعادة و احتمال هذا الإطلاق كاف أيضا لسريان الإجمال إلى صدر الحديث. (1)

و ذلك لما عرفت من أنّ المتبادر من الاصول الظاهريه المجعوله فى حال الشكّ لمن أراد امثال التكاليف الواقعيه أنّ امثال التكاليف المشروطه بالطهاره يتحقّق باتيان المشكوك المحكوم بالطهاره و لا ينسب إلى الأذهان أنّ ما أتى به فى هذا الحال يمكن أن يكون لغوا و يبقى الواجب على الذمه.

و ليس ذلك إلاّ معنى الحكومه و لكنّ الحكومه المذكوره تختصّ بظرف الشكّ فلا ينافيها ذيل موثقه عمّار بعد ما عرفت من أنّ الأحكام الواقعيه لا- تزول بقيام الاصول الظاهريه الحاكمه عليها و إنّما تزول فعليتها فى هذا الحال و مقتضى ذلك هو نفوذ آثار القذاره بمجرد العلم من حين ارتفاع الأدله الحاكمه بالنسبه إلى ما لم يتحقّق الامثال فى حقه من دون حاجه إلى جعل القذاره و أمّا ما تحقّق الامثال فى حقه و سقط أمره فلا تأثير للعلم بالقذاره بالنسبه إليه و عليه فلا ينافى ذيل موثقه عمّار مع

ص: ٢٤٢

تبادر الصدر فى الحكومه بالتقريب المذكور فلا تغفل.

لا يقال: إنَّ الحكومه المذكوره تتوقّف على كون مفاد الاصول هو جعل المماثل للأحكام و لكن جعل المماثل ممنوع بعد عدم إمكان تصوير جعل المماثل فى العدميّات كاستصحاب عدم الحرمة إذ لا معنى للجعل فيها إذ العدم عدم من دون حاجه إلى جعل و سبب و بعد عدم إمكانه أيضا فيما إذا لم يكن للموضوع سابقا أثر شرعى كاستصحاب بقاء زيد لجواز التقليد عنه فإنّ جواز التقليد أثر شرعى و لكنّه مترتب على بقائه فى الأزمنه المتأخّره و من المعلوم أنّ فى الفرض المذكور لا حكم قبلا حتّى يمكن جعل مماثله بالاصول الظاهريّه فمفاد قاعده الطهاره و نحوها من الاصول الظاهريّه ليس إلّا الأمر بالمعامله مع المشكوك معامله الطاهر الواقعى مثلا فى الآثار التى يترتب عليها ما دام الشكّ باقيا فإذا زال الشكّ رتب آثار الواقع و عليه فلا مورد للجعل المماثل للأحكام حتّى يكون حاكما بالنسبه إلى مماثلها.

لأننا نقول: لا- فرق فى دعوى التبادر المذكور بين كون مفاد الاصول هو جعل المماثل أو ترتيب الآثار لما عرفت من أنّ أمر المكلف الذى يكون بصدد امثال تكاليفه الواقعيه بترتيب آثار الطهاره الواقعيه على المشكوك فيه بلسان تحقّق الطاهر يوجب الانفهام العرفى بأنّ الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها فى حال الشكّ بهذه الكيفيه بحيث يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقا للصلاه المأمور بها و واجدا لما هو شرطها و هذا هو معنى الأجزاء و لا يتوقّف ذلك على جعل المماثل كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الأظهر هو حكمه الاصول الظاهريّه على الأحكام الأوليّه و أدلّه الشروط و الجزئيه و المانعيه و قد عرفت تقريب الحكومه بالنسبه إلى قاعده الطهاره و قاعده الحليّه.

ثمّ إنّ تقريب الحكومه فى الاستصحاب بناء على كونه أصلا غير محرز كتقريب القاعدتين لأنّ مفاد الاستصحاب كما فى تهذيب الاصول متحد مع ما مرّ من قاعدتى

الحلّ و الطهاره من حكومتها على أدله الشرائط و الموانع قائلا- بأنّ الشاكّ بعد اليقين يبنى عليه فهو متطهر في هذا الحال و ليس له أن يرفع اليد عن يقينه أبدا و بعبارة اخرى أنّ الظاهر من دليله هو البناء العمليّ على بقاء المتيقن في زمان الشكّ أو البناء العمليّ وجوب ترتيب آثاره و إن كانت الآثار ثابتة بالأدلة الاجتهاديّة و الاستصحاب محرز موضوعها تعبدا لأنّ استصحاب عداله زيد لا يثبت عدا بقاء عدالته و أمّا جواز الطلاق عنده و إقامة الصلاه خلفه فلا يثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكليّة الأوّليّة التي هي المجعولات الأوّليّة فيكون دليله حاكما على الأدله فيفيد الإجزاء كما مرّ. (1)

إذ أمر من أراد الامتثال للتكاليف الواقعيّة بترتيب آثار المتيقن يوجب الانفهام العرفيّ بأنّ التكليف يمكن امتثاله بهذه الكيفيّة بحيث يكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقا للمأمور به و واجدا لما هو شرطه و من المعلوم أنّه ليس إلا معنى الإجزاء كما لا يخفى.

و هكذا يكون تقرب الحكومه في قاعده التجاوز و الفراغ بناء على كونهما من الاصول الظاهريّة لا من الأمارات فإنّ حكم الشارع كما في نهايه الاصول لمن شكّ في إتيان جزء من الصلاه بوجوب المضىّ و عدم الاعتناء، ظاهر في أنّ المكلف الذي كان بصدد امتثال أمره تعالى بالصلاه التي أمر بها جميع المسلمين و شكّ في أثناء عمله أو بعده في إتيان جزء منها، صلاته عبارة عن الأجزاء التي أتى بها و إن كانت فاقده للجزء المشكوك في إتيانه فهذا العمل الفاقد لجزء من الأجزاء صلاه في حقّ هذا المكلف لا أنّه عمل لغو.

ص: ٢٤٤

و هذا المكلف تارك للصلاه بحيث إن استمر شكّه إلى حين وفاته كان تاركا لهذه الصلاه الخاصه أداء و قضاء فكما يستبعد جدا الحكم بكونه تاركا لهذه الصلاه الخاصه إن استمر شكّه إلى الأبد فكذلك يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلاه إن زال شكّه و لو في الوقت... إلخ (١).

و بالجمله ضميمه قاعده التجاوز و الفراغ مع أدله الأجزاء و الشرائط و نحوهما توجب تبادل الحكومه بالمعنى المذكور حيث استفاد المكلف القاصد للامثال أنّ صلاته عباره عن الأجزاء التي أتى بها و بها يتحقق الامثال.

و أمّا حديث الرفع فهو أيضا من الأحكام الظاهريه و مفاده يدلّ كما في نهايه الاصول على رفع كلّ ما لا يعلم حتّى الأحكام الوضعيه من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه فمن شكّ في جزئيه السوره مثلا كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيتها و حينئذ فإنّ شكّ أحد في جزئيتها و تركها بمقتضى الحديث و صلّى مدّه عمره من غير سوره و كانت بحسب الواقع جزءا فهل يلتزم أحد بكونه تاركا للصلاه مدّه عمره أو يقال إنّ ظاهر حكم الشارع هو أنّ الصلاه في حقّ هذا الشاكّ عباره عن سائر الأجزاء غير السوره و إن كان هذا الشاكّ مجتهدا و قلده كافه المسلمين فهل لأحد أن يلتزم بكونهم بأجمعهم تاركين مدّه عمرهم للصلاه التي هي عمود الدين (٢).

و يظهر هذا أيضا من الشيخ قدس سرّه في رساله التقيّه حيث استدللّ بحديث الرفع فراجع.

و أمّا ما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكيّ قدس سرّه من أنّ القاعده في الجمع بين الدليلين حفظ ظهور مدلول الكلام فيما أمكن.

و إذا فرضنا أنّ الدليل الثانويّ بالنسبه إلى دليل الأثر غير متعرض له و يكون

ص: ٢٤٥

١-١ ج ١٢٨/١.

٢-٢ ج ١٢٨/١.

مجزّد بيان وظيفه عمليّه لثلا يبقى المكلف معطّلا فلا يحمل على الحكومه حفظا للظهور (١).

ففيه إنّ القرينه الدّاله على الحكومه هي التي أشار إليه في نهايه الاصول بقوله فهل يلتزم أحد بكونه تاركا للصلاه مدّه عمره... إلخ. و مع الحكومه لا مجال لبقاء ظهور المحكوم كي يؤخذ بهما حفظا لهما.

و عليه فالمتبادر عند العرف من ضميمه حديث رفع الأحكام المذكوره من الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه مع أدلّه الأجزاء و الشرائط و الموانع هو كون الفاقد صلاه حقيقه حكومه فمع الحكومه المذكوره إذا اكتفى المكلف بالفاقد أتى بالصلاه التي كانت مامورا بها حكومه و مع إتيانها لا مجال لبقاء أمرها و ليس هذا إلا معنى الأجزاء كما لا يخفى.

فالأقوى هو القول بالأجزاء في الاصول الظاهريّه و إليه ذهب السيّد المحقّق البروجردى و سيّدنا الإمام المجاهد (قدّس سرّهما) تبعاً لصاحب الكفايه رحمه الله تعالى.

الأمر الثالث: في أجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا

و يقع الكلام في جهات متعدّده:

الجهه الأولى: في أجزاء الأمارات بناء على الطريقيه و وجوب ترتيب آثار الواقع

و هنا تقريبات:

التقريب الأوّل: كما في نهايه الاصول هو أنّ الأمارات كخبر الواحد و البيئه

ص: ٢٦٦

(١ - ١) رساله الاجتهاد لشيخنا الأراكىّ قدّس سرّه المطبوعه في آخر كتاب البيع: ٢/٤٤٥.

و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بأنفسها ليست أحكاما ظاهريّة بل الحكم الظاهريّ عباره عن مفاد دليل حجّيه الأماره الحاكمه بوجوب البناء عليها و لسان أدلّتها هي بعينها لسان أدلّه الاصول.

و بعباره أخرى فرّق بين ما تؤدّي عنه الأماره و تحكيه و بين ما هو المستفاد من دليل حجّيتها فإنّ البيّنه مثلا إذا قامت على طهاره شيء كانت هذه البيّنه بنفسها حاكيه للواقع جعلها الشارع حجّه أم لا.

و لكنّ الحكم الظاهريّ في المقام ليس هو ما يحكيه البيّنه (من الطهاره) بل الحكم الظاهريّ و عباره عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤدّاه.

و ظاهر ما دلّ على هذا الحكم هو قناعه الشارع في امتثال أمره الصلاتيّ مثلا يأتيناها فيما قامت البيّنه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيّه من الشرطيّه في هذه الصوره و كذلك إذا دلّ خبر زواره مثلا على عدم وجوب السوره كان قول زواره حاكيا للواقع جعله الشارع حجّه أم لا.

و لكنّ الحكم الظاهريّ ليس عباره عن مقول زواره بل هو عباره عن مفاد أدلّه حجّيه الخبر أعني حكم الشارع و لو إمضاء بوجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقه.

فلو انحلّ قوله صدّق العادل مثلا بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السوره (يا أيّها المكلف الذي صرت بصدد امتثال الأمر الصلاتيّ ابن على عدم وجوب السوره).

و ظاهر هذا هو أنّك إذا صلّيت بغير سوره فقد امتثلت الأمر بالصلاه و كان

و لا فرق فيما ذكر بين إن قلنا بجعل المماثل للواقع أو لم نقل لأن مرجع الأول أيضا إلى وجوب ترتيب آثار الواقع فلا تغفل.

و بالجمله فالحكم بترتيب آثار الواقع في موارد الأمارات و الطرق يكفى في الحكومه و الإجزاء لظهور الحكم المذكور لمن كان بصدد الامتثال في تحقّق الامتثال بها و الحكم بترتيب آثار الواقع متحقّق في موارد الأمارات و الطرق بقيام أدلّه حجّيتها إذ لا معنى لاعتبارها إلاّ- الحكم بترتيب آثار الواقع عليها و لا فرق في ذلك بين أن يكون الاعتبار تأسيسيا أو امضائيا فإنّ العقلاء يحكمون بتبعيه الأمارات و ترتيب آثار الواقعيّات بقيامها فإذا أخبر الثقة بحدوث أمر يحكمون بلزوم الاعتماد عليه و ترتيب آثار الواقع عليه و الشارع أمضى ذلك منهم فيؤول إمضائه إلى الحكم بترتب الآثار كالتأسيس فلا فرق بينهما في ذلك و لا يتفاوت في إفاده أدلّه الحجّيه لترتيب آثار الواقع بين أن يكون الحجّيه أصلا ظاهريا أو أماره ظاهريه.

و عليه فالاختلاف بين الاصول و الأمارات ليس إلاّ- من جهة أنفسهما فإنّ الأماره حاكيه دون الاصول و أمّا من حيث دليل الحجّيه فلا- اختلاف بينهما و المعيار في الإجزاء هو دليل حجّيتهما لا أنفسهما فحكاية الأمارات عن الواقعيّات دون الاصول لا تضرّ بالانفهام العرفيّ الحاصل من اعتبار الأمارات لمن أراد الامتثال في قناعه الشارع في امتثال أمره الواقعيّ بإتيان الأمارات.

و لذلك قال في نهايه النهايه: نعم لسان الأمارات هو الكشف و الحكايه عن تحقّق الشرط الواقعيّ لكن لسان صدق الأماره لا يختلف عن لسان دليل الاصول فإنّ كلّ منهما موسّع لدليل الواقع أو مضيق له و مجرد أنّ أحدهما بلسان الأخذ بأحد

الاحتمالين معينا تعبدا و الآخر بلسان الأخذ بالاحتمال الموافق للأماره مراعاه لكشفها لا يصلح فارقا فيما هو المهم (1).

الإشكال الأول اورد عليه أولا- بما فى مناهج الوصول من أنّ الأماره تاره تكون عقلائيّه و لم يرد من الشرع أمر باتّباعها و لكن استكشفتنا إمضائها من عدم الردع و أخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادى منه باتّباعها و ثالثه تكون تأسيسه شرعيّه.

و ظاهر عنوان القوم خروج الفرض الأول عن محطّ البحث بل الثّانى أيضا لأنّ الأمر الإرشادى لم يكن أمرا حقيقه.

و التحقيق عدم الإجزاء فى الأمارات مطلقا أما فى الفرضين الأولين فلاّ أنّ المتّبع فيهما هو طريقه العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال فى أنّهم إنّما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع مع حفظه على ما هو عليه من غير تصرّف فيه و انقلاب عمّا هو عليه و مع تبين الخلاف لا معنى للإجزاء بالضروره.

و أمّا إذا كانت الأماره تأسيسيه فلاّ أنّ معنى الأماره هو الكاشف عن الواقع و إيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّه عن الواقع المحفوظ من غير تصرّف فيه و انقلاب و إلّا لخرجت الأماره عن الأماريه.

و ما قد يقال إنّ لسان دليل الحجّيه فى الأمارات و الاصول سواء-و هو وجوب ترتيب الأثر عملا على قول العادل فمقتضى قوله صدّق العادل هو التصديق العملىّ و إتيان المأمور به على طبق قوله و هو يقتضى الإ-جزاء كما يأتى فى الاصول-غير تامّ لأنّ إيجاب تصديق العادل لأجل ثقته و عدم كذبه و إيصال المكلف إلى الواقع المحفوظ كما هو كذلك عند العقلاء فى الأمارات العقلائيّه و لا يفهم العرف و العقلاء من مثل هذا

ص: ٢٤٩

(١-١) ج ١٢٧/١.

الدليل إلا ما هو المركوز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عما هو عليه بخلاف أدله الاصول...

و بالجمله إن الإجزاء مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متناهيان لدى العرف و العقلاء هذا من غير فرق فيما ذكرنا بين الأمارات القائمة على الأحكام أو الموضوعات (1).

يمكن أن يقال: إن دعوى المنافاه بين الإجزاء و بين إيجاب العمل على طبقها غير مسموعه بعد ما عرفت من أن الحكم بترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه الأماره ظاهر في تحقّق الامتثال بإتيان المؤدى فإذا قال الشارع صدق العادل لمن كان في صدد امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال و لم يحصل له بقيام خبر العادل علم أو اطمئنان شخصى بالواقع تبادر إلى الأذهان أن التصديق العمليّ و الإتيان بمؤدى قول زراره يكفى في امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال كما تبادر ذلك إلى أذهانهم فيما إذا قال له عند قيام أصل من الاصول الظاهريه رتب آثار الواقع على ما قام الأصل عليه.

و لعلّ الوجه في ذلك هو أن المكلف الذى كان بصدد الامتثال بالتكاليف الواقعيه لم يصل في كلا الموردين إلى الواقعيّات إذ كما لا تحكى الاصول الظاهريه عن الواقع كذلك لا تحصل بقيام الأمارات علم و اطمئنان بالواقعيّات فالمكلف متحير في مقام الامتثال في كلا- الموردين فالشارع بإيجاب العمل بهما في المقامين سهّل الأمر عليه و أخرجّه من التحير و الانفهام العرفي من إيجاب العمل بهما في المقامين هو قناعه الشارع في امتثال الواقعيّات بإتيان ما قامت عليه البيّنات و الأمارات و الاصول.

و مجرّد كون الأمارات كاشفه بنحو ناقص عن الواقعيّات دون الاصول

ص: ٢٧٠

الظاهرية لا يوجب تفاوتاً في التبادر المذكور و الانفهام العرفي لأن في كليهما يحتاج المكلف إلى إعداد الشارع و إمداده فمن الممكن أن يرشده الشارع إلى الإتيان بالأماره و الإعادة عند كشف الخلاف و أن يأمره بإتيانها مع الاكتفاء بها و الحكم بتحقق الامتثال بما قام عليه كشف ناقص فلا وجه لدعوى المنافاه و الاستحاله.

فإذا أمكن الأمر بإتيانها مع الاكتفاء بها فلا تكون دعوى تبادر ذلك و انفهامه العرفي فيما إذا أمر المكلف المتحير في مقام الامتثال مجازفه.

و الشاهد على عدم المنافاه و إمكان الإجزاء هو صحه تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن يقول:

اعملوا بها فإن كانت مخالفه للواقع أقبلها مكانها و لا حاجه إلى الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه كما يصحّ تصريحه بذلك عند جعل الاصول الظاهرية.

ثم لا فرق فيما ذكر من إمكان الإجزاء و عدم منافاته مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبق الأماره بين أن يكون الأمارات تأسيسية أو إمضائية.

فإنّ الإمضاء إمّا يكون من باب الإرشاد إلى الطريق العقلائي و في هذه الصورة ليست دائره الإمضاء أزيد من دائره الممضى فإذا ظهر التخلف لا مجال للإجزاء.

و إمّا يكون من باب قبول ما قامت عليه الأمارات العقلائية مكان تكاليفه الواقعيه فهو يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله هو الإجزاء.

و بالجمله الطرق و الأمارات العقلائية قابله لإمضاء الشارع إيّاها موسّعه أو مضيقه فإذا ضمّ الإمضاء المذكور لتسهيل الأمر على المكلف الذي كان بصدد امتثال الواقعيات. أفاد الإمضاء المذكور أجزاء الإتيان بما أمضاه الشارع و لو لم يكن للعقلاء حكم بعد كشف الخلاف، هذا غير ما إذا ورد من الشارع أمر بعنوان الإرشاد المحض فإنّه تابع لحكم العقلاء كما لا يخفى و عليه فالإمضاء لا ينافي الإجزاء.

الاشكال الثانى و اورد عليه ثانيا بما فى نهايه الدرايه من أنّ لسان الدليل حيث إنّه مختلف فلا محاله يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعده الطهاره أو بدليل الأماره و من الواضح أنّ مفاد قوله عليه السّلام كلّ شىء طاهر أو حلال هو الحكم بالطهاره أو الحليّه ابتداء من غير نظر إلى واقع ما يحكى عنه و الحكم بالطهاره حكم بترتيب آثارها و إنشاء لأحكامها التكليفيّه و الوضعيّه و منها الشرطيّه فلا محاله يوجب ضمّه إلى الأدلّه الواقعيّه التوسعه فى الشرطيّه و مثله ليس له كشف الخلاف لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأماره إذا قامت على الطهاره فإنّ معنى تصديقها و سماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعا فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود كجواز الدخول فى الصلاه لا- إنشاء الشرطيّه إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهاره الثابته شرطيّتها واقعا بدليلها المحكّي عنها لا الحكم بالطهاره ابتداء فإذا انكشف عدم الطهاره واقعا فقد انكشف وقوع الصلاه بلا شرط.

فإن قلت: بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأماره فإنّ مفاد دليله البناء على بقاء الطهاره الواقعيّه المتيقنه سابقا مع أنّه حكم الإمام عليه السّلام بعدم الإعادة فى صحيحه زراره تعليلا بحرمة نقض اليقين بالطهاره بالشكّ فيها فيعلم منه إنّ التعبد ببقاء الطهاره تعبد بشرطيّتها.

قلت: الفرض قصور التعبد بوجود ما هو شرط واقعا عن الدلاله على التعبد بالشرطيّه لا- منافاته له مضافا إلى أنّ مجرد التعبد بالوجود و البقاء لا قصور له عن إفاده الإجزاء بل التعبد فى الأماره حيث كان على طبق لسان الأماره الحاكيه عن وجود الشرط و كان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط فلذا كان قاصرا عن إفاده أزيد من التعبد بآثار الشرط الموجود واقعا كجواز الدخول معه فى الصلاه المتفرّع

على وجوده خارجا لا الشرطيّ الغير المتفرّعه على وجود خارجا لمكان وجوب الصلاه عن طهاره وجدت أم لا كما لا يخفى و من الواضح أنّه ليس في مورد الاستصحاب حسبا هو المفروض شيء حتّى يتبعه لسان دليله و إنّما الموجود في ثانى الحال مجرّد الشكّ في الطهاره كما في مورد قاعده الطهاره (١).

و لا يخفى عليك أنّ بعد الاعتراف بعدم منافاه التعبد بوجود ما هو شرط واقعا مع الدلاله على التعبد بالشرطيّ و إفاده الإجزاء لا وجه لدعوى قصوره عن إفاده أزيد من التعبد بآثار الشرط الموجود واقعا كجواز الدخول معه في الصلاه المتفرّع على وجوده خارجا لما عرفت من أنّ الحكم الظاهريّ في المقام هو أدلّه اعتبار الأمارات الحاكمه بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤدّيها لا- نفس الأماره و ظاهر ما دلّ على هذا الحكم في كلا المقامين هو البناء على الوجود و التعبد به و مقتضى البناء عليه و التعبد به مع عدم حصول العلم أو الاطمئنان بوجوده هو ترتيب جميع آثار الواقع عليه و من جملتها الشرطيّ و المتبادر من ذلك هو قناعه الشارع في امثال أمره الصلاتيّ مثلا- بإتيانها فيما قامت البيّنه على طهارته و لازم ذلك هو تعميم الشرطيّ و كفايه الطهاره الظاهريّه.

و قناعه الشارع في امثال أمره الصلاتيّ بإتيانها بلا سوره فيما قام خبر عدل على عدم وجوب السوره و لازم ذلك سقوط السوره عن الجزئيّه و هكذا.

و مجرّد كون التعبد في الأماره على طبق لسان الأماره الحاكمه عن وجود الشرط أو عدم الجزء و كون التعبد في الاصول على طبق أحد الاحتمالين لا- يوجب الفرق في مفاد أدلّه اعتبارهما فإنّ لسان دليل الأماره كلسان دليل الأصل هو التعبد بالوجود لا التعبد بالموجود لعدم الفراغ عنه مع قطع النظر عن أدلّه الاعتبار.

ص: ٢٧٣

فلا- يختص الآثار بمثل جواز الدخول في الصلاة و عليه فلسان دليل الأماره و الأصل كلاهما موسيغان و مضيقان بالنسبه إلى الشروط و الأجزاء و غيرهما لظهور الحكم بوجوب ترتيب آثار الواقع على وجود الشرط و عدم جزئيه السوره لمن كان بصدد امثال الواقعيات في تحقّق الامثال بها و قناعه الشارع بها و مقتضاه هو التوسعه و التضييق في الشروط و الأجزاء و المانعيه كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أنه لو كان مفاد الدليل في الأمارات مناسبا لإنشاء أحكام الشرط الموجود من جهة لسان الأماره ففي الاستصحاب الذي هو التعبد بوجود ما كان قاطعا به من وجود ما هو شرط واقعا أيضا كذلك لأن لسان الاستصحاب إبقاء ما قطع به و هو مشابه للسان الأماره فتدبر جيدا.

ففي المقامين تؤول أدله الاعتبار إلى التعبد بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنه بواقعي و من المعلوم أن آثار الواقع لا تختص بغير الشرطيه فتشمل الشرطيه أيضا و مقتضى الشمول هو التوسعه و التضييق كما مرّ في الاصول الظاهريه.

لا يقال إن دلالة أدله الاعتبار على التعبد بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنه بواقعي و الالتزام بالأجزاء صحيحه إذا قلنا بحجّيه الأمارات شرعا و بثبوت جعل في الأمارات تعبدا حتى يمكن أن تكون أدلتها ناظره إلى الأدله الواقعيه الوارده في تحديد الأجزاء و الشرائط و الموانع و موجه لتوسعتها أو تضييقها.

و أمّا إذا لم نقل بذلك و قلنا بأن حجّيتها إمضائيه و معناها ليس إلا عدم ردع الشارع عن بناء العقلاء فإثبات الإجزاء على هذا المبني مشكل و السرّ في ذلك هو عدم كون دليل حجّيتها ذا لسان بالنسبه إلى الواقع إذ لا لسان للعمل و البناء.

لأننا نقول: أن السيره و البناءات و إن لم يكن بابها باب الألفاظ و لكن مبنيّه على إلقاء احتمال الخلاف عند قيام الطرق و الأمارات بحيث لو فرض التعبير عنها في مقام اللفظ و البيان لكان كذلك:

خذ الطرق و الأمارات و ألق احتمال خلافها و رتب آثار الواقع على ما قامت عليه الطرق و الأمارات و من المعلوم أن البناء الذى يؤول إلى ذلك لسانه لسان الحكومه على أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع بالتوسعه و التضييق و لذلك نرى تقدم الأمارات على الاصول و ليس ذلك إلا لحكومتها عليها و مقتضى إضاء الشارع إياها فى مقام امثال تكاليفه الواقعيه هو الأجزاء كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى ما أفاده بعض الأكابر دام ظلّه من أنّ تعليل عدم الإعادة عند تخلف الطهاره فى صحيحه زراه بوجود الحجّه حال العمل و هى الاستصحاب هو جواز الاكتفاء بالأمارات بطريقه أولى و مخالفه الحجّه للواقع بالانكشاف المتأخر عن العمل غير ضائره و لذا علل بعدم النقض بالشكّ مع أنّ الإعادة بعد الانكشاف نقض باليقين فيعلم منه كفايه كونه نقضا بالشكّ حال العمل فى عدم الإعادة بعد الانكشاف فالتعليل بالاستناد إلى الحجّه حال العمل و كفايته عن العمل بعد كشف الخلاف يعمّم مورد هذا التعميد المحتمل و أنه آت فى كلّ عمل بحجّه شرعيه و لا يختصّ بالاستصحاب، لأنّ حاصل التعليل أنّك حيث كان لك طريق إلى الواقع تعيد حال العمل فلا إعادة عليك بعد كشف الخلاف إلى أن قال تماميه استدلال الإمام عليه السّلام للحكم بعدم الإعادة بالاستصحاب تبنيته على ارتكاز ذلك فى العمل بالظنّ المعبر فإنّه لا ارتكاز إلا فى الحاله لو لم يكن أعمّ من ذلك أعنى العمل بحجّه شرعيه كما قدّمناه و على أىّ فلا اختصاص له بغير الأمارات (1).

التقريب الثانى لأجزاء الأمارات و الاصول كما هو المحكى عن الميرزا الشيرازى قدس سرّه هو أن يقال لما كان من الضرورى حينئذ أن يقبح على الشارع الترخيص فى العمل بمقتضاها و الأمر بذلك لمجرد مصلحه الطريقيه و الإيصال مع تمكّن

ص: ٢٧٥

المكّلف من تحصيل الواقع علما ضروره وقوع التخلّف فيها و معه يكون ترخيص العمل بها فى مقام الامتثال و جعلها طريقا له مع التمكن من تحصيل الواقع نقضا للغرض و تفويتا للمصلحه الواقعيه على المكّلف و هذا مناف للطف و الحكمه بالضروره فلا بدّ من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين.

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحه قائمه بنفس العمل بها و السلوك على مقتضاها بحيث لا يكون لمن قامت هى عنده واقع سوى العمل بها و ذلك و إن كان فى نفسه أمرا ممكنا و على تقديره يكون العمل بها مقتضيا للإجزاء جدّا لكونه واقعا أوّلا (أوليا) لمن قامت هى عنده إلاّ أنه قد علم بالضروره عندنا عدم وقوعه فإنّه عين التصويب الباطل عندنا هذا مضافا إلى ظهور أدلّه اعتبارها فى أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه لا الموضوعيه.

و ثانيهما: أن يكون لأجل مصلحه فى العمل بها لا تنافى اعتبارها على وجه الطريقيه و لا تؤثر فى مصلحه ذى الطريق أصلا و لا فى ارتفاع الخطاب عنه بل تكون بحيث تكافؤ مصلحته على تقدير فوته على المكّلف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجبرها حينئذ بمعنى أنّ كلّ ما فات على المكّلف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لا بدّ أن تكون هى جابره لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحه و متداركه إياه فإنّ هذا المقدار من المصلحه فى العمل بتلك الطرق مصحّح لتجوير العمل بها مع التمكن عن إدراك الواقع جدّا و لا يجب أزيد منه قطعا و هذا هو المتعين فى كيفيه نصب هذه الطرق لكونه هو الموافق لاعتبارها على وجه الطريقيه.

و هذا هو المتعين فى كيفيه نصب الأمارات أيضا إذ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه لا غير و قس عليهما الحال فى الاصول العمليه الشرعيه المجعوله من الشارع فى مقام الشكّ مطلقا من غير اعتبار عدم التمكن من تحصيل الواقع كالاستصحاب بناء

على اعتباره من باب التعيّد فإنّ الأمر بمقتضى حاله السابقه مع التمكن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكن من تحصيله فلا بدّ فيه أيضا من اعتبار مصلحه مصحّحه للأمر به حينئذ لا تنافى هي طريقته مؤداه و مرآيته للواقع فإنّ أمره بالعمل بمقتضى حاله السابقه إنّما هو لأجل أنّه حكم بكون المشكوك هو الذى كان فى السابق فإنّ أمره بالصلاه مع الطهاره المستصحبه إنّما هو لأجل حكم بأنّها هي الصلاه مع الطهاره الواقعيه الحاصله سابقا (١).

حاصله أنّ ترخيص الشارع لسلوك الأمارات و الاصول فى حال التمكن من العلم و لزوم تفويت المصالح الواقعيه فى بعض الموارد من دون تداركها قبيح و خلاف الحكمه.

و مجرّد المصلحه الطريقيه و الإيصال مع السهوله لا يكفى لرفع القبح بل يحتاج رفع القبح إلى جعل المصلحه فى المتعلّق و هو على قسمين:

أحدهما أن يجعل المصلحه فى المؤدى بحيث ينقلب الواقع إلى المؤدى و لا يبقى لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها و هو و إن أمكن إلا أنّه تصويب باطل عندنا.

و ثانيهما: أن تجعل المصلحه فى العمل بالطريق الذى لم يصب على وجه تجبر المصلحه الفائته فلا يكون الترخيص حينئذ قبيحا.

فهو ينتهى من ناحيه هذه المقدمات إلى جبران المصالح الواقعيه فيما إذا خالفت الطرق و الأمارات و الاصول و مع جبرانها سقط أمر الخطابات الواقعيه و مع سقوط أمرها تحقّق الإجزاء كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: أنّ مصلحه الجعل و إن لا تكف لجبران المصالح الفائته بل

ص: ٢٧٧

يحتاج في رفع القبيح إلى جعل المصالح في العمل بالمؤدى و لكنّه فيما إذا كان تفويت المصالح ثابتا و محققا كما إذا تخلّفت الأمارات و الاصول و لم يلتفت إليها أصلا إلى آخر عمره.

و أمّا إذا التفت في الوقت أو خارجه فلم تفت المصالح الواقعيّه لتمكّنه من الإتيان بها بالإعاده في الوقت أو القضاء في خارجه ففي هذه الصورة لا يكون الاكتفاء بمصلحه الجعل خلاف الحكمة.

اللهم إلا أن يقال بأنّه: لا تفصيل في الأمارات و الاصول فإن كان اعتبارها موجبا لجعل المصلحه في المتعلّق فيما إذا لم يكشف الخلاف ففي غير هذه الصورة أيضا كذلك و إن لم يكن كذلك في صورته انكشاف الخلاف ففي صورته عدم الانكشاف أيضا كذلك فلا تفصيل فتأمل.

هذا مضافا إلى أنّ اعتبار الاصول في الشبهات الحكميّه يكون بعد الفحص و التتبع و عدم الظفر بالبيان فمع التمكّن من العلم و العلمي لا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل و مع التمكّن من العلم فلا مجال لها كما لا يخفى.

و أمّا ما يقال من أنّ الإجزاء بملاك الوفاء غير معقول إذ لا يتصوّر ذلك إلا بإحداث المصلحه المتسانخه مع مصلحه الواقع في المتعلّق و لا يزم المتسانخه انقلاب الإراده الواقعيّه إلى إرادته أخرى متوجّهه إلى مؤدى الأماره و هو من أنحاء التصويب الباطل عقلا و نقلا ففيه أنّ ذلك فيما إذا لم يكن اعتبار الأمارات على وجه الطريقيّه و أمّا إذا كان اعتبارها على الوجه المذكور فالواقع محفوظ و إنّما المصلحه للمخالفه معه، فلا تغفل.

و أيضا لا مجال للإيراد عليه بأنّ الدليل المذكور على الإجزاء يتمّ لو لا- احتمال المصلحه في الجعل لما مرّ من أنّ مصلحه التسهيل في الجعل مع التمكّن من العلم و تفويت المصالح الواقعيّه لا- ترفع قبح الترخيص و لعلّ لذلك تأمل فيه المورد كما يظهر

من تعليقه السيّد الفقيه الكلبيگانی قدّس سرّه على الدرر (١).

التقريب الثالث: و هو أنّ دليل الأماره و إن لم يفد الإجزاء إلّا- أنّ موردها دائما من موارد حديث الرفع حيث أنّ الواقع الذى أخطأت عنه الأماره مجهول فيأتى الإجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع الحاكم على الأدلّه الواقعيّه على موارد الأمارات.

لا- يقال: لا- مجال لحديث الرفع مع وجود الحجّه فكيف يمكن التمسّك بالأصل مع قيام الحجّه على العدم حال عدم كشف الخلاف؟

لأنّنا نقول- كما اشير إليه فى تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه-: ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحجّه على العدم بل الغرض أنّ المجهول و هو الحكم الواقعيّ حيث أنّ الغرض منه أو دخله فى الغرض ليس بفعليّ فلذا رفع حكمه و إن كان الدليل على رفعه محكوما بدليل الأماره.

اورد عليه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الظاهر من المجهول و ممّا لا يعلمون هو ما جهل حاله رأسا و ما هو غير المعلوم بنفسه فلا يعمّ ما قامت الحجّه على عدمه فلا يتّحد مع مورد الأماره مصداقا (٢).

و عليه فلا- يكون مورد الأماره مشمولاً لحديث الرفع و لا دليل على رفع حكم المجهول واقعا و لو بعدم فعليّه موجب، لأنّ دليل الأماره علم تعبدى بعدمه.

فالواقع مع قيام الأماره معلوم العدم لا غير معلوم بنفسه أو مجهول حاله رأسا حتّى يكون من موارد حديث الرفع و عليه فلا مجال لدعوى أنّ الفرض منه ليس بفعليّ و بسببه يكون الحكم مرفوعا و إن كان الدليل على رفعه محكوما بدليل الأماره لما عرفت من عدم مورد الأماره مشمولاً لحديث الرفع أصلا.

ص: ٢٧٩

١- ١) ج ١٢٥/١.

٢- ٢) ج ٢٤٢/١.

اللهم إلا- أن يقال: إنَّ عنوان ما لا يعلمون في قوله صَلَّى اللهُ عليه و آله: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما لا يعلمون و ما اضطرّوا إليه».

الحديث ناظر إلى الواقع و كأنَّ الشارع قال: ما لا يصل إليه الناس بالعلم الحقيقي مرفوع عنهم و هو يجتمع مع علمهم بالخلاف أو جهلهم كما أنَّ الخطأ عنوان لوحظ بالنظر إلى الواقع فيجتمع مع العلم بعدم وجوب فعل فتركه فإنَّ الحديث يشمل.

و بالجمله فرق بين أن يقال: ما جهلتم به و شككتم فيه فهو مرفوع و بين أن يقال: ما لا يعلمون مرفوع فالأول ظاهر فيما جهلتم به رأسا و يكون مفاده منحصر في الأصل و لا- مجال له مع الأماره كما عرفت و لكنَّ الثاني أعمّ من الأول و يكون مورد الجهل رأسا أحد موارد لأَنَّهُ فيه لم يعلم بالواقع كما أَنَّهُ كذلك فيما إذا كان جاهلا مركبا فإنَّه مع تخيله عالما بالواقع لم يعلم بالواقع حقيقه و لم يصل إليه فيشملة عنوان ما لا يعلمون.

و هكذا فيما إذا قامت أماره على العدم لم يصل أيضا إلى الواقع و لم يعلم به و إن حكم في حقّه بقيام الأماره على العدم أَنَّهُ عالم بالواقع و واصل إليه تعبداً فإنَّه مع ذلك يشمل عنوان ما لا يعلمون بعد اختصاصه بما إذا لم يعلم به حقيقه.

و بعبارة أخرى: حديث الرفع لم يكن لسانه مقيّدا بصوره الشكّ حتى لا يشمل الجاهل المركّب و من قامت عنده أماره على العدم بل هو مطلق و يشمل الموارد الثلاثة.

ألا ترى أنا إذا رأينا جمعا ذهبوا للتفحص عن شيء و بعد الرجوع ادّعى أحدهما أنا أعلم بأنّه ليس في الدار الشيء الفلاني و ادّعى الثاني أنا أسمع من العدول أَنَّهُ ليس في الدار شيء و قال الثالث: أنا أشكّ في كونه هناك و عدمه و نحن علمنا

بوجوده هناك و قلنا إنهم لا- يعلمون بوجوده هل يجوز حينئذ أن يقال: إن قولنا لا- يعلمون لا يشمل الأوّل أو لا مورد له فى الثانى.

و من المعلوم أنه لا- مجال لإنكار الشمول بعد معلوميّه وجوده و حكم وجداننا بشموله إذ كلّهم لا- يعلمون بوجود الشىء المذكور و دعوى ظهوره فى الثالث لا- مجال لها و هكذا نقول فى المقام أنّ قول الشارع من باب الامتنان على الأئمّه الذين يختلفون فى إدراك الواقع إذ يشكّ بعضهم و يجهل به و يعلم بعضهم بعدم شىء فى الواقع و تقوم الأماره أو الطرق على عدمه فى الواقع لبعض آخر فى قبال بعض يدرك الواقع و يصل إليه رفع عن أمتى ما لا يعلمون يشمل جميع الأصناف عدا من أدرك الواقع و وصل إليه كما هو مقتضى تعميم الامتنان و لا وجه لتخصيصه ببعض دون بعض مع إطلاق الكلام كما لا وجه لدعوى الظهور و الانصراف لأنّه بدوى.

و لكنّ التحقيق أنّ لازم ما ذكر هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقى بالواقع فالواقع غير معلوم و هو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيّه بعدم فعليّه موجبها و هو أغراضها و هو يناقض مع الأمارات الدالّه على وجود الأحكام الواقعيّه و هو ضرورىّ البطلان و لم يقل به أحد و خلاف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكه و ذلك ناشئ من جعل الموضوع فى حديث الرفع هو عدم العلم حقيقه مع أنّ الموافق للتحقيق هو أنّ المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعا فى لسان أدلّه البراءه هو عدم الحجّه و عليه فيكون مفاد قوله رفع ما لا يعلمون رفع ما لا حجّه عليه سواء كانت موافقه أو مخالفه فلا- يشمل مورد قيام الأمارات مطلقا سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأنّ بقيامها قامت الحجّه فلا يبقى موضوع له و عليه فيختص مورد البراءه بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه أو مجهولا حاله برأسه

كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه و القول إنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الأماره للواقع لمكان انخفاض موضوعه كما عرفت لكنّ المكلف عند قيام الأماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالما بالواقع حقيقه أو حكما فيرى نفسه خارجا عن عموم الحديث غير مشمول له فلا- يجرى الحديث في حقّ نفسه و هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف و ارتفاع الحجاب يعلم بأنّ اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلا في عمومه كالتشاكّ فالحكومه حكومه ظاهريه غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته إذ مع قيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع و يحصل المناقضه بين مفاد حديث الرفع و الأمارات.

نعم لو قامت الأماره على دخاله شيء و لم يكن في الواقع كذلك بل الدخاله لشيء آخر لكان لحديث رفع حيثنذ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الأماره لا تدلّ على نفيه أو إثباته فيما إذا لم يعلم الملازمه بين دخاله الشيء الذي قامت الأماره عليها و عدم دخاله شيء آخر و لكنّ بعد كون المفروض عدم تعرّض الأماره للشيء الآخر و لو بالملازمه المذكوره فحديث الرفع جار لأنّه موردّه إذ لم تقم حجّه في موردّه على النفي و الإثبات بالنسبه إلى المجهول.

و بعباره أخرى: هو من موارد الاصول الظاهريه لا- من موارد الأمارات فانكشاف الخلاف في الأماره في هذا المورد لا يوجب الحكم بالإعاده أو القضاء لجريان الأصل في المجهول الذي لم يقم فيه حجّه معتبره على نفيه أو إثباته فلا تغفل.

لا يقال لا مجرى للأصل لأنّ قبل الانكشاف لا شكّ له و بعد الانكشاف لزم الإتيان به.

لأننا نقول لو أتى بالعمل قبل الانكشاف فالجزء أو الشرط المتروك يكون ممّا لا يعلم به فيشملة عموم حديث الرفع إذ حديث الرفع لا يختصّ بمورد الذي يكون

فيه الشكّ الفعليّ فلا تغفل.

الجهة الثانيه فى أجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعذريه

و لا- يخفى عليك أنه ذهب فى نهايه النهايه إلى أنه لو قيل فى الأمارات بجعل الحجه و مجرد المعذريه و المنجزيه كما هو مختار صاحب الكفايه لم يكن وجه للإجزاء (١).

و قال المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه: و أمّا على الطريقيه بمعنى آخر و هو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقه بل جعل الأماره منجزه للواقع عند الإصابه فالأمر فى عدم اقتضاء الإجزاء فى غايه الوضوح و هذا هو الصحيح و إن كان منافيا للمشهور و استدللّ له بقوله إن دليل الحجهيّه أمّا لا- يتكفّل إنشاء طلبيا أصلا بل يكون مفاده اعتبار الحجهيّه و المنجزيه كقوله عليه السّلام «لا عذر لأحد من مواليها (خ-ظ)» التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا فإنّ ظاهره نفى المعذوريّه بالمطابقه و إثبات المنجزيه بالالتزام و لا يتكفّل إنشاء طلبيا و هو على قسمين بناء على الطريقيه: أحدهما:

الإنشاء بداعى تنجيز الواقع و ثانيهما:

الإنشاء بداعى جعل الداعى لكنّه بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل حيث أنّ الإنشاء الواقعيّ بداعى جعل الداعى بعنوان ذات العمل لم يصل.

و كما أنّ تنجيز الواقع لا- يكون إلّا- عند مصادفه الواقع كذلك الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع فإنّ الكلّ مقصور على صورته مصادفه الواقع.

و حيث أنّه ليس جعل الداعى إلّا عند إيصال الواقع بعنوان آخر فلا محاله يكون منبعثا عن نفس مصلحه الواقع لا عن مصلحه أخرى و إلّا لكان جعلاً للداعى

ص: ٢٨٣

١-١ ج ١٢٧/١.

على أى تقدير لا بعنوان إيصال الواقع.

نعم جعل المنجزية أو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعى إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلا لا بد من أن يكون ذا مصلحة فى نفسه لا أن يكون المؤدى ذا مصلحة (1).

حاصله: أن بناء على جعل المنجزية و المعدرية لا مصلحة فى المتعلق حتى تكون موجبه لإنشاء الحكم على أى تقدير و يقتضى الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعت عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى و عليه فلا مقتضى للإجزاء بناء على جعل الأماره لتنجيز الواقع عند الإصابه و للمعدرية عند المخالفه.

و فيه أولا- كما أفاد فى تهذيب الاصول أن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعيدا على إنها هو الواقع و ترتيب آثار الواقع على مؤداها و ليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية و الطريقتيه بل لا تكون الوسطية و الطريقتيه قابله للجعل فإنها لا تنالها يد الجعل إذ الشىء لو كان واجدا لهذه الصفة تكويننا فلا مورد لإعطائها إياه و إن كان فاقدا لإياه فلا يمكن اعطاؤها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفا و ما ليس بطريق طريقا إذ الطريقتيه ليست أمرا اعتباريا كالملكيه حتى يصح جعلها.

و هكذا إكمال الطريقتيه و تتميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن اللاكاشفيه ذاتيه للشك و لا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار

ص: ٢٨٤

(١ - ١) ج ٢٤٢/١ - ٢٤١.

و العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليه لا الوسطية و الطريقة و لا تتميم الكشف و إكمال الطريقة.

نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا يصح انتزاع الوسطية و الكاشفية.

و هكذا نقول في الحجية أن المستفاد من الأخبار الدالة على حجيتها الأحاد من الأخبار هو وجوب التصديق العملي تعبدا على أنها هو الواقع و لا تدل على جعل المعذرية و المنجزية نعم هما متأخرتان عن وجوب التصديق العملي إذ معنى الحجية كون الشيء قاطعا للعدر في ترك ما أمر بفعله و فعل ما أمر بتركه و معلوم أنه متأخر عن أي جعل تكليفا أو وضعاً فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء تأسيساً أو إمضاء فلا يتحقق الحجية و لا يقطع به العذر (١).

و قال في نهاية الاصول أيضاً و أمّا الحجية فالظاهر أنها غير قابلة للجعل و إن أصرّ على ذلك المحقق الخراساني و جعل من آثارها تنجيز الواقع في صورته الإصابه و المعذورية في صورته الخطأ بداهه أن ما جعله من آثارها هي عينها و تنجيز الواقع و المعذورية لا تنالهما يد الجعل بل المجعول لا بدّ و أن يكون أمراً يترتب عليه.

هذان الأمران كالبعث الطريقي مثلاً- و قياسه حجية الأمارات على الحجية الثابتة للقطع في غير محلّه إذ القطع عباره أخرى عن رؤيه الواقع و تنجيزه و صحه العقوبه على مخالفته بعد رؤيته أمراً لا ريب فيه و هذا بخلاف الأمارات لعدم انكشاف الواقع فيها- إلى أن قال:-

و أمّا الطريقة و نحوها فوزانها أيضاً وزان الحجية في عدم قابليتها بنفسها لجعلها بداهه عدم كونها من الأمور الاعتبارية و الذي تناله يد الجعل عباره عن أمور

ص: ٢٨٥

١- ١) تهذيب الاصول: ج ١٤٢/٢.

عقلائيّه متحقّقه فى عالم الاعتبار بحسب اعتبارات العقلاء- إلى أن قال:-و الذى يسهّل الخطب أن النزاع فى بيان المجعول و إتعاب النفس فى تعينه إنما يصحّ فيما إذا كان هناك جعل فى البين مع أنه ليس فى باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلا و إنما هى طرق عقلائيّه دائره بينهم فى مقام الاحتجاج و اللجاج غايه الأمر عدم ردع الشارع عنها بحيث يكشف عن إمضاءه و رضايته و ليس للعقلاء أيضا فى هذا الباب جعل لأحد هذه الأمور من الطريقيه و نظائرها (١) و سيأتى إن شاء الله إنّ المعذريه ليست أثرا للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فتحصّل أنّه لا- جعل فى البين فالطريقيه أو الحجّيه ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات و الطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها فيترتب على اعتبارها و وجوب ترتيب آثار الواقع على مؤداها الطريقيه أو الحجّيه و عليه فإذا استظهر منها أنّ الأمارات أو الطرق ناظره إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ فى أجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم و شرائطها فهى حاكمه بالنسبه إلى التكليف الواقعيّ و موجه لسقوط الواقعيّ عن الفعلية و كون العمل بها مجزيا عن الواقع.

و ثانيا: إنّ قوله عليه السّلام فإنّه لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما روى عنّا ثقافتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم بسرنا و نحمله إياهم إليهم و عرفنا ما يكون من ذلك (٢).

بناء على تماميه سنده لا تتمّ دلالتة لاحتمال أن يكون المراد من قوله عليه السّلام لا عذر هو وجوب التصديق حيث أسند العذر المنفى إلى التشكيك و لم يجعل الطريق معذرا حتى يدلّ بالالتزام على المنجزيه.

ص: ٢٨٤

١- (١) ج ٤٥٨/٢.

٢- (٢) جامع الاحاديث: ١/٢٢٢.

هذا مضافا إلى ظهور أخبار آخر في خلافه كقوله عليه السلام في جواب سؤال الراوى (عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي) من زكريا بن آدم القمى المامون على الدين و الدنيا (١).

خذ عن يونس بن عبد الرحمن (٢) وغير ذلك من الأخبار فإنها تدلّ على أنه عليه السّلام أطلق على ما رواه ثقاه الأئمة عليهم السلام معالم الدين فهو تنزيل لمؤدّى رواياتهم منزله معالم الدين واقعا فى وجوب التصديق و ترتيب الآثار.

كقوله عليه السلام بعد رؤيه ما كتبه بعض الثقات هذا صحيح ينبغى أن يعمل به (٣).

أو كقوله عليه السلام صحيح فاعملوا به (٤).

أو كقوله عليه السلام حدّثوا بها فإنها حقّ (٥).

و غير ذلك من الأخبار الدالّة على إطلاق الصحيح و الحقّ على المؤدّى و على أنّ الواجب هو ترتيب العمل بها و ترتيب آثار الواقع عليها و عليه فالقول بأنّ مفاد الأخبار هو جعل المنجزية و المعذريّة كما ترى لعدم مساعدته الأدلّة معه و لو سلّم إمكان جعلهما ثبوتا كسائر الأحكام الوضعيّة فلا تغفل.

و ثالثا: كما أفاد فى نهايه الاصول من أنّا لو سلّمنا جواز جعل المنجزية و المعذريّة فلا يمكن القول به فى الأمارات و الطرق الحاكمه على أدلّه الشروط و الأجزاء و الموانع بداهه أنّ التنجيز إنّما يعقل فيما إذا لم يكن الواقع منجزا لو لا- هذا الجعل و المفروض فيما نحن فيه تنجز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهريّ لعلم المكلف بوجوب الصلاه المشروطه عليه.

و أمّا المعذوريّة فهى أيضا لا مجال لها فى المقام إذ المكلف الآتى بصلاته فى

ص: ٢٨٧

١-١) جامع الاحاديث: ٢٢٦/١.

٢-٢) نفس المصدر.

٣-٣) جامع الاحاديث: ٢٢٨/١.

٤-٤) نفس المصدر: ٢٢٩.

٥-٥) نفس المصدر.

الثوب الذى شكّ فى طهارته إن انكشفت له النجاسه فى الوقت فلا معنى لجعل المعذّر بالنسبه إليه إذ لم يصدر عنه بعد ما هو خلاف الواقع من جهه بقاء وقت الواجب و تمكّنه من إتيانه و لم يتعيّن عليه إتيانه فى أوّل الوقت حتى يحتاج إلى معذّر فى تركه و إن فرض عدم انكشاف النجاسه إلى أن خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع و إلا كان المكلف يأتي به لعلمه به و تنجزه عليه.

و بعبارة أخرى: إذنه فى إتيان الصلاه فى المشكوك فيه أوجب تفويت الواقع فلا مجال للقول بكون الغرض من هذا الإذن هو المعذّر به بعد ما كان المكلف يأتي الواقع على ما هو عليه لو لا ترخيص الشارع.

و بالجمله أثر الحكم الظاهريّ و إن كان فى سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع فى صورته الموافقه و كونه معذّرًا بالنسبه إليه فى صورته المخالفه.

و لكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزًا لو لا جعل الظاهريّ.

و أمّا فى هذه الصورة فأثر جعل الظاهريّ توسعه المأمور به و إسقاط الشرطيّه الواقعيّه و جعل فرد طولى لما هو المأمور به و لازم ذلك حمل الواقع على الإنشائيّه المحضه (١).

و لا يخفى عليك أنّ ما أفاده من عدم معقوليّته التنجيز فى الأمارات و الطرق بالنسبه إلى أدلّه الشروط و الأجزاء و الموانع صحيح بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيّة فإنّ قيام البيّنه مثلا على طهاره الماء مع العلم باشتراط الصلاه بالطهاره و تنجيز شرطيه الطهاره لا يعقل أن يؤثّر فى التنجيز لأنّه تحصيل الحاصل بل يؤثّر فى التوسعه فى الشرطيّه الواقعيّه هذا بخلاف الشبهات الحكميّة فإنّ اشتراط ما شكّ فيه لم يعلم قبل الأمارات و الطرق حتّى يتنجز و لا يبقى للتنجيز مجالا و عليه فالإشكال من ناحيه

ص: ٢٨٨

١-١ ج ١٤٧/١.

التنجز يتم في الأمارات و الطرق القائمه فى الشبهات الموضوعيّه دون الشبهات الحكميّه.

نعم يمكن الإشكال فى جميع الموارد سواء كانت الشبهه حكميّه أو موضوعيّه من جهه المعذريّه فإنّه لا- مجال لجعلها بعد حصولها من ناحيه عدم وصول الواقع و الجهل به قبل قيام الأماره أو الطرق كما صرح به فى مبحث إمكان التعبد بالظنون حيث قال: إنّ جعل المعذريّه أثر للأماره فى صوره المخالفه كما يتراءى فى بعض الكلمات فاسد جدّا لأنّ العذر يستند دائماً إلى عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا- و سواء قامت على خلافه أماره أم لا- فأثر الأماره هو التنجز فقط فى صوره الإصابه مثل القطع بنفسه (1).

و عليه فالمعذريّه ليست بمجعو له و المنجزيه ليست بمجعو له إلّا- فيما لا- يكون منجزاً و حينئذ فلا- يبقى إلاّ التبادر و الاستظهار الذى ذكرناه فى الأمارات و الطرق المعترضه شرعاً لمن كان فى صدد الامتثال من أنّ الشارع قنع بإتيان مؤدى الأمارات و الطرق فى مقام الامتثال و مقتضاه هو حكومه الأمارات و الطرق كالاصول بالنسبه إلى الأدلّه الواقعيّه سواء قامت الأمارات و الطرق فى الشبهات الموضوعيّه أو الشبهات الحكميّه و لازم الحكومه هو الإجزاء فى صوره المخالفه كما لا يخفى.

الجهه الثالثه: فى إجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببيّه

أنحاء السببيّه و موارد كشف الخلاف

و لا يخفى عليك أنّه لا يعقل كشف الخلاف بناء على السببيّه إذا كان المراد منها أنّ الله تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام قبل قيام الأمارات و تأديتها إلى شىء بل لا

ص: ٢٨٩

يكون لها مقتضى من المصالح أو المفاسد قبل قيامها و تأديتها ليكون منشأ لجعل الحكم فيه و إنما تحدث المصلحه أو المفسده فى الفعل بسبب قيامها على الوجوب أو على الحرمة.

و ذلك لخلوّ صفحه الواقع حينئذ عن الحكم قبل تأديتها و عليه فلا مجال لكشف الخلاف كما لا- مورد للبحث عن أجزاء الأمارات بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه إذ الأحكام الواقعيه حينئذ نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها.

و فى هذه الصوره تختصّ الأحكام الواقعيه بالعالمين بالأمارات و لا حكم بالنسبه إلى غيرهم و هو خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل.

و أيضا لا يعقل كشف الخلاف بناء على السببيّه إذا كان المراد منها هو انقلاب الأحكام الواقعيه بنفس قيام الأمارات إلى مؤدى الأمارات بحيث لا- تبقى فى الواقع الأحكام الواقعيه لا فعلا و لا شأنًا غير مؤدى الأمارات و بعبارة أخرى كانت الأحكام الواقعيه مغتياها بالأمارات فمع قيام الأمارات لانتهى أمد الواقعيّات و من المعلوم أنّ بعد عدم وجود الأحكام الواقعيه لا مجال لكشف الخلاف حتّى يبحث عن أجزاء الأمارات بالنسبه إليها إذ الأحكام الواقعيه حينئذ هى نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها.

و فى هذه الصوره أيضا يختصّ الأحكام الواقعيه بالعالمين بالأمارات و لا حكم بالنسبه إلى غيرهم و هذه الصوره كالسابقه فى كونها خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب.

و أمّا إذا كان المراد من السببيّه أنّ بقيام الأماره تحدث فى المؤدى مصلحه غالبه على مصلحه الواقع الموجه لعدم فعليّه الواقع مثلا إذا قامت على طهاره ماء نجس بعينه فتوضّأ به المكلف و صلّى فإنّه بقيام الأماره على طهارته تحدث فى الوضوء به

مصلحه غالبه على مصلحه الوضوء بماء طاهر فهذا المعنى من السببىه يرجع إلى أن قيام الأمارات تكون سببا لصيروره الأحكام الواقعيه الفعلية هي مؤديات الأمارات و من المعلوم أن في هذه الصوره ثبتت الأحكام الواقعيه المشترك فيها العالم و الجاهل في الشريعه المقدسه.

و إنما انحصر الأحكام الواقعيه الفعلية في مؤديات الحجج و الأمارات و لا- حكم في غيرها إلا- شأننا و اقتضاء و عليه فيكون لكشف الخلاف في هذه الصوره مجال.

و بعد تصوّر كشف الخلاف يمكن تصوّر الإجزاء أيضا بمعنى أن الإتيان بمؤديات الأمارات بناء على السببىه و وجود المصلحه في متعلقاتها يكفى عن الأحكام الإنشائية الواقعيه فبعد العلم بها لا حاجة إلى إعادتها في الوقت و لا إلى قضائها بعد الوقت.

و لذا ذهب في بدائع الأفكار إلى أن هذا المعنى من السببىه و إن كان خلاف ظاهر أدله اعتبار الأمارات على ما حققناه في محله من أن ظاهر أدلتها هو اعتبارها بنحو الطريقيه إلا أنه يمكن توجيه السببىه بهذا المعنى بنحو لا يتوجه عليه إشكال عقلا و الظاهر عدم قيام الإجماع على بطلان هذا النحو من السببىه و كيف كان فالظاهر أن محل النزاع في الإجزاء على السببىه هو هذا النحو منها (1).

نعم لو صار عروض الملاكات الطارئة سببا لاندكاك الملاكات الذاتيه بحيث لا يبقى عله للأحكام الواقعيه فلا يكون مع قيام الأمارات حكم في الواقع لا شأننا و لا فعلا فهذه الصوره ملحقه بالصوره الثانيه.

و لعلّ كلام الشيخ ناظر إلى ما إذا صارت ملاكات الطارئة سببا لاندكاك الملاكات الذاتيه حيث قال:

ص: ٢٩١

الثانى أن تكون العناوين الواقعيه بما هي مستحله على المصالح و المفسد و محكومه بأحكام واقعيه و لكن صار اداء الأمارات سببا لوجود ملاكات أقوى فى نفس العناوين الذاتيه الواقعيه فصار هذا سببا لانقلاب الأحكام الواقعيه إلى مؤديات الأمارات بعد حصول الكسر و الانكسار بين الملاكات الذاتيه و الملاكات الطارئه و ذلك مثل أن تكون صلاه الجمعه بما هي صلاه الجمعه مشتمله على مفسده واقعيه مستتبعه للحرمة و لكن صار أداء الأماره إلى وجوبها سببا لوجود مصلحه فى نفس صلاه الجمعه بعنوانها بحيث تزيد المصلحه على المفسده الواقعيه بنحو تستتبع الوجوب بعد الكسر و الانكسار و هذا أيضا تصويب انقلابي باطل على أصول المخطئه (١).

و إلا- فمع بقاء الملاكات الذاتيه فى الواقع مع غلبه الملاكات الطارئه فالأحكام الواقعيه الإنشائيه المشترك فيها العالم و الجاهل باقيه و ذلك يكفى فى خروج هذه الصوره عن التصويب المجمع على بطلانه هذا مضافا إلى أن الإجماع فى المسائل العقليه لا حججه له و إنما المعبر هو البرهان و الاستدلال.

قال السيد المحقق البروجردى قدس سره فى نهايه الاصول إن مسأله التخطئه و التصويب مسأله عقليه لا شرعيه تعبدية يستند فيها إلى الإجماع و إن الإجماع المدعى فيها هو إجماع المتكلمين من الإماميه بما هم متكلمون لا إجماع الفقهاء و المحدّثين الذى هو حججه من الحجج الفقهيّه.

إلى أن قال: قال شيخنا أبو جعفر الطوسى فى كتاب العده ما حاصله أن المتكلمين من الفرقة الحقه من المتقدمين و المتأخرين كلهم أجمعوا على أن أصحاب الصواب فرقه واحده و الباقون مخطئون و هذا الكلام منه قدس سره شاهد على ما قلناه من أن

ص: ٢٩٢

الإجماع على بطلان التصويب ليس هو إجماع الفقهاء و المحدّثين بل إجماع المتكلّمين بما هم متكلمون لكون المسأله من المسائل العقليّه التي يبحث فيها المتكلّم بما هو متكلّم و ليست من المسائل الشرعيّه المتلقّاه من المعصومين عليهم السّلام يدا بيد حتّى يكون الإجماع فيها إجماع أهل الحديث فيكون حجّه (١).

فالتحقيق إنّ الملاكات الواقعيّه إن كانت باقيه مع ملاكات طارئه و إنّما كان التزاحم بينهما في التأثير فلا مزاحمه بحسب مقام الإنشاء و مقتضى ذلك هو وجود الأحكام الإنشائيّه الواقعيّه و إن صارت الملاكات الواقعيّه مندكّه عند عروض الملاكات العارضه فالواقعه التي قامت الأماره عليها على خلاف الواقع محكومّه بمؤدّي الأماره لاندكاه الملاكات الواقعيّه و مقتضى ذلك هو عدم وجود الأحكام الواقعيّه و لو إنشاء لانعدام المعلول بانعدام علته و اندكاه (٢).

و هكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف إذا كان المراد من السببيّه أنّ العناوين الواقعيّه بما هي مشتمله على المصالح و المفسد و محكومّه بأحكام واقعيّه و لم يكن أداء الأماره على خلافها موجبا لانقلاب الواقع مصلحه أو حكما بل المصلحه الحادثه إنّما تكون في سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها و الحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأماره بما هو سلوك فلو أدت الأماره إلى وجوب الجمعه مثلا و كان الواجب بحسب الواقع هو الظهر فقيام الأماره لا يصير سببا لاشتمال صلاه الجمعه على المصلحه و لا لمحكوميّتها بالوجوب بل هي بعد باقيه على ما كانت عليه و الظهر أيضا باق على وجوبه الواقعيّ و المصلحه إنّما تكون في سلوك الأماره بما هو سلوك و بهذه المصلحه يتدارك فوت مصلحه الواقع بقدر فوتها.

و في هذه الصوره الأحكام الواقعيّه محفوظه و مع محفوظيّتها لكشف الخلاف

ص: ٢٩٣

١-١ ج ١٤١/١.

٢-٢ راجع تعليقه الأصفهاني: ٢٥٤/١-٢٥٥.

مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعيّة مجال و لا إجماع على خلاف هذه الصورة و لكن اورد عليه فى نهايه الاصول بأنّ السلوك ليس أمرا وراء العمل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوما بالحكم الواقعيّ كصلاه الجمعه مثلا و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاه الجمعه التى يوجد المكلّف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا العمل الخ (١).

و عليه فهذه الصورة ترجع إلى الصورة الثالثه بناء على تزامم الملاكات الواقعيّه و الظاهريّه فى التأثير.

فلا- توجب الصورة المذكوره رفع الحكم عن الواقع و لو إنشاء و حينئذ فلكشف الخلاف مجال كما أنّ بعد كشف الخلاف و سقوط الأماره فللبحث عن أجزائها عن الأحكام الواقعيّه الشائئيه مجال بحيث لا يحتاج إلى الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه و لا يرد عليه شىء عدا ما أوردّه السيّد المحقّق البروجردىّ قدّس سرّه فى ناحيه مقام الإثبات حيث قال:

إنّ الالتزام بذلك يخرج هذا الحكم عن كونه حكما ظاهريّا و يجعله حكما واقعيّا فى عرض سائر الأحكام الواقعيّه فإنّ الحكم الظاهريّ كما عرفت ما يكون تشريعه لحفظ الأحكام الواقعيّه و تنجزها فى صوره الجهل حيث إنّ الحكم الواقعيّ كما عرفت و إن لم يكن مقيدًا بالعلم و الجهل و لكن داعويّته فى نفس العبد إنّما يكون فى صوره العلم به فقط فلو أراد المولى انبعاث العبد فى صوره الجهل أيضا لزمه جعل حكم ظاهريّ طريقيّ لغرض حفظ الواقع دون أن يكون متعلّقه بنفسه مشتلا على المصلحه فلو كان غرضه حفظ الواقع فى صوره الجهل مطلقا لزمه إيجاب الاحتياط و لو لم يكن الغرض حفظه مطلقا من جهه اشتمال الاحتياط على مفسده شديده كان

ص: ٢٩٤

عليه جعل طرق موجه لتنجيز الواقع على فرض الإصابه الخ (١).

و كيف كان فالمصلحة السلوكيه فى الفرض المذكور لا تنافى مع وجود الأحكام الواقعيه فلكشف الخلاف فيها مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعيه مجال أيضا.

و يمكن أيضا تصوير كشف الخلاف فيما إذا كانت المصلحة فى نفس الأمر بالسلوك دون المتعلق فإنّ الواقعيات حينئذ على حالها و مع بقائها على ما عليها فلاجزاء حينئذ أيضا مجال و إن لم يخل هذا عن إشكال من جهة رجوع المصلحة فى نفس الأمر إلى المصلحة فى السلوك التى عرفت أنّها أيضا راجعه إلى المصلحة فى المتعلق كما أفاد السيد المحقق البروجردى قدس سرّه حيث قال:

إنّ الأمر فى الأوامر الحقيقيه ليس مقصودا بالذات بل القصد إليه إنّما يكون للتسبب به إلى متعلقه فهو فان فى المتعلق و مندكّ فيه حيث أنّ مطلوب المولى أولا و بالذات هو صدور الفعل من العبد و لكن لما كان صدوره منه بحركه نفسه و أعمال اختياره فلا محاله تتولّد من إرادته الفعل من العبد إرادته تبعيه متعلقه بالأمر حتى تصير داعيا له إلى إيجاد الفعل و محرّكا لعضلاته نحوه بعد كون العبد بالذات من العبيد الذين هم بصدد إيجاد مرادات المولى.

و بالجمله فإنّ إرادته الأمر إرادته تبعيه متولّده من إرادته المتعلق و نظر المولى فى الأمر إلى جود المتعلق حقيقه فيجب أن يكون هو متعلقا لشوقه و مشتلا على المصلحة.

و اشتمال الأمر على المصلحة و كونه بنفسه متعلقا لشوق المولى يخرجّه عن كونه أمرا و آله يتسبب به إلى وجود المتعلق.

فوزان الأمر وزان الإراده فكما أنّ الإراده التكوينيّه لا يعقل تحقّقها خارجا إلّا

ص: ٢٩٥

بعد اشتغال متعلقها على المصلحة و كونه مشتاقا إليه إِمَّا بالذات أو بالعرض و لا يعقل تحقق الإرادة إذا كانت المصلحة مترتبة على نفسها فكذلك لا يعقل أن يتحقق الشوق متعلقا بذاتها من دون أن يكون المتعلق مشتاقا إليه و لو بالعرض، و السر في ذلك أن الإرادة أمر فإن في المراد و تعلق الشوق بمتعلقها من مبادئ تحققها فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فكذلك حال الإرادة التشريعية أعني الأمر و النهي فتشتركان في أن تحققهما خارجا يتوقف على مطلوبيتهما تبعا لمطلوبته المتعلق و في طولها (1).

و عليه ففرض المصلحة في نفس الأمر بالسلوك لا يزيد على ما إذا فرض وجود المصلحة في سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها و قد عرفت أن لكشف الخلاف و الأجزاء مجال في ذلك الفرض فلا تغفل.

فتحصّل أن صور السببية خمس و لا- مجال لكشف الخلاف و الأجزاء عن الأوامر الواقعية في الأول و الثاني دون الثلاثة الباقية سواء كان مرجعها إلى الواحد أو إلى الثلاثة.

نعم لو كانت الملاكات الطارئة موجهة لاندكاك الملاكات الواقعية بحيث لا يبقى لوجود الأحكام الواقعية لا شأنًا و لا فعلا عله فلا- مجال لكشف الخلاف و الأجزاء عن الأوامر الواقعية في جميع الصور و لكنّه كما ترى لإمكان أن تكون الملاكات متزاحمة في مقام التأثير من دون اندكاك الملاكات الواقعية و عليه فالتفصيل بين الصورتين الأوليين و الثلاثة الباقية في محلّه.

و ممّا ذكر يظهر أن التصويب لا يلزم إلا في الأول و الثاني الملازمين لخلوّ واقعه عن الحكم الواقعي رأسا.

و أمّا في غيرهما من الفروض الثلاثة فلا مورد للتصويب لوجود الأحكام

ص: ٢٩٤

(١-١) ج ٢/٤٤٥.

الواقعيّ الإنشائيّ في الواقعه التي يشترك فيها العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل.

كما أنّ القول بالإجزاء في الأمارات بناء على الطريقيّ لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه لمحفوظيّ الأحكام الواقعيّ فيها كما لا يخفى.

الإجزاء بناء على السبب

ثمّ بعد ما عرفت من تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء في بعض أنحاء السبب لا يخفى عليك أنّه ذهب في الكفايه بناء على السبب إلى الإجزاء فيما إذا كان الفاقد كالواجد و افا بتمام الغرض أو بمعظمه بحيث لم يبق إلا ما لا يجب تداركه حيث قال:

و أمّا بناء عليها أي على السبب و أنّ العمل بسبب أداء أماره إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقه صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه و افا بتمام الغرض و لا يجزى لو لم يكن كذلك و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلاّ لاستحبّ هذا مع إمكان استيفائه و إلاّ فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراريّ.

و استدللّ لمقام الإثبات بإطلاق أدلّه حجّيه الأمارات حيث قال:

و لا يخفى أنّ قضيه إطلاق دليل الحجّيه على هذا هو الاجتزاء بموافقه و محصّل كلامه إنّ قيام الأماره يوجب مصلحه في مؤدّاه لظهور الإنشاء في جعل الداعي لا سائر الدواعي كداعي تنجيز الواقع و لظهور المتعلّق في أنّه بنفسه مطلوب و ذو مصلحه ثمّ بإطلاق دليل اعتبار الأماره و حجّيتها يثبت كون تلك المصلحه و افيه بمصلحه الواقع أو بمقدار منها بنحو لا يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي و عليه فلا محاله يتحقّق الإجزاء.

أورد عليه المحقّق الأصفهانيّ بأنّ هذا إذا قلنا بكشف الدليل على الحجّيه عن المصلحه البدليه.

و أما إذا قلنا بكشفه عن مجرّد المصلحه في صورته المخالفه في قبال الطريقيه فلا يفيد الإجزاء عن المصلحه الواقعيه.

ثمّ أوضح ذلك بما حاصله أنّ الالتزام بالموضوعيّه و السببيّه تاره بملاحظه ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي و ظهور متعلّقه في كونه عنوانا لا معرّفا للواقع إذ بالظهور الأوّل في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي يندفع احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع كما أنّ بالظهور الثاني يندفع احتمال كونه بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل.

و فيه أنّ مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أيّ تقدير و انبعائه عن مصلحه زائده على مصلحه الواقع.

أمّا أنّها مصلحه بدليّه عن مصلحه الواقع حتّى يسقط التكليف الواقعيّ بحصول ملاكه أو مصلحه غير بدليّه حتّى يكون التكليف الواقعيّ باقيا ببقاء ملاكه فلا محاله تتوقّف على ضميمه معيّنه لبديّه المصلحه.

و تاره يكون الالتزام بالموضوعيّه و السببيّه بملاحظه قبح تفويت المصلحه فلا بدّ من الالتزام بمصلحه في المؤدّي بحيث يتدارك بها مصلحه الواقع.

و فيه أنّ إثبات المصلحه البدليّه رأسا أو إثبات بدليّه المصلحه بعد استظهار أصلها بالبيان الذي تفرّدنا به من طريق قبح تفويت المصلحه الواقعيّه فقد دفعناه في مسأله جعل الطريق بأنّ إيكال العبد إلى طرقة العلميه ربّما يوجب تفويت الواقعيّات أكثر من جعله متعبدا بالأماره فالزائد فائت لا مفوّت حتّى يقبح مع أنّ تفويت مصلحه بإيصال مصلحه يساويها أو أقوى منها و لو لم يكن من نسخها لا قبح فيه (1)

يمكن أن يقال أوّلا أنّ المراد من إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات هو الإطلاق

ص: ٢٩٨

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢٤٣/١.

اللفظي أو الإطلاق المقامي لا ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي و لا ظهور المتعلق في كونه مقصودا بالأصالة لا معرّفا للواقع و عليه فالبديهي لو كانت لازمه في الإجزاء يدلّ عليها إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات إذ لا معنى للإجزاء من دون البديهي كما هو المفروض و إن لم تكن البديهي لازمه في الإجزاء كما هو الحقّ و سيأتي بيان ذلك فلا حاجة إلى إفادتها بل يكفي إطلاق أدلّه الحجّيه في عدم لزوم الإعادة و القضاء و ليس هذا إلا الإجزاء كما لا يخفى.

و ثانيا: إننا نمنع استلزام إيكال العبد إلى الاحتياط و القطع و اليقين لتفويت الواقع أكثر من جعله متعبدا بالأماره لأنّ مع قطع النظر عمّا يلزم من الاحتياط من العسر و الحرج أو اختلال النظام كان الاحتياط سببا لإحراز الواقع و قلّما كان موجبا للخطأ نعم ربّما يكون القطع و اليقين جهلا مركبا و خاطئا و لكنّه نادر جدّا و عليه فلا تكون موارد الاحتياط أكثر خطأ من موارد الأمارات.

و ثالثا: إننا لا نسلم لزوم البديهي في الإجزاء بل اللازم هو وجود المصلحه بمقدار لا يكون تفويت الواقع معها موجبا للقبح سواء كانت المصلحه من سنخ المصلحه الواقعيه و بدلا عنها أو لم تكن كذلك و سواء كانت مساويه مع المصلحه الواقعيه أو لم تكن كذلك.

و عليه فإذا كانت أدلّه حجّيه الأمارات مطلقه من حيث الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه تدلّ على سقوط الأوامر الواقعيه بإتيان مؤدّى الأمارات و ليس معنى الإجزاء إلا ذلك و عليه فلو تمّ إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات لما كان لهذه المناقشات مجال.

و التحقيق هو أن يقال: إنّ برهان السببيّه إن كان هو إطلاق أدلّه حجّيه الأمارات بالتقريب المذكور ففيه منع لأنّ الأدلّه ظاهره في كونها لتحفظ الواقعيّات و عدم موضوعيّة مؤدّيات الأمارات و عليه فالمحكم هو الطريقيه لا السببيّه و قد مرّ

سابقاً أنّ لحن أدلّه حجّيه الأمارات هو جواز الاكتفاء بها في مقام امتثال الطبائع المأمور بها و من المعلوم أنّ هذا يصحّ مع الطريقيه لا السببيّه هذا مضافاً إلى أنّ المراد لو كان هو الإطلاق الكلامي.

فقد اورد عليه في بدائع الأفكار بأنّه لا يتصوّر في المقام لأنّه لا يتحقّق إلاّ بملاحظه عدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخيير أو بالجمع بين العمل على طبق الأماره و العمل على طبق الواقع كما لو قال في الأوّل اعمل على طبق الأماره أو اعمل على طبق الأماره و الواقع معاً، وهذا النحو من التقييد غير معقول، لعدم إمكان الأخذ به في حال الجهل بالواقع و إذا كان تقييد الكلام بقيد غير معقول فإطلاقه للحاظي من ناحيه ذلك القيد غير تامّ (١).

و إن أريد بالإطلاق الإطلاق المقاميّ فهو معقول لأنّه يمكن للمولى إذا كان في مقامه البيان أن يقول اعمل على طبق الأماره و إذا انكشف لك خطأها فاعمل على طبق الواقع فإذا سكت و هو في مقام البيان عن ذكر حكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف كشف سكوته على أجزاء العمل على طبق الأماره و لا يرد عليه ما اورده في بدائع الأفكار من أنّ هذا النحو من الإطلاق غير ثابت لكفايه إطلاقات الأحكام الواقعيّه بيانا لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف (٢). لأنّ بعد حكومه الأمارات على الأحكام الواقعيّه و تقبيل الأحكام الظاهريّه مكان الأحكام الواقعيّه تحقّق امتثال الطبيعه المأمور بها و مع تحقّق الامتثال لا مجال للتمسك بإطلاقات الأحكام الواقعيّه.

نعم قد ذكرنا أنّ أدلّه حجّيه الأمارات ظاهره في أنّها في مقام تحفّظ الواقعيّات فالإطلاق المقاميّ يفيد للإجزاء بناء على الطريقيه لا السببيّه و أمّا دعوى أنّ الإطلاق

ص: ٣٠٠

١-١) بدائع الأفكار ٢٩٧/١.

٢-٢) بدائع الأفكار ٢٩٨/١.

المقامي لا- يفيد إلا فيما إذا لم يكن مرجع آخر تبين التكليف و في المقام يمكن الرجوع إلى أصله الاشتغال ففيها أن المرجع الذي يصلح للإجابة لزم أن يكون بينا و واضحا بحيث لم يتحيز المكلف في تشخيص وظيفته و الأصل المذكور في مثل المقام و الإجزاء ليس كذلك.

إن كان برهان السببي هو تفويت المصالح الواقعيه فيه كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إن غايه ما يقتضيه هذا البرهان هو واجديّه قول العادل للمصلحه فيما إذا خالفت الأمارات للواقع و لم ينكشف الخلاف رأسا و أمّا مع موافقه الأمارات أو مخالفتها و انكشاف الخلاف في الوقت و إمكان تدارك المصالح الواقعيه فلا تفويت بالنسبه إلى المصالح الواقعيه لإمكان الإعادة كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا- دليل على الإجزاء في الفروض التي تصوّرنا فيها السببيه لعدم مساعده إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات مع السببيه لظهورها في الطريقيه و تحفّظ الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقاميّ في تلك الإطلاقات يكفي لإثبات الإجزاء على السببيه و لا حاجه إلى إثبات الإجزاء من ناحيه قبح تفويت المصلحه الواقعيه حتّى يشكل بأنّ مع كشف الخلاف في الوقت لا تفويت لإمكان الإعادة كما لا حاجه إلى الأخذ بظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي أو الأخذ بظهور متعلّقه في كونه عنوانا لا معرّفا للواقع حتّى يشكل بأنّهما لا يفيدان إلا أصل المصلحه و أمّا بدليتهما عن الواقع فلا.

و كيف كان فالإلى حد الآن يظهر قوّه إجزاء الأمارات على الطريقيه كالأصول من دون تفاوت بينهما فيما إذا كشف الخلاف يقينا و أمّا إذا كشف الخلاف بالحجّه الظنيه فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى فيما يلي.

و يقع الكلام فى جهات:

الجهه الأولى: إنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل

يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟

ولا يخفى عليك أن مقتضى ما مرّ فى الأمر الثالث من أجزاء الأمارات و الاصول هو الإجزاء فى المقام أيضا لأن مقتضى حكمه أدله اعتبار الاصول و الأمارات بالنسبه إلى الأوامر الواقعيه قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقق الامتثال بالنسبه إلى الطبيعه المأمور بها و مع تحقق الامتثال و تقبل ما قامت عليه الاصول و الأمارات مكان الأوامر الواقعيه فلا يبقى أمر واقعي حتى يبحث عن سقوطه أو عدمه و الاجتهاد اللاحق لا يدل على عدم حجّيه الأمارات و الاصول فى ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمرها إذ مفروض البحث ليس فيما إذا كشف بطلان الاجتهاد السابق فى ظرفه كما إذا توهم الظهور مع أنه لا ظهور أو توهم صحه الروايه مع أنه لا صحه لها و غير ذلك لأنه خارج عن محلّ النزاع كما عرفت فى الأمر الأوّل إذ معه لا أمر ظاهري حتى يبحث عن أجزائه و عدمه بل الكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق فى ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظهر بعد العمل بما أفتى به مخصّص أو أفتى بطهاره شيء من جهه قاعده الطهاره و عدم معلوميّه الحاله السابقه ثمّ وجد ما يدلّ على نجاسته كالأستصحاب مثلا كما إذا علم أنّ حالته السابقه هى النجاسه.

و من المعلوم أنّ الاجتهاد السابق فى ظرفه كان حجّيه و أدله حجّيه الأمارات

و الاصول دلت بحكومتها على تحقّق الامتثال و سقوط الأمر المتعلّق بالواقعيّات و على تقبّل الشارع موارد الأمارات و الاصول مقام الواقعيّات و عليه فلا مجال لدعوى عدم الإجزاء مع قبول بقاء حجّيتها إلى حدوث الاجتهاد اللاحق كبقاء الأمارات و الاصول على حجّيتها إلى حدوث اليقين بالخلاف.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات حيث إنّه ذهب إلى عدم الإجزاء بعد تسليم أنّ حجّيه الأمارات و الاصول متقوّمه بالوصول و لا يوجب المخصّص أو الأصل الجارى على خلاف الاجتهاد السابق بوجودهما الواقعيّ قبل الوصول سقوط الاجتهاد السابق عن الحجّيه بل إنّما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها فالتبدّل فى الحجّيه إنّما هو من التبدل فى الموضوع.

و استدللّ له بأنّ مدلول الحجّيه اللاحقه يعمّ السابق حيث أنّها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشّريع المقدّسه من دون اختصاصه بزمن دون آخر و بعصر دون عصر و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق و لازم هذا هو أنّ العمل المأتمّى به على طبق الحجّيه السابقه حيث كان مخالفا لمدلولها باطل لعدم كونه مطابق لما هو المأمور به فى الواقع و هو مدلولها و كون الحجّيتين تشتركان فى احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضرّ بذلك بعد إلقاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحجّيه الثانيه حسب أدلّه اعتبارها و عدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء.

و من الطبيعىّ أنّ صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء بداهه أنّه لا مؤمن معه من العقاب فإنّ الحجّيه السابقه و إن كانت مؤمّنه فى ظرف حدوثها إلّا أنّها ليست بمؤمّنه فى ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّيه و الاعتبار بقاء بعد الظفر بالحجّيه الثانيه و تقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومه أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك و عليه فلا مؤمن من العقاب على ترك الواقع و لأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحجّيه الثانيه و إعادته

الأعمال الماضية حتى يحصل الأمن.

و أمّا القضاء فلأجل أنّ ما أتى به المكلف على طبق الحجّة الأولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجّة الثانية و عليه فلا بدّ من الحكم بطلانه و معه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيع الحال يجب القضاء بمقتضى ما دلّ على أنّ موضوعه هو فوت الفريضة فمتى تحقّق وجوب القضاء (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة في ظرفها و كون لسان أدلّه اعتبارها هو الحكومه هو وقوع امتثال طبيعه المأمور بها في ظرفها كسائر موارد التقييل المصدقاتى و مع تحقّق الامتثال بها لا يبقى للواقع أمر حتى تدلّ الحجّة اللاحقه بالإعاده في الوقت و القضاء في خارجه و تعميم مفاد الحجّة اللاحقه بالنسبه إلى ما سبق يجدى فيما لم يمتثل لا فيما امتثل.

و أدلّه اعتبار حجّيتها في ظرفها يكفى في التأمين و المفروض أنّ أدلّه الاعتبار باقيه فالمؤمن موجود كما لا يخفى.

و بالجمله فلا- فرق بين صورته كشف الخلاف يقينا و بين المقام فكما أنّ بعد العلم بالخلاف كانت أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول مؤمّنه فكذلك في المقام.

فالأقوى هو الإجزاء عند تبدّل الرأى بالنسبه إلى ما أتى به سابقا من دون تفصيل بين الأمارات و الاصول خلافا لما فى تهذيب الاصول من التفصيل بين الأمارات و الاصول و قد عرفت ما فيه سابقا و لا نعيد.

و من دون فرق بين كون الحجّة اللاحقه راجحه بالنسبه إلى الحجّة السابقه أو متساويه فإنّ مقتضى أدلّه الاعتبار هو حجّيه السابقه مطلقا سواء كانت مرجوحه أو متساويه فى ظرفها و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأولى و تحقّق الامتثال بالنسبه إلى

ص: ٣٠٤

الطبيعه المأمور بها واقعا و إنما الفرق في الأعمال اللاحقه فإنَّ الحجَّه اللاحقه إن كانت راجحه بالنسبه إلى السابقه فاللازم هو تطبيق العمل على الحجَّه اللاحقه إذ مع ترجيحها و تقديمها على السابقه لا مجال للسابقه في الأعمال الآتية و إن كانت الحجَّه اللاحقه متساويه و متعارضه مع السابقه،فمقتضى القاعده في تعارض الأخبار هو التخيير بينهما.

فإن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجَّه السابقه بعد الأخذ بالسابقه كما هو المفروض.

و إن قلنا بالتخيير الاستمراريّ فله العمل بالسابقه كما له العمل باللاحقه و مقتضى أدلّه الاعتبار و حكومتها على الأحكام الواقعيه هو الحكم بكفايه ما أتى به طبقاً لأى منها فلا يجب عليه الإعاده و القضاء بعد عدوله عمّا سبق و أخذه بما لحق أو عدوله عمّا لحق و أخذه بما سبق كما هو مقتضى التّخيير الاستمراريّ لكفايه كلّ منهما بالنسبه إلى الأوامر الواقعيه بعد ما عرفت من حكومه أدلّه الاعتبار.

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث،قال:نعم لو عثر المكلف على حجَّه على خلاف الرأى الأوّل تساوى الحجَّه عليه في الخصوصيات المعتمره في الحجَّه وقع التعارض بينهما و حينئذ يلزم الرجوع إلى القواعد المقرّره عند تعارض الحجَّتين المتساويتين من التخيير أو السقوط و الرجوع إلى الاصول ففي مورد التخيير إن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجَّه الأولى و الأخذ بالرأى الأوّل.

و إن قلنا باستمرار التخيير فإن اختار المكلف البقاء على الأخذ بالرأى الأوّل صح عمله سابقاً و لاحقاً و إن عدل عنه آخذاً بالحجَّه الثانيه صحَّ عمله الجارى على طبقها و كشف صيرورتها حجَّه عليه باختيارها عن فساد أعماله السابقه الجاربه على

طبق الحجّج الأولى فيلزم تدارك ما يمكن تداركه منها (١).

لما عرفت من أنّ مقتضى أدلّه الاعتبار و حجّيه السابقه في ظرفها هو تحقّق الامتثال بالنسبه إلى الطبيعه المأمور بها من دون فرق بين كون السابقه مرجوحه بالنسبه إلى الحجّج اللاحقه أو متساويه كما أنّ مقتضى تلك الأدلّه أيضا هو كفايه كلّ واحد من السابقه و اللاحقه في الأعمال الآتية في تحقّق الامتثال و الإجزاء و عدم لزوم الإعاده و القضاء و إن عدل عن كلّ واحد إلى الآخر مستمرا.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال للإجزاء بالإطلاق المقامي في أدلّه التخيير الاستمراري بين الحجّتين المتساويتين فلا تغفل.

هذا تمام الكلام في تبدّل الرأى بناء على الطريقيه و أمّا بناء على السببيّه فالكلام فيه تاره يكون بحسب القواعد و تاره يكون بحسب الأدلّه.

و أمّا بحسب الامولى فقد ذهب المحقّق الأصفهاني قدس سرّه إلى عدم الإجزاء من دون فرق بين العبادات و المعاملات أمّا العبادات فلاستصحاب بقاء التكليف الواقعي إلى زمان كشف الخلاف بالقطع أو ما يقوم مقامه و لقاعده الاشتغال فإنّ العلم بالتكليف في حال الجهل و إن لم يبلغه إلى مرتبه الفعلية حال حدوثه لكنّه يبلغه إلى مرتبه الفعلية و التنجّز بقاء على تقدير ثبوته واقعا فعلا و لقاعده لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته في الواقع من الأول المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهري فإنّ المناط في نظر العقل و إن كان فعلية الغرض. إلا أنّ فعلية دعوته للمولى إلى البحث على طبقه و المفروض حصوله واقعا.

نعم حيث إنّ القضاء مترتب على الفوت المساوق لذهاب شيء من المكلف مع ترتّب حصوله منه لكونه فرضا فعليّا أو ذا ملاك لزومي فهو عنوان ثبوتى فلا ينتزع

ص: ٣٠٦

من عدم الفعل فى الوقت لأنّ المفاهيم الثبوتية يستحيل انتزاعها من العدم و العدمى فاستصحاب عدمه فى الوقت له يلازم الفوت لا أنّه عينه فىكون الأصل مثبتا إليه.

و أمّا العقود و الإيقاعات و شبهها فمقتضى القاعده فيها عدم الأثر لأنّ بعد انكشاف الخلاف لا يقين فعلا بالأثر قبلا و معه لا مجال لاستصحاب الملكيه أو الزوجيه و آثارهما لسرايه الشكّ فيها من الأول بل مقتضى الاستصحاب هو عدم حدوث الملكيه أو الزوجيه و آثارهما (١).

و لا- يخفى عليك أنّ مقتضى ما مرّ سابقا هو اتحاد القضاء مع الأداء فى الحقيقه و ما أتى به قضاء هو الإتيان بنفس العمل فى خارج الوقت لا- الإتيان بحقيقه أخرى و عليه فىكفى الأدله الأوثيه لإثبات وجوب القضاء لو لم يأت به فى الوقت و لا حاجه إلى صدق عنوان الفوت فكما تجرى القواعد المذكوره لإثبات الإعاده فى الوقت فكذلك تجرى تلك القواعد لإثبات وجوب القضاء فى خارج الوقت فلا تغفل.

و أمّا بحسب أدله اعتبار الأمارات بناء على أنّ مفاد دليل حجّيتها جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها كما يقتضيه ظاهر الأمر باتّباعها فقد ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ مقتضاها الموضوعيه و صحّه العباده و المعامله لأنّ المفروض أنّ مؤداها حكم حقيقى فينتهى أمده بقيام حجّه أخرى لا أنّه ينكشف خلافه.

أورد عليه المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه بأنّ غايه ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقى المنبعث عن مصلحه فى متعلّقه و حيث إنّ المفروض تخالف الأماره و خلوّ الواقع من المصلحه فيجب الالتزام بأنّ المصلحه فى المؤدى بعنوان آخر غير عنوان متعلّقه الذاتى.

أمّا أنّ تلك المصلحه مصلحه بدليه عن مصلحه الواقع فلا موجب له و الأجزاء

ص: ٣٠٧

و عدم الإعادة و القضاء يدور مدار بدليته المصلحه لتوجب سقوط الأمر الواقعي بملاكه فالموضوعيه بمعنى كون المؤدى بما هو مؤدى ذا مصلحه مقتضيه للحكم الحقيقي على أى حال لا يقتضى الإجزاء هذا كله فى الواجبات مطلقا على هذا المسلك.

و أما فى العقود و الإيقاعات فيمكن أن يقال إنّ الوضعيات الشرعيه و العرفيه من المملكه و الزوجيه و شبههما حيث إنّها على ما حقّقناه فى الاصول اعتبارات خاصه من الشرع و العرف لمصالح قائمه بما يسمّى بالأسباب دعت الشارع مثلا إلى اعتبار المملكه و الزوجيه فلا كشف خلاف لها إذ حقيقه الاعتبار بسبب كون العقد الفارسيّ الذى قامت الحجّه على سببته ذو مصلحه و ليست المصلحه المزبوره استيفائيه حتى يقال إنّ مصلحه الواقع باقيه على حالها و أنّ مصلحه المؤدى غير بدليه (1).

و لا يخفى عليك أنّ البدليه و إن لم يدلّ عليها ظهور إنشاء الأمر فى كونه لجعل الداعيّ دون سائر الدواعى كداعى تنجيز الواقع أو ظهور تعلق الأمر بالشىء فى أنّ المتعلّق هو واجد للمصلحه بعنوانه دون عنوان آخر كعنوان إيصال الواقع و لكنّ الإطلاق المقامى فى أدلّه اعتبار الأمارات يكفى فى إثبات البدليه و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الواقعيه كما مرّ مفصّلا و عليه فلا فرق على الموضوعيه و السببيه بين العبادات و المعاملات بحسب القاعده أو بحسب أدلّه اعتبار الأمارات فمقتضى القاعده و الاصول المذكوره من الاستصحاب و قاعده الاشتغال و لزوم الإتيان بالغرض الفعلى هو عدم الإجزاء و لزوم الإعادة من دون فرق بين العبادات و المعاملات كما أنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الأمارات هو الإجزاء و عدم لزوم الإعادة من دون فرق بين المعاملات و العبادات فلا تغفل.

فالحاصل من المباحث المتقدمه إنّ تبدّل الرأى لا يوجب الإعادة و القضاء

ص: ٣٠٨

سواء قلنا بالطريقته أو السببته و ذلك لإطلاق أدله اعتبار الأمارات و الاصول و حكومتها بالنسبه إلى الأدله الأوليه و مقتضاه هو تقبل المصداق الظاهري مكان الواقعي في حصول الامتثال و سقوط الأمر و معه لا مجال للأخذ بالقواعد كالأستصحاب و قاعده الاشتغال و قاعده لزوم الإتيان بالأغراض الفعلية و غير ذلك لإثبات عدم الإجزاء.

نعم لو استكشف عدم وجود الأمارات و الاصول و كان ذلك موجبا لتبدل الرأي فلا كلام حينئذ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهريه كما لا يخفى.

الجهه الثانيه: في إجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأي المجتهد

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى القول بعدم الإجزاء في الأمارات و الاصول هو القول بعدم الإجزاء في المقام سواء كان المعيار هو مدرك المفتي من الأمارات و الاصول أو المعيار هو مدرك رجوع المقلد إلى العالم و هو بناء العقلاء و الارتكاز الفطري على رجوع الجاهل إلى العالم لأنه على كلّ تقدير لا يخرج عن الأمارات و الاصول و المفروض هو عدم إفادتها للإجزاء.

كما أنّ مقتضى القول بالإجزاء فيهما هو الإجزاء في المقام سواء كان مدرك المفتي هو الأصل أو الأماره و سواء كان المعيار في الإجزاء هو مدارك المفتي أو مدرك المقلد لأنه على كلّ تقدير لا يخرج عن دائرة الأمارات و الاصول و المفروض أنّ أدله اعتبارهما تدلّ على الإجزاء كما مرّ سابقا.

و هل يكون مقتضى التفصيل في الإجزاء بين الأمارات و الاصول هو التفصيل في المقام أم لا؟

و الظاهر من تهذيب الاصول هو عدم التفصيل و القول بعدم الإجزاء مطلقا حيث قال فيه:

أنّ الأقوى عدم الإجزاء فى حقّ المقلّد سواء استند مقلّده (بالفتح) إلى الاصول أم إلى الأمارات فإنّ مدرّك العامى فى الحكم الذى طبق عمله على وفقه إنّما هو رأى مرجعه و حكمه و هو أماره إلى تكاليفه الشرعيّه و قد أوضحنا فى مسأله الإجزاء أنّ قيام الحجّه على تخلف الأماره لا يوجب الإجزاء.

و إن شئت قلت: إنّ مدرّك حكمه ليست الاصول الحكميّة من البراءه و الاستصحاب و الأمارات و الروايات الوارده فى حكم المسأله إذ هى متوجّهة إلى الشاكّ و العامى ليس بشاكّ و لا- بمتيقّن فلا- معنى لتوجه تلك الخطابات إليه إذ هى تقصد من تفحص عن موارد البيان و يئس عن وروده و العامى ليس كذلك و معه كيف يشمله أدلّه الاصول فلا يجرى فى حقّه الاصول حتّى تحرز مصداق المأمور به.

و كون الدليل عند المجتهد فى موارد الشكّ هى الاصول الجارية لا- يوجب ركون المقلّد إليها بل إنّما هى يركن إلى رأى المجتهد للبناء العملى و الارتكاز الفطرى من غير توجه إلى مدرّكه (1).

و فيه أوّلا- أنّ الشاكّ و المتيقّن و القادر على التفحص عن موارد البيان لا- يختصّ بالمفتى إذ كثير ممّن لم يبلغ الاجتهاد من الطلاب و الفضلاء يكونون كذلك و مع كونهم كذلك كيف لا يكونون مجرى الاصول و الأمارات مع تحقّق موضوعها.

و ثانيا إنّ المجتهد نائب عن المقلّد و الخطاب إليه بملاحظه المنوب عنه إذ ربّما لا ابتلاء له بالعمل بها فالخطاب بترتيب الأثر باعتبار المقلّدين الذين يكون نائبا عنهم.

و عليه فما استدلّ به فى المسأله لا يختصّ به بل جار فى حقّ المنوب عنه أيضا فلا وجه لعدم جريان التفصيل فى المقام على هذا القول فتأمّل.

و كيف كان فقد عرفت أنّ مقتضى القول بالإجزاء فى الأمارات و الاصول هو

ص: ٣١٠

الحكم بالإجزاء مطلقاً في المقام.

لا- يقال: إنَّ البناء العمليَّ و الارتكاز الفطريَّ يكون من الأدلَّة اللبنيَّة فلا إطلاق لها حتَّى يتمسَّك بإطلاقها أو لحنها و ظهورها على الإجزاء هذا بخلاف أدلَّة اعتبار الأمارات و الاصول فإنَّه يمكن فيها استظهار أنَّ الشارع اكتفى بها في مقام الامتثال و اقتنع بها كما يمكن الاستدلال بالإطلاق المقاميَّ على الإجزاء كما مرَّ تقريبه.

لأنَّ نقول: ظاهر أدلَّة اعتبار الفتاوى كقوله عليه السَّلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فإنِّي أحبُّ أن يرى في شيعتي مثلك».

أو قوله في جواب من سئل عمَّن أخذ معالم الدين: (خذ) من زكريَّا بن آدم القميِّ المأمون على الدين و الدنيا.

أو قوله: نعم في جواب من سئل أنَّ شقَّتِي بعيده فلست اصل إليك في كلِّ وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ و غير ذلك من الأخبار الكثيره هو الاكتفاء بها في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيَّة بالتقريب الذي عرفت في الأمارات و الاصول الظاهريَّة هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال بالإطلاق المقاميَّ في مثل تلك الأدلَّة فإنَّ مع وقوع كثره الاختلاف و تبدُّل الرأى في فتاواهم لم يرد شيء في وجوب الإعادة و القضاء على أنَّ السيره المتسرَّعه من لدن صدر الإسلام على عدم الإعادة عند تبدُّل الرأى أو الرجوع من الميِّت إلى الحي أو العدول من الحي إلى الحي و لا- فرق فيما ذكر بين كون الأمارات معتبره على الطريقيَّة أو السببيَّة فإنَّ الميزان هو الاستظهار المذكور من أدلَّة اعتبارها و الإطلاق المقاميَّ و السيره و هذه الأمور جاريه على كلِّ التقادير فتدبَّر جيِّداً فللمفتيَّ أن يفتى بالإجزاء بعد استنباطه تماميَّه أدلَّته و للمقلِّد أن يقلِّده في ذلك.

ص: ٣١١

الجهه الثالثه: فى اجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن المئ الى الحى او عند

عدوله من الحى الى الحى.

ولا- يخفى عليك ان مقتضى ظهور أدله اعتبار الفتاوى كأدله اعتبار الأخبار و الأمارات فى الاكتفاء بها فى مقام الامثال للتكليف الواقعيه هو سقوط الأمر الواقعي المتوجه إلى الطبيعه بالإتيان بما أفتى به المئ فى حال حياته و مع سقوط الأمر الواقعي المتوجه إلى الطبيعه لا- مجال للإعاده فى الوقت و لا للقضاء فى خارجه و إن كان متعلق الرأى المجتهد الثانى كمتعلق الخبر مطلقا فإن الرأى المجتهد الثانى يفيد فيما لم يمثل لا فى ما امتثل و المفروض هو حجيه الرأى الأول فى ظرفها و مقتضى حجيتها فى ظرفها هو حكومتها بأدله اعتبارها بالنسبه إلى الأدله الأوليه و مقتضى الحكومه هو سقوط الأمر الواقعي بإتيان العمل طبقا لها فلا يبقى الأمر الواقعي حتى تدلّ الحجّه الثانيه على الإتيان فى الوقت أو القضاء فى خارجه.

هذا مضافا إلى الإطلاق المقاميّ فى مطلقات أدله اعتبار الفتاوى مع شيوع العدول عن المئ إلى الحى أو من الحى إلى الحى فإن مقتضى الإطلاق المذكور مع شيوع مخالفه الفتاوى بعضها مع بعض أحيانا هو اعتبارها كاعتبار الأخبار المتعارضه فكما أن مقتضى إطلاق أدله اعتبار الخبرين المتعارضين و الحكم بالتخير هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكل واحد منهما فكذلك مقتضى إطلاق أدله اعتبار الفتاوى المختلفه هو الاجتراء بكل واحد منهما إذا عمل به.

لا يقال كما فى المحاضرات إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر و كان مخالفا له فى الفتوى و جبت عليه إعاده الأعمال الماضيه فإن عمده الدليل على حجيتها إنما هى سيره العقلانيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم و قد تقدم أن القول بالسببيه يقوم على أساس جعل المؤدى و من الطبيعى أنه ليس فى سيره

لأننا نقول: إن العبره بأدله اعتبار السيره العقلانيه لا- بنفس السيره العقلانيه و قد عرفت أن المتبادر من إضاء الشارع لارتكاز العقلاء فى الرجوع إلى العالم لمن كان فى صدد الامتثال للتكاليف الواقعيه هو قناعه الشارع فى امتثال الواقعيات بالطريق الارتكازى العقلاني كما هو كذلك فى اعتبار الأخبار الأحاد مع أن الركون و الاعتماد على الثقات أيضا مما ارتكز عليه العقلاء و لا فرق فى ذلك بين الطريقيه أو السببيه كما مرّ مبسوطا فى أجزاء الأمارات، فراجع.

ربما نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه ذهب إلى وجوب الإعادة و القضاء مستدلاً بأن الفتوى كالخبر فكما أن الخبر مثلا حججه فى مضمونه و هو لا يختص بزمان دون زمان كذلك حكم المفتى الثانى لا يختص بزمان دون زمان و الحكم المطلق و إن كان ينتج فعلا لا قبلا إلا أن أثر تنجزه فعلا تدارك ما فات منه قبلا فلا موجب لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجدده.

و لكن يرد عليه أولا أنه لا مجال لتأثير الثانى بعد ما عرفت من أن الرأى الأول حججه فى زمانه و مقتضى أدله اعتباره هو حكومته بالنسبه إلى الأدله الأوليه و سقوط الأوامر الواقعيه بإتيان الأعمال طبقا للرأى الأول فإنّ مع الرأى الأول و العمل به لا يبقى الطبيعه المأمور بها حتى يؤثر فيها الرأى الثانى و إن كان مطلقا فإنّ إطلاق الرأى الثانى يفيد فيما لم يمثل لا فيما امتثل كالحكومته التى عرفت فى الاصول الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه.

و بالجملة إن تمّ تقريب الحكومه فى الاصول الظاهريه تمّ ذلك التقريب فى الأمارات أيضا و منها الفتاوى و آراء المجتهدين فكما أن ظهور الخلاف فى الاصول

الظاهرية لا- يضّر بحكومته الاصول في موقعها فكذلك الرجوع أو العدول لا يوجب سقوط رأى المجتهد الأول في ظرفه عن حجّيته و حكومته بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة خصوصا في العدول من الحيّ إلى الحيّ المساوى مع بقاء الأول على ما عليه من الحجّيته.

و ثانيا: كما أورد المحقّق الأصفهاني أنّ متعلّق الرأى و ان كان كمتعلّق الخبر مطلقا إلاّ أنّه لا يلازم تعلّق الرأى بشيء حجّيته على الغير رأسا كأصل وجوب التقليد و نحوه (لكون التقليد أمرا ارتكازيا لا يحتاج إلى التقليد و إلاّ لزم الدور أو التسلسل) كما أنّه لا تلازم حجّيته على الغير حجّيته عليه من الأول كما إذا كان تكليف العامّي الرجوع إلى من هو أعلم منه فرجع إلى المفضول لخروج الأفضل عن مرتبه صحّحه التقليد لموت أو غيره.

و بالجمله ليس إطلاق المضمون مناطا للنقض بل هو مع حجّيته من الأول و إن كان تنجزه بعد الظفر به و ليس الفتوى كذلك بل هي حجّيه على المقلّد في المورد القابل من حين صحّحه الرجوع إلى صاحبها فلا يؤثر إلاّ في الوقائع المتجدّده إلى أن ذهب في النهايه إلى أنّ حال الفتويين المتعارضين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تاره و بالآخر أخرى في أنّه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقه عند الأخذ بالثاني حيث قال إنّ حجّيته فتوى الثاني لا لاضمحلال الحجّيه الأولى بقيام الثانيه بل لانتهاه أحد حجّيتها مثلا فتكون الفتويان المتعاقبتان على حد الخبرين المتعادلين اللذين أخذ بأحدهما تاره و بالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثاني (1).

و لكن لا يخفى عليك أنّ القول بعدم حجّيه الرأى الثاني من الأول يتمّ لو كان

ص: ٣١٤

دليل جواز العدول أو وجوبه بعد موت المجتهد الأول قاصرا بالنسبة إلى الوقائع السابقة كما إذا كان الدليل هو الإجماع أو أصاله التعيين في الحجّيه عند الدوران بينه وبين التخيير إذ كلاهما كما في المستمسك لا يثبتان الحجّيه بالإضافة إلى الوقائع السابقة لإهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقّن و لا سيّما مع تصريح جماعه من الأعظم بالرجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأول وعدم وجوب التدارك بالإعادة أو القضاء و لورود استصحاب الأحكام الظاهريّه الثابته بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصاله التعيين لأنّها أصل عقليّ لا يجرى مع جريان الأصل الشرعيّ و بالجمله استصحاب الحجّيه لفتوى الميّت بالإضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع انتهى (١).

و أمّا إذا لم يكن دليل حجّيه الرأى الثانى قاصرا عن إفاده الحجّيه من الأوّل فلا وجه لتخصيص الحجّيه بالوقائع اللاحقه.

كما إذا قلنا بأنّ تقييد حجّيه الرأى الثانى بخروج الأوّل عن الحجّيه فيما إذا كان الأوّل أعلم بالنسبه إلى الثانى لا يلازم تقييد الرأى الثانى بعد إطلاقه و شموله للأعمال السابقه و اللاحقه و مع الإطلاق و شمول الفتوى بعد الأخذ به كان حجّيه على الأخذ و مع حجّيته فى الأعمال السابقه لا يجرى فيه استصحاب حجّيه فتوى الميّت لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض هو شمول الرأى الثانى بالنسبه إلى ما سبق.

هذا مضافا إلى أنّ البيان المذكور من قصور الأدلّه لتصحيح العدول من الميّت إلى الحيّ لا يجرى فى العدول من الحيّ إلى الحيّ لإمكان الاستدلال فيه بالإطلاقات الأوّليه الدالّه على حجّيه الفتاوى التى تكون مفادها بعد عدم لزوم التقليد عن جميع المجتهدين هو الحجّيه التخييريّه.

ص: ٣١٥

و مع دلالة الإطلاقات الأولى على حجّيه التخييريّ يمكن الأخذ بإطلاقها لجواز العدول إلى فتوى المجتهد الثاني إن تمّ الإطلاق المذكور و إلا فباستصحاب التخيير بعد الأخذ برأى المجتهد الأوّل و عليه فيصير المقام نظير الخبرين المتعادلين في دلالتهما على الإجزاء بالإطلاق المقاميّ كما أشار إليه المحقّق الأصفهانيّ في آخر عبارته و بقيه الكلام في محلّه هذا فالأولى في الإيراد على الشيخ قدس سرّه هو الاقتصار على ما ذكرناه من أنّ بعد حجّيه الرأى الأوّل في ظرفها و دلالة أدلّه اعتباره على حكومه رأيه على الواقعيّات و سقوط الأوامر الواقعيّه تعييدا لا مجال للامتنال بعد الامتنال حتّى يؤخذ بإطلاق الرأى الثاني فتحصل أنّ الأقوى هو الإجزاء و عدم النقض فيما إذا رجع عن الميّت إلى الحيّ أو عدل عن الحيّ إلى الحيّ بناء على جوازه كما هو الأقوى.

و قد نصّ السيّد المحقّق اليزدي في العروه على الإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ حيث قال:

مسأله (٥٣) إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلا في التسيّحات الرابع و اكتفى بها أو قلّد من يكتفى في التيمّم بضربه واحده ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادته الأعمال السابقه و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّه ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصّحّه نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

و أمّا إذا قلّد من يقول بطهاره شيء كالغساله ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقه محكومه بالصّحّه و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

و كذا في الحليّه و الحرمة فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلا فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرّمته فإن باعه أو أكله حكم بصّحه البيع و إباحه الأكل و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله

و هكذا، انتهى.

و من المعلوم أنّ وجه المسأله عنده هو كفايه أدله الإجزاء لا قاعده لا تعاد لأنّ القاعده أخصّ ممّا أفاد إذ لا تجرى إلّا فى الصلاه و المفروض فى المسأله أعمّ من الصلاه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد و إن لا- يخلو كلامه عن النظر من جهه بعض الأمثله المذكوره حيث لا فرق بين حليه الزوجه المعقود عليها بالفارسيه سابقا و بين اللحم المذبوح حيوانه بغير الحديد أو الثوب الذى طهره سابقا بالماء مرّه أو الماء الملاقى للنجس فى مقام التطهير أعنى الغساله التى تكون محكومه بعدم انفعالها بملاقاه النجاسه فى مقام التطهير فإنّ الجميع يرجع فيها إلى الفتوى الأوّل لاستنادها كما فى المستمسك إلى أمر سابق صحيح فى نظر الأوّل و قد قلده فيه فلا وجه للترقيه بينها بالحكم بجواز البناء على الصحه فى الزوجه المعقود عليها بالعقد الفارسى دون غيرها مع كونها من باب واحد.

نعم فى مثل المسكر إذا أفنى الأوّل بطهارته و ربّ عليه أحكام الطهاره ثمّ مات فقلّد من يقول بنجاسته و جب عليه الاجتناب فيما سيأتى لأنّ الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضره فالمعيار فى الفرق بين الأخير و ما سبق هو ما أشار إليه فى المستمسك من أنّ الأثر الثابت حال تقليد الثانى إن كان من آثار السبب الواقع فى حال تقليد الأوّل فالعمل فيه على تقليد الأوّل و إن كان من آثار نفس الشىء الذى هو حاصل حين تقليد الثانى فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأوّل.

ثمّ أنّه يظهر ممّا ذكر أنّه لا- وجه للاقتصار للإجزاء فى الرجوع عن الميّت إلى الحى بل يجرى ذلك فى العدول من الحى إلى الحى و فى عدول المجتهد عن فتواه إلى ما يخالفها بالنسبه إلى مقلّده بل بالإضافه إلى نفسه كلّ ذلك لما عرفت من مقتضى أدله اعتبار الأمارات و الاصول.

ص: ٣١٧

و لعل وجه اقتصار السيد في الحكم بالإجزاء في الرجوع عن الميت إلى الحي دون العدول من الحي إلى الحي هو عدم تماميه الدليل عنده لجواز العدول من الحي إلى الحي.

و لكن قلنا في ذيل مسأله ١١ من العروه: أنّ الأقوى جواز العدول إلى الأعلم بل وجوبه بناء على لزوم الرجوع إلى الأعلم و هكذا يجوز العدول من المساوى إلى المساوى بناء على إفاده الأدله اللفظيه الحجّيه التخييريّه فى الفتاوى و استصحاب الصفه المجعوله بقاء كما دلّت عليه الأدله اللفظيه حدوثا و عدم منافاه استصحاب الحجّيه الفعلية مع استصحاب الحجّيه التخييريّه كما هو الظاهر.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيه بنحو

الكشف و الطريقيّه أو بنحو الموضوعيّة و السببيّه

و يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعادة و عدمه

و لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما قلناه من حكومه أدله الاعتبار فى الأمارات و الاصول الظاهريّه على الأدله الأوّليه هو عدم الشكّ فى الإجزاء سواء كانت الحجّيه بنحو الكشف أو بنحو الموضوعيّة و السببيّه لأنّ أدله الاعتبار على كلا التقديرين تدلّ على الإجزاء و لا مورد للأصل بالنسبه إلى الإجزاء مع دلاله أدله الاعتبار.

هذا بخلاف ما إذا لم نقل بذلك الإطلاق بل قلنا بالإجزاء على السببيّه دون الكشف فاللازم عند الشكّ فى الطريقيّه أو السببيّه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب فى الكفايه إلى ما محضله هو أنّ أصاله عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعادة فى الوقت.

و أجاب عن معارضتها بأصالة عدم كون التكليف بالواقع فعليًا في الوقت فيثبت أنّ ما أتى به يكون مسقطاً بأنّ أصالة عدم فعليته التكليف الواقعيّ لا- تجدى ولا- تثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا- على القول بالأصل المثبت و تمسّك في نهايه الأمر بقاعده الاشتغال حيث إنّ المفروض بعد كشف الخلاف هو حصول العلم بالتكليف الواقعيّ و الشكّ في الفراغ عنه بإتيان العمل على طبق الأماره و مقتضى قاعده الاشتغال هو الحكم بالإعاده في الوقت و القضاء في خارجه بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و عدم الحاجه في وجوب القضاء إلى أمر جديد بخلاف ما إذا كان القضاء مبتياً على فرض جديد فإنّ القضاء حينئذ معلق على عنوان الفوت و هذا العنوان أمر ثبوتيّ (لأنّه مساوق لذهاب شيء من يده).

و عليه فلا- ينتزع من العناوين العدميه فأصالة عدم الإتيان لا- يكفي لانتزاعه و أيضا لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت فالأصل هو البراءة عن وجوب القضاء.

هذا أورد عليه أولاً: بما أفاده المحقّق الأصفهانيّ و أستاذنا المحقّق الداماد (قدّس سرّه) من عدم الإتيان بالمسقط ليس هو أثراً شرعيّاً و لا- موضوعاً للأثر الشرعيّ مع أنّ اللازم في جريان الاستصحاب أن يكون مجراه أمّا هو الحكم الشرعيّ أو موضوعه و عليه فلا تجرى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

و ثانياً: بأنّ قاعده الاشتغال تكفي في إثبات وجوب الإعاده في الوقت و القضاء في خارجه بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء و عدم الحاجه إلى أمر جديد فإنّ بعد العلم بالتكليف يكفي في الحكم بالإعاده أو القضاء على البناء المذكور نفس الشكّ في الفراغ و لا حاجه إلى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

و ثالثاً: بما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ استصحاب عدم الإتيان بالمسقط في المقام مع معلوميه المأتى به كالجمعه و معلوميه ما لم يأت به كالظهر

كاستصحاب بقاء اليوم عند دوران نهايته بين الغروب و المغرب.

فكما أنّ الاستصحاب فى اليوم لا- مجرى له لأنّ الخارج أمّا معلوم الوجود و أمّا معلوم العدم و لا شكّ فيه و ما شكّ فيه من الوضع لا- يجرى فيه الأصل لأنّ أصله عدم وضعه لما ينتهى إلى الاستتار معارضه مع أصله عدم وضعه لما ينتهى إلى ذهاب الحمرة المشرقيه كذلك فى المقام فإنّ الخارج يدور بين معلومين فإنّ الجمعه معلومه الإتيان و الظهر معلوم العدم فى الفرض المذكور و مسقطيتهما يبنى على أنّ اعتبار الأمارات يكون بنحو الكشفيّه و الطريقيّه حتّى لا- يكون المأتى به مسقطا أو بنحو الموضوعيّة و السببيّه حتى يكون المأتى به مسقطا و أصله عدم كون الاعتبار على نحو الكشفيّه معارضه مع أصله عدم كون الاعتبار على نحو الموضوعيّة و عليه فلا يجرى استصحاب عدم الإتيان بالمسقط كما لا يجرى استصحاب بقاء اليوم فى الفرض المذكور.

فانحصر دليل المسأله فى قاعده الاشتغال و هى تقتضى الفراغ اليقينيّ مع الشكّ فى إتيان المسقط و عدمه أورد شرط على تلك القاعده المحقّق الأصفهانيّ إشكالا حاصله أنّ بعد العلم بالخلاف تعلّق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته و عدم العلم به فعليّا لأنّ المفروض فى هذا الحال هو قيام الأماره على خلاف الواقع و حيث إنّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأماره لم يعلم ببقاء ما علم بثبوته حال قيام الأماره لاحتمال اجتزاء ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلّق العلم بالحكم بعد العمل بالأماره.

و لذا قال: إنّ الحكم الذى تعلّق العلم به لم يكن فعليّا حال ثبوته على الفرض و لم يعلم بقاءه حال تعلّق العلم به ليصير فعليّا به فلا أثر لتعلّق العلم به.

و لقد أفاد و أجاد فى جوابه بوجهين:

أحدهما: أن يكفى استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الذى هو عبارته عن الإنشاء بداعى جعل الداعى الذى علم به بعد كشف الخلاف إذ الحكم الاستصحابيّ

حكم مماثل و حيث أنه و أصل فيصير فعليًا و تنسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي كما هو كذلك عند قيام الأماره عليه أيضا فإن الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدى.

و ثانيهما: إن حال العلم هنا حال الحجج الشرعيه بمعنى المنجز فكما أن قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليًا منجزا.

و بعبارة أوضح أن المنجز العقلي كالمنجز الشرعي فكما أن الخبر منجز شرعا مع تعلقه بما لم يعلم ثبوته فعلا لا عقلا و لا شرعا و مع ذلك ينجزه على تقدير ثبوته و هو الحامل للعبء على امتثاله لأنه يقطع بوقوعه في تبعه مخالفته على تقدير موافقته كذلك العلم هنا تعلق بتكليف سابقا بحيث لو كان باقيا لكان فعليًا منجزا لأنه المعلوم بعينه دون غيره فتقدير البقاء كتقدير أصل الثبوت هناك (١).

اورد على قاعده الاشتغال في المحاضرات بأن المقام ليس من موارد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه لأن مقتضى القاعده على القول بالسببيه مطلقا هو الإجزاء حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأول لأن عليه لم يجعل الله تعالى حكما من الأحكام في الشريعه المقدسه قبل قيام الأماره أو تأديه نظر المجتهد إلى شىء و إنما يدور جعل الواقع مدار قيام الأماره أو رأى المجتهد و لا بالمعنى الثانى لأن عليه ينقلب الحكم الواقعي إلى مؤدى الأماره أو نظر المجتهد فلا واقع على ضوء هذين القولين ما عدى مؤدى الأماره أو نظر المجتهد.

و على هذا الضوء فإذا شككنا فى أن حججه الأماره على نحو السببيه أو على نحو الطريقيه فبطبيعته الحال إذا عملنا بها و أتينا بما أدت إليه ثم انكشف لنا بطلانها

ص: ٣٢١

و عدم مطابقتها للواقع و إن كُنّا نشكّ في الأجزاء و عدمه إلا أنّ المورد ليس من موارد التمسك بقاعده الاشتغال بل هو من موارد التمسك بقاعده البراءة.

و الوجه فيه هو أنّ حجّيه الأماره إن كانت من باب السبب و الموضوعيه لم تكن ذمّه المكلف مشغوله بالواقع أصلا و إنّما تكون مشغوله بمؤدّاها فحسب حيث إنّ الواقع فعلا و حقيقه فلا واقع غيره و إن كانت من باب الطريقيه و الكاشفيه اشتغلت ذمته به.

و بما أنّه لا يدري أنّ حجّيتها كانت على الشكل الأوّل أو كانت على الشكل الثاني فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعده الاشتغال فيإذن لا- مناص من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوب الإعادة حيث إنّ شكّ في التكليف من دون العلم بالاشتغال به و بكلمه أخرى أنّ الشكّ فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جرى به على طبق الأماره السابقه و بين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلا أنّه لا أثر لهذا العلم الإجمالي و لا يوجب الاحتياط و الإتيان بالواقع على طبق الأماره الثانيه و ذلك لأنّ هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافه إلى هذا الطرف و عليه فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة من الطرف الآخر.

و من هنا ذكرنا في محلّه أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه إذا كان فاقدا للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر كما إذا افترضنا أنّ المكلف علم بوجود الصوم عليه في يوم الخميس مثلا من ناحيه النذر أو نحوه فأتى به ذلك اليوم ثمّ في يوم الجمعة تردّد بين كون الصوم المزبور واجبا عليه في يوم الخميس أو في هذا اليوم و حيث لا أثر لأحد طرفي هذا العلم الإجمالي و هو كونه واجبا عليه في يوم الخميس لفرض أنّه أتى به فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوبه في

هذا اليوم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه فإنّ المكلف إذا أتى بصلاة القصر مثلا على طبق الأماره الأولى ثم انكشف الخلاف في الوقت و علم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاة تماما فعندئذ و إن حدث للمكلف العلم الإجمالي بوجود صلاه مردّده بين القصر و التمام فإنّ الأماره و إن كانت حجّيتها من باب السببيّه فالواجب هو الصلاة قصرا و إن كانت من باب الطريقيّه فالواجب هو الصلاة تماما و لكن حيث لا أثر لهذا العلم الإجمالي بالإضافة إلى أحد طرفيه و هو وجوب الصلاة قصرا فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءة عن وجوب الصلاة تماما.

نعم لو حدث هذا العلم الإجمالي قبل الإتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعده الاشتغال و وجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين إلّا أنّ هذا الفرض خارج عن مورد الكلام (١).

هذا كله بناء على السببيّه بالمعنى الأوّل و الثاني.

و أمّا السببيّه بالمعنى الثالث الذي ذهب إليه بعض الإماميه فقد ألحقها بهما حيث قال: و كذا الحال على القول بالسببيّه بالمعنى الثالث (٢).

و لعلّ الوجه فيه كما صرّح به نفسه في ص ٢٧٢ هو أننا إذا افترضنا قيام مصلحه في سلوك الأماره التي توجب تدارك مصلحه الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذ تعيينا غير معقول كما إذا افترضنا أنّ القائم بمصلحه إيقاع صلاه الظهر مثلا في وقتها أمران: أحدهما الإتيان في الوقت.

الثاني: سلوك الأماره الدالّه على وجوب صلاه الجمعة في تمام الوقت من دون

ص: ٣٢٣

١-١ ج ٢٧٩/٢-٢٧٨.

٢-٢ ج ٢٧٨/٢.

فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحيه و عدم الموجب له من ناحيه أخرى بعد ما كان كل من الأمرين وافيا بغرض المولى فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده أماره معتبره على وجوب صلاة الجمعة مثلا هو الجامع بينهما على نحو التخيير إما الإتيان بصلاة الظهر في وقتها أو سلوك الأماره المذكوره إلى أن قال:

فالنتيجه أن مردّ هذه السببيّه إلى السببيّه بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع و تبدّله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه (1).

مقصوده من ان السببيّه بالمعنى الثالث من المصلحه السلوكيه ترجع إلى السببيّه بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع و تبدّله.

إنّ السببيّه بالمعنى الثالث ترجع إلى انقلاب التعيين إلى التخيير و مقتضى كون الواجب واجبا تخييريا هو عدم تأثير العلم الإجماليّ الحادث بعد الإتيان بالأماره الأولى لأنّ المكلف إذا أتى مثلا- بصلاة القصر على طبق الأماره الاولى ثمّ انكشف الخلاف في الوقت و علم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاه تماما فعندئذ و إن حدث للمكلف العلم الإجماليّ بوجوب صلاة مردّده بين القصر و التمام و لكن لا أثر له بالنسبه إلى طرف أتى به لأنّ مقتضى الأماره الأولى هو التخيير بين القصر و الإتمام و المفروض أنّه أتى به و عليه فبعد عدم تأثير العلم الإجماليّ في الطرف المذكور.

فلا- مانع من الرجوع إلى أصله البراءه من وجوب التمام في الطرف الآخر عند الشكّ في أنّ اعتبار الأماره بنحو السببيّه بالمعنى الثالث أو بنحو الطريقيّه فإنّه على

تقدير السبب لا يكن مكلفاً إلا بالتخيير و المفروض أنه أتى به و حينئذ لا يعلم بثبوت تكليف فى الطرف الآخر هذا غاية تقريب مختاره.

و لا يخفى ما فيه فإن الأماره و لو بناء على السبب فى طول الواقع لا فى عرضها لأن مفاد أدله اعتبار الأمارات بناء على المصلحه السلوكيه هو اعتبارها و التعبد بها بعنوان أنها وصول الواقع و عليه فلا- وجه لدعوى انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الأمارات و بين الواقعيّات و مجرد كون المصلحه السلوكيه موجه للتدارك لا ينقلب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الواقع و مؤدى الأماره إذ المصلحه السلوكيه موجه للتدارك و ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك.

و عليه فبعد كشف الخلاف و العلم بأن الواجب عليه من أول الأمر هو التمام دون القصر يشكّ فى كفايه القصر عن التمام و عدمه من جهة الشكّ فى مفاد أدله الاعتبار أنه هل هو الطريقيه أو السببىه بمعنى المصلحه السلوكيه فمقتضى قاعده هو لزوم الإعاده فى الوقت لأنّ بعد العلم بأن الواجب الواقعيّ من أول الأمر هو التمام اشتغل ذمته بالتمام و لم يعلم الفراغ عنه بإتيان للقصر قبلا و مقتضى قاعده الاشتغال هو لزوم الاحتياط لأنّ الشكّ فى السقوط بعد الثبوت و قياس المقام بموارد العلم الإجمالىّ الذى لا أثر لها كالحديث العلم الإجمالىّ بوجود تكليف مردّد بين يوم الخميس الذى وجب عليه صومه بالندى و أتى به و يوم الجمعة فى غير محلّه بعد ما عرفت من أنّ التكليف بالواقع معلوم سواء كان مفاد أدله الاعتبار هو الطريقيه أو السببىه بمعنى المصلحه السلوكيه و إنّما الشكّ فى السقوط هذا بخلاف الموارد المذكوره فإنه لا علم بالتكليف مع الإتيان بأحد الأطراف.

كما أنّ على السببىه بالمعنى الأول و الثانى لا واقع غيرهما على تقدير السببىه فلا يكون العلم الإجمالىّ مؤثراً إذا شكّ فى كون الأماره على السببىه بمعنى الأولين أو الطريقيه فإنّ حجّيه الأماره إن كانت من باب السببىه و الموضوعيه لم تكن ذمّه

المكلف مشغوله بالواقع أصلا و إنما تكون مشغوله بمؤدّي الأمارات فحسب حيث أنّه الواقع حقيقه و فعلا فلا واقع غيره و إن كانت الحجّيه من باب الطريقيه اشتغلت ذمته بالواقع و لكنّه حيث لا يدري أنّ حجّتها كانت على السببيّه أو على الطريقيه لا يعلم باشتغال الذمّه بالواقع و لذا يرجع إلى البراءه.

و بالجمله لا يقاس المقام بناء على السببيّه بالمعنى الثالث لا بموارد العلم الإجماليّ و لا بالسببيّه بالمعنى الأوّل الذى نسب إلى الأشاعره و لا بالمعنى الثانى الذى نسب إلى المعتزله للفرق فإنّ فى المقام حصل بعد كشف الخلاف العلم بالتكليف الواقعيّ و شكّ فى كفايه ما أتى به دون سائر الموارد فإنّه لا يحصل له علم بأمر واقعيّ غير مؤدّي الأمارات و غير ما أتى به.

و لو سلّمنا إمكان انقلاب التعيين إلى التخيير كان الشكّ فى المقام أيضا شكّا فى السقوط لا الثبوت لأنّ الانقلاب عارض على الحكم الأوّليّ فبعد كشف الخلاف و حصول العلم بالحكم الأوّليّ يرجع الشكّ فى كون أدلّه اعتبار الأمارات مفيده للسببيّه بالمعنى الثالث أو الطريقيه إلى الشكّ فى انقلاب الحكم الأوّليّ التعينيّ إلى الحكم التخييريّ إذ حجّيه الأماره إن كانت من باب السببيّه انقلب الحكم التعينيّ إلى الحكم التخييريّ و إن كانت حجّتها من باب الطريقيه فبقى الحكم التعينيّ على ما هو عليه من التعيّن و حيث لم يعلم أنّها من باب السببيّه أو الطريقيه فالشكّ ينتهى إلى الشكّ فى السقوط و مقتضى القاعده فيه أيضا هو وجوب الاحتياط آخذا بقاعده الاشتغال فإنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

هذا مضافا إلى أنّ لازم انقلاب التعيّن إلى التخيير هو أنّ الأمر فى المقام يدور بين التعيّن و التخيير فمن ذهب إلى لزوم الاحتياط فى الدوران بينهما لزم عليه أن يحتاط فى المقام أيضا.

و ذلك كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه لأجل أنّ الأماره لو كانت على وجه

السببىه كان المكلف مخيراً بين الإتيان بمفاد الأماره و بين الإتيان بالواقع و لذا لو لم يعمل بمفاد الأماره و أتى بالواقع رجاء ثم كشف الخلاف صح عمله و لو كانت الأماره على وجه الطريقيه كان الواقع متعيناً عليه فالأمر فيما إذا شك في أن الأماره حجه من باب السببىه أو الطريقيه يدور بين التعيين و التخيير و مقتضى القاعده لمن ذهب إلى لزوم الاحتياط فى الدوران بين التعيين و التخيير هو الإتيان بالواقع لكفايته على التقديرين لكونه قدراً متيقناً، فلا تغفل.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء و عدمه

و لا يذهب عليك أن مقتضى القاعده عند الشك فى أن اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببىه بالمعنى الثالث أى المصلحه السلوكيه هو وجوب القضاء إن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع حقيقه الأداء فإن مع الوحده تكفى قاعده الاشتغال لوجوبه لأن المفروض بعد كشف الخطأ هو العلم بمطلوبيه الواقع مطلقاً سواء كان فى الوقت أو فى خارجه و إنما الشك فى كون ما أتى به طبقاً للأماره كافياً عن الواقع أم لا.

نعم لو شك فى أن اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببىه بالمعنى الأول أو الثانى كان مقتضى القاعده هو البراءه لعدم العلم بغير مؤدى الأماره و المفروض أنه أتى بما أدت إليه الأماره.

كما أن مقتضى القاعده هو البراءه عن وجوب القضاء.

ان قلنا: بأن القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق الفوت المعلق عليه وجوب القضاء بأمر جديد فإن عنوان الفوت غير محرز بعد احتمال اعتبار الأماره التى عمل بها من باب السببىه بالمعنى الأول أو الثانى دون المعنى الثالث و لا طريق لإحراز عنوان الفوت إذ أصاله عدم الإتيان بالواقع لا تكفى بنفسها لأن عنوان الفوت كما أفاد المحقق الأصفهانى قدس سره ليس عنواناً للترك و لعدم الفعل مطلقاً بل فيما إذا كان للشىء

استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعليته أو مأمورا به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا فإن هذه الجهات مقرّبه له إلى الوجود و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و هو مساوق لذهاب شىء من يده تقريبا كما يساعده الوجدان.

و عليه فعدمه المستصحب فى تمام الوقت ليس مصداقا للفوت كى يترتب عليه وجوب القضاء بل ملازم له بداهه أنّ العناوين الثبوتيه لا تكون متزعه عن العدم و العدمى كما هو واضح و إثبات الملازم بالأصل التبعدي لا دليل له كما لا يخفى.

فاختلاف المبانى فى حقيقه القضاء يوجب الاختلاف فى مقتضى القاعده فإنّ مع اتّحاد حقيقه القضاء فقاعده الاشتغال فيما إذا كان الشكّ فى اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببيه بالمعنى الثالث تدلّ على وجوب القضاء و مع اختلاف حقيقته مع الأداء فقاعده البراءه تدلّ على عدم وجوبه.

و تنقيح المبانى لا- يرتبط بالمقام بل هو موكول إلى الفقه و لكن لا بأس بالإشاره إلى المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه من أنّ الارتكاز يشهد على أنّ كون القضاء هو الإتيان بنفس العمل فى خارج الوقت لا الإتيان بحقيقه أخرى للتدارك عن العمل فى الوقت و عليه فيمكن الاستكشاف من أدلّه تشريع القضاء فى مثل الصلوات اليوميه أنّ مطلوب المولى فى مثل قوله صلّ فى الوقت متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل و لو فى خارج الوقت.

و ثانيهما: هو وقوعه فى الوقت و عليه فإذا لم يأت به أو لم يتمكّن من الإتيان به فى الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبيته الإتيان بالعمل مطلقا سواء كان فى الوقت و عدمه هو وجوب القضاء فى خارج الوقت من دون حاجه إلى أمر جديد فالإتيان بالأمر الظاهريّ مع عدم العلم بكونه على وجه السببيه بالمعنى الأوّل أو الثانى لا يكفى

فى رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبيه المطلقه المستكشفه بالارتكاز المذكور.

ثم لا يخفى عليك كما أفاد فى نهايه النهايه أنّ لازم كون القضاء محتاجا إلى الأمر الجديد هو عدم وجوب القضاء إذا تبين خطأ الأماره فى الوقت ثم تجزى و لم يعد حتى خرج الوقت لأمد لزوم الإتيان بالعمل فى الوقت كان لمجرد حكم العقل بالاشتغال و لا يثبت الفوت بمجرد ذلك.

نعم لو كان ذلك للتعتيد الشرعى و لو بحكم استصحاب بقاء التكليف الواقعى أمكن أن يقال أنّ المكلف به بهذا التكليف الظاهرى قد فات وجدانا فيجب قضائه و حيث أنه لا أمر كذلك فى الوقت إذا كان انكشاف خطأ الأماره بعد خروج الوقت فلا يجب القضاء فى ذلك الفرض إلا أن يدعى الإجماع على عدم الفصل (١).

فتحصّل أنّ مقتضى القاعده هو وجوب القضاء بناء على وحده حقيقه القضاء مع الأداء.

و دوران اعتبار الأماره بين الطريقيه أو السببيه بالمعنى الثالث أو عدم وجوب القضاء فيما إذا دار أمر اعتبار الأماره بين الطريقيه أو السببيه بالمعنى الأول أو الثانى و لو مع وحده حقيقه القضاء مع الأداء أو عدم وجوب القضاء بناء على عدم وحده حقيقه القضاء مع الأداء و الحاجه إلى صدق عنوان الفوت.

لا يقال: أنّ استصحاب بقاء التكليف الواقعى الإنشائى يكفى فى تنقيح موضوع دليل الجديد و هو الفوت. لأننا نقول إنّ مع كشف الخطأ بعد الوقت لا مجال لجريانه بعد مضى وقته إذ بناء على عدم وحده حقيقه القضاء انتهى أمل التكليف الواقعى الإنشائى فلا يجرى الاستصحاب مع العلم بارتفاع الحكم هذا بخلاف ما إذا كشف الخطأ فى الوقت و تجزى و لم يعد فإنه حين كشف الخطأ كان متيقنا بالتكليف و شاكّا فى

ص: ٣٢٩

(١-١) راجع نهايه النهايه: ج ١٢٩/١.

البقاء فاستصحاب التكليف الواقعي في مثله جار. فإن لم يأت بالفريضه كما يقضيها الاستصحاب حتى مضى الوقت فالفوت وجداني و يترتب عليه حكم الفوت بعد الوقت من وجوب القضاء.

الأمر السادس:

في أن ثبوت الحكم الظاهري عند شخص بواسطة قيام الأمارات أو الاصول

الظاهريه

و اقتضائه الاجزاء عند ظهور الخلاف هل يختص بذلك الشخص أو يعم غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به باجتهاد أو تقليد مع العلم أو الظنّ المعبر بمخالفته للواقع كجواز الأكل من الدبس المشتري بالبيع معاطاه لمن لا يجوز المعاطاه و كجواز الاقتداء بمن لا يعتقد وجوب السوره و لم يأت بها لمن يعتقد بوجوبها و كعدم جواز العقد على المعقوده بالفارسيه لمن لم يجوز العقد الفارسي و كجواز الأكل من ذبيحه التي ذبحت بغير الحديد لمن لم يجوز الذبح إلاّ بالحديد و كجواز الأكل من ذبيحات اكتفى بتسميه واحده عليها لمن اعتقد بلزوم التسميه لكل واحده على حده و غير ذلك.

قال الشيخ قدس سرّه في مطارح الأنظار أنّ قضيه ما قرناه في الهدايه السابقه من أنّ الطرق الشرعيه إنّما هي طرق إلى الواقع من دون تصرف لها فيه هو عدم ترتيب آثار الواقع على فعل الغير المخالف في الاعتقاد له إلى أن قال:

بل يظهر ممّا في تمهيد القواعد كونها مفروغا عنها بعد القول بالتخطئه حيث ذكر في ثمرات التخطئه لزوم إعاده الصلاه إلى القبله الاجتهاديه إذا انكشف كونها خطأ و عدم جواز الاقتداء عند مخالفه الإمام و المأموم في الأجزاء و الشرائط بل المحكي عن العلامة في التذكرة و التحرير و نهايه الأحكام و عن الشهيد في الدروس و الذكري و البيان و عن الصيمري و أبي العباس أنّ المخالف في الفروع لا يجوز الاقتداء إذا فعل ما

ص: ٣٣٠

يقتضى فساد الصلاة عند المأموم كترك السوره و الصلاة فى المغسول مرّه و لبس السنجاب و نحوها (١).

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى- ما مرّ من أنّ المتبادر من أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول الظاهريّه هو الإجزاء- هو جواز ترتيب آثار الواقع على عمل من أتى بظن اجتهادىّ أو تقليد لغير العامل و إن علم بخطائه فإنّه بعد تماميه أدلّه الإجزاء علم أيضا بصحّه ما أتى به بأماره أو أصل تعييدا و حكمه و عليه فأعمال من أتى بظنّ اجتهادىّ أو تقليد محكوم به بالصحّه تعييدا و حكمه فكما يترتب على الصحّه الواقعيّه آثارها كذلك يترتب على الصحّه التعبيديّه تلك الآثار بعد كون لسان الدليل هو الحكومه و إدراجها فى المصاديق الواقعيّه.

فإذا كان لسان الدليل هو تقبل ما أتى به مكان الواقع و حصول الامتثال به فما أتى به هو كالواقع حكومه و تعييدا.

لا- يقال أنّ نفوذ الحكم الظاهريّ الثابت لشخص فى حقّ غيره الذى يرى خلافه يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه إلا فى مثل النكاح و الطلاق لوجوب ترتيب آثار النكاح الصّحيح على نكاح كلّ قوم و إن كان فاسدا فى مذهبه و هكذا فى الطلاق لقيام السيره القطعيّه الجاريه بين المسلمين من لدن زمن النبىّ صلّى الله عليه و آله إلى زماننا هذا حيث إنّ كلّ طائفه منهم يرتّبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفه أخرى منهم و كذا الحال بالإضافه إلى الطلاق (٢).

لأنّ نقول: أنّ أدلّه الإجزاء كافيّه فى إثبات المراد و لا حاجه إلى أدلّه أخرى.

لا- يقال إنّ من يقول بكون قيام الأماره على أمر سببا لحدوث مصلحه فيه على فرض خطأها للواقع لا نحسب أنّه يقول بكونها سببا لحدوث مصلحه فى مؤدّاه حتّى

ص: ٣٣١

١- ١) مطارح الانظار: ٣٣-٣٤.

٢- ٢) المحاضرات: ٢٨٨/٢.

بالنسبة إلى من لم تقم عنده بل الظاهر أنه يقول بكونها سبباً لحدوث المصلحة في مؤداها في حق من فوّت عليه مصلحة الواقع جبراً لما فات (١).

لأننا نقول إنّ أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول لمن كان في صدد الامتثال للتكاليف المعلومه بالإجمال ظاهره في الاكتفاء بها في مقام الامتثال مكان الواقع حكومه و تعبداً من دون فرق بين أن نقول بحدوث المصلحة في المؤدى أو لا نقول.

و عليه فإذا كان ما أتى به قائماً مقام الواقع فلا وجه لاختصاصه بمن فوّت عليه مصلحة الواقع كما أنّ الواقع لا يختصّ به و لعلّ ذلك هو وجه التقاء صاحب العروه و بعض المحشّين كالسيّد المحقّق البروجردى (قدس الله أرواحهم) في صحّته الاقتداء بصحّته الصلاه عند الإمام في أحكام الجماعه فافهم.

لا- يقال إنّ مفاد أدلّه الإجزاء هو سقوط الإعاده و القضاء لا الوفاء بالمصلحة و عليه فلا يجوز للعالم بالخلاف أن يرتّب آثار الصحّه.

لأننا نقول:الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول هو تقبيل مؤديهما لمكان الواقع لا رفع اليد عن أمره حتّى لا يحتاج إلى الإعاده أو القضاء و مقتضى التقبيل المصدقاتى و وفاء ما يتعلّق به الأمر الظاهريّ عن الواقع تعبداً و حكومه هو جواز ترتيب آثار الصحّه الواقعيّه عليه.

لا يقال كيف اجتمع العلم بالخلاف مع التعبّد بالصحّه لأننا نقول لا منافاه بين علم الغير بخلاف ظنّ العامل و لكنّ مع ذلك تعبّد الشارع بتقبيل ما أتى به بالظنّ المعتبر مكان الواقع و جعله مصداقاً تعبدياً للواقع كموارد تخلف الاصول الظاهريّه فإنّه بعد كشف الخلاف علم بفقدان العمل المشروط بالطهاره لشرطه و مع ذلك كان مقتضى أدلّه الإجزاء هو إدراج الطهاره الظاهريّه فى الطهاره الواقعيّه تعبداً و حكومه.

ص: ٣٣٢

و أما مفروغيه عدم النفوذ المحكيه عن تمهيد القواعد فهى مختصه بباب الجماعه و لعل منشأ الشبهه فيها عدم وجود دليل مطلق فى باب الجماعه يدل على ترتب صحه الاقتداء على صحه صلاه الإمام عند الإمام و لذا بنوا عند الشك فى اعتبار شىء فى صحه الجماعه كاتفاق الإمام و المأموم فى العمل على أصاله الفساد و عدم تحقق الجماعه كما صرح به فى المستمسك (١).

و قد يظهر من صلاه شيخنا الأنصارى قدس سره التفصيل بين ما إذا كانت الآثار مترتبه على شىء مضاف إلى شخص خاص كملك زيد و زوجه عمرو فمجرد تحقق السبب فى اعتقاد زيد و عمرو يتحقق إضافه الملك و الزوجه إليهما و يترتب عليهما آثارهما و لو لغيرهما و بين ما إذا كانت الآثار مترتبه على أمر واقعى لم يلاحظ فيه إضافته إلى خصوص شخص كالظاهر و المذكى فلا بد من أن يرتب كل أحد الآثار على طبق ما يعتقده من تحقق ذى الأثر واقعا و عدم تحققه.

ثم اورد على نفسه بقوله فإن قلت إن تحقق سبب الملكيه و الزوجيه فى اعتقاد زيد و عمرو إنما يوجب صيروره الملك و الزوجيه ملكا و زوجه لزيد و عمرو فى حقهما لا ملكا و زوجه لهما فى الواقع و من البين أن الشارع أباح النظر للأب إلى زوجه ابنه الواقعيه لا- زوجه ابنه فى اعتقاد ابنه و كذا الكلام فى الملكيه فلم يحصل الفرق و بعبارة تحقق سبب المضاف بالنسبه إلى المضاف إليه إنما يوجب تحقق الإضافه بالنسبه لا الإضافه الواقعيه التى تترتب الآثار عليها دون غيرها فهنا أمران:

أحدهما زوجه زيد فى الواقع و الثانى زوجه زيد بالنسبه إلى زيد و الذى يترتب عليه الآثار هو الأول و لم يتحقق بالنسبه إلى أب الزوج.

ثم أجاب عنه بنفسه قلت نعم و لكن الظاهر من ترتيب الآثار على هذه

ص: ٣٣٣

المضافات الاكتفاء بتحقق الإضافه و لو فى اعتقاد المضاف إليه و هو فى العرف كثير أ لا- ترى أنه لو قيل نهىوا أموال فلان لا يستفاد منه إلا- ما هو مال له فى اعتقاده و بنى على تملكه و كذا الأحكام التى رتب الشارع على أملاك الكفار و المخالفين و أزواجهم فإن المتبادر من ذلك ما هو ملك أو زوجة لهم فى مذهبهم و إن لم يتحقق سبب الزوجية و الملكيه فى اعتقادنا و الحاصل أن الظاهر من قوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم تسلطهم على ما هو مال لهم فى اعتقادهم و لهذا يحكم بعموم هذا الخبر للمؤمن و الكافر و المخالف و كذا الظاهر من قوله تعالى: (وَ حَلَالٌ أَبْنَائُكُمُ).

و إن شئت فقل إن الشارع اكتفى فى تحقق هذه الإضافات و ترتب الآثار عليها عند كل أحد بتحقق الإضافه فى مذهب الشخص المضاف.

أ لا ترى أنه أمضى نكاح الكافر بعد إسلام الزوجين فإن إقرار المجتهد على مذهبه فى عمله بالنسبه إلى جميع المكلفين ليس بأدون من إقرار المخالف و الكافر على دينه.

و أما مساله جواز الايتمام فهو ليس من هذا القبيل لعدم الدليل على ترتيب صحه الاقتداء على صحه صلاه الإمام عند الإمام إلى أن قال:

اللهم إلا أن يدعى أن هذا أيضا من قبيل المضافات إلى الأشخاص الخاصه فإن الشارع أمر بالاقتداء بالإمام العادل فى صلاته فيكفى كونها صلاه و لو فى طريقته فتأمل (1).

و لا يخفى عليك أن التفصيل المذكور جار بناء على عدم إفاده أدله اعتبار الأمارات و الاصول للإجزاء عند كشف الخلاف و إلا فلا مجال له. ثم إن هذا كله فيما إذا كان الاختلاف ناشئ عن الاستنباط من الأدله و الحجج الشرعيه التى تكون

ص: ٣٣٤

مشموله لأدله الاعتبار و عليه فلا يشمل أدله الإجزاء لما إذا كان مذهب الغير باطلا كالفرق الباطله من المسلمين أو الكفار فإنّ اعتقادهم لشيء ليس مبتيا على الحجج حتى يشمله أدله اعتبارها و تفيد الإجزاء نعم يمكن الأخذ بقاعده ألزموهم بما التزموا في مثل النكاح و الطلاق بالنسبه إلى أقوام آخر من طوائف المسلمين و الكافرين كما لا يبعد دعوى قيام السيره عليه في الجملة و لا وقع لدعوى الندره في أمثاله و التشكيك في ثبوت السيره كما لا يخفى بل يلحق بهما المعاملات و أمّا موارد اختلاف الشيعه اجتهادا و تقليدا فيجرى فيه أدله الإجزاء و دعوى السيره غير ثابتة في موارد اختلافهم و المسأله محتاجه إلى تأميل زائد و الاحتياط طريق النجاه.

هنا ملاحظات قبل الخوض فى تفصيله.

أحدها: إن هذه المسأله هل تكون من المسائل العقلية أو من المباحث اللفظية.

و التحقيق هو جواز كليهما لأن المسأله ذو حيتين:

الحيثية الأولى: أن أدله اعتبار الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية هل تدل على توسعه موضوع الأوامر الاختيارية و الواقعية بنحو الحكومه أو لا- تدل و عليه فاللازم هو ملاحظه لسان أدله الاعتبار فالنزاع حينئذ يكون لفظيا و من هذه الجبهه تكون المسأله من مباحث الألفاظ.

و الحيثية الثانية: إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى سقوط الأوامر الواقعية لاشتمال الماتى به على المصلحه المقتضيه للأمر أو لا يقتضى فاللازم حينئذ هو ملاحظه تأثير الإتيان فى سقوط الأوامر الواقعية و عدمه و من المعلوم أن هذا البحث حينئذ يكون عقليا و يناسب المباحث العقلية و عليه فذكر المسأله فى مقامنا هذا ليس استطراديا فلا تغفل.

ثانيها: نتيجة المسأله الاصولية كليته و هل يلزم أن يكون مبانيها أيضا كليته أم لا. و الحق هو عدم لزوم ذلك إذ يكفى كليته نفس المسأله فى إدراجها فى المسائل الاصولية التى لا بد أن تكون كليته و إن استفيدت المسأله من الدليل الخاص الجزئى و عليه فلا وقع للإشكال فى الأوامر الاضطرارية بأن مبناها جزئى لابتنائها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه بخلاف الأوامر الظاهرية فإن إجزائها و عدمه مبنيان على السببية و الطريقيه.

هذا مضافا إلى عدم اختصاص مبنى الأوامر الاضطرارية بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أو أن التقية دينى و دين آباى

و نحوهما من مباني الأوامر الاضطراريه كليته.

ثالثها: إنَّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنَّ المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يُؤتى به على ذلك النهج شرعا و عقلا لا خصوص الكيفيه المعتبره شرعا و إلّا لزم أن يكون القيد توضيحيا هذا مع لزوم خروج التعبديات عن حريم النزاع لأنَّ قصد القربه يكون من كيفيات الإطاعه عقلا.

و فيه منع لزوم خروج التعبديات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربه في المأمور به شرعا.

هذا مضافا إلى ما قيل من أنَّ القيد ليس توضيحيا بل مذكور لردِّ عبد الجبار من السابقين فافهم.

رابعها: إنَّ معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أو لا» هو الاقتضاء الإثباتي إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريه و الظاهريه أو الاقتضاء الثبوتي بمعنى العليّه و التأثير إن كان النزاع في أنَّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء أو لا لأنَّ المأمور به خارجا هو الذي يتحقّق به الغرض و مع تحقّقه حصلت علّه سقوط الأمر الواقعي فالإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ مؤثّر في رفع الأمر الواقعيّ.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا مجال لما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنَّ المعلوم أنَّ المعلول ينعدم بانعدام علته لا أنَّ القائم به الغرض علّه لسقوط الأمر لأنَّ الأمر علّه لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل علّه لسقوط الأمر لزم عليه الشئ لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميه اقتضائه و انتهاء أمده.

و ذلك لأنَّ حديث انتهاء الأمد و انعدام المعلول بانعدام علته صحيح بالنسبه إلى إتيان المأمور به و أمر نفسه لا إتيان المأمور به بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بالنسبه إلى الأمر الواقعيّ إذ لا ينعدم أمد الأمر في الثاني بإتيان الظاهريّ أو

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ فيه فالحقّ مع صاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ معنى الاقتضاء هو العليّه و التأثير بناء على النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء أو لا يقتضى و عليه فلا حاجة إلى تغيير عنوان البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا كما في تهذيب الاصول.

خامسها: إنّ الإجزاء بحسب اللغة يكون بمعنى الكفايه و بحسب الاصطلاح يكون بمعنى إسقاط التعيّد بالإتيان إعادته كان أو قضاء و المعنى الثانى لازم الكفايه و لا وجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ ما لم تقم قرينه و عليه فالإجزاء في عنوان البحث محمول على معناه اللغويّ.

سادسها: إنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار واضح فأنّ البحث في المقام بعد معلوميّه مقدار المأمور به في الواقع و عدم الإتيان به في أنّ الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ مع كشف الخلاف يكفي عن الواقعيّ الذي لم يأت به أو لا يكفي و البحث في مسأله المرّه و التكرار في تعيين مقدار المأمور به و كمّيّته و أنّ بعد الإتيان بالمأمور به الواقعيّ هل يلزم التكرار أو لا يلزم.

كما أنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيّه القضاء للأداء واضح فإنّ البحث في المقام في كفايه المأتيّ به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ و البحث في مسأله القضاء و الأداء بعد فوت المأمور به و عدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين.

تحقيق المقام في الأجزاء و عدمه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من المقدمات فتحقيق المقام في الأجزاء و عدمه يستدعى البحث في الموضوعين:

الموضع الأول إنّه لا- كلام في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلّا- هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط و مع الإتيان حصل الغرض و مع حصول الغرض ينتهى أمد البعث و الإيراده و لا- موجب لبقائهما و إلّا- لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علته.

و أنت خبير بأنّ المقصود من الإجزاء في هذا الموضع أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعيّ يجرى عن أمره الواقعيّ و هكذا الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ يجرى عن أمره الاضطراريّ أو الإتيان بالمأمور به الظاهريّ يجرى عن أمره الظاهريّ لا أنّ الإتيان بكلّ واحد منها يجرى عن الآخر فأنّه سيأتى الكلام فيه في الموضع الثاني إن شاء الله تعالى.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ مع سقوط الأمر لحصول الغرض لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع حصول الغرض يسقط الأمر و لا مجال للامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الساقط.

و لذلك يحمل ما ورد في المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال و مطلوبه الإعادة على أمر لا ينافى ما يقتضيه حكم العقل فإنّ مطلوبه الإعادة أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستجابيّ و لا- أقلّ من احتمال ذلك فلا- يكون منافيا لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتثال الأول و عدم معقوليه الامتثال عقيب الامتثال فلا تغفل.

المقام الأوّل: في إجزاء الأوامر الاضطراريّه و لا يخفى عليك أنّه إن قلنا بأنّ الأمر الأوّلّي عامّ يشمل المضطرّ و غيره في عرض واحد و الأوامر الاضطراريّه تدلّ على تنويع العامّ المذكور في حال الاضطرار و إخراج الاضطرار عن تحت العامّ فالإجزاء في غايه الوضوح إذ ليس في حال الاضطرار إلّا- أمر واحد و لا إشكال في أنّ الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور و المفروض أنّه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه و عدمه.

و إن لم نقل بذلك فالأمر في حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذ عن إجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ و عدمه.

و قد أوضحنا قوّه الثاني بناء على المختار من أنّ المتبادر من الصلاه هي الهيئه التركيبيّه الجامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله في باعثيه المولى نحو الأمر بها لأنّ الأمر الأوّلّي تعلق بها لا الهيئه التركيبيّه المجمله أو المهمله لأنّ البحث نحو المهمل و المجمل لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و ممّا ذكر يظهر أنّ المبعوث إليه في الأمر الأوّلّي هي الصلاه الكامله و هي صلاه المختار و حينئذ تدلّ الأدلّه الاضطراريّه على ما يقوم مقام الصلاه الكامله في حال الاضطرار و مقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ و الأمر الاضطراريّ هذا مضافاً إلى أنّ ذلك هو مقتضى لسان أدلّه الاضطرار كنفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية لأنّ لسانها هو لسان الحكومه و معنى الحكومه هو النظاره إلى الأدلّه الأوّليه و مقتضاها هو وجود الأحكام الأوّليه و إلّا لزم الخلف في كون أدلّه

الاضطرار ناظره إلى الأدلة الأوليه.

و يشهد له أيضا فتوى الأصحاب بصحة الوضوء أو الغسل الضرريين إذا أتى بهما جهلا- و غفله مع أنه لو كان مقتضى أدله الاضطرار هو التنويع و إخراج مورد الاضطرار فلا- وجه للصحة في صوره الجهل و الغفله إذ لا- أمر و لا- مصلحة فيما إذا كانا ضرريين فالحكم بصحةهما في حال الجهل و الغفله يدل على أنّ مفاد أدله الاضطرار ليس كمفاد أدله التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّة العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف في هيئه الأوامر الأوليه بسقوطها عن الفعلية من باب الامتنان ففي حال الجهل و الغفله حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحة و لهما الأمر الأولي فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعي فللحكم بالصحة مجال كما أنّ في صوره الإتيان بالتيّم و رفع الاضطرار في الوقت يمكن النزاع في كفايه التيمّم عن الوضوء أو الغسل في صحته ما أتى به من العبادات و عدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدد فإنّ الإتيان بالتيّم مع أنه لا أمر إلاّ به يوجب الإجزاء قطعا و لا مجال للنزاع في الإجزاء و عدمه.

ثمّ إنّ النزاع يبتنى على شمول إطلاق أدله العمل الاختياريّ لحاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار و إلاّ فيكفي في عدم وجوب الإعادة و القضاء عدم إطلاق الأدله الأوليه بالنسبه إلى حاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

فبعد فرض إطلاق أدله العمل الاختياريّ يقع النزاع بعد الإتيان بالاضطراريّ و عروض حاله الاختيار في الوقت عن أنه هل يجزى العمل الاضطراريّ عن العمل الاختياريّ أو لا يجزى بل يلزم العمل الاختياريّ بعد شمول إطلاق دليله لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار.

و أمّا ابتناء النزاع على ملاحظه الجهات الواقعيه من المصالح و المفاسد في المتعلقات و حصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعة ففيه منع لامكان البحث

و النزاع و لو لم نقل بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفاد فى المتعلق.

هذا مضافا إلى عدم إمكان الاطلاع نوعا بالنسبه إلى الجهات الواقعيّه فالإحاله إليها إحاله على المجهول.

كيفية دلالة الأوامر الاضطراريّه على الإجزاء و لا- يذهب عليك تماميّه دلالة أدلّه الأوامر الاضطراريّه على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعه.

إمّا بإلحاق شىء بشىء كإلحاق التراب بالماء فى مثل قوله عليه السّلام التراب أحد الطهورين فأنّه يفيد التوسعه فى الطهاره المشروطه بها العبادات فلا- وجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فأنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعا كما سلك صاحب الكفايه هذا المسلك فى الاصول الموضوعيّه.

أو بالأمر بالباقي مع الاضطرار إلى ترك بعض الإجزاء أو الشرائط.

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدلّه الوارده فى مقام التقيّه.

إذ من المعلوم أنّ الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه يدلّ على عدم دخاله المتروك جزءا كان أو شرطا كما أنّ الأمر على الإتيان بما هو مضطرّ إليه من الموانع و القواطع يدلّ على عدم مانعيّه ما أتى به ممّا اضطرّ إليه و ليس ذلك إلا معنى الحكومه لأنّ المتفاهم العرفي من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المانع و القاطع هو عدم مدخليّه المتروك أو عدم مانعيّه المأتى به من المانع و القاطع أو الأمر بتبديل كفيّته صلاه المختار بكفيّته أخرى كما ورد فى صلاه المضطرّ و الغريق فأنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه فى مقام بيان بدليّه الكفيّته المذكوره عن صلاه المختار و ليس هذا إلا معنى الحكومه.

بل يمكن أن يقال إنّ لسان أدلّه نفى الحرج و الضرر أيضا لسان الحكومه بالنسبه إلى الإجزاء التى تكون ضرريّه أو الحرجيّه فأنّ مفادها هو سقوط ما تجرى

فيه تلك الأدلة عن الفعلية فمقتضى إطلاق جواز البدار و إتيان العمل هو كفايه ما أتى به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و يشكل ذلك بأن أدله نفي الحرج و الضرر لا تدل على الأمر بالباقي حتى يكون أمراً مغايراً مع الأمر الأولي و يقتضى الأجزاء بل غايه دلالتها هو نفي الضرر و الحرجي.

فاستفاده و جوب الباقي من الأدلة الأولى ليست بأمر مغاير مع الأمر الأولي حتى يجرى النزاع في إجزائه عن الواقع و عدمه.

اللهم إلا أن يقال: إن المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبه إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرر أو الحرجي هو كفايه المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الأجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء و لا حاجه إلى دلاله دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي فتدبر.

ثم لا يخفى عليك أن الموضوع في الأوامر الاضطراريه هو العذر و الاضطرار في بعض الوقت لا العذر و الاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطراري في مقابل الأمر الواقعي لا يمكن إلا إذا أمكن منه في بعض الوقت و إلا فلا أمر اضطراري في المستوعب حتى نبحت عن إجزائه عن الواقع.

ثم إن مع تماميه دلاله الاضطراريه عن أجزاء ما أتى به عند الاضطرار في بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقاً في الوقت و المفروض هو أن ما أتى به عوض عن الواقع في الوقت فلا تغفل.

مقتضى الأصل ثم مع إهمال أدله الاضطرار تجب الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه إن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و إلا فلا يجب القضاء في خارج الوقت.

أمّا الإعادة في الوقت بعد رفع الاضطرار فهي واجبه مع إهمال أدله الاضطرار

بالنسبه إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدله الأوليه.

و دعوى أنّ الأمر الأولي ساقط عن الفعلية حال الاضطراب و لا علم بحدوثه بعد رفع الاضطراب فلا وجه لدعوى وجوب الاعاده بالأمر الأولي في الوقت بعد رفع الاضطراب.

مندفعه بأنّ التكليف معلوم من أول الأمر في الأفراد العرضيه و الطوليه حال الاضطراب و حال رفعه و إنّما أسقطه الاضطراب في خصوص حال الاضطراب و سقوطه في غير حال الاضطراب متفرع على حكمه الأمر الاضطرابي على الأمر الواقعي و المفروض أنّ أدله الأوامر الاضطرابيه مهمله و لا إطلاق لها و عليه فمع رفع الاضطراب لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأولي المعلوم من أول الأمر.

نعم لو كانت الأدله الأوليه أيضا مهمله فقد يقال بأنّ الأصل يقتضي البراءه و لكنّه أيضا منظور فيه لأنّ الأمر يدور حينئذ بين احتمال وفاء الاضطرابي في أول الوقت بمصالح الاختياري فيكون مختيرا بين الاضطرابي في أول الوقت و الاختياري في آخره و احتمال أن لا يكون كذلك فيتعيّن الاختياري و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعييني و التخييري فمقتضى القاعده فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذ هو وجوب الإتيان بالاختياري في آخر الوقت و عدم الاكتفاء بالاضطرابي.

و أمّا القضاء في خارج الوقت فإن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب من الواجب و الوقت فهو واجب فأنّه مقتضى العلم بمطوبيه الإتيان بالعمل مطلقا من دون دخاله للوقت فيه و حصول الشكّ في الامتثال فيستصحب حينئذ وجوب الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنّه لم تدلّ أدله الاضطراب على كفايه الإتيان بالاضطرابي عنه.

و إن لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لعدم جريان الاستصحاب بعد عدم إحراز وحده الحقيقه و لا أمر

جديد بوجوب القضاء في خارج الوقت فلا تغفل.

المقام الثاني: في أجزاء الأوامر الظاهريّة والكلام فيه يقع في امور:

الأمر الأوّل: في تحرير محل النزاع:

و الإنصاف أنّه لا- فرق بين كون الأمارات و الاصول قائمه على متعلّقات التكاليف و بين كونها قائمه على نفس التكاليف فإنّ كلّها في مقام بيان أنّ الواقعيّات تمتثل بكذا و كذا و مقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

و القول بأنّ الأمارات و الاصول إذا كانت قائمه على نفس التكاليف ليست ناظره إلى الواقعيّات فلا تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع عدم المسانحه لا مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجزائها أو عدمه.

غير سديد بعد كون لسانها على ما عرفت أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمتثل بالأماره أو الاصول فلا بدّ أن تكون مصلحه الأماره أو الاصول هو مصلحه الواقع لا سنخ آخر من المصلحه كي لا يغني إحرازه عن إحرازه و عليه فلا وجه لتخصيص محلّ النزاع بما إذا كانت الأمارات و الاصول قائمه على متعلّقات التكاليف.

نعم ربما يدعى خروج بعض الموارد عن محلّ النزاع و لا بأس بالإشاره إلى ذلك.

منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثم يكشف خلافه ففي مثله لا أمر في ظاهر الشرع و مجرد التوهم لا يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه و عليه فإذا استظهر المجتهد معنى

من اللفظ و أفتى على طبقه استنادا إلى حجّيه الظهور ثمّ انكشف أنّه لا ظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرد وهم و خيال فلا واقع موضوعيّ له حتّى يندرج في المقام.

و منها موارد التي تقوم الأماره أو الاصول في الشبهات الموضوعيه كالبيّنه أو اليد و ما شاكلهما ممّا يجرى في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجه عن محلّ البحث لأنّ قيام الأماره أو الاصول لا- يوجب قلب الواقع عمّا هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّه لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه.

مع أنّ الإجزاء في موارد الاصول و الأمارات غير معقول إلّا- بالالتزام بالتصويب فيها و من المعلوم أنّه التصويب في الأمارات و الاصول الجاربه في الشبهات الموضوعيه غير معقول بداهه. أنّ البيّنه الشرعيّه إذا قامت على أنّ المائع الفلانيّ خمر مثلا لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمارات و الاصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيّه عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات و قلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود و غير خفيّ. إنّ تغيير الآثار و الأحكام الجزئيه كتغيير الآثار و الأحكام الكلّيه فإن كان تغيير الأحكام الكلّيه جائزا فكذلك الجزئيه و إن لم يكن ممكنا في الكلّيه فكذلك في الجزئيه فلا وجه للفرق بينهما إلّا من جهه أنّ التصويب في بعض صوره مجمع على بطلانه في الأحكام الكلّيه دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في إجزاء الاصول الظاهريّه.

ذهب جماعه إلى أنّ الاصول الظاهريّه كقاعده الطهاره و الحليّه و الاستصحاب بناء على كونه أصلا عمليّا حاكمه بالنسبه إلى أدلّه الشرائط و الأجزاء كقوله عليه السّلام لا صلاه إلّا بطهور فقوله كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر يكون حاكما على قوله لا صلاه إلّا بطهور و معمّا له من جهه توسعه الطهاره و جعلها أعمّ من الواقعيّه

و ذلك لأنّ الحكم بالطهاره مثلا في قاعده الطهاره حكم بترتيب آثارها و منها الشرطيّه للعبادات فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّه الأجزاء و الشرائط يستفاد منه عرفا أنّ المقصود هو التوسعه في الشرطيّه و من المعلوم أنّ ضمّ غير الواقع في حال الشكّ إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التبعديّ أتى به مع شرطه إذ المفروض أنّ الشرط أعتم من الواقعيّ و الظاهريّ و عليه فانكشف عدم الطهاره الواقعيّه لا يوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهاره الظاهريّه من ذلك الحين فلا تبقى الطهاره الظاهريّه مع ارتفاع الجهل. و أمّا العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل و هو الطهاره الظاهريّه و لا يقبل ما فرض فيه الشرط أعتم الخطأ لأنّ الطهاره الظاهريّه معتبره واقعا من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقه إلى الطهاره الواقعيّه.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء و حكومه الاصول الظاهريّه على أدلّه الشرائط و الأجزاء يدّعي أنّ ما هو نجس واقعا يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه في ظرف الشكّ و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها لكن بلسان تحقّق الطهاره و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّه الشرائط و الموانع.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن النقوض الوارده في المقام من أنّ لازم ترتّب جميع الأحكام الثابته للظاهر الواقعيّ على المشكوك هو الحكم بطهاره الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسه أو الحكم بنجاسه الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهاره عند استصحاب النجاسه أو الحكم بصحّه الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته و لو مع انكشاف النجاسه مع أنّ أحدا من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

و ذلك لأنّ حكومه الاصول الظاهريّه على أدلّه اشتراط طهاره الماء في حصول طهاره المغسول أو نجاسه المغسول أو صحّه الوضوء أو الغسل و إن تقتضى الأحكام

المذكوره و لكنها ثابتة مع انحفاظ الشك.

فإذا زال الشك انقلب الموضوع و مع انقلاب الموضوع لا مجال للحكومته و عليه فيحكم بنجاسه الثوب الموجود المغسول بالماء الذي كشف نجاسته و بطهاره الثوب الموجود المغسول بالماء الذي يكون محكوما بالنجاسه ثم انكشف طهارته.

و يحكم بإعادة الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسه الماء المشكوك.

نعم كل عباده أتى بها في حال الشك بالوضوء المذكور يحكم بصحتها لحكومته الاصول الظاهريه على أدله اشتراط العباده بالطهاره فالعمل العبادي بعد الحكمه المذكوره أتى به مع شرطه لأن المفروض أن الطهاره المشروطه أعم من الطهاره الظاهريه و العمل حين الإتيان مقرون بشرطه و هو كاف كما لا يخفى.

و ينقذ مميًا ذكر أيضا الجواب عن نقض آخر و هو أن لازم الإجزاء هو أنه لو توضح رجاء بماء محكوم بالنجاسه ظاهرا بالاستصحاب مثلا- ثم انكشف الخلاف كان وضوءه باطلا- إذ كما يفرض توسيع الشرطيه الواقعيه للطهاره كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانع للنجاسه.

و ذلك لأن الحكم بالمانعيه ما دام كان الموضوع محفوظا و أما مع ارتفاع الشك و ظهور كون الماء طاهرا في الواقع لا يبقى هذا الحكم و مع ارتفاعه بارتفاع موضوعه يمكن الحكم بصحة الوضوء من هذا الحين لوجود الملاك فيه مع فرض تمشي قصد القربه فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكمه الاصول الظاهريه على أدله الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجدا للشرائط تعبدا بسبب الحكمه المذكوره فلا تغفل.

و أما الإشكال في الأجزاء بأن هذه الحكمه هي حكمه ظاهريه موقته بزمن الجهل بالواقع و الشك فيه و ليست بحكومته واقعيه لكي توجب توسعه الواقع أو تضييقه و نتيجة هذه الحكمه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف

فإذا انكشف فلا- بدّ من العمل على طبق الواقع ففيه أنّ الحكومه في موضوعها واقعيه لا ظاهريه فإنّ مثل قوله عليه السّلام كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر ظاهر في أنّه يجوز للمكلّف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاه فيكون مفاده جواز إتيان الصلاه في الثوب المشكوك في طهارته و ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشيء المشكوك فيه و حينئذ فالمتبادر من هذا الكلام و نحوه أنّ الصلاه في حقّ هذا الشخص عباره عمّا أتى به و أنّه قد عمل بوظيفته الصلّاتيه و أوجد الفرد المأمور به لا أنّه عمل عملاً مردّداً بين أن يكون صلاه و بين أن يكون لغوا بحيث تكون الصلاه باقيه في ذمّته.

و بعباره أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهاره على المشكوك فيه بلسان تحقّقها فيفهم منه عرفاً أنّ الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيه و يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقاً للصلاه المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و حصل به الامتثال و هو معنى الإجزاء.

لا- يقال إنّ هذا إذا لم ينكشف الواقع فأنّه يقال لا- معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تاره و يخالفه أخرى مثل الأماره حتّى يفرض فيه انكشاف الخلاف و هذا التقريب المذكور في قاعده الطهاره يأتي في الاستصحاب و قاعده التجاوز و الفراغ و حديث الرفع أيضاً فإنّ المكلّف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاه التي أمر بها جميع المسلمين فالمتبادر من القواعد المذكوره عرفاً هو كون الفاقده صلاه حقيقه حكومه لا أنّه محتمل الصلّاتيه بحيث لو استمرّ شكّه إلى حين موته و كان في الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاه أداء و قضاء و إن لم يستمرّ لم يكن صلاه و عمل عملاً لغوا.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الاصول الظاهريه كما ذهب إليه سيّدنا المحقّق البروجردى و سيّدنا الإمام المجاهد(قدّس الله سرّهما) تبعاً لصاحب الكفايه.

الأمر الثالث: فى إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين هنا جهات:

الجهه الأولى: فى إجزاء الأمارات بناء على الطريقيه التقريب الأول: أنّ الأمارات كخبر الواحد و البيئه و أمثالهما و إن كانت بلسان حكايه الواقع و لكنّها بانفسها ليست أحكاما ظاهريه بل الحكم الظاهريّ عباره عن مفاد دليل حجيه الأماره الحاكمه بوجود البناء عليها و لسان أدلتها هى بعينها لسان أدله الاصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعه الشارع فى امتثال أوامره الصلاطيه مثلا يأتيناها فيما قامت البيئه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيه من الشرطيّه المنحصره فى هذه الصوره و كفايه الطهاره التى قامت البيئه عليها.

و عليه فالاختلاف بين الاصول و الأمارات ليس إلّا من جهه أنفسهما لا من جهه دليل اعتبارهما و المعيار فى الإجزاء هو دليل حجيتهما لا أنفسهما و القول بأنّ الأماره تاره تكون عقلائيّه و لم يرد من الشرع أمر باتّباعها و لكن استكشفتنا إمضاءها من عدم الردع و أخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادىّ منه باتّباعها و ثالثه تكون تأسيسيه شرعيّه.

و الظاهر خروج الفرض الأول عن محطّ البحث بل الثانى أيضا لأنّ الأمر الإرشادىّ لم يكن أمرا حقيقيه.

و المتّبع فيهما هو طريقه العقلاء لعدم تأسيس للشارع و لا إشكال فى أنّهم إنّما يعلمون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأماره تأسيسيه لأنّ معنى الأماره هو الكاشف عن الواقع و إيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّه عن الواقع

المحفوظ من غير تصرّف فيه و انقلاب و إلّا- لخرجت الأماره عن الأماريّه و لا يفهم العرف و العقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلّا ما هو المركز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّه الاصول.

و بالجملة أنّ الإجزاء مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف و العقلاء.

غير سديد لما عرفت من أنّ المكلف الذى كان بصدد الامتثال بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه و كان متحيراً فى هذا المقام إذا سهّل الشارع الأمر عليه بإيجاب العمل بالأصل و الأماره يفهم من إيجاب العمل بهما أنّه قنع فى مقام الامتثال بالواقعيّات بالإتيان بما قامت عليه الاصول و الأمارات و ليس معنى ذلك إلّا الإجزاء كما لا يخفى و مجرد كون الأمارات كاشفه بنحو كشف ناقص عن الواقعيّات دون الاصول الظاهريّه لا يوجب تفاوتاً فى التبادر المذكور و الانفهام العرفي من أدلّه الاعتبار.

و لا منافاه بين كونها كاشفه و الاكتفاء بها عند المخالفه و يشهد له صحّه تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن اعملوا بها و إن كانت مخالفه للواقع فلا إعاده فى الوقت و لا قضاء فى خارجه.

ثمّ لا- وجه للفرق بين ما إذا كانت الأماره تأسيسيه أو إمضائيه فإنّ إمضاء الأماره فى مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلايّه مكان تكاليفه الواقعيّه يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله إياها مكان الواقع هو الإجزاء هذا بخلاف ما إذا ورد إمضاء الشارع بعنوان محض الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فأنّه تابع لما عليه العقلاء فلا تغفل.

و بالجملة فالحكم الظاهريّ فى المقام هو الذى استفيد من أدلّه اعتبار الأمارات

الحاكمه بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آشار الواقع على مؤديها لا- نفس الأماره و من المعلوم أن ظاهر أدله الاعتبار في الأمارات و الاصول هو البناء على الوجود و التعيد به و مقتضى ذلك مع عدم حصول العلم و الاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آشار الواقع على ما أدت إليه الأماره و من جملتها الشرطيّه و المتبادر من ذلك هو قناعه الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدت إليه الأمارات و الاصول و هذا هو معنى الإجزاء.

و التقريب المذكور أصح من التقريب الثاني المحكى عن الميرزا الشيرازي قدس سره لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

و أيضا لا يصلح التقريب الثالث لأن حديث الرفع لا موضوع له بعد وجود الأمارات إذ المراد منه هو رفع ما لا تقوم الحججه عليه و مع وجود الأمارات تقوم الحججه و القول بأن المراد هو رفع ما لا يحصل العلم الحقيقي به غير سديد لأن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات و حصلت بينهما المناقضه لأن مفاد الأمارات هو وجود الأحكام الواقعيه و فعليتها و مفاد حديث الرفع هو عدم فعليته الواقعيات و دعوى المناقضه بين حديث الرفع و الأمارات كما ترى إذ لم يلتزم به أحد.

الجهه الثانيه: في إجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعدريه.

ربما يقال إنه لو قيل في الأمارات بجعل الحججه و مجرد المعدريه و المنجزيه لم يكن وجه للإجزاء.

و المراد منه أن بناء على جعل المنجزيه و المعدريه لا- مصلحه في المتعلق حتى تكون موجه لإنشاء الحكم على أى تقدير و يقتضى ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحه الواقع لا عن مصلحه أخرى و عليه فلا مقتضى للإجزاء.

و أجيب عنه أولاً: بأن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعديداً على أنها هو الواقع و ترتيب آثار الواقع على مؤداها و ليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية و الطريقة بل لا تكون الوسطية و الطريقة قابله للجعل فإنها لا تنالها يد الجعل إذ الشيء لو كان واجدا لهذه الصفة تكويناً فلا مورد لإعطائها إياه و إن كان فاقدا لها فلا- يمكن إعطائها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً و ما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقة ليست أمراً اعتبارياً كالملكية حتى يصح جعلها و هكذا إكمال الطريقة و تتميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن اللاكاشفية ذاتية للشك و لا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار و العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع و إلقاء احتمال الخلاف تعبداً يصح انتزاع الوسطية و الكاشفية.

و ثانياً: إنَّ المعدَّريه ليست أثراً للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فتحصّل أنه لا- جعل فى البين فالطريقه أو الحجّيه ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات و الطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها.

و عليه فإذا استظهر منها كما مرّ أنّ الأمارات أو الطرق تكون ناظره إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ فى الأجزاء و الشرائط فهى حاكمه بالنسبه إلى الأدلّه الدالّه على الأجزاء و الشرائط و موجه لسقوط الواقعي عن الفعلية و كون ما أتى به مجزياً عن الواقع.

الجهة الثالثة: فى أجزاء الإمارات و عدمه بناء على السببئه.

و لا- مجال للإجزاء إذا كان المراد من السببئه أنه تعالى لم يجعل حكما من الأحكام قبل قيام الإمارات و تأديتها لعدم مقتض له من المصالح و المفسد قبل قيام الإمارات ليكون منشأ لجعل الحكم بل المصلحه و المفسده تحدث بقيام الإمارات على الوجوب أو على الحرمة و الحكم مجعول بقيامها.

و عليه فالأحكام الواقعيه هى نفس مفاد الإمارات و لا شىء غيرها حتى يقال بإجزاء مفاد الإمارات عنه عند تخالفها و المفروض هو الإتيان بمفاد الإمارات.

و لكنّ هذا المعنى للسببئه ممّا يكون خلاف الضروره المتسالم عليه عند الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل.

و هكذا لا- يعقل الإجزاء فيما إذا كان المراد من السببئه هو انقلاب الأحكام الواقعيه بنفس قيام الإمارات إلى مؤدى الإمارات بحيث لا يبقى فى الواقع شىء لا فعلا و لا شأنًا غير مؤدى الإمارات.

فإنّ بعد عدم وجود الأحكام الواقعيه لا- مجال لكشف الخلاف إذ الأحكام الواقعيه حينئذ أيضا هى نفس مفاد الإمارات و المفروض هو الإتيان بها و حيث إنّ الأحكام الواقعيه تختصّ بالعالمين بالإمارات فلا حكم بالنسبه إلى غيرهم و هو أيضا خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب من اشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام.

و أمّا إذا اريد من السببئه أنّ سبب قيام الإمارات تحدث فى المؤدى مصلحه غالبه على مصالح الواقعيه و موجبه لسقوط الواقعيه عن الفعلئه فلا- يكون مخالفا للضروره المتسالم عليها لثبوت الأحكام الواقعيه فى هذه الصوره و إنّما انحصر الأحكام الفعلئه فى مؤديات الإمارات و يكون الكشف الخلاف فى هذه الصوره مجال فبعد

ص: ٣٥٤

وجود الأحكام الواقعيه و إمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن أجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعيه و عدمه.

و هكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء فيما إذا أريد من السببيّه أنّ العناوين الواقعيه بما هي مشتمله على المصالح و المفاسد و محكومته بأحكام واقعيه و لم يكن أداء الأماره على خلافها موجبا لانقلاب الواقع مصلحه أو حكما بل المصلحه الحادثه إنّما تكون فى سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها و الحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأماره بما هو سلوك و المصلحه إنّما تكون فى سلوك الأماره بما هو سلوك و بهذه المصلحه يتدارك فوت مصلحه الواقع بقدر فوتها.

ففى هذه الصوره تكون الأحكام الواقعيه محفوظه و مع كونها محفوظه فلكشف الخلاف مجال و عليه فيجرى فيه بحث الإجزاء.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ السلوك ليس أمرا وراء العمل الذى يوجد المكلّف فهذه الصوره ترجع إلى الصوره السابقه.

و يلحق بها أيضا ما قيل من أنّ المصلحه تكون فى نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك و دون نفس المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذ باقيه و مع بقائها على ما عليها يجرى فيه بحث الإجزاء.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا دليل على الإجزاء فى الفروض المذكوره فى السببيّه لعدم مساعده إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات مع السببيّه لظهورها فى الطريقيه و تحفظ الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقامى فيها يكفى أيضا لإثبات الإجزاء على السببيّه من دون حاجه إلى إثبات الإجزاء من ناحيه قبح تفويت المصلحه الواقعيه مع عدم تماميه عمومه و شموله فراجع.

فتحصّل أنّ الأمارات بناء على الطريقيه كما هو الحقّ تكون كالاصول الظاهريّه فى كونها مجزيه عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: في أجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين و يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في أجزاء الاجتهاد السابق بالنسبة إلى نفس المجتهد:

بمعنى أنه لو تبدل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أن مقتضى حكمه أدله اعتبار الاصول و الأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعيه قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى طبيعه المأمور بها و معه لا يبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه و الاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيه الأمارات و الاصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمدّها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهم المجتهد الظهور مع أنه لا- ظهور أو توهم صحّح الروايه مع أنه لا- صحّح لها لأنّ فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محلّ الكلام لأنّ في هذه الصوره لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه و عدمه.

فالكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفنى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظفر به اتّفاقاً.

و القول بأنّ مدلول الحجّج اللاحقه يعمّ السابق حيث إنّها تحكى عن ثبوت مدلولها في الشريعه المقدّسه من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر و بعصر دون عصر و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق و لازم هذا هو أنّ العمل المأتى به على طبق الحجّج السابقه حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به في الواقع و هو مدلولها.

و كون الحجّتين تشتركان في احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضرّ بذلك بعد

إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجّة الثانيه حسب أدلّه اعتبارها و عدم إلغائها في الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء و من الطبيعي أنّ صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجود الإعادة أو القضاء بداهه أنّه لا مؤمن معه من العقاب فإنّ الحجّة السابقه و إن كانت مؤمنه في ظرف حدوثها إلاّ أنّها ليست بمؤمنه في ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّيه بعد الظفر بالحجّه الثانيه.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّه الحجّيه في ظرفها و كون لسان أدلتها هو الحكومه هو وقوع امتثال الطبيعه المأمور به في ظرفها كسائر موارد التقبل المصدقاتي و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر في الواقع حتّى تدلّ الحجّيه اللاحقه بالإعادة في الوقت و القضاء في خارجه و تعميم مفاد الحجّيه اللاحقه بالنسبه إلى ما سبق إنّما يجدي بالنسبه إلى ما لم يمتثل و لم يتقبل لا بالنسبه إلى ما امتثله و تقبله الشارع و عليه فأدلّه اعتبار الأمارات و الاصول مؤمنه في المقام كما لا يخفى.

و لا- فرق فيما ذكر بين كون الحجّيه اللاحقه راجحه بالنسبه إلى الحجّيه السابقه أو متساويه أو مرجوحه لأنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الحجّيه السابقه في ظرفها و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه هو تحقّق الامتثال في جميع الصور و إنّما الفرق بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فلا تغفل.

و أيضا لا فرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقه أو السببيه و ذلك لإطلاق أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه و مقتضاه هو تقبل المصداق الظاهريّ مكان المصداق الواقعيّ في حصول الامتثال و سقوط الأمر نعم لو كشف عدم وجود الأمارات و الاصول و كان هذا موجبا لتبدّل الرأى فلا كلام حينئذ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهريّه فلا تغفل.

الجهة الثانية: في أجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى مجتهده:

و لا يخفى عليك أنّ ظاهر أدلّه اعتبار الفتاوى كقوله عليه السّلام لأبان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة و أفت للناس فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك.

أو كقوله في جواب من سئل عمّن أخذ معالم الدين (خذ) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين و الدنيا و غير ذلك من الأخبار الكثيره هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيه بالتقريب الذي عرفت في الأمارات و الاصول الظاهريه.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقاميّ في مثل تلك الأدلّه إذ مع وقوع الاختلاف و تبدل الرأى بين المفتين لم يرد شيء في الأخبار يدلّ على وجوب الإعادة و القضاء فهو يدلّ على عدم وجوبهما و إلاّ لأشير إليه في الأخبار على أنّ السيره المتشرّعه من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة و القضاء عنه تبدل الرأى.

و لا فرق في ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبره على الطريقيه أو السببيّه فإنّ المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلّه الاعتبار و الإطلاق المقاميّ و قيام السيره المتشرّعه و هذه الأمور جاريه على كلّ التقادير.

الجهة الثالثه: في أجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ بناء على جواز ذلك.

و الظاهر أنّ حكم المقام هو الذي عرفته في المسائل المتقدّمه إذ بعد حجّيه رأى المجتهد الأوّل في ظرف التقليد عنه و دلّاله أدلّه اعتباره على حكومه رأيه على الواقعيّات كسائر الأمارات و سقوط الأوامر الواقعيّه تعبدا بإتيانها طبقا لرأى المجتهد

فلا مجال للامتثال بعد الامتثال حتّى يمكن الأخذ بإطلاق حجّيته رأى المجتهد الثانى.

هذا مضافا إلى الإطلاق المقامى مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ.

و أيضا تقوم سيره على عدم الإعادة و القضاء و بالجمله فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الخبرين المتعارضين و الحكم بالتخير الاستمرارى بينهما هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكلّ واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الفتاوى المختلفه التى تدلّ على الحجّيه التخييريّه هو الحكم بالاجتراء بكلّ واحد منهما إذا عمل به.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز كيفيّة حجّيه الأمارات من أنّها هل تكون بنحو الكشف و الطريقيه أو الموضوعيه و السببيه.

و يقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه:

و أعلم أنّ مقتضى ما قلنا من حكمه أدلّه اعتبار الأمارات و الاصول على الأدلّه الأوّليه مطلقا سواء على الطريقيه أو السببيه هو عدم الشكّ فى الإجزاء و مع عدم الشكّ لا مجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لا يخفى.

نعم لو لم نقل بذلك و فضّينا فى الإجزاء بين السببيه و الكشف فاللازم حينئذ عند الشكّ فى الطريقيه أو السببيه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب فى الكفايه إلى وجوب الإعادة مستندا إلى أصاله الاشتغال إذ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

اورد عليه بأنّ بعد العلم بالخلاف تعلّق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته و عدم

العلم به فعليًا لأنَّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأماره على خلاف الواقع.

و حيث إنَّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأماره لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأماره لاحتمال اجترأ ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلق العلم بالحكم بعد العمل بالأماره.

اجيب عنه بأنَّه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعي الذي هو عباره عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف و حيث إنَّ الحكم الاستصحابي و أصل فيصير فعليًا فينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي.

هذا مضافا إلى أنَّ حال العلم هنا حال الحجّه الشرعيّه بمعنى المنجّز فكما أنَّ قيامها يوجب تنجّزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليًا منجّزا.

اورد عليه أيضا بأنَّ المقام ليس من مورد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه حيث لا واقع بناء على السببته بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثاني لأنَّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدّي الأماره و عليه فإذا شكّ في أنَّ حجّه الأماره على نحو السببته أو الطريقيته فبطبيعته الحال لا- يعلم باشتغال ذمته بالواقع إذا عمل بما أدت إليه الأماره ثم انكشف بطلانها و عدم مطابقتها للواقع.

و بعباره أخرى أنَّ الشكّ فيما نحن فيه و إن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلقه بالفعل الذي جىء به على طبق الأماره السابقه و بين تعلقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلّا- أنّه لا- أثر لهذا العلم الإجمالي و لا يوجب الاحتياط.

و ذلك لأنَّ هذا العلم حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى فلا أثر له بالإضافه إلى هذا الطرف فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه من الطرف الآخر.

بل الأمر يكون كذلك بناء على السببيّه بالمعنى الثالث إذ بعد قيام المصلحه السلوكيه بوجود الأمارات امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعيّ بخصوص ما فى الواقع لقبح الترجيح من دون مرجّح بل الواجب حينئذ هو الجامع بين الواقع و ما قامت الأماره المعبره عليه فينقلب الواقع عن التعيين إلى التخيير و مقتضى صيروره الواجب واجبا تخييرياً هو عدم تأثير العلم الإجماليّ الحادث بعد الإتيان بالأماره الأولى و بعد عدم التأثير لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه.

و لا يخفى أنّ ما ذكر جيّد بالنسبه إلى السببيّه بالمعنى الأوّل و المعنى الثانى و أمّا بالنسبه إلى السببيّه بالمعنى الثالث أى المصلحه السلوكيه منظور فيه لأنّ الأماره بناء على السببيه بالمعنى المذكور فى طول الواقع لا فى عرضها إذ مفاد أدلّه اعتبار الأمارات بناء على المصلحه السلوكيه هو اعتبار التعيّد بها بعنوان أنّها وصول الواقع و عليه فلا-وجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيينى إلى التخييرى إذ مجرّد كون المصلحه السلوكيه للتدارك لا ينقلب الواقع عمّا هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك و عليه فالواقع باق على ما هو عليه.

فعند كشف الخلاف و العلم بالواقع و الإتيان بما أدّت إليه الأماره و الشكّ فى الطريقيّه و السببيّه بمعنى المصلحه السلوكيه يكون مقتضى القاعده هو لزوم الإعاده فى الوقت لأنّ مقتضى العلم بالواجب الواقعيّ و اشتغال الذمّه به هو الفراغ اليقينيّ و المفروض أنّ الشكّ فى السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببيّه و التدارك فلا وجه لرفع اليد عن الواقع بمجرّد احتمال السقوط و التدارك.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء و عدمه:

و حكمه ظاهر ممّا تقدّم فى المقام الأوّل لأنّ مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشكّ فى أنّ اعتبار الأماره من باب الطريقيّه أو السببيّه بالمعنى الثالث أى

المصلحة السلوكية بناء على وحده حقيقه القضاء مع حقيقه الأداء كما هو المختار فأن قاعده الاشتغال حينئذ تكفى لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطوريه الواقع مطلقا سواء كان فى الوقت أو فى خارجه سواء قلنا بالطريقه أو السببيه بالمعنى المذكور و إنما الشك فى السقوط بسبب الإتيان بمؤدى الأماره لاحتمال التدارك و مقتضى القاعده هو وجوب القضاء.

نعم لو كانت السببيه بالمعنى الأوّل و الثانى و دار أمر اعتبار الأماره بين الطريقيه و السببيه ليس من موارد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثانى لأنّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدى الأماره و أيضا تكون مقتضى القاعده هو البراءه عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و قلنا بأنّ القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإنّ هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأماره التى أتى بها من باب السببيه بالمعنى الأوّل أو الثانى دون المعنى الثالث إذ على السببيه المذكوره أتى بالعمل و لم يصدق عنوان الفوت.

و لا- طريق آخر لإحراز عنوان الفوت و أصاله عدم الإتيان بالعمل لا يثبت عنوان الفوت لأنّه ليس عنوان للترك و لعدم الفعل مطلقا بل فيما إذا كان للشىء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحه فعليّه أو مأمور به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا. و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و إثبات الملازم بالأصل التعبدى لا دليل له.

الأمر السادس: إن مقتضى ما مر من المتبادر من أدله اعتبار الأمارات و الاصول الظاهريه هو الاجزاء و ترتيب آثار الواقع على كل عمل أتى به بالظن الاجتهادي تقليدا أو اجتهادا هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل بل يعم غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهاد أو تقليد و لو مع العلم أو الظن المعبر بمخالفته للواقع.

إذ بعد تماميه أدله الاجزاء علم بحكم الشارع تعبدا و حكمه بصحة ما أتى به بأماره أو أصل من الاصول الظاهريه.

فكما أن الآثار مترتبة على الصحة الواقعيه فكذلك تترتب على الصحة التعبدية بعد كون لسان أدله اعتبار الأمارات و الاصول هو لسان الحكومه و ادراجها في الواقعيات و لكن لا يخلو ذلك عن التأمل فلا يترك الاحتياط فيما لم يرد فيه نص بالخصوص على الاكتفاء و الاجتراء.

ص: ٣٤٣

و قبل الخوض فى المقصود يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى أن المقدمه لا تختص بالواجب بل تعم الحرام أيضا:

و ذلك لعموميته ملاك البحث إذ الملازمه إن كانت تكون بين مطلق الطلب و مقدماته و لا وجه لتخصيصها بطلب الفعل و لعل وجه التخصيص هو أهميته المقدمات الواجبه من جهه كثرتها دون المقدمات المحرّمه ليتحقّق ترك الحرام بترك واحد منها.

و لذلك قال فى الوقايه تخصيص العنوان بالواجب لأنه أهمّ قسمى طلب الفعل لا لاختصاص البحث به ضروره إنّ الملازمه إن ثبتت تكون بين مطلق الطلب و مقدماته و ذلك ظاهر بل نقول تثبت بين النهى عن الشىء و بين النهى عن مقدماته فتكون مقدمه الحرام محرّمه و لكنّها تخالف مقدمه الواجب فى أمر و هو أنّ الواجب يجب جميع مقدماته من المعدّه و المقتضيه و الشرط و غيرها فتكون هناك عدّه واجبات بعدد المقدمات أو وجوب واحد تنحلّ اليها كما يمرّ عليك تفصيله إن شاء الله بخلاف طلب الترك فإنه لا يجب إلا ترك إحدى المقدمات لا بعينها و السرّ فيه أنّ الفعل فى طرف الوجود يحتاج إلى جميع المقدمات إذ لا يوجد إلا بوجودها اجمع بخلافه فى طلب الترك فإنه يتحقّق بترك أحدها و لا يحتاج الى ترك جميعها.

المقام الثاني: في أن المراد من المقدمه هو ما يتقدم على ذي المقدمه:

وله مدخلية في وجوده في مقدمات الواجب أدله مدخلية في تركه في مقدمات الحرام و مقتضى ذلك توقف ذي المقدمه عليه في الوجود أو الترك و عليه فلا- تشمل المقارنات و ربما يقال و يقتضى أيضا أن يكون وجود المقدمه مستقلا عن وجود ذي المقدمه.

و لذلك قال في بدائع الافكار ملاك البحث في وجود المقدمه هو توقف أحد الوجودين المستقلين على الآخر.

فيعتبر في محل النزاع امران: التوقف و استقلال كل من المقدمه و ذيهما في الوجود.

و عليه يخرج عن محل النزاع مواد عديده:

منها المتلازمان في الوجود لعدم توقف احدهما على الآخر.

و منها الطبيعي و مصداقه لعدم استقلال كل منهما في الوجود.

و منها اجزاء الماهية المركبه فإنها و إن كانت متقدمه عليها بالتجويز إلا أنه لا امتياز بينهما في الوجود.

و منها تقدم الواحد على الاثنين لعدم الامتياز في الوجود أيضا و ان كان بينهما تقدم و تأخر طبعي.

و منها الحدوث و البقاء فإنه و إن صح التعبير بأن البقاء متوقف على الحدوث إلا- أن الباقي عين الحادث و جودا و البقاء و الحدوث عنوانان منتزعان من كون الوجود مسبوqa بالعدم و من استمرار الوجود (1).

ص: ٣٦٦

و فيه كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره لا دليل على اعتبار الاستقلال مع أنّ بعض المقدمات ليس له وجود منحاز كان يحال في مثل أعتق رقبه مؤمنه فإنه متّحد مع الرقبه و لا يكون له وجود منحاز فلو لم يكن العبد مؤمنا يجب إيجاد الإيمان فيه ليحصل القبض الرقبه بالإيمان.

نعم يخرج بالتوقّف و التقدّم عدم الأضداد عن البحث و ذلك لأنها من المقارنات إذ عدم كلّ ضدّ مقارن مع الضدّ الآخر فلا يتوقّف وجود الضدّ على تقدّمه حتّى يكون مقدّمه بالنسبه اليه هذا بخلاف عدم المانع فإنه مقدّم على كلّ معلول كما لا يخفى.

المقام الثالث: محلّ النزاع

في بيان أنّ محلّ النزاع هو ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة عند ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة لدى المقدّمه و عدمه إذ ليس المراد من وجوب المقدّمه أو حرمتها هو اللابديّه العقليّه لأنّه ممّا لا سبيل إلى إنكارها بداهه.

أنّ العقل إذا أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته و رأى أنّ تركها في مقدّمه الواجب يوجب ترك الواجب الذي فيه استحقاق العقوبه استقلّ بلزوم إتيانها امثالاً لأمره تعالى و تحصيلاً للأمن من العقوبه أو رأى أنّ فعلها في مقدّمات الحرام يوجب ارتكاب الحرام استقلّ العقل بترك المقدّمه امثالاً لنهيّه تعالى.

ثمّ إنّ المراد من الوجوب أو الحرام الشرعيّ ليس نفسياً إذ ليست في جميع المقدمات مصالح أو مفاصد نفسيّه تقتضى هذا النحو من الحرمة أو الوجوب بل المزاد منه هو الوجوب أو الحرام الشرعيّ الغيريّ التبعيّ الذي تحقّق بتبع وجوب ذى المقدّمه أو حرمتها.

المقام الرابع: فى تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

ولا ريب فى أن وجوب المقدمه بناء على الملازمه تابع فى الخصوصيات من الإطلاق و الاشتراط لوجوب ذبيها فلو كان وجوب ذى المقدمه مطلقا لكان وجوب مقدمته كذلك و إن كان مشروطا لكان وجوب المقدمه كذلك و هذا فى غايه الوضوح.

لأنّ الحاكم فى الملازمه هو العقل و هو يرى وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذبيها فمع كون وجوبها من رشحات ذبيها لا مجال للاختلاف بين وجوبها و وجوب ذبيها.

و ربما نسب الخلاف إلى صاحب المعالم بأنّه ذهب إلى أنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادته ذبيها بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادته ذبيها و عليه فوجوب المقدمه عنده مشروط بإرادته ذى المقدمه مع أنّ وجوب ذى المقدمه يكون مطلقا و هو مناف لتبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها فى الخصوصيات.

و لكنّ التأمل التام فى كلماته يشهد على أنه ليس مخالفا للتبعيه المذكوره و إنّما اعتبر إرادته ذى المقدمه فى تحقّق الملازمه و مع تحقّق الملازمه فالتبعيه ثابتة كما أنّ صاحب الفصول اعتبر الإيصال فى تحقّق الملازمه.

و عليه فكلام صاحب المعالم ككلام صاحب الفصول و إن كان محل تأمل و نظر عند بعض العلماء و لكنهما لا يكونان مخالفين لمسأله التبعيه بعد ثبوت الملازمه كما لا يخفى.

الفقيهيه و لا من المبادئ الأحكاميه الفقيهيه و لا من المبادئ التصديقيه

الاصوليه

أمّا الأول: فلأنّ البحث في المقام عن ثبوت الملازمه عقلا بين إرادته ذى المقدمه و الأمر بها و إرادته مقدماتها و الأمر بها و عدم ثبوتها أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدمه على وجوب مقدماتها أو عدم دلالتها و من المعلوم أنّه أجنبي عن البحث الكلامي موضوعا لأنّ البحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد و عليه فالمناسب للكلام أن تقع البحث في أنّ المقدمه هل تكون مستتبعه فعلا- و تركا للثواب و العقاب أم لا- و المفروض أنّه لا يقع البحث في المقام عن الاستتباع المذكور بل لا مورد له لأنّ وجوب المقدمه على القول به كما أفاد في بدائع الأفكار لا يستلزم امتثاله بنفسه ثوابا و لا عصيانه عقابا غير ما يترتب على امتثال وجوب ذيه و عصيانه لأنّ وجوب الغيري لا ينشأ عن المصلحه النفسيه في متعلقه و إلا كان وجوب المقدمه نفسيا لا غيريا (1).

و أمّا الثاني: فلأنّ المسأله الاصوليه هي ما يمكن أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط أو تصير نتيجتها مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهاديّ و المسأله الفقيهيه ليست كذلك و إن كانت من القواعد الكليّه كقاعده الطهاره و بعبارة اخرى أنّ المسأله الاصوليه ما به ينظر و المسأله الفقيهيه ما فيه ينظر و مع ملاحظه خصوصيات المسألتين يظهر أنّ البحث عن وجود الملازمه بين إيجاب ذى المقدمه و إيجاب المقدمه و عدمها ممّا يقع في طريق الاستنباط و الحكم بالوجوب الشرعيّ

ص: ٣٦٩

للمقدمات أو بعدم وجوبها ولا- صله للبحث عن وجود الملازمه و عدمها بالبحث عن أحوال المكلف و عوارضه حتى يكون المسأله مسأله فقهيّه هذا مضافا إلى أنّ البحث الفقهي لا يناسب الاصولي و الاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصوليّه كما افاد صاحب الكفايه.

نعم لو كان البحث من ابتداء الأمر في وجوب المقدمات شرعا كانت من المسائل الفقهيّه اللهم إلا أن يقال كما في بدائع الأفكار أنّ مبحث مقدمه الواجب حتى إذا كانت نتيجة البحث هو وجوب المقدمه لا تحقّق الملازمه يخرج عن المباحث الفقهيّه و السرّ في ذلك هو أنّ وجوب المقدمه ليس حكما وحدائيا ناشئا من ملاك واحد بل هو واحد عنوانا و متعدّد بتعدّد الملاكات الواجبات النفسيه.

و القاعده الفقهيّه تحكى عن ملاك واحد كقاعده ما يضمن و ما لا يضمن الناشئه عن قاعده اليد و هكذا (١).

و لكنّ لقائل أن يقول: إنّ وحده الملاك و تعدّدها أجنبي عن معيار الدخول في المسائل الاصوليه و الفقهيّه و المعيار في المسائل الاصوليه هو إمكان أن تقع المسأله في طريق الاستنباط بخلاف المسائل الفقهيّه فإنّها نفس الحكم و لا تقع في طريق الاستنباط فتدبر جيّدا.

و أمّا الثالث: فهو كما في نهايه الاصول معاندات الأحكام و ملازماتها التي بحثوا عنها قدماء الأصحاب و كانوا يسمونها بالمبادئ الأحكاميه و منها هذه المسأله (٢).

قال في بدائع الأفكار و المبادئ الأحكاميه على ما هو المعروف عند الاصوليين هي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الاحكام التكليفيّه أو الوضعيه كتضادّ

ص: ٣٧٠

١- (١) ج ٣١٢/١.

٢- (٢) ١٤٢/١.

الأحكام و ملازمه بعضها لبعض و نحوها و البحث عن الملازمه فى باب المقدمه من هذا القبيل (١).

إلا- أنه كما أفاد المحقق العراقى لا- يضرّ بكونها من المسائل الاصوليه أيضا بعد كونها معنونه بجهتين اللتين توجب كلّ واحد منهما تعنونها بعنوان مستقلّ فجهه كون الملازمه من عوارض و جوب ذى المقدمه توجب صحّه إدراجها فى مبادئ الأحكام كما أنّ جهه كون نتيجة البحث عنها يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط يصلح لأن يبحث عنها فى المسائل الاصوليه (٢).

و أمّا الرابع: فهو كما قيل إنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّه الأربعة و منها حكم العقل و المراد به كلّ حكم عقلى يتوصّل به إلى حكم شرعىّ فلا محاله يجب أن يبحث فى الاصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعيّه لا عن ثبوت نفسها و نفيها و البحث فى مسأله المقدمه إذا كان عن تحقّق الملازمه بين الوجوبين كان بحثا عن نفس الحكم العقلى لا عن عوارضه و عليه يصير البحث من المبادئ التصديقيه لوجود موضوع علم الاصول.

و يقرب منه ما فى نهايه الاصول حيث قال: إن قلت:

إذا كان موضوع علم الاصول عبارته عن عنوان الحجّه فى الفقه و كان البحث فى العلم عن تعييناتها و تشخيصاتها كما مرّ شرح ذلك فى مبحث الموضوع فلم لا- يكون المسأله اصوليه مع أنّ البحث فيها عن تعيين من تعييناتها إذ يبحث فيها عن أنّ و جوب الشئ حجه على و جوب مقدماته أم لا.

قلت: ليس البحث فى المسأله عن الحجّيه بل عن الملازمه بين الوجوبين إذ مع عدم الملازمه لا معنى لحجّيه و جوب شئ على و جوب شئ آخر و بعد ثبوت

ص: ٣٧١

١-١ (١) ٣١١/١.

٢-٢ (٢) راجع بدائع الافكار: ٣١١/١.

الملازمه لا- مورد للبحث عن الحجّيه فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّه على الآخر بالضروره و لا مجال للبحث عنها و بالجمله محطّ النظر في المسأله هو إثبات الملازمه لا الحجّيه (1).

و فيه أنّ موضوع علم الاصول ليس الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه بل ذواتها بل لا يختصّ بالأدلّه الأربعة و ذواتها لأنّ موضوع علم الاصول كما مرّ في البحث عن الموضوع أعمّ منها و هو ما يصلح للحجّيه على الحكم الكلّي الفقهيّ و هو يشمل غير الأدلّه الأربعة فوجب ذى المقدمه ممّا يصلح و يمكن أن يكون حجّه على وجوب المقدمه بدعوى الملازمه العقلية بينهما أو بدعوى الدلاله اللفظية عليه.

و عليه فكلّ قاعده يمكن على فرض ثبوتها أن تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعيّ الإلهيّ فهي داخله في موضوع علم الاصول و لو كان ثبوتها بالبحث عنها كسائر العلوم مثل المسائل المنطقية فإنّها ربما تكون مكتشفه بالبحث عنها و مع ذلك لم تكن من المبادئ و لعلّه لذا كان البحث عن المفاهيم من المسائل الاصولية و لو كان ثبوتها موقوفا بالبحث عنها في الاصول فالمعيار هو صدق الموضوع عليه و لو بعد البحث عنه بنحو القضية الحقيقية و من المعلوم صدق قاعده يمكن أن تقع كبرى للاستنباط على مثل الملازمه بين إيجاب ذى المقدمه و إيجاب المقدمات و القول بأنّ البحث عن حجّيه المفاهيم ليس في أصل ثبوت المفاهيم بل في حجّيتها حيث أنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط و الوصف و أمثالهما ظهورا ما في الدخاله بلا إشكال و إنّما يقع البحث عن حجّيتها كما في نهايه الاصول مندفع بأنّ ظهورا ما ليس هو المفهوم فإن كان مثله كاف في إدراج مباحث المفاهيم في المسائل الاصولية فإنّ ذى المقدمه و وجوبها أيضا لهما ظهور ما في إرادته المقدمات فالبحث عن وجود الملازمه بينهما

ص: ٣٧٢

و حجّيتها يكون داخلا- بهذا الاعتبار فى المسائل الاصوليه و لعلّ إليه يؤول ما فى بدائع الأفكار حيث قال إنّ موضوع علم الاصول ليس هو الأدلّه الأربعة بل هو ما يمكن أن يكون نتيجة البحث عن عوارضه واقعه فى طريق الاستنباط و بما أنّ نتيجة بحث المقدمه يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط يكون البحث المزبور من مسائل العلم (1).

هذا مضافا إلى ما فى تهذيب الاصول من أنّه لو سلّمنا لزوم وجود الموضوع فى العلوم و أنّ موضوع علم الاصول هو الحجّه فى الفقه يمكن أن يقال أنّ البحث عن وجوب المقدمه بحث عن عوارض ذلك الموضوع لا- بما أنّه عرض خارجيّ بل بما أنّه عرض تحليليّ و بذلك ينسلك أكثر ما يبحث عنه فى هذا العلم فى عداد مسائله و أوضحناه بما لا مزيد عليه فى مبحث حجّيه الأخبار.

و أوضحه فى التعليقه بأنّ موضوع علم الاصول هو الحجّه فى الفقه فإنّ الفقيه لمّا رأى احتياجه فى الفقه إلى الحجّه توجه إليها و جعلها و جهه نفسه و تفحص عن تعييناتها الّتى هى الأ-عروض الذاتيه التحليليه...فالحجّه بما هى حجّه موضوع بحثه و علمه و تعييناتها الّتى هى الخبر الواحد و الظواهر و الاستصحاب و سائر المسائل الاصوليه من العوارض الذاتيه لها بالمعنى الّذى ذكرنا إلى أن قال:

إنّ المسائل الاصوليه إمّا أن تكون من القواعد الشرعيه الّتى تقع فى طريق الاستنباط كمسأله حجّيه الاستصحاب...

و إمّا من القواعد العقلانيه لحجّيه الظواهر و الخبر الواحد...و إمّا من القواعد العقلانيه الّتى تثبت بها الأحكام الشرعيه كمسائل اجتماع الأمر و النهى و مقدمه الواجب و حرمة الضدّ من العقلانيات.

و إمّا من القواعد العقلانيه لإثبات العذر و قطعه كمسائل البراءه و الاشتغال و كلّ

ص: ٣٧٣

(١-١) ج ٣١١/١.

ذلك ما يحتج به الفقيه.

أمّا لإثبات الحكم ونفيه عقلا أو تعديداً أو لفهم التكليف الظاهريّ و ليس مسأله من المسائل الاصوليه إلا و يحتج بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها أنّها هي الحجّة في الفقه (١).

اللهمّ إلاّ- أن يقال بأنّه لا يكفي للجواب بعد ما صرح به في نهايه الاصول من أنّ البحث عن الملازمه لا الحجّيه و تعيّناتها بل لا معنى لها لو لم يكن ملازمه و لا- مورد لها أن ثبتت الملازمه فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّه على الآخر بالضروره و لا حاجه إلى البحث عنها.

هذا بخلاف ما أشرنا إليه من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّيه إذ هو صادق على المقام فإنّ وجوب ذي المقدمه ممّا يصلح للحجّيه بدعوى الملازمه بينه و بين وجوب المقدمات أو بدعوى الدلاله اللفظيه و لا ملزم لجعل الموضوع هو الحجّه الفعلية و حصر البحث في تعيّناتها كما عرفت في مبحث الموضوع.

إن أبيت إلاّ- عن قصور الموضوع لا- يضرّ ذلك بعد وضوح كون المسأله ممّا تقع في طريق الاستنباط و لذلك قال المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه أنّ إدراج هذه المباحث التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الاصوليه في المبادئ و إخراجها عن المقاصد بلا وجه و مجرد كون الشئ من المبادئ التصديقيه لمسأله لا يقتضى أن يكون منها بقول مطلق مع كون نتيجتها في نفسها كنتيجة تلك المسأله و عدم شمول ما عدّ موضوعاً للعلم لموضوع هذه المسأله من مفاصد ما جعل موضوعاً للعلم و قصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل في الفرض المهمّ لا من قصور المسأله عن كونها من مقاصد الفنّ و مطالبه (٢).

ص: ٣٧٤

١- ١) تهذيب الاصول: ١/٢٠٣-٢٠٢.

٢- ٢) التعليقه: ١/٣٥٨.

في أن المسأله عقليه لا لفظيه:

نسب إلى صاحب المعالم أنه ذهب إلى أن المسأله لفظيه حيث استدلل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ و أورد عليه في الكفايه بأنه لا مجال لتحرير النزاع في مقام الإثبات و الدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث بعد كون نفس الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ثبوتا محل إشكال.

و فيه أولا: إن النسبه المذكوره غير ثابتة لأنه قدس سره لم يكتف بها بل استدلل على نفي الملازمه العقليه بعدم المنع العقلي من تصريح الأمر بذي المقدمه بعدم وجوب المقدمه و لذلك قال في الوقايه يظهر من ذلك أن مختاره ملق من أمرين هما نفي الدلاله و الملازمه فاستدل على كل منهم بدليل (1) و عليه فصاحب المعالم اختار نفي الملازمه مطلقا عقليه كانت أو لفظيه و استدلل على نفي كل واحد منهما بدليل.

و ثانيا: إن الدلاله اللفظيه لا تتوقف على ثبوت الملازمه العقليه لامكان أن يكون الكلام في ثبوت الدلاله اللفظيه مثل الكلام في دلاله الأمر على الفور دون التراخي و المره دون التكرار فكما أن الدلاله اللفظيه فيهما لا تتوقف على الملازمه العقليه كذلك في وجوب المقدمه و عدمه و لذلك قال في الوقايه و يمكن أن يكون الكلام في ثبوت الدلاله اللفظيه للهيئه على وجوب المقدمه و عدمه فيدعى القائل بالوجوب دلاله اللفظ عليه كما ادعى غيره دلالتة على الفور و التكرار فالبحث إذن يناسب مباحث الألفاظ إلى أن قال و قد عرفت إن الدلاله اللفظيه لا تتوقف على الملازمه العقليه فلا موقع هنا للفظي الثبوت و الإثبات (2).

ص: ٣٧٥

١- ١) ٢٠٦.

٢- ٢) ٢٠٥-٢٠٦.

و لكنّ البحث عن ظهور الأمر في كذا و كذا بحث صغرى بالنسبة إلى حجّته الظهورات و يكون من مبادئها و لا- يناسب المسائل الاصولية و كيف كان فالأولى أن يقال أنّ المسألة عقلية لا لفظية لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه يشترط في الدلالة الالتزامية أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقيّ أو له و للتضمنيّ فإذا دلّ اللفظ على المعنى و يكون له لازم ذهنيّ يدلّ عليه و لو بوسط تكون الدلالة التزامية و ما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختياريّ عن كون فاعله مريداً له فالبعث المتعلّق بشيء إنّما هو كاشف عن كون فاعله مريداً له لأجل كونه فعلاً- اختياريّاً له لا- لأجل كونه دالّاً- عليه مطابقه حتّى يكون لازمه لازم المعنى المطابقيّ و تكون الدلالة من الدلالات اللفظية إلى أن قال:

مع أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالآله اللفظية (١).

فالمتمّجه أنّ البحث عقليّه لا- لفظية لأنّ البحث يقع في أنّ البعث القوليّ نحو شيء كما يكون كالبعث الخارجيّ في كشفه عن إرادته فاعله لأنّه فعل اختياريّ صادر عن ذي شعور حكيم هل يكون كذلك بالنسبة إلى إرادته مقدّماته أم لا.

و بعبارة اخرى هل تلازم إرادته المتعلّق لإرادته مقدّماته من ناحيه كشف الفعل الاختياريّ أم لا و من المعلوم أنّه لا دخاله للفظ في تلك الملازمه.

و لكن مع ذلك لا مانع من ذكرها في مباحث الألفاظ لكفايه توهم لفظية الملازمه عند بعض و إن قوّينا كون الملازمه عقليّه لا لفظية فلا تغفل.

ص: ٣٧٦

فى مقدّمه الواجب و الحرام و يقع الكلام فى مقامات

المقام الأول إنّه لا تختصّ المقدّمه المبحوث عنها بمقدّمه الواجب بل تعمّ مقدّمه الحرام أيضا لعموميّه ملاك البحث ضروره أنّ الملازمه إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدّماته سواء كان الطلب طلبا للفعل أو للترك.

المقام الثانى إنّ المراد من المقدّمه هو ما يتوقّف ذو المقدّمه عليه فى الوجود أو الترك و عليه فلا- تشمل المقارنات و المتلازمات لعدم توقّف المقارن و المتلازم على المقارن و المتلازم الآخر.

و أمّا اعتبار الاستقلال فى الوجود فى المقدّمه كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا- دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان فى مثل أعتق رقبه فى البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث إنّ محلّ النزاع و الاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيّه لا العقليّ إذ اللابديّه العقليّه لا مجال لانكارها بدهاه.

أنّ العقل إذ أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته استقلّ من دون تأمّل بوجوبها كما لا يخفى و لا مجال للنزاع فيها.

المقام الرابع إنّ المقصود من تبعيته إرادته المقدمه لإرادته ذبها إنّ إرادته ذبها صارت منشأ لإرادته المقدمه بمادتها بعد الالتفات إلى أنّ ذا المقدمه لا يحصل بدون المقدمات الواقعيه و حيث إنّ الالتفات المذكور حاصل فى جميع الموارد إجمالاً تحصل إرادته المقدمه بالفعل بتبع إرادته ذبها و أنّ توقّف تفصيل الإراده بالنسبه إلى آحاد المقدمات على التشخيص أنّ كلّ واحد منها ممّا توقّف عليه ذوها.

المقام الخامس إنّ المسأله من المسائل الاصوليه الكلاميه لأنّ البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و إرادته المقدمه أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدمه على وجوب المقدمه و هذا أجنبيّ عن البحث الكلاميّ إذ البحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد و أنّ المقدمه هل تكون مستتبعه فعلاً و تركاً للثواب و العقاب أم لا.

و من المعلوم أنّ البحث فى المقام ليس من هذه الناحيه بل لا مورد له لأنّ وجوب المقدمه على القول به لا يستلزم امتثاله بنفسه ثواباً و لا عصيانه عقاباً غير ما يترتب على امتثال ذبها و عصيانه.

و هكذا لا- تكون المسأله فقهيّه فإنّ الاصوليه ما به ينظر و المسأله الفقهيّه ما فيه ينظر و هذه المسأله ما تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط و تكون ممّا به ينظر و المسأله الفقهيّه لا- تقع كذلك بل هى ممّا فيه ينظر فإنّها هى نفس الحكم و لا تقع فى طريق الاستنباط.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المسأله الاصوليه هى ما يصلح للحجّيه على الحكم الكلّيّ الفقهيّ و هو عنوان ينطبق على وجوب ذى المقدمه فإنّه ممّا يصلح لأن يكون حجّه على وجوب المقدمه بدعوى الملازمه العقليه بين وجوبهما أو بدعوى الدلاله اللفظيه

عليه و لا يضرّ بذلك تعنون المسأله بعناوين أخرى من قبيل أنّ الملازمه من عوارض وجوب ذى المقدمه و بهذا الاعتبار يمكن إدراجها فى مبادئ الأحكام الفقهيّه لأنّ ملازمات الأحكام و معانداتها تسمى بالمبادئ الأحكاميه.

إذ لا- منافاه بين كون المسأله باعتبار من المبادئ و باعتبار كون نتيجه المسأله ممّا يصلح لأن تقع فى طريق الاستنباط يكون من المسائل الاصوليه.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وقع لما يقال من أنّ موضوع علم الاصول هو الأدله الأربعة و منها حكم العقل و المراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلا- محاله يجب أن يبحث فى الاصول عن لواحق القضايا العقلية المثبته للأحكام الشرعيّه لا عن ثبوت نفسها و نفيها و البحث فى مسأله المقدمه إذا كان عن تحقّق الملازمه بين الوجوبين كان بحثا عن نفس الحكم العقليّ الحكم العقليّ لا عن عوارضه و عليه يصير البحث من المبادئ التصديقيه لوجود موضوع علم الاصول.

و ذلك لأنّ إدراج أمثال هذه المسأله التى تنفع نتائجها فى إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الاصوليه فى المبادئ التصديقيه كما ترى لأنّ هذه المسائل كنفس المسائل الاصوليه فى النتيجه فإنّ نتيجهتها تقع فى طريق الاستنباط و عنوان ما يصلح لأن يقع فى طريق الاستنباط يشملها و إن لم يشملها ما عدّه بعض موضوعا لعلم الاصول فلا تغفل.

المقام السادس:

إنّ الظاهر أنّ المسأله عقليه لا لفظيه إذ اللازم فى الدلاله الالتزاميه هو أن يكون اللازم لازما للمعنى المطابقى و ما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلاله الأمر على كون متعلّقه مرادا للأمر ليس من قبيل دلاله اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختيارى عن كون فاعله مريدا له هذا مضافا إلى أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالدلاله اللفظيه.

ص: ٣٧٩

منها: تقسيمات إلى الداخليه و الخارجيه:

اشاره

يقع الكلام في أمور:

أحدها: إن المراد من المقدمه الداخليه هي ما كانت متحده مع المركبات كالأجزاء و مقومات المركبات الاعتباريه كالصلاه و الفوج و القوم أو المركبات الصناعيه كالبيت و الدار و نحوهما مما يتوقف حصول المركبات على وجودها و المراد من المقدمه الخارجيه ما كانت مغايره وجودا و ماهيه للمأمور به أو المركبات الاعتباريه مما يتوقف حصول المركبات أو المأمور به عليها كطبي الطريق بالنسبه إلى الحج.

ثم إن حقيقه ما ينتزع منه عنوان الكلّ أو المجموع أو الفوج أو القوم و هو مجموع الأجزاء و الأفراد لا تتحقق في الواقع و نفس الأمر إلا بتحقيق كل واحد من الأجزاء و الأفراد في الواقع و نفس الأمر.

فالمجموع و هو ما يترتب عليه الغرض كفتح المصرو غيره هو منشأ انتزاع عنوان المركب كالفوج أو القوم و كل واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدمه

التي هي ما يتوقف عليه وجود ذى المقدمه و لا- يمكن وجوده بدونه و عليه فالكل و الجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ربما يتوهم خروج المقدمات الداخليه من حريم النزاع بتقريب أن الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركب في الخارج فلا معنى للتوقف حتى يترشح الوجوب منه إليه و المغايره الاعتباريه لا توجب مغايره وجود أحدهما لوجود الآخر.

و فيه أن مجموع الأجزاء الذي كان منشأ لانتزاع عنوان المركب عين المركب لا من مقدماته إذ المقدمه هو كل واحد واحد من الأجزاء و الأفراد. أ لا- ترى عدم صدق العنوان إلا على المجموع دون الأفراد أو الأجزاء، مثلاً عنوان الفوج أو القوم صادق على مجموع آحاد العسكر أو القوم لا على كل واحد واحد كما أن عنوان البيت أو الدار صادق على مجموع أجزاء البيت أو الدار لا على كل واحد واحد من الأجزاء كما لا يخفى و عليه فإذا كانت حقيقه ذى المقدمه و المقدمه و ملاكهما متحققه في الواقع و نفس الأمر فكيف يكون المقدمات الداخليه خارجه عن محل النزاع.

ثم أن المراد من التعبير بلا بشرط في الكفايه أو بشرط لا كما عن الشيخ الأعظم إن كان هو يرجع إلى حقيقه المقدمه في نفس الأمر كما أن تعبير بشرط الشيء كما في الكفايه أو لا بشرط كما عن الشيخ الأعظم يؤول إلى حقيقه المركب فلا مانع و أمّا إذا كان المقصود إن الجزء و الكل أمران اعتباريان من دون تحقق منشأ انتزاعهما في نفس الأمر و الواقع ففيه منع لما عرفت من أن ملاك الجزئيه و الكلئيه متحقق في نفس الأمر و يكون توقف المركب على الجزء حقيقياً و ضرورياً و ملاك تعلق الإراده الغيريه كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد الخميني هو التوقف الواقعي للمركب على كل جزء من أجزائه (1).

ص: ٣٨١

فالمغايره ليست اعتباريّه محضه كما لا يخفى.

و ثانيها: إنّ محطّ الإراده و الطلب هو الوجود الذهنيّ باعتبار حكايته عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الفعل بما هو وجود خارجيّ بعد تحقّقه في الخارج موجب لسقوط الوجوب و الثبوت و عليه فالمطلوب و المراد هو الفعل الذهنيّ سواء كان بسيطاً أو مركّباً بما هو وجود عنوانيّ مطابقه و معنونه هو الوجود الخارجيّ.

فحينئذ إذا لاحظ الأمر عنواناً مركّباً يكون الغرض مترتباً عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كأنّ كلّ واحد من الآحاد مندكّ فان في العنوان المركّب كالفوج و لا- يكون كلّ واحد في حال إرادته المركّب مورداً للتصوّر أو الاشتياق و لا يمكن أن تتعلّق بكلّ واحد واحد من الآحاد إرادته نفسيّه لعدم صدق العنوان عليه و عدم ترتّب الغرض عليه فالأمر إنّما أراد عند تصوّر العنوان المركّب كالفوج و القوم و الصلاه نفس المتصوّر و اشتاق إليه و أراد إحضاره إرادته النفسيّه متعلّقه بنفس العنوان المركّب لا غير ثمّ أنّ إرادته العنوان و الدعوه إليه إرادته مجموع الأجزاء و الآحاد الذي هو معنون هذا العنوان لاّتحاد العنوان مع معنونه.

و لذا أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ دعوه الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوتها إلى الطبيعه (1).

و قد عرفت أنّ مجموع الأجزاء عين المركّب و ليس هو بالمقدّمه إذ المقدّمه هي كلّ واحد واحد من الأجزاء فالأمر بعد تصوّر أنّ المركّب لا يتأتّى به إلاّ بكلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد أراد كلّ مقدّمه لأجل إرادته المركّب و يكفي في تعلّق الإراده الغيريّه لحاظ كلّ فرد أو كلّ جزء إجمالاً- بعنوان ما يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتتعلّق الإراده بها تبعاً لإرادته ذى المقدّمه و هو ممّا يشهد به الوجدان

ص: ٣٨٢

فإنَّ قراءه الحمد من أجزاء الصلاه مثلا تقع بالإرادة الغيريّه عند الالتفات إلى أنّها من أجزاء الصلاه و هكذا.

فإرادة العنوان المركّب إرادة نفسيّه و إرادة كلّ جزء جزء إرادة غيريّه.

ثالثها: إنّ المقدّمه ليست بمراده و واجبه بما لها من العناوين الذاتيه بل بما له من حيثيه المقدّميه و هي كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من الحيثيات الواقعيّه التي ربما لا توجد في غيرها (١).

فالمعتبر في الإراده الغيريّه هو المقدّميه.

و عليه فلا- وجه لجعل عنوان المقدّمه من الحيثيات التعليليه لتعلّق الإراده أو الوجوب بنفس المقدّمه بما لها من العناوين الذاتيه لعدم مطلوبيّتها بعنوانها الذاتيه بل لكونها معنونه بعنوان المقدّمه كانت مطلوبه.

و عليه فمركّب الإراده و الأمر و البعث في الإراده النفسيه و الأمر النفسى غير مركّب الإراده الغيريّه و الأمر الغيرى فإنّ المركّب في الأوّل هو العنوان الذهنيّ الذي مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض و المركّب في الثاني هو أيضا عنوان ذهنيّ و هو المقدّمه الحاكيه عن حقيقه خارجيه و هو كلّ ما لولاها لما كان المركّب المقصود فارتفع المحاذير كلّها فالمقدّمه مركّب الإراده الغيريّه و عنوان المركّب المنطبق على مجموع الأجزاء مع كيفيّتها و ترتبها الخاصّ مركّب الإراده النفسيه.

رابعها: إنّ لا يلزم من وجوب المقدّمه الداخليه اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى في شىء واحد حتّى يقال بأنّ اجتماع المثليين محال لأنّ الوجوب النفسى متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذى منشأ لانتزاع العنوان و من المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء إذ لا يكون كلّ واحد واحد

ص: ٣٨٣

منشأ لا نزاع العنوان كما لا يصدق العنوان عليه.

كما أنّ الوجوب الغيرى متعلق بعنوان المقدمه الحاكيه عن كلّ واحد واحد فمغايرتهما مانعه عن اجتماعهما فى الواحد و عليه فلا وجه لدعوى أنّ تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه يوجب اجتماع المثليين بتوهم أنّ مقتضى كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا هو كون نفس آحاد الأجزاء واجبه بنفس وجوب ذى المقدمه و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه و حينئذ فلو كانت الأجزاء وافية بالوجوب الغيرى لزم اجتماع الوجوبين المتماثلين فى شىء واحد و هو نفس أحد الأجزاء.

و ذلك لما عرفت من أن المراد من المعنون و هو الأجزاء بالأسر أى مجموعها غير ما يتوقف عليه الكلّ من آحاد الأجزاء فعند ملاحظه منشأ انتزاع العنوان لا يرى وجود المقدمه استقلالاً فالوجوب النفسى لا يرتبط بالمقدمه بل يرتبط بنفس منشأ انتزاع المركّب و هو مجموع الأجزاء و الآحاد كما أنّ المراد من معنون المقدمه هو ما يتوقف الكلّ عليه فلا يسرى الوجوب النفسى إلى معنون المقدمه كما لا يسرى وجوب المقدمه إلى معنون ذى المقدمه فلا يلزم بعد اختلاف موضوع الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى اجتماع المثليين عند تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه كما لا يلزم اللغوئه أيضا بعد تعدد الملاك بحسب الواقع بتبع مغايره معنون المقدمه مع معنون ذى المقدمه.

و عليه فلا مورد لما فى بدائع الأفكار من أنّ الأجزاء نفس الكلّ المركّب منها وجودا فى الخارج و البعث إلى الكلّ بعث إليها فأى فائده فى البعث إليها ثانيا و إذا كان البعث الغيرى لغوا استحال على الحكيم صدوره منه (1).

و ذلك لأنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الفرض

ص: ٣٨٤

(١-١) ج ٣١٦/١.

و هو مغاير مع كل جزء جزء مما يتوقف حصول المجموع المذكور عليه و لذا لا يترتب على كل جزء جزء الغرض المترتب على المجموع بإرادته المجموع بما هو المجموع غير إرادته كل جزء جزء و المغايره بينهما تكفى فى كون الأجزاء الداخليه كالأجزاء الخارجيه فى البحث عن أن إرادته ذى المقدمه هل تكون مستلزمه لإرادته كل جزء جزء شرعا أو لا فكما أن تعلق الإراده بذى المقدمه فى المقدمات الخارجيه لا توجب لغويته تعلق الإراده بالمقدمات الخارجيه كذلك تعلق الإراده النفسيه بالعنوان المنطبق على المجموع بما هو مجموع بحيث لا- يرى فيه الأجزاء بنحو الاستقلال لا توجب لغويته الإراده الغيريه بنفس كل جزء جزء من الأجزاء.

ألا ترى من أراد البيت أراد معنون البيت من مجموع الأجزاء بما هو مجموع الأجزاء المترتب عليه الغرض من السكونه فيه و مع ذلك أراد كل جزء جزء من أجزاء البيت مما يتوقف حصول المجموع المذكور عليه كاللبن أو العمود و نحوهما.

فتحصل أن المركبات الجعليه الشرعيه كالمركبات الصناعيه فكما أن مثل السرير أو البيت له هيئه و أجزاء تسمى باسم مخصوص باعتبار مجموعهما و يشير به اليهما إجمالا و يقال له الكل كل بالإضافة إلى آحاد المواد التى تركب منها و تسمى تلك الآحاد أجزاء له و يكون نفس هذا المجموع الذى يترتب عليه الغرض مصحح انتزاع الكل من ذلك المركب كذلك يكون الأكثر فى المركبات الجعليه الشرعيه.

و أيضا كما أن المركب الصناعى مورد الإراده النفسيه بما هو المركب الصناعى كذلك المركب الجعلى مورد الإراده النفسيه و كما أن كل جزء من أجزاء المركب الصناعى بنحو التفصيل مورد الإراده الغيريه كذلك يكون الأمر فى كل جزء جزء من أجزاء المركب الجعلى اذا لوحظ تفصيلا و لا ينافى ذلك كون كل جزء باعتبار اندكاه فى المجموع مورد الإراده النفسيه لأنه باعتبار وجوده فى العنوان الإجمالى و الإراده الغيريه باعتبار وجوده التفصيلى و اختلاف موضوعهما بالإجمال و التفصيل يكفى فى

رفع التنافى و يشهد له حكم الوجدان بوجود الإرادتين فى المركبات الصناعيه. فإنّ البانى للبيت له إرادته نفسيه بالنسبه إلى بناء البيت و البيت عنوان إجمالى لجميع كل ما له دخل فى تحقّق البيت فى الخارج و مع ذلك يحصل له إرادته تبعاً بالنسبه إلى كل جزء جزء حين بناء البيت فلا تغفل.

أورد المحقّق العراقى على ذلك بأنّ فى المثال المزبور إمّا أن تكون المصلحه النفسيه قائمه بالهيئه الاجتماعيه فقط أو بالأجزاء و الهيئه الاجتماعيه معا.

فعلى الأوّل و إن كانت الأجزاء مقدّمه للهيئه الاجتماعيه الواجب فتكون واجبه بالوجوب الغيرى إلاّ أنّه خارج عن الفرض إذ عليه لا يكون الواجب كلّاً و الأجزاء مقدّمه له كما هو الواضح و على الثانى يكون الواجب عدّه أمور و من جملتها الهيئه الاجتماعيه فلا يتحقّق أيضاً فى معروض الوجوب كلّ ذى أجزاء ذو أجزاء. و الشاهد على ذلك هو أنّه فى هذا الفرض يمكن أن يؤمر بتلك الأمور مع الهيئه الاجتماعيه بأوامر متعدده كما أنّه يمكن أن يؤمر بها بأمر واحد و هذا يكشف عن أنّ متعلّق الأمر ليس كلّاً ذا أجزاء (١).

و لكن يمكن أن يقال إنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء و الهيئه بوجودهما الإجمالى و عليه فلا يكون المصلحه النفسيه قائمه بالهيئه الاجتماعيه فقط كما لا تكون قائمه بالأجزاء و الهيئه الاجتماعيه منفصله كلّ واحده عن الاخرى بل المصلحه قائمه على وجودهما الإجمالى المشتمل عليها الذى يصدق عليه الكلّ و على آحاد أجزائه عنوان الجزء فلا تغفل.

خامسها: فى ثمره البحث:

ذهب فى بدائع الأفكار إلى أنّ ثمره القول بالوجوب الغيرى للأجزاء هو

ص: ٣٨٦

(١ - ١) بدائع الافكار: ٣١٨/١.

الاشتغال في مسأله الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين دون ما إذا قلنا بأن الأجزاء واجبه بوجوب نفس الكل فإنه يمكن الرجوع حينئذ إلى البراءة في الزائد.

و ذلك لوجود العلم الإجمالي بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل الأعم من الغيرى و النفسى للانحلال لتولده من العلم الإجمالي السابق عليه و تحقق التنجز في المرتبه السابقه.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى إما من جهة انتفاء ملاك المقدميه فيها أو من جهة محذور اجتماع المثليين لامكان الرجوع إلى البراءة في تلك المسأله نظرا إلى رجوع الأمر حينئذ إلى علم تفصيلي بتعلق إرادته الشارع بذات الأقل و لو لا بحدّه و هو الخمسه مثلا و الشك البدوى في تعلقها بالزائد.

و أما العلم الإجمالي فأنما هو متعلق بحدّ التكليف و أنه الأقل أو الأكثر كالخطّ الذى يتردد حدّه بين الذراع و الذراعين و مثل هذا العلم لا أثر له في التنجز لأنّ المؤثر منه إنّما هو العلم الإجمالي بذات التكليف لا بحدّه (1).

و فيه ما لا يخفى لأنّ عنوان المركّب متحد مع الأجزاء المعلومه اتحاد المجرى مع المفصل و إرادته العنوان و وجوبه تكون إرادته مجموع الأجزاء المعلومه و وجوبها و مع الاتحاد و العييه فالأجزاء المعلومه واجبه بالتفصيل.

و أما الأجزاء المشكوكه فلا دليل على دخالتها في العنوان كما لا دليل على ارادتها و وجوبها.

و عليه فيمكن إجراء البراءة فيها لعدم تمامية البيان فيها و لا فرق في ذلك بين أن قلنا بأنّ كلّ جزء جزء واجب غيرى كما قويناه أو لم نقل.

و لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه إنّ الحجّه على المركّب أنّما يكون حجّه على

ص: ٣٨٧

الأجزاء و داعيا إليها إذا قامت الحجّة على كون المركّب مركّبا من الأجزاء الكذائيّة و منحلاّ إليها و أمّا مع عدم قيام الحجّة عليه لا- يمكن أن يكون الأمر به حجّة عليها و داعيا إليها فمع الشكّ في جزئيّه شيء للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه ضروره أنّ تماميّة الحجّة إنّما تكون بالعلم و العلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركيب المركّب منها لما عرفت من أنّ السّرّ في داعويّه الأمر المتعلّق به إلى الأجزاء ليس إلّا كونه منحلاّ إليه فمع الشكّ لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه فلو بذل العبد جهده في استعلام ما أخذه المولى جزء للمركّب و وقف على عدّه أجزاء دلّت عليه الأدلّة و شكّ في جزئيّه شيء آخر فأتى بما قامت الحجّة عليه و ترك ما لم يقم عليه يعدّ مطيعا لأمر مولاه فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقابا بلا بيان و بلا برهان.

و الحاصل أنّ العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجّة عليه لا أزيد و لا أنقص.

أمّا العنوان فقد قامت عليه و أمّا أجزاء فما علم انحلاله إليها فقد لزم العبد لأنّ قيام الحجّة على العنوان قيام على الأجزاء التي علم انحلاله إليها و أمّا الأجزاء المشكوكه فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها و لا يتمّ الحجّة عليها للشكّ في دخولها في العنوان.

و هذا نظير ما لو كانت الأجزاء واجبه من أوّل الأمر بلا توسط عنوان فكما يرجع فيه إلى البراءه فهكذا فيما إذا كان متوسّطا في وجوب الأجزاء لما عرفت من العيّيّه مع التحفّظ بالفرق بالإجمال و التفصيل.

لا يقال إنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجماليّ فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم بالإتيان بما قامت الحجّة عليه لأنّنا نقول كأنّك نسيت ما حرّنا من الأمور لما تقدّم من أنّ النسبه بينهما بين العنوان و الأجزاء ليست نسبه المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى يكون المآل إلى الشكّ في السقوط بل العنوان عين الأجزاء في لحاظ

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا عدم اتحاد العنوان مع الأجزاء و كون النسبه بينهما نسبه المحصل مع المحصل فلا نسلم عدم جواز البراءه فى الزائد أيضا لكون المحصل شرعيا و يكون بيانه بيد الشارع و إنما لا مجال لجريان البراءه فيما إذا كان المحصل عقليا أو عرفيا بحيث لا يكون بيانه على عهدہ الشارع كما أفاد ذلك المحقق الهمداني قدس سره فى طهارته أو صلاته و عليه فلا وجه لقول سيدنا الإمام قدس سره ليست النسبه بينهما نسبه المحقق و المحقق (بالفتح) حتى يكون المآل إلى الشك فى السقوط فى مقامنا كما لا يخفى.

على أن العلم الإجمالى بوجوب الأقل و الأكثر يوجب الاحتياط كما ذهب إليه المحقق صاحب الحاشيه فيما إذا كان الأقل مبينا مع الأكثر و أميا إذا كان معنى الأقل كما أفاد سيدنا الإمام الخميني قدس سره إن الملحوظ نفس الأقل من غير لحاظ انضمام شيء معه لا كون عدم لحاظ شيء معه ملحوظا حتى يصير متباينا مع الملحوظ بشرط شيء يكون الأقل متيقنا و الزيادة مشكوكا فيها فينحل العلم إلى علم تفصيلي و شك بدئي فى وجوب الزيادة (٢).

و عليه فلا يكون ثمره البحث هو الاشتغال على تقدير القول بالوجوب الغيري فى آحاد الأجزاء و البراءه على عدم تقدير القول به لما عرفت من إمكان البراءه على تقديرين كما لا يخفى و بقيه الكلام فى محله إن شاء الله تعالى.

و لا يذهب عليك أن المقدمات الداخليه داخله فى حقيقه الأمور به سواء كان نحو دخالتها بالجزئيه أو التقييد و ربما يجتمع الجزئيه و التقييد فى الشيء كالقراءه فإنها بنفسها جزء الصلاه و لها دخاله فى تحقق الصلاه و من حيث تقيدها بكونها مسبوقه بالتكبيره و ملحوفه بالركوع أيضا لها الدخاله فيها. و ربما يكون بعض الأشياء دخيلا

فى المركب من حيث التقيّد فقط دون أصل وجوده كطهاره البدن للصلاه و طهاره الثوب و استقبال القبلة و الطهاره من الحدث و نظائرها فإنها بنفسها خارجه عن ذات الصلاه و حقيقتها و لكنّها داخله فيه تقيّدا يعنى أنّ المأمور به هو حصّه خاصّه من الصلاه و هى الصلاه المتقيّده بتلك الشرائط لا مطلقا.

فالجاء أو التقيّد كلاهما داخلان فى المقدمات الداخليه و أمّا نفس الشرائط و القيود فهى ليست من المقدمات الداخليه بل هما خارجه عن حقيقه المأمور به المركب كما لا يخفى.

المقدمات الخارجيه

و أمّا المقدمات الخارجيه فهى التى يتوقّف وجود المأمور به فى الخارج على وجودها كتوقّف وجود الكون فى الحجّ على طى المسافه أو كتوقّف تقيّد المأمور به بأمر على وجوده كتقيّد الصلاه بالطهاره على وجود طهاره البدن أو طهاره الثوب.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المقدمه علّه أو سببا أو شرطا أو معدّا لأنّ كلّها ممّا يتوقّف عليه ذو المقدمه فالمشى نحو الحجّ من المقدمات مع أنّها من المعدّات إذ كلّ خطوه تفى بوجود الآخر. نعم الخطوه الأخيره المتّصله كأنّه علّه للوصول و لكن لم يختصّ المقدميه بها كما لا يخفى.

ربما يتوهّم أنّ الأمر و الطلب فى المسببات التوليديه لا مجال له بعد عدم كونها مقدوره بل اللازم هو رجوعه إلى الأسباب التى تكون مقدوره.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر إنّما يتعلّق بما يتعلّق به إرادته الفاعل و من المعلوم أنّ الإراده لا يتعلّق بما ليس من فعله فالإرادته لا تتعلّق بمثل الإحراق فى مثل أحرقه بل تتعلّق بأسبابه من الإلقاء فى النار مثلا.

و يدفع ذلك بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ ملاك صحّه الأمر عقلا و عند جميع العقلاء هو كون الشىء مقدورا و لو مع الواسطه و إرادته الفاعل أيضا متعلّق

بما هو مقدور مع الواسطه ضروره تعلق إرادته القاتل بقتل عدوه و إنما تتعلق إرادته أخرى تبعاً بأسبابه لأجل تحصيل مراده النفسى و هذا كاف فى تعلق الأمر المولوى به و معه لا معنى لصرف الأوامر إلى الاسباب (1).

و منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه و المراد من العقليه هى المقدمه التى توقّف ذو المقدمه فى الوجود عليها كتوقّف المعلول على وجود العلّه و أجزاءها و معدّاته و إنما سمى عقليه لحكم العقل بتوقّف وجود الشىء عليه و لو كان من المعدّات.

و المراد بالشرعيه ما لا يكون التوقّف فيه واقعياً بنفسه و إنما توقّف عليه بعد حكم الشرع بدخاله شىء فى واجبه و مطلوبه.

و لذا سميت المقدمه شرعيه باعتبار جعل الشرع دخاله شىء فى واجبه و لكن بعد جعل واجبه مشروطاً و مقيداً فتوقّف المشروط على وجود شرطه عقلياً لا شرعياً لاستحاله حصول التقيّد بدون حصول القيد و عليه يمكن إرجاع الشرعيه إلى العقليه.

و لذلك قال فى نهايه الاصول:

أمّا الشرعيه فهى ترجع إلى العقليه لأن امتناع وجود شىء بدون شىء آخر الذى هو ملاك المقدميه ليس أمراً قابلاً للجعل بأن تكون الصلاه مثلاً- بما لها من الآثار و الغايات فى نفس الأمر أمراً يتحقّق بحسب الواقع بدون الطهاره أيضاً و مع ذلك يحكم الشارع تعييداً بامتناع وجودها بدونها و على هذا فحكم الشارع بامتناع الصلاه بدون الطهاره مثلاً إمّا من جهه أنه أخذها قيدياً للصلاه حين الأمر بها لدخاله لها فى المصلحه المترتبه منها.

و إمّا من جهه أنّ عنوان الصلاه كان بحسب الواقع عنواناً بسيطاً ينتزع عن الأفعال المخصوصه و كان انطباقها عليها فى نفس الأمر متوقفاً على الطهاره فكشف

ص: ٣٩١

الشارع عن ذلك و على كلا الوجهين تكون دخاله الطهاره عقليته أما على الثاني فواضح.

و أما على الأول فلأن استحاله وجود المقيّد بدون قيده تكون عقليته (1).

و أمّا العاديّه فإن أريد بها ما لم يتوقّف تحقّق ذيها عليها إلا أنّ العاده جرت على الإتيان به بواسطتها كالخروج من الدار فإنّه ممكن بدون التلبس باللباس المعدّ للخروج و لكنّ العاده جرت على الخروج معه فالعاديّه بهذا المعنى غير راجعه إلى العقليته لانتفاء حقيقه المقدميه بين ذى المقدمه و المقدمه العاديّه لعدم توقّف الخروج واقعا عليها لامكانه بدونها و لا ينبغي البحث عنها مع انتفاء حقيقه المقدميه فيها.

اللهمّ إلا أن يقال كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ النزاع فيما له مقدّمات منها العاديّه يرجع إلى أنّ الأمر بذيتها هل يقتضى الوجوب التخييريّ بين المقدّمات المتعدّده أم لا كما إذا انحصرت المقدمه فى شيء واحد يرجع النزاع فى أنّ الأمر بذيتها هل يقتضى الوجوب التعينيّ بالنسبه إليه أم لا فبهذا الاعتبار يرجع العاديّه إلى العقليّه أيضا نعم لا ينبغي النزاع فى خصوص المقدمه العاديّه بعد انتفاء حقيقه المقدميه بالنسبه إلى خصوصها.

و إن أريد بها ما توقّف ذو المقدمه على وجودها كالصعود على السطح على نصب السلم و نحوه و لكنّ التوقّف المذكور من جهة عدم التمكّن عاده من الطيران الممكن عقلا فهى أيضا راجعه إلى العقليّه ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لمن لم يتمكّن من الطيران فعلا و إن كان الطيران ممكنا ذاتا.

و ينبغي البحث فى أنّ الأمر بالكون على السطح هل يقتضى الوجوب التعينيّ بالنسبه إلى نصب السلم مع عدم التمكّن من غيره أم لا.

ص: ٣٩٢

فتحصّل أنّ البحث في وجوب المقدمه في المقدمات العقلية سواء كانت مقدّميه المقدمات من جهة التكوين و عدم إمكان النيل إلى ذى المقدمه بدونها عقلا- أو من جهة العاده عدم إمكان ذلك عاده و إن أمكن عقلا أو من جهة التشريع لأنّ توقّف ذى المقدمه فعلا على المقدمه في جميع الصور عقليّ و لا مانع من تسميه المقدمه بالشرعيّه و العاديّه من جهة الجعل الشرعيّ أو جريان العاده في مقدّميه المقدمه فلا تغفل.

و منها تقسيمها إلى:مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه

العلم.

و لا- يخفى عليك رجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود و وجه ذلك أنّ الواجب المطلوب هو الصحيح و هو متوقّف على مقدمه الصحه و فقد شرط الصحيح أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصيه المأخوذه فيه التي عبر عنها بالتقيّد بوجود ذلك الشيء أو بعده فما يوجب فقد الصحه يوجب فقد الوجود أيضا و استحيل أن يوجد الشيء بجميع أجزائه و خصوصياته المأخوذه فيه و لا يكون صحيحا و لا فرق في ذلك بين أن يكون الأسمى موضوعه للأعمّ من الصحيح أو موضوعه لخصوص الصحيح لأنّ المأمور به و المطلوب ليس إلا الصحيح فالواجب المطلوب هو الصحيح كما أنّ الصحيح هو الواجب المطلوب.

نعم لا وجه لإرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود على مختار صاحب الكفايه كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه لأنّ قصد القربه أعنى قصد الامتثال على مختاره غير ممكن أخذه في متعلّق الأمر لا بأمر واحد و لا بأمر متعدّد بل هو ممّا يعتبر في الطاعه عقلا و عليه فقصد القربه غير مأخوذ في الواجب فشرط الصحه و هو قصد القربه ليس شرط وجود الواجب و الواجب يغيّر المسقط للإعاده و القضاء إذ إتيان الصلاه بلا قصد القربه إتيان بالواجب و لكنّه ليس بمسقط للإعاده و القضاء

ص: ٣٩٣

لاشتراط المسقط يأتيانه مع قصد القربه و المفروض هو فقدان قصد القربه و عليه فقصد القربه مقدّمه لتحقق المسقط للاعاده و القضاء و لا- يكون مقدّمه لوجود الواجب فلا- يصح إرجاع مقدّمه الصحه إلى مقدّمه وجود الواجب و معه يصح التقابل بين مقدّمه الوجود و بين مقدّمه الصحه.

و أما على مختارنا من إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف كما مرّ مفصّلاً فرجوع مقدّمه الصحه إلى مقدّمه وجود الواجب ممّا لا خفاء فيه.

ثمّ أنّ مقدّمه الوجوب خارجه عن محطه الكلمات و لا- حاجه إلى البحث عنها إذ محلّ الكلام كما في منتهى الاصول إنّما هو بعد الفراغ عن ثبوت وجوب ذى المقدّمه و تحقّقه في وجود الملازمه بين وجوب الشىء و بين وجوب مقدّماته الوجوديه انتهى (١).

و لا حاجه في بيان خروجها عن محلّ الكلمات إلى التعليل البرهانى من أنّه ما لم تتحقّق المقدّمه لا وجوب لذيها و مع تحقّقها لا مجال لايجابها فإنّه طلب الحاصل كما هو المعروف في بيان الوجه لخروجها عن محلّ البحث هذا مضافاً إلى ما فيه كما في تعليقه الأصفهانى قدّس سرّه من أنّه لو كانت الشرطيّه على نحو الشرط المتأخّر كان وجوب ذيها قبل وجودها زماناً فلا يلزم من ترشّح الوجوب إليها طلب الحاصل إلخ (٢).

و أما مقدّمه العلم بمعنى المقدّمه العلميه للامثال كما إذا اشتبهت القبله بين أربع الجهات فلا شكّ كما في الوقايه في وجوبها و لكن لا- للوجوب المقدّمى المتنازع فيه بل لقاعده عقليه و هى قاعده أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعى البراهه اليقينيّه فمتى علم الاشتغال بواجب لزم بحكم العقل تحصيل اليقين بامثاله قلنا بوجوب مقدّمه الواجب أم لا و أيضاً الكلام في وجوب المقدّمه كما مرّ إجمالاً و ستعرفه تفصيلاً ترشّح الطلب

ص: ٣٩٤

١-١ (١) ٢٨٥/١.

٢-٢ (٢) ٢٧٢/١.

المولوي من ذي المقدمه عليها فتجب مولويًا و تحصيل العلم بالفراغ ليس بواجب شرعي أصلاً حتى ينازع في ما يجب تبعاً له (١).

نعم مقدمه العلم بمعنى تعلم الأحكام الشرعي كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ليس وجوبها من باب القاعده العقلية المذكوره و من باب وجوب الإطاعه إرشاداً ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز بل وجوبها من باب كونه من مقدمات وجود الواجب الواقعي لأن مع ترك تعلم الأحكام فات الواقع من الأحكام فيكون حينئذ وجوبه مولويًا و مترشحاً من وجوب الأحكام الواقعيه.

و هكذا لو قلنا بأن قصد الوجه أو التميز تفصيلاً واجب علينا فالمقدمه العلميه حينئذ تكون من مقدمات وجود الواجب إذ لم يتمكن من قصد الوجه أو التميز التفصيلي بدون تعلم الحكم معينا فالمقدمه العلميه حينئذ صارت واجبه شرعاً بوجوب الواجب لو ثبتت الملازمه بين وجوب ذي المقدمه و وجوب مقدماته فتأمل.

فتحصّل أنّ مقدمه الصحه راجعه على مختارنا في قصد القربه إلى مقدمه الوجود و المقدمه العلميه أيضاً في بعض الفروض راجعه إلى مقدمه الوجود و مقدمات الوجوب خارجه عن محلّ الكلام فانحصرت مقدمه الواجب في مقدمه الوجود. نعم لا يضّر تقسيم مقدمه الوجود إلى مقدمه الصحه و مقدمه العلم بالمعنى الذي ذكرناه للتبّه على أنّ المقدمه العلميه ربما تكون من مقدمه الوجود فلا تغفل.

و منها تقسيمها إلى:

اشاره

المتقدمه و المقارنه و المتأخره بحسب الوجود بالنسبه إلى ذي المقدمه.

فمن أمثله المتقدمه العقد في الوصيه و بيع الصرف و السلم بل الأجزاء من كلّ عقد عدى الجزء الأخير منه و من أمثله المتأخره أغسال الليليه اللاحقه المعتبره عند

ص: ٣٩٥

بعض في صحه صوم المستحاضه في اليوم السابق و الإجازة المتأخره في العقد الفضولي بناء على الكشف.

و قدره المكلفين التي هي معتبره عند العمل في صحه التكليف و حسنه و غير ذلك اورد على مقدميه المتأخره بل المتقدمه بأن المقدمه من أجزاء العله.و المسلم في أحكام العله هو تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و تقدمها بالطبع عليه بحيث يصح تخلل الفاء بأن يقال وجدت العله فوجد المعلول.

و هذا الأمر مفقود في المقدمه المتصرمه و عليه فالقول بالشرط المتقدم أو الشرط المتأخر يوجب انخرام هذه القاعده العقليه فانحصرت المقدمه المبحوثه عنها في المقدمات المقارنه.

أجيب عن هذا الإشكال بأجوبه:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه و محصيه أنه المتقدم أو المتأخر إما يكون شرطاً للتكليف أو الوضع أو شرطاً للمأمور به و اشتراط المتقدم أو المتأخر في الأول يعنى التكليف أو الوضع ليس إلا بمعنى اشتراط لحاظهما فيهما كالشروط المقارنه فكما أن اشتراط التكليف أو الوضع بما يقارنه ليس إلا- بمعنى أن لتصوره دخلا- في أمره أو اعتباره و انتزاعه بحيث لو لاه لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر أو الداعى إلى اختراعه و اعتباره كذلك في اشتراط التكليف أو الوضع بالمتقدم أو المتأخر.

و بالجملة حيث كان الأمر في التكليفات أو الاعتبار و الاختراع و الانتزاع في الوضعيات من الأفعال الاختياريه كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشىء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به أو اعتباره و اختراعه بحيث لو لاه لما رغب فيه و لما أرادته و اختاره فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبه فيه و إرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدماً أو متأخراً فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك فلا

اشكال و لا انخرام للقاعده العقلية فى غير المقارن كما لا يخفى.

و أمّا اشتراط المتقدم أو المتأخر فى الأمور به ليس إلا بمعنى أنّ لذات الأمور به بالإضافة إلى المتأخر أو المتقدم يحصل ما هو وجه و عنوان به يكون حسنا أو متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهه فيه و بالإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت فكما تكون إضافة شىء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم بداهة أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا فلو لا حدوث المتأخر فى محلّه لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبه كحسنه الموجب لطلبه و الأمر به كما هو الحال فى المقارن أيضا و لذلك يطلق على المتأخر الشرط مثل اطلاقه على المقارن بلا- انخرام للقاعده أصلا لأنّ المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبه للخصوصية الموجبه للحسن و قد حَقّق فى محلّه أنّ الحسن بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح أنّ الوجوه و الاعتبارات بالإضافة.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر و قد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفا للإضافة الموجبه للوجه الذى يكون بذلك الوجه مرغوبا و مطلوبا كما كان فى الحكم سواء كان تكليفا أو وضعا لأجل دخل تصوّره فيه كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود التى لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة فى التكليف أو لما صحّ عنده الوضع (1).

و أيضا ذهب إلى نظيره فى الوقايه بالنسبه إلى الأحكام الوضعية كإجاره اللاحقه للبيع الفضولى و شرائط الأمور به كالأغسال الليلية المعتبره فى صحّه صوم

ص: ٣٩٧

المستحاضه بدعوى أنّ الفعل قد تعتربه إضافه إلى شىء متقدّم عليه أو متأخر عنه و تلك الإضافه تحدث له عنوانا موجودا و صفه موجوده فعلا يوجبان الصلاح أو الفساد فيه و الحبّ أو البغض له أمّا حدوث العناوين الفعلية للأشياء بها ففى غايه الظهور فإنّ القمر ليل التمام متّصف فعلا- بعنوان أنّه بعد الهلال و قبل المحاقّ كما هو متّصف بالإبصار و كذلك عروض الصلاح و الفساد و الحب و البغض إلى أن قال و بالتأمل فى هذه الأمثله و أمثالها يتّضح لديك أنّ الأثر للصفه الفعلية الموجوده بالإضافه إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطيا للوجود. و هذا نظير العله الغائيه فكون الشجر ممّا يثمر بعد سنين هو الذى يدعو إلى غرسه و يدعو الفلاح فى إيجاد مقدّماته لا نفس الثمر الذى لم يوجد بعد حتّى يلزم المحال المذكور و هذا هو مراد العلامة نعم (أى صاحب الفصول) من أنّ الشرط هو التعقّب و نحوه لا ما فهمه بعض من حكم عليه بالفساد و أورد عليه ابرد إيراد فقال أنّ التعقّب أمر اعتبارى فلا يكون منشأ للآثار (١).

و هنا مواقع للنظر منها أنّ اللحاظ فى المقام لا يرفع الإشكال و ذلك لم أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الإراده حيث إنّها من الكيفيات النفسية فلا بدّ من تحقّق مبادئها فى مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانيّ سواء كان الشوق متعلّقا بفعل الغير و هى الإراده التشريعيّه أو متعلّقه بفعل نفسه سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك و هى الإراده التكوينيّه و من الواضح أنّ مبادئ الإراده بما هى إرادته لا- تختلف باختلاف المرادات و ليست مبادئها مختلفه بالتقدّم و التأخر و التقارن فهى خارجه عن محلّ البحث.

و أمّا البعث و التحريك الاعتباريان اللذان هما من أفعال الأمر فهما أيضا

ص: ٣٩٨

باعتبار تعلق الإرادة بهما كسائر المرادات و أمّا باعتبار نفسيهما كما هو محلّ الكلام فالاشكال فيهما على حاله.

إذ لو توقّف اتّصاف البعث الحقيقيّ بعنوان حسن على وجود شيء خارجاً فلا- محاله لا يصير مصداقاً لذلك العنوان إلا بعد تحقّق مصحّح انتزاعه خارجاً.

و مثله الكلام في شرط الوضع فإنّ الشيء إذا كان شرطاً للانتزاع بما هو فعل النفس أو تصديق الفعل فلا محاله يكون شرطاً بنحو وجوده النفسانيّ المناسب لمشروطه و شرط الانتزاع بما هو انتزاع ليس من محلّ النزاع بل الكلام في شرطيه شيء للمنتزع و هي الملكيه مثلاً- و الإشكال فيه على حاله لعدم معقوليته دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم و المفروض أنّ الإجازة بوجودها الخارجيّ شرط لحصول الملكيه الحقيقيه من حين العقد فأتضح أنّ رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلا في ما هو خارج عن محلّ النزاع كنفس الإراده و الانتزاع (١).

و ممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من جعل الشرط هو تشخيص الأمر في شرط التكليف و صحّته و حسنه حيث قال و التحقيق أن يقال إنّ ما يترأى من تقدّم الشرط على المشروط ليس شيء منها كذلك أمّا في شرائط التكليف كالقدره المتأخّره بالنسبه إلى التكليف المتقدّم فلأنّ ما هو شرط لتمشّي الإراده من الأمر و البعث الجدّي هو تشخيص الأمر قدره العبد مع سائر شرائط التكليف في ظرف الإتيان كانت القدره حاصله أولاً.

فإذا قطع المولى بأنّ العبد قادر غدا على إنفاذ ابنه يصحّ منه الإراده و البعث الحقيقيّ نحوه فإذا تبين عجز العبد لا يكشف ذلك عن عدم الأمر و البعث الحقيقيّ في موطنه بل يكشف عن خطائه في التشخيص و أنّ بعثه الحقيقيّ صار لغوا غير مؤثّر هذا

ص: ٣٩٩

و أما الأوامر المتوجّهة إلى العناوين الكليّة مثل يا أيّها الناس و أيّها المؤمنون فشرط تمشى الإرادة و البعث الحقيقيّ هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحا لبعث من كان واجدا من بين المخاطبين لشرائط التكليف من غير لزوم تقييده بالقدرة و سائر الشرائط العقلية بل التقييد إخلال في بعض الموارد فاذا علم المولى بأنّ إنشاء الأمر على العنوان الكليّ صالح لانبعث طائفه من المكلفين كلّ في موطنه يصحّ منه التكليف و الأمر فشرط التكليف حاصل حين تعلق الأمر و لعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقق الخراسانيّ و إن كان إلحاق الوضع بالتكليف كما صنعه ليس في محله (1).

و ذلك لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ليس هو الإرادة و لا البعث و التحريك باعتبار تعلق الإرادة بهما حتّى يكفي تحقّق مبادئها في مرتبتها بل محلّ الكلام صحّه البعث و التحريك و التكليف و حسنه و من المعلوم أنّ اتّصاف البعث و التكليف بالحسن و الصحّه متوقّف على وجود قدره خارجا لا لحاظ قدره و لا لتشخيص وجودها بما هو و لذلك يكشف عجز العبد عن عدم حسن التكليف و صحّته و لو قطع الأمر بأنّ العبد قادر على إتيان العمل في موطنه و ليس ذلك إلّا لاشتراط وجود قدره خارجا لا في لحاظ الأمر و تشخيصه و عليه فاللحاظ و التشخيص لا يرفع إشكال الشرط المتأخّر لأنّ قدره المتأخّر مؤثّر في حسن التكليف و صحّته مع كونهما متقدّمه.

و لقد أفاد و أجاد في نهاية النهايه حيث قال إنّ الدخيل في كلّ فعل اختياريّ و من جملته التكليف هو الإدراكات النفسانيّة دون الأمور الخارجيّة فإنّها لو أثرت في الفعل لخرج الفعل عن الاختيار إلى القهر يحصل بحصول الفعل الخارجيّ و ينعدم بانعدامه إلّا أنّه من المعلوم أنّ التكليف بمعنى إنشاء الطلب و البعث لا يتوقّف على أمر

و شرط حتّى الشرائط العامّه و التكليف بمعنى الإراده القائمه بالنفس أيضا لا يتوقّف إلا على مبادئ الإراده القائمه بها المتقدّمه على نفسها و أمّا القدره فى ظرف الامتثال المعتمده فى التكليف بنحو الشرط المتأخّر فهى معتمده فى صحّه التكليف و اعتباره عند العقلاء لا فى وجوده و تحقّقه فإنّ انقداح الإراده من غير القادر بمكان من المكان فليس المقام من صغريات ما كان المعلول من الأفعال الاختيارية كى يلزم أن تكون علّتها بالضروره من الإدراكات النفسائيه ليكون الشرط فيما يتوهّم أنّه من الأمور الخارجيه المتأخّره مثل القدره فى ظرف الامتثال هو لحاظ تلك القدره و العلم بتحققها الحاصل ذلك فى ظرف التكليف.

فإنّ صحّه التكليف و كونه معتبرا عند العقلاء أجنبيّ عن أصل التكليف و أصل التكليف لا يشترط بالقدره.

و أمّا صحّته المشترطه بها فليست من الأمور الاختيارية كى يلزم أن تكون مشترطه بالعلم بالقدره.

و من الواضح أنّ صحّه التكليف منوطه بواقع حصول القدره فى ظرف الامتثال فلو كلف المولى و صادف ذلك مع تحقّق القدره عند الامتثال كان تكليفا صحيحا معتبرا يجب امتثاله عقلا و إن لم يعلم بتلك القدره حين التكليف نعم كان تكليفه مع عدم إحراز القدره قبيحا فاعليا نظير قبح التجزى على رأى من يرى الفعل عند التجزى به قبيحا.

و الحاصل أنّه لا موضوعيه للعلم بالقدره فى صحّه التكليف و اعتباره عند العقلاء بل العلم طريق محض إلى ما هو الدخيل بتمام الدخل أعنى به نفس القدره المتأخّره.

و هكذا الكلام فى شرط الوضع فإنّ منشأ اعتبار الملكيه بعد تحقّق عقد الفضولّى هو نفس الإجازة المتأخّره لا العلم بتلك الإجازة المتأخّره نعم العلم بالمنشأ

و لحاظه معتبر فى الانتزاع الفعلى و لذا لو فرض عدم علم المولى بالإجازة إلا حين تحقق الإجازة أو بعدها اعتبر حين العلم ملكيه سابقه حاصله عند العقد لا ملكيه فعليته حاصله بعد العلم ليكون العلم هو المؤثر فى حصول الملكيه كسائر أجزاء العقد و مما يشهد لذلك أعنى أن العلم طريق كاشف عما هو المنشأ لا أنه هو المنشأ إنه لو كان هو المنشأ لزم لحاظ هذا المنشأ فى الانتزاع مع أنه بالوجدان لا تعدد فى اللحاظ عند الانتزاع بل بمجردة يصح الانتزاع من دون لحاظ آخر متعلق بهذا العلم (1).

و منها ما فى تعليقه الأصفهائى قدس سره و محصله أن الإضافه المتوقفه على المتأخر أيضا لا ترفع الإشكال فى الشرائط المتأخره فإنها إن كانت تلك الإضافه أمرا وجوديا خارجيا لزم من اشتراط الشرائط المتأخره مدخلية المتأخر فى وجود المتقدم فعاد الإشكال و إن لم تكن أمرا وجوديا خارجيا ففيه أن العنوانين المتضائفين متكافئان فى القوه و الفعلية فلا يعقل فعليته أحدهما و شأنيه الآخر و عليه يستحيل تحقق العنوان الإضافى الفعلى فى الصوم لعدم تحقق عنوان الأغسال الآتية بعدم معنونه و إلا لزم عدم تكافؤ المتضائفين و هو كما ترى.

و حيث أن الصوم بوجوده الخارجى مأمور به فحسنه بحسب وجوده الخارجى و لا- يكفى حسنه بحسب نحو آخر من الوجود كالوجود الذهنى الذى لا يتعلق به الأمر بحسب ذلك الوجود و عليه فلا يقاس المقام بعنوانى المتقدم و المتأخر و يقال كما أن المتقدم و المتأخر عنوانان إضافيان مع أن المفروض عدم وجود المتأخر عند وجود المتقدم فأحدهما فعلى و الآخر بالقوه فليكن العنوانان الإضافيان فى ما نحن فيه كذلك فإن التكافؤ فى عنوانى المتقدم و المتأخر ثابت بوجه يخص الزمان و لا يجرى على فرض صحته فى غير الزمان و ذلك الوجه أما ما أفاده الشيخ الرئيس

ص: ٤٠٢

فى الشفاء و ملخصه أنّ عدم استقرار أجزاء الزمان إنّما هو فى الخارج لا بحسب وجودها العقلى فالجزءان من الزمان لهما المعية فى الذهن فىحضرهما العقل فى ظرف الذهن و يحكم بتقدم أحدهما على الآخر.

و أمّا ما أفاده صدر المحققين و هو أن معية أجزاء الزمان فى الوجود اتصالها فى الوجود الوجدانيّ التدريجيّ و جمعیه هذا الوجود الغير القارعين الافتراق و كلاً- الوجهين غير جار فيما نحن فيه فإنّ المعنون بعنوان حسن أمر به هو الصوم مثلاً بوجوده الخارجىّ لا بوجوده العلمىّ و هذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس و إن كان عجيباً لأنّ الزمان بوجوده العينىّ متقدّم و متأخر و التكافؤ يعتبر فى ظرف الاتّصاف لا- غير إلا- أنّ الغرض أنّ صحّته على الفرض لا يجدى هنا كما عرفت من أنّ الصوم بوجوده الخارجىّ مأمور به فحسبه بحسب نحو آخر من الوجود لا يقتضى الأمر به بحسب وجود آخر.

و أيضاً لا اتّصال بين الصوم و الأغسال فى الوجود الوجدانيّ على حدّ اتّصال الأمور التدريجيّ لىكون العنوانان متكافئين باتّصال المعنوين فى الوجود.

و القول بأنّ المناسب لترشح الوجوب المقدّمىّ إليه أنّ المتأخّر ذو دخل فى منشئيه المتقدّم لعنوان حسن كدخل الغد فى منشئيه اليوم لعنوان المتقدّم إذ لولاه لما اتّصف اليوم بالتقدم قطعاً كما أنّه لو لا اليوم لما اتّصف الغد بالتأخّر جزماً فمعنى شرطيه المتأخّر دخله فى منشئيه المتقدّم لعنوان حسن بسببه أمر به و هو بمكان من المعقوليه مردود بأنّ دخل شىء فى منشئيه شىء لعنوان انتزاعىّ ليس جزافاً بل لدخله تاره فى تألّف ماهيه تلك العنوان و كونه من علل قوامه بحيث لو لم يكن لا معنى للحيثه التى يتحيث بها منشأ الانتزاع و أخرى لدخله فى وجود ذات منشأ الانتزاع و وجود الحيثه فيه فالمتأخّر إن كان بوجوده العينىّ دخيلاً فى المنشئيه فهو بوجوده الخاصّ من علل القوام أو من علل الوجود فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لا يعقل تحقّق الأمر

و أما النقض بالمتقدم و المتأخر بالزمان فباطل لأن ما به التقدم و ما به التأخر في الزمان ذاتي له فبعض أجزاء الزمان بذاته متقدم على بعضها الآخر و بعضها بذاته متأخر عن الآخر من دون دخل للمتأخر في منشيئه الجزء المتقدم للتقدم و لا للمتقدم في منشيئه الجزء المتأخر للتأخر إلى أن قال و أمّا الزمانيات فإنما ينتزع منها التقدم و التأخر بالعرض بمعنى أن الزمان هو الموصوف بالحقيقه بالوصفين لا الزمانيات و إن صحّ توصيفها بهما بالعرض فلا نقض أصلا هذا في مثل تقدم زيد على عمرو بالزمان انتهى موضع الحاجة مع تلخيص (1).

و عليه فما ذهب إليه صاحب الكفايه من أن الشرط في المأمور به هو ما يحصل له بالإضافة إلى الشرط المتأخر من الوجوه و العناوين المحشيه و تلك الاضافه موجوده بالفعل و المتأخر و المتقدم كالمقارن ليس إلا- طرف تلك الإضافه فلا يلزم من اشتراط الشرط المتأخر انخرام للقاعده غير مفيد بعد ما عرفت من أن للمتأخر مدخلية في وجود العنوان الإضافي المتقدم أو في منشيئه شيء لعنوان انتزاعي أو في تحقق العنوان الإضافي و كل هذه الأمور يستلزم تأثير المتأخر في المتقدم مع عدم وجوده حال وجود المتقدم فالمحذور باق على حاله.

التقدم الواقعي

و قد تصدّى سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه لتصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه حيث قال و أمّا شرائط المأمور به كصوم المستحاضه بناء على صحته فعلا- لحصول شرطه و هو أغسال الليليه الآتية في موطنه و في شرائط الوضع كالأجازه بناء على الكشف الحقيقى فتحقيقه يتضح بعد مقدمه و هي أن للزمان بما أنه أمر متصرّم متجدد

ص: ٤٠٤

متقضى بذاته تقدما و تأخرا ذاتيا لا بالمعنى الإضافي المقولي و إن كان عنوان التقدم و التأخر معيّنين إضافيين و لا يلزم ان يكون المنطبق عليه للمعنى الإضافي إضافيا كالعلة و المعلول فإنهما بعنوانهما إضافيان لكن المنطبق عليهما أى ذات المبدأ تعالى مثلا و معلوله لا- يكونان من الأمور الإضافية و كالتدئين فإنهما مقابل المتضائفين لكن عنان الضديّة من التضاييف و ذات الضدّين ضدان.

فالزمان بهويته التصرّميه متقدّم و متأخر بالذات و الزمانيات متقدّمه بعضها على بعض بتبع الزمان فإنّ الهويّه الواقعه فى الزمان الماضى بما أنّ لها نحو اتحاد معه تكون متقدّمه على الهويّه الواقعه فى الزمان الحال و هى متقدّمه على الواقعه فى الزمان المستقبل و هذا النحو من التقدّم التبعي ثابت لنفس الهويّتين بواسطه وقوعهما فى الزمان المتصرّم بالذات و ليس من المعانى الإضافيه و الإضافات المقوليه.

فالحوادث الواقعه فى هذا الزمان متقدّمه بواقع التقدّم لا بالمفهوم الإضافي على الحوادث الآتية لكن بتبع الزمان.

إذا عرفت ذلك يمكن لك التخلّص عن الإشكال بجعل موضوع الحكم الوضعي و المكلف به هو ما يكون متقدّما بحسب الواقع على حادث خاصّ.

فالعقد الذى هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدّما واقعيّا موضوع للنقل و لا يكون مقدّما عليها بواقع التقدّم التبعي إلا أن تكون الإجازة متحقّقه فى ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه إنّما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها اضافه كما عرفت و موضوع الصحّه فى صوم المستحاضه ما يكون متقدّما تقدّما واقعيّا تبعا للزمان على الأغسال الليليه الآتية و التقدّم الواقعي عليها لا يمكن إلا مع وقوعها فى ظرفها و مع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذى لم يحدث و الموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ و بما ذكرنا يدفع جميع الاشكالات و كون ما ذكر خلاف ظواهر الأدله مسلّم لكنّ

الكلام هاهنا فى دفع الإشكال العقليّ لا فى استظهار الحكم من الأدلّه (1).

و حيث أنّ الموضوع هو المتقدّم الحقيقيّ و هو حاصل تبعاً للزمن لا من ناحيه المتأخّر و إنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر فلا يلزم من اشتراط التقدّم الحقيقيّ على المتأخّر تأثير المتأخّر فى المتقدّم حتّى يلزم انخرام القاعده و ليس التقدّم الحقيقيّ من مقوله الإضافه حتّى يردّ أنّ اللازم فى المتكافئين هو التكفؤ فى القوّه و الفعليه و لا- تكافؤ بين المتقدّم و المتأخّر لفعليه المتقدّم و شأنه المتأخّر لأنّ تقدّم الزمان ذاتي لا إضافي و تقدّم الزمانى تبع له.

و أمّا دعوى أنّ التقدّم فى الزمّيات إنّما ينتزع منها بالعرض بمعنى أنّ الزمان هو الموصوف بالحقيقه بوصف التقدّم لا الزمّيات و إن صحّ توصيفها بالتقدّم بالعرض (كما فى تعليقه الأصفهانيّ: ج 1 ص 285) فيه أن تقدّم الزمّيات و إن كان تبعيّا لتقدّم الزمان و لكنه تقدّم حقيقي لا عرضي و مجازي فلا تغفل.

نعم يردّ على هذا الجواب: إنّ حاله إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّره هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ فمثل الأغسال المأتيّ بها فى الليله بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها و إنّما هى كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال و هذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّه فافهم.

و الثانى ما أفاده بعض الأساتيد من منع لزوم انخرام القاعده من تأثير الشرط المتقدّم أو المتأخّر و ذلك من جهه أنّ الملاك فى الوجوب الغيريّ هو موقفه الواجب على وجود المقدمّات و لو كانت تلك المقدمّات معدّات لا معلوليه الواجب حتّى يختصّ المقدمّات بالعلل الإيجاديّه و هذا يكشف عن كون المقدمّه أعمّ من أن تكون من المعدّات أو العلل الإيجاديّه و حينئذ يمكن دعوى أنّ جميع الأسباب و الشرائط

ص: 406

الشرعيه معدّات فلا مانع من تقدّمها أو تأخرها.

و عليه فالمقدمات الغير المقارنه لا توجب انخرام القاعده العقليه الداله على تقارن المعلول مع العله لآنها من المعدّات لا العلل الإيجاديه حتّى يلزم تقارنها.

و فيه أوّلا- أنّ الأسباب و الشرائط الشرعيه على انحاء منها أن تكون مؤثّره فى فاعليه الفاعل أو قابليه القابل و هى لا تنفك عن زمان التأثير.

و منها أن تكون شرطا لتقريب الأثر فلا يعتبر فيه المقارنه كالمعدّات و عليه فدعوى أنّ جميع الأسباب و الشرائط الشرعيه من المعدّات كما ترى.

و لعلّ إليه يؤول ما فى تعليقه المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ العله إمّا أن تكون مؤثّره أو مقربه للأثر و الثانيه هو المعدّد و شأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله و مثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول فى الزمان بخلاف المؤثّره بما يعتبر فى فعليه المؤثّريه أو تأثر الماده فأنّه يستحيل عدم المقارنه زمانا فإنّ العله الناقصه و إن أمكن أن توجد لمعلولها إلاّ أنّها لا تؤثّر إلاّ و هى مع أثرها زمانا فى الزمانيات فما كان من الشرائط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثّر و ما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّد و من الواضح أنّ الالتزام بكون جميع الأسباب و الشرائط الشرعيه معدّات جزاف (1).

و ممّا ذكر يظهر ما فى المحاضرات: حيث قال إنّ مردّ الشرط فى طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليته كما أنّ مردّه فى طرف القابل إلى متمم قابليته و من الطبيعى أنّه لا- مانع من تقدّم مثله على المشروط زمانا و بكلمه اخرى إنّ شأن الشرط إنّما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضى فى مقتضاه و ليس شأنه التأثير الفعلى فيه حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زمانا و من البديهيّ أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معدّد و مقرب للمعلول إلى حيث

ص: ٤٠٧

يمكن صدوره عن العله زمنا عليه فلا يعتبر المقارنه فى مثله.

نعم الذى لا- يمكن تقدمه على المعلول زمانا هو الجزء الأخير للعله التامه و أما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلا و نأخذ لتوضيح ذلك مثالين:

أحدهما: أن غليان الماء خارجا يتوقف على إحراق النار و إيجاد الحرارة فيه على التدرىج إلى أن تبلغ درجه خاصه فاذا وصلت إلى هذه الدرجه تحقق الغليان فالإحراق شرط له و هو متقدم عليه زمانا. ثانيهما:

أن القتل يتوقف على فرى الأوداج ثم رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة و بعده يتحقق القتل ففرى الأوداج مع أنه شرط متقدم عليه فالنتيجه أنه لا- مانع من تقدم سائر أجزاء العله التامه على المعلول زمانا فإن ما لا يمكن تقدمه عليه لذلك هو الجزء الأخير لها (1).

و فيه أن ما كان شرطا للتأثير لا يمكن تقدمه و لا تأخره و الأمثله المذكوره ليست من باب تقدم شرط التأثير بل هى من باب العلل المتدرجه فإن إحراق النار عله لإيجاد الحرارة و ازدياد الإحراق عله لازدياد الحرارة إلى أن تصل إلى درجه خاصه و الحرارة البالغه إلى درجه خاصه عله للغليان كما أن فرى الأوداج الأربعة عله لرفض العروق الدم و رفض العروق الدم عله لتوقف القلب و توقف القلب عله إزهاق الروح و عروض القتل فتقدم بعض العلل المتدرجه على بعض لا يدل على جواز تقدم الشرط للتأثير أو تأخره بل اللازم فى شرط التأثير هو المقارنه كنفس المؤثر كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره و ثانيا أن دعوى المعدية فى المقدمات تامه بالنسبه إلى الشرائط المتقدمه فإنه يمكن دعوى كونها من المعدّات و لا يلزم ان تكون المعدّات مقارنه مع المعاليل.

ص: ٤٠٨

و أما الشرائط المتأخره فهي معدومه و إنما توجد بعد وجود المعلول فكما لا مجال لعليّه المعدوم بالنسبه إلى المتقدم كذلك لا يتصور إعداد المعدوم بالنسبه إلى الموجود و إلا لزم تأثير المعدوم في الموجود فهذا الجواب على تقدير صحته إنما يفيد بالنسبه إلى الشرائط المتقدمه دون الشرائط المتأخره.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول أيضا حيث ذهب إلى جواز تقدّم الشرط أو تأخره زمانا و قال و الحاصل إنّ اقتضاء العليّه لكون جزء العلّه مقارنا للمعلول بحسب الزمان غير معلوم و من أين ثبت عدم جواز تقدّمه أو تأخره.أ لا ترى فى العلّه الغائيه أنّها متأخره عن معلولها و مع ذلك لم تخرج من كونها علّه.

فإن قلت ليست العلّه الغائيه بوجودها الخارجى علّه بل بوجودها العلمى و لذا لو تخيل أحد ترتّب غايه على فعله لأثر هذا الخيال فى صدور الفعل عنه و إن انكشف بعد حصوله أنّ الغايه المتخيله لا تترتب عليه.

قلت:ليس العلم بالغايه بما هو علم بها مؤثرا فى وجود الفعل بل بما هو طريق إليها و مرآه لها.

و الشاهد على ذلك أنّ المؤثر فى فعل الحكيم العالم بالعواقب الذى لا يتصور فى علمه مخالفه الواقع هو نفس الغايه لا علمه بها بما هو علم و صفه كمال لذاته.

و الحاصل أنّه قد ظهر لك ممّا ذكرناه عدم ورود إشكال فى الشرط المتقدم أو المتأخر بحسب الزمان فإنّ الذى يعتبر فيه هو التقدّم الرتبى لا غير نعم يعتبر فى العلّه التامه فقط تقارنها مع المعلول زمانا (1).و ذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس فى الإراده و الأفعال الاختياريه بل فى اتّصاف البعث الحقيقى أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصّحّه أو بالمصلحه و عليه فقياس المقام بالعلل الغائيه لا مورد له فإنّ العلل

ص: ٤٠٩

الغائيّ من مبادئ الإرادة هذا مضافاً إلى أنّ المؤثر في تماميّه الإراده هو العلم بالغايه لا نفسها حيث أنّ الإراده من الكيفيّات النفسيّه فلا بدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانيّ و العلم بالغايه يكون في مرتبه الإراده لا نفس الغايه.

و أمّا قوله بأنّ المؤثر هو نفس الغايه و إلّا لزم أن يكون المؤثر في فعله تعالى هو علمه الذاتيّ ففيه أنّه الصحيح في فعله تعالى إذ لا مجال لتأثير غير ذاته في ذاته تعالى.

فالمؤثر فيه تعالى هو علمه الذاتيّ لا غيره سبحانه و تعالى.

و بالجمله فبعد وضوح أنّ الكلام ليس في الإراده و الأفعال الاختياريّه حتّى يكفى العلم بالغايه في تماميّه الإراده و عدم لزوم محذور فيه من جهة اعتبار تقارنها بل في اتّصاف البعث الحقيقيّ أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصّحّه أو بالمصلحه يمكن أن يقال أنّ تأثير الشرط المتقدّم في ذلك الاتّصاف بنحو الإعداد لا مانع منه بخلاف تأثير الشرط المتأخّر في ذلك سواء كان بنحو العلّيّه أو الإعداد إذ المفروض أنّ الحسن و الصّحّه و المصلحه متقدّم على الشرط المتأخّر و لا معنى لعلّيّه المعدوم أو إعداده بالنسبه إلى المتقدّم كما لا يجوز تأخّر المقتضى عن مقتضاه فدعوى اختصاص المحذور بالعلّه التامّه دون أجزائها كما ترى و الإشكال في الشروط المتأخّره و لو كانت معدّه باق على حاله.

و ممّا ذكر أيضا يظهر ما في بدائع الأفكار حيث ذهب إلى إمكان تقدّم الشرط على الشروط به و تأخّره عنه سواء كان الشرط تكوينيّاً أو تشريعيّاً بدعوى أنّ المقتضى للمعلول حصّه خاصّه من طبيعيّ المقتضى لا أنّ نوع المقتضى و طبيعه يقتضى ذلك المعلول و يؤثّر فيه مثلا النار نوع من أنواع الموجودات يقتضى الإحراق و لكن ليس المؤثر في الإحراق الخارجيّ هو نوع النار و طبيعتها بل هي حصّه خاصّه من هذا النوع و هي النار التي تماسّ الجسم المستعدّ باليوسه لقبول الاحتراق فهذه الحصّه

الخاصه من النار هي المقتضى المؤثر في الإحراق و تلك الخصوصيه التي بها تخصصت الحصه المقتضيه للمعلول لا بد لها من محصل في الخارج فما به تحصل خصوصيه الحصه المقتضيه يسمى شرطا و الخصوصيه المزبوره عباره عن نسبه قائمه بتلك الحصه المقتضيه حاصله من إضافه الحصه المزبوره إلى شيء ما و ذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط فالمؤثر في المعلول هو نفس الحصه الخاصه و الشرط محصل لخصوصيتها و هو طرف الإضافه المزبوره و ما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخر عنه و لهذا لا يصح أن يقاس الشرط على المقتضى لأن المقتضى ما يترشح منه ذات المعلول فلا يعقل أن ينفصل عنه زمانا سواء كان ذلك بالتقدم أم بالتأخر. و أما الشرط فبما أنه لا دخل له في التأثير بل هو طرف إضافه محصل لخصوصيه المقتضى كما ذكرنا جاز ان ينفصل بالزمان عن ذات المقتضى فيتقدم عليه أو يتأخر عنه لأن ذلك لا يحل بإضافه المحصله بتلك النسبه الخاصه (1).

و ذلك لأن الشرط و إن لم يكن مؤثر في المعلول و لكنّه مؤثر في حصول الخصوصيه في المقتضى و حيث إن الخصوصيه التي بها تخصصت الحصه الموجوده أمر وجودي خارجي فلا يعقل أن يؤثر فيه المتأخر عنه لأنه يرجع إلى تأثير المعدوم في الموجود فلا تغفل و إن أراد من الخصوصيه المذكوره مفهوم التضاييف فقد مرّ الجواب عنه مفصلا عند ملاحظه كلام المحقق الخراساني فراجع.

الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سرّه و غيره من أنّ الأحكام حقيقتها عين الاعتبار فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدم متصرّم أو أمر مقارن أو أمر متأخر.

و توضيح ذلك أنّ الأحكام الوضعيه كالملكيه موجوده بالاعتبار لا- بالحقيقه (كما يشهد له اختلافها باختلاف الأنظار فإن المقولات الواقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار

ص: ٤١١

و أنحاء الاعتبار ألا ترى أنّ شخصا واحدا بالنسبه إلى عين واحده ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف و بالعكس).

فكما أنّ الأسد له نحو من الوجود الحقيقي و هو الحيوان المفترس و الاعتباري و هو الشجاع كذلك الملكيه ربما توجد بوجودها الحقيقي الذي يعدّ من الأعراض الخارجيه و المقولات الواقعيه كما في المحيط على العين و الواجد المحتوي لها خارجا و إن كان غاصبا فهو باعتبار نفس الإحاطه الخارجيه من مقوله الجدّه و باعتبار تكرر نفس النسبه أعني المالكيه و المملوكيه من مقوله الإضافه.

و ربما توجد بوجودها الاعتباري فالموجود بالحقيقه نفس الاعتبار القائم بالمعتبر و إنّما ينسب هذا الوجود إلى الملكيه لكونها طرف هذا الاعتبار.

و كما أنّ مصحح اعتبار الرجل الشجاع أسدا هي الجراه و الشجاعه كذلك مصحح اعتبار المتعاملين مالكا و العين ملكا هي المصلحه القائمه بالسبب الحادث الباعثه على هذا الاعتبار و من هذه المرحله تختلف الأنظار.

فالملكيه من المعاني التي لو وجدت في الخارج لكان مطابقها عرضا لكنّها لم توجد حقيقه هنا بل اعتبرها الشارع و العرف لما دعاهم اليه.

و حيث إنّ حقيقتها شرعا أو عرفا عين الاعتبار فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخر.

و لعلّ نظر من جعل العلل الشرعيه معرفّات إلى ذلك فإنّ المتقدّم أو المقارن أو المتأخر يكشف عن دخول الشخص في عالم اعتبار الشارع.

كما أنّ سببيتها لهذا الوجود الاعتباري مع قيام الاعتبار بالمعتبر بملاحظه أنّ الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطا بهذا الأمر فالموجود له متسبب به إلى إيجاد اعتبار الشارع فاعتبار الملكيه فعل مباشري للمعتبر و أمر تسيبي للمتعاملين.

فإن قلت: المعنى المعتبر و إن لم يوجد بوجوده الحقيقي إلا أنّ الاعتبار موجود بالحقيقه

لا بالاعتبار و اقتضاء الأمر المتقدم المتصرّم و المتأخر لأمر موجود قول بوجود المعلول بلا علّه مقارنة له وجودا فعاد الإشكال.

و ليس الكلام في مبادئ الاعتبار بما هو اعتبار حتّى يكتفى بوجودها للحاظيّ المسانخ له بل في مبادئ الشىء بوجودها الاعتباريّ و هى الجهة المصحّحه المخرجه له عن مجرد فرض الفارض و أنياب الأغوال.

قلت: اقتضاء العقد مثلا لاعتبار الملكيه ليس على حدّ اقتضاء الفاعل بل على حدّ اقتضاء الغايه و من البين أنّ الغايه الداعيه إلى الاعتبار لا يجب أن تكون مقارنة له وجودا.

فكما أنّ أمرا موجودا فعليًا فيه مصلحة تدعو الشارع إلى اعتبار الملكيه لزيد مثلا كذلك الإيجاب المتصرّم أو الإجازة المتأخره فيهما ما يدعو الشارع إلى اعتبار الملكيه فعلا لمن حصل أو يحصل له سبب الاعتبار.

لا يقال إنّ المصلحه الداعيه إلى شىء لا بدّ من أن تكون قائمه بذلك الشىء فالمصلحه الداعيه إلى اعتبار الملكيه قائمه بنفس اعتبار الملكيه و مترتبه عليه لا على السبب و لا محاله للسبب دخل في سيروره الاعتبار ذا مصلحه فيعود المحذور.

لأنّنا نقول إنّ مصلحه اعتبار الملك و الاختصاص قائمه به في موطن الاعتبار و لا يعقل أن يكون الخارج عن أفق الاعتبار قائما به.

كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجيّ سببا و مقتضيا للاعتبار بل السبب الفاعليّ نفس المعبر و كذا لا يعقل أن يكون العقد شرطًا لوجود الاعتبار و لا لمصلحته القائم به في موطنه لعدم الاقتران المصحّح لفاعليّه الفاعل و المتمّم لقابليّه القابل خصوصا مع كون الاعتبار قائما بغير من يقوم به العقد بل مصلحه اعتبار الاختصاص انحفاظ المعيشه بعدم تصرّف كلّ أحد فيما اختصّ بغيره قهرا عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوه فإنّ اعتبار اختصاص شىء بشخص خاصّ يمنع عن التصرف فيه قهرا عليه منعا تشريعيًا

و حيث إنّ اعتبار الاختصاص لكلّ أحد لغو لا يترتب عليه الأثر المرغوب و اعتباره لبعض دون بعض تخصيص بلا مخصّص.

فلا- محاله لا مصحّح له إلا ما جعله الشارع أو العرف موجبا للاختصاص و هو التعاقد و التراضى فيكون اعتبار الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد و تراض إمضاء لما تعاقدنا عليه صحيحا موجبا لانحفاظ النظام.

و إذا كانت الإجازة المتأخّره إمضاء للعقد السابق فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء اختصاص الشيء على حدّ تخصيص المتعاقدين الممضى من حينه على الفرض.

و تأخّر الإمضاء عن العقد الممضى تأخّر بالطبع لا بالزمان كتأخّر العلم عن المعلوم فلا ينافى تقدّم العقد أو تأخّره كما لا يجب مقارنتهما فتدبر جيّدا (١).

حاصله أنّ حقيقه الوضعيات شرعا أو عرفا عين الاعتبار و أمره بيد المعتبر و هو لا يتقوم بالوجود الخارجى و لا يكون العقد سببا لذلك الاعتبار كما لا يكون سببا لعروض المصلحة على نفس الاعتبار بل مصلحته هو انحفاظ المعيشة تشريعا و هى قائمه بنفس الاعتبار و لا- تكون تلك المصلحة ناشئة عن العقد أو غيره من الخارجيات و إنّما العقد و الشروط سواء كانت مقارنه أو غير مقارنه مصحّحه لمورد الاعتبار بمعنى أنّ فيها مصلحة بها ترفع اللغويّة عن الاعتبار أو الترجيح بلا مرجّح فى اختصاص الاعتبار بها من بين الأشياء و هذه المصلحة لا- ارتباط لها بمصلحة نفس الاعتبار لما عرفت من أنّه هى انحفاظ المعيشة و عليه فاعتبر المعتبر الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد و تراض سواء كان متقدما أو مقارنا أو متأخرا و هذا الاعتبار إمضاء لما تعاقد المتعاقدين عليه صحيحا و موجب لانحفاظ النظام و تأخّر الاعتبار

ص: ٤١٤

الشرعيّ الذي هو إمضاء عن العقد الممضى ليس تأخراً زماًياً بأنه حدث بعد حدوث العقد بل بعد فرض التعاقد اعتبره المعتمد.

و هذا التأخر تأخر طبيعيّ كتأخر العلم عن المعلوم فلا ينافي التقدّم أو التأخر كما لا يجب التقارن بين الاعتبار و العقد الممضى بل هو كالحكم على الموضوع الكلّي بالنسبه إلى مصاديقه كقوله أكرم العالم فإنّه صحيح سواء تحقّق العالم حين الأمر أو يتحقّق بعدا و بعبارة اخرى كما يمكن اعتبار الملكيه للمعدوم مالكا و مملوكا كذلك يمكن اعتباره للموصوف بوصف عنوانيّ في افق وجوده بأن يعتبر الملكيه فعلا لمن يجرى العقد في الآتي و حيث إنّ من له أن يمضى العقد بمضمونه المرسل من حين صدوره صحّ للشارع اعتبار الملكيه من حين صدور العقد إمضاء لما أمضاه المالك فلا تغفل.

و بالجمله أنّ المحذور من جهه تأثير المتقدّم أو المتأخر المفروض كما عرفت لا تأثير لهما في الوضعيّات الاعتباريّة و مع عدم تأثير المتقدّم أو المتأخر. فلا يلزم انخرام بالنسبه إلى القاعده.

هذا كلّه بالنسبه إلى الوضعيّات و الأحكام التكليفيّه أيضا مثل ذلك في كونها اعتباريّة و أمّا شرائط المأمور به فقد أفاد فيه أيضا بقوله:

دخل المتأخر أو المتقدّم في أمر عينيّ أو انتزاعيّ محال لكن دخله في أمر جعليّ لا موجب لاستحالته و من الواضح أنّ أنحاء التعظيمات و التذلّلات و الاحترامات متفاوتة في الرسوم و العادات فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا و الملحوق بكذا تعظيما و احتراما عند الشارع دون ما اذا تجرّد عنهما (1).

فعدم استحاله مدخليّه المتقدّم أو المتأخر في الأمر الجعليّ و هو التعظيم و الاحترام عند الشارع من جهه أنّهما نقصان باقتضاء الغايه في وعاء الاعتبار لا بالاقتضاء

ص: ٤١٥

الفاعلي و من جهه أنّ اعتبار التعظيم في موضوع خاص لا يكون ناشئاً عن المتقدّم أو المتأخّر حتّى يلزم تأثير الشيء مع عدم المقارنه بل في نفس الاعتبار مصلحه قائمه به و غير ناشئه عن المتقدّم و المتأخّر و إنّما المدخلية التي للمتأخّر أو المتقدّم هي مدخلية اختصاصها من بين الأشياء بذلك الاعتبار فافهم.

قال في المحاضرات أيضاً نحو ذلك و الذي ينبغي أن يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخّر و ذلك أنّ الأحكام الشرعيه بشئ أنواعها أموراً اعتبارية فلا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و لا صله لها بالموجودات المتأخّله الخارجيه أبداً.

و بكلمه أخرى أنّ الموجودات الاعتبارية منها الأحكام الشرعيه فهي خاضعه لاعتبار المعبر و أمرها بيده وضعاً و رفعاً و لا تخضع لشيء من الموجودات التكوينية و إلاّ لكانت تكويتيه إلى أن قال إنّ فعلية الأحكام و إن كانت دائره مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها و شرائطها في الخارج إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً.

و السبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفيه جعلها و اعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً بفعليته لحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مره و متأخراً عنها مره أخرى فإنّ كلّ ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من أنّه لا واقع للحكم الشرعي ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار إلى أن قال فكما أنّ له جعل الحكم معلقاً على أمر مقارن كذلك له جعل الحكم معلقاً على أمر متقدّم أو متأخّر عنه فبطبيع الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الأمر و إلاّ لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء و هو خلف.

و مثال ذلك في العرفيات الحمامات المتعارفه في زماننا هذا فإنّ صاحب الحمام يرضى في نفسه رضا فعلياً بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الأجره المقرّره من قبله فالرضا من المالك فعلي و الشرط متأخّر إلى أن قال فالنتيجه في نهايه المطاف هي أنّ شرائط الحكم عبارته عن قيود الموضوع

الماخوذه مفروضه الوجود فى الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمه عليه أو متأخره عنه و ليس لها أى دخل و تأثير فى نفس الحكم أصلاً (١).

حاصله أن لحاظ الشروط مع اعتباريه الأحكام يرفع الإشكال إذ لا دخل للوجود الخارجى فيها أصلاً و المتقدم و المتأخر فى عالم اللحاظ مجتمعان و مقترنان و المعتبر و الجاعل يلاحظ المتقدم أو المتأخر فيجعل حكمه و يعتبره و لكن يبقى فى النفس شىء و هو أن كل شرط لا يصلح لأن يكون خاليا عن مطلق التأثير إذ خلو جميع الشروط من مطلق التأثير خلاف القواعد و الارتكاز و إن كان اعتباريه الأحكام فى نفسها معقوله و اشتراط لحاظ بعض الشروط فى بعض المقامات صحيحا فى محله.

قال المحقق الحائرى قدس سره إن القول بأن الشرط هو اللحاظ و من المعلوم أن المتفرقات فى الخارج مجتمعات فى الذهن و لا تقدم و لا تأخر فيه بينهما مخالف للقواعد فإنه و إن جعل الشرط هو الطيب لا شيئاً آخر لكن جعل تحقق المشروط بعد لحاظه دون وجوده الخارجى و الظاهر من الأدله ان الحلّيه و الملكيه لا يتحققان إلا بالطيب يعنى إلا بعد وجوده فى الخارج كما هو المنساق من نظائره فى العرف (٢).

الرابع: ما ذهب إليه صاحب الفصول من أن الإجازة المتأخره ليس هو الشرط بل الشرط هو وصف التعقب بالإجازة و هذا الوصف قائم بالعقد و موجود معه.

أورد عليه المحقق الحائرى قدس سره بأن هذا و إن كان يحصل به التفصيلى عن الإشكال إلا أنه مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدله من أن الشرط رضا المالك إذ على هذا ما هو الشرط أعنى التعقب ليس برضا و ما هو الرضا أعنى الإجازة المتأخره ليس

ص: ٤١٧

١-١ (١-٣١٣-٣١٦/٢).

٢-٢ (٢) كتاب البيع: ٣٥٦/١.

هذا مضافا إلى ما في جامع المدارك من أنّ التعقّب و إن كان أمرا اعتباريا لكن له واقعیه و ليس مجرد الفرض و لا إشكال في أنّه متوقّف على لحوق المتأخّر (٢).

و ممّا ذكر يظهر ما في الوقايه حيث قال إنّ الأثر للصفه الفعلیه الموجوده بالإضافه إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطيا للوجود انتهى (٣).

لما عرفت من أنّ الأثر للرضا الخارجی هذا مضافا إلى أنّ الصفه الفعلیه متوقّفه على لحوق المتأخّر.

الخامس: ما أفاده السيد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّ الشرط بحسب الحقيقه في موارد الشرط المتأخّر ليس متأخرا بل يكون مقارنا حيث قال و التحقيق إنّ الإشكال نشأ من افتراض أنّ الأمور به هو المقتضى للمصلحه المطلوبه كصحّه المزاج مثلا في مثال المريض و إنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحه فيقال لو فرض تحقّق المصلحه حين المقتضى لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم و لو فرض تحقّقها حين الشرط لزم تأثير المقتضى بعد انقضائه و كلاهما محال إلا أنّ هناك فرضا آخر ينحلّ به الإشكال و هو أنّ ما فرض مقتضيا للمصلحه المطلوبه ليس مقتضيا لذلك بالمباشره بل ذلك يوجد أثرا معينا يكون الحلقة المفقوده بين هذا الأمر به و المصلحه المطلوبه و ذلك الأثر يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء علّه المصلحه المتوخّاه فتحصل المصلحه.

فشرب الدواء مثلا- يولد حراره معينه في الجسم و تلك الحراره تبقى إلى زمان المشى أو الامتناع عن الطعام مثلا- فتؤثر في الصحّه المزاجیه المطلوبه.

١- ١) كتاب البيع لاسناذنا العراقي (رحمه الله تعالى): ٣٢٣/١.

٢- ٢) جامع المدارك: ٩٠/٣.

٣- ٣) ٢٩٥.

و هذا شيء مَطْرَد في كَلِّ المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخر يحصل بعد فقدان ذلك المقتضى فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقه مفقوده هي المقتضى للأثر المطلوب لا هذا الذي سَمِيَ بالمقتضى بل هذا مجرد موجد لذلك المقتضى و المفروض الفراغ عن إمكانيه بقاء الأثر بعد زوال المؤثر بواسطه حافظات اخرى لذلك الأثر فإنه لا إشكال عند احد في بقاء البناء على وضعه الذي بنى عليه بعد فناء البناء و لو بحافظتيه الجاذبيّه و تماسك أجزاء البناء.

و إنّما الإشكال في المقام من ناحيه الشرط المتأخر فيظهر بهذا البيان أنّ ما هو الشرط بحسب الحقيقه ليس متأخرا.

و هذا إذا صحّ في الأمور التكوينيّه فليكن الأمر التبعديّ المولويّ بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا الباب (1).

و فيه أنّ ذلك يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضيا و دخوله في المعدّات و العلل المتدرّجه بالنسبه إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخر.

مع أنّ مثل الصوم هو المقتضى المباشر لا مقتضى لشيء آخر هو المباشر و أنّ الغسل في الليله التي بعده شرط للصوم لا شرط لأثره الباقي بعد مضيّ الصوم على أنّ تقارن الشرط مع أثر المقتضى يوجب اقتران أثر مجموعهما مع وقت اكتمال أجزاء العله فلا وجه لتقدّم أثرهما على وقت اكتمال أجزاء العله فمثل الإجازة في العقد الفضوليّ لا يمكن أن يكشف كشافا حقيقا عن تقدّم النقل و الانتقال عند صدور العقد لأنّ بقاء أثر العقد إلى حين الإجازة و اكتمال أجزاء العله يقتضى اقتران النقل و الانتقال مع وقت اكتمال الأجزاء فهذا الوجه أيضا لا يصحّ الكشف الحقيقى بنحو الشرط المتأخر.

السادس: إنّّه قد يجاب بأنّ الشرط هو الوجود الدهريّ الثابت في سجلّ

ص: ٤١٩

(١ - ١) بحوث في علم الاصول: ١٨٣/٢.

الكون و بيان ذلك أنّ المتدرّجات في الوجود أعنى الزمانيات لو قطع النظر عن الزمان فهي مجتمعها في وعاء الدهر في عرض واحد و يصحّ على كلّ واحد منها إطلاق اسم الموجود في مقابل المعدوم و حينئذ فكما يمكن أن يكون السابق علّه للاحق أو لا تصافه بوصف فكذلك يمكن أن يكون اللاحق مؤثراً في السابق أو في اتّصافه بوصف كتأثير الاجازة المتأخره لتحقق عنوان التعقّب للعقد الفضوليّ فإن تحقّق الاجازة بتحقق عنوان التعقّب بالاجازة للعقد الفضوليّ و كعنوان قبليّه اليوم الحاضر على الغد فإنّه يتحقّق بالغد الذي لم يجيء بعد و منها عنوان الأوّليه فإنّ ثبوتها للشئ يتوقّف على وجود الشئ الثاني و هكذا.

و فيه أنّه خروج عن المكالمات العرفيه إذ الأحكام نازله بلسان العرف لا باصطلاح الخواصّ هذا مضافاً إلى ما أورده المحقّق الحائريّ قدس سرّه من أنّ هذا مخالف لما هو المقطوع به من الأدلّه من كون الشرط هو الاجازة الصادره من المالك من حيث إنّ مالكيه إذ على هذا تكون الاجازة صادره عن غير المالك لزوال حيثيه المالكه عن المجيز بسبب العقد.

فإن قلت المالكه بلحاظ عالم الدهر موجود مع الاجازة في عرض واحد.

قلت: نعم هما موجودان لكنّ بوجودين متميزين لا يرتبط أحدهما بالآخر و هذا لا يكفي في تحقّق عنوان الاجازة المضافه إلى المالك.

و بالجمله تحقّق إضافه فعل إلى عنوان و لو في عالم الدهر يتوقّف على خروج هذا الفعل من قوّه ذلك العنوان و اختياره فلا يكفي في تحقّق ضرب الأسود مثلاً و لو في عالم الدهر الضرب الصادر من الأبيض و إن كان في السابق أسود (1).

فتحصّل أنّ الشرط المتأخر بمعنى تقدّم أثره على نفسه غير معقول و التوجيهات

ص: ٤٢٠

المذكوره إمّا غير معقوله و إمّا خلاف ظواهر اشتراط الأشياء و القواعد فلا يصار إليها بدون قيام قرينه عليها نعم فيما إذا كان اللحاظ و التشخيص شرطاً كمدخلية الأغراض و الغايات فلا- كلام فيه لأنه أجنبي عن الشرط المتأخر لتقارن الشرط فيها إذ الأغراض و الغايات بوجودها الذهني و بماهيتها لها شرطية و مدخلية و هي مقارنة مع فاعلية الفاعل و بوجودها الخارجي مرتبة و متأخره كما لا يخفى.

و هكذا لا كلام فيما إذا استفيد من الأدلة أنّ لتقدّم زمانى شىء على شىء التابع لتقدّم نفس الزمان مدخلية لأن الشرط حينئذ مقارن و لا مدخلية للمتأخر بالنسبة إلى التقدّم الحقيقى التابع لتقدّم نفس الزمان و لكن ذلك التوجيه غير موجّه فى جميع موارد الشروط المتأخره و لذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقى فى الإجازة المتأخره عن العقد الفضولى لأن الظاهر من أدله اشتراط طيب المالك و إجازته فى صحه النقل و الانتقال هو وجوده الخارجى لا وجوده الذهني و لا تقدّم العقد على الإجازة و لا تعقب العقد بها و قد مرّ أيضاً أنّ القدره شرط لآتصاف التكليف بالصحة و الحسن بوجودها الخارجى لا بوجودها الذهني و العلم طريق إليه.

و أمّا قياس الأحكام التشريعيه بالأوامر و الأفعال العرفيه و القول بإمكان الشرط المتأخر كما نرى لأنّ تلك الموارد كقولهم زر من زارك أو أعط من اعطاك ليس من باب الشرط المتأخر بل يؤول إلى زر من قصد زيارتك أو أعط من قصد إعطائك و هو مقارن و بالجملة فالشرط المتقدّم بنحو الإعداد و التقريب ممكن و لكن الشرط المتأخر و لو بنحو الإعداد فليس بممكن فلا تغفل.

تقسيمات المقدمه:

منها: تقسيمها إلى الداخليه و الخارجيه

يقع الكلام فى أمور:

أحدها: إنّ المقدمه الداخليه هى التى تكون أجزاء و مقومات للمركبات كأجزاء الصلاه فى المركبات الاعتباريه و أجزاء البيت و الدار فى المركبات الصناعيه.

و أنّ المقدمه الخارجيه هى التى تكون مغايره مع المركبات فى الوجود و الماهيه كطى الطريق بالنسبه إلى الحجّ مثلاً.

و لا إشكال فى كون المقدمه الخارجيه محلاً للنزاع و إنّما الكلام فى المقدمه الداخليه فإنّه ربما يتوهم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أى مجموعها عين المركب فى الخارج و معه فلا- معنى للتوقف حتى يترشح الوجوب منه إليه و المغايره الاعتباريه لا توجب مغايره وجود أحدهما لوجود الآخر.

و يمكن أن يقال بمنع خروج المقدمه الداخليه عن محلّ النزاع فإنّ المقدمه هى كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد و المركب هو مجموع الأجزاء و الأفراد و المركب ممّا لا يتحقق فى الواقع و نفس الأمر إلاّ بتحقيق كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد فى الواقع و نفس الأمر إذ المراد من المركب هو ما يترتب عليه الغرض المصير و غيره و هو يتقوم بوجود المجموع.

و هو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

و كلّ واحد واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدمه و لا يتوقف وجودها على شىء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقف عليه وجود ذى المقدمه إذ لا- يمكن وجود المجموع بدون وجوده و عليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان فى نفس الأمر و معه فإذا كانت حقيقه ذى المقدمه و المقدمه و ملاكهما متحققه فى الواقع و نفس الأمر

فلا مجال لأن تكون المقدمه الداخليه خارجه عن محل النزاع.

ثانيها: إن محط الإراده و الطلب هو الوجود الذهني بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجي لأن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

و عليه فالمطلوب و المراد هو الوجود العنواني الذهني سواء كان بسيطا أو مركبا.

فإذا لاحظ الأمر عنوانا مركبا يترتب الغرض عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كان كل واحد واحد من أفراد الفوج مندكا و فانيا في هذا العنوان و لذلك لم يتعلق الإراده عند تصور العنوان المركب إلا بنفس العنوان المركب و دعوه الناس إلى العنوان المذكور دعوه إلى مجموع الأجزاء و الآحاد لعيته مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور.

و لكن عرفت أن مجموع الأجزاء ليس مقدمه للعنوان المذكور بل هو عين المركب و المقدمه هو كل جزء جزء و كل فرد فرد و الوجدان شاهد على أن الأمر بعد ما رأى أن المركب و المجموع لا يتأتى إلا بكل واحد واحد من الأجزاء و الأفراد أراد كل مقدمه لأجل إرادته المركب و يكفي في تعلق الإراده الغيريه لحاظ كل واحد واحد إجمالا بعنوان كونه ممّا يتوقف عليه العنوان المركب الواجب فتعلق الإراده بها تبعا لإرادته ذبيها.

ثالثها: إن مركب الإراده في الإراده النفسيه هو العنوان الذهني الذي يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض و مركب الإراده في الإراده الغيريه هو أيضا عنوان ذهني و هو المقدمه الحاكيه عن حقيقه خارجيه و هو ما لو لاه لما كان المركب المقصود فاختلف المركبان و المعتبر في الإراده الغيريه هو عنوان المقدميه و لا- حاجه إلى عنوان آخر من العناوين الذاتيه.

رابعها: إنه لا- يلزم من وجوب المقدمه الداخليه اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى في شىء واحد لأن الوجوب النفسى متعلق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتب عليه الغرض كالبيت و الدار

و الصلاة و الحجّ و من المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء و مع مغايره العنوانين و المعنوين فلا مجال لتوهم اجتماع المثليين فى شىء واحد بسبب وجوب المقدمه الداخليه و بعبارة اخرى معنون عنوان المركب الاعتبارى كالصناعى هو مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الغرض و معنون عنوان المقدمه هو كلّ جزء جزء ممّا يتوقف حصول المركب عليه فاراده المجموع بما هو المجموع غير إرادته كلّ جزء جزء بما هو جزء.

و لا- ينافى ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاه فى المجموع موردا للإرادته النفسيه لأنّه باعتبار وجوده فى العنوان الإجمالى و الإراده الغيريه باعتبار وجوده التفصيلى فيكفى الاختلاف بالإجمال و التفصيل فى رفع التنافى كما يشهد بذلك الوجدان فى اجتماع الإرادتين فى المركبات الصناعيه فإنّ البانى للبيت و الدار له إرادته نفسيه بالنسبه إلى بناء البيت و البيت عنوان إجمالى لمجموع ما له دخل فى تحقّق البيت فى الخارج و مع ذلك يكون له إرادته بالنسبه إلى كلّ جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلا تغفل.

خامسها: فى ثمره البحث و لا يخفى عليك أنّ مع اتّحاد المركب مع أجزائه نوع اتّحاد المجمل مع المفصّل ترجع إرادته العنوان و وجوبه إلى إرادته مجموع الأجزاء المعلومه و وجوبها قضاء للاتّحاد و العيئه و حيث إنّ الأجزاء المشكوكه لا دليل على دخالتها فى العنوان كما لا دليل على إرادته و وجوبها أمكن جريان البراءه فيها لعدم تمامته البيان بالنسبه إليها من دون فرق فى ذلك بين القول بوجوب كلّ جزء جزء بنحو الوجوب الغيرى و بين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّه عليه لا أزيد و لا أنقص و الحجّه قامت على عنوان المركب و هكذا قامت على الأجزاء المعلومه لانحلال العنوان بالنسبه إليها و أمّا غيرها من الأجزاء المشكوكه فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبه إليها و لم يتمّ الحجّه

عليها للشك في دخولها في العنوان فتجرى البراءة بالنسبه إليها و بعد فرض الاتحاد لا تكون النسبه بين العنوان و الأجزاء نسبه المحقق إلى المحقق (بالفتح) حتى لا يكون مجال للبراءه لأنّ الشك حينئذ في المحصل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) و هو مقتض للاحتياط. نعم إذا كان بيان المحصل (بالكسر) وظيفه الشارع فتجرى البراءه فيه أيضا.

بل عنوان المركب في المقام عين الأجزاء و متحد معها لا متحصلا منها.

و عليه فلا وقع لما قيل من أنّ ثمره القول بالوجوب الغيرى للأجزاء هو الاشتغال في مسأله الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لوجود العلم الإجمالي بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلي بمطلق وجوب الأقل من الغيرى و النفسى للانحلال لتولده من العلم الإجمالي السابق عليه و تحقّق التنجز في الرتبة السابقه.

و ذلك لما عرفت أنّ مع الاتحاد لا مغايره إلا بالإجمال و التفصيل و عدم المغايره يقتضى الانحلال كما لا يخفى.

تبصره و لا يذهب عليك أنّ أجزاء المركب مطلقا سواء كان اعتباريا أو خارجيا من المقدمات الداخليه فإنها داخله في حقيقه المركب.

ثمّ إنّ التقييد بطهاره البدن أو باستقبال القبلة أو بالطهاره عن الحدث كالأجزاء من المقدمات الداخليه و هذه التقييدات تكشف عن كون الصلاه هي الصلاه المتقيده بتلك الشرائط و ليست مطلقه.

نعم نفس الشرائط و القيود ليست من المقدمات الداخليه بل هي خارجه عن حقيقه المأمور به المركب كما لا يخفى.

لوجود الملاك في المقدمات الخارجيه في الشرائط و القيود و هو المغايره في الوجود

لتغاير وجود الطهاره مع التقيّد بها كتغاير الحجّ مع طيّ المسافه.

ثمّ إنّ المقدمات الخارجيه هي التي يتوقّف عليها وجود الأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طيّ المسافه و لا فرق فيها بين أن تكون من العلل أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود الأمور به عليها و دعوى أنّ الأمر و الطلب بالنسبه إلى المسببات التوليديه لا مجال له لعدم كونها مقدوره.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدوره مندفعه بأنّ ملاك صحّحه تعلق الأمر و الطلب هو المقدوريّه و لا إشكال في كون المسبّب مقدور بالقدره على سببه و ملاك صحّحه الأمر عند العقلاء هو كون الشيء مقدورا و لو مع الواسطه فتدبر جيّدا.

و منها: تقسيمها إلى: العقليّه و الشرعيّه و العاديّه.

و التوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكوره عقليّ و إن كانت علّه التوقّف فيها مختلفه لأنّ العلّه في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العلّه إذ لا يمكن المعلول بدون العلّه و العلّه في الثانيه هو الحكم الشرعيّ بدخاله شيء في مطلوبه و مراده و لذلك سمّيت بالشرعيّه و لكنّ بعد الجعل و الحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيدا و مشروطا به و مع كون المطلوب مشروطا يكون التوقّف عقليا بالفعل أيضا لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدمه.

و العلّه في الثالثه عاديّه من جهه إمكان النيل إلى ذيهها من طريق آخر و لكن مع عدم وجود طريق آخر و توقّف النيل إلى ذي المقدمه إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلم و نحوه و لكنّه من جهه عدم التمكن عاده من الطيران الممكن عقلا و إلّا فلا يتوقّف على خصوصه و بهذا الاعتبار سمّيت بالعاديّه و لكنّ التوقّف على نصب السلم و نحوه عقليّ أيضا ما لم يتمكّن من طريق آخر ضروره استحاله الصعود بدون مثل نصب السلم

عقلا لمن لم يتمكّن من الطيران فعلا و إن كان الطيران ممكنا ذاتا.

و حيث إنّ البحث في جميع الأنحاء المذكوره يكون في التوقّف الفعليّ فالبحت عقليّ لعدم إمكان النيل إلى ذى المقدمه بدونها عقلا بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقّف المذكور من جهه التكوين أو من جهه التشريع أو من جهه العاده.

و منها تقسيمها إلى:مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجود و مقدمه العلم.

و لا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود بناء على إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف كما هو المختار لأنّ قصد القربه حينئذ يكون من مقدمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب و عليه فما يوجب فقد الصحه يوجب فقد الوجود أيضا.

و أما إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف لا بأمر واحد و لا بأمر متعدد بل هو ممّا يعتبر عقلا فقصد القربه لا يكون مقدمه لوجود الواجب بل هو مقدمه لتحقق المسقط للإعاده و القضاء و معه يصحّ التقابل بين مقدمه الوجود و بين مقدمه الصحه.

ثمّ اعلم أنّ مقدمه الوجود خارجه عن محطه الكلمات و لا حاجه إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته يكون بعد الفراغ عن ثبوت الوجوب لذى المقدمه.

و أما المقدمات العلميه فيمكن تصوورها في مثل تعلم الأحكام الشرعيه لأنّ مع تركّ التعلم يفوت الأحكام الواقعيه و عليه فيكون وجود التعلم من مقدمات وجوب الواجبات الواقعيه.

هذا مضافا إلى أنّه لو قلنا بوجوب قصد الوجه أو التمييز تفصيلا لزم تعلم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته لأنّ التعلم يكون

حينئذ من مقدمات وجود الواجب فتأمل.

و منها: تقسيمها إلى: المتقدمه و المقارنه و المتأخره بالنسبه إلى وجود ذى المقدمه.

و الأولى كأجزاء كل عقد عدى الجزء الأخير و الثانيه كالقيود المقارنه للواجب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه و الثالثه كأغسال الليليه اللاحقه المعتبره عند بعض فى صحه صوم المستحاضه فى اليوم السابق أو الإجازه المتأخره عن العقد الفضولى المعتبره فى صحه العقد السابق بناء على الكشف.

و لا كلام فى المقارنه و إنما الكلام فى غيرها فإنه قد أورد عليه بأن المقدمه من أجزاء العله و المسلم فى أحكام العله هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و تقدمها بالطبع عليه بحيث يصح تخلل الفاء بأن يقال وجدت العله فوجد المعلول.

و هذا الأمر مفقود فى المقدمه المتأخره و المقدمه المتصرمه.

و عليه فانخرا القاعده العقلية فى المتقدمه أو المتأخره يوجب حصر المقدمه المبحوثه عنها فى المقدمات المقارنه.

و أجت عن ذلك بأمر:

الأول: إن المعتبر فيهما هو اشتراط لحاظهما لا اشتراط المتأخر أو المتقدم و هو مقارن فلا يلزم الانخرا.

و يرد ذلك بأن المعتبر هو الوجود الخارجى فى مثل القدره على الامتثال فى صحه التكليف أو مثل الإجازه المتأخره فى صحه العقد السابق لا لحاظهما فالإشكال باق على حاله لعدم معقوليه دخاله أمر متأخر فى ثبوت أمر متقدم و رجوع الأمر إلى اللحاظ فى بعض الموارد لا يرفع الإشكال فى سائر الموارد.

و دعوى أن موضوع الحكم الوضعى و المكلف به هو ما يكون متقدما أو متأخرا بحسب الواقع على حادث خاص فالعقد الذى هو متقدم بتبع الزمان على الإجازه تقديما واقعيًا موضوع للنقل و لا يكون مقدما عليها بواقع التقدم التبعى إلا أن تكون

الإجازة متحققه في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه إنّما يكون على الحوادث الآتيه لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافه.

و موضوع الصحه في صوم المستحاضه ما يكون متقدّما تقدّما واقعيّا تبعا للزمان على أغسال الليليه الآتيه و التقدّم الواقعيّ عليها لا يمكن إلاّ- مع وقوعها في ظرفها و مع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث و الموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

و الحاصل أنّ الموضوع هو التقدّم الحقيقيّ و هو حاصل تبعا للزمان لا من ناحيه المتأخّر و إنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر.

مندفعه أيضا بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّره هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ و لا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتى بها في الليله الآتيه بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال و هذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّه كما لا يخفى.

الثاني: إنّ جميع الأسباب و الشرائط الشرعيّه معدّات لا العلل الإيجاديّه حتّى يلزم من تأثيرها قبلا أو بعدا انخراجه القاعده.

و يردّ ذلك أولا: أنّ الأسباب و الشرائط الشرعيّه على أنحاء منها هي التي تكون مؤثره في فاعليّه الفاعل أو قابليّه القابل و اللازم فيها أن لا- تنفكّ عن زمان التأثير إذ ما كان من الشرائط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر و ما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

و ثانيا: إنّ دعوى المعدّيّه في المقدمات تامّه بالنسبه إلى الشرائط المتقدّمه و أمّا المتأخّره فهي معدومه فلا مجال لعلّيه المعدوم و لو بنحو الإعداد بالنسبه إلى المتقدّم.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّه بشئى أنواعها أمور اعتباريّه و لا واقع موضوعيّ

لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار و لا صله لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبدا حتى تكون محكومہ بحكمها.

و يرد ذلك أن ذلك يلزم خلوّ جميع الشرائط و الأسباب الشرعيه عن مطلق التأثير و هو ممّا يخالفه الارتكاز.

الرابع: إنّ الشرط هو وصف التعقّب و هو قائم بالعقد و موجود معه لا المتأخّر كالأجزاء بالنسبه إلى العقد الفضوليّ.

و يرد ذلك أن هذا مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلّه من أن الشرط هو رضى المالك اذ على هذا ما هو الشرط و هو التعقّب ليس برضى المالك و ما هو الرضا ليس بشرط كما لا يخفى.

الخامس: إنّ ما فرض مقتضيا ليس كذلك بالمباشره بل يوجد أثرا معينا و هو يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العلّه فلا يكون الشرط متأخرا حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي و هو المقتضى.

و يرد ذلك أنه يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضيا و دخوله فى المعدّات و العلل المتدرّجه بالنسبه إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخّر.

هذا مضافا إلى أن لازمه هو أن النقل و الانتقال فى العقد الفضوليّ المتعقّب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد و حصول الإجازة لا حين العقد و هو لا يصحّ الكشف الحقيقى بنحو الشرط المتأخّر و هو كما ترى.

فتحصّل أن الشرط المتأخّر لا تأثير له فى المتقدّم و لو بنحو الإعداد و لكنّ الشرط المتقدّم يجوز تأثيره بنحو الإعداد فى المتأخّر بنحو العلّيه فإنّه غير معقول.

و ممّا ذكر يظهر أن البحث فى المقدمّات يكون فى المقدمّات المقارنه لا- المتقدّمه و المتأخّره إذ المقدمّه من أجزاء العلّه و المسلّم فى أحكام العلّه هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول و هذا الأمر مفقود فى المتقدّمه و المتأخّره و لذا لزم توجيه ما

ورد في ذلك.

مثلا- ما ورد في المتقدمه فليحمل على الإعداد كما أنّ ما ورد في المتأخره فليحمل على كون لحاظه شرطا أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ و لا تأثير له بنفسه.

فمثل الأغسال المأتى بها في الليله الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بنفسها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال.

ص: ٤٣١

إشاره

يقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في تعريفهما:

و المحكي عن جماعه منهم التفتازاني و المحقق الشريف أنّ المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف وجوده و المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده.

أورد عليه في هدايه المسترشدين بأنّ المشروط قد يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزمه خروجه من المشروط و اندراجه في المطلق فينتقض به حدّ المشروط جمعا و المطلق منعا (1).

و ذلك لأنّ تعريف المشروط بما ذكر لا يشمل مثل قولهم إذا دخل الأمير البلد فصلّ ركعتين فإنّ دخول الأمير الذي يتوقف الوجوب عليه ليس ممّا يتوقف عليه وجود الصلاه و أيضا بناء على القول بصحّه عبادات الصبيّ المميّز يتوقف وجوب الصلاه في مثله على البلوغ و ليس البلوغ ممّا يتوقف عليه وجود الصلاه لتمكّنه منها قبل البلوغ

ص: ٤٣٢

و محكوميتها بالصحة مع مراعاة شرائطها.

و المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على شيء و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء ثمّ أورد.

عليه بنفسه بأنّ لا يزم ذلك أن لا يكون للواجب المطلق مصداق إذ لا أقلّ من الاشتراط بالأمر العامه (من العقل و البلوغ و القدره) ثمّ أجاب عنه بأنّه لا ضير في ذلك بعد ما عرفت من أنّه الملائم لما هو المعهود من لفظي الإطلاق و التقييد في غير المقام و عدم ثبوت وضع جديد له منهم في المقام ثمّ تنازل من ذلك و قال و إن كان و لا بدّ فالأقرب هو ما عرفه العميدى (١).

و المحكى عن العميدى في شرح التهذيب أنّ المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعبره في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا و لعلّ إخراج الأمور العامه للانصراف أو المحذور المذكور في كلام الشيخ بأنّ لازم ملاحظه الأمور العامه في الإطلاق هو عدم وجود مصداق للمطلق و كيف كان فالإطلاق و الاشتراط حينئذ بناء على تعريف العميدى متقابلان بتقابل العدم و الملكه و إليه ذهب في الدرر حيث قال في انقسام الواجب إلى مطلق و مشروط بأنّ الأول عباره عمّا لا يتوقف وجوبه على شيء و الثاني ما يقابله (٢).

بناء على انصراف التعريف عن مثل الشرائط العامه.

و عرّفهما في هدايه المسترشدين بأنهما وصفان إضافيان بالنسبه إلى خصوص كلّ مقدّمه، فإنّ توقّف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبه إليها و إلا كان مشروطا لوضوح أنّه لا واجب يكون مطلقا بالنسبه إلى جميع مقدّماته و لا

ص: ٤٣٣

١- ١) التقريرات للشيخ: ٤٢.

٢- ٢) الدرر: ١٠٣.

مشروطا بالنسبه إلى جميعها و أوضحه بقوله أيضا أنّ الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه في الجملة قسما:

أحدهما: أن يتوقّف وجوده عليه من غير أن يتوقّف عليه وجوبه كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره و ثانيهما:

أن يتوقّف وجوبه عليه سواء توقّف عليه وجوده كالعقل بالنسبه إلى العبادات الشرعيّه أو لم يتوقّف عليه كالبلوغ بالنسبه إليها بناء على القول بصحّه عبادات الصبي (١).

و تبعه صاحب الكفايه حيث قال إنّ الظاهر أنّ وصفى الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان و إلا لم يكفد يوجد واجب مطلق ضروره اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور لا- أقلّ من الشرائط العامّه كالبلوغ و العقل فالحرى أن يقال إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافه إليه و إلا- فمشروط كذلك و إن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس (٢).

و لكنّه ليس معنا عرفيا للمطلق و المشروط لما افاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّ المطلق عرفا هو ما لا يتوقّف وجوبه على شيء و المشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء و يكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه و لا دليل على اعتبار الإضافه في معنى المطلق و العجب من صاحب الكفايه أنّه مع ذلك قال ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفي.

و عليه فالأولى هو ما ذهب اليه العميدى من أنّ المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتميره في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا فإنّ المطلق بناء على هذا

ص: ٤٣٤

١-١) هدايه المسترشدين: ١٩٢/.

٢-٢) ١٥١/١.

التعريف يقابل المشروط تقابل العدم و الملكة و هو يساعد معناه العرفي فإنه بعد استثناء الشرائط العامه مطلق من جميع الجهات و هو أقرب إلى معناه العرفي فتدبر جيداً.

ثم أن ظاهر التعاريف المذكوره أنهم بصدد شرح الحقيقه لا- شرح الإسم و هل يمكن لمثل الشيخ و غيره من الفحول أن استشكّلوا على تعريف الآخرين بعدم الأطراد أو الانعكاس مع كون التعاريف مبنيّه على شرح الإسم و لقد أفاد و أجاد في نهايه النهايه حيث قال لا يخفى على من راجع تعريفاتهم و اعتبارهم للقيود و الحثيات أنهم بصدد شرح الحقيقه دون شرح الإسم و كيف يسوغ حمل تعريف من أشكال على تعريف من تقدّم عليه بعدم الأطراد و الانعكاس ثم عرّف هو بما يسلم في نظره عن الإشكال على شرح الإسم (١).

الموضع الثاني: في أن الشرط في مثل قولنا إن جاءك زيد فأكرمه

هل يرجع إلى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟

ذهب الشيخ قدس سرّه إلى الثاني بدعوى امتناع كون الشرط من قيود الهيئه حقيقه من جهه أن معنى الهيئه من المعانى الحرفيه الجزئيه فلا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه فإذا لم يكن للفرد سعه و إطلاق فكلما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئه فهو راجع في الحقيقه إلى نفس المادّه و إن كانت قضيه القواعد العرييه هو كونه من قيود الهيئه لأنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت فإذا لم يمكن تقييد الجزئي و الفرد فلا محاله يرجع التقييد إلى غيره و عليه فمقتضى التقييد هو أن الإكرام على تقدير المجيء يكون متعلقاً للوجوب لا أن الوجوب و طلب الإكرام معلق على المجيء.

ص: ٤٣٥

هذا مضافا إلى حكم الوجدان بأنّ الإنسان إذا تصوّر شيئا و التفت إليه فأما أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق لا كلام على الثاني و على الأوّل فأما أن يصدق بفائدته على جميع تقاديره أو على بعضها و على كلا التقديرين يحصل الطلب بمعنى الشوق المؤكّد بعد حصول الميل الحاصل بعد التصديق من دون حاله انتظاريّه و لا يكون التقدير المذكور من تقادير الطلب بل من تقادير الفعل المطلوب.

فالطلب موجود في جميع التقادير سواء كان المطلوب مطلقا أو مقيدا و عليه فلا تقييد في الطلب بحسب الوجدان بل المقيد هو المطلوب انتهى محصل مراده.

و لا يخفى عليك أنّ الطلب و الإراده و إن كانا مطلقين و لكنّ ذلك ليس من جهة عدم إمكان التقييد لأنّ تقييد الفرد في حال تحقّقه لا- مانع منه فيصحّ رجوع القيد إلى الهيئه التي تكون من المعاني الحرفيه و إنّما ذلك من جهة حكم الوجدان بالتقريب المذكور.

و تبعه في الوقايه حيث قال إنّ المعنى المستفاد من الهيئه و المنشأ بها متحقّق فعلا من دون ابتناؤه على شيء و لكنّ المتوقّف تأثيره في المكلف.

و بيانه أنّ الأمر قد يلاحظ القيد معدوما و يطلبه مع المقيد كما في قوله صلّ مع الطهاره و قد يلاحظ القيد موجودا و بعد فرض وجوده ينقدح في نفسه الطلب فيطلب مقيدا مفروضا وجود قيده فيكون الطلب متحققا بنفس الإنشاء و لكنّ تأثيره في المكلف بمعنى انبعائه نحو الفعل و التزامه به يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض لأنّ الطلب في نفس الأمر تحقّق على فرض وجوده فلا بدّ أن يؤثر فيه بعد وجوده ليطابق الخارج ما كان في نفس الأمر فكما أنّه لو طلب مقيدا بقيد موجود واقعا ما كان يؤثر على فرض عدمه في الخارج فكذلك لا يؤثر على فرض عدم ما كان في الذهن متعلّقه للطلب فتأمل فيه جيّدا تجده واضحا (1).

ص: ٤٣٦

و عليه فالوجوب فعلى و إنما فاعليته و تأثيره فى المكلف موقوف على الشرط و لذلك قال فى الدرر:

إنّ المعنى المستفاد من الهيئه لم يلاحظ فيه الإطلاق فى الوجوب المطلق و الاشتراط فى الوجوب المشروط و لكنّ القيد المأتى به فى القضيّه تاره يعتبر على نحو يتوقف تأثير الطلب على وجوده فى الخارج و يقال لهذا الطلب المشروط بمعنى أنّ تأثيره فى المكلف موقوف على شىء و اخرى يعتبر على نحو يقتضى الطلب إيجاده و يقال لهذا الطلب المتعلق بذلك المقيد الطلب المطلق أى لا يبتنى تأثيره فى المكلف على وجود شىء.

و توضيح ذلك أنّ الطالب قد يلاحظ الفعل المقيد و يطلبه أى يطلب المجموع و هذا الطلب يقتضى إيجاد القيد إن لم يكن موجودا كما فى قوله صلّ مع الطهاره و قد يلاحظ القيد موجودا فى الخارج أى يفرض فى الذهن وجوده فى الخارج ثم بعد فرض وجوده فى الخارج ينقذح فى نفسه الطلب فيطلب المقيد بذلك القيد المفروض وجوده فهذا الطلب المتعلق بمثل هذا المقيد المفروض وجود قيده و إن كان متحققا فعلا- بنفس الإنشاء لكنّ تأثيره فى المكلف يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقه.

و وجهه أنّ هذا الطلب إنّما تحقّق مبثيا على فرض وجود الشىء و هذا الفرض فى لحاظ الفارض حاك عن حقيقه وجود ذلك الشىء فكأنّه طلب بعد حقيقه وجوده فكما أنّه لو طلب بعد وجود ذلك الشىء المفروض وجوده حقيقه لم يؤثّر الطلب فى المكلف إلاّ بعد وجود ذلك الشىء واقعا لعدم الطلب قبله كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثّر إلاّ بعد وجوده الخارجى و إن كان الطلّب الإنشائى محققا قبله أيضا فهذا الطلب

يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلّف على شىء في الخارج فتدبر جيّدا (١).

أورد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه على ذلك بأنّ الاشتراط و الإناطة و إن كان إلى الآخر للبعث الحقيقيّ بوجود الشرط عنوان لاستحاله إناطه ما سنخ وجوده اعتباريّ بأمر خارج عن أفق الاعتبار و كيف يعقل أن يكون للبعث الإنشائيّ بداعيّ البعث الحقيقيّ اقتران بمجىء زيد خارجا حتّى يكون مشروطا به مع أنّ الشرط إمّا مصحّح فاعليه الفاعل أو متمّم قابليه القابل فهو من شئون الفاعل أو القابل.

فالإنشاء بداعيّ جعل الداعيّ إنّما يكون مقترنا بوجود الشرط عنوانا في أفق الاعتبار لا بوجوده خارجا.

لكنّه حيث إنّ الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون فلا محاله ما لم ينطبق على مطابقه لا يكون لما أنيط به فعليه كما في العنوان المأخوذ في المكلّف فإنّ الحكم و إن كان متعلّقا به بعنوانه لا- بمعنونه لقيام الحكم بالحاكم لا بالمحكوم لكنّه ما لم يصل العنوان إلى حدّ ينطبق على معنونه فعلا- لا يكون للحكم فعليه و سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ فعليه الحكم مساوقه لفاعليته فتوهم أنّه لوجوده الفعليّ مقام و لتأثيره مقام آخر باطل (٢).

و فيه أنّ بعد حصول التصديق النفسانيّ بمصلحه الفعل المقيّد بتقدير غير حاصل صلاحا تامّا غير مزاحم لا تخلو النفس عن الإرادة و لا- تتوقّف انقداح الإرادة في النفس على حصول ذلك التقدير بل عند حصول هذا التصديق في الفرض المزبور لا محاله تنقذح الإرادة من غير حاله منتظره فالإرادة فعليه و إن كان باعنيّتها موقوفه على تحقّق المعنون خارجا و العنوان و إن لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون و لكنّ تعلق الإرادة به لا يتوقّف على وجود المعنون خارجا بل فنائه الذهنيّ في المعنون

ص: ٤٣٨

١-١) الدرر: ج ١ ص ١٦٩.

٢-٢) التعليقه: ج ١ ص ٢٩١.

الذهنى كاف فى انقداح الإراده كقولنا للخادم اذهب إلى بيت فلان و قل له ايت فلانا و إن لم يأت فخذة و جئنى به.

و من المعلوم أنّ الأمر بالأخذ و الإتيان به عند امتناعه عن الإتيان فعلى و ليس مفاد الكلام أنّه إن امتنع فأنا أخبرك وقتئذ أتى أردت و أوجدت البعث إلى الإتيان به فى ذلك الحين بل البعث متحقق عند فرض امتناعه عن المجيء بالنسبه إلى أخذه و الإتيان به و لكنّه مع ذلك لا أثر له إلا عند وقوع الامتناع.

لا- يقال إنّ الإراده التكوينيّه علّه تامّه للحركه نحو المراد فمع عدم تحقّق المفروض لا- يعقل انقداحها فى النفس و الإراده التشريعيّه و إن كانت بنفسها علّه ناقصه إلا أنّها لا بدّ من أن تكون بحيث إذا إنقاد المأمور لما أمر به كانت علّه تامّه للمراد.

نعم الشوق المطلق يمكن تعلّقه بأمر على تقدير لكنّه ليس من الإراده فى شىء بل التقدير بالدقّه تقدير المراد لا تقدير الإراده و إلا- لما وجد الشوق المنوط به لأنّ تقيّد شىء بشىء ليس جزافا و مجيء زيد لو كان له دخل لكان فى مصلحه المراد أو فى مصلحه فعل المرید و هو الإيجاب.

و أما الإراده و الشوق فليسا من الأفعال ذوات المصالح و المفاسد بل صفات نفسانيّه تنقذح فى النفس عقيب الداعى فلا يعقل إناطتهما جعللا بشىء.

و منه تبين حال البعث الحقيقىّ فإنّه الإنشاء بداعى جعل الداعى بحيث لو مكن المكلف من نفسه كان علّه تامّه للانبعاث.

نعم الإنشاء بداعى جعل الداعى مرتبا على مجيء زيد معقول فإنّه فى الحقيقه ليس داعيا و باعثا فعلا بل عند مجيء زيد يصف بحقيقه الباعثيه و بملا-حظه هذا الإنشاء كلّما فرض مجيء زيد يفرض مصداقيه البعث الإنشائيّ للبعث الحقيقىّ و كلّما تحقّق مجيء

لأننا نقول إنّ تصديق النفس لمصلحه الفعل مع فرض وجود القيد معقول فإذا تحقّق هذا التصديق قبل وجود القيد مع فرض وجوده صحّ انقداح إرادته النفس لذلك و حيث إنّ الإرادة متعلّقه بفرض وجوده لا تكون مؤثّره في الامتثال قبل وجوده خارجاً فلا- وجه لتوهم لزوم الامتثال قبل وجود القيد بل التأثير منوط بوجود القيد في الخارج و انقياد المأمور للإطاعه فصارت الإراده عندئذ علّه تامّه لتحريك عضلات المأمور نحو العمل فالإرادته و البعث من ناحيه المولى موجوده بالفعل و إنّما الباعثيه و الفاعليه متأخره.

و بالجمله كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد قدّس سرّه إنّنا نجد بالوجدان أنّ الإراده بالنسبه إلى المشروط و المقيّد موجوده في النفس قبل تحقّق الشرط و القيد بحيث لو لم يتمكّن المرید من الأمر و لكن علم المكلف أنّه مرید للمشروط و المقيّد يجب امتثاله و لازمه وجوب تحصيل مقدّمات المشروط و المقيّد فيما إذا لم يتمكّن المكلف من تحصيلها وقت حصول الشرط و القيد و ليس ذلك إلّا لتحقّق الإراده قبل تحقّق الشرط، و الإنشاء الحقيقيّ تابع لحقيقه الإراده النفسانيّه فإذا كانت الإراده النفسانيّه قبل تحقّق الشرط و القيد موجوده في النفس و كان القيد قيّداً للمادّه دون الإراده كان إنشاء الوجوب كذلك فالإرادته و الوجوب فعليه و لا تعليق و لا تقييد فيها.

و عليه فلا فرق بين قوله صلّى مع الطهاره و قوله إذا كنت طاهراً فصلّ من جهه فعليه الإراده و إنشاء الوجوب و إنّما الاختلاف في أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما يحكم به الوجدان من رجوع الشروط الى المادّه إنّما هو فيما إذا لم

يُمتنع ذلك كالأمثله المذكوره.

و أما إذا امتنع ذلك كما فى قول الطيب إن مرضت فاشرب المسهل فالمتبع هو القواعد العربيه لأن شرب المسهل لدفع المرض و لا يعقل أن يكون المرض دخيلا فى مصلحه شرب المسهل بنحو الموضوعيه بحيث يرجع القيد إلى الماده فالشرط لا محاله راجع إلى الهيئه لما عرفت من إمكان تقييدها أو يصير عنوانا للمأمور مثل أن يقال المريض يجب عليه شرب المسهل أو المستطيع يجب عليه الحج.

و هكذا لا يحكم الوجدان برجوع الشروط إلى الماده إذا كانت مطلوبيه الماده مطلقه بل يرجع الشروط حينئذ إلى الهيئه أو يصير عنوانا للمأمور مثلا قول المولى لعبده إذا قدرت على نجاه ابني من الغرق فأنقذه يرجع إلى تقييد الهيئه و طلب الإنقاذ أو يرجع إلى أن المخاطب هو القادر على الإنقاذ كأن يقال القادر على نجاه ابني يجب عليه إنقاذه إذ لا معنى لرجوع التقييد إلى الإنقاذ فإن مصلحه الإنقاذ مطلقه و لا تصلح للتقييد كما لا يخفى و مما يذكر يظهر حكم ما إذا كان الشىء مطلوباً مطلقاً و إنما يمنع الأمر من الأمر مانع كالتقييد أو عدم قبول المخاطبين فالقيد فى مثله أيضا راجع إلى الهيئه و غير الماده.

و لكن خروج الموارد المذكوره لا- ينافى حكم الوجدان برجوع القيود إلى الماده فيما إذا امكن و لم يكن مانع من الأمر فلا وجه لجعل هذه الموارد علامه لرجوع القيود إلى الهيئه فى جميع الموارد كما يظهر من صاحب الكفايه.

فتحصّل ممّا مرّ أنّ الشروط راجعه إلى الماده فيما إذا أمكن ذلك و لم يكن مانع و وجهه هو حكم الوجدان و هذا الحكم لا يتوقف على استحاله رجوعها إلى الهيئه لما عرفت من إمكان تقييد الهيئه من أول الأمر و لا- ينافى ذلك الحكم ما يظهر من القواعد العربيه من رجوع الشروط إلى الهيئه فإنّ الألفاظ بعد حاكميه الوجدان منصرفه إلى ما يحكم به الوجدان فتدبر جيداً.

و ليس المدعى أنّ الإراده نفس الحكم حتى يقال إنّ ذلك خلاف الضروره بل المدعى

هو أنّ الحكم هو البعث الناشئ عن الإرادة النفسانيّة الجديّة. و من المعلوم أنّ البعث تابع للإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة فعليّةه فالبعث أيضا فعليّ و إن كان تأثير البعث متوقّفا على وجود القيد خارجا و فعليّ البعث فى فرض وجود القيد خارجا لا يكون نتيجتها هو التأثير بالفعل بل نتيجتها هو التأثير عند وجود القيد خارجا فلا تغفل.

الموضع الثالث: فى عموميّة النزاع:

اعنى وجوب المقدمه لكليّ الوجوبين أو اختصاصه بمقدمه الواجب المطلق دون الواجب المشروط.

قال فى الفصول: و أعلم أنّ الكلام فى مقدمات الواجب المشروط كالكلام فى مقدمات الواجب المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرطيّ حيث يجب مقدمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق. نعم يستثنى منها المقدمه التى هى شرط الوجوب من حيث نفسه أو تقديره فإنّها لا تجب بالوجوب الشرطيّ من حيث كونها مقدمه للواجب المشروط و إلّا لزم وجوب الشئ بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

و لقد أفاد و أجاد خلافا لجماعه من الأصوليين حيث ذهبوا إلى اعتبار الإطلاق فى عنوان الواجب و كان مقصودهم التعريض على من لم يعتبره و لم يخصّص الواجب بالواجب المطلق بأنّ وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيهما و حيث لم يتعلّق الوجوب إلى ذيهما لا يعقل وجوبها و قد تبع الشيخ الأعظم لما أفاده صاحب الفصول و أورد على من خصّص النزاع بمقدمه الواجب المطلق بأنّ النزاع يرجع إلى ثبوت الملازمه العقليه بين وجوب شئ و بين مقدماته و لا يفرق فى ذلك أنحاء الوجوب على تقدير أن يكون الطّلب المتعلّق بشئ على نحو الإطلاق مغايرا له على نحو الاشتراط فكلّما ثبت الوجوب على أى نحو كان يمكن النزاع فى وجوب مقدمات المتّصف بذلك الوجوب

فإنه لا يراد من إثبات الوجوب لمقدمه المشروط إثبات الوجوب المطلق لها فكما أنّ وجوب نفس الواجب مشروط بالمقدمه الوجوبيه كذا وجوب مقدمته بمعنى تنجزه و فعليته على وجه لم يكن للمكلف بدّ من فعله مشروطا بذلك الشرط ثمّ أجاب عن تعليقه بأنّ ما ذكر من التعليل إنّما ينفي الوجوب الزائد على الوجوب الثابت لنفس الواجب لا وجوبا على نحو ذلك الوجوب إنّ مطلقا فمطلقا و إن مقيّد فمقيّد. فالسعي للحجّ داخل في حريم الخلاف كالطهاره للصلاه مع أنّ الأوّل مشروط و الثاني مطلق و لو لا عموم النزاع للمقدمات الوجوديه للواجب سواء كان مشروطا أو مطلقا لم يكن وجه لتحرير المسأله عن أصل إذ قد عرفت أنّ جميع الواجبات مشروط و لو بالأمر العامه التي هي شرائط التكليف (١).

فتحصّل أنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق و لا وجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملا-ك لأنّ الملازمه الشرعيه إن كانت فلا فرق في ذلك بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوبيه لما أشار إليه في الفصول من لزوم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

و لعلّ وجه الاستحاله كما في تعليقه الأصفهاني أنّ وجوب الشيء تسبب إلى إيجاده و هو مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه متنافيان لا- أنّ الإيجاد في فرض الوجود مرجعه إلى إيجاد الموجود لأنّ إيجاده تحقيقا ينافي وجوده تحقيقا لا وجوده فرضا (٢).

الموضع الرابع: في أنّ المقدمات الوجوديه هل تكون متعلقه للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى الماده دون الهيئه أم لا تكون.

ص: ٤٤٣

١- (١) التقريرات: ص ١٤٣.

٢- (٢) التعليقه: ج ١ ص ٣٠٠.

و الحقّ أنّها تكون متعلّقه للطلب في الحال على نحو كون ذيها متعلّقا للطلب فكما أنّ ذا المقدمه واجب في الحال كذلك المقدمات و لكنّ حيث كان وجوب ذى المقدمه غير منجز أى لا يجب البدار إلى امثاله قبل حصول الشرط كذلك وجوب مقدماته إلى لا يجب البدار إلى امثالها قبل حصول الشروط. و ذلك لأنّ وجوب المقدمات على نحو وجوب ذيها. فكما أنّ تنجز نفس الواجب مشروط بالمقدمه الوجوبيه كذلك تنجز مقدماته فما دام لم يتحقّق شرط الوجوب في الخارج لم يصرّ وجوب ذى المقدمه متنجزا حتّى يصير بتبعه وجوب المقدمات متنجزا فالوجوب فعلى و لكنّ لا فاعليه له ما لم يتحقّق شرط الوجوب.

و عليه فمجرد حاليه الطلب في المشروط لا يجدى في وجوب تحصيل المقدمات منجزا و إن علمنا باتّفاق وجود شرط الوجوب في الاستقبال.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث فرّق بين مختاره و مختار الشيخ في وجوب الإتيان بالمقدمات على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال و قاس ما أختاره الشيخ بالواجب المعلق الذي يجب مقدماته المفوّته قبل حلول وقته.

حيث قال: نعم على مختار الشيخ لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق عليها وجوبه لتعلّق بها الطّلب في الحال على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال و ذلك لأنّ إيجاب ذى المقدمه على ذلك حالّي و الواجب إنّما هو استقباليّ كما يأتي في الواجب المعلق لما عرفت من أنّ الطلب و ان كان حالّيّا و لكنّه غير منجز و لا فاعليه له فلا يقاس بالواجب المعلق الذي يجب تحصيل مقدماته المفوّته قبل حلول وقته بناء على الفرق بين الواجب المعلق و المشروط كما هو الظاهر.

و عليه فما ذهب إليه الشيخ لا يجدى في وجوب المقدمات المفوّته منجزا فالإشكال الذي يرد بناء على رجوع القيود الى الطلب في المقدمات المفوّته يرد أيضا بناء على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى الماده فإنّ الطلب و الوجوب على مبناه أيضا غير

منجّز و عليه فيقال كيف ينجّز وجوب المقدمات المفوّته قبل تنجّز وجوب ذبيها.

فاللازم هو الجواب بأمر آخر على المذهبين فإنّ الإشكال مشترك الورد.

الموضع الخامس: في أنّ المقدمات المفوّته هل تكون واجبه الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا.

و الحقّ هو الأوّل فيما إذا كان غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه إذ لو لم يجبه لأخلّ بغرضه و الإخلال بالغرض لا يصدر عن الحكيم المتعال.

و أيضا إذا علم المكلف بأنّ للمولى مطلوب لا يرضى بتركه و يتوقّف على مقدمات مفوّته قبل وقته يحكم العقل عليه بوجوب الإتيان بتلك المقدمات حفظا لغرض المولى الذي لا يرضى بتركه.

و إليه يشير سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال و أمّا إذا فرض عدم تعلق إرادته فعلا بتحصيل ذي المقدمه فعلا لكن يعلم المولى أنّه عند حصول شرطه مطلوب له لا يرضى بتركه و يرى أنّ له مقدمات لا بدّ من إتيانها قبل حصول الشرط و إلّا يفوت الواجب في محلّه بفوتها فلا محاله تعلق إرادته أمره بتحصيلها لأجل التوصل بها إليه في محلّه و بعد تحقّق شرطه لا شيء آخر.

بل إذا علم المكلف بأنّ المولى أنشأ البعث على تقدير يعلم حصوله و يرى أنّه يتوقّف على شيء قبل تحقّق شرطه بحيث يفوت وقت إتيانه يجب عليه عقلا- إتيانه لحفظ غرض المولى في موطنه فإذا قال أكرم صديقي إذا جاءك و يتوقّف إكرامه على مقدمات يكون وقت إتيانها قبل مجيئه يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه بل لو كان المولى غافلا عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقديره و توقّفه على مقدمات كذائيه يحكم العقل بإتيانها لحفظ غرضه و لا يجوز له

لكنه كما في تعليقه الأصفهاني مختصّ بما إذا علم الغرض هكذا. فيقبح تفويت الغرض اللزومي من التكليف أو المكلف به إذا كان الفعل تامّ الاقتضاء و لم يكن الوقت أو الشرط دخيلاً في كونه ذا مصلحه بخلاف ما إذا كان كذلك فإنّ تفويته غير قبيح لأنه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه بل إلى المنع من صيرورته غرضاً للمولى فتدبر. (٢).

و أما التمسك بقاعده دفع الضرر المحتمل في هذه الصوره كما في المحاضرات (٣).

ففيه أنّ قبل الوقت لا يكون التكليف فعلياً منجزاً حتى يجيء فيه احتمال العقوبه فتدبر جيداً.

و كيف كان فهذا هو التوجيه الصحيح في تعلق الوجوب الفعلي المنجز بالمقدمات المفوتة قبل حصول الشرط في الواجبات المشروطه و إلاّ- فلا يمكن القول بوجوبها سواء قلنا بأنّ الشروط قيود الماده أو قيود الهيئه لأنّ تنجز وجوب المقدمات من دون تعلق الطلب بذيها أو من دون تنجز الطلب المتوجه إليه لا وجه له.

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتى المشروطه قبل حصول شرطها.

ذهب في الكفايه إلى وجوب التعلّم حتى في الواجب المشروط على مختاره قبل حصول شرطه لكنه لا- بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلاّ مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف

١-١) منهاج الاصول: ج ١ ص ٣٥٧.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٣١١.

٣-٣) ج ٢ ص ٣٤٨.

فيستقلّ بعده بالبراءه العقلية.

أورد عليه أستاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه بأنّ التكليف على مختاره في الواجبات المشروطة ليس فعليًا و استقلال العقل بتنجز الأحكام بمجرد الاحتمال إنّما يكون في التكليف الفعلية.

و إليه يؤول ما في تعليقه الأصفهانيّ قدّس سرّه بأنّ الاحتمال لا- يزيد على العلم من حيث المنجزية للحكم فكما أنّ العلم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه يوجب تنجزه في وقته و عند حصول شرطه مع بقائه على شرائط فعليته و تنجزه عند حصول شرطه فلذا لا عقاب على مخالفته مع عروض الغفلة عنه عند حصول شرطه كذلك الاحتمال إنّما يوجب تنجزه في وقته مع بقائه على صفة الالتفات إلى حين تنجز التكليف و لا يجب إبقائه بالتحفظ على عدم الغفلة المانعه عن الفحص و البحث عنه.

و دعوى كفايه التمكن في الجملة و لو قبل حصول الشرط لأنّ ترك الواجب بسببه اختياريّ لانتهاؤه إلى الاختيار مدفوعه بأنّه لو تمّ لزم القول به في جميع المقدمات الوجودية قبل حصول شرطه فلا وجه لتخصيص الحكم العقليّ بالمعرفة (1).

و أيضا بناء على تعلّق الشروط بالمادّه و فعلية التكليف قبل حصول الشرط لا- يكون المقدمات قبل حصول الشرط موردا للتكليف المنجز فإنّ ذاها لا يصير منجزا إلا بعد وجود الشرط خارجا فكيف يكون مقدماتها منجزه.

نعم لو كان الشرط هو نفس اللحاظ كما مرّ في غير الشرط المتأخّر فالشرط حاصل فيكون التكليف حاليا و منجزا و لكن مضي ما فيه فراجع.

فلا يمكن التفصيلى عن إشكال وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها و وجوب ذبيها إلا بما مرّ من أنّ وجوب المقدمات المفوّته قبل حصول

ص: ٤٤٧

الشرط من باب حفظ الغرض و عدم جواز الإخلال به فحينئذ يمكن أن يدعى أن تفويت التكليف التام الاقتضائي في ظرفه بترك الفحص و التعلّم و التفقه الموجب للغفلة المسقطه للتكليف أو تفويت المكلف به بسبب ترك التعلّم مصحح للمؤاخذة على تفويت الغرض فإنه سدّ باب وصول المولى إلى غرضه اللزومى.

و لكنّه مختصّ بما إذا علم أنّ الغرض يكون ممّا لا- يرضى الشارع بتركه مطلقا و إلا- فلا يوجب وجوب الفحص و التعلّم قبل حصول شرطه و بما إذا لم يسع الوقت للتعلّم و إلا فإذا فرض قبول الوقت للفحص و التعلّم مع العمل بالفحص و التعلّم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسّع فترك الواجب بترك مقدّمته الواجبه التى لا تجب المبادره إليها بل يعدّر فى تركها لفرض قابليته الوقت فى حدّ ذاتها لهما لا يوجب المؤاخذة على ترك الواجب و لا على ترك المقدّمه و بما إذا لم يكن الواجب مشروطا بقدره خاصه شرعا من ناحيه التعلّم و المعرفه و إلا لم يجب العلم قبل دخول الوقت لأنه لا وجوب حتّى يجب التعلّم مقدّمه لإتيان الواجب فى ظرفه و لا- له ملا-ك ملزم كذلك كى يستلزم ترك التعلّم تفويته لفرض أنّ ملا-كه إنّما يتمّ بالقدره عليه فى وقته من قبل التعلّم و لا أثر لها فيه قبل دخوله أصلا اللهم إلا أن يقال لا دليل على أخذ القدره عليه فى الوقت من قبل التعلّم.

هذا مضافا إلى ما يدلّ بالخصوص وجوب التعلّم و التفقه فى الدين كمرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السّلام هل يسع الناس ترك المسأله عمّا يحتاجون إليه قال لا (١).

و موثقه أبى جعفر الأ-حول عن أبى عبد الله عليه السّلام قال لا يسع الناس حتّى يسألوا و يتفقّوها و يعرفوا إمامهم و يسعهم أن يأخذوا بما يقول و إن كان تقيّه (٢).

و صحيحه حمران حيث قال أبو عبد الله عليه السّلام لحمران فى شىء سأله إنّما يهلك الناس

ص: ٤٤٨

١-١) الوسائل:الباب ٧ من ابواب صفات القاضى:ح ١٧.

٢-٢) الوسائل:الباب ٩ من ابواب صفات القاضى:ح ١٣.

لأنهم لا يسألون (١).

و ما ورد في السؤال عمّن لم يتعلّم يوم القيامة كقوله عليه السّلام يقول للعبد يوم القيامة أ كنت عالما فإن قال نعم قال له أ فلا عملت بما علمت و إن قال كنت جاهلا قال له أ فلا تعلّمت حتّى تعمل فيخصمه و ذلك الحجّه البالغه (٢).

و ما ورد في غسل المجذور و دعاء الإمام في حقّ القوم الذين غسلوا المجذور و كمرسله ابن أبي عمير المرويّه عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال سألته عن مجذور أصابته جنابه فغسلوه فمات فقال قتلوه ألا سألوا فإنّ شفاء العى السؤال (٣).

و ما ورد في كون طلب العلم فرض من الفرائض بل يكون أوجب من طلب المال كقوله صلّى الله عليه و آله طلب العلم فريضه على كلّ مسلم (٤).

و قول مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام ألا و إنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إلى أن قال و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه (٥).

إلى غير ذلك من الروايات الدالّه على وجوب التّفقه و التعلّم.

و هذه الأخبار حاكمه على إطلاق أدلّه البراءه من جهه قبل الفحص و بعده فيختصّ موردها ببعده التعلّم و التّفقه و الفحص كما قرّر في بحث شرائط جريان البراءه الشرعيّه (٦).

و من المعلوم أنّ مقتضى إطلاق الروايات أنّه لا فرق في وجوب التعلّم و التّفقه بين أن

ص: ٤٤٩

١-١) البحار: ج ١ ص ١٩٨.

٢-٢) البحار: ج ١ ص ١٧٨.

٣-٣) الوسائل: الباب ٥ من ابواب التيمم: ح ٣.

٤-٤) البحار: ج ١ ص ١٧٧-١٧٢.

٥-٥) البحار: ج ١ ص ١٧٥.

٦-٦) راجع تهذيب الاصول: ج ٢ ص ٤٣٥.

يكون الأحكام مطلقه أو مشروطه.

نعم لزم ان تكون من مظانّ الابتلاء و احتمالاه لأهمّيّه الغرض و إطلاق الأدلّه التعبديّه و أمّا فى الموارد التى يعلم عاده أنّها خارجه عن محلّ الابتلاء فلا دليل لا عقلا و لا شرعا على لزوم التفحص و التّفقه فيها إذ بتركهما لا يفوت الغرض و أيضا تكون الآيات و الروايات منصرفه عن مثلها فلا يكون التعلّم و التّفقه فيها إلاّ كسائر الواجبات الكفائيّه.

ثمّ أنّ التعلّم و التّفقه هل يكون واجبا نفسيا أو واجبا غيريا و الذى يمكن أن يقال إنّ وجوبهما قبل حصول الشرط بما مرّ من الدليل العقليّ و الشرعيّ يدلّ على أنّ وجوبه ليس وجوبا غيريا و مقدّميا لواجب آخر و إلاّ فلم يكن وجه لوجوبهما من دون وجوب الغير قبل حصول الشرط هذا مضافا إلى عدم المقدّميه بين العلم و العمل و لو فى بعض الموارد كما أنّ عدم وجوبهما فيما إذا لم يكن موردا للابتلاء دليل على أنّ وجوبهما ليس نفسيا حقيقيا.

و حيث كان الغرض من وجوب التعلّم جعل التكليف قابلا- للباعثيه و التنجيز فهو واجب نفسىّ طريقىّ فى قبال واجب نفسىّ حقيقىّ و هو الظاهر من الأخبار الأمره بالتّفقه و التعلّم و بقيه الكلام مذكوره فى شروط جريان أصاله البراءه و عليه فمن احتاط بين الاحتمالات و أتى بالواقع من دون التعلّم عصى و وجوب التعلّم و إن أتى بالواقع فصحّ عمله و لكنّه عصى.

اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ وجوب التعلّم إرشادىّ فمع الإتيان بالواقع لا معصيه و لا يستفاد من الروايات أزيد من الوجوب الإرشادىّ لأنّ النظر فيها إلى الوصول بالواقعيات فتدبّر.

و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز

إشاره

و يقع الكلام فى أمور:الأوّل فى صحّحه تقسيم المطلق إلى المنجز و المعلق فإنّ المطلق باعتبار أنّه ربما لا يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كمعرفه البارى تعالى يسمّى

ص: ٤٥٠

منجّزا و باعتبار أنّه ربما يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كالحجّ باعتبار موسمه يسمّى معلقا إذ الحجّ بعد حصول شرط الاستطاعه أو خروج الرفقه يكون واجبا مطلقا و لكنّ امتثاله متوقّف على مجيء وقته و تحصيل الوقت ليس بأمر مقدور و بهذا الاعتبار يسمّى مطلقا معلقا.

و عليه فالواجب إمّا وجوبه متوقّف على حصول شيء أو على فرض وجود شيء فهو مشروط.

و إمّا ليس وجوبه بمتوقّف على شيء فهو مطلق و هو أيضا ربما لا- يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر فهو منجّز و ربما يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق.

و عليه فلا مانع من أن يكون الواجب على ثلاثة أقسام: المنجّز و المشروط و المعلق، و لا موجب لإرجاع بعضها إلى بعض.

و معنى المنجّز واضح لأنّ الوجوب فيه فعليّ و لا- يتوقّف امتثال الواجب على أمر غير مقدور أو أمر متأخّر لقول الشارع صلّ متطهّرا.

و معنى المشروط على المشهور هو أنّ الوجوب ليس بفعليّ بل هو متوقّف على حصول شيء في الخارج كقولهم إن استطعت فحجّ.

و معنى المشروط على مختار الشيخ هو أنّ الوجوب و الطلب فعليّ قبل تحقّق القيد إلاّ أنّه و إن كان فعليا على فرض وجود القيد و لكن لا فاعليه له قبل حصول القيد في الخارج.

و السرّ في ذلك أنّ الإراده الفعليه تكون في فرض وجود القيد و بدون وجود القيد في الخارج لا فاعليه له و معنى المعلق أنّ الوجوب قبل قيد الواجب فعليّ و مطلق و لا ينوط بشيء و لا تكون الإراده فيه منوطه بل هي مطلقه و متعلقه بالواجب الخاصّ و المصلحه الباعثه للإراداه تامّه فيه قبل تحقّق قيده و عليه فالوجوب و الطلب فيه فعليّ و له الفاعليه بالنسبه إلى الواجب الاستقباليّ في ظرفه.

و لقد أفاد و أجاد في بدائع الأفكار حيث قال:

إنَّ الواجب المعلق فعلى الوجوب قبل تحقُّق قيده لأنَّ الموجب لفعليته وجوبه هي فعليته المصلحة الداعية إليه في متعلِّقه قبل تحقُّق قيده و لا مانع على الفرض من تأثير تصوُّر هذه المصلحة في وجود إرادته ذبيها في نفس المولى قبل تحقُّق القيد فلا محاله تتحقُّق الإرادة التشريعيته، إلى أن قال و أمَّا انتظار حصول القيد المقيِّد به الواجب المعلق فهو دخيل في فعليته امتثال هذا التكليف لا في فعليته نفس التكليف فالواجب المعلق لا تتوقَّف فعليته وجوبه على وجود قيده في الخارج و لا على فرضه في الذهن كما هو شأن الوجوب المشروط.

و المحصَّل من هذا الكلام أمران:

الأمر الأوَّل: عدم صحِّه إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط على رأى المشهور.

و الثانى: عدم صحِّه إرجاعه أيضا إلى الواجب المشروط على المختار.

أمَّا عدم صحِّه إرجاعه إلى المشروط على المشهور فلما ذكرنا غير مرّه من أن متعلِّق الوجوب في المعلق متّصف بالمصلحة التامه الداعية إلى التكليف به قبل تحقُّق قيده و لا- مانع على الفرض من تعلُّق الإرادة التشريعيته به فلا- محاله تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضى و عدم المانع فإذا أظهر المولى هذه الإرادة بقول أو فعل تمّ الحكم الشرعىّ قبل حصول قيد الواجب في الخارج و إن كان الامتثال لا يصحّ إلا بعد حصوله إلى أن قال:

و منه يظهر أيضا وجه عدم رجوعه إلى المشروط على المختار لما بيّنا أنّ الفعل في الواجب المعلق متّصف بالمصلحة قبل تحقُّق قيده فالمقتضى لطلبه و هو اتّصافه بالمصلحة قبل القيد موجود بالفعل و ما توهم كونه مانعا تبين فساده فلا بدّ من القول بوجوبه فعلا لا على فرض وجود قيده بخلاف الواجب المشروط على المختار فهو و إن

كان الطلب فيه فعليًا قبل تحقّق القيد خارجًا إلا أنّه فعليّ على فرض وجوده (١).

و عليه فلا حاجة في إثبات وجوب المقدمات المفوّته في الواجب المعلق إلى قبح تفويت الغرض فإنّ مع فعلية الوجوب و فاعليته تكون تلك المقدمات بناء على الملازمه واجبه و لا يتوقّف وجوب المقدمات في الواجب المعلق على إحراز كون الغرض ممّا لا يرضى الشارع بتركه بخلاف ما إذا استدلّ لوجوبها بقبح تفويت الغرض فإنّه موقوف عليه كما مرّ.

و عليه فتقسيم الواجب المطلق إلى المعلق و المنجز كما في الفصول بداعي تصحيح وجوب المقدمات قبل زمان ذبيها بناء على الملازمه واقع في موقعه.

و ما في الكفايه من أنّه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصيه كونه حاليًا أو استقباليًا لا توجب التقسيم المذكور ما لم توجب الاختلاف في المهمّ و إلاّ- لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات من الزمانيه و المكانيه و التعديديه و التوضيقيه و غيرها و لا- اختلاف في الأثر المهمّ فإنّ ما رتبّه عليه من وجوب المقدمه فعلا كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالتيه لا من استقباليه الواجب، فافهم.

غير سديد بعد كونه في مقام تبين إمكان وجوب المقدمه قبل زمان ذبيها و مصحّحه لا في مقام بيان مجرّد فعلية الوجوب و لو مع اتحاد زمانه و زمان الواجب و لذلك قال المحقّق الأصفهانى إنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحّح لوجوب المقدمه قبل زمان ذبيها لا مجرّد فعلية الوجوب و لو مع اتحاد زمانه و زمان الواجب فيصح تقسيم الواجب إلى ما يتحد زمانه مع زمان وجوبه فلا تكون مقدمته واجبه قبل زمانه و إلى ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه فيمكن وجوب مقدمته قبله و لعلّ

ص: ٤٥٣

إليه أشار بقوله فافهم (١).

و يظهر ممّا ذكر أيضا أنّه لا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط مع ما عرفت من الفرق بين المشروط بالمعنى المشهور و بالمعنى المختار و عليه فلا وقع لما فى الوقايه من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معلّلا بأنّ القيد قد يكون داخلا فى حيّز الإراده و قد يكون خارجا و الأوّل هو المطلق و الثانى هو المشروط و لا ثالث لهما بحكم العقل لكى يثبت به الأقسام و يسمّى المعلق و حيث إنّ الزمان خارج عن القدره و القيود الخارجه عن قدره المكلف من قبيل الثانى لاستحاله التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلّقه بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً و هذا مراد الشيخ الأعظم فيما ذكره من الاعتراض على الواجب المعلق إلى أن قال:

و خفى على غير واحد من الأساتيد أيضا فرعموا أنّ الشيخ يجعل الجميع من قبيل المعلق و ينكر الواجب المشروط و هذا كان معتقداً أهل العلم فى النجف الأشرف حتّى قدم عليهم السيّد الأستاذ فعرّفهم بأنّ الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلق و يجعل الجميع من قبيل المشروط (٢).

لمّا عرفت من أنّ امتثال الواجب منوط بوجود الزمان و أمّا المصلحه الباعثه على الوجوب تامّه و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الطلب و الإراده موجودين بالفعل و له الفاعليّه هذا بخلاف المشروط و لو بناء على مختارنا فإنّ الطلب و الإراده فى فرض حصول الشىء و نتيجته أنّ الفاعليّه منوط بوجود الشىء فى الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق مع ما عرفت من الفرق بينهما.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيدياً للواجب كقول الطيب إن

ص: ٤٥٤

١-١) نهاية الدرايه: ج ١ ص ٣٠٣.

٢-٢) الوقايه: ج ١ ص ٢١٩.

مرضت فاشرب المسهل فإن شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلا في مصلحه شرب المسهل و أيضا ربما تكون مطلوبيه الماده و محبوبيتها مطلقه فلا يصلح أن يتقيّد بشيء فالقيد راجع إلى الهيئه كقول المولى إن قدرت فانقذ ابني و غير ذلك من الموارد التي ترجع فيها القيد إلى الهيئه و لا يصلح لرجوعه إلى الماده فلا تغفل.

ثم أنّ توهم استحاله التكليف بالموقتات القطعيه كالحجّ ناشئ من توهم تعلق التكليف بالزمان مع أنّ الزمان قيد و هو خارج عن متعلق التكليف و التقيّد داخل و الأمر بصلاه المغرب ليس أمرا بإيجاد المغرب بل هو أمر بإيجاد صلاه المغرب عند وجود المغرب في ظرف الإتيان و هو مقدور و مصلحه تامه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الواجب إمّا مطلق و إمّا مشروط و المطلق إمّا منجز و إمّا معلق و عليه فلا وجه لإنكار المعلق بعد تصوّره كما عرفت.

الامر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها منها ما نسبه في الكفايه إلى بعض أهل النظر من أنّ الطلب و الإيجاب كالإرادة التامه فكما أنّ الإراده التامه المحرّكه للعضلات نحو المراد لا يكاد تكون منفكّه عن المراد فليكن كذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ.

و قرّره المحقّق الأصفهانيّ بما حاصله أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى فهي مع وحدتها ذات منازل و درجات ففي مرتبه القوه العامله مثلا تدرك في الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها أو إلى قوه من قواها.

و في مرتبه القوه الشوقيه ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل فإذا لم يجد مزاحما و مانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي عبّر عنه تاره بالإجماع و الأخرى بتصميم العزم و ثالثه بالقصد و الإراده فينبعث من هذا الشوق البالغ نصاب

الباعثيه هيجان في مرتبه القوه العامله فيحصل منها حركه في مرتبه العضلات.

و من الواضح أنّ الشوق و إن أمكن تعلق بأمر استقباليّ إلاّ- أنّ الإراده ليست نفس الشوق بأيّه مرتبه كان بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوه الباعثه باعته بالفعل فحينئذ فلا يتخلّف عن انبعاث القوه العامله المنبثه في العضلات و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها و لذا قالوا إنّ الإراده هو الجزء الأخير من العله التامه لحركه العضلات فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقباليّ إن أراد حصول الإراده التي هي عله تامه لحركه العضلات إلاّ أنّ معلولها حصول الحركه في ظرف كذا فهو عين انفكاك العله عن المعلول.

و جعله بما هو متأخر معلولا كى لا يكون له تأخر لا يجدى بل أولى بالفساد لصيروره تأخره عن عله كالداتي له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبه ذات الشىء فهو أولى بعدم الوجود في غيره.

و إن أراد أنّ ذات العله و هي الإراده موجوده من قبل إلاّ- أنّ شرط تأثيرها و هو حضور وقت المراد حيث لم يكن موجودا ما أثرت العله في حركه العضلات.

ففيه أنّ حضور الوقت إن كان شرطا في بلوغ الشوق حدّ النصاب و خروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقه الإراده لا تتحقّق إلاّ حين إمكان انبعاث القوه المحرّكه للعضلات.

و إن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول لأنّ بلوغ القوه الباعثه في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوه العامله تناقض بين بداهه عدم انفكاك البعث الفعلّي عن الانبعاث و عدم تصوّر حركه النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل إلى أن قال.

و أمّا الإراده التشريعيّه فهي على ما عرفت في محلّه إرادته فعل الغير منه اختيارا و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محاله ليس بنفسه تحت اختياره

بل بالتسبب إليه بجعل الداعى إليه و هو البعث نحوه فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيارا الشوق إلى البعث نحوه فتتحرك القوه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادته تشريعيه و إلا فلا.

و من الواضح أنّ جعل الداعى للمكلف ليس ما يوجب الدعوه على أى حال إذ المفروض تعلق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه و ميله لا- قهرا عليه فهو جعل ما يمكن أن يكون داعيا عند انقياده و تمكينه و عليه فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالى إذ لو فرض حصول جميع مقدماته و انقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث إلى أن قال:

إنّ البعث إنّما يكون مقدّمه لحصول فعل الغير امكانا إذا ترتب عليه الانبعث و خرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلف له و انقياده و حيث إنّّه متقيّد بزمان متأخر غير حالى فلا يعقل الانبعث فكذا البعث فلا مقدّميه للبعث إلا فى صورته اتّصافه بإمكان الباعثيه نحو الفعل فعلا و فى مثله يصحّ تعلق الإراده به من قبل إرادته فعل الغير اختيارا (1).

يمكن الجواب عنه أمّا فى المقيس عليه و هو الإراده بأنّ الإراده تتعلّق بأمر متأخر استقبالى كما تتعلّق بأمر حالى بالوجدان.

و يشهد له تحمّل المشاق فى تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه و كثيره المئونه فإنّه ليس إلا لأجل تعلق إرادته به و كونه مريدا له قاصدا إياه و دعوى أنّ ذلك ناشئ من مجرد الشوق إلى ذيهها من دون أن يصل إلى حدّ إرادتها كما ترى إذ مجرد الشوق لا يؤثّر إلا فى الشوق لا الإراده فالإرادته نحو المقدمات كاشفه عن إرادته ذيهها.

ص: ٤٥٧

هذا مضافا إلى الواجب المركب المتدرج في الوجود يكون أجزائه تدريجيّ الحصول مع أنّه لا إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجه قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعليّ مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركب استقباليّ و خارج عن الاختيار حين تنجيز وجوبه لفرض كونه استقباليّ.

و دعوى أن التكليف في الواجبات التدريجيّ يصير فعليّا تدريجا بحيث إنّ الإنشاء بداعيّ البعث و إن كان واحدا و هو موجود من أوّل الوقت لكنّ بلحاظ تعلّقه بأمر مستمرّ أو بأمر تدريجيّ الحصول كأنّه منبسط على ذلك المستمرّ أو التدريجيّ فله اقتضائات متعاقبه بكلّ اقتضاء يكون بالحقيقه بعثا إلى ذلك الجزء من الأمر المستمرّ أو المركب التدريجيّ فهو ليس مقتضيا بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمرّ أو المركب بل يقتضى شيئا فشيئا (١).

مندفعه بما أفاد في بدائع الأفكار من أنّ الالتزام بأنّ التكليف في الواجبات التدريجيّ يصير فعليّا تدريجا فرارا عن الالتزام بالواجب التعليقيّ خلاف الوجدان و الضروره (٢).

و أمّا ما ذكره من المنازل المذكوره ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه لا يدلّ إلاّ على أنّ القوى العامله للنفس و آلاتها المنبثه هي فيها لما كانت تحت سلطان النفس و قدرتها بل هي من مراتبها و شئونها فلا يمكن لها التعصى على إرادتها فإذا أرادت قبضها تنقبض أو بسطها تنبسط من غير تعص و تأخر مع عدم آفه للآلات.

لكنّ معنى كون القوى تحت إرادته النفس و إطاعتها أنّها إذا أرادت تحريكها في الحال تحرّكت لا عدم إمكان تعلّق الإراده بأمر استقباليّ.

فما اشتهر بينهم من أنّ الإراده علّه تامّه للتحرّيك و لا يمكن تخلفها عن المراد حتّى

ص: ٤٥٨

١- ١) كما في تعليقه الأصفهاني: ج ١ ص ٣٠٨.

٢- ٢) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٥٣.

أخذوه كالأصول الموضوعه و نسجوا على منواله ما نسجوا ممّا لم يقيم عليه برهان إلا ما ذكرنا.

و لازم ذلك هو ما عرفت من أنّ الإراده إذا تعلّقت بتحريك عضله فى الحال و لم يكن مانع فى البين تتحرّك إطاعه للنفس.

و أمّا عدم إمكان التعلّق بأمر استقباليّ فيحتاج إلى برهان مستأنف و لم يقيم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه و قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادته الله تعالى قد تعلّقت أزلا- بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث فى ذاته و إرادته كما برهن عليه فى محله و لا- يمكن أن يقال فى حقّه تعالى كان له شوق ثم بلغ حدّ النصاب فصار إرادته و ما قرع سمعك أنّ الإراده فيه تعالى هو العلم بالنظام الأصحّ إن أريد به اتّحاد صفاته تعالى فهو حقّ و بهذا النظر كلّها يرجع إلى الوجود الصرف التام و فوق التمام و إن أريد نفى صفة الإراده فهو إلحاد فى أسمائه تعالى و مستلزم للنقص و التركيب و الإمكان تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

إلى أن قال: ثمّ إنّ الإراده كالشوق تتعلّق بالأمر الحالىّ و الاستقباليّ و ليست كالعلة الطبيعیه و لم تكن مطلق الإراده عله تامّه لمطلق حركة العضلات بل العضلات بما هى تابعه للنفس تكون تحت سلطانها.

فإذا أرادت إيجاد أمر فى المستقبل لا- تتعلّق الإراده بتحريك العضلات فى الحال بل إن بقيت الإراده إلى زمان العمل تتعلّق إرادته أخرى بتحريك العضلات لرؤيه توقّف الإيجاد على حركتها لا لأنّ إرادته الإيجاد محرّكه للعضلات، إلى أن قال: فالإرادته المتعلّقه بتحريك العضلات غير الإراده المتعلّقه بإيجاد المطلوب نوعا.

ألا ترى أنّ المطلوب مراد لذاته و تحريك العضلات توصلّى و غير مشتاق إليه أصلا

و لا مراد بالذات (١).

و بالجمله فتوهم عدم إمكان تعلق الإراده بأمر استقبالي ناشئ من توهم أنّ الإراده هي التي لا تنفك عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإراده من دون تحريك العضلات مع أنّ الإراده تكون ملازمه لذلك.

ألا ترى أننا نريد في أذهاننا أشياء و لم يكن فيها تحريك للعضلات و هكذا كانت المجردات مريده للأشياء من دون تحريك للعضلات فيمكن تحقّق الإراده بدون تحريك العضلات و لا- برهان على عدم انفكاكها عن الإراده مع ما عرفت من موارد الانفكاك و عليه فتعلق الإراده بأمر استقبالي من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته لا دليل على عدم إمكانه و القول بأنّه تفكيك بين العله و المعلول فإنّ الإراده عله لتحريك العضلات.

غير سديد بعد ما عرفت من عدم دليل على ملازمه الإراده لتحريك العضلات بل الوجدان شاهد على انفكاك تحريك العضلات عنها في موارد الانفكاك.

و القول بأنّ إرادته أمر استقبالي أيضا غير معقول لأنّ الإراده موجوده و المراد ليس بوجود فلزم التفكيك بين الإراده و المراد غير صحيح بعد تحقّق المراد في محلّه فالإيراده غير منفكّه عن المراد و حيث إنّ الإراده متعلقه بوجود المراد في وقته لا- يمكن تقدّم المراد على وقته و إلاّ لزم الخلف.

نعم غايه ما في ذلك هو امتداد وقت العله بالنسبه إلى وقت المعلول و لا- إشكال فيه لعدم لزوم الانفكاك منه كما أنّ ذات البارى تعالى عله لكلّ متدرّج من المتدرّجات و النظام السببيّ و المسببيّ من الأزل فالعله عله أزلّيه لمعاليله بحسب تدرّجها و وقوعها في النظام السببيّ و المسببيّ و لا يكون علّيته تعالى حادثه كما لا يخفى.

ص: ٤٦٠

لا يقال إنّ الإرادة بالنسبة إلى الأمر الاستقباليّ ربما لا تبقى كما إذا عرض له الجنون أو الموت أو الغفلة فالعلّه حينئذ تحققت و لم يتحقّق المعلول فلزم الانفكاك لأننا نقول إنّ في هذه الموارد يكشف عن أنّ العلّه لم تتحقّق لأنّ العلّه هي التي تبقى إلى وقت حدوث المعلول فما لم تبقى ليس بعلّه.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلك ربما يتفق بالنسبة إلى ما ربما يحتاج إلى المقدمات في الواجبات الحائيه كما إذا حصلت الإرادة نحو فعل شيء في وقته مع عدم حصول مقدماته الوجوديّة ثمّ بعد الإتيان ببعض المقدمات عرض له الجنون و نحوه و لم تبقى له إرادته ذيه فالإشكال مشترك الوجود فكلّما قيل لجوابه فهو الجواب في الواجبات الاستقباليّه أيضاً.

و ممّا ذكر يظهر ما في إفاضه العوائد حيث قال: إنّ الإرادة على ما قررنا عبارته عن حاله نفسانيّه جزميّة و عبرنا عنها بتجمّع النفس على فعل شيء بنحو لا تنفكّ تلك الحالة عن تحريك العضلات و معلوم أنّ تلك الحالة في النفس لا تتحقّق ما لم تجزم بأنّها لو تحرّكت نحوه تقدّر على إتيانه و تصديق ذلك موكول إلى الوجدان. أ ترى تحقّق تلك الحالة لأحد بالنسبة إلى الطيران إلى السماء كما تتحقّق عند شرب الماء مثلاً و لو كان الشوق إلى الطيران أشدّ بمراتب من الشرب و يكفيك ذلك برهاناً و ليس الفعل الموقّت قبل وقته إلاّ كالطيران فعلاً فلا يمكن تلك الحالة قبل الوقت (١).

لما عرفت من أنّ الإرادة ليست ملازمه لتحريك العضلات بل ربما تتحقّق من دون ذلك كإرادتنا في أنفسنا و إرادته الله تعالى بالنسبة إلى الأشياء هذا مضافاً إلى أنّ إرادته كلّ شيء مستلزمه للتحرّك بحسب ذلك الشيء فإن كان الشيء فعلياً فالتحرّك نحوه فعلياً و إن كان استقباليّاً فالتحرّك نحوه استقباليّاً فالإرادة لا تنفكّ عن التحرّك.

ص: ٤٤١

و أيضا قياس الأمر الاستقبالي بالطيران في غير محله لأن المراد ليس هو الفعل الموقت قبل وقته حتى يصير كالطيران بل المطلوب هو الفعل الموقت في وقته و تجمع النفس على فعله في وقته حاصل دون الطيران إلى السماء فإن الشوق إليه كلما زيد فيه لا يوجب تجمع النفس نحو فعله فلا تغفل.

هذا كله بالنسبة إلى المقيس عليه و هو الإرادة التكوينية.

و أمّا الجواب عن المقيس و هو الإرادة التشريعية فبأن يقال إنّ الانبعاث في الواجبات الاستقبالية ممكن أيضا على طبق البعث فإذا كان البعث نحو أمر فعلي فالانبعاث ممكن بالنسبة إليه و إذا كان نحو أمر استقبالي فالانبعاث أيضا ممكن بالنسبة إليه و ما ليس بممكن هو الانبعاث نحوه قبل مجيء وقته و هو ليس بمبعوث إليه.

فالممنوع هو إمكان الباعث في الزمان المتقدم لا- الزمان المتأخر و ليس هو من أغراض البعث نحو الأمر الاستقبالي و إلاّ لزم الخلف كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال و أمّا التشريعية فإمكان تعلقها بأمر استقبالي أوضح من أن يخفى و لو سلّمنا امتناعه في التكوينية فإنّها و إن تعلق بالأمر لغرض البعث و معه لا بدّ و أن يكون الانبعاث ممكنا لكن يكفي إمكانه على طبق البعث في إمكانه و صحته و البعث إلى أمر استقبالي يقتضي إمكان الانبعاث إليه لا- إلى غيره و الأغراض المتعلقة للبعث في الحال كثيره بل قد عرفت أنّ البعث القانوني لا يمكن إلاّ بهذا النحو فلا ينبغي الإشكال فيه (1).

و أيضا أفاد و أجاد المحقق العراقي قدس سره حيث قال إنّ التكليف المعلق يمكن أن يكون داعيا للمكلف في ظرف العمل و هو الزمان المتأخر إذا حضر أو الزماني المتعذر إذا حصل و أكثر من هذا الإمكان لا يعتبر في كون التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون

ص: ٤٤٢

داعيا و لو سلّمنا أنّ المراد من الإمكان في كون التكليف هو ما يمكن أن يكون داعيا هو إمكان الدعوه إلى المكلف به في حين التكليف لكان التكليف في الواجب المعلق واجدا لهذا الإمكان أيضا.

و ذلك فيما لو كانت له المقدمات المقومه فإنّ وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعو المكلف و يحركه إلى الإتيان به قبل تحقّق قيده (1).

و ربما يجاب عن المقيس بأنّ البعث من الاعتباريات و الإرادة من التكوينيّات فلا يسرى أحكام التكوين إلى الاعتباريات فيجوز البعث نحو أمر متأخر و إن لم يمكن إرادته أمر استقباليّ و تفصيل ذلك أنّ الإرادة إمّا هي الشوق النفسانيّ و لا إشكال في أنّه كما يتعلّق بأمر حالّي كذلك يتعلّق بأمر استقباليّ من دون حاجه إلى إقامه برهان لكونه وجدانيا و هذه الإرادة مهما بلغت ذروتها من القوه و الشده لا تكون علّه تامّه لتحريك العضلات نحو الفعل و لا يختلف باختلاف متعلّقه فإنّها عباره عن الشوق الحاصل في أفق النفس سواء يكون متعلّقه أمرا تكويّنيّا أو يكون أمرا تشريعيّا و سواء يكون متعلّقه فعل الإنسان نفسه و سواء يكون متعلّقه فعل غيره و تسميه الأول بالإرادة التكوينيّيه و الثاني بالإرادة التشريعيّيه لا تتعدّى عن مجرّد الاصطلاح بلا واقع موضوعيّ لها أصلا و أمّا الإرادة تكون بمعنى الاختيار و إعمال القدره و لكنّها لا تتعلّق بفعل الغير بل لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخر فضلا عن فعل غيره و لا تختلف باختلاف متعلّقتها فإنّ متعلّقتها سواء كان من التشريعيّات أو التكوينيّات فهو واحد حقيقه و ذاتا فالإرادة سواء كانت بمعنى الشوق أو بمعنى إعمال القدره و الاختيار تكوينيه و لا نعقل للإرادة التشريعيّيه معنى محصّيا في مقابل الإرادة التكوينيّيه.

ص: ٤٤٣

نعم قد يقال إن المراد من الإرادة التشريعيه هي الطلب و البعث باعتبار أنه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل في الخارج و لكنّه صرف التسميه و لا- يترتب عليها أحكام الإراده التكوينيّه إذ لا جامع بينهما حتى يوجب تسريه حكم إحداهما إلى الأخرى فإنّه من الاعتباريّات لا- واقع موضوعيّ له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و عليه فعدم تعلق الإراده التكوينيّه بالأمر المتأخّر زمنًا لا يستلزم عدم تعلق البعث بأمر متأخّر.

بل ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حالّيًا و قد يكون استقباليًا و لا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيّه و الأحكام الوضعيّه فكما أنّ الوصيّه بالملك بعد الموت معقوله كذلك البعث نحو أمر متأخّر معقول و قد تحصل من ذلك في تسريه أحكام الإراده على الطلب و البعث مغالطه ظاهره و لا- منشأ لها إلا- الاشتراك في الإسم فلا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و هو كون وجوبه مشروطا بشرط متأخّر (1).

و فيه أوّلا: أنّ البعث الانشائيّ ناش من الإراده الجدّيه بالنسبه إلى فعل الغير عن اختياره فإنّ المرید بعد ملاحظته أنّ صدور الفعل عن الغير يحتاج إلى الداعى قام بصدد إيجاب ما يصلح للداعويّه.

فهذه الإراده الفعلية بالنسبه إلى أمر متأخّر توجب إرادته البعث و الطلب الإنشائيّ بغرض إمكان انبعاث الغير و الإراده بالنسبه إلى فعل الغير تسمّى بالإراده التشريعيّه باعتبار توقّف المراد على البعث و الحكم و التشريع و مقابلتها مع الإراده التكوينيّه بفعل النفس من جهه التوقّف المذكور و اشتراكهما من جهه كون الإراده فى الصورتين أمرا نفسانيّا و عليه فأحكام الإراده التكوينيّه تجرى فيها أيضا فإن قلنا بإمكان تعلق

ص: ٤٦٤

الإرادة بالتأخر فلا إشكال فيها أيضا و إن قلنا باستحاله ذلك يشكل هنا أيضا و هكذا إرادة البعث الناشئه من إرادة فعل الغير أيضا إرادته نفسانيته و هي ممكنه إذا كان الغرض من البعث هو إمكان الانبعاث طبق ما بعث إليه اذ مع البعث نحو أمر حالي فالانبعاث الحالي ممكن كما أنّ مع البعث نحو أمر استقبالي فالانبعاث الاستقبالي في الوقت المذكور ممكن و لا يلزم أزيد من ذلك في إمكان البعث هذا بخلاف ما إذا كان الغرض من البحث نحو أمر متأخر هو إمكان الانبعاث الحالي فإنه غير ممكن للزوم الخلف و هذه الإرادة ايضا تسمى ايضا بالإرادة التشريعيه باعتبار تعلقها بالبعث و الحكم و التشريع فالإرادة فيه أيضا ليست اعتباريّة كما لا يخفى و القول بأنّ الإرادة التشريعيّه هي نفس البعث و هو أمر اعتباريّ كما ترى فتقسيم الإرادة إلى التكوينيّه و التشريعيّه لا إشكال فيه.

و ثانيا: إنّ تفسير الإرادة بإعمال القدره ناش من توهم عدم انفكاكها عن تحرك الأعضاء مع أنّ الإرادة ليست ملازمه لذلك لما عرفت من تعلق الإرادة بإيجاد الصور الذهنيّه مع أنّه لا تحريك للأعضاء هنا و أيضا أنّ الله سبحانه و تعالى مرید للأشياء مع أنّه لا تحريك للأعضاء هذا مضافا إلى أنّ إعمال القدره متفرّع على الإراده و هو عين الإراده بل هي بمعنى العزم و التصميم الموجب لتحريك الأعضاء كثيرا ما.

و ثالثا: إنّ لو سلّمنا أنّ الإراده بمعنى إعمال القدره فهي تابعه لكيفيته المراد فإن كان متأخرا فإعمال القدره بالنسبه إليه في المتأخر لا المتقدّم و إلاّ لزم الخلف.

و عليه فمن أراد وقوع المتدرّجات اختارها كذلك و أعمل القدره كذلك تابعا لتدرّجها و لا يعمل القدره قبل مجيء وقتها لأنّه خلف في إرادته المتدرّجات و لعلّ صدور المتدرّجات في موقعها بالإرادة الارتكازيّة من دون توجه تفصيليّ إليها شاهد على أنّ المؤثر فيها هو الإراده الأوّليّه المتعلّقه بوقوعها و عليه فرفع الإشكال في تعلق البعث بأمر متأخر يحتاج إلى ما عرفت في الإراده التكوينيّه من إمكان تعلقها بالتأخر

كالمقارن فيصح البعث بداعى إمكان الانبعاث على طبق البعث فاذا كان البعث نحو الأمر الاستقباليّ فهو لا يقتضى إلا إمكان الانبعاث نحوه لا نحو أمر آخر و أما جعل الوجوب مشروطا بلحاظ شرط متأخر فهو التزام بالإشكال لأنّ اللحاظ مقارن و ليس بمتأخر كما لا يخفى.

و أيضا يجاب عن المقيس بأنّ الواجبات التشريعيّه على قسمين:

أحدهما: الفعليّ من جميع الجهات و ينشئه الأمر بداعى تحريك المأمور فعلا بلا انتظار شيء و لا بدّ فيه من اجتماع جميع شرائط التكليف التي منها قدره الفعليّه و لا يمكن تعلّق مثل تلك الإرادة بغير المقدور الفعليّ و لو من جهة تقيّد المراد بأمر استقباليّ و إن كان نفس الوقت.

ثانيهما: ما ينشئه الأمر بعنوان جعل القانون من دون لحاظ إلى الجهات الفعليّه فالمرجع في هذه الجهات هو العقل فكلّمّا يراه العقل مانعا من فعليّه التكليف بالمعنى الأوّل و يحكم بقبح العقوبه فلا يؤثّر في نفس المأمور شيئا و إذا حكم العقل بعدم المانع من العقوبه يحكم بالفعليّه و يؤثّر أثره و لا مانع من تعلّق مثله بذات الفعل و إن لم تجتمع فيه الشرائط الفعليّه إلى أن قال:

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ ما ليس وجوبه مشروطا بشيء و لا بفرض شيء عند وجوبه بل لا يلحظ عند الجعل إلا نفسه إن كان جميع الشرائط العقليّه فيه موجودا فهو منجّز سواء كان الجعل فيه كالقسم الأوّل أو كالقسم الثاني.

و ما لم تجتمع فيه الشرائط فهو معلق لكنّه لا يمكن فيه الجعل إلا بالنحو الثاني فالواجب قبل الوقت إن أخذ الوقت فيه مفروض الوجود عند الجعل فهو مشروط و إن لم يلحظ فيه إلا الذات المقيده بالوقت مع قطع النظر عن لحاظ كونه مقدورا أو غير مقدور فهو معلق.

و أما جعل الوجوب الفعليّ من جميع الجهات له قبل الوقت فغير ممكن هذا غاية

توجيه الواجب المعلق فراجع كلام الفصول فإن كان لا يأبى ما ذكرنا فهو وإلا فهذا تصوير بنفسه (١).

و فيه أولاً: أنّ اللازم في فعلية الوجوب و التكليف هو إمكان الانبعاث و لو نحو أمر متأخر و هذا حاصل في المعلق دون تحريك الأمور فعلا بلا انتظار شيء فإنه من خواص الواجب المطلق المنجز بل لا يجوز ذلك في المعلق لتوقف العمل على أمر استقبالي و هو الوقت و عليه فحصر الفعلي في المنجز بمجرد فقدان خواص الواجب المنجز من تحريك الأمور فعلا- في المعلق مع أنّ المعلق فعلي و موجب لإمكان الانبعاث نحو أمر متأخر و إنما الواجب استقبالي كما ترى.

و ثانياً: إنه لو سلمنا أنّ فعلية الوجوب بمعنى إمكان تحريك الأمور حين التكليف لقلنا بحصول ذلك في الواجب المعلق أيضا فيما إذا كانت له المقدمات المفوته فإنّ وجوب الواجب المعلق يمكن أن يدعوا المكلف و يحركه إلى الإتيان بالمقدمات المفوته قبل تحقق الوقت فالتكليف في المعلق أيضا يوجب التحريك في الجملة نعم لو اعتبر التحريك نحو ذي المقدمه فهو كما عرفت لا يمكن قبل الوقت و ليس بلازم في فعلية الوجوب.

و ثالثاً: إنّ البعث القانوني لا يمكن من دون داع فإن كان الداعي فيه تحريك الأمور فعلا بلا انتظار عاد المحذور لعدم اجتماع الشرائط و إن كان الداعي هو إمكان الانبعاث و لو نحو أمر متأخر فهو عين ما قلناه و لا يكون شيئا آخر و أيضا لا وجه لحصر المعلق في البعث القانوني بل يجوز ذلك فيما إذا كان التكليف متوجّها إلى أشخاص خاصّ هذا مضافا إلى أنّ ضرب القانون بالنسبه إلى الموضوع أعنى المكلف واضح و أما بالنسبه إلى قيود الفعل فلا يكون واضحا بعد لزوم بيان المراد من القيود فتأمل.

ص: ٤٦٧

و منها: ما عن المحقق النائيني قدس سرّه و هو بتوضيح منى أنه لا تعقل فعليّه الحكم قبل تحقّق فعليّه الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه فى الخارج فكلّ حكم مشروط بوجود الموضوع بماله من القيود من غير فرق بين الموقّعات و غيرها و أىّ خصوصيّة للوقت من بين القيود حتّى يقال بتقدّم الوجوب عليه دون غيره كالبلوغ و الاستطاعة مع أنّ الكلّ مشترك فى كونها من قيود الموضوع فكما أنّ فعليّه الحكم فى غيره متوقّفه على فعليّه الموضوع كذلك فى الموقّعات بل الأمر فى الوقت أوضح من جهه أنّه لا يتعلّق القدره به فالقيود كلّها تؤخذ مفروضه الوجود فى مقام الاعتبار فلا يجب على المكلف تحصيل شىء منها و إن كان بعضها مقدورا و عليه فعليّه الحكم فى الموقّعات و غيرها متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيودها فلا يعقل الواجب المعلق بحيث يكون الحكم فيه فعليّا و الواجب استقباليّا.

يمكن الجواب عنه بأنّ الفرق بين القيود بتبع اختلاف الأغراض واضح لأنّ بعضها راجع إلى المادّه و بعضها الآخر راجع إلى الهيئه و بعضها مطلوب الحصول و بعضها مطلوب التحصيل و كلّ قيد راجع إلى المادّه لا يكون بنفسه تحت الأمر و البعث بل التقيد به يكون تحت الأمر و عليه فإذا كان القيد راجعا إلى الهيئه كما هو المعروف و المشهور فعليّه الحكم متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيوده و قبل التحقّق لم يكن إلّا صوره الحكم.

و أمّا إذا كان القيد راجعا إلى المادّه فالحكم ليس مشروطا بل هو مطلق و متعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليّا و قابلا للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّى مع الطهاره و إن لم يكن كذلك و لكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلق و عليه فقوله فحجّ فى الموسم أو صلّى فى الظهر واجب مطلق معلق و يكون الحكم فيه فعليّا و المقيّد المأمور به هو الصلاه فى الظهر و الحجّ فى الموسم و هو مقدور و ليس إيجاد الوقت فى الحجّ أو الصلاه مأمورا به لأنّ القيد خارج عن المتعلّق و التقيد داخل.

فإذا لم يكن الحكم مشروطاً وتعلق على الموضوع بنحو القضية الحقيقيه فلا- وجه لعدم فعليته نعم يتوقف تنجزه على تحقق الموضوع في الخارج فالحكم في مثل قولهم المسافر يجب عليه القصر فعلي و لكنّ تنجزه متوقف على تحقق المسافره في الخارج.

و ما حكي عن المحقق النائيني قدس سره من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيه بما أنه أخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم و فعليته قبل فعليته موضوعه بقيوده (1).

غير سديد لأنّ القضايا الحقيقيه قضايا حمله و إمكان إرجاعها إلى الشرطيه لا يوجب خروجها عن الحمله و ترتب الحكم في القضايا الحمله على موضوعها فعلي و ليس بتعليقي.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره و ظني إن عمده ما أوقعه في الإشكال هو دعوى أنّ القيود في المقيدات تحت الأمر و البعث و لمّا رأى عدم إمكان البعث إلى الأمر الغير الاختياري أنكر المعلق.

و هي بمكان من الضعف فإنّ الأمر المتعلق بالمقيّد لا يمكن أن يتعدى من متعلقه إلى أمر آخر و القيد خارج عن المتعلق و التقيّد داخل فالأمر إنما يتعلّق بالمقيّد لا بالقيد و العقل يحكم بتحصيل القيد إذا لم يكن حاصلًا و أمّا مع حصوله بنفسه فلا فإذا أمر المولى بالصلاه تحت السماء لا يكون ذلك أمراً بإيجاد السماء بل بإيجاد الصلاه تحتها و هو أمر مقدور كذلك الأمر بإيجاد صلاه المغرب ليس أمراً بإيجاد المغرب نعم لا يمكن الأمر بمقيّد لا يصير قيده موجوداً في ظرفه و لا يكون تحت اختيار العبد و أمّا إذا كان موجوداً في ظرف الإتيان أو كان تحت اختياره فالأمر بالمقيّد ممكن و الواجب مطلق لا مشروط (2).

الأمر الثالث: في أنّ التفصي عن إشكال لزوم الإتيان بالمقدمه قبل زمان

ص: ٤٦٩

١-١) المحاضرات: ج ٢ ص ٣١٤.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٦٤.

الواجبات الموقته إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر في تعليق الوجوب أم لا- ذهب في الكفايه إلى عدم انحصار ذلك بالتعلق بالتعليق كما ذهب إليه صاحب الفصول أو بما يرجع إلى التعليق من جعل الشرط من قيود المادّه في المشروط كما أفاد الشيخ الأعظم في الواجب المشروط.

بل يمكن التفصّي عن هذه العويصه لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر الذي كان معلوم الوجود فيما بعد ضروره فعليه وجوبه و تنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدّمته فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمه و لا يلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهها و إنّما اللازم الإتيان بها قبل الاتيان بذى المقدمه.

بل لزوم الإتيان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه لا يحتاج إلى مزيد بيان و مثونه برهان كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه (١).

أضاف إليه في المحاضرات إمكان الالتزام بوجوب المقدمات وجوبا نفسيا لكن لا لأجل مصلحه في نفسها بل لأجل مصلحه كامنه في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير. إذن تكون هذه المقدمات واجبه مع عدم وجوب ذيهها فعلا (٢).

و لا- يخفى عليك أنّ الشرط المتأخر بمعنى اشتراط اللحاظ دون نفس وجود الملحوظ خارجا لا- يساعد ظواهر أدله اشتراط الأشياء فلا يصار إليه بدون قرينه تدلّ على أنّ الشرط هو نفس لحاظ الشرط و لذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقي في الإجازة المتأخره عن العقد الفضولي لأنّ الظاهر من أدله اشتراط طيب المالك في صحه النقل و الانتقال هو وجوده الخارجيّ لا لحاظ الطيب و هكذا. و عليه فالشرط المتأخر لا يوجب حلّ العويصه في أكثر الموارد هذا مضافا إلى أنّ الشرط المتأخر لا يغني عن الالتزام بالواجب المعلق لما في تعليقه الأصفهانيّ قدس سرّه من أنّ مع القول بالشرط المتأخر

ص: ٤٧٠

١-١) الكفايه: ج ١ ص ١٦٦.

٢-٢) المحاضرات: ج ٢ ص ٣٥٥.

و إن كان الوجوب فعليًا و لكن ينفكّ زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقاً أو في خصوص الموقّات فلا بدّ من تصوّر المعلّق و القول به و معه فلا مجال للالتزام بشرطيّه المتأخّر أيضا (١).

ثمّ أنّ الشرط على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى المادّه و فعليّه الوجوب قبل تحقّق القيد لا يقيد في حلّ العويصه أيضا كما و في الواجبات المشروطة و إن زعم صاحب الكفايه أنّه كان لحلّها و أنّ مجرد الفعلية بدون الفاعلية لا يكفي لتنجيز وجوب المقدمات. و المفروض على مختار الشيخ أنّ الوجوب فعليّ و لكنّ لا-فاعلية و لا تنجيز له قبل حصول القيد في الخارج و عليه فهو من هذه الجملة كالواجبه المشروط الذي يكون القيد راجعا الى الطّلب و الهيئه فكما أنّ الوجوب الفعليّ المنجّز للمقدمات لا معنى له بدون الوجوب الفعليّ المنجّز لذيها في الواجب المشروط بمعناه لا معنى لوجوب الفعليّ المنجّز في المقدمات بدون تنجّز ذيها في الوقت المشروط بالمعنى الذي اختاره الشيخ الأعظم قدّس سرّه.

و أمّا حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمات فإن كان من باب الحكم العقليّ الارشاديّ الموجود في كلّ مقدّمه و لو لم نقل بالوجوب الشرعيّ المعلوليّ لوجوب ذيها فهو كما في تعليقه الأصفهانيّ موقوف على وجوب فعليّ لذي المقدّمه و إلا فلا يحكم العقل بمدح من أتى بمقدّمه ما لم يكن واجبا فعليّا كما لا يحكم بقبح من ترك مقدّمه ما لم يكن واجبا فعليّا.

و إن كان من باب قبح تفويت التكليف و منع المولى عن استيفاء غرضه تشريعا بالبعث فيه كما في تعليقه الأصفهانيّ منع كون تفويت التكليف قبيحا بنفسه إذ لو كان كذلك لزم أن يكون الذمّ و العقاب على نفس التفويت لا على ترك الواجب في ظرفه

ص: ٤٧١

بترك مقدمته هذا مضافا إلى أن التكليف ليس إلا مقدمه لتحصيل الأغراض المولويه القائمه بفعل العبد و عليه فلو لم يكن تلك الأغراض المولويه القائمه بفعل العبد لازم التحصيل لم يكن دفع التكليف قبيحا بالعرض.

فالصحيح من تقريب حكم العقل أنه يقال إذا علم أن التكليف تام الاقتضاء و أن مصلحه الفعل غير متوقفه على دخول الوقت بل الفعل الموقت ذا مصلحه أزلا و أبدا لا أنه بعد دخول الوقت يتصف بصيرورته ذا مصلحه. فلا محاله يكون الغرض من الفعل تام الغرضيه و تحصيل الغرض التام الغرضيه بحكم العقل لازم و لو لم يكن التكليف به فعليًا و لكنّه متوقف على العلم بتماميه الاقتضاء فى التكليف و أن مصلحه الفعل غير متوقفه على دخول الوقت و إلا فالتفويت غير قبيح لأنه ليس من المنع من وصول المولى إلى غرضه بل يرجع إلى المنع من صيرورته غرضا للمولى (١).

اللهم إلا- أن يقال يمكن استكشاف تماميه الاقتضاء من خطابات الموقتات كوجوب صلاه الظهر من دون ترخيص لتركها فإنها حاكيه عن تماميه الاقتضاء فى التكاليف الموقتة و عدم توقف مصلحه متعلقها بالأوقات نعم يمكن أن يقال إن مع العلم بأن التكليف تام الاقتضاء و أن مصلحه الفعل غير متوقفه على دخول الوقت و عدم المانع من تعلق التكليف الشرعى بالفعل الموقت الذى تم مصلحته تعلق به التكليف الفعلى و هو عين الواجب المعلق و معه لا- حاجه فى لزوم الإتيان بالمقدمات فى الواجبات الموقتة إلى حكم العقل بل وجوب المقدمه حينئذ بناء على الملازمه تابع لوجوب ذيها كما لا يخفى.

و قد تفضى فى الدرر عن العويصه بعد حصر الواجب فى المطلق و المشروط و إرجاع الطلب المتعلق بالفعل المقيّد بالزمان إلى الطلب المشروط بأننا نلتزم بعدم صيروره

ص: ٤٧٢

الخطاب مطلقا و لكن نقول إن الواجب المشروط بعد العلم بتحقق شرطه في محله يقتضى التأثير في نفس المكلف بإيجاد كل شيء منه و من مقدماته الخارجيه في محله مثلا لو قال أكرم زيدا إن جاءك فمحل الإكرام بعد مجيئه و محل مقدماته إن كان قبل المجيء فمجرد علم المكلف بالمجيء يقتضى إيجادها قبله، إلى أن قال: والحاصل أن طلب الشيء على فرض تحقق شيء لا يقتضى إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده و لكن بعد العلم بتحقق ذلك الشيء يؤثر في المكلف و يقتضى منه أن يوجد كلاً من الفعل و مقدماته في محله إلى أن قال و المقصود أن الوجوب المعلق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء يجب بحكم العقل متابعتة (١).

و فيه أولا: بعد الغمص عما في حصره كما مرّ أن ما ذكره هنا ينافى ما أفاده سابقا في ص ١٠٤ من أن تأثير الخطاب في المشروط يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقه.

و ثانيا: كما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره أن دعوى تنجز وجوب ذى المقدمه مع كونه مشروطا إذا علم بوجود شرطه في ظرفه راجعه إلى الخلف فإن مقتضى شرطيه نفس ذلك الأمر فعليه التكليف بفعليه ذلك الأمر لا بالعلم بوجوده في ظرفه (٢).

و يمكن أن يقال إن صاحب الدرر لم يقل بتنجز خطاب ذى المقدمه قبل وجود الشرط بل يقول بوجوب المقدمات من باب حكم العقل بمتابعه هذا الحكم المعلق على شيء كما أشار إليه في آخر عبارته نعم يرد عليه أنه لا يكون غير التفصيى بحكم العقل فلا تغفل.

و أما إمكان الالتزام بوجوب المقدمات وجوبا نفسيا لكن لأجل مصلحه في نفسها بل لأجل مصلحه كامنه في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير ففيه أن هنا سؤال

ص: ٤٧٣

١-١) الدرر: ج ١ ص ١١٠.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ١ ص ٣١٤.

كما أفاد استاذنا المحقق الداماد و هو أنّ الداعى إلى وجوب المقدمه نفسياً تهيئياً إن كان هو حفظ الصلاه فى أول وقتها فالإراده بالنسبه إلى الصلاه قبل وقتها هل تكون موجوده أم لا- فإن كانت الإراده موجوده الآن فلا ريب فى فعليه الوجوب قبل وقت الصلاه. فوجوب المقدمه غيرى و إن لم تكن الإراده بالنسبه إلى الصلاه فى أول وقتها موجوده فكيف يمكن أن يتحقق مع ذلك وجود الداعى إلى حفظ الصلاه فى أول وقتها و عليه فلا معنى للوجوب النفسى التهيئى و كيف كان فتحصل ممّا ذكر لحد الآن أنّ المخلص عن العويصه منحصر فى الوجوب التعليقى أو حكم العقل بعد إحراز تماميه اقتضاء التكليف و عدم توقّف مصلحه الفعل على دخول الوقت لكنّ عرفت عدم الحاجه إليه لكفايه تعلق التكليف الفعلى الشرعى فتدبر.

ثمّ إنّ قام دليل شرعى خاصّ على وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها فهو كاشف عن سبق الوجوب بنحو التعليق بالنسبه إلى ذى المقدمه أو لزوم حفظ الغرض بناء على الحاجه إليه فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ذهب فى المحاضرات بعد تصوير مقام الثبوت و إمكان وجوب المقدمات بإحدى الطرق المذكوره قبل زمان وجوب ذيهها إلى أنّ ظواهر الأدلّه فى مسألتى الحجّ و الصوم تساعد ما التزم به فى الفصول من كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً فإنّ قوله تعالى وَ لِّلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً- ظاهر فى فعليه وجوب الحجّ عند فعليه الاستطاعه كما أنّ قوله عزّ و جلّ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ظاهر فى فعليه وجوب الصوم عند شهود الشهر و الشهود كناية عن أحد الأمرين إمّا الحضور فى مقابل السفر و إمّا رؤيه الهلال و على كلا التقديرين فالآيه تدلّ على تحقّق وجوب الصوم عند تحقّق الشهود.

نعم ظواهر الأدلّه فى الصلوات الخمس لا تساعد فإنّ قوله عليه السّلام إذا زالت الشمس

فقد وجب الطهور و الصلاة ظاهر في تحقّق الوجوب بعد الزوال (١).

و لا يخفى عليك ما فيه فإنّ مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ ظاهر القواعد العربيّة يرفع اليد عنه بقريته وجدان الإرادة فعلا بالنسبه إلى المقيّد أنّ التقيّد في مثل قوله عليه السّلام إذا زالت الشمس إلخ ليس في ناحيه الطلب و إلّا لما كان الطلب موجودا بالفعل بل هو راجع إلى المطلوب و الفرق حيثنذ بين أمثال هذه الشرطيّه و قوله فمن شهد منكم الشهر الآيه هو أنّ التكليف في الأوّل و إن كان موجودا بالفعل و لكنّه لا يصير منجزا ما لم يأت الشرط خارجا بخلاف الثاني فإنّه فعليّ منجز بالنسبه الى الموقّته.

و عليه فالتفصيل المذكور في الظواهر بعد حكم الوجدان بوجود الطلب و الإرادة بالنسبه إلى المقيّد بالوقت أو أمر متأخّر لا طائل تحته لأنّ المقصود إن كان من جهه وجود التكليف الفعليّ في بعض الأمثله دون الآخر ففيه أنّ التكليف فعليّ في كلّ واحد من الأمثله و إن كان المقصود أنّ التكليف منجز في بعض دون الآخر فهو صحيح و لكنّه لم يقل به.

الأمر الرابع: في حكم دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه و أنت خير بأنّ ظواهر الخطابات في جميع الموارد عند مثل الشيخ محموله على رجوع القيد إلى المادّه لأنّه قائل بعدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئه و على قوله فلا مجال للترديد بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه و عليه فما حكى عن الشيخ من الترديد بينهما و ترجيح رجوع القيد إلى المادّه مبنيّ على مذاق المشهور فلا تغفل و كيف كان فلو شكّ في وجوب تحصيل قيد و عدمه من جهه أنّه راجع إلى الهيئه حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّه على نحو يجب تحصيله فإنّ دلّ دليل على تعيين الأمر فهو و أنّ فالمرجع هو الأصل.

ص: ٤٧٥

و استدلالاً لترجيح إطلاق الهيئه بوجه: منها ما حكى عن الشيخ الأعظم قدس سره من أن إطلاق الهيئه شمولي بمعنى أن مفادها هو الوجوب على كل تقدير يمكن أن يتوجه معه الخطاب إلى المكلف وليس كذلك إطلاق الماده فإنه بدلي بمعنى أن مفاده صلوح أي فرد من أفراد الطبيعه المأمور بها للامتنال به و إذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالإطلاق الشمولي لكونه أقوى في العموم و يرفع اليد عن الإطلاق البدلي.

أورد عليه صاحب الكفايه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليا و الآخر بدليا نعم لو كان أحدهما بالوضع و الآخر بمقدمات الحكمه لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجها لكونه صالحا لأن يكون قرينه على الآخر دون العكس و ذلك لأن الوضع تنجيزي بخلاف ما يكون بالمقدمات فإنه معلق على عدم قيام قرينه على الخلاف فالوضع قرينه على الخلاف انتهى.

هذا مضافا إلى ما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن تقسيم الإطلاق إلى الشمولي و البدلي غير صحيح لا في المقام و لا في باب المطلق و المقيّد أمّا هناك فلأن اللفظ الموضوع للطبيعه أو لغيرها لا يمكن أن يدلّ و يحكى عن شيء آخر وراء الموضوع له و خصوصيات الأفراد أو الحالات لا بد لإفادتها من دالّ آخر و مقدمات الحكمه لا تجعل غير الدالّ دالّا و غير الحاكي حاكيا فلا يستفاد من مقدمات الحكمه إلا كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع للحكمه من غير دخاله قيد آخر فيه و هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ ففي قوله (أحلّ الله البيع) بعد مقدمات الحكمه يحكم العقلاء بأن الطبيعه من غير دخاله شيء فيها محكوم به بالحايه لا أفرادها فإنها أي الأفراد ليست مفاد اللفظ و لا مفاد الإطلاق و مقدمات الحكمه فالإطلاق الشمولي ممّا لا معنى له.

كما أن الأمر كذلك في الإطلاق البدلي أيضا فإنّ قوله اعتق رقبه لا يستفاد منه البدليّه لا من اللفظ (و لا من التنوين) فإنّ الرقبه وضعت لنفس الطبيعه و التنوين إذا كان

للتكثير يدلّ على تقيدها بقيد الوحده الغير المعينه لكنّ بالمعنى الحرفيّ و ذلك غير البدليّه كما يأتي في العامّ و الخاصّ توضيحه و أمّا كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدّمات الحكمه لا الوضع.

فما هو مفاد الاطلاق في المقامين شيء واحد و هو كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع من غير تقييد و أمّا الشمول و البدليّه فغير مربوطين بالإطلاق رأسا بل هما من تقسيمات العامّ فدوران الأمر بين الإطلاق الشموليّ و البدليّ ممّا لا معنى محصّل له حتّى يتنازع في ترجيح أحدهما إلى أن قال.

و أمّا في المقام ممّا تعلق البعث بالطبيعه كقوله أكرم عالما فالإطلاق الشموليّ في الهيئه و البدليّ في المادّه بعد تسليم صحّتهما في غير المقام ممّا لا يعقل فإنّ معنى الشموليّ أن يكون البعث على جميع التقادير عرضا كما مثلوا له بالعدم بحيث يكون في كلّ تقدير إيجاب و وجوب و معه كيف يمكن أن يكون إطلاق المادّه بدليا فهل يمكن ان تعلق إرادات أو إيجابات في عرض واحد بفرد ما؟!

و القول بأنّ المراد من الشموليّ هو كون البعث واحدا لكنّ من غير تقييد بقيد فالمراد من وجوبه على كلّ تقدير أنّه لا يتعلّق الوجوب بتقدير خاصّ رجوع عن الإطلاق الشموليّ فحينئذ لا فرق بين إطلاق المادّه و الهيئه فإنّ المادّه أيضا مطلقه بهذا المعنى (1).

و لكنّ يمكن أن يقال:

أولا: إنّ الطبيعه بما هي هي ليست إلّا- هي لا- مطلوبه و لا غير مطلوبه كما أنّ الأفراد الخارجيه ليست مورد الخطاب لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فالبعث إلى الطبيعه بحكم العقل و العقلاء بعث إلى إيجاد الطبيعه و تحصيلها في الخارج و البعث

ص: ٤٧٧

إلى الإيجاد ليس بعثا إلى طبيعه الإيجاد و إلاّ لعاد المحذور بل هو بعث إلى الإيجاد فى الخارج و هو إما مع الإرسال و نتيجته الشيوخ و الاستغراق أو الإيجاد البدلىّ بحسب اختلاف مقتضىات الأحكام المتعلقة بها عقلا و عرفا و إن كان معنى الإطلاق فى جميع الموارد هو جعل حيثيه الطبيعه تمام الموضوع للحكم كما أنّ الوجوب و الندب مستفادان من البعث بحكم العقلاء مع أنّهما ليسا ممّا وضع صيغه الأمر له و عليه فتقسيم الإطلاق إلى الشمولىّ و البدلىّ لا إشكال فيه.

و ثانيا: إنّ المراد من الشمولىّ ليس تعلق الإرادات أو الإيجابات بل المراد أنّ البعث واحد من غير تقييد بقيد المادّه و مقتضى عدم تقييده هو فعليته قبل مجيء قيد المادّه و تقييد المادّه بقيد المادّه لا يوجب تقييد الهيئه بقيد المادّه بل هى مطلقه كما لا يوجب تضييقها بعد فعليتها و لو لم يتحقّق قيد المادّه فقولهم أكرمه إكراما حال مجيئه يدلّ على تقييد المادّه بقيد المجرىء و لكنّ الهيئه مطلقه من جهة تحقّق المجرىء و لذا تكون فعليته كالوجوب فى الواجب المعلق و تقييد الإكرام بحال المجرىء لا يربط له بتقييد الهيئه و لا يكون موجبا لتضييق دائره البعث بل التضييق فى المبعوث إليه كما أن تضييق مدخول أداه العموم لا يوجب تضييقا فى مفاد الأداه فلفظه كلّ فى مثل كلّ إنسان و فى مثل كلّ إنسان رومىّ تحكى عن الاستغراق و تضييق مدلولها لا يوجب تضييقا فى الأداه كذلك تقييد المادّه لا يوجب تضييقا فى ناحيه البعث فتدبر جيّدا.

و منها ما حكى عن الشيخ قدّس سرّه أيضا من أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه بخلاف العكس و كلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى أمّا الصغرى فلأنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ بيان لإطلاق المادّه لأنّها لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئه بخلاف تقييد المادّه فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و أمّا الكبرى فلأنّ التقييد خلاف الأصل و لا فرق بين التقييد و إبطال محلّ الإطلاق فى

ذلك فالأولى هو تقييد المادّه حتّى يكون ارتكاب خلاف الأصل أقلّ.

أورد عليه فى الكفايه بأنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه و انتفاء بعض مقدّماتها لا- يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل و بالجمله لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه و مع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه كان لهذا التوهّم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقرّ له ظهور و لو بقرينه الحكمه فتأمل انتهى.

حاصله أنّ خلاف الأصل فيما إذا انعقد الظهور و هو فيما إذا كان القيد منفصلا و أمّا إذا كان القيد متّصلا فلا ينعقد الظهور حتّى يكون التقييد و إبطال محلّ الإطلاق خلاف الأصل من جهه مخالفتها مع الظهور هذا بناء على لزوم المقدّمات فى الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفايه و إلّا- فالإطلاق ذاتى و ينعقد الظهور بمجرد تعلق الحكم على ذات المتعلّق بحيث يسرى إلى جميع الأفراد كما أنّ العامّ لا يحتاج إلى المقدّمات فى تسريه الحكم إلى الأفراد فالظهور منعقد فى المتّصل أيضا.

اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الظهور لا ينعقد مع اقترانه بما يصلح للقرينيه فى المتّصل أيضا فلا بدّ أن يكون محلّ الكلام فى المنفصل و قد عرفت أنّ صاحب الكفايه اعترف بأنّ رجوع القيد إلى الهيئه مستلزم للتقيدين فى المنفصل بخلاف رجوع القيد إلى المادّه.

و استشكل فيه بأنّ تقييد كلّ من الهيئه و المادّه لا ترجع إلى صاحبها لأنّ لكلّ موردا خاصّا و عليه فتقييد المادّه لا يوجب تقييد الهيئه و هكذا بالعكس. نعم تقييد كلّ منهما يوجب تضيق لصاحبتهما و ابطالا لمحلّ إطلاقها مثلا إطلاق أكرم زيدا يقتضى الوجوب بلا قيد كما يقتضى وجوب نفس طبيعه الإكرام من غير تقييد فإذا رجع قيد

إلى الهيئه نحو و إن جاء زيد فأكرمه تكون الهيئه مقيده دون الماده أى يجب على فرض مجيئه نفس طبيعه الإكرام بلا قيد لكن يوجب ذلك تضييقا قهريًا فى الإكرام أيضا لا بمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محلّ الإطلاق و كذلك إذ ورد قيد على الماده نحو أكرمه إكراما حال مجيئه فإنّ الهيئه مطلقه و لو من جهه تحقّق المجيء و لا- تحقّقه كما فى الواجب المعلق لكنّ مع ذلك لا تدعو إلى نفس الإكرام بلا قيد فأكرم بعث إلى نفس الطبيعه و أكرم إكراما حال مجيئه بعث إليها مقيده لا مطلقه فدائره البعث فى الفرض الأوّل أوسع منها فى الثانى إلى أن قال فلا فرق بين تقييد الهيئه و الماده من جهه أنّ تقييد كلّ لا يوجب تقييد الآخر و لا من جهه أنّ تقييده يوجب إبطال محلّ إطلاقه (١).

و عليه فلا ترجيح لإطلاق الهيئه بالنسبه إلى إطلاق الماده فبعد العلم الإجمالى بتقييد أحدهما فأصالة الإطلاق متعارضه فلا يصحّ الرجوع إليها لإلغاء احتمال تقييد إطلاق الهيئه بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

و يمكن الذبّ عنه بأنّ تضييق المبعوث إليه لا يوجب تضييقا فى البعث.

كما أنّ تضييق مدخول أداه العموم لا يوجب تضييق مفهوم نفس الأداه و الهيئه مطلقه من جهه قيد الماده فإنّها قبل تحقّق القيد متحقّقه فلا- تضييق من هذه الناحيه فيه و عليه فالأمر يدور بين التقييد و التقييدين و لكنّ الإشكال فى أنّه لا دليل على الترجيح المذكور كما أفاد سيّدنا الإمام قدّس سرّه و لعلّ إليه يشير صاحب الكفايه حيث تأمل.

و منها ما عن المحقّق الايروانىّ و المحقّق العراقىّ (قدّس سرّهما) من أنّ تقييد الماده حيث إنّه متيقّن و معلوم بالتفصيل لأنّها إمّا مقيده ابتداء أو تبعا فينحلّ العلم الإجمالى إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوىّ فيبقى أصالة الإطلاق فى جانب الهيئه سليمه عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلقاء احتمال التقييد (٢).

ص: ٤٨٠

١-١) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٦٩.

٢-٢) راجع بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٦٦.

أورد عليه المحقق الأصفهاني قدس سرّه بأن أحد تقديري العلم بتقييد المادّه فرض تقييد الهيئه لأنّ المفروض العلم بتقييد ذات المادّه أو بتقييدها بما هي واجبه فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه فإنّه يلزم من وجوده عدمه (١).

يمكن أن يقال إنّ احتمال تقييد الهيئه يكفي لحصول العلم بتقييد المادّه على أيّ حال كما أنّ احتمال التخيير يكفي لحصول العلم بالمطلوبيه فيما إذا دار الأمر بين التعيّن و التخيير؟ مع عدم العلم بالتخيير فلا يتوقّف العلم بتقييد المادّه و تضييقها على العلم بتقييد الهيئه و إجراء أصاله الإطلاق بعد الانحلال و إن كان موجبا لنفي احتمال التقييد؟ و لكنّه لا ينافي الانحلال مع قطع النظر عن إجراء أصاله الإطلاق لأنّ قبل الانحلال لا مجال لأصاله الإطلاق للمعارضه و بعد الانحلال لا مانع من جريانها فتجرى و لا يلزم من جريانها و إثبات الإطلاق جريان أصاله السلامه في المقابل حتّى تتعارضان و تتساقطان و يلزم من وجودها عدمها لأنّ العلم التفصيلي بتقييد المقابل يمنع عن جريان أصاله الإطلاق فيه فينحصر جريان أصاله الإطلاق في الهيئه فلا يلزم من وجوده عدمه فافهم.

أورد على هذا الوجه أيضا سيّدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بقوله يرد عليه مضافا إلى ما ذكرنا في بيان عدم الفرق بينهما أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعنا فلا يكون تقييدها متيقّنا (٢).

مراده قدس سرّه من عدم الفرق ما أفاد من أنّ تقييد كلّ واحد من الهيئه و المادّه لا يوجب تقييد الآخر و لكنّ يوجب تقييد كلّ إبطال محلّ إطلاق الآخر و عليه فلا ينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم تقييده بالتفصيل و الشكّ البدوي لأنّ التقييد في كلّ طرف يوجب إبطال محلّ إطلاق الآخر هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعنا

ص: ٤٨١

١-١) نهاية الدرايه: ج ١ ص ٣٢٢.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٧٠.

فالتعبير بأن تقييد المادّة معلوم تفصيلاً في غير محلّه.

و يمكن أن يقال أولاً: أننا لا نسلم إيجاب تقييد المادّة لإبطال محلّ إطلاق الهيئته لما عرفت من أنّ التضييق في ناحيه المبعوث إليه لا في ناحيه البعث بل هو مطلق من جهه مجيء قيد المادّة و عدمه.

و ثانياً: أنّ لفظ التقييد لا دخاله له بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق في ناحيه المادّة فمع العلم بعدم الإطلاق سواء كان القيد راجعاً إليها ابتداءً أو راجعاً إلى الهيئته لا مجال لأصالة الإطلاق هذا بخلاف الهيئته فإنّ تقييدها مشكوك بالشكّ البدويّ فيجوز التمسك بأصالة الإطلاق فيها لا بقاء احتمال التقييد فيها.

أورد على هذا الوجه أيضاً السيّد الخوئيّ قدس سرّه حيث قال إنّ تقييد كلّ من الهيئته و المادّة مشتمل على خصوصيّة مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة فإنّ تقييد الهيئته مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى و على ضوء هذا الأساس فليس في البين قدر متيقّن لناخذ به و ندفع الزائد بالاطلاق (1).

و يمكن أن يقال إنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّة لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهريّ فلا مجال بعد العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق لجريان أصالة الإطلاق فيها و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقيدين لا ينافي العلم بعدم إطلاق المادّة كما لا يخفى و بعد جريان أصالة الإطلاق في ناحيه الهيئته لكون الشكّ في تقييدها شكّاً بدويّاً بعد الانحلال يمكن الأخذ بإطلاقها و إثبات أنّ الوجوب ليس مقتداً بشيء و أمّا حكم القيد في طرف المادّة فحيث كان مردداً بين كونه قيده له بحيث يجب تحصيله و بين كونه قيده للوجوب فلا يجب تحصيله و لا يجرى أصالة الإطلاق فيه أمكن التمسك فيه

ص: ٤٨٢

بالبراءة لنفى الوجوب المستلزم لتحصيل القيد هذا تمام الكلام فى جريان أصاله الاطلاق فى طرف الهيئه.

مقتضى الأصل

و أما إذا لم نقل بأحد الوجوه المذكوره لترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه فمقتضى الأصل هو البراءة لدوران القيد بين كونه قيذا للوجوب أو قيذا للواجب سواء قلنا بمقاله المشهور فى رجوع القيود إلى الهيئه أو لم نقل به و اخترنا بأن الوجدان حاكم على رجوعها إلى المادّه و إن امكن رجوعها إلى الهيئه فإنّ على كلّ واحد من المذهبين لم يثبت أصل الوجوب لاحتمال أن يكون القيد قيذا للوجوب.

و لا- فرق فى ذلك بين كون القيد على فرض رجوعه إلى المادّه قيذا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع احتمال رجوعه إلى الهيئه لم يثبت أيضا أصل الوجوب.

نعم لو قلنا باستحاله الرجوع إلى الهيئه كما هو المحكى عن الشيخ فلا يدور الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه بل القيد راجع إلى المادّه و هو خلاف الفرض.

و ممّا ذكر يظهر ما فى بدائع الأفكار حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا دار الأمر بين كون القيد قيذا للوجوب و كونه قيذا للواجب بنحو التنجيز فيجرى البراءة على المشهور فى الواجب المشروط و على المختار و بين ما لو دار الأمر بين كون القيد قيذا للوجوب و كونه قيذا للواجب على نحو المعلق فحكم على المعتاد بعدم وجوب تحصيل القيد المزبور دون سائر القيود بل كان الحكم فيها هو وجوب تحصيلها تعيّن فى المفوّته منها و تخيرا فى غير المفوّته.

و حكم على المشهور أيضا بذلك لو قالوا بوجوب تحصيل المقدمات المفوّته و إن لم يقولوا به فالمرجع هو الأصل العملى و هو البراءة أو استصحاب عدم الوجوب بالنسبه إلى المقدمات المفوّته بناء على جريان البراءة فى المقدمات و إلا فالمرجع هو

و ذلك لأنّ مع دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الوجوب أو الواجب لا- علم بالوجوب أصلا على كلّ المذهبين حتّى نقول بالاشتغال و وجوب المقدمات المفوّته و لا فرق في ذلك بين كون القيد قيّدا للواجب على وجه الشنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع عدم مجيء القيد المذكور لا علم بالوجوب فلا تغفل.

ثمّ لو شكّ في تقييد الوجوب فقط فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّه لو كان لدليله إطلاق أخذنا به و إلّا فمقتضى البراءة عدم الوجوب قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به و هذا كلام متين و لكنّ ينبغي أن يقيّد ذلك بما إذا لم يكن له حاله سابقه كما إذا شككنا بعد حلول زمان الغيبه أنّ وجوب صلاه الجمعة مشروط بالحضور حتّى ينتفى بحلول الغيبه أو غير مشروط بذلك حتّى يبقى فيمكن حينئذ استصحاب الوجوب بعد العلم بثبوته.

و لو شكّ في تقييد الواجب فقط فمقتضى الإطلاق و الأصل واحد و هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل و يصحّ الاكتفاء بإتيان الواجب من دون القيد في مقام الامتثال.

و لو علم بأنّ الواجب مقيد و لكن شكّ في كونه معتبرا على وجه لا- يجب تحصيله فيكون الواجب معلقا أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزا فقد أفاد في بدائع الأفكار أنّه لا إشكال في عدم صحّ التمسك بالإطلاق لو كان و لا بالأصل فيما لم يكن إطلاق لنفي التقييد بالقيد المزبور لفرض العلم به و إنّما الشكّ في كيفية أخذ القيد نعم يمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد (٢).

١-١) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٦١.

٢-٢) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٦١.

اشاره

و هنا جهات:

الجهه الأولى: فى تعريفهما

ذهب المشهور إلى أنّ الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لاجل غيره.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه فى محكىّ تقريراته بأنّ لازم و ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّه او أكثرها من الواجبات الغيريه إذ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد لانتفاء الواسطه.

لا- يقال المراد بكونه مطلوباً لنفسه أنّه مطلوب لأجل مصلحه حاصله فى نفسه فيكون المراد بالغيرى ما أمر به لأجل مصلحه حاصله فى غيره فيتمّ عكس الأول و به يصحّ الطرد أيضاً فى الثانى لأننا نقول ذلك فاسد جداً ضروره امتناع أن يكون المصلحه الداعيه إلى طلب الشىء حاصله فى غيره غايه ما فى الباب أنّ المصلحه فى فعل المقدمه هو الوصول إلى الغير الحاصل فى نفسه و فى ذيهما القرب الحاصل فى نفسه و ذلك لعله ظاهر.

ثمّ عرّفهما الشيخ الأعظم قدس سرّه بقوله فالأولى فى تحديدهما أن يقال: إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك فيتمّ العكس و الطرد (1).

و عليه فالنفسى هو ما لم يكن للتوصّل إلى واجب آخر على المكلف بخلاف الغيرى فإنّه هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر على المكلف.

و الأولى إضافه كلمه للإتيان فى تعريف الشيخ قدس سرّه كما أشار إليه المحقّق الإيروانى فيقال

ص: ٤٨٥

إنَّ الغَيْرِيَّ هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر و النفسى ما لم يكن كذلك.

أورد عليه فى الكفايه بما حاصله أنَّ الداعى فى الواجبات النفسىَّه تاره يكون محبوبىَّه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله و تاره أخرى يكون محبوبىَّته بماله من فائده مترتبَّه عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوضيَّيات و لا- إشكال فى القسم الأوَّل و إنما الإشكال فى القسم الثانى فإنَّ مقتضى كون الداعى فيه محبوبىَّته بماله من الفائده المترتبَّه عليه هو أن يكون أكثر الواجبات فى الحقيقه واجبات غيريَّه فإنَّه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازما لتلك الواجبات لما كان الداعى موجودا إلى إيجاب ذيه و عليه فالإشكال باق بالنسبه إلى جامعِيَّه التعريف و مانعيَّته فإنَّ الواجبات النفسىَّه تدخل فى تعريف الغيرى فتعريف النفسى لا يكون جامعا لأفراده كما أنَّ تعريف الغيرى لا يكون مانعا من الأغيار.

يمكن الجواب عنه أوَّلا- بأنَّ الأغراض فى الواجبات النفسىَّه ليست من الواجبات و ليست ممَّا يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتَّى يصدق على الواجبات النفسىَّه أنَّها واجبات و مأمورات لأجل التوضيَّيل إلى الإتيان بواجبات أخرى و تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى باعتبار البعث و الوجوب لا باعتبار الأغراض فملاحظه الأغراض أجنبيَّه عن ملاك التقسيم.

و لقد أفاد و أجاد المحقِّق الأصفهانىَّ قدس سرَّه حيث قال و أمَّا الإراده التشريعيَّه فقد مرَّ مرارا أنَّ حقيقتها إرادته الفعل من الغير و من الواضح أنَّ الإنسان لو أراد اشتراء اللحم من زيد فالغرض منه و إن كان طبخه لكنَّه غير مراد منه بل لعلَّ الطبخ مراد من عمر و إحضاره فى المجلس مراد من بكر و هكذا فلا تنافى بين كون شىء مرادا من أحد و الغرض منه غير مراد منه و إن كان مقصودا من الفعل لترتبَّه عليه فالاشتراء مراد بالذات من زيد و مقدّماته مراده بالعرض منه و ان لم يكن الغرض من اشتراء اللحم نفسه بل ينتهى إلى نفس الأمر مثلا(من الطبخ و الأكل و تحصيل بدل ما يتحلَّل و إبقاء

الحياه و وجوده و ذاته).

و منه يعلم حال الصلاه و سائر الواجبات فإنَّ الغرض من الصلاه و إن كان مصلحتها إلاَّ أنها غير مراده من المكلف لا بالعرض و لا بالذات بل المراد بالذات عن المكلف نفس الصلاه و الإراده التشريعيه متقومه بإرادته الفعل من الغير لا أنها مطلق الشوق حتى يقال إنَّ الشوق إلى الصلاه منبثق عن الشوق إلى غايتها إلى ان ينتهي إلى غايه الغايات و الكلام فى تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى و مبدأ الإيجاب كمنفسه ينقسم إلى القسمين بلا محذور و إن كان نفس المحبوبيه المطلقه غيريه مطلقا إلى أن ينتهي إلى الغرض الذى هو عين ذى الغرض.

و جميع آثار الواجب النفسى الحقيقى من كونه محرّكا و مقربا و موجبا لاستحقاق الثواب على موافقته و العقاب على مخالفته مترتب على هذه الواجبات النفسيه المتعارفه فإنَّها المراده من المكلف بالذات إرادتها منه هى الداعيه له فهى المقربه له فافهم و اغتتم (١).

و بالجملة الفرق بين النفسى و الغيرى ليس فى ناحيه الأغراض و المصالح بل فى ناحيه نحو البعث الابتدائى و التبعى.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام قدس سره حيث قال تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى باعتبار تعلق البعث و الوجوب لا باعتبار الإراده و الأغراض فإنَّهما خارجان عن اعتبار الوجوب و الواجب فقد يتعلّق البعث بشىء لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوفقه و توقّفه عليه و قد يتعلّق به من غير أن يكون فوفقه مبعوث إليه فالأول غيرى و الثانى نفسى (٢).

و إلى ما ذكر يؤول ما فى الوقايه أيضا حيث قال إنَّ الغيرى ما لا وجوب له بذاته

ص: ٤٨٧

١-١) نهايه الدرايه: ص ٣٢٦.

٢-٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٧١.

و لا تتعلّق به الإرادة و الإنشاء و البعث ابتداء و إنّما يجب بوجوب غيره و يكون مرادا و منشأ بنفس إرادته الغير و إنشائه فهو نظير لوازم الماهيات التي تجعل بنفس جعل ملزوماتها و هذا بخلاف النفسى الذى هو متعلّق الإرادة بذاته و ملحوظ للامر ابتداء و قد بعث إليه و وعد و أوعده عليه و إن كانت المصلحه الداعيه إلى الأمر به أمرا آخرا حاصلا بسببه حتّى التوصل إلى واجب نفسى مثله (١).

و ثانيا: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه أنّ دخول الواجب النفسى فى تعريف الواجب الغيرى الذى هو ما امر به للتوصل إلى واجب آخر مع تسليم أنّ المعيار هو الأغراض و الفوائد فيما إذا كانت الفوائد المترتبه بمرأى و مسمع العرف حتّى يمكن إيجابها و إلا فلا تعرفها عامّه الناس حتّى يمكن الأمر بها و تصير الأغراض واجبات و يصدق عليها ما أمر بها للتوصل إلى واجبات أخرى و المفروض أنّ كثيرا من الواجبات النفسيه لا تعرف العامّه فوائدها و غاياتها فمجرد كون المعيار هو الأغراض لا يوجب دخول النفسيات فى الغيريات مع عدم التمكن من إيجاب فوائدها و غاياتها لأنّ تعريف الغيريات لا يصدق عليها كما لا يخفى.

نعم يصدق تعريف الغيرى بما أمر به لأجل غيره كما عن المشهور يصدق عليها و عليه فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه هو الأقوى.

ثمّ أنّه لا مجال لتصحيح تعريف المشهور بدعوى أنّ المقصود من قولهم فى تفسير النفسى بما أمر به لنفسه و تفسير الغيرى بما أمر به لأجل غيره أنّ النفسيات معنونه بعناوين حسنه يستقلّ العقل بمدح فاعلها و ذمّ تاركها و صارت بما هو كذلك متعلقه للإيجاب لا- بما هي مقدّمه لأمر مطلوب واقعا من الغايات و الفوائد المترتبه كما أنّ الغيريات بما هي تكون مقدّمه للواجبات النفسيه صارت واجبه لا بعناوينها التي

ص: ٤٨٨

تكون حسنه فى نفسها لعدم دخلها فى إيجابها الغيرى و عليه فلا يتوجه الاعتراض على تعريف المشهور بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم ان يكون من الواجبات الغيريه إذ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها لما عرفت من أنّ معيار الإيجاب فى النفسيات ليس هى كونها مطلوبات لأجل الغايات بل المعيار هو تعونها بالعناوين الحسنه المنطبقه عليها التى يستقلّ العقل بمدح فاعلها و ذمّ تاركها و هكذا المعيار فى إيجاب الواجبات الغيريه هو حيثه كونها من مقدّمات الواجبات النفسيه كما أشار إلى ذلك صاحب الكفايه.

لأنّه أوّلا: كما أفاد فى نهايه النهايه أنّه لا طريق لنا إلى ثبوت هذا العنوان فى موارد الأوامر النفسيه.

و ثانيا: إنّّه لا طريق لنا إلى كونه هو الداعى إلى إيجابها دون ملاك الأمر الغيرى الثابت فيها فكيف يحكم بأنّ هذه الأوامر نفسيه و تلك طريقته بل ظاهر الأخبار الوارده فى علل الأحكام أنّ الباعث للأمر هو حصول الآثار الخاصه و من الواضح أنّه لو كانت ذاتها دخيله فى الأمر لما صحّ التعليل بالجهات الخارجيه (١).

و ثالثا: كما فى نهايه الاصول أنّه إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله من جهه أنّ الفائده تترتب عليه بحيث صار ترتب الفائده علّه لتعنونه بالعنوان الحسن نعترض عليه بأنّ هذا الأمر يجرى فى جميع الواجبات الغيريه ايضا فإنّ كلّ واحد منها أيضا يتعونون بالعنوان الحسن من جهه اشتماله على المصلحه المترتبه عليه و إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن من دون أن يكون لترتب الفائده دخل فى حسنه نعترض عليه بأنّ هذا يوجب خلاف الفرض فإنّ الفرض إنّما يكون فى الواجبات

ص: ٤٨٩

النفسيه التي وجبت لا- لذاتها بل من جهة ترتب الفوائد عليها هذا مضافا إلى أنّ هذا خلاف البدهه للزوم أن تكون جميع الواجبات النفسيه من المحسنات الذاتيه و هذا واضح الفساد (١).

و رابعا: كما في نهايه الدرايه أنّ من العناوين ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك كعنوان العدل و الإحسان في الأوّل و كعنوان الظلم و الجور في الثاني و منها ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدمه من العناوين.

و المراد من ما بالذات و ما بالعرض أنّ العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظا و مع ذلك لا يتّصف بالحسن أو القبح لطروّ عنوان آخر عليه كعنوان الصدق و الكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن و إنجائه و ربما لا يقبل لطروّ عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل و الظلم.

و الثاني عنوان ذاتي و الأوّل عرضي و من الواضح أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فجميع الواجبات النفسيه إذا كانت من حيث عنوان حسن واجبا نفسيا لا بدّ من أن ينتهي إلى عنوان واحد و كذلك المحرّمات النفسيه فكّلها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك و عنوان واحد لأنّ عناوينها الحسنه أو القبيحه عرضيه لا بدّ من أن ينتهي إلى عنوان ذاتي انتهى موضع الحاجه (٢).

و توضيح كلامه أنّ العناوين العرضيه لا يمكن أن تدعو إلّا من جهة انتهائها إلى العناوين الذاتيه و الأصليه و عليه فالإشكال باق على حاله لأنّ الواجبات الغيريه يكون كذلك.

فتحصّل أنّ الأقوى هو تعريف الذي أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ الغيري ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك.

ص: ٤٩٠

١-١) نهايه الاصول: ج ١ ص ١٨٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ١ ص ٣٣٦.

و الأولى أن يعرف كما في نهايه النهايه من أن الغيرى هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر و النفسى ما لم يكن كذلك.

الجهه الثانيه: في مقتضى الأصل اللفظى

إذا شكّ في واجب أنه نفسى أو غيرى؛ ذهب الشيخ الأعظم الى أصاله الإطلاق من ناحيه الماده بتقريب أن المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم، و حيث ليس ما يصلح أن يكون بياناً فيجب الأخذ بالإطلاق، و يحكم بأن الواجب نفسى غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع إمكانه.

و الوجه في عدوله عن إجراء أصاله الإطلاق في ناحيه الهيئه هو ما اختاره في الهيئه من وضعها لخصوصيات الطلب المتقدمه في نفس الطالب باعتبار دواعيها التي تدعو إليها؛ إذ حيث كان الموضوع له فيها هو الجزئى و الفرد فلا مجال لأصاله الإطلاق في ناحيه الهيئه لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل تقييدها (1).

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى ما مرّ سابقاً في مفاد الهيئه أن الموضوع له فيها كالموضوع له في الحروف جزئى و ليس هو الطلب المتقدم في نفس الطالب؛ إذ هو من مبادئه، بل الموضوع له هو نفس البعث الإنشائى، و لكنّه حيث كان كالمعنى الحرفى يكون إيجابياً و جزئياً، و مع ذلك لا يمنع جزئيه الموضوع له عن أصاله الإطلاق في ناحيه الهيئه لدفع الشكّ المذكور من جهه إمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركوه، فلا يلزم تقييد الجزئى بعد تحقّقه حتى يقال إن الجزئى لا سعه له حتى يتقيّد.

ص: ٤٩١

هذا مضافا إلى إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالي كما في بدائع الأفكار (١).

و أفاد أستاذنا المحقق الداماد قدس سره حيث إن الجزئي بعد الوجود له أحوال مختلفه، فإذا لم يتقيد الجزئي بحال خاص كالبعث للتوصل إلى واجب آخر يمكن الأخذ بالإطلاق و يحكم بأن البعث مطلق و لم يتقيد بشيء فينتزع منه النفسى.

و مضافا إلى ما فى تعليقه الأصفهاني قدس سره من أن الإطلاق من ناحيه الداعى حيث قال: إن ما يحتاج إلى التنبيه عرفا كون الوجوب لداع آخر غير الواجب، و منه تعرف أن إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعائه عن داع آخر غير الواجب لا التوسعه من حيث وجوب شيء آخر و عدمه، و التقييد بهذا المعنى لا- ينافى كون البعث جزئيا حقيقيا، فإن المقصود ظهور الصيغه بحسب مقدمات الحكمه فى البعث المنبعث عن داعى نفس الواجب لا- عن داع آخر فى غيره، مع وضوح أن الدواعى ليست من شئون البعث و أطواره كى توجب تضيق دائره معناه و مفهومه، فسقط ما سيأتى إشكالا و جوابا (٢).

و لا- يخفى عليك أن ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني هو الموافق لما عرفت فى تعريف النفسى من أن الغيرى هو ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، و النفسى هو ما لم يكن للتوصل إلى واجب آخر؛ فعدم تقييد البعث بانبعائه عن داع آخر غير الواجب يوجب بمقدمات الحكمه أن تكون الصيغه ظاهره فى النفسى، أى البعث الذى لا ينبعث عن داع آخر غير الواجب.

و بالجمله فلا- يحتاج التمسك بالإطلاق فى الهيئه إلى مثونه زائده مطلقا سواء كان المراد من الإطلاق هو الاطلاق الأحوالي أو الإطلاق من ناحيه الداعى أو الإطلاق المفهومى.

ص: ٤٩٢

١-١) بدائع الأفكار: ٣٧٣/١.

٢-٢) نهاية الدرايه: ٣٢٩/١.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول، حيث أورد على التمسّك بالإطلاق بأنّ ما قيل من أنّ الإطلاق يدفع القيد الزائد فغير تامّ، لأنّ كلّاً من النفسيّة و الغيريّة متقدّم بقيد زائد على فرض كون البعث موضوعاً لجامعهما، مع أنّه خلاف التحقيق (١).

لما عرفت من أنّ المحتاج إلى المئونه الزائده هو التقييد بالإطلاق، سواء قلنا بالإطلاق الأحواليّ أو الإطلاق من ناحيه الداعى أو الإطلاق المفهومى؛ إذ منشأ النفسيّة هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب لا تقييد البعث بعدم ملاحظه انبعاثه عن داعٍ آخر حتّى يحتاج إلى المئونه كالغيريّة التى هى تقييد البعث يكون انبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب.

نعم، لا- يصحّ القول بأنّ البعث يكون موضوعاً للمفهوم الجامع، كما ذهب إليه صاحب الكفايه، لما عرفت فى محلّه من أنّ معانى الصيغ الإنشائيّه كالمعانى الحرفيّة جزئيّه لا- كليّه، و لكن كذلك لا- ينافى جزئيّتها لإطلاقها من جهه الأحوال أو الدواعى، فالتمسّك بإطلاق الهيئه من جهه الأحوال أو من جهه الداعى لا مانع منه.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام سيّدنا الإمام قدّس سرّه أنّه أخذ بالظهور الانصرافى الناشئ من كثره استعمال الهيئه فى ما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى.

حيث قال: ثمّ إذا شككنا فى واجب بأنّه نفسى أو غيرىّ يحمل على النفسى لأجل الانصراف كما لا يبعد، لا بمعنى انصراف جامع إلى أحد أقسامه، فإنّ التحقيق أنّ الموضوع له فى الهيئه خاصّ و أنّها فى النفسى و الغيرى لا تستعمل إلاّ استعمالاً إيجابياً لنفس البعث و الإغراء. و النفسيّة و الغيريّة انتزاعيتان لا من مقوماته، بل لما كان البعث لأجل الغير نادراً لا يعتنى باحتماله العقلاء.

و يمكن أن يقال: إنّ البعث المتعلّق بشيء حجّه على العبد و لا يجوز التقاعد عن

ص: ٤٩٣

(١- ١) مناهج الوصول: ٣٧٢/١.

طاعته باحتمال كونه مقدّمه لغيره إذا سقط أمره (١).

و الفرق بين الظهور الانصرافي الناشئ من كثره الاستعمال و بين الظهور الإطلاقي واضح، لأنّ الثانی محتاج إلى مقدّمات الحكمه دون الأوّل كما لا يخفى، نعم يحتاج إلى إثبات ندره استعمال الهيئه فى البعث الغيرى، و هو غير ظاهر مع تعدّد استعماله فى الغيرى، كالوضوء و الغسل و التيمّم و إعداد السلاح و القوى للجهاد و غيرها من الموارد.

الجهه الثالثه: فى مقتضى الأصل العملى

إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى و لم يثبت أصله الإطلاق فى طرف، فالمرجع هو الأصل العملى، و هنا صور:

الاولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجود الوضوء و الصلاه و شكّ فى وجوب الوضوء أنّه غيرى أو نفسى؛ ففى هذا القسم الذى يرجع الشكّ فيه إلى تقييد الصلاه بالوضوء ذهب فى بدائع الأفكار إلى أنّ الأصل يقضى بعدم اشتراط الواجب النفسى، أعنى الصلاه بالطهاره، فيجوز الإتيان به بلا طهاره، و أمّا نفس الطهاره فيعلم بوجودها فى ذلك الوقت على كلّ حال إمّا لنفسها أو لغيرها (٢).

و لعلّ وجه ذلك: أنّ فى هذا القسم يرجع الشكّ إلى تقييد الصلاه بالوضوء، فيكون مجرى البراءه بعد انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجود الوضوء الأعمّ من النفسى و الغيرى.

اورد عليه بأنّ العلم الإجمالى المذكور باق على حاله، لأنّ العلم التفصيلى بوجود الوضوء المرّد بين كونه نفسيا أو غيريا هو عين العلم الإجمالى بالوضوء

ص: ٤٩٤

١-١) مناهج الوصول: ٣٧٢/١.

٢-٢) بدائع الأفكار: ٣٧٣/١.

نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيده به، ولا يعقل أن يكون العلم الإجماليّ موجبا لانحلال نفسه. و عليه فالبراءه العقلية لا معنى لها بعد بقاء العلم الإجماليّ، بل مقتضاه هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاه إلا مع الطهاره، نعم، يظهر من فوائد الاصول جواز الأخذ بالبراءه الشرعيه بناء على عدم الملازمه بين حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه، فإن البراءه الشرعيه حينئذ لا محذور في جريانها، لأن رفع القيديه إنما هو من وظيفه الشارع كجعلها، غايته أن وضعها و رفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع و رفعه و هو التكليف بالأكثر و بسطه على الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فكما أن للشارع أمر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد أو الشرط الزائد كذلك للشارع رفعه بمثل قوله: «رفع ما لا يعلمون» و بذلك ينحل العلم الإجماليّ و يرتفع الإجمال. و السرّ في ذلك أن حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو لرعايه حكم الشارع، و بعد رفع الشارع التكليف عن الأكثر و لو رفعاً ظاهرياً يتعيّن كون المكلف به هو الأقلّ، فيحصل الامتثال التعبدى بفعل الأقلّ و لا يجب الزائد عليه (1).

فلا وجه لإسناد الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء أو في الشرائط إلى المحقق النائيني من دون تفصيل بين البراءه الفعلية و الشرعيه، فإنه - كما عرفت - فصل بينهما. و كيف ما كان فإن لم نقل بالبراءه أصلاً فمقتضى الاحتياط هو أن لا تأتي بالصلاه من دون طهاره. و أمّا إذا قلنا بالبراءه فالإتيان بالصلاه من دون طهاره و إن كان جائزاً إلا أن مقتضى العلم الإجماليّ في ناحيه الوضوء هو أن يأتي بالوضوء قبل الصلاه بقصد ما في الذمه و لا يبطله قبل الصلاه، و إلا لم يحصل الاحتياط بين النفسى و الغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر. و عليه فلا تفاوت بحسب النتيجة بين القول بالانحلال و البراءه و بين

ص: ٤٩٥

عدمه فى لزوم الإتيان بالوضوء قبل الصلاة و عدم الإتيان بالصلاة بلا طهاره، فتدبر جيداً.

الثانيه: أنه إذا علم بوجوب شيء كالصلاه و بوجوب آخر كالوضوء و شكك فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً و كان وجوب الصلاة مشروطاً بشرط غير حاصل كالوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا، ذهب بعض الأعظم إلى البراءة لعدم العلم بالوجوب الفعلي قبل الوقت، فلا يجب الوضوء قبل الوقت.

أورد عليه فى مناهج الوصول بأن ذلك يرجع إلى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفساً أو وجوب الصلاة المتيقنه به بعد الوقت؛ و العلم الإجمالي بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه أو الواجب المطلق فى الحال متنجز عقلاً فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، لو قلنا بعدم منجزه العلم الإجمالي المذكور كان إجراء البراءة فى الطرفين بلا مانع، لكنه خلاف التحقيق، و قد اعترف بتنجز العلم الإجمالي فى التدريجيات و لو كان للزمان دخل خطاباً و ملاكاً (1).

و فيه: أن مقتضى التأمل أن شرط الوجوب هو واقع الوقت لا لحاظه؛ و عليه فالعلم بحصول الشرط- أى الوقت- لا يكفى فى تحقق التنجز، فلا- مانع من جريان البراءة بالنسبه إلى الوضوء قبل الوقت؛ نعم، لو لم يتمكن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهه حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى لا بتنجز الخطاب.

هذا مضافاً إلى ما فى إسناد تنجز العلم الإجمالي فى التدريجيات إلى المحقق المذكور، و لو كان للزمان دخل خطاباً و ملاكاً، فإنه لا يستفاد من عبارته الحكم

ص: ٤٩٦

بالتنجز فيما إذا كان للزمان دخل في الملاك و الخطاب و لم يفت مراد المولى للتمكّن من الوضوء بعد الوقت، فيجوز أن يجرى البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء. نعم، صرح بعدم الفرق فيما إذا لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت، حيث قال:

فالإنصاف أنّه لا- فرق في تأثير العلم الإجمالي في حرمة المخالفة و وجوب الموافقة بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك و الخطاب و بين أن يكون له دخل فيهما، غاية أنه إذا لم يكن للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط في الأطراف بضميمة حكم العقل بوجوب الخروج عن عهده التكليف، و إن كان للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات لا تفي بذلك، بل يحتاج إلى حكم العقل بفتح تفويت مراد المولى، فتأمل (١).

فإن مقتضى عدم وفاء الأدلّة بإفاده الوجوب هو جريان البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت إذا لم يفت غرض المولى، كما إذا تمكّن بعد دخول الوقت من الوضوء؛ لعدم وفاء الأدلّة قبل الوقت بوجوب الوضوء بعد عدم تنجزها بحصول الشرط الذى له دخل في الملاك و الخطاب، و لعلّه إليه أشار المحقّق المذكور بالأمر بالتأمل؛ و كيف ما كان فالأمر واضح.

الثالثة: أنّه إذا لم يعلم إلا وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً، مع احتمال أن يكون فى الواقع واجب آخر مقتيد بما علم وجوبه فى الجملة، فإن كان الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجبا غيرياً فعلياً، فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل كونه واجبا نفسياً أو غيرياً لجريان البراءة عن وجوبه للشكّ فى وجوب ما يحتمل اشتراطه به، فلا يعلم حينئذ بوجوبه على كلّ حال.

دفعه المحقّق العراقى قدس سرّه بأنّ ذلك غير تامّ لما قرّر فى باب الأقلّ و الأكثر من لزوم

ص: ٤٩٧

الإتيان بالأقلّ المعلوم و جريان البراءة في الزائد المشكوك مع أنّ وجوب الأقلّ مردّد بين كونه نفسيًا أو غيريًا، والمقام من هذا القليل بلا- فرق كما هو واضح؛ نعم، لو لم يكن الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجبًا غيريًا واجبًا فعليًا فلا يجب إتيان الواجب المردّد وجوبه لعدم العلم بواجب فعليّ على ذلك الفرض، وما ذكرنا من التفصيل هو الظاهر من عبارته الكفائية، ولكن بعض الأعظم (قدّس سرّه) نسب إليه جريان البراءة في النحو الأوّل وأشكّل عليه بما ذكرنا، ولكنّه ليس كذلك؛ إذ الظاهر منه- كما أشرنا إليه- اختصاص البراءة بالنحو الثاني، فراجع (1).

توضيح ذلك أنّ الصورة الثالثة المردّده بين وجوب الأقلّ و هو الوضوء و بين وجوب الأ-كثر و هو الوضوء مع وجوب الصلاة المتقيّده بالوضوء يدور أمرها بين الأقلّ و الأكثر؛ فالأقلّ و هو الوضوء معلوم الوجوب في الجملة سواء كانت الصلاة المتقيّده بالوضوء واجبه أم لا، كما أنّ في الصورة الاولى أيضا يكون الوضوء معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المعلوم وجوبها متقيّده بالوضوء أم لم تكن و إنّما الفرق بينهما في أنّ وجوب الصلاة معلوم في الصورة الاولى دون الصورة الثالثة فإنّه محتمل.

و عليه يجتمع العلم بالوضوء مع الشكّ في وجوب الصلاة المتقيّده به في الصورة الثالثة كما اجتمع العلم بوجوب الوضوء مع الشكّ في تقييد الصلاة المعلوم وجوبها بالوضوء و عدمه، و لا مجال للبراءة في الأقلّ المعلوم وجوبه بعد فعلية خطابه أو خطاب الأ-كثر لو كان واجبًا في الواقع، فيجب الأقلّ كما هو المقرّر في كلّ مورد دار أمره بين الأقلّ و الأكثر، و دوران الأمر في الأقلّ بين النفسية و الغيرية لا يضرب في المقام، كما لا يضرب في غير المقام.

و يقرب منه ما حكى عن المحقق النائيني قدّس سرّه من أنّ القسم الثالث ما إذا علم

ص: ٤٩٨

بوجوب ما شكّ في غيريته و لكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاه في المثال المتقدّم و علم بوجوب الوضوء، و لكن شكّ في كونه غيريّا حتّى لا- يجب لعدم وجوب الصلاه ظاهرا بمقتضى البراءة أو نفسيّا حتّى يجب؛ ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاه لأنّه من قبيل الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، حيث إنّ العلم بوجوب ما عدا السوره مع الشكّ في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم و لا يجوز إجراء البراءة فيه، مع أنّه يحامل كون ما عدا السوره واجبا غيريّا و كون المقام من قبيل المقدمات الخارجيه و هناك من قبيل الداخليه لا يوجب فارقا (1).

أورد عليه: أوّلا- أنّ العلم التفصيلي بوجوب الوضوء و تردّده بين الوجوب النفسى و الغيرى لا- يمكن إلا- مع العلم الإجمالى بوجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيّا، و هذا العلم الإجمالى لا- ينحلّ إلا- بوجه محال كما عرفت، و بعبارة اخرى يجب في الفرض المذكور بمقتضى العلم الإجمالى الصلاه مع الإتيان بالوضوء قبلها، و لا مجال للبراءة عن وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء (2).

و يمكن الجواب عنه بأنّ مقصود العلمين أنّ وجوب الوضوء مفروغ عنه، و إنّما الشكّ في كيفيه وجوبه هل يكون نفسيّا أو غيريّا من جهة احتمال وجود واجب آخر فعلى متقيده به فلا- يكون الصلاه المتقيده بالوضوء طرفا للعلم الإجمالى حتّى لا ينحلّ إلا بوجه محال، و لكنّه غير مجد بعد رجوع العلم بوجوب الوضوء و الشكّ في كيفيه وجوبه إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسيّا أو وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيّا كالصوره الاولى.

و العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المرّد بين كونه نفسيّا أو غيريّا عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين النفسى و الغيرى؛ و مثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن

ص: ٤٩٩

١- (١) فوائد الاصول: ٢٢٣/١ ط جديد.

٢- (٢) منهاج الاصول: ٣٧٦/١.

يوجب الانحلال، لأنّ مرجعه - كما عرفت - إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجبا لانحلال نفسه و هو محال.

و معلوميّه وجوب الصلاه و الشكّ في تقييدها أو عدم معلوميّه وجوبها متقيّدا لا يوجب الفرق. و عليه فلا فرق بين الصوره الثالثه و الصوره الاولى في وجوب الاحتياط بإتيان الصلاه متقيّده بالوضوء.

و ثانيا: أنّ تصوّر الشكّ البدويّ للصلاه مع العلم التفصيليّ الكذائيّ بوجوب الوضوء جمع بين المتنافيين، و العجب منه - أي المحقّق النائينيّ حيث قال:

و علم بوجوب الوضوء و لكن شكّ في كونه غيريّا حتّى لا يجب،، كيف جمع بين العلم بالوجوب و الشكّ فيه (١).

يمكن أن يقال: إنّ مفروغيّه وجوب الوضوء مع الشكّ في كفيّته وجوبه تساعد دعوى العلم بالوضوء و الشكّ في كونه نفسيا أو غيريّا و العلم التفصيليّ بأصل الوجوب مع الشكّ في خصوصياته، فإنّ العلم من جهه أصل وجوبه، و الشكّ من ناحيه كفيّته من النفسيه و الغيريّه.

و ثالثا: أنّ الفرق بين المقام و الأقلّ و الأكثر في الأجزاء واضح، اعترف به المحقّق النائينيّ قدّس سرّه في باب الأقلّ و الأكثر، فإنّ المانع من الانحلال هو الدوران بين النفسيه و الغيريّه و في الأجزاء ليس الدوران بينهما، و التفصيل موكول إلى محله (٢) إذ وجوب الأقلّ نفسيّ في الأجزاء، سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر، فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ و لا يجتمع في الأجزاء الداخليه وجوب النفسيّ مع الغيريّ؛ هذا بخلاف المقدمات الخارجيه، فإنّ الوجوب النفسيّ لا مجال له في الأقلّ على تقدير كون الأكثر واجبا.

ص: ٥٠٠

١- ١) مناهج الوصول: ٣٧٦/١.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٧٦/١.

فتحصّل أنّ العلم الإجماليّ في الصورة الثالثه مانع من الرجوع إلى البراءه عن وجوب الصلاه، و لكن ذهب في المحاضرات إلى جواز الرجوع إليها بأنّ المكلف و ان علم إجمالاً بوجوب نفسى مردّد بين تعلّقه بالصلاه أو الوضوء إلا أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارضت الاصول في أطرافه و أمّا إذا لم تتعارض فيها فلا أثر، و بما أنّ أصله البراءه في المقام لا تجرى بالإضافة إلى وجوب الوضوء لفرض العلم التفصيليّ به و استحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين، أى سواء كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الصلاه للشكّ فيها و عدم قيام حجّه عليه، و معه لا محاله يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان و حجّه إلى أن قال:-

و قد تحصّل من ذلك أنّ العلم الإجماليّ بوجوب نفسى مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصلاه و إن لم ينحلّ حقيقه إلا أنّه ينحلّ حكماً من ناحيه عدم جريان الأصل في أحد طرفيه (1).

لا يقال إنّ أصله البراءه عن وجوب نفسى للصلاه معارضه مع أصله البراءه عن وجوب نفسى للوضوء، و ذلك لأنّ القدر المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل تعلّق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسى و الغيرى، و أمّا خصوصيته كونه نفسياً أو غيرياً فهى مشكوكه، فبعد تعارض الاصول فمقتضى العلم الإجماليّ هو الاحتياط كما هو مختاره في الصورة الاولى، و هى ما إذا علم المكلف بوجوب كلّ من الفعلين، أى الوضوء و الصلاه، في الخارج و شكّ في أنّ وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الإطلاق و الاشتراط من بقيه الجهات.

لأننا نقول: الفرق بين مقامنا و الصورة الاولى التى علم المكلف بوجوب كلّ من

ص: ٥٠١

الفاعلين، أى الوضوء و الصلاة، فى الخارج هو العلم بالوجوب فى الطرفين فى الصورة الاولى دون مقامنا فإنّ الوجوب معلوم تفصيلا فى الوضوء دون الصلاة المتقيده بالوضوء. و عليه فأصله البراءة بعد تعارضها فى ناحيه خصوصيه النفسيه فى الطرفين لا مجال لها فى ناحيه اصل الوجوب فى الصورة الاولى، لأنّ الوجوب معلوم فى كلّ من الفعلين، بخلاف المقام فإنّ الوجوب فى الوضوء معلوم دون الصلاة، فبعد عدم أثر لها فى ناحيه الوضوء اختصت جريانها فى الصلاة، و مقتضاها هو البراءة عن الصلاة المتقيده بالوضوء، فتأمل.

اللهمّ إلا أن يقال: أنّ مع عيته العلم التفصيلي مع العلم الإجمالي لا مجال للبراءة فى أحد الطرفين إذ لا انحلال حقيقه و لا حكما.

و منها: تقسيمه إلى الأصلي و التبعي:

ذهب فى الكفايه إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلاله و الاثبات و استدلل له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه، و معناه أنّ الظاهر إنّ الوصف بحال نفسه لا بحال متعلقه.

و ثانيهما: أنّه لو كان التقسيم بلحاظ حال الدلاله و مقام الإثبات لما اتّصف بواحد منهما فيما إذا لم يكن الواجب مفاد الأدلّه اللفظيه، كما إذا دلّ عليه الدليل اللبى كالإجماع (1).

يمكن أن يقال: إنّ التقسيمات السابقه كالفردى و المطلق و المشروط و المعلق و المنجز تكون بلحاظ حال مقام الإثبات و لحاظ الخطاب، فتصلح تلك التقسيمات لأن تكون قرينه على أنّ هذا التقسيم أيضا بلحاظ مقام الإثبات و لحاظ

ص: ٥٠٢

الخطاب. هذا مضافاً إلى تابعيته معقد الإجماع يقبل للتقسيم المذكور بلحاظ الدلالة على أنه يدل بالأصالة أو يدل بالتبع و لعل إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ الظاهر أنّ هذا التقسيم بحسب مقام الإثبات و لحاظ الخطاب و هو تقسيم معقول فى مقابل سائر التقسيمات و أن لا يترتب عليه أثر مرغوب فيه (١).

ثم إنّ المراد من الأصليّة و التبعيّة فى مقام الإثبات واضح؛ فإنّ وجوب شيء قد يكون مقصوداً بالإفاده على حدّه كأن يقول: ادخل السوق و اشتر اللحم. و اخرى لا- يكون كذلك إلّا- أنّه لانزم الخطاب كأن يقال: اشتر اللحم. فإنّه يدلّ على وجوب دخول السوق بالتبع، كما فى دلالة الإشارة؛ كدلالة الآيتين و هما قوله تعالى:

وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا. عَلَى أَنَّ أَقْلَ مَدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالْخَطَابِ عَلَى حَدِّهِ.

و أمّا المراد منهما فى مقام الثبوت، فهو كما أفاده صاحب الكفاية أنّ الشيء تارة يكون متعلّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً من جهة الالتفات التفصيليّ إليه بما هو عليه من الخصوصيات الموجبة للطلب، سواء كان طلبه نفسياً أو غيرياً، و اخرى يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيره لأجل كون إرادته لازمه لإرادته من دون الالتفات تفصيليّ إليه بما يوجب إرادته (٢).

و فيه إنّ جعل مقابل الاستقلال بمعنى الالتفات التفصيليّ فى الإرادة مع أنّه كما فى تعليقه الأصفهانيّ لا مقابله بين الأصليّ و التبعي بهذا المعنى؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات لا تبعيّة إرادته لإرادته فإنّها مقابله لعدم التبعيّة، و هكذا لا مقابله بين الالتفات و عدمه بضميمة التبعيّة، فإنّه بهذه الضميمة يخرج عن التقابل، فلا مقابله بين الأصليّ

ص: ٥٠٣

١- ١) مناهج الوصول: ٢/٤٠٦.

٢- ٢) الكفاية: ١/١٩٤.

والتبعي إلا بإرادة الإرادة التفصيلي من الأصلي و الإرادة الإجماليه الارتكازيه من التبعي من دون دخل لتبعيه الإراده لإرادته، فلا وجه لانضمامها.

هذا مضافا إلى أن الإرادة النفسيه ربما تكون ارتكازيه، بمعنى أنه لو التفت إلى موجبها لأراد، كما في إرادة إنقاذ الولد الغريق عند الغفله عن غرقه، والحال أنه لا شبهه في كونها إرادته أصليه لا تبعيه فلا وجه لتخصيص الانقسام بالواجب الغيري، و مضافا إلى أن المناط لو كان التفصيليه و الارتكازيه لما كان وجه لعنوان التبعيه، حيث إن تبعيه الإراده لإرادته اخرى ليس مناط الوجوب التبعي، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعي.

على أن الالتفات التفصيلي الموجب لتفصيلته الإراده لا يقتضي الأصليه، فلو كان الطلب غيريا و التفت إليه تفصيلا لا يصير الطلب و الإراده أصليه (١).

فالأصليه و التبعيه لا ينوطان بالالتفات التفصيلي و الإجمالي.

و لعله لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن الاستقلال إن كان بمعنى الالتفات التفصيلي يكون في مقابله الإجمال و الارتكاز لا- عدم الاستقلال بمعنى التبعيه، فيكون الواجب النفسي أيضا تاره مستقلا و تاره غير مستقل مع أنه لا شبهه في أن إرادته أصليه لا تبعيه.

و إن كان الاستقلال بمعنى عدم التبعيه فلا يكون الواجب الغيري مستقلا سواء التفت إليه تفصيلا أو لا (٢).

و حيث إن الالتفات التفصيلي و الإراده التفصيليه لا- يقتضي الأصليه كما أن الالتفات الإجمالي و الإراده الارتكازيه لا ينافي الأصليه، ذهب المحقق الأصفهاني قدس سره إلى أن مناط التبعيه هو عليه إرادته ذي المقدمه لإرادته مقدمته لنشوتها منها، وإرادته

ص: ٥٠٤

١- ١) راجع تعليقه الأصفهاني: ٣٦٦/١-٣٦٨.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٤٠٦/١.

ذی المقدمه هی الإراده الأصلیه و إرادہ المقدمه هی الإراده التبعية؛ و بهذا الاعتبار یصح تقسیم الواجب إلى الأصلی و هو ذو المقدمه و إلى التبعی و هو المقدمه. كما أن باعتبار كون ذی المقدمه علیه غائیة لوجوب المقدمه یصح تقسیم الواجب إلى الواجب النفسی و هو ذو المقدمه و الواجب الغیری و هو المقدمه. هذا ملخص ما أفاد (١).

أورد علیه سیدنا الإمام المجاهد قدس سره بأنه تكلف مع أن الإراده المتعلقة بذی المقدمه لیست علیه فاعلیه لإرادہ المقدمه بحيث تنشأ منها، و إلا لصارت متحققه من غیر لزوم مقدمات آخر من التصور و التصدیق و سائر المبادئ (٢).

و فيه: إن التبعية القهریه غیر لازمه، بل معديه إرادہ ذی المقدمه لإرادہ المقدمه تكفی لإثبات تبعیه إرادہ المقدمه لإرادہ ذیها، و التكلف ممنوع. و علیه فهذا الاعتبار یصح تقسیم الواجب إلى الأصلی و التبعی، و لكنه متحد مع الواجب النفسی و الغیری، و إنما الاختلاف بينهما باعتبار أن الأول من جهة حیثیه فاعلیه إرادہ ذی المقدمه أو معدیتها و الثاني من جهة كون ذی المقدمه علیه غائیة للمقدمه.

ثم إنه لو شك في واجب أنه أصلي أو تبعي فقد فصل في الكفاية بين ما إذا كان الواجب التبعية أمرا عدميا بأن يكون عباره عما لم تتعلق به الإراده المستقله و الالتفات التفصيلي فمقتضى الأصل هو التبعية، إذ الأصل في ما إذا شك في تحقق الالتفات التفصيلي و الإراده المستقله هو عدمه. و بين ما إذا كان الواجب التبعية أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمی و إن كان يلزمه بأن يكون عباره عما تعلقت به الإراده التبعية، فلا يثبت بأصالة عدم تعلق إرادہ مستقله به أنه واجب تبعي إلا على القول بالأصل المثبت.

ص: ٥٥

١-١) راجع نهاية الدرايه: ٢٦٥/١.

٢-٢) مناهج الوصول: ٤٠٧/١.

أورد عليه الأصفهانيّ بأنّه صحيح إن كان مناط التبعيّه عدم تفصيليّه القصد و الإراده؛ فالتبعيّه موافقه للأصل للشكّ في أنّ الإراده ملتفت إليها أو لا؟ و الأصل عدمه.

و إن كان مناطها نشوء الإراده عن إرادته اخرى و ترشّحها منها؛ فالأصليّه موافقه للأصل إذ الترشّح من إرادته اخرى، و نشوؤها منها أمر وجوديّ مسبق بالعدم.

و ليس الاستقلال في الإراده على هذا أمرا وجوديّاً، بل هو عدم نشوؤها عن إرادته اخرى، و هو محرز بالأصل، بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إلى الإراده فإنّه أمر وجوديّ، كما عرفت (١).

حاصله أنّه جعل الواجب الأصليّ متقوّماً بأمر عدميّ فاختر عكس ما اختاره صاحب الكفايه بعد ما مرّ من ضعف، كون مناط التبعيّه هو عدم تفصيليّه القصد و الإراده و ظاهره، أنّ الأصل موافق للتبعيّه لو كان المنط هو عدم تفصيليّه القصد و الإراده، و لكن حيث لم يصحّ المنط المذكور فالأصل موافق للأصليّه. و على كلّ تقدير كان الواجب متقوّماً بأمر عدميّ و هو الموجب لجريان الأصل، بخلاف ما إذا كان الواجب أمرا وجوديّاً فلا يثبت التبعيّه أو الأصليّه بالأصل لأنّه مثبت.

فالمحقّق الأصفهانيّ كصاحب الكفايه فصل بين كون الواجب تبعيّا كان أو أصليّاً وجوديّاً أو عدميّاً، فاختر ثبوت الأصليّ بالأصل مع كون الأصليّ متقوّماً بالأمر العدميّ.

أورد عليهما شيخنا الاستاذ الأراكيّ (قدس الله أسرارهم) بأنّه لا مدخلية للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتاً، و إنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو

ص: ٥٠٦

كيفية الأخذ فإن أخذ عدم تفصيليه الإرادة في التبعي أو عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى في الأصلي بنحو الاتصاف لا بنحو التركيب، فلا- يثبت بأصالة عدم تفصيليه الإرادة كون الواجب تبعيًا ولا بأصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى كون الواجب أصليًا، كما لا يثبت التبعي و الأصلي بناء على كونهما أمرين وجوديين بأصالة عدم تفصيليه الإرادة أو أصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة اخرى.

و أما عدم كون هذا الوجوب تبعيًا أو عدم كون هذا الوجوب أصليًا فليس له حالة سابقة كي يستصحب. و بالجمله ليس لمفاد ليس الناقصه و سلب الربط حالة سابقة ليستصحب.

و أمّا استصحاب عدم تعلق الإرادة التفصيليه أو عدم نشوء الإرادة-أعنى مفاد ليس التامه-فهما و إن كان لهما حالة سابقة و لكنهما لا يجريان لأنهما مثبتان.

فالتفصيل بين كون الواجب التبعي متقومًا بالعدم أو أمرًا وجوديًا لا- يفيد، بل اللازم هو أن يكون مأخوذًا بنحو التركيب كسائر الموضوعات المركبه، كموضوع الضمان و هو الاستيلاء على مال الغير و عدم رضاء المالك، فيكفي إحراز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالأصل.

و بعبارة اخرى التي أفادها سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره اثبات التبعي بالأصل صحيح لو كان التبعي مركبًا من أمرين أحدهما إرادته غيريه و ثانيهما عدم لحاظها تفصيلًا، و أمّا إن كان التبعي مقيّدًا بعدم اللحاظ التفصيلي فلا يثبت تقيّد الإرادة الغيريه بعدم اللحاظ التفصيلي بالأصل، كما أنّ الأصحاب لم يجروا أصالة عدم الحادث لإثبات كون الموجود مسبقًا بعدم سابق، و حيث إنّ المصنّف فسّر التبعي بالإرادة الغيريه التي لا تكون ملحوظه تفصيلًا، فلا مجال لثبوته بالأصل لأنه مثبت فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أنّ البحث عن الأصلي و التبعي يذكر في المقام أولى، حيث إنّ

من تقسيمات الواجب، فلا وجه لما فعله صاحب الكفايه حيث ذكره بعد الأمر الرابع.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في استحقاق الثواب والعقاب في الأوامر النفسية:

و لا يخفى عليك أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية، لأنه متمرد و طاغ و خارج عن آداب العبودية و ظالم لمولاه في عدم أداء حقوق المولوية، و ليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب على المولى إذ للمولى ان يعفو عن العاصي، بل المراد أنّ عقاب المولى بالنسبة إلى العاصي في محله، لأنه مستحقّ لذلك بسبب تمرّده و عصيانه و خروجه عن آداب العبودية.

و لكنّ العقل لا يحكم باستحقاق المطيع للثواب بعد وضوح أنّه أتى بما هو وظيفه العبد بالنسبة إلى مولاه، مع أنّه بوجوده و حياته و جميع شئونه متّعم بإعطائه و إحسانه، و كانت التكاليف نافعه له لا لله تعالى.

نعم يحكم العقل بأنّ المطيع حقيق بالمدح و الأجر؛ بمعنى أنّ مدحه و الثواب على اطاعته في محله، لا- بمعنى أنّ له حقاً على المولى.

و أيضاً أنّ قاعده اللطف كما تقتضى إرسال الرسل و إعلام الأحكام كذلك تقتضى تأكيد الدعوه في نفوس العامه بجعل الثواب و العقاب؛ و عليه صار العبد بعمله مستحقاً لما جعله المولى من المثوبه و العقوبه بحقيقه معنى الاستحقاق، كما أفاد المحقق الأصفهانيّ قدس سرّه (١).

و ذلك لأنّ بعد جعل الثواب؛ فمن أتى بما له الثواب استحقّ ذلك الثواب دون من لم يأت به.

ص: ٥٠٨

و ربّما يقال بأنّ الأعمال الحسنه تقتضى صوراً ملائمه للفاعل فى الدار الآخره، و الأعمال السيئه تقتضى صوراً منافره، فالفاعل يستحقّ لصور أعماله.

قال المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه: و الاستحقاق حينئذ بمعنى اقتضاء المادّه القابله لإفاضه الصور؛ فكما نعبر فى المادّه الدينويّه و صورها بأنّ المادّه الكذائيه بعد تمام قابليتها مستعدّه و مستحقّه لإفاضه صور كذائيه، كذلك الصور الدينويّه موادّ للصور الأخرويّه، فصحّ التعبير بالاستحقاق أيضاً (١).

يرد عليه ما أورده سيّدنا الإمام قدّس سرّه من أنّ الاستحقاق و اللّاستحقاق يكون بمعنى غير ما هو المعروف لدى الناس (٢).

فتحصل أنّ الاستحقاق بمعناه المعروف عقليّ فى ناحيه العصيان و المخالفه دون ناحيه الإطاعه؛ فمن عصى المولى استحقّ العقوبه بحكم العقل لأنّه خرج عن آداب العبوديه، هذا بخلاف من أطاع فإنّه أتى بما هو وظيفه العبوديه و لم يستحقّ عقاباً للثواب. نعم، حصل له بذلك أهليّه، بحيث يكون مدحه و الثواب على إطاعته فى محلّه، و أيضاً حيث إنّ المولى جعل الثواب للمطيع، كما تقتضيه قاعده اللّطف، فإذا أطاع العبد استحقّ الثواب بسبب جعله تعالى كما لا يخفى.

التنبیه الثاني: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الواجبات و المحرّمات الغيريه بعد

فرض ثبوتهما فى الواجبات و المحرّمات النفسيه.

و لا- إشكال فيها بناء على الجعل مبنيّاً على قاعده اللّطف لتأكيد الدعوه فى نفوس العامه، فإنّ الثواب و العقاب حينئذ تابع للجعل، مثل ما ورد فى المشى إلى إقامه الصلاه فى المساجد أو ما ورد فى الثواب على كلّ خطوه لزياره مولانا الحسين عليه السلام.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال: و بناء على مسلك الجعل

ص: ٥٠٩

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٣٣/١.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٧٨/١.

فالثواب تابع للجعل؛ فقد يجعل على ذى المقدمه، وقد يجعل عليها أيضا كما فى زياره مولانا أبى عبد الله الحسين عليه السلام، حيث ورد الثواب على كل خطوه لمن زاره ماشيا.

و هذا المسلك غير بعيد فى الجملة، و معه لا إشكال فى الثواب الوارد على المقدمات؛ و الالتزام بكونها عباده بنفسها بعيد عن الصواب (١).

و أمّا مع قطع النظر عن الجعل فلا مجال للاستحقاق بعد وضوح أنّ الغيريات بما هى هى خاليه عن الغرض و البعث، لأنّ مع خلوها عن الغرض النفسى و البعث و الزجر النفسى لا يترتب على موافقته ثواب و لا على مخالفته عقاب، فإنّهما متفرعان على المقرّبه و المبعديه الحاصله من إطاعه أمرها أو مخالفتها. و المفروض هو خلوها عن البعث و الزجر النفسى.

نعم، يكون للغيريات بما هى الوصله للواجبات النفسيه موافقه و مخالفه، و لكنّها لا تعدّ موافقه و مخالفه اخرى فى قبال موافقه النفسيه و مخالفتها، فاستحقاق الثواب و العقاب على موافقه الغيريات و مخالفتها لا أصل له.

و ربّما يوجّه ترتب الثواب و العقاب على موافقه الواجب الغيرى و مخالفته بوجه:

منها: ما فى بدائع الأفكار من أنّ من يأتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذيه يراه العقلاء متلبسا بامثال الواجب النفسى و مستحقا للمدح و الثواب فى ذلك الحين، و إن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسى، كما أنّه لو لم يأت بشىء من مقدماته فى الوقت الذى يلزم الامثال فيه يرونه متلبسا بعصيانه و مستحقا للذمّ و العقاب فى ذلك الحين، و إن لم يدخل فى الوقت الذى يكون ظرفا للواجب النفسى لو أخذ فى امثاله. و هذا المدح و الثواب و الذمّ و العقاب اللذان يستحقّهما المكلف حين الشروع بفعل بعض

ص: ٥١٠

مقدمات الواجب أو حين تركها جميعا إنما هما من رشحات ثواب الواجب النفسى و عقاب تركه لا أنهما شىء آخر ثبت فى حق المكلف بسبب آخر، إذ لا قيمه لشىء من المقدمات عند العقلاء مع قطع النظر عن ذبيها.

نعم، لا بد من قصد التوصل بفعل المقدمه إلى الواجب النفسى فى استحقاق المدح عند العقلاء و الثواب عند الشارع و إن لم يتحقق بذلك بها الوصول إليه؛ فلو فعل المكلف بعض المقدمات لا بقصد التوصل إلى ذبيها لا يستحق المدح عند العقلاء، إذ لا يرونه متلبسا بامثال الواجب النفسى - إلى أن قال -؛ وقد ظهر بما ذكرنا أن الثواب المترتب على فعل المقدمه ليس هو ثواب الانقياد، بل هو ثواب الواجب النفسى الذى استحقه المكلف بمجرد الشروع فى فعل مقدماته فى نظر العقلاء، و عجلوا له الجزاء بالمدح و الثناء للذين لا يستحق شيئا منهما المكلف عندهم إلا بامثال الواجب النفسى (١).

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره أن الاشتغال بالواجب النفسى لا يكون إلا بالشروع فيه نفسه لا مقدماته، و لو أطلق عليه لا يكون إلا من باب التوسع و هو لا يوجب شيئا.

مع أن مجرد الاشتغال بالنفسى أيضا لا يوجب الاستحقاق؛ فالاشتغال بالصلاه لا يوجب استحقاق الأجر عند الله و لا الاجره على الأمر أو المستأجر و إنما الأجر و الاجره على الإتيان بمتعلق الأمر، و لا يكون ذلك إلا بإتمام الواجب - إلى أن قال -:

و أما رشح ثواب الواجب النفسى على المقدمات فمما لا يرجع إلى محصل و معنى معقول، مع أنه على فرض صحته لازمه عدم كثره الثواب مع كثره المقدمات، لأن الثواب النفسى على الفرض مقدار محدود يترشح منه إلى المقدمات (٢).

ص: ٥١١

١-١) بدائع الأفكار: ٣٧٦/١.

٢-٢) مناهج الوصول: ٣٨١/١.

يمكن أن يقال: إنَّ الاشتغال بالواجب النفسى -و إن لم يكن صادقا بالشروع فى المقدمات و لا يستحق ثواب الواجب النفسى إلا بإتيانه- و لكن من يأتى بمقدمات الواجب النفسى بداعى الأمر المتعلق بذىها عدَّ عند الاشتغال بالمقدمات بنظر العقلاء شارعا فى امتثال أمر مولاه، و هو كاف فى المقرَّبِيه و استحقاق المدح و أهليته الثواب و إن لم يوفِّق بإتيان الواجب النفسى.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ محلَّ البحث الاستحقاق، بمعنى كون ترك الثواب ظلما و قبيحا دون استحقاق الثواب بمعنى أهليته المدح و ثواب الانقياد.

و منها: ما فى بدائع الأفكار من أنَّ الآتى بالمقدِّمه بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريَّته و إن لم يتحقَّق منه قصد التوصل بها إلى ذى المقدِّمه بالفعل إلاَّ أنَّه بإيجاد المقدِّمه بذلك النحو يكون لبا فى مقام امتثال الواجب النفسى فينبسط على المقدِّمه ثواب ذى المقدِّمه على نحو ما تقدَّم فى الوجه الأوَّل، و لكن الفرق بين الوجهين متحقَّق من جهتين:

الأولى: ابتناء الوجه الأوَّل على قصد التوصل و ابتناء الثانى على عدمه.

الثانية: ابتناء الثانى على القول بالملازمه دون الأوَّل -إلى أن قال:-

إن قلت: لا يعقل أن يؤتى بالمقدِّمه بداعى أمرها الغيرى من دون قصد التوصل بها إلى ذىها، و ذلك لأنَّ إرادته المكلف الإتيان بالمأمور به امتثالا -لأمر مولاه لا- بدَّ أن تكون تابعه لإرادته المولى فى الخصوصيات و صادرة بنحو المطاوعه لتلك الإراده المولويه؛ و من الواضح أنَّ الإراده المولويه المتعلقه بالمقدمات إرادته غيريَّه ناشئه من إرادته الواجبات النفسيه لغرض التوصل بتلك المقدمات إلى تلك الواجبات، فيلزم أن يكون المكلف فى مقام الإتيان بالمقدِّمه امتثالا لأمرها و مطاوعه لإرادته مولاه قاصدا التوصل بها إلى ذىها لتحقَّق خصوصيَّه المطاوعه.

قلت: إنَّ حقيقه الامتثال هى الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر المولوى المتوجِّه

إليه، و أمّا خصوصيات الإرادة المتعلقة به فهي أجنبيه عن هذا المقام، و الحاكم بذلك هو العقل هذا مضافا إلى انتقاض ذلك بالواجبات النفسيه، فإن إرادته المولى إنّما تعلقت بها لغرض تحصيل ما فيها من المصالح، و من المعلوم عدم توقّف الامتثال فيها على قصد التوصل بها إلى ملاكاتها (١).

و فيه: أنّ ثواب أمر ذى المقدمه متفرّع على إتيانه، و ما لم يأت به لا- يترتب ثوابه عليه فضلا عن مقدماته؛ فلو لم يتمكن الآتى بالمقدمات من ذيه فلا يستحقّ ثواب الأمر النفسى، إذ مع عدم الإتيان به لا وجه لاستحقاق ثوابه، بحيث يكون ترك الثواب ظلما و قبيحا.

و أمّا الأمر المتوجّه إلى المقدمه، فقد عرفت أنّه بنفسه مع قطع النظر عن أمر ذيه لا موافقه له و لا مخالفه، و مع ملاحظه أمر ذيه لا تعدّ موافقتها أو مخالفتها فى قبال موافقه النفسيه أو مخالفتها موافقه أو مخالفه اخرى.

و أمّا كونه- فى صدد الامتثال الذى عرفت- أنّه يوجب أهليه المدح و الثواب فهو أيضا متفرّع على إتيانه مع قصد التوصل إلى الواجب النفسى، و المفروض هو أنّه لم يقصد التوصل و إن كان لبا فى مقام امتثال الواجب النفسى.

اللهم إلّا- أن يقال: إنّ بناء على الملازمه كان الأمر المتوجّه إلى المقدمه أمرا شرعيا، فقصد امتثاله من دون التفات إلى غيريته كاف فى إيجاب الأهليه للمدح و الثواب الانقيادى أيضا، فتأمل.

و منها: ما أفاده فى المحاضرات من أنّه لا ريب فى عدم استحقاقه الثواب على امتثال الواجب الغيرى على نحو استحقاق الأجير للاجره على المستأجر، بحيث لو لم يقم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلما منه، و إن قلنا بذلك فرضا

ص: ٥١٣

فى الواجب النفسى؁ و هذا واضح.

و أما الاستحقاق؁ بمعنى أهليته للمدح و الثواب؁ فالظاهر أنه لا شبهه فيه إذا أتى به بقصد الامتثال و التوصل.

و السبب فى ذلك هو أن الملاك فى كون العبد بصدد الإطاعه و الانقياد و العمل بوظيفه العبوديّه ليصبح أهلاً لذلك؁ و من المعلوم أنه بإتيانه المقدمه بداعى التوصل و الامتثال قد أصبح أهلاً له؁ بل الامر كذلك و لو لم نقل بوجوبها؁ ضروره أن الإتيان بها بهذا الداعى مصداق لإظهار العبوديّه و الإخلاص و الانقياد و الإطاعه (١).

و ذلك الاستحقاق هو أهليته المدح و الثواب للانقياد؁ و لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيه؛ فحديث انبساط ثواب ذى المقدمه على المقدمات أجنبي عنه. و لذلك قال أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إن الثواب فى الموارد التى لم يأت بذى المقدمه ليس إلا على الانقياد؁ إذ الوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ و أتى بمقدمات السفر و سافر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدماته؁ بل الفرق واضح عند العقلاء؛ ألا ترى أن من جاء لزيارتك و لم يتمكّن من رؤيتك استحقّ المدح و الثواب دون من لم يأت و لم يقصد زيارتك.

و ملا-كه ليس إلا- الانقياد. و لعلّ من هذا الباب تشريع أدله التسامح فى السنن؁ لأنّ مرجعها إلى جعل الثواب لمن عمل و لم يصادف الواقع؛ إذ المفروض أنه ليس فى الواقع شىء قابل للإطاعه حتّى يتأتى من ناحيته الثواب؁ فالثواب ليس إلا- من جهه الانقياد. و هكذا جعل الثواب على قصد الحسنات و الطاعات مع عدم التمكّن من إتيانها.

و أيضا جعل الخلود لمن آمن فى الدنيا و أراد أن يكون إلى الأبد مؤمنا مع أنه لم

ص: ٥١٤

يقع منه إلاّ الإيمان في مدّه عمره في الدنيا، فليس جعل الخلود له إلاّ للاكتفاء بقصده و نيتته، خلافا للكافر الذي كفر و لم ينو الإيمان إلى الأبد. بل من هذا الباب أيضا جعل الثواب على الاحتياط مع أنه لا يوافق الواقع كثيرا ما، فليس الثواب على كلّ تقدير إلاّ من باب الانقياد، انتهى.

و لكن لا يخفى أنّ استحقاق الثواب بالمعنى المذكور غير الاستحقاق بالمعنى الذي يكون تركه ظلما و قبيحا، و الذي نفاه القوم هو الثاني دون الأول.

و لذلك قال سيّدنا الإمام قدّس سرّه: و ظنّي أنّهم خلطوا بين الاستحقاق و ممدوحية العبد، بمعنى إدراك العقل صفاء نفسه و كونه بصدد إطاعه أمره و كونه ذا ملكه فاضله و سريره حسنه، ضروره أنّ الآتى بالمقدّمات مع عدم توفيقه لإتيان ذى المقدمه ممدوح لا مستحقّ للاجر بالمعنى المتقدّم (١).

فتحصّل أنّ الاستحقاق للثواب بمعناه المعروف لا- مجال له في الواجبات الغيريّه و لو قلنا به في الواجبات النفسية، نعم يتصوّر الاستحقاق بمعنى أهليته المدح و الثواب في الواجبات النفسية و الغيريّه و ان لم نقل بالاستحقاق للثواب بمعناه المعروف في كليهما.

فمن ذهب إلى استحقاق الثواب بمعناه المعروف في الواجبات النفسية فأتى بالمقدّمات بقصد التوصل إلى الواجب النفسى، فإن لم يتمكّن من الواجب النفسى فله أهليته المدح و الثواب للإتيان بالمقدّمات، و إن تمكّن منه و أتى به فله ثواب لواجب النفسى مضافا إلى ثواب أهليته المدح و الثواب لمقدّمات، فلا تغفل.

التنبیه الثالث: فى الإشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث

أمّا الأول، أى الإشكال، فهو أنّه إذا كانت موافقه الأمر الغيرى لا توجب قربا

ص: ٥١٥

و لا- مثوبه على امتثاله لخلوّه نفسا عمّا يصلح لهما، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث التي لا شبهه في مقرّبتها و ترتّب المثوبه عليها، بل عدم صحّتها لو لم تؤت بقصد القربه، مع أنّ الأمر الغيرى لا شبهه في كونه توصليًا.

فما منشأ عباديّه الطهارات الثلاث فإن كان هو الأمر النفسى المتعلّق بذواتها

ففيه، أوّلاً: أنّه لا يتمّ فى خصوص التيمّم لعدم كونه مستحبّاً نفسياً.

و ثانياً: أنّ الأمر النفسى الاستجابى لا يبقى مع عروض الأمر الوجوبى الغيرى لتضادّهما، فينعدم الأمر النفسى الاستجابى بعروض الأمر الوجوبى الغيرى.

و ثالثاً: أنّ الاستجاب النفسى لا يساعد مع القول بكفايه إتيان الطهارات الثلاث بقصد امرها الغيرى من دون التفات إلى أمرها النفسى و رجحانها.

و إن كان منشأ عباديّه الطهارات الثلاث هو الأمر الغيرى المتوجّه اليها لزم الدور، لأنّ الأمر الغيرى يتوقّف على عباديتها، و المفروض أنّ عباديتها متوقّفه على الأمر الغيرى المتوجّه إليه. و عليه فكلّ من الأمر الغيرى و العباديّه يتوقّف على صاحبه.

و أمّا الثانى: أى الدفع، فعلى تقدير كون المنشأ هو الأمر النفسى، فبأن يقال:

أوّلاً- كما فى بدائع الأفكار-: إنّ التيمّم أيضا مستحبّ نفسى لإطلاق قوله عليه السّلام:

«التيمّم أحد الطهورين». و فيه أنّ الاستجاب النفسى فى التيمّم بل أخويه محلّ إشكال.

و ثانياً:- كما فى نهايه الدرايه:- (1) اختلاف الوجوب و الاستجاب ليس إلّا فى حدّ الرجحان و الإراده؛ بمعنى أن مقوم خصوصيه الوجوب هو شدّه الإراده و مقوم خصوصيه الاستجاب هو ضعفها، فأصل الإراده و الرجحان متحقّق فيهما

ص: ٥١٦

(١-١) نهايه الدرايه: ٣٣٨/١ و بدائع الأفكار: ٣٨٠/١.

و إن اختلف حدّه. و عليه، فحدّ الاستحباب النفسى و إن زال بتحقق الوجوب الغيرى إلا أنّ أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

و ثالثاً:- كما فى الكفايه(١):- إنّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى فى مقام الإتيان بها عباده إنّما هو من جهه أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلّقه، و المفروض أنّ متعلّق الأمر الغيرى فى المقام مستحبّ فى نفسه، فقصدّه فى الحقيقه يكون قصداً لذلك الأمر النفسى. و عليه، فالإكتفاء بقصد الأمر الغيرى فى المقام ليس إلا من جهه تضمّنه قصد الأمر النفسى لا من جهه كفايته فى نفسه، فافهم.

أورد عليه فى بدائع الأفكار أنّ مقوم القصد و الإراده هو الالتفات، و من المعلوم إمكان الإتيان بإحدى الطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى مع الغفله عن عباديتها بالكليّه، و فى مثل ذلك يستحيل استتباع قصد الأمر الغيرى لقصد الأمر النفسى (١).

و يمكن الجواب عن الإيراد المذكور بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّه لو أتى بها لصرف التوصل إلى الغايات من غير قصد التعيّد و التقربّ بها تقع باطله قطعاً، و ارتكاز المتشرّعه على خلاف ما ذكرت، بل كلّ متشرّع يرى من نفسه أنّ إتيانه للستر و غسل الثوب لأجل التوصل إلى الصلاه مخالف لإتيانه بالطهارات لأجل التوصل إليها، فإنّ فيها يقصد التعيّد بها و يجعل ما هو عباده و سيله للتوصل إلى الغايات، فيأتى بالوضوء المتقربّ به إليه تعالى للصلاه و إن كان غافلاً عن أمره النفسى لكنّه غير غافل عن التعبد و التقربّ به.

و لا يحتاج فى عباديه الشىء و وقوعه صحيحاً-زائداً عن قصد التقربّ بما هو صالح للتعبد به-إلى شىء آخر، فالأمر النفسى المتعلّق بذى المقدمه يدعو إلى الوضوء بقصد التقربّ فإنّه مقدّمه للصلاه، فلا محاله يأتى المكلف به كذلك. و بما ذكر

ص: ٥١٧

تنحلّ جميع الشبهات المتقدّمة، لأنّ ترتّب الثواب لأجل إتيانها على وجه العبوديّة و شبهه الدور إنّما تردّ لو قلنا بأنّ عباديّتها موقوفه على الأمر الغيريّ (١).

و فيه: أنّ مقصود صاحب بدائع الأفكار هو الغفله عن عباديّة الطهارات الثلاث بنفسها لا إتيانها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات متقرّبا إلى الله؛ فما ارتكز المتشرّعه على الخلاف هو ما إذا أتى بالطهارات من دون قصد القربه رأسا، وكيف كان فهذا كلّ بناء على ثبوت الاستحباب النفسى فى الطهارات الثلاث و كونه منشأ لعباديّة الطهارات، و قد عرفت أنّه لا يخلو عن الإشكال من جهه الإشكال فى استحباب النفسى فى التيمّم بل أخويه، و لا- يساعده الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ من دون التفات إلى استحبابها النفسى.

و أقيما على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الظاهر، فدفع الإشكال كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد فبأنّ يقال: إنّ عباديّة الطهارات الثلاث من جهه قصد التوصل بها إلى غاياتها لا من جهه قصد الأمر الغيريّ حتّى يدعى أنّه يلزم الدور. و يجاب عنه بوجوه إذ لا أثر لذلك فى كلماتهم مع أنّه لو كان قصد الأمر الغيريّ دخيلا فى عباديّتها لزم بعباديّة الطهارات الثلاث، من لم يقل بوجوب المقدمات شرعا و لم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث، مع أنّ مسأله عباديّة الطهارات الثلاث اتفقيه، و عليه، فإذا لم تكن تلك الطهارات الثلاث مستحبات نفسية و لا دخل فيها للأوامر الغيرية ظهر أنّ الملاك فى عباديّتها هو قصد التوصل بها إلى إحدى غاياتها، سواء قلنا بوجوب المقدمه شرعا أم لم نقل.

فإذا قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل القرب و استحقّ الثواب بالمعنى الذى قدّمناه من أهليّة المدح و الثواب، و حيث لا يقوم فى المقام دليل على اعتبار قصد

ص: ٥١٨

القربه إلا الإجماع، فمع ما يظهر من عبارات الأصحاب من كفايه قصد التوصل إلى إحدى الغايات في عبادته الطهارات، يعلم أن مرادهم من عبادته تلك الطهارات هو ذلك لا غير، انتهى.

لا يقال إن اعتبار قصد التوصل إلى إحدى الغايات في العبادته أيضا يستلزم الدور، إذ قصد التوصل المذكور لا بد من تعلقه بالمقدمه المفروض أنها عباده؛ فإذا كانت عباديتها ناشئه من قصد التوصل بها يلزم الدور لتوقف عبادته المقدمه على قصد التوصل و توقفه على عباديتها.

لأننا نقول أولا: إن العبادته تحصل بنفس قصد التوصل إلى إحدى الغايات و لا ملزم لتقدمها على قصد التوصل بعد ما عرفت من أن الظاهر من عبارات الأصحاب كفايه قصد التوصل إلى إحدى الغايات لعبادته الطهارات الثلاث، و عليه، فقصد التوصل إلى الغايات متعلق بنفس المقدمه لا المقدمه المفروض أنها عباده حتى يلزم الدور من جهة توقف عباديتها على قصد التوصل بها.

و ثانيا- كما في بدائع الأفكار-: إن المقدمه في باب الطهارات الثلاث مركبه من ذوات الأفعال الخارجيه و قصد التقرب بها. و عليه، فتكون ذوات الأفعال في أنفسها مقدمه للصلاه أيضا، بمعنى أن لها الدخول في إيجاد الصلاه، و حينئذ فيمكن أن يوتى بها بقصد التوصل بها إلى فعل الصلاه، و بذلك يتحقق القيد المأخوذ في المقدمه و هو التقرب. غاية الأمر أن حصول القيد و المقيد المحققان للمقدمه إنما كان بنحو الطوليئه لا في عرض واحد (1).

ثم إنه لا يخفى عليك أن المراد من عبادته المقدمه بقصد التوصل إلى غاياتها ليس إلا ما عرفت سابقا من صدق كون العبد بصدد الانقياد و الإطاعه الذي يوجب

ص: ٥١٩

أهليته للمدح و الثواب الانقيادي، فعبادته المقدمه لم تنشأ من ناحيه امتثال أمرها الغيرى و لا من ناحيه امتثال أمر ذى المقدمه، إذ قبل الإتيان بذى المقدمه لا مجال لامتثال ذى المقدمه، بل من ناحيه انقياده للطاعه.

نعم منشأ انقياده و عبادته العمل هو قصد التوصل بالمقدمه إلى الغايه المطلوبه بالأمر النفسى كالصلاه، و لا يلزم فى ذلك أن تكون المقدمه من متعلقاته حتى يرد عليه أن الأمر النفسى لا يدعو إلا إلى متعلقه و لا يعقل أن يدعو إلى المقدمات لعدم تعلقه بها (1).

لأن قصد التوصل بها إلى إحدى الغايات المطلوبه بالأمر النفسى يكفى فى عبادتها اللأزمه بدليل الإجماع كما لا يخفى. و بالجمله لا فرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات إلا فى اعتبار عبادته إتيانها بالنحو المذكور.

الاستحباب النفسى

و قد عرفت أن ثبوت الاستحباب النفسى فى الوضوء و الغسل و التيمم محل إشكال، فالمناسب أن نشير إلى وجه الإشكال فى المقام و إحاله التفصيل إلى محله.

و لا يخفى عليك أن المحكى عن الفاضلين و الشهيد فى الذكرى أنه لو نوى المحدث بالأصغر وضوء مطلقا مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهاره كان باطلا.

و استجوده فى المستمسك و قال: ظاهر شيخنا الأعظم فى مبحث تيه الوضوء المفروغيه عن بطلانه فيما إذا أريد من الوضوء المأتى به لا لغايه و لا للكون على الطهاره (2).

و قواه استاذنا المحقق الداماد قدس سره مستدلاً بعدم دليل صالح لإثبات استحباب النفسى للطهارات الثلاث، و ذلك لضعف الأدله سندا أو دلاله لاحتمال أن يكون

ص: ٥٢٠

١- ١) كما فى مفاتيح الاصول: ٣٨٦/١.

٢- ٢) المستمسك: ٢٧٠/٢.

المقصود من كونه نورا أو طهورا أنه موجب للنور و الطهاره لا أنه بنفسه نور و طهاره.

ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره في التنقيح إلى أنّ الصحيح أنّ الوضوء مستحبّ في نفسه، وهذا لا للحديث القدسيّ المرويّ في إرشاد الديلمي قال: قال النبي صلى الله عليه و آله:

يقول الله سبحانه: «من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و صلى ركعتين و دعاني و لم أجبه فيما سألتني من أمر دينه و دنياه فقد جفوته، و لست بربّ جاف». و لا للمرسله المرويّه عن الفقيه:

«الوضوء على الوضوء نور على نور». و لا- لروايه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا» و ذلك لعدم قابليتها للاستدلال بها لضعفها بل لقوله عزّ من قائل: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، بضميمه الأخبار الوارده في أنّ الوضوء طهور، و ذلك لأنّ الآيه المباركه دلّتنا على أنّ الطهاره محبوبه لله سبحانه، و لا معنى لحبّه إلّا أمره و بعثه، فيستفاد منها أنّ الطهاره مأمور بها شرعا. و المراد بالطهاره في الآيه المباركه ما يعمّ النظافه العرفيه، و ذلك لما ورد فيما رواه جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام في قول الله عزّ و جلّ: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، من أنّ الناس كانوا يستنجون بالكسوف و الأحجار، ثمّ أحدث الوضوء و هو خلق كريم، فأمر به رسول الله و ضعه، فأنزل الله في كتابه: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.»

و في بعض الأخبار: أنّ الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل رجل من الأنصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء، فأنزل الله تبارك و تعالى فيه: إنّ الله يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ .

و يقال: إنّ هذا الرجل كان البراء بن معرور الأنصاريّ، فإنّ الاستنجاء بكلّ من الماء و الأحجار و إن كان نظافه شرعيّه إلّا أنّ استنجاء بالماء يزيد في التنظيف لأنّه يذهب العين و الأثر، و الأحجار لا تزيل إلّا العين فحسب.

فآية المباركة دلت على أن الله يحبّ التطهير بالماء، وحيث أن ورود الآية في مورد لا يوجب اختصاصها بذلك المورد فيتعدى عنه إلى مطلق النظافات العرفية و الشرعية- إلى أن قال:-: و أمّا تطبيقها على الوضوء فلأنّ الطهارة اسم لنفس الوضوء، أعنى المسحّين و الغسلتين، لا- أنها أثر مترتب على الوضوء كترتب الطهارة على الغسل في تطهير المتنجّسات، فإذا قلنا الصلاة يشترط فيها الطهارة فلا نعنى به أن الصلاة مشروطة بأمرين، وإنما المراد أنّها مشروطة بشيء واحد و هو الغسلتان و المسحّتان المعبّر عنهما بالطهارة. و على هذا جرت استعمالاتهم فيقولون الطهارات الثلاث، و يريدون بها الوضوء و التيمّم و الغسل- إلى أن قال:-:

و بما ذكرنا ظهر أنّ قصد الكون على الطهارة هو بعينه قصد الكون على الوضوء لا أنّه قصد أمر آخر مترتب على الوضوء، لما عرفت من أنّ الوضوء هو بنفسه طهاره لا أنّ الطهارة أمر يترتب على الوضوء، فمن قصد الوضوء فقد قصد الكون عليه، فلا وجه لعدّ الكون على الطهارة من الغايات المترتبة على الوضوء (1).

و فيه: أولاً: أنّ الطهارة بمعنى النظافة الظاهرية كيف تكون قابله للانطباق على التيمّم و المفروض أنّ التيمّم من الطهارات الثلاث؟ و ثانياً: أنّ الظاهر من الأخبار أنّ الطهارة أمر مستمرّ و لها دوام و بقاء و لا ينقضها الرعاف و القيء و المذى و الودى و الودى بخلاف البول و الغائط و النوم و المنى فإنّها موجهة للنقض، و من المعلوم أنّ الطهارة المذكورة التي ينقضها بعض الأشياء دون الأخرى لا يساعدها النظافة الظاهرية فإنّها تدوم بدوامها، فإذا رفعت نظافة الأعضاء بالمرور أو عروض الطوارئ لا بقاء لها سواء عرضت النواقض أم لا.

و العجب أنّه استدلّ بهذه الاخبار على اعتبار دوام النظافة الظاهرية الاعتبارية

ص: ٥٢٢

بمعناها الاسم المصدرى مع أنها أظهر في أن المراد من الطهاره أمر آخر يدوم ما لم يعرضه النواقض.

و ثالثا: أن مجرد كون شيء مورد الأمر و البعث لا يستلزم كونه عباده، و النظافه المأمور بها في تطهير المنتجسات محبوبه و مبعوثه اليها و مع ذلك لا تكون إلا توصلينا، فافهم.

و بالجمله، إثبات الاستحباب النفسى و عباديّه الطهارات في نفسها بتلك الاستدلالات محلّ إشكال و نظر، و بقيه الكلام في محلّه. و دعوى أن الطهارات الثلاث صالحه ذاتا للعباديّه من دون إقامه دليل على استحبابها نفسا كما ترى.

فتحصّل أن الوجه في عباديّه الطهارات الثلاث بعد ما عرفت من عدم ثبوت الاستحباب النفسى هو قصد التوصل بها إلى إحدى الغايات المطلوبه، و لا يفيد قصد الأمر الغيرى بناء على ثبوت الملازمه بعد ما مرّ سابقا من عدم كون موافقه الأمر الغيرى موجبا للإطاعه و القرب و المثوبه، لعدم عدّ موافقته و مخالفته موافقه و مخالفه اخرى في قبال موافقه الأمر النفسى و مخالفته.

هذا مع الغمض عن اشكال الدور، لأنّ كلّ من الأمر الغيرى و العباديّه يتوقّف على صاحبه إذ يمكن الجواب عنه باختلاف موطن التوقّف كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه حيث قال:

إنّ توقّف الموضوع في الخارج على الأمر صحيح، لكنّ الأمر يتوقّف على الموضوع في الذهن لا الخارج، فيدفع الدور (١).

أو يمكن الجواب عنه بتعدّد الأمر الغيرى، إذ جزء المقدّمه مقدّمه أيضا، فإذا

ص: ٥٢٣

كانت الطهارات الثلاث مع التقرب بها من المقدمات فجزؤها و هو ذات الأفعال من جهة كونه من المقدمات مأمورا بها، كما أن قيدها أى إتيانها بداعويّه أمرها أيضا يكون مأمورا به بملاك المقدميه، فالأمر الأوّل يدعو إلى ذات الأفعال و الأمر الثانى يدعو إلى أن يأتى ذات الأفعال بداعى الأمر المتوجه إليها، فلا تغفل (١).

و لكنّه متفرّع على انحلال الأمر المقدمى إلى الذات و القيد، و سيأتى إن شاء الله تعالى أنّ حيثه المقدميه حيثه تقيديه لا حيثه تعليليه لأنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى حيثيات التقيديه. و عليه فالأمر الغيرى المنكشف بحكم العقل لا يتعلّق بذات الأفعال من دون حيثه المقدميه.

و أيضا لا- يكفى قصد الأمر النفسى المتوجه إلى ذى المقدمه فى جعل الطهارات الثلاث عباده، لأنّ الأمر النفسى المذكور لا يدعو إلا إلى متعلّقه و المقدمات خارجه عن حيطه دعوته، و لا يكون الإتيان بمقدماته من الطهارات و غيرها شروعا فى إطاعه الأمر النفسى.

نعم من أتى بالمقدمات بقصد التوصل إلى إطاعه الأمر النفسى فى موطنه عدّ منقادا و أهلا للمدح و الثواب، و هو كاف فى صلوحيه الشىء للتقرب و حصول العباديه، و لا- دليل على لزوم ورود أمر آخر على صلاحيته للتقرب و العباديه، خلافا لما يظهر من مناهج الوصول (٢).

نكات فقيهيه

منها: أنّ الوضوء التهيئى قبل الوقت صحيح لما عرفت من تحقّق القربه بإتيان الطهارات بقصد التوصل إلى إطاعه الأمر النفسى المتوجه إلى غاياتها من دون حاجه إلى قصد الأمر النفسى المتوجه إلى الطهارات لو قلنا به، أو من دون

ص: ٥٢٤

١- ١) راجع مناهج الوصول: ٣٨٢/١- بدائع الأفكار: ٣٨١/١.

٢- ٢) راجع: ٣٨٦/١.

حاجه إلى الأمر الغيرى لو قلنا بالملازمه الشرعيه و كون امتثاله موجبا للقربه، أو من دون حاجه إلى داعويه الأمر النفسى المتوجه إلى الغايات، فإن مقتضى تحقق القربه بإتيانها بقصد التوصل هو جواز الإتيان بالطهارات الثلاث قبل أوقات غاياتها لحصول عباديتها بأن يكون الداعى له إلى إيجادها- كما فى نهايه الاصول- هو وقوعها فى طريق امتثال الأمر الذى يعلم بتحقيقه بعد دخول الوقت؛ ولعل هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيئى. ويؤيده المرسل المروى عن الذكرى من قولهم عليهم السلام: «و ما وقر الصلاه من آخر الطهاره لها حتى يدخل وقتها» (١).

و عليه فيمكن أن يأتى المكلف بالوضوء بقصد التوصل إلى غايته قبل حلول وقت غايته لكفايه ذلك فى عباديته، فيحصل بذلك الوضوء المقدمى الذى يشترط بأن يؤتى به بقصد العباده و لا دخل فى صيرورته عباده حلول الوقت، و مما ذكر يظهر أنه لا وجه للقول بأن إتيان الوضوء بتلك الغايه- أعنى غايه التهيؤ للصلاه- لم يثبت مشروعيتها فى الشرع، لما عرفت من وضوح مقدميته الوضوء للصلاه مع قصد القربه و العباده و كفايه قصد التوصل به إلى غايته و هى الصلاه فى تحقق قصد القربه و العباده، فلا حاجه فى إثبات مشروعيتها قبل الوقت إلى ورود دليل آخر.

و ربما يستدل على استحباب الوضوء التهيئى بالآيات الآمره باستباق الخيرات و المسارعه إلى مغفره الله سبحانه بتقريب أن أفضلية الصلاه فى أول وقتها تدلّ بدلاله الاقتضاء على جواز الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت، لوضوح أنه إذا لم يخير للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت لم يتمكن من الإتيان بالصلاه فى أول وقتها، و لكان الحث على الإتيان بها وقتئذ فى تلك الأدله لغوا ظاهرا، و مع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضلية الصلاه فى أول وقتها.

ص: ٥٢٥

و فيه أوّلاً: أنّ الاستباق و المسارعه في كلّ شيء بحسبه، فإذا كان الصلاه مشروطه بالوقت كانت المبادره إليها أيضاً مشروطه بالوقت، فإذا كانت المبادره إلى الصلاه مشروطه بالوقت كان استحباب مقدّميتها أيضاً مشروطاً بالوقت، و التفكيك بين استحباب الشيء و استحباب مقدّماته في الاشتراط و الإطلاق غير معقول، و دعوى إمكان التفكيك في كيفيه الاشتراط بأن تكون المسارعه مشروطه بالوقت على نحو الشرط المتقدّم و الوضوء مشروطاً به بنحو الشرط المتأخّر كما في المستمسك (١) مندفعه بأن الآيات المذكوره لا تدلّ على التفكيك المذكور بين المقدّمه و ذبيها. و عليه، فلا دليل على التفكيك.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا بدلالتها على جواز الإتيان بالوضوء قبل وقت الصلاه، فهي كما في التنقيح لا تدلّ بوجه على أنّ الإتيان به بتلك الغايه-أعنى غايه التهيؤ للصلاه-أمر مشروع في الشريعه المقدّسه و أنّه موجب لصحّته و تماميته؛ و ذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغايه الكون على الطهاره أو بغايه صلاه مندوبه أو لأجل استحبابه النفسى بناء على ثبوته، على أنّا لو سلّمنا بدلالتها على مشروعيه الوضوء للتهيؤ قبل وقت الصلاه فلما ذا خصّصوا استحبابه بما إذا أتى به قريبا من الوقت؟! لأنّه على ذلك لا فرق في استحبابه للتهيؤ بين الإتيان به قريبا من الوقت أم بعيداً عنه، كما إذا توضّأ أوّل طلوع الشمس مثلاً للتهيؤ لصلاه الظهر (٢).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ إمكان الإتيان بالوضوء بسائر الغايات لا ينافى دلاله الأدلّه المذكوره على استحباب إتيان الوضوء قبل وقت الصلاه للتهيؤ و تحقّق المسارعه المندوبه، لأنّ كلّ سبب يقتضى مقتضاه.

و استدلّ في التنقيح على استحباب مشروعيه الوضوء للتهيؤ قبل الوقت

ص: ٥٢٦

١ - ١ (١) ٣٨٩/٢.

٢ - ٢ (٢) التنقيح: ٧-٨/٤.

بإطلاق قوله عز من قائل: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... (١) نظرا إلى أن القيام نحو الشيء على ما يستعمل في غير اللغة العربيّة أيضا إنّما هو الاستعداد و التهيؤ له، وقد دلّت الآيه المباركه على أنّ من تهيّأ للصلاه فشرع له الوضوء أعنى الغسلتين و المسحّتين.

و مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين القيام لها قبل الوقت أو بعده، نعم يختصّ ذلك بما إذا أتى بالوضوء قريبا من وقت الفريضة لعدم صدق القيام لها، في مثل ما إذا توضع في أوّل الصبح مثلا تهيّؤا لصلاه الظهر، هذا (٢).

و يشكل ذلك أنّ الآيه في مقام بيان كيفيّة الوضوء من الغسلتين و المسحّتين عند إرادته الصلاه و التهيّؤ لها بمالها من الشرائط، و من جملتها وقوعها في الوقت. و عليه فلا إطلاق لها من جهه القيام لها قبل الوقت، فتدبّر جيّدا.

و منها الوضوء في الوقت، فإن أتى به بداعي أمره الغيري متقربا به إلى الله تعالى صرح في منهاج الوصول بصحّته لصلوح الموضوع للتقرب، و هو كاف في الصحه.

و فيه: أنّ ذلك صحيح إذا ثبت استحباب النفسى للطهارات، فإنّ الحسن الفعلى موجود على المفروض و الحسن الفاعلى المعتبر انضمامه إلى الحسن الفعلى في تحقّق الطاعه أيضا متحقّق، إذ لا يعتبر فيه أن يكون ناشئا من قبل قصد التقرب بذلك الحسن الفعلى، بل يكفي و إن كان ناشئا من قصد التقرب بجهه اخرى و لو لم تكن تلك الجهه موجب للتقرب، كالأمر الغيرى، لما عرفت من أنّه لا طاعه و لا قرب و لا مثوبه للأمر الغيرى.

و أمّا بناء على عدم ثبوت استحباب النفسى للطهارات، فالإتيان بداعي أمره

ص: ٥٢٧

١-١ (١) المائده: ٢.

١-٢ (٢) التنقيح: ٨/٤.

الغيرى سواء كان وجوبيا أو نديبا لا- يصححه لعدم صلوحية الموضوع للتقرب و عدم الإطاعه و القرب و المثوبه فى الأوامر الغيريه.

نعم لو أتى بها بقصد التوصل إلى الغايه المندوبه من دون أن يقصد الأمر الغيرى الندبى المتعلق بالوضوء و أخويه يكفى ذلك فى الصحه، لأن قصد التوصل إلى الغايه المندوبه غير مناف لوجوب الوضوء و أخويه بالأمر الغيرى، فإن للمكلف أن يأتى بالوضوء الواجب بداعى الوصول به إلى تلك الغايه المندوبه كنافله الفجر فإنها مستحبه سواء كان الوضوء أيضا مستحبا أم لم يكن.

و بعباره اخرى لا ينافى الوجوب الوصفى فى الوضوء و أخويه للندب الغائى كما أفاد السيد فى العروه و الشراح عليهم الرحمه.

و سر ذلك أن المكلف قد أتى بالطهارات متقربا بها إلى الله سبحانه و تعالى:

و المفروض هو توقف الغايه على الإتيان بها متقربا بها إلى الله و هو حاصل، فلا- بد من أن يحكم بالصحه، كما إذا أتى بها للتوصل إلى الغايات الواجبه المترتبه عليه لتحقق الطهارات التى هى المقدمه للصلاه الواجبه بذلك مع قصد التقرب؛ فالتوصل إلى الغايه المندوبه أو الغايه الواجبه يكفى فى تحقق العباده. و لا يلزم لشيء آخر، بل الأمر الغيرى سواء كان استحبابيا أو وجوبيا لا يفيد فى تحقق العباده. لما عرفت من أنه لا إطاعه و لا قرب و لا مثوبه للأمر الغيرى، فلو أغمضنا عن ذلك فقد وقع الكلام فى صحه الطهارات إذا أتى بها بقصد الأمر الندبى المتعلق بها بناء على الاستحباب النفسى أو الأمر الندبى المتوجه إليه من جهه الغايه المندوبه من جهه أن صحتها فرع بقاء أمرها و هو فرع أن تكون الطهارات الثلاث متصفه بالاستحباب مع عروض الوجوب المقدمى الغيرى الشرعى عليها بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب ذيها و وجوبها شرعا، و المفروض هو استحاله اجتماع الوجوب و الاستحباب فى شيء واحد لأنهما ضدان لا يجتمعان فى محل واحد؛ فمقتضى حلول الوقت أن تكون الطهارات

الثلاث متّصفه بالوجوب لكونها مقدّمه للغايه الواجبه و هى الصلاه الفريضة، و مقتضى كونها مستحبّات نفسيّه أو مقدّمه للغايات المندوبه كالنوافل و غيرها أن تكون متّصفه بالاستحباب، و هما لا يجتمعان، فمع سقوط الأوامر الاستحبابيه لا مجال لقصدّها فى تحقّق العباده.. اجيب عن ذلك بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى و الاستحباب الغيرى فى شىء واحد من جهتين، بناء على ما هو المختار من جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بالجهتين، و حيث إنّ فى المقام تكون الجهات متعدّده فإنّ جهه الوجوب الغيرى من المقدّميه للغايه الواجبه، و جهه الاستحباب الغيرى من جهه المقدّميه للغايه المندوبه، فلا مانع من اجتماعهما كما لا يخفى.

اورد عليه فى المحاضرات بأنّ تعدّد الجهه إنّما يجدى فى جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كانت الجهه تقيديّه، و أمّا إذا كانت تعليليه كما فى المقام فلا أثر لتعدّدّها أصلا.

و توضيح ذلك أنّ الجهات إذا كانت تقيديّه تعدّدت العناوين، فإنّ الطهارات بعنوان كونها مقدّمه للصلاه الواجبه تصير واجبه، و بعنوان كونها مقدّمه للصلاه النافله مثلا تصير مستحبّه، أو باعتبار ذواتها تكون مستحبّات نفسيّه، كما هو الظاهر من المحكى عن سلطان العلماء فى حاشيته على الروضه، حيث قال:

لا نسلم بأنّه لا يكون فى وقت العباده الواجبه إلاّ الوضوء الواجب، لأنّ الوضوء فى كلّ وقت مستحبّ.

و كيف كان، فمع تعدّد العناوين لا يجتمع الوجوب و الاستحباب فى شىء واحد، و لا يلزم الاستحاله.

و أمّا إذا كانت الجهات حيثيات تعليليه، فهى توجب تعلق الوجوب و الاستحباب بشىء واحد و هى الطهارات الثلاث و هو يلزم الاستحاله، و حيث إنّ الطهارات مورد الأمر و النهى بجهه المقدّميه، فالمقدّميه حيثيه تعليليه فيجتمع الأمر

الندبىّ و الوصولىّ فى نفس الطهارات، و هو مستحيل.

و يمكن الذبّ، عنه بأنّ الغايات و الحيثيات التعليليه عنوانين الموضوعات فى الأحكام العقليه، فالجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى التقيديّه و حيث إنّ الكاشف عن وجوب المقدمه هو العقل بالملا-ك العقلىّ، و العقل يحكم بوجوب المقدمه من حيث هى مقدمه، فلا بدّ من كشف الحكم الشرعىّ بذلك الملاك على الحيثيه التقيديّه.

و لا- مجال لإنكار رجوع الحيثيات التعليليه فى الأحكام العقليه إلى التقيديّه، لأنّ إنكاره كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه مستلزم لإسراء حكم العقل من موضوعه إلى غيره بلا ملاك، فإنّ الظلم مثلا إذا كان قبيحا عقلا فوق عمل فى الخارج معنونا بعنوان الظلم و عناوين آخر، فحكم العقل بقبحه إذا لم يرجع إلى حيثيه الظلم، فإمّا أن يرجع إلى حيثيات آخر و هو كما ترى أو إلى الذات بعليه الظلم بحيث تكون الذات قبيحه لا- الظلم، و إن كان هو علّه لقبحها فهو أيضا فاسد و خلف، فإنّ الذات تكون قبيحه بالعرض، فلا بدّ و أن يكون الظلم قبيحا بالذات فيصير الظلم موضوعا بالحقيقه للقبح. و هذا معنى رجوع الحيثيات التعليليه إلى التقيديّه (١).

و عليه، فالوجوب الغيرىّ يتعلّق بالمقدمه الموصله للغايه الواجبه، فلا- ينافى تعلّق الاستحباب بذوات الطهارات بناء على ثبوت الاستحباب الذاتىّ أو تعلّق الاستحباب بالمقدمه الموصله للغايه الندبىّه لتعدّد العناوين، فإنّ الطهارات الثلاث بحيثيه المقدميه الموصله للغايه الواجبه أو المستحبّه مورد تعلّق الأمر الغيرىّ.

نعم، لو قيل بانحلال المقدمه إلى الذات و القيد، و تكون الذات متعلّقه للأمر الغيرىّ فينافى الأمر الندبىّ المتعلّق بالذات بناء على استحباب الذاتىّ كما لا يخفى.

ص: ٥٣٠

اللهم إلا- أن يقال: في دفع الإشكال حينئذ بأن اختلاف الوجوب والاستحباب ليس إلا من قبيل اختلاف الرتبة مع تحقق أصل الرجحان في حكميهما، ومقتضى ذلك بقاء الرجحان فيها مع تبدل رتبته بعروض الوجوب الغيرى.

ولكنه متفرع على كون الاستحباب والوجوب من باب الإبراهه إلا من باب البعث، فإن الفارق بين الندب والوجوب حينئذ هو اختلاف الطلب فيهما بالشده والضعف.

وأما إذا كان الوجوب والاستحباب من باب البعث فلا وجه لتصور الاشتداد فيه، لأنهما أمران اعتباريان بسيطان، والفارق بينهما بورود الترخيص وعدمه، فيكون الندب منتزعا من الطلب المرخص في تركه، والوجوب منتزعا من الطلب غير المرخص في تركه. ومع اختلافهما لا تضادهما لا مجال للأمر الاستحبابى بوجود الأمر الوجوبى، إذ الترخيص فى الترك ينافى عدم الترخيص فى الترك.

نعم، لو قيل- كما فى المستمسك- إن المقدميه دائما إنما تقتضى سرايه الحيثيه الاقتضائيه من ذى المقدمه إلى المقدمه ولا تقتضى سرايه الحيثيه اللاقتضائيه، ولذا لا تجد التنافى بين إباحه الشىء و تحريم مقدمته، ولكن تجد التنافى بين إباحه الشىء و تحريمه، فإن الإباحه لما كانت لا اقتضاء لا تسرى من ذى المقدمه إلى المقدمه ليلزم التنافى بينها و بين تحريم المقدمه.

فالوضوء الذى يكون مقدمه لغايه مندوبه لا يسرى إليه الندب بذاته و قيده، بل إنما يسرى إليه الندب بذاته لا غيره، وأما قيده- أعنى جواز الترك- فإنما يكون للوضوء لقصور ذات الندب فى نظر العقل عن اقتضاء الإلزام لا بالسرايه من الغايه المندوبه. ومثل هذه المرتبه من الطلب لا- تنافى وجوبه الغيرى الناشئ من مقدمته للغايه الواجبه، إذ يمكن ان يكون حينئذ واجدا المرتبتين: إحداهما لا اقتضاء لها فى المنع من الترك و الاخرى لها هذا الاقتضاء، فيمكن الإتيان به بداعى تلك المرتبه

فيكون امثالاً لذات الندب (١)، لا ترتفع التنافي بين الأمر الندبيّ الغيريّ و الأمر الوجوبيّ، و لكن يبقى الإشكال في اجتماع الأمر الندبيّ النفسى المتعلّق بالطهارات بناء على ثبوت الأمر النفسى مع الأمر الوجوبيّ الغيريّ المتعلّق بها للغايه الواجبه، فإنّ حيثيه لا اقتضاء بالنسبه إلى المنع من الترك لا تأتي من ناحيه ذى المقدمه حتى يدعى بأنّها لا تسرى من ذى المقدمه إلى المقدمه، بل هي من مقومات الاستحباب الذاتى، فتدبر.

فتحصّل أنّ اللازم في تحقّق قصد القربه في الطهارات الثلاث المأتى بها في وقت الصلاه الواجبه هو أن يؤتى بها للتوصّل إلى الغايه الواجبه أو الغايه المندوبه، و أمّا قصد الأمر النفسى المتوجّه إلى الطهارات الثلاث فهو مبنى على ثبوت الاستحباب الذاتى، و لا دليل له. كما أنّ قصد الأمر الغيريّ سواء كان وجوبياً أو نديبياً لا ينفع مع ما عرفت من أنّ الأمر الغيريّ لا طاعه و لا قرب و لا مثوبه له.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ قصد الأمر الغيريّ يحتوى قصد التوصّل إلى الغايه واجبه كانت أو مستحبّه، فإنّ الأمر الغيريّ لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد.

قال في الكفايه: لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه في الطهارات أمرها الغيريّ لكان قصد الغايه ممّا لا بدّ منه في وقوعها صحيحه، فإنّ الأمر الغيريّ لا يكاد يمثل إلا- إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقه يكون هو الملا-ك لوقوع المقدمه عباده و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً (٢) فالملآك في وقوع المقدمه عباده في الوقت، بل قبله أيضاً، هو قصد التوصّل إلى إحدى الغايات من دون فرق بين كونها مستحبّه أو واجبه.

ص: ٥٣٢

١- (١) المستمسك: ٣١٠/٢.

٢- (٢) الكفايه: ١٨٠/١.

و هذا هو الذى أصرّ عليه سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حيث قال: إنّ الاستحباب النفسى غير ثابت و لا أثر فى كلمات الأصحاب بالنسبه إلى قصد الأمر الغيرى، هذا مضافا إلى أنّ قصد الأمر الغيرى لا يكون مقربا: فعباديّه الطهارات الثلاث من جهه قصد التوصل بها إلى ذبيها، و هذا أمر واضح. و صاحب الكفايه و إن ذهب إلى ثبوت الأمر النفسى و لكنّه اعترف بأنّ الملاك فى وقوع المقدمه عباده هو قصد التوصل فى قوله الآنف، فلا تغفل.

و انقدح ممّا ذكر جواز قصد التوصل إلى أزيد من الغايه الواحده، فيجوز أن يتوضّأ للكون على الطهاره و لصلاه النافله و لصلاه الفريضه و غيرها، لأنّ عباديّه الوضوء تحققت بالتوصل إلى الغايه الشرعيّه سواء كانت منفرده أو متعدّده.

المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط و يقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى تعريفهما:

و الأقرب هو ما عرّفه العميدى من أن المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتره فى التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره و أنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا.

و المطلق بناء على هذا التعريف يقابل المشروط تقابل العدم و الملكه و هو مساعد مع العرف كما لا يخفى.

الموضع الثانى: إنّ الشروط فى القضايا الشرطيّه و إن كانت راجعه إلى الهيئه بحسب القواعد العربيه و لكنّها منصرفه عنها إلى المادّه بقرينه الوجدان لأننا نجد بالوجدان أنّ الإراده موجوده بالنسبه إلى المشروط قبل تحقّق الشرط و الإنشاء الحقيقى تابع للإراداه النفسانيّه فإذا كانت الإراده النفسانيّه موجوده فى النفس قبل تحقّق الشرط كان الإنشاء أيضا كذلك فالإراداه و الوجوب فعليه و لا تعليق فيهما و الشرط و القيد شرط و قيد للمادّه و لذا لا فرق بين قوله صلّ مع الطهاره و قوله إذا كنت طاهرا فصلّ من جهه فعليه الإراده و إنشاء الوجوب و إنّما الاختلاف بينهما من

جهه أنّ القيد لازم التحصيل فى الأول دون الثانى لإطلاق المادّه فى الأول دون الثانى.

و ما ذكرناه لا يكون من جهه استحاله رجوع القيود و الشروط إلى الهيئه بدعوى أنّ معنى الهيئه من المعانى الحرفيه فلا إطلاق فيها حتّى يصحّ تقييدها لإمكان أن يقال إنّ عدم إمكان التقييد بعد وجود المعانى الحرفيه و أمّا تقييدها حال تحقّقها فلا مانع منها كما لا يخفى.

بل يكون من جهه حكم الوجدان بالتقريب المذكور و مقام الإثبات يتبع مقام الثبوت.

و بالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئه و المنشأ بها متحقّق بالفعل فى فرض وجود الشروط و القيود من دون ابتناؤه على تحقّقها و إنّما المتوقّف تأثيره فى المكلف فلا- حاله منتظره للإراداه و الإنشاء بل هما موجودان بالفعل و إنّما باعثيتهما موقفه على تحقّق الشروط و القيود فلا تغفل.

الموضع الثالث: إنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق و لا وجه لتخصيص النزاع بالثانى لعموم الملاك لأنّ الملازمه الشرعيه إن كانت ثابتة فلا فرق فيها بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا.

نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوديه و إلاّ لزم وجوب الشىء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده و هو محال.

الموضع الرابع: إنّ بناء على رجوع القيود و الشروط إلى المادّه لا الهيئه هل تكون المقدمات الوجوديه متعلّقه للطلب فى الحال أم لا.

و الحقّ أنّها تكون متعلّقه للطلب فى الحال على نحو تعلّق الطلب بذيتها فإن كان ذو المقدمه واجبا فى الحال فكذلك المقدمات و لكنّ حيث كان وجوب ذى المقدمه

غير منجز أى لا- يجب البدار إلى امثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدماته أيضا كذلك لتبعيه وجوب المقدمات عن وجوب ذبها فى جميع الخصوصيات و عليه فالوجوب حالى و فعلى و لكن لا- فاعليه له ما لم يتحقق التنجز بوجود الشرط و حصوله.

الموضع الخامس: إن الحق هو وجوب المقدمات المفوته قبل حصول شرط الوجوب فيما إذا علم بأن غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه و علم بتوقفه على الإتيان بمقدماته المفوته قبل الوقت بل لو كان المولى غافلا عن مجيء صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقدير مجيئه و توقفه على مقدمات كذائيه يحكم العقل بإتيانها حفظا لغرضه اللزومى و لا يجوز التقاعد عنه.

و الوجوب المتعلق بالمقدمات المذكوره قبل الوقت وجوب فعلى منجز كما لا يخفى.

الموضع السادس: إن الظاهر هو وجوب تعلم الأحكام حتى فى الأحكام المشروطه قبل حصولها.

أمّا فى الأحكام المطلقه فلاستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا- مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءه العقلية و الإتيان بها يتوقف على تعلمها فى الغالب.

و أمّا فى المشروطه فلما عرفت من وجوب مقدمات المفوته فيما إذا علم أن الشارع لا- يرضى بتركها مطلقا و لم يسع الوقت للتعلم بعد حصول الشرط.

هذا مضافا إلى روايات خاصه تدل على وجوب التعلم و التفقه فى الدين كموثقه أبى جعفر الأحول عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا.

و مرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسأله عمّا

يحتاجون إليه قال: لا.

و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مجذور أصابته جنابه فغسّله فمات فقال: قتلوه أ لا سألوها؟! فإنّ شفاء العي السؤال و غير ذلك من الأخبار.

و لكنها غير شاملة لما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء فلا يجب تعلّم ما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء إلاّ من باب الواجبات الكفائية.

و الظاهر أنّ الوجوب المذكور إرشادي لا نفسيّ و لا غيريّ و لا نفسيّ طريقيّ و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز.

و يقع الكلام في امور.

الأمر الأوّل: إنّهُ يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجز و المعلق إذ امثال المطلق إمّا لا يتوقّف على أمر متأخّر فهو منجز، و إمّا يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق و عليه فلا مانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثة أقسام المطلق و المشروط و المطلق إلى المنجز و المعلق.

و لا يصحّ إرجاع الواجب المعلق إلى المشروط لا تصاف الفعل في الواجب المعلق بالمصلحة التامّة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلا محاله تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضى و عدم المانع نعم امثاله لا يصحّ إلاّ بعد حصول قيده.

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحة تامّة و داعية إلى التكليف به و على المختار و إن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد خارجا فعليًا و لكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقا.

و عليه فلا- وقع لما في الوقايه من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معللا بأنّ القيد قد يكون داخلا في حيز الإرادة و قد يكون خارجا و الأوّل هو المطلق و الثاني هو المشروط و لا ثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام و يسمّى المعلق و حيث

ص: ٥٣٧

إنّ الزمان خارج عن القدره و القيود الخارجه عن قدره المكلف من قبيل الثانى لاستحاله التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

و ذلك لما عرفت من أنّ المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحه الباعثه على التكليف فإنّها تامّه و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الإراده بتبعها موجوده بالفعل و له الفاعليه.

هذا بخلاف المشروط فإنّ الطلب و الإراده فى فرض حصول الشىء و لازمه هو إناطه الفاعليه بوجود الشىء فى الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق لما عرفت من الفرق بينهما هذا مضافاً إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيدياً للواجب كقول الطبيب إن مرضت فاشرب المسهل فإنّ شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلاً فى مصلحه شرب المسهل فتحصل أنّ الواجب على ثلاثه أقسام لأنّه إمّا مطلق أو مشروط و المطلق إمّا منجز أو معلق.

الأمر الثانى: فى الإشكالات الوارده على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها و هى مختلفه.

منها: إنّ الإراده التامّه لا- تنفكّ عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ للزوم التفكيك كما لا يخفى.

و فيه أوّلاً: إنّ الإراده تتعلّق بالوجدان بالنسبه إلى أمر متأخّر استقباليّ كما تتعلّق بأمر حاليّ و يشهد له تحمّل المشاقّ فى تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه إذ ليس ذلك إلّا لأجل تعلّق الإراده بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه كذلك فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الواجبات التدريجيّه يكون أجزاءها تدريجيّه الحصول مع أنّه

لا- إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجه قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعلى مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركّب استقباليّ.

و ثانيا: أنّ دعوى عدم إمكان تعلّق الإراده بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف و لم يقدّم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعد ما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادته الله تعالى قد تعلّقت أزلا- بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث في ذاته و إرادته.

ولا- يمكن أن يقال في حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ الشوق حدّ النصاب فصار إرادته إذ لا تغير و لا تحوّل في ذاته سبحانه و تعالى.

و توهم أنّ الإراده هي التي لا- تنفكّ عن تحريك العضلات فلا يمكن تحقّق الإراده من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإراده لا تكون ملازمه لذلك ألا ترى أنّنا نريد في أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات و هكذا تكون المجزّات مريده للأشياء مع أنّه لا معنى لتحريك العضلات بالنسبة إليهم و عليه فلا مانع من تعلّق الإراده بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإراده التكوينيّة أو التشريعيّة.

و منها: أنّه لا- يعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه في الخارج و لا- فرق فيه بين الموقّعات و غيرها إذ فعليّة الجميع متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيودها و عليه فلا يعقل الواجب المعلّق بحيث يكون الحكم فيه فعلياّ و الواجب استقبالياّ.

و فيه أنّ القيود إن كانت راجعه إلى الهيئه فعليّة الحكم متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيوده و لا- يكون قبل تحقّق الموضوع إلّا صورته الحكم و دعوى عدم تعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع صحيحة في هذه الصورة.

و أمّا إذا كانت القيود راجعه إلى المادّة بالحكم مطلق و متعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليًا و قابلاً للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّ مع الطهارة و إن لم يكن كذلك و لكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلق كقوله حجّ في الموسم أو صلّ في الظهر و يكون الحكم فيه فعليًا نعم يتوقّف تنجزه على تحقّق الموضوع في الخارج و بالجمله أنّ الحكم في القضايا الحقيقيه فعليّ و إنّما تنجزه متوقّف على تحقّق موضوعها في الخارج فقولهم المسافر يجب عليه القصر يدلّ على الحكم الفعليّ و إنّما تنجزه متوقّف على تحقّق المسافر في الخارج و لا- فرق في القضايا الحقيقيه بين أن تكون الموقّته أو غيرها و القضايا الحقيقيه قضايا حملّيه و إمكان إرجاعها إلى الشرطيّه لا- يوجب خروجها عن الحملّيه و من المعلوم أنّ ترتّب الحكم في القضايا الحملّيه على موضوعها فعليّ و ليس بتعليقيّ كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ مقتضى ما مرّ من تصوير تعليق الوجوب هو ارتفاع الإشكال الذي يرد على الحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمه قبل إتيان زمان الواجبات الموقّته فيما إذا فرض عدم التمكن منها بعد مجيء زمان الواجبات الموقّته.

فإنّ الوجوب على الفرض فعليّ و له الفاعليّه و عليه يلزم الإتيان بالمقدّمه التي لا يتمكّن منها بعد إتيان زمان الواجبات الموقّته و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر في الوجوب التعليقيّ.

ذهب في الكفايه إلى عدم انحصار رفع الإشكال في التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى إمكان التفصيّل عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخّر الذي يكون معلوم الوجود فيما بعد ضروره فعليّه و جوبه و تنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدّمته.

و فيه أنّ الشرط المتأخّر لا يصلح لرفع الإشكال في أكثر الموارد إذ الشرط هو

وجوده لا لحاظه.

و هكذا لا- يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى المادّة لأنّ قبل حصول القيد في الخارج لا فاعليته للوجوب الفعليّ فلا مورد للوجوب الفعليّ المنجز بالنسبة إلى بعض المقدمات مع أنّه لا وجوب فعليّ منجز بالنسبة إلى ذيلها.

و سائر الوجوه المذكوره هنا إمّا ترجع إلى الواجب المعلق أو ليست بتأمّنه فراجع.

الأمر الرابع: إنّّه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئته أو المادّة و شكّ في وجوب تحصيل القيد و عدمه من جهة أنّ القيد راجع إلى الهيئته حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّة فيجب تحصيله فإنّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو و إلاّ فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجماليّ بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصاله الإطلاق في الهيئته مع أصاله الإطلاق في المادّة و مع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل و هو البراه عن وجود تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى المادّة و هو غير معلوم و البراه عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئته فلا دليل على أصل الوجوب كما لا يخفى.

و استدللّ لترجيح إطلاق الهيئته على إطلاق المادّة بوجوه:

منها: إنّ إطلاق الهيئته شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعه المامور بها للامثال و عليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى و يرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

و اجيب عنه بأنّ الإطلاق في كلا-المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا- يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليًا و الآخر بدليًا.

و منها: إنّ تقييد الهيئته يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بخلاف العكس

و لا فرق بين التقييد و بطلان محلّ الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

و عليه فكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى فالنتيجة أنّ في مفروض المسأله يكون الترجيح مع تقييد المادّه.

و اجيب عنه بأنّ التقييد و إن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه و انتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.

هذا مضافا إلى أنّه لا دليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبر جيّدا.

و منها: إنّ تقييد المادّه حيث إنّه متيقّن و معلوم بالتفصيل لأنّها: إمّا مقّيده ابتداء أو تبعا فينحلّ العلم الإجمالى إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوىّ فيبقى أصله الإطلاق فى جانب الهيئه سليمه عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلغاء احتمال التقييد.

و اجيب عنه بأنّ أحد تقديرى العلم بتقييد المادّه فرض تقييد الهيئه لأنّ المفروض هو العلم بتقييد ذات المادّه أو بتقييدها بما هى واجبه و عليه فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه عن المعارضه.

هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد و لو تبعا فلا يكون التقييد متيقّنا.

و يمكن دفع ذلك أولا: بأنّ احتمال تقييد الهيئه يكفى لحصول العلم بتقييد المادّه على أى حال كما أنّ احتمال التخيير يكفى لحصول العلم بالمطلوبيه فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

و ثانيا: إنّ لا دخاله للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فى

و دعوى أنّ تقييد كلّ من الهيئه و المادّه مشتمل على خصوصيّه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّه فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى فليس فى البين قدر متيقّن لتأخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعه بأنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّه لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهرىّ و مع العلم التفصيلىّ بعدم الإطلاق فلا مجال لجريان أصاله الإطلاق فى ناحية المادّه و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقيدين لا ينافى العلم بعدم إطلاق المادّه فتدبرّ.

مقتضى الأصل ثمّ لا يذهب عليك أنّ مع عدم تماميّه الوجوه المرّجحه للإطلاق فى طرف يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل هو البراءه لدوران القيد بين كونه قيذا للوجوب أو قيذا للواجب و مع الدوران المذكور لا- علم بالتكليف و لا فرق فى ذلك بين مقاله المشهور من رجوع القيود إلى الهيئه و بين المختار من رجوعها إلى المادّه لأنّ على كلّ واحد من المذهبين لا يكون أصل الوجوب ثابتاً مع إمكان أن يكون القيد قيذا للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئه فلا مجال للرجوع إلى البراءه إذ لا قيد بالنسبه إلى الوجوب و لكنّه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئه.

ثمّ لا- فرق أيضاً فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادّه قيذا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئه و احتمالها لا علم بأصل الوجوب كما لا يخفى هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادّه و تقييد الهيئه.

و لو شكّ في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به و إن لم يكن له إطلاق و لكنّ له حاله سابقه فيستصحب و إن لم يكن إطلاق و لم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعده هو البراءه قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به و لو شكّ في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت و إلّا بمقتضى الأصل و يصحّ الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال و لو علم بتقييد الواجب و لكنّ شكّ في كونه معتبرا على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب المعلق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزا أمكن التمسك بالبراءه لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى و هنا جهات:

الجهه الاولى: في تعريفهما:

و الأولى في تعريفهما أن يقال إنّ الغيرى هو ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر و الإتيان به و النفسى ما لم يكن كذلك و هو تعريف جامع.

و أمّا تعريفهما: بأنّ الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأنّ لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّه أو أكثرها من الواجبات الغيريه إذ المطلوب النفسى قلّما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجه عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد و ذهب إلى أنّ الأولى هو أن يقال إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر و النفسى ما لم يكن كذلك فيتمّ

ص: ٥٤٤

أورد صاحب الكفايه على تعريف الشيخ الأعظم قدس سره بأن الداعى فى الواجبات النفسيه تاره يكون محبوبيه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله تعالى و تاره اخرى يكون محبوبيته بماله من الفوائد المترتبه كأكثر الواجبات من العبادات و التوضيحات و لا إشكال فى القسم الأول و إنما الإشكال فى القسم الثانى. فإن مقتضى كون الداعى فيه محبوبيته بما له من الفوائد المترتبه عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسيه فى الحقيقه واجبات غيريه فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازماً لتلك الواجبات لما كان الداعى موجوداً إلى إيجاب ذيها و عليه فالإشكال باق بالنسبه إلى جامعته التعريف و مانعته فإن الواجبات النفسيه تدخل فى تعريف الواجبات الغيريه فتعريف النفسى لا يكون جامعاً لأفاده كما أن تعريف الغيرى لا يكون مانعاً من الاغيار انتهى.

و يمكن الجواب عنه بأن الأغراض فى الواجبات النفسيه ليست من الواجبات التى يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتى يصدق على الواجبات النفسيه أنها واجبات و أموراً لأجل الإتيان بالواجبات الاخرى و هذا بخلاف الواجبات الغيريه فإنها واجبات للتوصل و الإتيان بالواجبات الاخرى و لعل مراد الشيخ قدس سره من التوصل هو الإتيان و عليه فلا إشكال فى تعريف الشيخ و لذا اخترناه و أضفنا حكمه الإتيان حتى يكون المقصود واضحاً فتدبر جيداً.

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى:

و لا يخفى عليك أن مقتضاه عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى هو النفسى لأن ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوصل إلى واجب آخر و الإتيان به كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه و أما النفسى فلا يحتاج إلى ضميمة شىء و عليه فمقتضى الإطلاق هو عدم تقييد البعث بانبعائه عن واجب آخر و من المعلوم

أنّ عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظه انبعائه عن واجب آخر و المحتاج إلى المثونه هو الثاني لا الأول.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا مجال للاشكال بأنّ كلّاً من النفسيّة و الغيريّة متقومّ بقيد زائد فلا مجال لإثبات النفسيّة بأصالة الإطلاق.

و ذلك لما عرفت من أنّ النفسيّة هو عدم التقييد و الغيريّة هو التقييد فالمتقومّ بقيد زائد هو الغيريّ لا النفسيّ.

لا يقال إنّ البعث كالمعنى الحرفيّ فى الجزئيّه فلا توسعه فيه حتّى يجرى فيه أصاله الإطلاق.

لأنّ نقول إنّ أصاله الإطلاق فى ناحيه الهيئه تجرى أيضا لإمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركيه فلا يلزم تقييد الجزئى بعد تحقّقه حتّى يقال إنّ الجزئى لا سعه له حتّى يتقيّد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسّك بالإطلاق الأحوالى إذ الجزئى بعد التحقّق له أحوال مختلفه فإذا لم يتقيّد بخصوص حال كالتوصّل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إنّ البعث مطلق و ينتزع منه النفسيّ.

هذا كلّه بناء على التمسّك بأصاله الإطلاق و مقدّمات الحكمه و هنا قول آخر و هو دعوى الظهور الانصرافى للبعث إلى النفسى دون الغيرى و استدل له بكثره استعمال الهيئه فيما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى و من المعلوم أنّ الظهور الانصرافى لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

و لكنّ هذا القول متوقّف على ثبوت ندره استعمال الهيئه فى البعث الغيرى و هو غير ثابت بل استعماله فى الغيرى كالوضوء و الغسل و التيمّم و غير ذلك من الموارد كثير.

الوجه الثالث في مقتضى الأصل العملي إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى و لم تجر أصاله الإطلاق في طرف فالمرجع حينئذ هو الأصل العملي فهنا صور.

الصورة الأولى: أنه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء و الصلاة و شك في وجوب الوضوء أنه غيرى أو نفسى و شك في الصلاة أنها متقيده بالوضوء أو لا- ذهب بعض الأعلام إلى أن مقتضى الأصل هو البراءة عن اشتراط الصلاة بالطهاره فيجوز الإتيان به بلا طهاره و أما نفس الطهاره فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كل حال أما لنفسها أو غيرها.

و لعل وجهه هو انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الوضوء على كل حال فيرجع في ناحيه الصلاة إلى البراءة بالنسبه إلى احتمال تقيدها بالوضوء.

اورد عليه بأن العلم الإجمالي بالوضوء نفسيا أو وجوب الصلاة المتقيده بالوضوء باق على حاله و عليه فلا معنى للرجوع إلى البراءة بالنسبه إلى احتمال تقييد الصلاة بالوضوء بل مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاة إلا مع الطهاره.

هذا مضافا إلى أن مقتضى الاحتياط في ناحيه الوضوء هو أن يأتي به قبل الإتيان بالصلاة بقصد ما في الذمه و لا يبطله حتى يأتي بالصلاة و إلا لم يحصل الاحتياط بين النفسى و الغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر.

و عليه فلا- تفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال و عدمه فإن اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاة و عدم الإتيان بالصلاة بلا طهاره.

الصورة الثانية: إذا علمنا بوجوب الصلاة و وجوب الوضوء و شككنا في كون وجوب الوضوء نفسيا أو غيريا و كان وجوب الصلاة مشروطا بشرط غير حاصل

و هو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبراءة لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت بناء على كون الوقت قيذا للوجوب فى الصلاة.

و دعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاة المتقيده به بعد الوقت و العلم الإجمالى بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه منجز عقلاً.

فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

مندفعه بأن الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه و عليه فالعلم بحصول الشرط أى الوقت لا يكفى للتنجيز.

فلا مانع من جريان البراءة قبل الوقت بالنسبه إلى الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو لم يتمكن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهه قبح تفويت مراد المولى لا تنجيز الخطاب فلا تغفل.

الصوره الثالثه:إنه إذا لم يعلم إلا-وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً مع احتمال أن يكون فى الواقع واجب فعلى آخر يكون مقيداً بما علم وجوبه فى الجمله فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل أن يكون واجبا نفسياً أو غيرياً للبراءة عن وجوبه للشك فى وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلا علم بوجوبه على كل حال.

و لكنّه مدفوع بأنّ المقام كدوران الأمر بين الأقلّ و الأ-كثر مع أنّ الأقلّ مردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً فكما أنّ الأقلّ معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المتقيده بالوضوء واجبه أو لا و من المعلوم أنّه لا مجال للبراءة فى الأقلّ المعلوم بعد فعلية خطابه أو خطاب الأكثر و هو الصلاة المتقيده بالوضوء.

و هذا لا يتم إلا إذا كان وجوب الوضوء مفروغا عنه و يكون الشك في ناحيه كفيته وجوبه من النفسى أو الغيرى.

و عليه فلا- وجه للبراءه بالنسبه إلى الأقل المعلوم بل لا وجه لها بالنسبه إلى وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيا لأن العلم بوجوب الوضوء و الشك في كونه نفسيا أو غيريا يرجع إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسيا أو وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء نفسيا و يكون الوضوء غيريا و مقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاه مع الإتيان بالوضوء قبلها لأن العلم التفصيلى بوجوب الأقل المردد بين كونه نفسيا أو غيريا عين العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين كون الوضوء واجبا نفسيا أو الصلاه واجبه نفسى و مثل هذا العلم التفصيلى لا- يعقل أن يوجب الانحلال و إلا- كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجمالى موجبا لانحلال نفسه و هو محال.

و الانحلال فى الأقل و الأكثر فى الأجزاء لكون وجوب الأقل على كلا التقديرين نفسى سواء كان متعلق التكليف هو الأقل أو الأ- كثر فإن الأ- جزاء تجب بعين وجوب الكل و لا يجتمع الوجوب الغيرى فى الأجزاء الداخليه مع الوجوب الغيرى هذا بخلاف المقدمات الخارجيه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فإن الوجوب النفسى لا مجال له مع وجوب الأكثر و هو الصلاه المشترطه بالوضوء.

فالدوران بين النفسى و الغيرى مانع عن الانحلال و مقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصوره الاولى فلا تغفل.

و الانحلال الحكمى بعد ما عرفت من عيته العلم التفصيلى مع العلم الإجمالى لا مورد له إذ مع وجود العلم الإجمالى لا يجرى البراءه فى أحد الطرفين كما لا يخفى.

و منها تقسيمه إلى الأصلى و التبعى: و الظاهر أن هذا التقسيم يكون أيضا كسائر التقسيمات بحسب مقام الإثبات فإن الشىء قد يكون مقصودا بالإفاده أصاله و على حدّه و قد لا يكون إلا أنه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق و اشتر اللحم

يدلّ بالأصالة على وجوب الدخول في السوق و إذا قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعاً و الأوّل أصليّ و الثاني تبعيّ و كلاهما مدلولان للكلام و يدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشاره من المداليل الكلاميّة كدلاله الآيتين الكرّيمتين و هما قوله تعالى:

(وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ.)

و قوله تعالى (وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.) على أنّ أقلّ مدّه الحمل ستّه أشهر فإنّ الدلاله المذكوره و إن كانت بالأصالة و لكن تكون حجّه لأنّها من لوازم الخطاب.

و عليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصلياً للكلام أو تبعيّاً يكون لازم الإتيان و يصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ و التبعيّ و إن لم يكن له ثمره.

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلاله و الإثبات و استدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه.

و ثانيهما إنّ الواجب ربما لا يكون مفاد الأدلّه اللفظيّة كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّيّ كالإجماع.

و ذلك لأنّ التقسيمات الاخرى من النفسىّ و الغيرىّ و المطلق و المشروط و المعلقّ و المنجزّ تصلح للقرينته على أنّ المراد من الأصليّ و التبعيّ في المقام أيضا يكون بلحاظ مقام الإثبات و لحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافاً إلى قابليّه معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات و الدلاله.

ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا ثمره على المختار للتعين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام و يكون موجبا للزوم الإتيان.

و أمّا ما في الكفايه بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ

أمرًا عدميًا بأن يكون عبارته عميًا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة و الالتفات التفصيليّ فمقتضى الأصل هو التبعيّة إذ الأصل عند الشكّ في تحقّق الالتفات التفصيليّ هو العدم و بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمرًا وجوديًا خاصًا غير متقومّ بعدميّ و إن كان يلزمه بأن يكون عبارته عميًا تعلّقت به الإرادة التبعيّة فلا- يثبت بأصالة عدم تعلّق إرادته مستقلّة به أنّه واجب تبعيّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

ففيه أنّه لا- مدخلية للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتًا و إنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفيّة الأخذ فإنّ أخذ عدم تفصيليّة الإرادة في التبعيّ بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب فالأصل لا يجرى لأنّه لا يثبت الاتّصاف كما لا يثبت التبعيّ بناء على كونه وجوديًا بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعيّ متقومًا بالعدميّ أو العدميّ لا يفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم مأخوذًا بنحو الاتّصاف أو التركيب فلا يجدى الأصل في الأوّل دون الثاني فتدبّر جيّدًا.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية لأنّه خارج عن زيّ العبوديّة و ليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليته للعقاب و لذا يجتمع مع عفو المولى كما لا يخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي و أمّا استحقاق المطيع للمدح و الثواب فلا يحكم العقل به بعد وضوح أنّ العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنّه بشراشر وجوده مديون لمولاه و متعمّ بإحسانه هذا مضافًا إلى أنّ التكاليف نافعه له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأنّ المدح و الأجر بالنسبة إلى المطيع في محلّه لا بمعنى

ص: ٥٥١

أَنْ لَهُ حَقًّا عَلَى الْمَوْلَى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ بَعْدَ جَعْلِ الثَّوَابِ لِلْإِطَاعَةِ صَارَ الْعَبْدُ بِعَمَلِهِ مُسْتَحَقًّا لِمَا جَعَلَهُ الْمَوْلَى مِنَ الثَّوْبَةِ بِحَقِّقِهِ مَعْنَى الْاِسْتِحْقَاقِ مِنْ جِهَةِ الْجَعْلِ وَالْقَرَارِ كَمَا لَا يَخْفَى.

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب و العقاب بالنسبه إلى الواجبات و المحرّمات الغيريّة و لا- ريب فى عدم استحقاقهما على المقدمات و إن قلنا باستحقاقهما على ذيهما من الواجبات و المحرّمات النفسيّة لخلوّ الغيريّات عن الأمر و النهى و المصالح و المفسد من جهه نفسهما و مع فقدانهما عنهما فلا يتصور لهما موافقه و لا مخالفه و مع عدم تصوّرهما لا مجال للثواب و العقاب بالنسبه اليهما.

و دعوى أنّ من يأتى بالمقدّمه بقصد التوصل إلى ذيهما يراه العقلاء متلبسا بامثال الواجب النفسىّ و مستحقًا للمدح و الثواب فى ذلك الحين و إن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسىّ.

كما أنّ من لم يأت بشيء من مقدّماته فى الوقت الذى يلزم الامثال فيه يرونه متلبسا بعصيانه و مستحقًا للذمّ و العقاب و هذا المدح و الثواب و الذمّ و العقاب من رشحات ثواب الواجب النفسىّ فيستحقّهما بالشروع بإتيان المقدمات.

مندفعه بأنّ الاشتغال بالواجب النفسىّ أو الحرام النفسىّ لا يصدق إلاّ بالشروع فيه نفسه لا مقدّماته و إطلاق الشروع بإتيان المقدمات أو بترك بعض المقدمات من باب المجاز و الأوّل و المشارفه هذا مضافا إلى أنّ مجرد الاشتغال بالواجب النفسىّ قبل الإتيان به لا- يوجب استحقاق شيء إذ الأ-جر ثابت على الإتيان بمتعلّق الأمر و لا- يتحقق ذلك إلاّ بإتمام الواجب و مع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبه إلى ذى المقدّمه كيف يترشّح إلى المقدمات و هكذا لا يصدق الاشتغال بالحرام ما لم يأت بنفس الحرام.

نعم يمكن أن يقال استحقاق ثواب الامثال أو استحقاق العقاب و إن كان

لا- مجال لهما فى الواجبات و المحرّمات الغيريه قبل الإتيان بالواجبات النفسيه أو قبل ارتكاب المحرّمات النفسيه و لكنّ الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد و أهليه المدح بسبب الاشتغال بمقدّمات الواجبات النفسيه أو بسبب ترك مقدّمات المحرّمات النفسيه غير بعيد لأنّ الاستحقاق بالمعنى الثانى لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيه أو بترك المحرّمات النفسيه و الوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ و أتى بمقدّمات السفر و شرع فى السفر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدّماته و لم يسافر و ملاك الفرق ليس إلاّ الانقياد.

و هكذا نجد الفرق بين من ترك جميع مقدّمات الحرام و بين من أتى ببعضها و لكنّ يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كلّ مع قطع النظر عن الأدلّه الخاصّه الوارده فى جعل الثواب على مقدّمات بعض الواجبات أو المستحبّات مثل ما ورد من الثواب فى المشى نحو إقامه الصلاه فى المساجد أو نحو إقامه صلاه الجمعه أو ما ورد من الثواب على كلّ خطوه من الخطوات التى يأتى بها قاصد زياره مولانا الحسين عليه السّلام.

فإنّ مع ورود الثواب يستحقّه تابعا لما ورد من الثواب على المقدّمات من باب الجعل و القرار و الوعد كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث.

أمّا الإشكال فهو أنّ بعد ما عرفت من أنّه لا مثوبه و لا قرينه فى امتثال الأوامر الغيريه لخلوّها عمّا يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التى لا شبهه فى مقرّبيّتها و ترتّب المثوبه عليها مع أنّها من الأوامر الغيريه بالنسبه إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديتها هو تعلق الأوامر النفسيه بها.

ففيه أنّه ممنوع أولا: فى مثل التيمّم لعدم كونه مستحبا نفسيا.

و ثانيا: أنّ الأمر الاستحبابى لا يبقى مع تعلق الأمر الغيرى لتضادّهما.

و ثالثا: إنّ الاستحباب النفسى لا يساعد مع كفايه الإتيان بها من دون التفات

إلى أوامرها النفسية.

و إن كان منشأ لعباديتها هو الأمر الغيرى المتوجه إليها لزم الدور لأن الأمر الغيرى يتوقف على عباديتها و المفروض أن عباديتها متوقفه على تعلق الأمر الغيرى بها و هو دور.

و أميا الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعباديه الطهارات الثلاثه هو الأمر النفسى فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمم مستحبا نفسيا لإطلاق قوله عليه السلام التيمم أحد الطهورين فتأمل كما يمكن أن يجتمع الوجوب و الاستحباب بناء على أن اختلافهما فى حد الرجحان و عليه فحد الاستحباب النفسى و إن زال بتحقق الوجوب الغيرى إلا أن أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاه بين كون الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه و بين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى لأن الأمر الغيرى لا يدعو إلا إلى متعلقه و المفروض أن متعلق الأمر الغيرى مستحب نفسى فقصد الأمر الغيرى يرجع إلى قصد المستحب النفسى.

و لكن لقائل أن يقول إن لازم ما ذكر فى الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسيه هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعى أمرها الغيرى مع الغفله عن عباديتها بالكليه مع أن ارتكاز المتشرع على الصحه فيما إذا أتى بها مع الغفله عن كونها عبادات نفسيه فهو يكشف عن أن حل الإشكال ليس من ناحيه كون الطهارات عبادات نفسيه.

و أما الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الظاهر فبأن يقال إن عباديه الطهارات الثلاث ليست من ناحيه قصد الأمر الغيرى حتى يدعى أنه دور إذ لا أثر لذلك فى كلمات الأصحاب هذا مضافا إلى أنه لو كان لقصد الأمر الغيرى مدخلية فى عباديتها فلا مجال لدعوى الاتفاق فى عباديه الطهارات الثلاث حتى ممن لم

ص: ٥٥٤

يقول بوجوب المقدمات شرعا و لم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذ لعباديتها لأن المفروض عنده عدم وجود الأوامر النفسية و عدم ثبوت الأمر الغيرى الشرعى.

فالوجه فى عباديتها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجوب المقدمه شرعا أو لا إذ مع قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل الانقياد و أهليه المدح و الثواب و حيث لا- دليل على اعتبار قصد القربه إلا- الإجماع و نرى أنهم اكتفوا فى عباديتها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات نستكشف من ذلك أن مرادهم من عباديتها هى ذلك لا غير.

و عليه فالفرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات ليس إلا فى اعتبار عباديتها بالإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها فى الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم فى تحقق عباديه الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لا بدون قصد التوصل بها إلى الغايات فعباديه الطهارات الثلاث تتحقق بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه لا بقصد أمرها الغيرى الترشحي.

ثم إنه لا دليل تام على استحباب الطهارات الثلاث نفسا لضعف ما استدلل لذلك دلالة و سندا.

و أشرنا إلى ذلك هنا و التفصيل موكول إلى محله و هو الفقه فاللازم فى تحقق عباديه الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصل إلى إحدى غاياتها.

المقام التاسع فى تبعيته وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

و لا يخفى عليك أنّ وجوب المقدمه بناء على الملازمه يتبع فى الخصوصيات من الإطلاق و الاشتراط لوجوب ذبيها؛ و عليه فلو كان وجوب ذبيها مطلقا لكان وجوب مقدمته أيضا كذلك، و إن كان مشروطا كان وجوبها كذلك، و لا مجال لكون وجوب ذى المقدمه مطلقا و وجوب المقدمه مشروطا، و ذلك فى غايه الوضوح.

و لكن نسب إلى صاحب المعالم أنه ذهب إلى أنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادته، بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادته.

و منشأ هذه النسبه أنه ربما استدلل على أنّ الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده الخاص بأنّ ترك الضدّ ممّا يتوقف عليه فعل الواجب توقف الشىء على عدم مانعه، فيجب بالوجوب المقدمى فيكون نفس الضدّ حراما.

فأجاب صاحب المعالم عن هذا الاستدلال بأنّ حجّه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، انتهى.

و لانزم ذلك أنّ من لم يرد الإزاله لم يكن ترك ضدها الخاص و هو الصلاه واجبا حتّى يكون نفس ضدها و هو الصلاه محرّما؛ فمن عصى و لم يأت بالإزاله و أتى فى وسعه الوقت بالصلاه صحّت صلاته لأنّها لم تكن منهيّه.

و كيف كان، فقد اورد عليه فى الكفايه بأنّ نهوض الحجّه على التبعيه واضح لا- يكاد يخفى و إن كان نهوضها على أصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه.

و أوضحه فى نهايه الدرايه بأنّ الحاكم فى الملازمه هو العقل، و هو يرى وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذيهها، و إذ لا يعقل اشتراط وجوب ذيهها بإرادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحه، كذلك لا يعقل اشتراط إيجاب المقدمه بإرادته لأنها فرع اشتراط وجوب ذيهها (١).

ظاهرهما أنّ صاحب المعالم اشترط الوجوب فى ناحيه المقدمه بإرادته ذيهها و هو مناف لتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهها.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ عبارته المعالم خاليه عن ذكر الاشتراط، بل نصّ فى أنّ الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، و هو و إن كان غير صحيح لكن لم يكن بذلك الوضوح من الفساد.

نعم، يرد عليه أنّ حال إرادته ذى المقدمه غير دخيله فى ملاك وجوبها، مع أنّه حال إرادته لا معنى لإيجاب مقدمته لأنه يريد لها لا محاله (٢).

و هو و إن أنكر لفظ الاشتراط و لكن نسب إليه دخاله إرادته ذى المقدمه فى وجوب المقدمه. و سيأتى إن شاء الله تعالى بيان الملاك فى وجوب المقدمه.

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه: مراد صاحب المعالم أنّ العقل لا يحكم بعد تحقّق وجوب ذى المقدمه بوجوب المقدمه، حتّى فيما إذا عزم المكلف على ترك ذيهها.

فهو لا- ينكر حديث التبعيه فى الوجوب من جهه الإطلاق و الاشتراط، و إنّما أراد أنّ حكم العقل بوجوب المقدمه عند فعليه وجوب ذيهها لا يكون فى كلّ صورته، بل يكون فيما إذا أراد المكلف الإتيان بذيهها.

و لعلّ كلام الاستاذ يرجع إلى أنّ صاحب المعالم اراد بيان اشتراط اتّصاف المقدمه بالوجوب، فلا- ينافى أن يكون وجوب المقدمه غير مشروط بشيء كوجوب

ص: ٥٥٧

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٤٧/١.

٢- ٢) مناهج الوصول: ٣٨٨/١.

ذبيها، ولكنّ اتّصاف المقدّمه بالوجوب منوط بحال إرادته ذبيها. و عليه فكلام صاحب المعالم هو الذى ينتهى إليه صاحب الفصول من أنّ المقدّمات الواجبه هي التي تترتب عليها الواجبات.

و لقد أفاد و أجاد فى الوقايه حيث قال: إنّ ما نسب إلى صاحب المعالم من توقّف وجوب الواجب الغيرى على إرادته الغير، و إلى صاحب الفصول من توقّف وجوب المقدّمه على الإيصال ناش من عدم التأميل فى كلامهما. و مقام هذين الفحلين المبرزين أسمى من ذلك و أرفع.

و التأمل الصحيح يشهد بأنّهما يعتبران فى وقوع الواجب الغيرى على صفه الوجوب بحيث يكون مصداقا له إرادته الغير أو إيصاله إليه. و تعرف إن شاء الله أنّ ما ذهب إليه هو الصحيح و مرادهما واحد و إن اختلف التعبيران.

و قال فى آخر كلامه: و ما يوجد فى كلام صاحب المعالم من الحكم بعدم وجوب المقدّمه مع عدم الداعى إلى فعل الواجب أو وجود الصارف عنه ينبغى أن يحمل على اعتبار نفس الإيصال، و النسبه بين جميع ذلك و بين الإيصال و إن كانت عموما من وجه، و لكن لَمّا كان الغالب ملازمه القصد مع ترتب الواجب و عدمه مع عدم الداعى أو وجود الصارف حتّى إنّّه لا يقع الانفكاك بينهما إلا نادرا عبّر رحمه الله عن اعتبار الإيصال بهذه العناوين (1).

فتحصّل أنّ تبعيّه وجوب المقدّمه عن وجوب ذبيها واضحه و لا مخالف فيها.

نعم، لا يتّصف كلّ مقدّمه بهذا الوجوب، و هذا هو البحث الآتى.

ص: ٥٥٨

اشاره

يقع الكلام في أنّ الواجب بالوجوب المقدمى هل هو خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمه، بحيث يكون هو الداعى إلى إتيانها سواء وصلت إليه أم لا، أو خصوص ما اوصلت إليه سواء أتى بها بهذا الداعى أم لا، أو خصوص ما قصد بها التوصل و أوصلت، أو أنّ الواجب هو ذات المقدمه من دون اعتبار قيد من القيود؟

نسب الأول إلى الشيخ الأعظم قدس سرّه و ذهب إلى الثانى صاحب الفصول، كما أنّ المشهور ذهبوا إلى الاحتمال الأخير.

اعتبار قصد التوصل

و قد عرفت أنّه منسوب إلى الشيخ و قد صرح في الكفايه بذلك، و لكنّه منظور فيه لأنّ ظاهر كلامه هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب ذات المقدمه بما هي مقدمه حيث قال: على المحكى أنّ الحاكم بوجوب المقدمه على القول به هو العقل و هو القاضى فيما وقع من الاختلافات، و نحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمه وجها إلا من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب. و هذه الحثيه هي التى يشترك فيها جميع المقدمات- إلى أن قال:- فملاك الطلب الغيرى في المقدمه هذه الحثيه، و هي ممّا يكفى في انتزاعها عن المقدمه ملاحظه ذات المقدمه (1).

و لذلك قال في نهايه الاصول: القول بكون الواجب عباره عن المقدمه المأتى بها بقصد التوصل فقط و إن نسب إلى الشيخ و يوهّمه كلام مقرّر بحثه في بادئ النظر،

ص: ٥٥٩

إلا أن الدقه في مجموع كلام المقرّر من الصدر إلى الذيل لعلها ترشد إلى أن مقصوده ليس تخصيص الوجوب بالمقدمه المأتي بها بقصد التوصل، بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقا في مسأله الطهارات الثلاث من أن عباديه المقدمات و وقوعها امتثالا إنما تتحقّق بإتيانها بداعي الأمر النفسى المتعلّق بذبيها و بقصد التوصل بها إليه، لا بقصد أمرها الغيرى الترشحى. و بالجمله، ليس مقصوده دخاله قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفه الوجوب، و إنما المقصود دخاله ذلك فى وقوعها امتثالا للأمر و مقربا إلى ساحة المولى كما فى الطهارات الثلاث (١).

و كيف كان، يمكن توجيه القول باعتبار قصد التوصل فى مصداقيه المقدمه للواجب بأن ذلك من جهه أمرين: أحدهما:

رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقيديه فى الأحكام العقلية. و مقتضاه هو أن الواجب بحكم العقل هو التوصل لا الشىء لغايه التوصل.

و الآخر: أن التوصل إذا كان بعنوانه واجبا، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختيار لا يقع مصداقا للواجب، و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد المحقّق الأصفهانى على الأوّل بأن الأحكام العقلية على قسمين: أحدهما:

العملية و مباديها هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر. و موضوع الحسن مثلا هو التأديب لا الضرب لغايه التأديب، إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه، بل مجرد بنائهم على المدح و الممدوح هو التأديب.

و ثانيهما: النظرية لا- تتكفّل فيه إلا- الإذعان بالواقع. (و المقام من قبيل الثانى)، إذ من الواضح أن العقل لا يتكفّل فيه إلا الإذعان بالواقع. و من الواضح أن الإراده التشريعيه على طبق الإراده التكوينيّه؛ فكما أن الإنسان إذ أراد شراء اللحم يريد المشى إلى السوق، و الأوّل لغرض مترتب على الشراء و الثانى لغرض مترتب على المشى إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفا للإراده التشريعيه، فإنّ المولى لا يريد

ص: ٥٦٠

إلا- ذلك الفعل الإرادى الصادر من العبد، وبعثه النفسى و المقدمى إيجاد تسيبى للفعل و مقدمته، و ليس حكم العقل إلا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين، لا أنه حكم ابتدائى بوجوب الفعل عقلا حتى لا يكون له معنى إلا الإذعان بحسنه الملازم حيث لا بعث و لا زجر من العاقله. ينتج أن الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا الفعل لغايه التوصل.

و أورد على الثانى: فبأن الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أن الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلا أن التأديب بالحمل الشائع اختيارىته بقصد عنوان التأديب لا باختياريه الضرب، فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإن عنوانه لا ينفك عن المشى إلى السوق، فإذا صدر المشى بالاختيار كان توصله اختياريا من دون لزوم قصد عنوان التوصل (1).

حاصله أن العقل فى المقام لا يتكفل إلا الإذعان بالملازمه و لا حكم ابتدائى له بوجوب الفعل عقلا ليرجع إلى أن الحسن فى نظر العقل هو التوصل لا- الفعل لغايه التوصل. هذا بخلاف العقل العملى، فإن العقل فيه يحكم بحسن التأديب لا الفعل لغايه التأديب.

و لو سلم ذلك الفرق بين المقام و مثل التأديب واضح، فإن اختياريه التأديب منوطه بقصد عنوان التأديب لا باختياريه الضرب، إذ مع صدور الضرب اختيارا فقط لم يصدر منه تأديب اختيارى، بخلاف اختياريه التوصل فإنها تحصل باختياريه المشى و ذلك لعدم انفكاك التوصل عن المشى إلى السوق، بخلاف التأديب فإن الضرب ربما لا يكون للتأديب، بل لسائر الدواعى. و عليه فاعتبار قصد التوصل للمصداقيه للواجب مع اختياريه المشى إلى السوق أمر لا موجب لاعتباره.

يمكن أن يقال: إن العقل كما له الحكم بحسن ضرب اليتيم للتأديب و هو فى الواقع يرجع إلى الحكم بحسن التأديب، كذلك له الحكم بتلازم إرادته ذى المقدمه

ص: ٥٦١

لإرادته المقدمات من جهة التوقف والتوصل. وهذا الحكم يرجع إلى التلازم بين إرادته ذى المقدمه وإرادته المقدمات متقيده بالتوصل بها إليها، لأن الإدراكات العقلية التي عبر عنها بالأحكام العقلية من جهة أو لغايتها ترجع إلى الحيات التقيديه من دون فرق في ذلك بين العقل العملي وبين العقل النظري ألا ترى أن الحكم باستحاله شيء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل ويرجع إلى الحكم باستحاله الدور أو التسلسل بالذات. وهكذا حكم العقل باستحاله اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد من جهة استلزامه اجتماع الضدين يرجع إلى الحكم باستحاله اجتماع الضدين ذاتا.

و هكذا مع أنها من الأحكام العقلية النظرية فيستفاد من هذه الأمثلة أن الجهة التعليلية هي بعينها هي الموضوع لحكم العقل، لأن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية سواء كانت عملية أو نظرية ترجع إلى الحيات التقيديه؛ فلا وجه للتفصيل بين العملي والنظري وإنكار هذه المقدمه، كما لا وجه لما في المحاضرات من أن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقيديه إلا أنه أجنبي عن محل الكلام في المقام، لما تقدم في أول البحث من أن وجوب المقدمه عقلا بمعنى اللابدية خارج عن مورد النزاع وغير قابل للإنكار، وإنما النزاع في وجوبها شرعا الكاشف عنه العقل؛ و كم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي. وقد عرفت أن الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقيديه (١).

و ذلك كما أفاد سيدنا الإمام قدس سره أن العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلي لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه ولا في موضوع آخر غير حيثيه الملاك.

و هذا واضح جدا (٢).

هذا كله بالنسبة إلى المقدمه الاولى، وأميا ما أفاده بالنسبة إلى المقدمه الثانيه فهو في محله لعدم توقف حصول التوصل الاختياري على قصد التوصل لحصوله

ص: ٥٦٢

١-١) المحاضرات: ٢/٤٠٧.

٢-٢) مناهج الوصول: ١/٣٩١.

باختياره ما أتى به من المقدمات، فقصد التوصل غير دخيل في ملاك المقدميه و تعلق الوجوب و الإراده، كما لا دخاله لقصد التوصل في أتصاف المقدمه بالوجوب. نعم، له دخل في تحقق امتثال أمر المقدمه، إذ الامتثال لا يمكن إلا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، ولما كان الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه و المفروض أنه المقدمه بالحيثه التقيديه، فامتثال الأمر بالمقدمه يتوقف على قصد عنوان المأمور به، فقصد عنوان المأمور به متحيا بحيثيه المقدميه لا- ينفك عن القصد بالتوصل إلى ذى المقدمه.

و لكن الكلام في لزوم قصد امتثال أمر المقدمه لأنه لا ملزم له، إذ لا دخل له في ملاك المقدميه قطعا، بل لا فائده له فيما إذا كان اللازم هو الإتيان بالمقدمه عباده، لما عرفت من أنه لا إطاعه و لا مثوبه و لا قرب لامتثال أمر المقدمه، فلا تغفل.

ثم إن صاحب الوقايه حكى عن السيد الأستاذ السيد محمد الأصفهاني أن القول بوجوب ذات المقدمه من غير مدخلية لقصد الإيصال فيه لا- ينافي الالتزام به في بعض الموارد لجهه خارجيه، كما لو توقف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبه، فإنه يختص جواز التصرف فيها بما كان للإنقاذ بأن إذن الشارع في الغضب مع حرمة ذاتا لم يكن إلا لأهميه مصلحه الإنقاذ، و الإذن في المبعوض من الضرورات التي تقدر بقدرها، فيكفي الإذن في خصوص التصرف بقصد الإنقاذ و لا يتجاوزه إلى غيره (١).

و حكى في المحاضرات أيضا عن المحقق النائيني قدس سره أن مراد الشيخ قدس سره من اعتبار قصد التوصل إنما هو اعتباره في مقام المزاحمه، كما إذا كانت المقدمه محرمة.

و نقل قدس سره أن شيخه العلامة السيد محمد الأصفهاني قدس سره كان جازما بأن مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك، و لكن كان شيخنا الأستاذ قدس سره مترددا بأن هذا كان استنباطا منه أو أنه حكاه عن استاذه السيد الشيرازي قدس سره.

و كيف كان، فحاصل هذا الوجه هو أنه لو توقف واجب نفسى كإنقاذ الغريق

ص: ٥٦٣

مثلا- على مقدّمه محرّمه بنفسها، كالتصرّف في مال الغير أو نحوه، فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيرى و الحرمة النفسية. و عليه فإن جاء المكلف بالمقدّمه قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها، و ذلك لأنّ إنقاذ النفس المحترمه من الهلاك أهمّ من التصرّف في مال الغير، فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه. و أمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل، بل بقصد التنزّه أو ما شاكله فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً (١).

اورد عليه فى الوقايه بأنّ هذا حقّ لو كان وجوب المقدّمه ممّا تناله يد الجعل و التصرّف و أمّا بناء على ما يذهب إليه المحققون- و هو سيّدهم- من أنّه لازم لوجوب ذى المقدّمه بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحكم العقل و لا مناط فى حكمه سوى التوقّف من غير مدخلية شىء فى غيره، فلانزومه أن يكون الحرام المهمّ إذا كان مقدّمه للواجب الأهمّ كالمباح، إذ القصد لا مدخلية له فى التوقّف الذى هو مناط حكم العقل، و الحكم العقلى لا يقبل التخصيص (٢).

و هذا هو الذى ذهب إليه فى الكفايه أيضا.

و يمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبية المقدّمه ليس مجرد التوقّف، بل سيأتى إن شاء الله تعالى أنّ المناطق هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدّمه، إذ لا مطلوبية للمقدّمه إلا لأجل الوصول إلى الغير.

و عليه، فلا يكون الدخول فى ملك الغير متّصفا بالوجوب بمجرد توقّف الإنقاذ عليه و لو لم يكن فى طريق الإنقاذ، بل الذى يقع على صفه الوجوب هو ما يقع فى طريق الإنقاذ. و عليه، فقصد التوصل لا دخل له فى صورته المزاحمه كما لا دخل له فى غيرها، و إنّما المدخلية للتوصل فقط.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه أيضا حيث ذهب إلى أنّ الملاك هو التوقّف من

ص: ٥٦٤

١- (١) المحاضرات: ٢/٤٠٩.

٢- (٢) الوقايه: ٢٥٥.

دون مدخلية للقصد أو التوصل، و لذا صرح بوقوع الفعل المقدمي على صفه الوجوب لا على حكمه السابق الثابت لو لا عروض صفه توقّف الواجب الفعلى المنجز عليه.

و ذلك لما عرفت من أنّ الملاك ليس هو مجرد التوقف بل للتوصل دخل و إن لم يكن لقصد مدخلية، فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد فى المحاضرات حيث قال: إنّ الواجب فى المقام بما أنّه أهمّ من الحرام فبطبيعته الحال ترتفع حرمة، فالسلوك فى الأبرض المغصوبه عندئذ إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا- يكون محرّما بداهه أنّه لا- يعقل بقاؤه على حرمة مع توقّف الواجب الأهمّ عليه، و لا فرق فى ارتفاع الحرمة عنه- أى عن خصوص هذه الحصّة من السلوك- بين أن يكون الآتى به قاصدا للتوصل به إلى الواجب المذكور أم لا؛ غايه الأمر إذا لم يكن قاصدا به التوصل كان متجربا. و أما إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فتبقى حرمة على حالها ضروره أنّه لا موجب و لا مقتضى لارتفاعها أصلا، فإنّ مقتضى لذلك إنّما هو توقّف الواجب الأهمّ عليه، و المفروض أنّه ليس هذه الحصّة من السلوك ممّا يتوقّف عليه الواجب المزبور كى ترتفع حرمة (1).

فتحصّل أنّه لا دليل على اعتبار قصد التوصل و لو فى حال المزاحمه، كما أنّه لا وقع للقول بأنّ المقدمه الواجبه هى نفس المقدمه التى بها يتمكّن من ذبيها، لأنّ تفسير المقدمه الواجبه بذلك محلّ إشكال و نظر من وجوه، أفادها استاذنا المحقق الداماد قدس سرّه:

أحدها: أنّه يصدق على أحد المتلازمين، إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلاّ بالآخر مع أنّه ليس واحد منهما مقدّمه للآخر.

و ثانيها: أنّ الوجدان يشهد على أنّ المقدمات لا تكون مراده مطلقا، و لو كانت منفكّه عن ذبيها فكيف يكون ذلك مع أنّ غرض المولى من إرادته المقدمات هو ترتّب ذبيها.

و ثالثها: أنّ العقلاء يحكمون باستحقاق من دخل فى دار الغير عند غرق من وجب إنقاذه لداع التنزه، أو من شقّ بطن المريض بداع غير المعالجه للمدّمه، و المدّمه

ص: ٥٦٥

لا- تختص بترك الإنقاذ أو المعالجة، بل من جهة الدخول في دار الغير أو شق بطن المريض أيضا، وهو آيه بقائهما على الحرمه عند انفكاكهما عن ذى المقدمه.

اعتبار الإيصال

صرح في الفصول بأن الواجب هو خصوص المقدمه الموصله؛ بمعنى أنّ الإيصال قيد للواجب لا شرط للوجوب.

قال: تنبيهات:

الأول: قد ذكرنا أنّ وجوب مقدمه الواجب غيري، وبيّنا أيضا أنه يعتبر في اتّصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب عليه، حتّى إنه لو انفكّ عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب، فلا يتّصف بالوجوب. ونقول هنا توضيحا لذلك و تأكيدا له: إنّ مقدمه الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبيه من حيث كونها مقدمه إلا إذا ترتب عليها وجوب ذى المقدمه، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدمه أصلا على تقدير عدمه فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف و إطلاق وجوبها و عدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه و عدمه، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتّى إنّها إذا وقعت مجرّده عنه تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبيه لعدم وجودها على الوجه المعبر.

فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، و هذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه و إن لم أقف على من يتفطن له.

و الذي يدلّ على ذلك أنّ وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقليه فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور.

و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحجّ و أريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الحجّ له، دون ما لا يتوصّل به إليه، و إن كان من شأنه أن يتوصّل به إليه، بل الضروره قاضيه بجواز التصريح بمثل ذلك، كما أنّها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا أو على تقدير التوصّل بها إليه.

ص: ٥٦٦

و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوب الفعل و وجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

و أيضا حيث إنَّ المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا- جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه.

و صريح الوجدان قاض بأنَّ من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريدُه إذا وقع مجردا عنه. و يلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوط بحصوله، انتهى.

حاصله أنَّ صاحب الفصول اعتبر التوصل في اتصاف المقدمه بالوجوب بوجه.

منها أنَّ العقل لا يدلُّ على أزيد من ذلك، و لعلَّه لأنَّ مناط المطلوبيه الغيريه منحصر في المقدمات الموصله لا غيرها و العقل لا يحكم بدون المناط، و عليه فلا يدلُّ على أزيد من ذلك.

و منها أنَّ تجويز العقل بتصريح الأمر الحكيم بأنِّي لا أريد إلا الموصله ممَّا يشهد على أنَّ دائره حكم العقل في الموصله، و إلا فلا مجال لتجويز ذلك، إذ لا تخصيص في الاحكام العقليه كما أنَّ تقييح العقل بالتصريح بعدم مطلوبيه مطلق المقدمه أو الموصله ممَّا يدلُّ على وجود الملازمه العقليه بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته.

و ممَّا ذكر يظهر أنَّ المراد من المقدمه الواجه ليس ما لو لاه لما أمكن حصول ذى المقدمه من دون تقييده بالتوصل، لما عرفت من عدم مطلوبيه المقدمه المنفكه، مع أنَّها ممَّا لو لاهها لما أمكن حصول ذى المقدمه. هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنه يلزم من هذا التعريف صدقه على أحد المتلازمين، إذ لا يتمكَّن من كلِّ واحد إلا بالآخر مع أنه ليس بمقدمه.

و منها أنَّ المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا- جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن مقصوده بتوضيح منا يرجع إلى مقدمتين:

إحداهما: أن ملا-ك مطلوبية المقدمه ليس مجرد التوقف، بل ملاكها هو حيثية التوصل بها إلى ذى المقدمه؛ فذات المقدمه و حيثية توقف ذى المقدمه عليها لا تكونان مطلوبتين بالذات، وهذه مقدمه وجدائيه يرى كل أحد من نفسه أن المطلوبيه الغيريه إنما هي لأجل الوصول إليه، بل لو فرض انفكاك التوقف عن التوصل خارجا كان المطلوب هو الثانى لا الأول.

و ثانيهما: أن الغايات عناوين الموضوعات فى الأحكام العقليه و الجهات التعليليه فيها ترجع إلى التقييديه، وهذه مقدمه برهائيه لأن الوجوب هاهنا مستكشف من حكم العقل و لا يمكن تخلفه عما هو مناطه فى نظره ضروره أن العقل إذا أدرك حيثيه تكون تمام المناط لتعلق حكم مولوى يكشف عن كون الحكم متعلقا بتلك الحثيه من غير دخاله شىء آخر جزء للموضوع أو تمامه.

فحينئذ نقول: إن وجوب المقدمه إذا كان لأجل التوصل إلى ذى المقدمه تكون تلك الحثيه-أى التوصل إلى ذى المقدمه-تمام الموضوع لمناط حكم العقل، فيكشف عن ثبوت الحكم على المقدمه بهذه الحثيه لا غيرها، فاللأزم هو وجوب المقدمه المتحثيه بها من حيث هي كذلك.

و لا- يمكن أن تصير تلك الحثيه علّه لسرايه الحكم إلى غيرها. نعم يمكن تعلق بعث مولوى بشىء لأجل غايه، بحيث يكون البعث متوجها إلى عنوان ترتب عليه الغايه، لكن الكلام فى الوجوب المنكشف بحكم العقل و لا يمكن كشف العقل عن ثبوت حكم على غير ما هو المناط ذاتا، فكون الأحكام الشرعيه متعلقه بالعناوين لأجل المصالح و المفاسد لا يكون نقضا على ما ذكرنا لو أعطى التدبر حقه (1).

ص: ٥٦٨

و يشهد على ما ذكره صاحب الفصول كما أفاد سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه حكم العقلاء باستحقاق مذمّه من دخل فى أرض مغصوبه لغير الإنقاذ مع وجوب الإنقاذ عليه، و هكذا حكموا باستحقاق مذمّه طيب جرح المريض لا- للعلاج؛ بل لمشاهده ما فى أحشائه و غيرها. مع أنّ وظيفته هو علاجه، و ليس تلك المذمّه لمجرّد ترك الإنقاذ أو العلاج، بل للدخول فى الدار المغصوبه و لجرح المريض أيضا.

و من المعلوم أنّ المقدمه لو كانت من دون تقييد بالتوصيل مطلوبه لم يكن المذمّه المذكوره فى محلّها لأنّها مع توقّف ذبيها عليها غير محرّمه. نعم يمكن المذمّه باعتبار التجريّ بها، و المفروض أنّ المذمّه على نفس المقدمه، و ليس ذلك إلاّ لبقائها على حكمها من الحرمة الفعلية، فليست المقدمه إلاّ المقدمه الموصلة التى تكون واجده لمناطق المطلوبية، فلا تغفل.

و إليه يؤول ما فى المحاضرات حيث قال: إنّ قضيه الارتكاز و الوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم اللازم لوجود الواجب فى الخارج بدهه أنّ من اشتاق إلى شراء اللحم مثلا فلا محاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع فى سلسله مبادئ وجوده لا مطلقا.

و لذا لو فرض أنّ عبده صرف المال فى جهه اخرى لا فى طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممثلا للأمر الغيرى، بل يعاقبه على صرف المال فى تلك الجهه، إلاّ إذا كان معتقدا بأنّ صرفه فى هذا الطريق يؤدى إلى امتثال الواجب فى الخارج، و لكنّه فى الواقع غير مؤدّ إليه (1).

الاشكالات أوردوا على صاحب الفصول إشكالات ثبوتية و إثباتية:

ص: ٥٦٩

منها: ما أوردته في الكفاية من أن الغرض الداعي إلى وجوب المقدمه ليس إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمه ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و أثره، ولا يترتب على المقدمه إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب (من الأفعال التسيبييه) وما لا يترتب عليه أصلا (كالأفعال المباشريه التي تحتاج إلى الإراده و الاختيار)، و أنه (الغرض المذكور) لا محاله يترتب عليهما.

و أما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الفرض الداعي إلى إيجابها و الباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات و العرفيات فعل اختياري يختار، للمكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحد من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحد منها؟!

نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيبيه و التوليديه كان مترتبا لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته (١).

و فيه كما في تعليقه الأصفهاني: أن ما أفاده و إن كان من الجبهه الجامعه لجميع المقدمات من السبب و الشرط و المعد إلا أن هذا المعنى السلبى التعليقى ليس أثر وجود المقدمه و لا هو متعلق الغرض كما أن إمكان ذي المقدمه ذاتا و قوعيا و كذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمه، بل إمكانه مطلقا و القدره عليه يتبع إمكانها و القدره عليها لا وجودها فذو المقدمه لا يوجد بدونها، لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها (٢).

و عليه، فالتمكن من ذي المقدمه من دون قيد الايصال ليس غايه للأمر بالمقدمه لأنه حاصل قبل الأمر بتبع التمكن من المقدمه.

ص: ٥٧٠

١-١ الكفاية: ١/١٨٥.

٢-٢ نهايه الدرايه: ١/٣٥٠.

و لذلك قال في المحاضرات: إنَّ تمكَّن المكلف من الإتيان بذى المقدمه ليس الغرض من إيجاب المقدمه ضروره أنَّ التمكَّن بذيهما ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكَّن من الإتيان بالمقدمه، لوضوح أنه يكفي في التمكَّن من الإتيان بالواجب النفسى و امتثاله التمكَّن من الإتيان بمقدمته فإنَّ المقدور بواسطه مقدور، فالتمكَّن لا يمكن أن يكون غرضا لإيجابها، بل الغرض منه ليس إلاَّ إيصالها إلى الواجب، حيث إنَّ الاشتياق إلى شىء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع فى سلسله عله وجوده دون ما لا يقع فى سلسلتها (١).

هذا مضافا إلى ما أفاده استاذنا المحقق الداماد قدس سره من أنَّ التمكَّن من ذى المقدمه أمر أعم من المقدمه لصدقه على أحد المتلازمين أيضا، لأنَّ كل واحد منهما لا يتمكَّن منه إلاَّ بوجود الآخر. أضف إلى هذا أنَّ عنوان ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه صادق على عدم الضد فى كل ضد، لأنَّ التمكَّن منه لا يكون إلاَّ بعدم ضده المقارن له، مع أنه ليس من المقدمات، كما لا يخفى.

و منها: ما أورده فى الكفايه من منع دلالة العقل الحاكم بالملازمه على جواز تصريح الأمر الحكيم بأننى اريد الحجج و اريد المسير الذى يتوضّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوضّل به إليه، لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها و عدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها، و دعوى أنَّ الضروره قاضيه بجوازه مجازفه كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين (٢).

و فيه ما مرّ من أنَّ مناط الوجوب فى المقدمات ليس هو التمكَّن لوجوده قبل الوجوب، بل المناط هو الإيصال و هو يختص ببعض المقدمات، فالتفاوت بين المقدمات الموصله و غيرها فى الموصليّه أوجب التفاوت بينهما فى المطلوبيّه و عدمها و جواز التصريح بهما.

ص: ٥٧١

١-١) المحاضرات: ٢/٤١٦.

٢-٢) الكفايه: ١/١٨٨-١٩٠.

و القول بأنّ الموصليّ تنترع من وجود الواجب و ترتبه عليها، فالأصناف ببعض المقدمات بعنوان الموصليّ ليس من ناحيه المقدمات مندفع بما أفاده المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه من أنّ الموصليّ و شبهها من العناوين منتزعه من المقدمه عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيهما، لا- أنّها منتزعه من ترتب ذيهما؛ نظير عنوان العليّه و المعلوليه بنحو التماميه فإنّهما عنوانان متضائفان متلازمان ينتزع كلّ منهما عن ذات العلّه و عن ذات المعلول؛ فالعلّه التامه لا تنتزع إلاّ عن الشئ عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضروريًا لا عن المعلول، و كذلك المعلول ينتزع من الشئ عند بلوغه إلى حيث يكون سبب العلّه ضروريّ الثبوت لا عن العلّه (١).

و عليه، فالموصليّ تنترع من المقدمات الموصله لا غيرها و لا من وجود الواجب و ترتبه عليها، بل من ناحيه المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيهما، و مع هذا التفاوت دعوى عدم التفاوت بين الموصله و غيرها مجازفه.

و منها: ما في الكفايه أيضا من أنّ الإيصال ليس أثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلاّ ما قلّ في الشرعيّات و العرفيّات فعل اختياريّ يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من ايجاب كلّ واحده من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كلّ واحده منها؟! نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيبيّه و التوليديه (كإلقاء النار على القطن) كان مترتبا لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه في غالب الواجبات، و الالتزام بوجوب الإراده في الباقي التزام بالتسلسل لعدم كون الإراده بالاختيار (٢).

ص: ٥٧٢

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٥٥/١.

٢- ٢) كفايه: ١٨٥/١-١٨٦.

و فيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المراد من الإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطه؛ فالقدم الأوّل بالنسبه إلى الحجّ قد يكون موصلا و لو مع الوسائط إليه أى يتعقّبه الحجّ، وقد لا يكون كذلك، و الواجب هو الأوّل.

و أما الإشكال بالإرادته ففيه: أوّلا: أنّ الإراده قابله لتعلّق الوجوب بها كما فى الواجب التبعدي.

و ثانيا: أنّ الإشكال فيها مشترك الورود، إذ بناء على وجوب المقدمه المطلقه تكون الإراده غير متعلّقه للوجوب لو لزم منه التسلسل (١).

و منها: ما فى الكفايه من أنّه ما أفاده صاحب الفصول من أنّ مطلوبيه المقدمه حيث كانت بمجرّد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها محلّ منع، لأنّه إنّما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكّن من التوصل بدونها لأجل التوصل بها، لما عرفت من أنّه ليس من آثارها، بل ممّا يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدّمات اخرى و هى مبادئ اختياره، و لا يكاد يكون مثل ذا غايه لمطلوبيتها و داعيا إلى إيجابها. و صريح الوجدان إنّما يقضى بأنّ ما أريد لأجل غايه و تجرّد عن الغايه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه كيف و إلّا- يلزم وجودها من قيوده و مقدّمته لوقوعه على نحو يكون الملازمه بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها. و هو كما ترى ضروره أنّ الغايه لا تكاد تكون قيادا لذي الغايه بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه و إلّا- يلزم أن تكون مطلوبه بطلبه كسائر قيوده - إلى أن قال - و لعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجبهه التقيديه و التعليليه... الخ...

حاصله أنّ هنا إشكالات: أوّلا:

ص: ٥٧٣

أنَّ الغرض من وجوب المقدمه هو التمكن من التوصل لا التوصل.

و ثانياً: أنَّ الوجدان صريح في أنَّ المقدمه وقعت على ما هي عليه من المطلوبه الغيريه عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصول الغايه.

و ثالثاً: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدمه على المطلوبه الغيريه عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغايه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه على نحو يكون الملازمه معكوسه بين وجوب المقدمه بذاك النحو و وجوب غايتها و هي ذو المقدمه.

و من المعلوم أنَّ ذا المقدمه لا يكون قيوداً للمقدمه بحيث كان تخلف ذى المقدمه موجبا لعدم وقوع المقدمه على ما هي عليه من المطلوبه الغيريه، و إلاَّ يلزم أن يكون ذو المقدمه مطلوباً بطلب المقدمه كسائر قيوده. و منشأ توهم صاحب الفصول هو خلطه بين الجبهه التقيديه و التعليليه.

و فيه: أولاً: أنَّ الغرض من وجوب المقدمه هو الإيصال لا التمكن، لما عرفت من أنَّ التمكن لا يتوقف على الوجوب.

و ثانياً: أنَّ المقدمه إذا انفكت عن سائر ما له دخل في تحقق ذى المقدمه لا تقع على ما هي من المطلوبه الغيريه، إذ لم تكن حينئذ موصله، و المقدمه مطلوبه بهذه الحثيه.

و ثالثاً: بمنع لزوم أن يكون وجود ذى المقدمه من قيودها و مقدمه لوقوعها على نحو يكون الملازمه بين وجوب المقدمه بذاك النحو و وجوب ذى المقدمه، لما عرفت من أنَّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدمه و ليس لوجود ذى المقدمه دخل في ذلك، إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيلها لا وجود ذى المقدمه أو ترتبه.

و ممّا ذكر يظهر أنه لا يلزم من دخل التوصل أن يكون ذو المقدمه مطلوباً بطلب المقدمه لعدم دخل وجود ذى المقدمه في المقدمه، كما لا يخفى.

و رابعا: أن الغايه فى الأحكام العقلية عنوان لموضوعاتها، فهى المطلوبه بالحقيقه كما مرّ مرارا.

و منها: ما فى الكفايه من أنّ الإتيان بالمقدمه بناء على وجوب الموصله لا- يوجب سقوط الطلب منها إلا أن يترتب الواجب عليها، مع أنّ السقوط بالإتيان واضح، فلا بدّ و أن يكون بالموافقه؛ و معها يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه و لو لم توصل إلى ذيهـا (١).

أجاب عنه سيدنا الإمام قدس سره بأنّ الأمر غير ساقط بعد فرض تعلقه بالمقيد، و هو لا يتحقّق إلا بقيده كما فى المركبات، فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا- يسقط إلا بإتيان تمام المركب و ليس للأجزاء أمر أصلا، فبناء على المقدمه الموصله ليست ذات المقدمه متعلقه للأمر بل للمتقيد أمر واحد لا يسقط إلا بإتيان قيدها، فدعوى وضوح سقوطه فى غير محلّها (٢).

نعم، كما أفاد استاذنا المحقق الداماد قدس سره لا- يجب الإتيان بما أتى ثانيا إذا انضمّ سائر المقدمات لأنّ المأمور به- و هو المقدمه الموصله- يحصل بالانضمام و لا- حاجه فى امثاله إلى التكرار، فالمكلف يتخير فى إسقاط الأمر بين تتميم ما فى يده بجعله موصلا و بين رفع اليد عنه و الإتيان بفرد آخر موصل، كما كان قبل الشروع مخيرا فى الإتيان بأى فرد شاء. اللهم إلا إن اعتبرت الموالاه بين المقدمات فعدم الإتيان بقيه المقدمات يضرّ بما أتى، و لكنّه لم يعهد ذلك فى المقدمات، خلافا للأجزاء فإنّها ربّما اعتبرت على نحو يعتبر فيها الموالاه كأجزاء الصلاه، فلا تغفل.

و منها: ما نسب إلى درر الفوائد و نهايه الاصول من لزوم كون ذى المقدمه مقدمه لمقدمته فيتعلّق به الوجوب الغيرى، بل وجوبات متعدده غيريه بعدد المقدمات.

ص: ٥٧٥

١- ١) الكفايه: ١/١٨٦.

٢- ٢) مناهج الوصول: ١/٣٩٦.

وفيه: أنّ الدخيل في المقدمه ليس وجود ذى المقدمه حتى يلزم ذلك، بل هو الإيصال، وهو عنوان منتزع عن نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى مناهج الوصول، حيث إنّ ما ذكره فى الجواب لا يغنى مع أنّ وصف الإيصال لا يتوقّف على وجود ذى المقدمه، اللهمّ إلا أن يكون مراده من توقّف وصف المقدمه على وجود ذى المقدمه هو توقّف كشفه عليه لا توقّف وجوده عليه.

و منها: ما نسب إلى فوائد الاصول من لزوم الدور لأنّ وجود ذى المقدمه يتوقّف على وجود المقدمه، و بناء على قيديّه الإيصال فوجود المقدمه يصير متوقفا على وجود صاحبها.

وفيه: أنّ توقّف وجود ذى المقدمه على وجود المقدمه واضح، و أمّا توقّف وجود المقدمه الموصوفه على وجود ذبيها فممنوع بعد كون منشأ انتزاع الوصف هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، فإنّ المقدمات البالغه إلى ذلك الحدّ متلازمه مع وجود ذبيها و ليست موقوفه على وجوده، كما أنّ تماميّه أجزاء العله متلازمه مع وجود المعلول و ليست متوقفه على وجوده، كما لا يخفى.

فالجواب عنه بتغاير الموقوف مع الموقوف عليه لأنّ وجود ذى المقدمه يتوقّف على ذات المقدمه لا بقيد الإيصال و اتّصافها بالموصليّه يتوقّف على وجود ذى المقدمه كما فى مناهج الوصول (1).

منظور فيه لما عرفت من عدم توقّف الاتّصاف على وجود ذى المقدمه، فلا تغفل.

و منها ما حكى عن المحقّق النائينيّ قدّس سرّه من لزوم التسلسل، حيث إنّ الواجب لو كان خصوص المقدمه الموصله فبطبيعته الحال كانت ذات المقدمه من مقدمات تحقّقها فى

ص: ٥٧٦

الخارج نظرا إلى أنّ ذاتها مقومه لها و مقدّمه لوجودها، فعندئذ إن كان الواجب هو ذات المقدمه على الإطلاق لزم خلاف ما التزم به قدس سرّه من اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصله، وإن كان هو الذات المقيده بالإيصال إليها نقل الكلام إلى ذات هذا المقيّد بالإيصال، وهكذا... فيذهب إلى ما لا نهاية له؛ فالنتيجة أنّه لا يمكن القول بأنّ الواجب هو خصوص المقدمه الموصله.

أورد عليه في المحاضرات بأنّ ذات المقيّد وإن كانت مقومه له إلا أنّ نسبته إليه ليست نسبه المقدمه إلى ذبيها. نقل الكلام إليها ونقول إنّها واجبه مطلقا أو مقيده بالإيصال، وحيث إنّ الأوّل خلاف الفرض، فالثاني يستلزم الذهاب إلى ما لا نهاية له، بل نسبته إليه نسبه الجزء إلى المركّب، إذ على هذا القول تكون المقدمه مركبه من جزءين:

أحدهما ذات المقيّد و الآخر تقييدها بقيد و هو وجود الواجب في الخارج. كما هو الحال في كلّ واجب مقيّد بقيد، سواء كان وجوده نفسيا أم كان غيريا.

و على هذا فلا يبقى موضوع للقول بأنّ ذات المقيّد هل هي واجبه مطلقا أو مقيده بالإيصال (1).

ولقد أفاد و أجاد و إن كان قوله «و الآخر تقييدها بقيد و هو وجود الواجب في الخارج» لا يخلو عن المسامحه، لما عرفت من أنّ معنى تقييد المقدمه بالإيصال ليس تقييدها بوجود ذى المقدمه، بل المراد تقييدها ببلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن وجود ذبيها.

و كيف ما كان، فالذات لا تكون مقدمه للمقيّد حتّى يجيء فيها ما تقدّم، و ربّما يجاب عن التسلسل بأنّ الواجب هو المقدمه الموصله إلى ذى المقدمه لا- إلى المقدمه؛ فالذات لم تكن واجبه بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبه بقيد الإيصال إلى ذى المقدمه، و هو

ص: ٥٧٧

و لا يخفى عليك أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من عدم مقدّميه الذات بالنسبه إلى المقيّد لا يكفى الجواب المذكور، لأنّ ملاك وجوب المقدمات- هو الإيصال- موجود في الذات التي تكون مقدّمه بالنسبه إلى المقيّد أيضا؛ فكما أنّ المقيّد واجب بوجوب غيري بملاك الإيصال، وهكذا الذات ليست من حيث هي مطلوبه، بل من حيث إنّها تكون موصله إلى المقيّد تكون مطلوبه و هكذا. ثمّ إنّ ربّما استشهاد على ما ذهب إليه صاحب الفصول بجواز منع المولى عن غير الموصله، وهو آيه عدم استحاله وجوب خصوص الموصله، إذ لو استحيل وجوب خصوص الموصله لما جاز منع المولى عن غير الموصله، و حيث إنّ منع المولى عن غير الموصله ممكن و جائز فوجوب خصوص الموصله ليس بمستحيل.

اورد عليه في الكفايه بأنّ غير الموصله و إن لم يكن حينئذ واجبا و لكنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصله، بل لأجل المنع من غير الموصله، فإنّ مع المنع لا يؤثّر مقتضى الوجوب في غير الموصله. هذا مضافا إلى أنّ لازم المنع المذكور هو عدم التمكن من ذى المقدمه لاختصاص جواز المقدمه بصوره الإتيان بذى المقدمه، كما أنّ وجوبها أيضا مختصّ بصوره الإتيان و هو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل (٢).

يمكن الجواب عنه بما في نهايه الدرايه من أنّ الغرض من الاستدلال هو إبطال دعوى استحاله وجوب الموصله، و هو حاصل بنفس جواز المنع عن غير الموصله، هذا مضافا إلى أنّ معنى الإيصال مابين مع حقيقه ترتّب ذى المقدمه و إن كانا متلازمين، فيرجع المنع إلى المنع عن غير العله التامه فلا يتوقّف الجواز على إتيان ذى المقدمه، بل المقدمه الجائزه ملازمه لذيها، و حيث إنّه قادر على المقدمه المباحه فهو قادر شرعا

ص: ٥٧٨

١-١) مناهج الوصول: ٣٩٤/١.

٢-٢) الكفايه: ١٩١/١ و ١٩٢.

على ذبيها، فلا يرد شيء من المحاذير (١).

و بالجمله منشأ الإشكال في نظر صاحب الكفايه فيه و نظائره هو توهم أنّ الإيصال مساوق لترتب وجود ذى المقدمه، مع أنّ بينهما مباينه و ليسا مترادفه، بل هما متلازمان. و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال لا يوجب المحاذير.

فتحصّل أنّه لا إشكال فيما ذهب إليه صاحب الفصول من أنّ الواجب هو المقدمات الموصله.

اعتبار حال الإيصال

ذهب شيخ مشايخنا المحقق اليزدى في الدرر إلى أنّ الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا- مقيّد به حتّى يلزم المحذورات السابقه، و المراد أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريدّها بذواتها، لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن المطلوب الأصليّ، و لو لاحظ مقدمه منفكّه عمّا عداها لا يريدّها جزماً فإنّ ذاتها و إن كانت موردا للإرادّه، لكن لما كانت المطلوبيّة في ظرف ملاحظه باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

و هذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان و لا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيّداً و إن اتّحد معه فى الأثر (٢).

و إليه يؤول ما فى بدائع الأفكار حيث قال: و التحقيق فى المقام هو القول أنّ الواجب هو المقدمه فى ظرف الإيصال بنحو القضيّه الحيثيه. و بعبارة اخرى: الواجب هو الحصّه من المقدمه التوأم مع وجود سائر المقدمات الملازم لوجود ذى المقدمه- إلى أن قال-: إن قلت ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدمه الموصله إلى اختيار

ص: ٥٧٩

١- ١) نهايه الدرايه: ٣٥٦/١.

٢- ٢) الدرر: ١١٩/١.

أنّ الواجب هو المقدمه فى ظرف الإيصال مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمات هو التوصل إلى وجود ذى المقدمه، وهى ما تقرّر فى محلّه من أنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه جهات تقيديه، فإنّ ضمّ ذلك إلى ما اعترفت به ينتج اختصاص الوجوب بالمقدمه المعنونه بالإيصال، وما تقدّم من محذور عدم ترتّب الغرض المزبور على مجموع المقدمات لخروج الإراده عن دائره الاختيار فهو مضافا إلى اندفاعه بما ذكر مشترك الورود بين الرأين؟

قلت: إنّ منشأ انتزاع عنوان الموصليّه و حمله على المقدمه إمّا أن يكون ثبوت خصوصيه فى المقدمه بها يترتّب ذو المقدمه، كالسبب التوليديّ، و كمجموع المقدمات حتّى الإراده بناء على تعلق الأمر الغيرى بها أيضا، و كمجموع المقدمات ما سوى الإراده بناء على عدم تعلقه بها على ما تقدّم آنفا من إمكان اتّصاف مجموع المقدمات بصفه الإيصال عند تحقّق الإراده، فإنّ عنوان الإيصال فى هذه الموارد إنّما ينتزع من ذات المقدمه و إمّا أن يكون هو ترتّب ذى المقدمه على المقدمه.

و حيث إنّّه لا- يمكن المصير إلى الوجه الثانى، لما يرد عليه من المحاذير المتقدّمه فى صدر البحث- إلى أن قال:- يتعيّن اختيار الوجه الأوّل، و هو يقتضى تعين كون الإيصال ظرفا للمقدمه الواجبه لا قيّدا.

و تقريب ذلك هو أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمات- أعنى به التوصل إلى وجود ذى المقدمه- حيث إنّّه لا يترتّب على كلّ مقدمه بالاستقلال، بل غايه ما يترتّب عليها حفظ وجوده من ناحيتها فقط، فلا محيص فى مقام تعلق الوجوب الغيرى الناشئ من هذا الغرض بكلّ مقدمه من أحد أمور ثلاثه:

الأوّل: تقييد المقدمه الواجبه بترتّب ذى المقدمه عليها الملازم بوجود سائر المقدمات.

الثانى: تقييدها بوجود سائر المقدمات الملازم لترتّب ذى المقدمه.

الثالث: تخصيص الوجوب بالحصّه الخاصّه من المقدمه التوأم مع وجود سائر

المقدمات، بحيث يكون وجود سائر المقدمات ظرفاً للمقدمه الواجبه لا قيذا.

وقد عرفت فساد الأمر الأول، كما أنّ الأمر الثاني فاسد أيضاً باستلزامه تقدّم وجود كلّ مقدّمه من مقدمات الواجب على وجود نفسها لفرض أخذ وجود كلّ مقدّمه قيذا للمقدمه الاخرى، فيتعيّن الأمر الثالث، وهو ما اخترناه من القضية الحثيه (1).

ولا يخفى عليك أنّه لا وجه لما ذهبنا إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال و تقييد المقدمات به، لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخر في المتقدم حتّى يلزم المحال من تجافى الموجود مرتبته، بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمه أو المقدمات إلى حيث لا ينفك المترتب عليه عنها من المقدمه الاخرى أو ذى المقدمه. و من المعلوم أنّ المقدمات البالغه إلى تلك الحثيه تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال، ولا دخل لترتب المقدمه الاخرى أو ترتب ذى المقدمه في ذلك و إن كان ترتب المترتب ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحثيه. و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال لا محذور فيه حتّى يضطرّ إلى العدول عنه. هذا مضافاً إلى عدم خلوّ اعتبار حال الإيصال عن المحذور أيضاً.

بعد الاعتراف بأنّ الحثيه التعليليه فى الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيه التقييديه، إذ لحاظ الإيصال ممّا له مدخلية فى وجوب المقدمات بحكم العقل، و دعوى أنّ الإيصال لا دخل له، يساوق أن يكون الواجب هو مطلق المقدمه، وهو ممّا لا يلتزم به. و على فرض مدخلية لحاظ الإيصال فالمقدمه متّصفه و متقيده بلحاظ الإيصال و لا تكون مطلقه، كما لا يخفى.

و لذلك أورد عليهما سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب إن لم تكن دخيله فى وجوب المقدمه يكن تعلق الوجوب بها فى هذه الحاله

ص: ٥٨١

من باب الاتفاق لا الدخالة، فلا يعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحالة و لا توقّف تعلّقه عليها، لأنّ تمام الموضوع للوجوب إذا كان ذات المقدّمه من غير دخاله شيء آخر، فمع بقائها على ما هي عليه لا يمكن انفكاك الحكم عنها (١).

ثمره القول بالمقدّمه الموصله

قال في الوقايه: و أمّا ما يترتب على هذا الأصل و يمتاز فيه القولان فقد ذكر الإمامان (الجدّ و العمّ) عدّه أمور: أهمّها أمران:

أولهما ما سبقت الإشارة إليه من جواز المقدّمه المحرّمه للواجب الأهمّ مطلقا ترتّب عليه الواجب أم لا بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمه، و تخصيصه بما يترتب عليه بناء على تخصيص الوجوب بالموصله.

و ثانيهما: ما يأتي في المسأله الآتيه إن شاء الله من تصحيح العباده إذا كانت ضدّ الواجب (٢).

و الأمر الأوّل واضح؛ إذ لو قلنا بأنّ الواجب مطلق المقدّمه سواء كانت موصله أو غير موصله، فإذا توقّف الواجب الأهمّ كإنقاذ الغريق على المقدّمه المحرّمه كالدخول في دار الغير من دون إذن كان الدخول مقدّمه للواجب الأهمّ، و مقتضى الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه هو سقوط الحرمة عن الفعلية و صار الدخول من دون قيد الإيصال جائزا.

و أمّا لو قلنا بأنّ الواجب هو المقدّمه الموصله، ففي الفرض المذكور يختصّ جواز الدخول بما إذا كان موصلا إلى الواجب، فهذا الفرق يكفى في الثمره و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام في الأمر الثاني فحاصله أنّه إذا كان ترك الصلاه في أوّل الوقت مقدّمه لواجب أهمّ، كإزاله النجاسه عن المسجد مثلا؛ فإن قلنا بوجوب مطلق المقدّمه فهذا

ص: ٥٨٢

١-١) مناهج الوصول: ٣٩٧/١.

٢-٢) الوقايه: ٢٧٤/.

الترك كان واجبا بناء على أنّ ترك الضدّ من المقدمات لا المقارنات، فإذا كان الترك من دون قيد واجبا فبطبيعته الحال كان الفعل منهياً عنه بناء على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، وهذا النهى يوجب الفساد بناء على أنّ النهى الغيرى كالنهي النفسى فى الدلالة على الفساد، ولم نقل بالترتب. ولكن كلّ هذه البناءات محلّ إشكال أو منع كما قرّر فى محلّه، فالحكم بالبطلان فى هذه الصورة ليس بواضح، بل ممنوع.

و أما إن قلنا بوجود خصوص المقدمه الموصله، فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده، إذ إنّ المقدمه الواجبه بناء على هذا القول هى الترك الموصول لا- مطلق الترك، و نقيض الترك الموصول هو رفعه، أى ترك هذا الترك الخاصّ؛ و الرفع المذكور ليس عين الصلاه فى الخارج، بل هو مقارن مع الفعل و الترك المجرد، بل كان الفعل المطلق و الترك غير الموصول نقيضين للترك الموصول لزم- كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدّس سرّه- أن يرتفع النقيضان لإمكان الترك غير الموصول مع ارتفاع الفعل المطلق و الترك غير الموصول معاً، و من المعلوم أنّ النقيضين لا يرتفعان. وهذا شاهد على أنّ النقيض للترك الموصول هو رفعه و هو مقارن مع الفعل أو الترك المجرد. و عليه، فإذا وجب الترك الموصول حرم رفعه؛ و الحرمة من الرفع المذكور لا تسرى إلى مقارناته، فلو عصى المكلف بعدم إتيان الأهمّ و أتى بالصلاه كانت صلاته صحيحه.

و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام الشيخ الأعظم، حيث قال فى ردّ الفرق المذكور: إنّ الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك، لأنّ نقيض كلّ شىء رفعه، و نقيض الترك رفع الترك و هو غير الفعل، غايه الأمر على القول بوجود مطلق المقدمه ينحصر مصداق النقيض فى الفعل فحسب. و على القول بوجود خصوص الموصله فله فردان فى الخارج: أحدهما الفعل و الآخر الترك غير الموصول، حيث إنّ نقيض الأخصّ أعمّ،

و من الواضح أنّ حرمه النقيض كما تسرى إلى فعل الصلاه على الأول كذلك تسرى إليه على الثاني، لفرض أنّ الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فردة، و ثبوت الحرمة له من باب السرايه. و يديهى أنّه لا فرق فى السرايه بين انحصار فردة فى الفعل و عدم انحصاره فيه أبداً، فإذن تقع الصلاه على كلا القولين فاسده، فلا تظهر الثمره بينهما، انتهى.

و ذلك لما عرفت من أنّ الفعل و الترك المجزّد ليسا مصداقين لنقيض الترك الموصل للمحذور المذكور من لزوم ارتفاع النقيضين، بل هما مقارنان للنقيض و هو رفع الترك الموصل.

اللهمّ إلاّ أن يقال كما يستفاد من نهايه الدرايه: إنّ نقيض كلّ شىء رفعه و المركّب لا وجود له إلاّ وجود أجزائه و الرفع بديل الوجود، فذوات الأجزاء حيث إنّها متعدّده الوجود فهى متعدّده الرفع حقيقه، و الوحده الاعتباريه المصحّحه للتركّب و الكليّه نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتبارى لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجاً؛ فإذا فرض وجودان جمعها وحده اعتباريه فرفع ذين الوجودين عدمهما حقيقه، إلاّ أنّ عدم تلك الوحده الاعتباريه بالذات و الواحد بالاعتبار بالعرض تاره يساوق عدم الجزئين و اخرى يساوق عدم أحد الجزئين، و بهذا الاعتبار يقال رفع المجموع أعمّ، و نقيض الأخصّ أعمّ.

و عليه فنقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، فلا يتعدّد النقيضان للمقدّمه حتّى يلزم المحذور؛ فإذا قلنا بأنّ المراد من المقدّمه الموصله العله التامه أو المقدّمه التى لا تنفكّ عن ذيهى فهى مركّبه، أمّا الأول فمن ترك الصلاه و وجود إرادته الإزاله، و أمّا الثانى فمن الترك و تقيده بخصوصيته عدم الانفكاك.

و عليه، ففى الأول نقيض الترك هو الفعل و نقيض الإراده عدمها؛ فإذا وجب مجموع الترك و الإراده بوجوب واحد حرم مجموع الفعل و عدم الإراده بحرمة واحده. و من

الواضح تحقّق مجموع الفعل و عدم الإراده عند إيجاد الصلاه بدهاه عدم إمكان إرادته الإزاله مع فعل الصلاه، فلا يلزم من ذلك محذور ارتفاع النقيضين.

و فى الثانى نقيض الترك المرفوع به هو الفعل و نقيض خصوصيّه عدمها الرافع لها، فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه. و من الواضح أنّ الفعل مقترن أيضا بنقيض تلك الخصوصيّه المأخوذه فى طرف الترك، فلا يلزم أيضا محذور ارتفاع النقيضين (1).

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد قدّس سرّه بأنّ فيه -بعد الغضّ عمّا مرّ من الاشكال فى كون الواجب هو العله التامّه أو المقدمه الفعلية غير المنفكّه- إنّ العله التامّه إذا كانت متعلّقه للإرادته الواحده فلا محاله تكون ملحوظه فى مقام الموضوعية بنعت الواحده، و إلاّ -فالمتمكّن بما هو كذلك لا يمكن أن تتعلّق به إرادته واحدّه لأنّ تشخّص الإراده بالمراد و تكثّرها تابع لتكثّره؛ فالموضوع للحكم إذا كان واحدا يكون نقيضه رفعه، و هو رفع الواحد الاعتباريّ فى المقام لا فعل الصلاه و عدم الإراده، ضروره أنّ نقيض كلّ شىء رفعه أو كونه مرفوعا به، و الصلاه لم تكن رفع هذا الواحد الاعتباري و لا مرفوعه به. أمّا عدم كونها رفعا فواضح، و أمّا عدم كونها مرفوعه به فلاّنه أمر وجودي لا يمكن أن يكون رفعا، فرفعه عدمه المنطبق على الصلاه عرضيا و على الترك المجرد.

و كذا الحال فى المقدمه الخاصه، أى الترك غير المنفكّ، فإنّه فى مقام الموضوعية للإرادته الواحده غير متكثّر و عدم هذا الواحد نقيضه، و المفردات فى مقام الموضوعية غير ملحوظه حتّى تلاحظ نقائضها.

نعم، مع قطع النظر عن الواحده الاعتبارية العارضه للموضوع يكون نقيض الترك هو الفعل و نقيض الخصوصيّه عدمها، و لم يكن للخاصّ بما هو وجود حتّى يكون له رفع،

ص: ٥٨٥

و كذا المجموع في الفرض الأول، فالخلط إنّما هو من أجل إهمال الحيثيات و الوحده الاعتبارية اللاحقه لموضوع الحكم الذي هو محطّ البحث (١).

و عليه، فلا مجال لما ذهب إليه الشيخ لزوم ارتفاع النقيضين لو كان الفعل و الترك المجرد مصداقين لنقيض الترك الموصل.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيّدنا الإمام قدّس سرّه في ردّ الشيخ أيضا من أنّ رفع الترك الخاصّ لا يمكن انطباقه على الفعل ذاتا للزوم كون الحيثية الوجودية عين الحيثية العدمية؛ و عليه فلا- يكون الفعل مصداقا ذاتيا له، و الانطباق العرضي لا يوجب سرايه الحرمة، و عليه فتقع صحيحه. هذا بخلاف ترك الصلاة بناء على وجوب مطلق المقدمه فإنّ نقيضه هو فعل الصلاة لأنّ النقيضين هما المتقابلان إيجابا و سلبا، و الفعل- أعنى الصلاة- عين النقيض في الترك المطلق، فعليه فحرمة النقيض حكم نفس الفعل و هو يوجب الفساد (٢).

و يمكن أن يقال: إنّ رفع الترك الخاصّ لا يخلو عن حيثية الإثبات و الوجود، لأنّ سلب السلب إثبات، فلا محذور في انطباقه على الفعل ذاتا، فمع قطع النظر عن محذور لزوم ارتفاع النقيضين ليس هذا اشكالا آخر و لا مانع من سرايه الحكم من الرفع إلى الفعل ذاتا، هذا مضافا إلى أنّ جعل النقيض لترك الصلاة عين فعل الصلاة و لترك الصلاة الموصل مفهوم الرفع تفصيل بلا وجه، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه لا يختصّ بمورد دون مورد، و دعوى أنّ التقابل بين ترك الصلاة و بين فعل الصلاة بالإيجاب و السلب دون ترك الصلاة و رفع ترك الصلاة مندفعه بما مرّ من أنّ رفع الترك هو سلب السلب، و هو يرجع إلى حيثية الإثبات، فيكون التقابل بين ترك الصلاة و بين رفع ترك الصلاة أيضا بالإيجاب و السلب، فلا وجه للتفرقة، كما لا يخفى.

ص: ٥٨٤

١- ١) مناهج الوصول: ١/٤٠٤ و ٤٠٥.

٢- ٢) مناهج الوصول: ١/٤٠٢ و ٤٠٣.

و أيضا لا يرد على جعل الرفع نقيضا لترك الصلاة أنه يستلزم التسلسل فى الأعدام من دون نهايه إلى الإثبات، لأن نقيض الترك عدم الترك و نقيض عدم الترك عدم الترك و هكذا إلى ما لا نهايه له؛ فيلزم أن لا يكون الوجود نقيضا لعدم، و هو كما ترى (١).

لما عرفت من أن عدم ترك الصلاة سلب السلب و هو يفيد الإثبات و الوجود مفهوما فيناقض مع الترك الذى هو عدم، فلا يلزم من جعل نقيض كل شىء رفعه استلزام الأعدام من دون انتهائه إلى الإثبات.

و عليه فنقيض ترك الصلاة سواء قلنا بوجود مطلق المقدمه أو الموصله هو رفع الترك، كما يظهر ذلك أيضا من صاحب الكفايه فى المقام دون مبحث الضد كما حكى عنه فى المحاضرات، و كيف كان، فانحصر الإشكال على ما ذهب إليه الشيخ قدس سره فى أن النقيض فى المقدمه الموصله هو الرفع و لا يسرى إلى الخارج لمحدور ارتفاع النقيضين، بخلاف ما إذا قلنا بوجود مطلق المقدمه فإنه لا مانع من سرايه الحكم من النقيض و هو الرفع إلى الفعل، فمقتضى الفرق المذكور هو القول بالفساد فى ما إذا قلنا بوجود مطلق المقدمه دون ما إذا قلنا بالمقدمه الموصله. و كفى هذا للثمره بين القول بوجود مطلق المقدمه و القول بالمقدمه الموصله، و لكن عرفت أن سرايه الحرمة من الرفع إلى الفعل مبنى على البناءات الفاسده. و عليه فلا تسرى الحرمة من الرفع إلى الفعل بناء على وجود مطلق المقدمه و فرض صحه البناءات إتلاف الوقت. هذا مع كفايه الثمره الاولى التى أشار إليها فى الوقايه فى الفرق، فلا وجه للإطاله.

تذنيب و لا يخفى عليك أن الثمره فى المسأله الاصوليه هى الاكتشاف بها الحكم

ص: ٥٨٧

الكلّي الفقهيّ، و ذلك بأن يجعل المسأله الاصوليه صغرى، كأن يقال- كما فى نهايه الدرايه- كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها وجوبها، و كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا، فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا (١).

و عليه، فالبحث عن الملازمه مسأله اصوليه، فإنّه يكتشف بها الحكم الكلّي الفقهيّ، و هو أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا، و هو حكم فقهيّ متوقّف على المسأله الاصوليه، و أمّا جعل شىء كالوضوء مثلا مقدّمه و جعل المسأله الاصوليه كبرى، و يقال مثلا كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها ووجوبها ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه وجوبه، ففيه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ قدس سرّه تطبيق النتيجة الكلّيه الاصوليه على مصاديقها لا أنّه منتج لوجوب المقدّمه لتكون نتيجة القياس حكما كليّا فقهيّا.

كما أنّ جعل الوضوء مقدّمه و الحكم على كلّ مقدّمه بالوجوب ينتج أنّ الوضوء واجب و هو تطبيق الحكم الكلّي الفقهيّ على مصاديقه، و هو يتوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمه حتّى يصحّ القياس المزبور، و هو- أعنى وجوب كلّ مقدّمه- مستفاد من المسأله الاصوليه و هى ثبوت الملازمه.

فاستكشاف الحكم الشرعيّ الكلّي من المسأله الاصوليه يتوقّف على جعل المسأله الاصوليه صغرى للقياس، خلافا لما مرّ مرارا من جعل المسأله الاصوليه كبرى للقياس، فإنّه- كما عرفت- ينتج تطبيق المسأله الاصوليه على مواردّها لا- كشف الحكم الكلّي الفقهيّ، فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر أنّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمته واجبا عند نذر الواجب أو حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات عديده من جهه صدق الإصرار على الحرام بسبب تعدّد المعصيه، أو عدم جواز أخذ الاجره على

ص: ٥٨٨

المقدمه لكونها واجبه، و غير ذلك، كلهما من باب تطبيق الحكم الفقهي على مصاديقه، لا استكشاف الحكم الفقهي الكلي من المسأله الاصوليه، و إن توقف وجود الحكم الفقهي على المسأله الاصوليه.

و تقريب التطبيق المذكور بأن يقال: هذا الشيء الذي تعلق به النذر مقدمه للواجب، و كل مقدمه واجب؛ فالذي تعلق به النذر واجب. فهذا التطبيق تطبيق الحكم الكلي الفقهي و هو كل مقدمه واجب على مصاديقه، و ليس هذا القياس كاشفا للحكم الكلي الفقهي من المسأله الاصوليه، فلا وجه لجعل أمثاله و نظائره نتيجة للمسأله الاصوليه، فلا تغفل. نعم، هذه الأمور لو صححت لكانت ثمره، لكون المقدمه واجبه شرعا.

هذا مع الغمض عما في بعض الأمثله المذكوره، فإنه لا وقع لجعل صدق الإصرار ثمره المسأله، مع أن الوجوب الغيري لا إطاعه و لا- عصيان له في عرض الوجوب النفسى، و ليس له الباعثيه وراء باعثيه وجوب ذى المقدمه. و عليه فلا تتعدّد المعصيه بتعدّد المقدمات حتى يصدق الإصرار على المعصيه. و هكذا ليس اخذ الاجره على الواجبات التوصليه محرّما، بل الواجبات التبعديه إذا كان الأخذ على إتيانها بداعي امثالها لا على نفس الإتيان بها حتى ينافى عباديتها، بل يكون من قبيل الداعى إلى الداعى، اللهم إلا- أن يقال كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد بأنّ الداعى إلى الداعى ربّما يكون محرّما كالزنا و شرب الخمر و نحوهما، كما إذا قال شخص لغيره لو صلّيت ركعتين فأنا أسقيك الخمر، فلا إشكال في عدم كون الركعتين عباده عند العرف، إذ ليس محرّكه إلا فعلا محرّما، مع أن العباده هي التي يكون محرّكها هو التقرب إليه تعالى فقط.

و لا- يقاس ذلك بالصلاه الاستيجاريه لأنّ الأجير بعد المعامله يحصل له التقرب إليه تعالى، إذ لا يحركه نحو الصلاه في غياب المستأجر إلا- الخوف منه تعالى، و هو كاف في صدق العباده، فإنه لم يأت بها إلا خوفا من الله تعالى، إذ مع عدم الإتيان بالعباده في

غياب المستأجر لا يستحقّ المال شرعا و يكون تصرفه في المال المأخوذ أكلا للمال بالباطل، و هو معاقب عليه. فهو أتى بالعبادة لله تعالى حتى يستحقّ المال شرعا و لا يعاقب و يصير المال المأخوذ حلالا له.

فالعمل القربى للاستحقاق الشرعى كالعمل القربى للنيل إلى الحوائج الأخرى، بل الدينويّه فى عدم منافاته مع عباديّتها.

و هذا لا يأتى فى أخذ الاجره على عبادات نفسه فإنّها واجبه على نفسها و ليس عملا للغير حتى أتى بها مع التقرب للاستحقاق الشرعى، فالإتيان بها لأخذ الاجره ينافى العباديّة و الإخلاص فيها عرفا انتهى ما أفاده مع توضيح ما عنى.

نعم، لو أعطى شيئا لمن لم يكن له داع قوئى نحو العبادة حتى يحصل له بذلك قوّه الداعى و يأتى بالعبادة لله تعالى، صار الإعطاء داعيا إلى الداعى و يصحّ عمله، لأنّ الأخذ صار مقدّمه للعبادة لا أنّ العبادة صارت مقدّمه للأخذ، و لعلّ كثيرا ما يقع مثل هذا للأطفال الذين يقربون الحلم لأن يعتادوا بالعبادة و يميلوا إليها.

هذا مضافا إلى جريان الوجوه الأخر فى العبادات الاستيجاريّه دون المقام، كما ذهب السيد الحكيم قدّس سرّه إلى أنّ فعل العبادة بداعى غير الله سبحانه إنّما يمتنع من مقرّبيّتها للفاعل نفسه، فإن كان فعله لنفسه بطلت العبادة، لأنّه يعتبر فى جميع العبادات أن تقع على وجه مقرب للفاعل، أمّا إذا كان فعله لغيره متقربا عنه فلا موجب لبطلانها بالإضافه إلى غيره (1).

و كما ذهب السيد الخوئى قدّس سرّه إلى أنّ النيابة إنّما وقعت متعلّقا للأمر الاستجابى النفسى، كما هو مقتضى النصوص، و لا ينبغى الشكّ فى كون الأمر المذكور عباديا فيما إذا كان مورد النيابة من العبادات كالصلاه و الصيام و نحوهما.

ص: ٥٩٠

كما أنه لا بدّ من قصد التقرب بالأمر المذكور في سقوطه، وإلا لم تتحقّق العبادة، و بالتالى لم تتحقّق النيابة المأمور بها حسب الفرض؛ فعبادته العمل النيابة تستدعى تعديده الأمر المتعلّق به بعنوان النيابة لا محاله، فلا مناص للنائب من قصد التقرب بهذا الأمر لكي يتّصف متعلّقه بصفة العبادة التي هي مورد النيابة، فإنّه بدونها لم تصدر منه العبادة التي تصدّى للنيابة فيها، فما في بعض الكلمات، من أنّ الأمر النيابة توصلّى لا تعديدي فلا يلزم على النائب قصد التقرب به، كلام لا أساس له.

و كيف لا يكون عباديًا بعد فرض تعلّقه بما هو عبادة ضروره أنّ مورد النيابة ليس هو ذات الصلاة كيفما اتّفقت و إنّما هي على النحو الذي اشتغلت به ذمّه المنوب عنه، و لا شكّ في أنّ صاف ذمّه المنوب عنه بالصلاة المتّصفه بكونها عبادة المتقوّمه بقصد القربه، فلو لم يقصدها النائب كذلك لم يكن آتيا بما اشتغلت الذمّه به و لا كان ممثلا للأمر النيابة (1).

و كيف كان، فلا يقاس المقام بالعبادات الاستيجاريّه، فلا وجه لتصحيح أخذ الأجره على الواجبات العباديه من باب الداعي إلى الداعي، و معه فأخذ الأجره عليها محرّم فلا يرد على المثال المذكور إلاّ ما عرفت من أنّ تطبيق وجوب المقدمه على أخذ الأجره و الحكم بالحرمة من باب تطبيق الحكم الفقهي على مصاديقه، لا من باب استكشاف الحكم الكلّي الفقهي من المسأله الاصوليه.

و ممّا ذكر إلى الآن يظهر أنّ مسأله الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه مسأله أصوليه لوقوعها في القياس المنتج الحكم الفقهي الكلّي، و هو أنّ المقدمه واجبه شرعا لا للثمرات المذكوره، لا يقال: لا ثمره عمليه لإثبات الوجوب للمقدمه شرعا لأن الوجوب المقدمي (على فرضه) و عدمه سواء، لأنّه وجوب غير قابل للباعثيه

ص: ٥٩١

و لا يترتب عليه ثواب و عقاب، و لزوم الإتيان بالمقدمه عقلي كانت واجبه أو لم تكن (١).

و فيه أنّ الوجوب المقدمي ليس له باعثيه مستقله، و أمّا الباعثيه الغيريّه فهي لها موجوده بضروره الوجدان على أنّ قوله ادخل السوق و اشتر اللحم بعث نحو الخروج إلى السوق. و عليه، فلا- وجه لإنكار الثمره العمليّه لإمكان تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه المأمور به فيتّسع بذلك منطقه التقرب بها، و ذلك لأنّ الأمر الغيريّ بناء على ثبوت الملازمه أمر شرعيّ و قصد امتثاله تقرب إلى المولى، كما أفاده المحقق العراقيّ (٢).

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ المكلف إن كان يريد لإتيان ذى المقدمه و يكون أمره باعثاً له فلا محاله تتعلّق إرادته بمقدماته، فيكون البعث التبعيّ غير صالح للباعثيه، و إن لم يكن يريد لإتيان ذى المقدمه فلا يمكن أن يكون أمر المقدمه الداعي إلى التوصل به باعثاً، و مع عدم الباعثيه لا يمكن التقرب به (٣).

يمكن أن يقال: إنّ البعث الشرعيّ نحو ما يريده بحكم عقله غير مناف، بل مؤكّد و إن لم يردّه؛ فالبعث المقدميّ كالبعث إلى نفس ذى المقدمه، فكما أنّه ليس لغوا كذلك البعث المقدمي، و كما لا- يضرّ عدم الانبعاث الفعلّي في الأمر بذى المقدمه كذلك في الأمر الغيريّ لكفايه صلاحيه البعث على نحو الضرب القانوني، و لا يلزم البعث الفعلّي في كليهما، فلا تغفل.

تأسيس الأصل

و لا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبه إلى الملازمه لعدم وجود حاله سابقه

ص: ٥٩٢

١-١) مناهج الوصول: ٤٠٨/١.

٢-٢) راجع بدائع الأفكار: ٣٩٧/١.

٣-٣) راجع مناهج الوصول: ٤٠٩/١.

معلومه لوجودها أو عدمها حتى يجرى عند الشك في بقائها الاستصحاب، لأنها إما ثابتة أزلا أو معدومه أزلا.

فالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه إمّا تكون أزلا- أو لا تكون كذلك، من دون توقّف على فعلية الوجوب النفسى لذى المقدمه، فإنّ القضيّه الشرطيّه صادقه و إن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل، بل و إن كانا ممتنعين، كقولنا: لو كان شريك البارى موجودا لكان العالم فاسدا؛ فالملازمه بين الوجوبين على تقدير ثبوتها و عدمها على تقدير عدم ثبوتها كاستحاله اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدين و ما شاكلهما من الأمور الأزليه التى لم تكن محدوده بالحدّ الخاصّ لا زمانا و لا مكانا. فإن كان الملازمه موجوده فكلمّا رجعت إلى السابق كانت كذلك و لا تصل إلى زمان لم تكن الملازمه فيه حتى تكون حاله سابقه لها، و إن لم تكن الملازمه موجوده كان الأمر أيضا كذلك. هذا مضافا إلى أنّ الملازمه نفسها ليست حكما شرعيا و لا موضوعا ذا أثر شرعى حتى يجرى فيها الاستصحاب.

و هكذا لا تجرى فيها البراءه لعدم كونها حكما شرعيا حتى يمكن أن تجرى فيها البراءه.

هذا كله بالنسبه إلى جريان الأصل بالنسبه إلى المسأله الا-صوليه و هى الملازمه، و أمّا جريان الأصل الحكمي-أعنى جريان الاستصحاب-فى نفس وجوب المقدمه فقد ذهب فى الكفايه إلى جريان الاستصحاب فيه لكونه مسبوqa بالعدم، إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمه لم تكن المقدمه واجبه، حيث إنّ وجوب المقدمه يكون حادثا بحدوث وجوب ذيها، فحينئذ إن شكّ فى وجوب المقدمه من جهه الشكّ فى وجود الملازمه فمقتضى الاستصحاب عدم وجوب المقدمه.

اورد عليه بأنّ وجوب المقدمه على تقدير الملازمه من قبيل لوازم الماهيات التى ليست مجعوله، فكما أنّ الزوجيه بالنسبه إلى الأربعة ليست مجعوله بالذات لا بالجعل

البيسط الذى هو مفاد كان التامّ و لا- بالجعل التأليفى الذى هو مفاد الناقص، بل هى مجعوله بجعل الأربعة، كذلك وجوب المقدمه لا يكون مجعولا بالجعل البسيط و لا بالجعل التأليفى.

و لا أثر آخر مجعول شرعى مترتب على وجوب المقدمه حتى يجرى الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعى، و لو كان له أثر كبر النذر، فليس بهمّم و قابل للاعتناء، فلا مجال للاستصحاب فى نفس الوجوب لعدم كونه مجعولا و لا أثر آخر مجعول شرعى مهم مترتب عليه.

أجاب عنه صاحب الكفايه بأنّ وجوب المقدمه مجعول بالعرض و يتبع وجوب ذى المقدمه، و هو كاف فى جريان الأصل.

أورد عليه المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه بما حاصله أنّ ظاهر كلامه تسليم كون المورد من قبيل لوازم الماهيه إلا أنّ حاله حالها فى عدم قبول الجعل استقلالاً و بالذات (سواء كان بسيطاً أو تأليفياً) و قبول الجعل بالعرض، و هو كاف فى جريان الأصل.

و التحقيق كونه من قبيل لوازم الوجود لا- لوازم الماهيه، إذ ليست إرادته المقدمه بالنسبه إلى إرادته ذيهما كالزوجه بالإضافه إلى الأربعة، و إلا- فنفس وجوب ذى المقدمه كاف فى وجود وجوب المقدمه، إذ لا وجود لللازم الماهيه غير وجودها، فيكفى جعل للواحد المتعلّق بذى المقدمه لنسبته إلى ذى المقدمه ذاتاً و إلى المقدمه عرضاً مع أنّ إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيهما، لا أنّ إرادته واحده متعلّقه بذيهما بالذات و بالمقدمه بالعرض، و مع تعدّد الوجود بحسب تعدّد الجعل فلا يعقل كون الوجوب المقدمى بالإضافه إلى الوجوب النفسى من قبيل لوازم الماهيه التى لا اثنيته لها مع الماهيه وجوداً و جعلاً (1).

ص: ٥٩٤

فالأولى هو أن يقال: إنَّ المقام ليس من قبيل لوازم الماهية لتعدد وجود وجوب المقدمه و وجوب ذبيها.

هذا مضافا إلى أنَّ الجعل العرضي ليس شيئا منحازا حتى يجرى فيه الأصل.

و لو سلّم أنَّ وجوب المقدمه من قبيل اللوازم فلا نسلمّ عدم ترتّب أثر شرعيّ مجعول عليه، لما مرّ من صحّحه بعض الآثار كقصد القربه بوجوب الأمر المقدمى الشرعيّ، فباعتبار كونه ذا أثر شرعيّ يجرى فيه الاستصحاب.

لا يقال: جريان الاستصحاب فى نفس وجوب المقدمه مع الشكّ فى وجود الملازمه و عدمها ينافى الملازمه إن كانت و يستلزم التفكيك بين المتلازمين لكون وجوب المقدمه من قبيل لوازم الماهية أو من قبيل لوازم الوجود، و التفكيك بين المتلازمين محال، و مع الاستحاله لا مجال لإطلاق أدلّه الاستصحاب، فاللّازم هو إحراز الإمكان فى مورد الجريان، و هو غير محرز لاحتمال وجود الملازمه، فيلزم من جريان الأصل فى وجوب المقدمه التفكيك بين المتلازمين إن كانت الملازمه بينهما، و هو محال.

أجاب عنه فى الكفايه بأنّ الملازمه إن كانت بين الوجوبين الواقعيين فلا منافاه، لأنّ غايته هو تخالف الحكم الظاهريّ مع الحكم الواقعيّ، و كم له من نظيره، و إن كانت بين الوجوبين الفعليين أو كانت الملازمه مطلقه حتى فى المرتبه الفعلية لما صحّ التمسّك بأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه لاحتمال الملازمه، و معه يلزم التفكيك بين المتلازمين.

و فيه كما أفاد المحقّق الأصفهانيّ: أنّ الدعوى فى خصوص مرتبه الفعلية، فإنّ الوجدان و البرهان ليس إلا على استلزام إرادته ذى المقدمه لإرادته المقدمه و على استلزام البعث الحقيقيّ نحوه للبعث الحقيقيّ نحوها بلا نظر إلى مرتبه الإنشاء بما هى إنشاء بداهه عدم الوجدان و البرهان فى مثلها؛ فالجواب حينئذ ما ذكرناه مع أمثال المقام أنّ إحراز الإمكان فى موارد العمل غير لازم، بل إحراز الاستحاله مانع، و إلاّ فالدليل الظاهر فى

شمول المورد حجّه على التعيّد به ما لم تقم حجّه على خلافها، واحتمال الاستحالة غير حجّه، فلا يمنع عن تصديق الحجّه، فتدبر جيّدا (١).

و عليه، فالملازمه سواء كانت بين الواقعيّين أو بين الفعليّين لا- تمنع عن جريان الأصل عند الشكّ فيها لأنّ إطلاق أدلّه الاستصحاب حجّه ما لم يحرز المانع، وهي الملازمه، فتحصل إلى مقتضى الأصل في المسأله هو أنّه لا أصل في نفس الملازمه لو شكّ فيها، ولكنّ الأصل الحكميّ- أعنى أصاله عدم وجوب المقدمه عند وجوب ذيلها- جاريه.

أدلّه وجود الملازمه

منها شهاده الوجدان، ذهب شيخنا الأعظم قدّس سرّه إلى شهاده الوجدان على وجود الملازمه بين طلب ذى المقدمه و طلب المقدمه، و تبعه صاحب الوقايه و الدرر و المحقّق العراقيّ و صاحب الكفايه (٢).

و المحصّل من تقرّباتهم أنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلّق بالفعل و المتعلّق بمقدّماته، و ليس المراد تعلق الطلب الفعليّ بها؛ كيف و البدايه قاضيه بعدمه لجواز غفله الطالب عن المقدمه. نعم في مثل الشارع الذي لا يغفل يصحّ دعوى ذلك، و لكنّ النزاع ليس منحصرًا في الطلب الصادر من الشارع، فالمدعى أنّ المولى إذا التفت إلى مقدّمات مطلوبه لكان طالبا لها و هو كاف في ترتّب جميع آثار الأمر الفعليّ حتّى لزوم الامتثال، و لذا لو غرق ولد المولى و هو لا- يعلم أو لا- يعلم أنّ الغريق ولده فالطلب الفعليّ و إن لم يكن متحقّقًا لتوقفه على الالتفات المفروض عدمه، لكن حيث إنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلك لكان طالبا لإنقاذه يكفي في ترتّب آثار الأمر الفعليّ، بحيث لو لم ينقذ العبد ابن المولى في المثال المذكور عدّ عاصيا و يستحقّ العقاب. فكما أنّ التقرير المذكور كاف في الواجبات

ص: ٥٩٦

١- (١) نهايه الدرايه: ٣٧٤/١.

٢- (٢) راجع الوقايه: ٢٤٩- الدرر: ١٢٥- بدائع الأفكار: ٣٩٩/١- الكفايه: ٢٠٠/١.

النفسيه كذلك يكون كافيا في الواجبات الغيريه.

و بعباره اخرى أنّ الفاعل لفعل إذا رأى توقفه على شيء أراده و أتى به ليتمكن من الفعل الذي يكون مطلوبه،و إذا كان طالبا لفعل الغير لكان بالنسبه إلى مقدماته أيضا طالبا و لو لم يكن طلبه فعليا بعدم التفاته إلى ذلك بجهه من الجهات.

و بتقدير آخر أنّ الإراده التشريعيه تابعه للإراداه التكوينيّه إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما؛فكلّ ما أمكن تعلّق الإراده التكوينيّه به أمكن تعلّق التشريعيه به،و كلّ ما استحال تعلّق التكوينيّه به استحال أن يكون متعلّقا للتشريعيه؛و هكذا كلّ ما يكون موردا للإراداه التكوينيّه عند تحقّقه من نفس المرید يكون موردا للتشريعيه عند صدوره من غير المرید.و من الواضح أنّ المرید لفعل بالإراداه التكوينيّه تتعلّق إرادته أيضا بالتبع بإيجاد مقدماته و إن كان غافلا عن مقدّميتها لذلك الفعل،بمعنى أنّه لو التفت إلى توقّفه عليها في مقام وجوده لأرادها،و لازم ذلك بمقتضى التبعيه المتقدّمه أن يكون تعلّق الإراده التشريعيه من الأمر بفعل مستلزما لتعلّق الإراده التشريعيه التبعيه بمقدّمات ذلك الفعل (١).

يرد على التقريب الثاني أنّ الموليّه و الإرشاديّه من شئون الأمر لا من شئون الإراده أيضا،حيث لا يعقل أن تكون الإراده لجعل الداعي.نعم،يشهد وجدان الإراده التشريعيه-أي إراداه المقدمه من الغير عند إراداه ذيه-على كون الأمر المتعلّق بها تبعاً للإراداه التشريعيه أمر،مولويّا إذ-كما أفاد المحقق الأصفهانيّ قدّس سرّه-لا إراداه تشريعيه في المقدمه بناء على الإرشاديّه إذ لا شأن للناصح و المرشد إلاّ إظهار النصح و الإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح و الفساد.و هذا لا يقتضى إراداه المرشد لذات المأمور به،قلنا و إراداه الإرشاد تكويّنه لا تشريعيه (٢).

ص: ٥٩٧

١-١) بدائع الافكار: ٣٩٩/١.

٢-٢) نهايه الدرايه: ٣٧٤/١.

فإرادته وجود المقدمات من الغير و لو كانت تقديرية مما يشهد عليها الوجدان، و هي حيث تعلقت بذات المقدمات تدلّ على أنّها تشريعية لا- إرشادية، إذ لا شأن للإرشادية إلا إظهار النصح و الإرشاد إلى ما يترتب على المقدمات من الصلاح و هو النيل إلى ذى المقدمه، و الفساد و هو عدم النيل بترك المقدمه؛ و المفروض فى المقام إرادته ذات المقدمات و لو بتبع ذيلها.

أورد على الاستدلال المذكور فى نهايه النهايه بأنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى بما هو مولى لا يريد سوى ما هو مطلوبه الأولى الذاتى و أمّا مطلوبه الثانوى العرضى فذلك مطلوبه بما أنّه أحد العقلاء و بتلك الجبهه التى يشاركه فيها عبده و سائر العقلاء، فيكون أمره بالمقدمات و طلبه لها إرشادياً محضاً، و لذا ربّما ينفى إرادته غير ذى المقدمه و يصرح بأنّى لا اريد منك إلاّ الكون على السطح، و أمّا ما عداه فالإتيان به و عدمه على حدّ سواء (1).

و فيه أنّ نفي الإراده لا- يصحّ إلا- إذا كان المقصود منه نفي الإراده الذاتيه، و إلاّ فمع الالتفات بأنّ المطلوب الأولى الذاتى لا يمكن الإتيان به إلاّ من طريق الإتيان بمقدماته نمنع نفي الإراده التبعيه، بل يشهد الوجدان على وجودها فيما إذا رأى أنّ التأخير فى المقدمات يوجب تفويت المطلوب الأولى، فإنّه نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان بالمقدمات مع التأكيدات المكرره حتّى لا يفوت المطلوب الأولى و لا- يكتفى بمجرد إظهار النصح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد، بل يريد من الغير تشريعاً أن يأتى بالمقدمه، و هذا هو الشاهد على أنّ الأمر المتعلق بالمقدمه مولوى لا إرشادى كأحد من العقلاء، و إلاّ لا كفى بمجرد إظهار النصح و الإرشاد. و دعوى أنّ المولى يكون بالنسبه إلى إتيان المقدمات و عدمها على

ص: ٥٩٨

حدّ سواء كما ترى، ويكذبها الوجدان.

و ممّا ذكر يظهر ما فى نهايه الاصول حيث قال: إنّ الوجدان من أقوى الشواهد على عدمه بداهه أنّه بعد مراجعه الوجدان لا ترى فيما ذكرت من المثال إلّا بعثا واحدا، و لو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدّمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعدّده؟ فهل تراه يقول أنّ لى أوامر متعدّده؟ لا، بل يجب بأنّ لى بعثا واحدا و طلبا فاردا متعلّقا بالفعل المطلوب.

نعم، لا- ننكر أنّ العقل يحكم بوجود إتيان المقدّمات حفظا لغرض المولى و تمكّنا من إتيانه، و لكن أين هذا من الوجوب الشرعىّ و الطلب المولوىّ! و بالجملة، الوجدان أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدّمات. و لذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امثله العبد ديناراً فامثل العبد أمرا صادرا عنه متعلّقا بفعل له ألف مقدّمه-مثلا-فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد؟ و ليس ذلك إلّا لعدم وجود البعث بالنسبه إلى المقدّمات، بل الموجود بعث واحد متعلّق بالفعل المطلوب حتّى فى صورته جعل المقدّمه فى قالب الطلب أيضا، لما عرفت من أنّ البعث نحو المقدّمه بما هى مقدّمه عين البعث نحو ذبيها بالنظر الدقيق (1).

و ذلك لما قرّناه من شهاده الوجدان على وجود الإراده التشريعيّه إذا التفت المولى إلى المقدّمات مطلوبه و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبه إلى الإتيان و عدمه.

و قوله: «لو سئل المولى بعد ما أمر» إلخ، لا يفيد؛ لأنّه إن أراد به أنّ الأمر نفى الأمر النفسىّ بالمقدّمات فهو كذلك و لا يدعيه أحد، و إن أراد به أنّه نفى الأمر الغيرىّ فهو أول الكلام، و ليس ذلك ببديهيّ. هذا هو الذى صرّح بوجوده الشيخ و من تبعه بالوجدان، فكيف يستدلّ بأمر يكون موردا للإنكار، و هكذا لا مجال للاستشهاد

ص: ٥٩٩

بقوله: «أنه لو التزم المولى بأن يعطى الخ، فإنه تابع لما التزمه، فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار، وأمّا إذا التزم بامتنال الأمر و لو كان غيريّا فعليه ألف دينار، فالاستحقاق تابع لمقام الإثبات و لا ارتباط له بمقام ثبوت الأمر، وعدم استحقاق الزائد تبعاً لعدم التزامه إلا بإتيان الواجب النفسى لا يكون شاهداً على عدم تعلق الأمر الغيرى الشرعى بالمقدمات، كما لا يخفى.

نعم، يرد على الاستدلال المذكور ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه من أنّ الضرورة قاضيه بعدم إرادته البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث فى غالب الموارد، فيلزم تفكيك الإرادة عن معلولها، وإرادته البعث غير حاصله (1)، إذ عدم تحقق البعث المتعدّد بتعداد المقدمات و لو مع الالتفات إلى مقدّميتها يكفى فى عدم وجود إرادته البعث نحو المقدمات و إلاّ- لزم التفكيك بين إرادته البعث و معلولها و هو البعث و هو مستحيل، و وجود البعث عند التأخير فى الإتيان بالمقدمات لا- يستلزم وجوده فى سائر الموارد. هل ترى من امر بطبخ الغذاء للعشاء أمر بعده على مقدّماته العديده من اشتراء اللحم و البقولات و غيره من المقدمات العديده؟ إندعوى الملازمه بين البعث إلى ذى المقدمه و البعث إلى مقدماته ممنوعه، كما أنّ دعوى الملازمه بين إرادته البعث إلى ذى المقدمه و إرادته البعث إلى مقدماته كذلك، لما عرفت من أنّ وجود إرادته البعث إلى المقدمات تشريعاً مع عدم الأمر المولوى اليها فى جميع الموارد حتّى مع الالتفات يستلزم التفكيك بين الإرادة و معلولها، و هو مستحيل.

و أمّا إرادته نفس عمل الغير؛ ففى مناهج الوصول أنّها غير معقوله، لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق بإرادته نفسه لا غيره؛ نعم، يمكن اشتياق صدور عمل من الغير، لكن قد عرفت مراراً أنّ الاشتياق غير الإرادة التى هى تصميم العزم على الإيجاد، و هذا محالاً يتصوّر

ص: ٦٠٠

و ممّا ذكر يظهر أنّ قياس الإرادة التشريعيّه بالإرادة التكوينيّه و القول بأنّ الإرادة التشريعيّه تابعه للتكوينيّه إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما فكلّ ما يكون موردا للإرادة التكوينيّه عند تحقّقها من نفس المرید يكون موردا للتشريعيّه عند صدورها من غير المرید في غير محلّه، فإنّ تعلّق الإرادة التكوينيّه بالمقدّمات تبعا للإرادة إلى ذیها ممكن، بخلاف تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الغير، فإنّ تعلّق الإرادة بعمل الغير غير معقوله، و المعقول هو إرادته البعث إلى الشیء، و قد عرفت أنّ عدم البعث في غالب الموارد شاهد عدم وجودها و إلّا لزم التخلّف بين العله و المعلول.

هذا مضافا إلى أنّ تعلّق إرادته البعث بالمقدّمات مع صحّحه انبعاث العبد بالبعث إلى ذیها لنحو لا يتحقّق من الحكيم، إذ لا غايه لها و لا فائده، اللهمّ إلّا أن يكتفى في الفائده بإمكان التقرب بامثال الأمر المولوی الشرعیّ التبعیّ كما مرّ تقریبه سابقا، فتأمّل.

و عليه، فما ورد في الشرع من الأوامر الغيریه يحمل على أحد الأمور من الإرشاد إلى الشرطيّه لمن جهل بها كقوله تعالى: إذا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الْآيَهُ أَوْ الْإِرْشَادِ إِلَى مَا حَكَمَ الْعَقْلُ كالأمر بإطاعه الله أو لتأكيد ذی المقدمه كناية. إذ ليس المراد منها الأوامر المولویّه لما عرفت، و لذلك قال سيّدنا المحقّق الداماد قدّس سرّه: يحتمل أن يكون إرادته المقدمّات من باب أنّ المولى أحد من العقلاء لا من باب المولویّه، فمجزّد تعلّق الإرادة نحو المقدمّات لا يدلّ على أنّ الإرادة كانت مولویّه، و أيضا قال سيّدنا الفقيه الكلبيكاني قدّس سرّه: إنّ المولى بعد ما يرى أنّ تشريع الحكم نحو مطلوبه كاف في محرّكيه العبد و كاف في إحداث خوف المخالفه في نفسه، بحيث تحرّكه تلك الإرادة النفسیّه إلى مطلوبه مع ما يتوقّف عليه

من المقدمات، فما الملزم، بل و ما الباعث له في تشريع الحكم نحو المقدمات أو انقذاح الإرادة نحوها. و قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره مضافا إلى ما مرّ أنّ القول بوجوب المقدمه يستلزم اجتماع الأمرين في المقدمه الداخليه لكونها نفس المركب فيتعلق بها الأمر النفسى المتعلق بالمركب و الأمر الغيرى.

و لكن لقائل أن يقول: إنا لا نسلم عدم معقوليه تعلق الإراده بنفس عمل الغير، فإنّ المقذور بالواسطه مقدور، فعمل الغير و إن لم يكن بنفسه مقدورا، و لكن إرادته بواسطه مقدوريه مبادئه معقول و هو إيجاد الداعى نحو إتيانه بالبعث إليه، و المفروض أنّ البعث إليه كالبعث إلى ذى المقدمه معقول في نفسه و إن لم يكن حاجه إليه بعد بعثه إلى ذى المقدمه.

فكما أنّ المسببات التوليديه مقدوره بمقدوريه أسبابها، كمقدوريه الإحراق بمقدوريه الإلقاء في النار، كذلك يكون عمل الغير سواء كان من المقدمات أو ذيه مقدورا و يصح إرادته بإمكان مباديها و القدره عليها. فإذا عرفت معقوليه تعلق الإراده بعمل الغير فالإرادته التشريعيه تابعه للإرادته التكوينيّه؛ فإذا أراد المولى من عبده الإتيان بشىء كان ذلك ملازما لإرادته لمقدماته، كما إذا كان نفسه مريدا لذلك الشىء، فيصح القول بأنّ الإراده التشريعيه تابعه للتكوينيّه إمكانا و امتناعا و وجودا و عدما، فكلّ ما يكون موردا للإرادته التكوينيّه عند تحقّقها من نفس المريد يكون موردا للتشريعيه عند صدورها من غير المريد. لا يقال: إنّ الإراده من دون البعث لا توجب لزوم الإتيان لزوما تشريعيّا، و المفروض في المقام عدم تحقّق البعث في غالب الموارد.

لأننا نقول: إنّ الإراده الحتميّه و لو كانت تقديرية كفت في لزوم الإتيان، ألا ترى أنّ إرادته الإنقاذ و لو لم يبعث إليه لعدم التمكن منه كافيّه في وجوب الإنقاذ على العبد، بل لو لم يلتفت المولى إلى أنّ ابنه غرق كانت الإراده التقديرية موجبه لوجوب العمل عليه. و عليه، فإيجاب العمل لا يتوقّف على البعث الخارجى. و في المقام بعد وجود

الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و إرادته المقدمه مولويًا كفى ذلك فى لزوم الإتيان بها مولويًا، فلا- يضرّ عدم تحقّق البعث الخارجى فى غالب الموارد لعدم الحاجه إليه بعد البعث إلى ذىها.

فتحصّل أنّ الملازمه محقّقه بين الإراده المولويّه الشرعيّه لذى المقدمه و الإراده المولويّه الشرعيّه للمقدمات، كما يكون كذلك بالنسبه إلى الإراده التكوينيّه؛ و الحاكم بوجودها هو الوجدان. و عدم تحقّق البعث إلى المقدمات لا يكشف عن عدم وجود الإراده المولويّه بالنسبه إلى المقدمات للاكتفاء فيه بالبعث إلى ذى المقدمات. و عليه، إرادته المقدمات مولويًا تكفى فى لزوم الإتيان بها شرعا، كما يكون كذلك فى سائر الموارد التى تحققت الإراده المولويّه من دون بعث فى الخارج، و احتمال أن يكون إرادته المقدمه من باب كون المولى أحدا من العقلاء. و اللابديّه العقليّه مندفع بأنّ اللابديّه العقليّه هى درك الضروره لا الإراده، و المفروض فى المقام هو وجدان إرادته المقدمات بتبع إرادته ذىها، و لذا يرغب و يحرك نحوها فيما إذا رأى أنّ المخاطب لم يأت بها، و أيضا عدم الداعى إلى البعث نحوها لا ينافى انقداح الإراده نحوها بعد ملاحظه توقّف ذىها عليها كالإرادات التكوينيّه.

و أمّا لزوم اجتماع الأمرين فى المقدمات الداخليه ففيه منع بعد تعدّد الحثيات فى الأجزاء، إذ البعث عقليّ و الحثيات التعليليه ترجع إلى الحثيات التقيديّه فيتعدّد الموضوع باعتبارها، فلا يجتمع الأمران فى شىء واحد، كما لا يخفى.

و ممّا يذكر يظهر ما فى المحاضرات من أنّ الإراده بمعنى الشوق المؤكّد ليست من مقوله الحكم فى شىء ضروره أنّ الحكم فعل اختياريّ للشارع و صادر منه باختياره و إرادته. و إن أريد منها الاختيار و إعمال القدره نحو الفعل فهى بهذا المعنى و إن كانت من مقوله الإفعال إلاّ أنّ الإراده التشريعيّه بهذا المعنى باطله، و ذلك لما تقدّم من استحاله تعلق الإراده بهذا المعنى، أى إعمال القدره بفعل الغير. و إن أريد منها الملازمه

بين اعتبار شيء على ذمته المكلف و بين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بدهاه أن المولى قد لا يكون ملتفتا إلى توقفه على مقدماته كى يعتبرها على ذمته، على أنه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بدّيه الإتيان بها حيث إنه مع هذا لغو صرف (١).

و ذلك لما عرفت من أن الإرادة المولويّه و إن لم تكن من مقوله الحكم فى شيء كافيه فى وجوب العمل و لو لم يأمر لعدم التمكن منه، بل الإراده التقديرية للمولى أيضا كذلك فضلا عن الإراده الفعلية، فوجوب العمل من مقتضيات إرادته المولى. هذا مضافا إلى إمكان منع الاستحاله فى تعلق الإراده بمعنى أعمال القدره بفعل الغير، لأنّ المقدور بالواسطه مقدور، فعمل الغير مع صدوره عن اختياره مقدور بواسطه مقدوريه البعث و جعل الداعى إليه. لا يقال: إنّ البعث إلى المقدمات مع البعث إلى ذبيها غير لازم فكيف يؤثر فى مقدوريه عمل الغير. لأننا نقول: يكفى فى مقدوريه عمل الغير إمكان البعث إليه و لا يتوقف المقدوريه على تحقّق البعث الخارجى. و عليه، فلا يضرّ بالمقدوريه عدم البعث الخارجى لعدم الحاجه إليه بعد البعث إلى ذى المقدمه.

فالأقوى هو صحّه دعوى الملازمه الشرعيه بين الإرادتين، كما يشهد له وجدان إرادته المقدمات من الغير كمطالعه الدروس من الولد، فإنها مقدّمه بالنسبه إلى مقاصد التحصيل؛ و من المعلوم أنّ الإراده غير الإرشاد أو غير تأكيد إرادته ذى المقدمات.

و لعلّ مراد الشيخ قدس سرّه من دعوى الملازمه بين الطلبين أيضا هو ذلك، إذ يستعمل الطلب بمعنى الإراده أحيانا، فتدبّر جيدا.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمه الشرعيه لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب و عقاب و إطاعه و عصيان على حدّه، لأنّ الأوامر الغيريه و إن كانت شرعيه و لكنّها

ص: ٦٠٤

تابعه فى الأمور المذكوره للأوامر الأصلية كما عرفت سابقاً، فلا تغفل.

و ربّما يبرهن على وجود الملازمه بأنّ المقدمه واجبه، إذ لو لم تكن واجبه لم يمنع من تركها، فإذا لم يكن الترك ممنوعاً و تركه فإن بقي ذو المقدمه على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلاّ انقلب الواجب المطلق عن وجوبه.

و فيه أنّ عدم المنع الشرعى من ترك المقدمه لا يوجب جواز تركه بعد حكم العقل بلا بدّيه الإتيان بالمقدمه لامتنال الأمر بذيتها، فحينئذ إذا ترك المقدمه بسوء الاختيار لا يوجب ذلك أحد المحذورين، فإنّه كما أفاد فى الكفايه و إن لم يبق له وجوب مع ترك المقدمه إلاّ أنّه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكناً من الإطاعة و الإتيان، و قد اختار تركه بترك مقدمته بسوء الاختيار مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب (١).

فلا محذور فى اختلاف حكم المقدمه مع ذيتها، كما ربّما يختلف حكم المتلازمين لأنّ تعلق الحكم بأحد المتلازمين لوجود المصلحه فيه لا يسرى إلى الآخر لخلوّه عن المصلحه، و إلاّ لزم تعلّقه به بلا ملاك، و هو ممتنع، نعم، يلزم أن لا يكون حكم الآخر مضاداً له، فلا تغفل.

فدعوى الملازمه بين إرادته المقدمه و إرادته ذيتها لا برهان لها، و إنّما يشهد لها الوجدان بما عرفت من التقريب، و لذلك كان الأولى أن يقال إنّ الملازمه وجدائيه لا عقليه، فما اشتهر من أنّ الملازمه عقليه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه أو بين إرادته ذى المقدمه و إرادته المقدمه منظور فيه لعدم قيام برهان عقلى على ذلك، و إنّما الدليل عليه هو الوجدان، فلا تغفل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التفصيل بين المقدمات من جهه السبب و غيره و القول بوجوب

ص: ٦٠٥

الأول دون الثاني، من جهة أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بالمقدور و المقدور فيما إذا كانت المقدمه سببا هو السبب لا المسبب ليس تفصيلا في الواجب الغيري، بل هو تحديد لمتعلّق الواجب النفسى، و يرجع إلى أنّ الأمر النفسى فيما إذا كانت المقدمات من الأسباب متعلّق بنفس الأسباب دون المسببات لعدم قدره عليها.

هذا مضافا إلى ما فيه من كفايه القدره مع الواسطه فى صحّه التكليف، و المفروض أنّ المسببات مقدوره بواسطه أسبابها.

و القول بلزوم كون المسببات من أفعال المكلف فى صحّه التكليف فلا يصحّ التكليف بما يكون صادرا من السبب و لو بالطبع كالإحراق المسبب من النار، كما ذهب إليه استاذنا المحقق الداماد قدّس سرّه غير سديد لما فى بدائع الأفكار من أنّ المسبب من أفعال المكلف بنظر العرف.

هذا مضافا إلى أنّه يكفى فى متعلّق التكليف مجرّد الاستناد إلى المكلف و إن لم يكن فعلا له، و المفروض أنّ المسبب مستند إلى المكلف بالنظر الدقّى (1).

و ربّما يخصّص الوجوب الشرعى فى المقدمات بالشرعى منها و استدللّ عليه بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث إنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادة.

أورد عليه بأنّ توقّف المقدميه على الوجوب الغيري إن كان فى مقام الثبوت يلزم الدور، فإنّ الوجوب الغيري متوقّف على المقدميه، فإن كانت المقدميه متوقّفه على الوجوب الغيري لدار، و هو محال و إن كان التوقّف فى مقام الإثبات بمعنى أنّ العلم بالشرطيه يتوقّف على الوجوب الغيري فلا يلزم الدور، و لكن يرد عليه منع التوقّف المذكور، و ذلك كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ الوجوب الغيري التبعي لا يمكن أن يكون كاشفا عن الشرطيه لأنّ الملازمه الواقعيه بين الإرادتين بنحو الكبرى الكليّه

ص: ٦٠٦

لا- يمكن أن تكون كاشفه عن الصغرى، وكذا الملازمه بين البعث إلى ذى المقدمه و البعث التبعي إلى مقدمته (1)، بل العلم بالمقدميه أو الشرطيّه يحصل بأحد الأنحاء، منها الإخبار بذلك-أعني المقدميه-و منها النهى الإرشادي عن استعماله في الفعل المركب، كقوله عليه السلام: «لا- تصلّ في أجزاء ما لا يؤكل لحمه» فإنه يفيد مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و منها الإنشاء-أعني التكليف إلى ذى المقدمه متقيدا بالشرط-كقوله:

«صلّ متطهرا»، و منها الأمر الإرشادي إلى المقدمه كقوله تعالى: إذا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ آيَهُ. و غير ذلك من الأنحاء.

فإذا ثبت مقدميه شيء أو شرطيته شرعا فهي كالمقدمات العقلية و العادية في صدق معنى الشرط عليه من أنه ما ينتفى بانتفائه المشروط، و بعد ذلك فالمقدمه الشرعيه كالمقدمات العقلية، كما لا يخفى.

و كيف كان، فلا- وجه للتفصيلات المذكوره في الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيلها، و قد عرفت أنّ الوجدان يشهد بوجود الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و ذيلها شرعا، من دون فرق بين كون المقدمه سببا و عدمه، و بين كون المقدمه شرعيا و عدمه، فلا تغفل.

مقدمه المستحب

ولا- يغب عنك أنه لا- فرق بين الوجوب و الاستحباب فيما عرفت من وجدان الملازمه لوجود ملا-ك الملازمه فيهما و هو التوقف و المقدميه في كلّ من مقدمتي الواجب و المستحب، فإذا أردنا شيئا مع العلم بأنه لا يتحقق إلا بمقدمات أردنا مقدماته سواء كانت إرادتنا لذيلها إرادته وجوبيه أو ندييه، فكما أنّ الأمر كذلك في الإراده الفاعليه فالأمر كذلك في الإراده التشريعيه لما عرفت من تطابق الإراده التشريعيه و الإراده التكوينيّه.

ص: ٦٠٧

لا يقال: إنَّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء في المستحبات على كلّ تقدير لجواز عدم إرادتها، و معه كيف تلازم الإرادة لذى المقدمه لإرادته مقدماته.

لأننا نقول: الملازمه حاصله بالوجدان بينما إرادته الشيء و إرادته مقدماته، فإذا لم يرد المستحبّ فلا إرادته حينئذ لمقدماته، كما لا يخفى.

مقدمه الحرام و المكروه

و لا يخفى عليك أنّ المقدمه إن كانت من المقدمات التوليدية سواء كانت أمرا بسيطا أو مركبا من أجزاء متلازمه في الوجود أو جزءا أخيرا من العله المركبه من أجزاء غير متلازمه في الوجود فلا إشكال في كونها محكومها بحكم ذبيها بناء على الملازمه؛ فإن كان ذوها محرما فهي حرام شرعا، و إن كان مكروها فهي مكروهه شرعا.

بل في غير التوليدات أيضا ينتهي الأمر إلى التوليدى و يكون محكوما بحكم ذى المقدمه، كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: إنَّ النفس لما كانت فاعله بالآله في العالم الطبيعي لا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبه إلى الأفعال الخارجيه الماديه جزءا أخيرا للعله بحيث لا يتوسط بينها و بين الفعل الخارجى شيء حتى من آلاتها و تكون النفس خلاقه بالإرادته، بل هي مؤثره في الآلات و العضلات بالقبض و البسط حتى تحصل الحركات العضويه و ترتبط بواسطتها بالخارج و تتحقّق الأفعال الخارجيه.

مثلا إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عباره عن بلع الماء و إدخاله في الباطن بتوسط الحلقوم، و لم يحصل هذا العنوان بمجرد الإراده، بل تتوسط بينه و بينها حركات العضلات المربوطه بهذا العمل، و هي أمور اختياريه للنفس و توليديه للشرب.

فالتوسط بينها و بين الشرب و الضرب و المشى و القيام و هكذا تحريكات اختياريه و أفعال إراديه قابله لتعلّق التكليف بها.

فالمشى مثلا لا يتحقّق بنفس الإراده بحيث تكون هي مبدأ خلاقا له بلا توسط الآلات

و حرركاتها و تحريك النفس إياها بتوسط القوى المنبثه التي تحت اختيارها.

نعم، لا يتوسط بين الإراده و المظاهر الأوليه للنفس فى عالم الطبيعه متوسط. انتهى موضع الحاجه (١).

فإذا انتهى الأمر فى الاختيارات إلى التوليدى فالجزء الأخير من المقدمات محكوم بحكم ذبيها أيضا؛ مثلا أن الجزء الأخير لتحقق موضوع الشرب هو تحريك عضلات الحلقوم و قبضها حتى يتحقق البلع و الازدراد، و هو فعل اختياري للنفس، و لكنه توليدى بالنسبه إلى الشرب و محكوم بحكم الموضوع أيضا، فلا فرق فى التوليديات و غيرها فى محكومته المقدمه بحكم ذبيها، و مما ذكر يظهر ما فى الكفايه من التفصيل بين التوليديات و غيرها فى محكومته المقدمات بحكم ذبيها فى الاولى دون الثانى.

ثم لا يخفى عليك أن بناء على الملازمه بين حكم المقدمه و ذبيها؛ هل يحرم جميع المقدمات كما تجب جميع مقدمات الواجب الموصله، أو يحرم الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العله مترتبته، أو أحد الأجزاء إذا كانت متلازمه فى الوجود و عرضيه؟

ذهب المحقق العراقى قدس سره إلى حرمة الجميع قائلًا بأن المبعوضيه كالمحبوبيه قائمه بوجود الفعل أولاً، و بالذات. و اتصاف ترك المبعوض بالمحبوبيه كاتصاف ترك المحبوب بالمبعوضيه يكون ثانياً و بالعرض؛ و لذا لم يكن ترك الواجب حراماً نفسياً.

فمقوم الحرمة هو مبعوضيه الوجود كما أن مقوم الوجوب محبوبيته، و مقتضى ذلك سرايه البغض إلى علمه الفعل المبعوض، فيكون كل جزء من أجزاء العله التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضية الحثيه مبعوضاً بالبغض التبعي و حراماً بالحرمة الغيريه، كما كان الأمر فى مقدمه الواجب من دون فرق بينهما أصلاً (٢).

أورد عليه فى مناهج الوصول بأن مبعوضيه الفعل لا يمكن أن تكون منشأ لمبعوضيه

ص: ٦٠٩

١-١) مناهج الوصول: ١/٤١٥.

٢-٢) بدائع الافكار: ١/٤٠٣.

جميع المقدمات لعدم المناط فيها على نحو العام الاستغراقي، لأنّ البغض لشيء يسرى إلى ما هو محقق وجوده و ناقض عدمه و غير الجزء الأخير من العله أو مجموع الأجزاء في المركب غير المترتب لا ينقض العدم.

و قوله إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء مبغوض من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل فإنّ المجموع بما هو مجموع و إن كان مبغوضاً لأنّه العله التامه لتحقق الحرام، لكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضية الحيثيه لعدم الملاك فيه (1).

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى كون النهى هو الزجر عن الفعل هو تعلق الزجر عن عله الفعل و هي مقدماته الموصله ببناء على الملازمه الشرعيه، إذ ليس ملاك المبغوضيه و الزجر موجودا في كلّ واحد من الأجزاء مع قطع النظر عن سائر الأجزاء و لو كان الجزء هو الجزء الأخير و عليه، فلا- وجه لتخصيص الزجر و المبغوضيه بالجزء الأخير لأنّه أيضا أحد الأجزاء و ليس فيه-مع قطع النظر عن سائر الأجزاء-ملاك للمبغوضيه.

و عليه، فتخصيص الزجر بالجزء الأخير مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء كما ترى، إذ كلّ جزء من دون سائر الأجزاء ليس مخرجا للفعل من العدم إلى الوجود، بل المخرج هو العله التامه و هي ليست الجزء الأخير من دون سائر الأجزاء. و عليه، فالناهي يبغض المقدمات الموصله المخرجه للفعل من العدم إلى الوجود و هي العله التامه المركبه من المقدمات لا كلّ واحد بحيث كان مبغوضا و لو في حال انفكاكه عن بقية الأجزاء، و لذلك قلنا في محلّه بأنّ حرمة تصوير ذوات الأرواح تقتضى حرمة تصوير جميع أجزاء الصورة الموصله المنتهيه إلى الصورة الكامله، لا- خصوص الجزء الأخير منها، و لا- بعض الأجزاء منفكاً عن سائر الأجزاء.

ص: ٤١٠

و هذا هو مراد المحقق العراقي من مبغوضيه كل جزء من أجزاء العله التوأم مع وجود سائر الأجزاء مبغوضا بالبغض التبعي، لا كل جزء من دون سائر الأجزاء. و لا إشكال فيه إلا ما أشرنا إليه و اخترناه سابقا من أن الإيصال قيد للمقدمات لا حالها، فإن الحيثيات التعليليه ترجع إلى الحيثيات التقيديه في الأحكام العقلية، فالقضييه الحيثيه لا مورد لها.

فما ذهب إليه في المناهج يناسب القول بأن النهي هو طلب الترك دون الزجر عن الفعل، فإن من أراد ترك شيء لا تتعلق إرادته بترك كل واحد من مقدماته، بل تتعلق بترك ما هو مخرج مبغوضه إلى الوجود. و قد عرفت أن الحرمة ليست بمعنى المحبته للترك و طلبه، بل هي الزجر عن الفعل؛ كما أن الأمر هو البعث نحو الفعل و التعبير عن الحرام بأن تركه واجب، و عن الواجب بأن تركه حرام أمر انتزاعي و لا يكون من مداليل الأمر و النهي. كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره، فتأمل.

و كيف كان، فمقدمه الحرام محرّمه فيما إذا كانت موصله.

إلى هنا تمّ بحث مقدمه الواجب و الحرام و لله الحمد.

المقام العاشر: فى ما هو الواجب فى باب المقدمه و المشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدمه من دون اعتبار أى قيد فيه و فى قبالة اعتبار خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمه أو خصوص ما يكون موصلا أو خصوص ما قصد به التوصل و يكون موصلا إلى ذى المقدمه.

دليل المشهور يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدمه الواجبه بأنّه هى ما لولاها لما أمكن حصول ذى المقدمه إذ ذات المقدمه ممّا لا يتمكّن من ذى المقدمه بدونها فالواجب هو ذات المقدمه لتوقّف ذيها عليها.

اورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضا إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلا بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدمه واجبه.

هذا مضافا إلى شهاده الوجدان على عدم مطلوبيه المقدمه إذا كانت منفكّه عن ذيها و لذا نرى العقلاء يحكمون من دخل فى دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعى التنزه مع أنّه ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ و يجوز أن يصرح الأمر الحكيم بأنّى لا أريد ما لا يتوصل إلى الواجب.

فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيه المقدمه ليس مجرد التوقّف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدمه لا- دليل له و إن ذهب المشهور إليه فلا تغفل.

دليل اعتبار القصد و استدلال لدخاله قصد التوصل فى مصداقيه المقدمه للواجب بأمر.

أحدهما: رجوع الحثيات التعليليه إلى الحثيات التقيديه فى الأحكام العقليه

و مقتضى ذلك أن الواجب بحكم العقل هو المتوصل لا ذات الشيء لغايه التوصل.

اورد عليه بأن الأحكام العقلية على قسمين:

أحدهما: العملية و مبادئها هو بناء العقلاء على الحسن و القبح و مدح فاعل بعض الأفعال و ذم فاعل بعضها الآخر و موضوع الحسن مثلا- التأديب لا الضرب لغايه التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه بل مجرد بنائهم على المدح و الممدوح هو التأديب لا الفعل بغايه التأديب.

و ثانيهما: النظرية و لا- تتكفّل فيه إلا- الإذعان بالواقع و المقام من قبيل الثانى إذ من الواضح أن العقل لا يتكفّل فيه إلا الإذعان بالواقع و ليس حكم العقل إلا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين لا أنه حكم ابتدائيّ بوجود الفعل عقلا حتى لا يكون له معنى إلا الإذعان بحسنه حيث لا بعث و لا زجر من العاقله ينتج أن الحسن فى نظر العقل هو المتوصل لا الفعل لغايه التوصل.

يمكن أن يقال: إن الإدراكات العقلية يعبر عنها بالأحكام العقلية و هذه الأحكام إذا كانت معلّله بحيثيات ترجع تلك الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية سواء كانت عملية أو نظرية و حكم العقل العمليّ بحسن الفعل للتأديب متصوّر كحكمه بحسن التأديب و لا- فرق بينهما إلا- فى أن الأول ينتهى إلى الثانى دون الثانى فإنه لا ينتهى إلى الأول و مع تصوّر الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمله ما ذكر من أن أحكام التعليلية العقلية ترجع إلى التقييدية.

و هكذا يكون حكمه بتلازم إرادته ذى المقدمه لإرادته المقدمات من جهة التوصل بها إليها ينتهى إلى الحكم بتلازم إرادته ذى المقدمه مع إرادته المقدمه المتقيده بالتوصل بها إليها و لا فرق فى ذلك بين أن يعبر عن الحكم المذكور بالإذعان أو لا يعبر لأن الإذعان أيضا حكم من الأحكام و لو سلم أنه ليس بحكم فنفس الإذعان و الإدراك أيضا يكون كالحكم فى رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية و لا خصوصية

للحكم بمعناه الاصطلاحيّ.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ علّه الحكم أو جهه الإدراك ليس عنوان قصد التوصل بل هي كما سيأتي نفس التوصل و الإيصال فلا تغفل.

و أمّا ما يقال من أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية و إن ترجع إلى الجهات التقييدية إلاّ أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام في المقام لأنّ وجوب المقدمه عقلا- بمعنى اللابديّه خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار و إنّما النزاع في وجوبها شرعا الكاشف عنه العقل و كم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل و الحكم العقليّ و الجهات التعليلية في الأحكام الشرعيّه لا ترجع إلى الجهات التقييدية.

ففيه أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملا-كه العقليّ لا- يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه و لا موضوع آخر غير حيثيه الملاك.

و ثانيهما: إنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجبا فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختبار لا يقع مصداقا للواجب و إن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد عليه بأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع كما أنّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع إلاّ أنّ التأديب بالحمل الشائع اختياريّه بقصد عنوان التأديب لا باختياريّه الضرب فإنّه إذا صدر الضرب فقط بالاختبار لم يصدر منه تأديب اختياريّ بخلاف التوصل بالحمل الشائع فإنّ عنوانه لا ينفك عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان تويّلا اختياريّا من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

و وجه بعض الأعلام اعتبار قصد التوصل من بعض الفحول بأنّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمه بين الوجوب الغيريّ و الحرمة النفسية كما إذا توقّف واجب نفسيّ كإنقاذ الغريق مثلا على مقدّمه محرّمه بنفسها كالتصرّف في مال الغير فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيريّ و الحرمة النفسية و عليه فإن جاء المكلف بالمقدّمه قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها لأهميّة الإنقاذ من

التصرّف في مال الغير فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه و أمّا إن جاء بها لا بقصد التوصل بل بقصد التنزّه فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

و يمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبية المقدمه هو وقوعها في طريق الإنقاذ و لو لم يكن مع قصد التوصل و عليه ففي صوره المزاحمه لا- دخل لقصد التوصل و إنّما المدخلية لنفس التوصل فالسلوك في الأرض المغصوبه إذا وقع في طريق الإنقاذ لا يكون محرّماً بداهه أنّه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقّف الواجب الأهمّ عليه و لا فرق في ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدمه بين أن يكون الآتى بها قاصداً للتوصل بها إلى الواجب المذكور أم لا غايه الأمر أنّه إذا لم يكن قاصداً بها التوصل كان متجرّياً.

و أمّا إذا لم يقع السلوك في طريق الإنقاذ فبقي حرمة على حالها ضروره أنّه لا موجب و لا مقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإنّ المقتضى لذلك وقوع المقدمه في طريق الوصول إلى الواجب الأهمّ و المفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لا تقع المزاحمه مع حرمتها في نفسها كما لا يخفى فتحصّل أنّه لا دليل على اعتبار قصد التوصل.

دليل اعتبار الإيصال ذهب صاحب الفصول قدّس سرّه إلى أنّ مقدمه الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبية من حيث كونها مقدمه إلاّ- إذا ترتّب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدمه مجرّده عن وجود الواجب تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبية لعدم وجودها على الوجه المعتبر فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب و هذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه و إن لم أقف على من يتفطن له.

و استدللّ له بوجوه منها: إنّ العقل لا- يدلّ على أزيد من ذلك و هو ظاهر لأنّ مناط المطلوبية الغيرية منحصر في المقدمات الموصلة لا- غيرها و العقل لا يحكم بالوجوب بدون المناط و عليه فلا يدلّ على أزيد من ذلك و بعبارة اخرى إنّ الغايات في الأحكام

العقلية تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصل غاية حكم العقل بوجوب المقدمه و مرجعه إلى أنّ موضوع حكم العقل بوجوب المقدمه هو المقدمه الموصله لا ذات المقدمه.

و منها تجويز العقل أن يصرح الأمر الحكيم بأنى لا يريد إلا الموصله و هو شاهد على أنّ دائره حكم العقل هي الموصله و إلا فلا مجال لتجويز ذلك إذ لا تخصيص فى الأحكام العقلية.

و منها: حكم العقلاء باستحقاق المذمه فيمن دخل فى الدار المغصوبه لغير الإنقاذ الواجب مع أنّ الدخول فيها من مقدمات الإنقاذ و ليس ذلك إلا لشرطيه التوصل فى تحقق المقدمه الواجبه و إلا فلا مجال لاستحقاق المذمه لأنّ الدخول فى الدار المغصوبه يكون ممّا يتوقف عليه الإنقاذ الواجب.

و منها: الارتكاز و الوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب فى الخارج بداهه أنّ من أشتاق إلى شراء اللحم مثلا فلا محاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع فى سلسله مبادئ وجوده لا مطلقا و لذا لو فرض أنّ عبده صرف ماله فى جهه اخرى لا فى طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممتثلا للأمر الغيرى بل يعاقبه على ذلك.

و استشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: إنّ الغرض الداعى إلى وجوب المقدمه ليس إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ضروره أنّه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائده و أثره و لا يترتب على المقدمه إلا ذلك و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب و بين ما لا يترتب عليه أصلا.

اجيب عنه بأنّ هذا المعنى السلبيّ التعليقى (أعنى أنّ الغرض ليس إلا- حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه) ليس أثر وجود المقدمه و لا هو متعلق الغرض كما أنّ

إمكان ذى المقدمه ذاتا وقوعياً و كذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمه بل إمكانه مطلقا و القدره عليه يتبع إمكان المقدمه و القدره عليها لا وجودها فذو المقدمه لا يوجد بدونها لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها.

فجعل التمكن من ذى المقدمه من آثار الإتيان بالمقدمه كما ترى لوضوح أنّ التمكن المذكور من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمه لا من آثار الإتيان بالمقدمه أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال و إلاّ فنفس التمكن من ذى المقدمه حاصل قبل الإيجاب و لا حاجه إلى إيجاب المقدمه أو إلى إتيانها.

ثانيها: نمنع جواز تصريح الأمر الحكيم بأننى اريد الحجج و اريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها و دعوى أنّ الضروره قاضيه بجواز ذلك مجازفه.

اجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب فى غير صوره الإيصال و مع عدم وجود المناط ليست دعوى الضروره قاضيه بجواز التصريح المذكور مجازفه.

و ثالثها: إنّ الإيصال ليس أثر مجموع المقدمات فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختيارى يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم إتيانه و عليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كلّ واحده من مقدماته مع عدم ترتبه على تمام المقدمات فضلا عن كلّ واحده منها نعم إذا كان الواجب من الأفعال التسببيه و التوليديه كان مترتبا على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

و عليه فالقول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات و الالتزام بوجوب الإراده فى الباقي التزام بالتسلسل.

و اجيب عنه بأن المراد من الإيصال أعم من الإيصال مع الواسطه فالقدم الأوّل بالنسبه إلى الحجج قد يكون موصلا و لو مع الوسائط إليه أى يتعقبه الحجج و قد لا يكون

كذلك و الواجب هو الأول.

و أما الإشكال بالإرادة ففيه أولاً: إنَّ الإرادة قابله لتعلّق الوجوب بها كما في الواجب التبعديّ.

و ثانياً: إنَّ الإشكال فيها مشترك الورد.

و رابعها: أنّه لو قلنا بعدم وقوع المقدمه على المطلوبيه الغيريه عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغايه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه على نحو يكون الملازمه معكوسه بين وجوب المقدمه بذلك النحو و وجوب غايتها و هي ذو المقدمه.

و اجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذى المقدمه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه لأنّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدمات و ليس لوجود ذيه دخل في ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيه لا وجود ذى المقدمه أو ترتبه فلا تغفل.

خامسها: إنَّ الإتيان بالمقدمه بناء على وجوب الموصله لا يوجب سقوط الطلب منها إلاّ أن يترتب الواجب عليها مع أنّ السقوط بالإتيان بالمقدمه واضح فلا بدّ أن يكون ذلك من جهه موافقه الأمر و مع الموافقه يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه و لو لم توصل إلى ذيه.

و اجيب عنه بأننا نمنع سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمقدمه و لو لم توصل إلى ذيه بعد فرض تعلّقه بالمقيّد و هو المقدمه الموصله إذ لا يتحقّق المقدمه الموصله إلاّ بوجود قيده كما في المركّبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلاّ بإتيان تمام أجزاء المركّب.

اعتبار حال الإيصال و الظاهر من الدرر و بدائع الأفكار أنّهما ذهبا إلى اعتبار المقدمه في ظرف الإيصال و حاله بنحو القضيه الحيتيه فرارا من الإشكالات المتقدمه بناء على اعتبار

قال المحقق اليزدي قدس سره إن الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا مقيدا به حتى يلزم المحذورات السابقه و المراد أن الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها لأن تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفك عن المطلوب الأصلي و لو لاحظ مقدمه منفك عمّا عداها لا يريد بها جزما فإن ذاتها و إن كانت موردا للإراداه لكن لما كانت المطلوبيه في ظرف ملاحظه باقى المقدمات معها لم تكن كل واحد مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات و هذا هو الذى ذكرنا مساوق للوجدان و لا يرد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيدا و إن اتحد معه فى الأثر.

و فيه أنه لا وجه لما ذهب إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال و تقييد المقدمات به لأن المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخر فى المتقدم حتى يلزم تجافى الموجود المتأخر عن مرتبه بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمات إلى حيث لا- ينفك المترتب المتأخر عنها. و من المعلوم أن المقدمات البالغه إلى تلك الحثيه تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال و لا- دخل لترتب ذى المقدمه عليها فى ذلك و إن كان الترتب المذكور ملازما لبلوغ المقدمات إلى تلك الحثيه.

و عليه فتقييد المقدمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتى يحصل الاضطرار إلى العدول عنه.

هذا مضافا إلى أن اعتبار حال الإيصال أيضا لا يخلو عن المحذور لأن الحال من الحثيات و قد عرفت أن الحثيه التعليليه فى الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيه التقييديه و عليه فليس الواجب هو مطلق المقدمه بل هو المقدمه المتحيثه بالحال المذكور فعادت الإشكالات و المحاذير فتدبر جيدا.

الثمره بين القولين و الأهم مِمَّا ذكره من الثمرات هو جواز المقدمه المحرمه مطلقا فيما إذا صارت مقدمه للواجب الأهم بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه سواء ترتب عليها الواجب أو لم يترتب و جوازها فيما إذا ترتب عليها الواجب الأهم بناء على تخصيص وجوب المقدمه بالموصله.

و هو واضح لأنَّ حرمة المقدمه ساقطه عن الفعلية بمجرد مقدميتها للواجب الأهم بناء على أنَّ المقدمه هو مطلقها سواء كانت موصله أو غير موصله فصارت المقدمه بعد سقوط الحرمة جائزه بل واجبه بمقتضى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه المطلقه.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ المقدمه الواجبه ليس مطلقا بل هي الموصله إذ عليه لا تسقط المقدمه عن الحرمة الفعلية إلا إذا كانت موصله.

و هذا الفرق يكفى فى الثمره بين القولين.

و ربما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح العبارة إذا صارت ضدا للواجب الأهم بناء على القول بوجوب المقدمه الموصله بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ المقدمه المطلقه واجبه بتقريب أن يقال: إنه إذا كان ترك الصلاة فى أول الوقت مقدمه لواجب أهم كإزاله النجاسه عن المسجد مثلا- و قلنا بوجوب مطلق المقدمه فترك الصلاة واجب بناء على أنَّ ترك الضد من المقدمه لا المقارنات و مقتضى كون الترك واجبا من دون قيد هو حرمة فعل الصلاة بناء على أنَّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و من المعلوم أنَّ هذا النهى يوجب الفساد بناء على أنَّ النهى الغيرى كانهى النفسى فى الدلاله على الفساد عند عدم القول بالترتب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب خصوص المقدمه الموصله فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده فإنَّ المقدمه الواجبه بناء على هذا القول هو الترك الموصل لا مطلق

الترك و نقيض الترك الموصل هو رفعه أى ترك هذا الترك الخاصّ و من المعلوم أنّ الرفع المذكور ليس عين الصلاة فى الخارج بل هو مقارن مع الفعل و الترك المجرد و عليه فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه و الحرمة من الرفع المذكور لا يسرى إلى مقارناته فلو عصى المكلف و لم يأت بالأهمّ و هو الإزالة بل أتى بالصلاة كانت صلاته صحيحه لعدم كونها منهيّه.

و لكنّ الإنصاف أنّ سرايه الحرمة فى فرض كون المقدّمه مطلقه لا- موصله متبيّنه على البناءات المذكوره و هى غير ثابتة فمع عدم السرايه لا فرق بين القولين و مع عدم الفرق لا وجه للحكم ببطلان الصلاة فى صورته كون وجوب المقدّمه مطلقا فلا ثمره بين القولين لأنّ المفروض هو صحّه الصلاة على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمره الاولى فى الفرق بين القولين فلا تغفل.

تذنب فى كيفيه استكشاف الحكم الكلىّ الفقهيّ و لا يذهب عليك أنّ الثمره فى المسأله الاصوليه هى اكتشاف الحكم الكلىّ الفقهيّ من المسأله الاصوليه لا- تطبيق المسأله الاصوليه على مصاديقها و تطبيق الحكم الكلىّ الفقهيّ على مواردّه فإنّ كليهما خارجان عن حقيقه الاستكشاف و الاستنباط و هذا الاكتشاف لا- يحصل إلاّ بأن يجعل المسأله الاصوليه صغرى للقياس بأن يقال: فى مسألتنا كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذبيها وجوبها و كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا و هو الحكم الكلىّ الفقهيّ فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و المقدّمه مسأله اصوليه و جعلت صغرى للقياس و هى مع ضميمة كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعا يوجب كشف الحكم الكلىّ الفقهيّ و هو أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعا.

و أمّا إذا جعلت مقدّميه الموضوع صغرى القياس و الحكم بوجود كلّ مقدّمه شرعا كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلىّ الفقهيّ على مصاديقه و هو متوقّف على

الفراغ عن وجوب كلِّ مقدّمه حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسأله الاصوليه و هي كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه وجوبه و هذا هو تطبيق المسأله الاصوليه الكلّيه على مصاديقها و لا ينتج حكما كلّيا فقهيًا من وجوب كلّ مقدّمه شرعا حتّى يكون نتيجه للقياس.

و ممّا ذكر يظهر ما فى المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من المسأله الاصوليه يتوقّف على جعل المسأله الاصوليه كبرى للقياس.

و ذلك لما عرفت من أنّ جعل المسأله الاصوليه كبرى للقياس ينتج تطبيق المسأله الاصوليه على مواردّها لا كشف الحكم الكلّي الفقهيّ فلا تغفل.

و ينقدح أيضا ممّا ذكر أنّه لا- يصحّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمه واجب عند نذر الواجب من باب استكشاف الحكم الفقهيّ الكلّي من المسأله الاصوليه بأن يقال هذا الشىء الذى تعلّق به النذر مقدّمه للواجب و كلّ مقدّمه واجب فالذى تعلّق به النذر واجب و يحصل الوفاء بالنذر بإتيانه.

و ذلك لأنّ التطبيق المذكور تطبيق الحكم الكلّي الفقهيّ على مصاديقه و ليس هذا القياس كاشفا عن الحكم الكلّي الفقهيّ حتّى يكون من المسأله الاصوليه.

تأسيس الأصل و لا- يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبه إلى المسأله الاصوليه و هي نفس الملازمه لعدم حاله سابقه لها وجودا و عدما لأنّها إمّا ثابتة أزلا أو معدومه أزلا فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه إن كانت موجوده كانت كذلك أزلا- و إن لم تكن موجوده كان الأمر كذلك و الملازمه المذكوره لا تتوقّف على فعلية الوجوب فى ذى المقدّمه حتّى يقال باعتبار فعلية الوجوب لها حاله سابقه فإنّ القضيّه الشرطيّه صادقه و إن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل بل و إن كان ممتنعين

كقولنا لو كان شريك الباري موجودا لكان العالم فاسدا.

فإذا شككنا في الملازمه فلا مجال للرجوع إلى مقتضى الأصل في المسأله الاصوليه و هي نفس الملازمه.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكمي في نفس وجوب المقدمه لكون وجوبها مسبوqa بالعدم إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمه لم تكن المقدمه واجبه حيث إنّ وجوبها حادثه بحدوث وجوب ذيهها.

و عليه فإن شكك في وجوب حادثه بحدوث وجوب ذيهها.

و عليه فإن شكك في وجوب المقدمه من ناحيه الشكك في وجود الملازمه و عدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدمه و دعوى أنّ وجوب المقدمه على تقدير الملازمه من قبيل لوازم الماهيات التي ليست مجعوله لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامه و لا- بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصه و لا- أثر آخر لوجوب المقدمه حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعي مندفعه بأنّ وجوب المقدمه مجعول بالعرض و بالتبع لوجوب ذى المقدمه و هو كاف في جريان الأصل كما في الكفايه و فيه أنّ إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيهها و مع التعدد و المغايره لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدد الجعل هذا مضافا إلى أنّ الجعل العرضي ليس شيئا منحاذا حتى يجرى فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال في الجواب: وجوب المقدمه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيه إذ ليست إرادته المقدمه بالنسبه إلى إرادته ذيهها كالزوجيه بالإضافه إلى الأربعة و إلاّ فنفس وجوب ذى المقدمه كاف في وجود وجوب المقدمه إذ لا وجود لل لازم الماهيه غير وجودها مع أنّ إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيهها فيمكن جريان الأصل فيها.

لا يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدمه مع الشكك في وجود

الملازمه و عدمها لمنافاته مع الملازمه بناء على ثبوتها فى الواقع إذ يستلزم التفكيك بين المتلازمين سواء قلنا بأن وجوب المقدمه من باب لوازم الماهيه أو لوازم الوجود و التفكيك بين المتلازمين محال و مع الاستحاله لا- مجال لإطلاق أدله الاستصحاب.

لأننا نقول:لا- وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرد احتمال الاستحاله لأن احتمال الاستحاله ليس بمانع بل المانع هو إحراز الاستحاله و هو لم يثبت فالدليل الظاهر فى شمول المورد حججه على التعبد به ما لم تقم حججه على خلافها و احتمال الاستحاله غير حججه فلا يمنع عن تصديق الحججه.

فتحصّل أنه لا أصل بالنسبه إلى نفس الملازمه و لكن يجرى الأصل الحكمي بالنسبه إلى وجوب المقدمه عند وجوب ذبيها فلا تغفل.

أدله وجود الملازمه استدّلوا على وجود الملازمه بوجوه:

منها:شهادة الوجدان على وجود الملازمه بين طلب ذى المقدمه و طلب المقدمه بتقريب أنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلق بالفعل و الطلب المتعلق بمقدماته و ليس المراد تعلق الطلب الفعلى بها. كيف و البدايه قاضيه بعدمه لجواز غفله الطالب عن المقدمه بل كيفيه الطلب التقديرى كما يكفى ذلك فى الواجبات النفسيه و لذا لو غرق ولد المولى و هو لا- يعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصيا و استحقّ العقاب و ليس ذلك إلاّ لكفايه الطلب التقديرى فكما أنّ الطلب التقديرى يكفى فى الواجبات النفسيه فكذلك يكفى فى الواجبات الغيريه.

أورد عليه بأن الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدمات شرعا بدايه أنه بعد مراجعه الوجدان لا نرى إلاّ بعثا واحدا و لو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر

متعدّده فهل تراه يقول إنّ لى أوامر متعدّده لا بل يجيب بأنّ لى بعثا واحدا و طلبا فاردا متعلّقا بالفعل المطلوب.

نعم لا- ننكر أنّ العقل يحكم بوجوب إتيان المقدمات حفظا لغرض المولى و تمكّنا من إتيانه و لكنّ أين هذا من الوجوب الشرعىّ و الطلب المولىّ؟.

و لذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امتثله العبد دينارا فامتثل العبد أمرا صادرا عنه متعلّقا بفعل له ألف مقدّمه مثلا فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد و هذا شاهد على أنّه لا بعث للمولى بالنسبه إلى المقدمات بل لو بعث إليها بما هي مقدّمه يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذبيها.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الوجدان يشهد على وجود الإراده التشريعيّه عند التفات المولى إلى المقدمات و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبه إلى الإتيان بالمقدمات و عدمه كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الإراده التكوينيّه فإنّ من أراد شيئا أراد مقدماته و عدم تحقّق البعث أو عدم تعدّده نحو المقدمات لا- يكشف عن عدم وجود الإراده المولىّه بالنسبه إليها للاكتفاء فى ذلك بالبعث نحو ذبيها فإنّ البعث نحوها بعث نحو مقدماتها بالملازمه المذكوره.

و احتمال أن تكون الإراده بالنسبه إلى المقدمات من باب اللابدّيّه العقليّه لا المولىّه مندفع بأنّ اللابدّيّه العقليّه ليست إلا إدراك الضروره لا الإراده و المفروض فى المقام هو وجدان إرادته المقدمات بتبع إرادته ذبيها و هذه الإراده تشريعيّه لا إرشاديّه و لذا لو رأى المولى تأخير العبد فى تحصيل المقدمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمه حتّى لا يفوت المطلوب الأوّلّى و لا يكتفى فى ذلك بمجرد إظهار النصيح و الإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد و هذا أحسن شاهد على أنّ الإراده تشريعيّه لا إرشاديّه.

و قول الأمر بأنّ لى بعثا واحدا لا ينافى وجدان الإراده التشريعيّه بالنسبه إلى المقدمات

فإنَّ الأمر نفى الأمر النفسى بالمقدمات و هو كذلك إذ لا يدعى وجود أوامر أو إرادات نفسية بالنسبة إلى المقدمات بل الأوامر الغيرية أو إرادته الغيرية مورد الكلام نحن ندعى الوجدان على وجود إرادات غيرية و لو تقديرا. و لا يصح في مثل ذلك دعوى البداهة على عدم وجود إرادات غيرية.

و أما الاستشهاد بأنَّ المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كل أمر من أوامره لم يعط الممثل أكثر من دينار واحد و لو كان لمورد الامتثال مقدمات عديدة.

ففيه أنه تابع لما التزمه المولى فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار الواحد و أما إذا التزم بامتثال الأمر و لو كان غيريا فعليه ألف دينار.

أورد عليه أيضا بأنَّ الضرورة قاضيه بعدم إرادته البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث في غالب الموارد و عليه فلو كانت الإرادة بالنسبة إليها موجودة يلزم تفكيك الإرادة عن معلولها و هو البعث و حيث إنَّ التفكيك بين العلة و المعلول محال فإرادته البعث غير حاصله و تعلق الإرادة بنفس عمل الغير غير معقول و غير مقدور لأدنى عمل كل أحد متعلق إرادته نفسه لا غيره نعم يمكن اشتياق صدور عمل من الغير لكنَّ الاشتياق غير الإرادة.

هذا مضافا إلى أنَّ تعلق إرادته البعث نحو المقدمات مع صحته انبعاث العبد بالبعث إلى ذبيها لغو لا يصدر عن الحكيم و عليه فما ورد في الشرع من الأوامر الغيرية يحمل إما على الإرشاد إلى ما حكم به العقل أو يحمل على تأكيد الأمر بنى المقدمه من باب الكناية و أيضا لا ملزم مع كفايه الأمر بالنسبة إلى ذى المقدمه لتحريك العبد نحو المقدمات و إحداث خوف المخالفة بالنسبة إلى المقدمات.

على أنَّ الإرادة التشريعية و الأوامر الغيرية توجب اجتماع الأمرين فى المقدمه الداخليه فى المركبات مع أنَّها عين المركب.

و لكنّ مع ذلك كلّه أمكن أن يجاب عن هذه الإشكالات أولاً: بأنّ عدم تحقّق البعث نحو المقدمات في غالب الموارد لا يكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّه بالنسبه إلى المقدمات لجواز الاكتفاء في البعث إليها بالبعث نحو ذبيها و عليه فلا تفكيك بين الإراده و لو تقديرا و بين البعث نحو المقدمات كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المقدور بواسطه مقدور و عليه فعمل الغير و إن لم يكن مقدورا بنفسه و لكن بواسطه مقدوريّه مباديه مقدور و معقول كما أنّ المسببات التوليديّه مقدوره بمقدوريّه أسبابها و حيثئذ يصحّ إرادتها بإمكان مباديها و القدره عليها.

هذا مضافا إلى أنّ الإشكال المذكور مشترك الورود إذ إرادته ذى المقدمه كإرادته المقدمه في كونهما عمل الغير و مع ذلك لا إشكال في تعلّق الإراده التشريعيّه بذى المقدمه.

و ثالثاً: إنّ عدم وجود الملزم لتحريك العبد نحو المقدمات لا ينافى انقداح الإراده نحو المقدمات بعد ملاحظه توقّف ذبيها عليها كالإرادات التكوينيّه فإنّ الإراده التشريعيّه تابعه للإرادات التكوينيّه فكما أنّ المولى إذا أراد نفسه شيئا أراد مقدماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئا عن غيره لأنّ ذلك من شؤون إرادته ذى المقدمه.

و رابعاً: إنّ احتمال أن يكون إرادته المقدمه من باب كون المولى أحدا من العقلاء و اللابديّه العقليه مندفِع بأنّ اللابديّه العقليه هي درك الضروره لا الإراده و المفروض في المقام هو وجدان الإراده بالنسبه إلى المقدمات في الإرادات التكوينيّه و التشريعيّه و لذا يرغب المولى و يحرك نحوها إذا رأى أنّ العبد لم يأت بها و ضاق وقت العمل.

و خامساً: إنّ الإراده متعلقه بالمقدمات لا بذبيها حتّى يمكن حملها على تأكيد الإراده المتعلقه بذبيها.

و سادساً: إنّ لزوم اجتماع الأمرين في المقدمه الداخليّه مع عينيّتها مع المركّب ممنوع بعد ما مرّ مرارا من أنّ الحثيات التعليليه ترجع إلى الحثيات التقيديّه و مع تعدّد

الحيثية يتعدّد الموضوع باعتبارها و مع التعدّد لا يجتمع الأمران في شيء واحد فتحصل أنّ الملازمه بين الإراده المولويه التشريعيه لذي المقدمه و الإراده المولويه التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات متحقّقه كما تكون كذلك بالنسبه إلى الإرادات التكوينيّه بشهاده الوجدان و عليه فما ذهب إليه الشيخ و المحقّق الخراسانيّ و صاحب الوقايه و الدرر و بدائع الأفكار و غيرهم من الفحول من وجود الملازمه لا يخلو من وجه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمه بين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى ذى المقدمات و بين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب و عقاب و إطاعه و عصيان على حدّه لأنّ الإرادات الغيريه تابعه للإرادات الأصلية في الامور المذكوره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه للتفصيل في المقدمات بين الأسباب و غيرها و القول بوجوبها في الاولى دون الثانيه بدعوى أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بالمقدور و المقدور في الاولى هو الاسباب لا المسببات لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطه مقدور و المسببات مقدوره بمقدوريّه أسبابها فلا إشكال في تعلّق التكليف بها و أيضا لا فرق في المقدمه بين العقليه و بين الشرعيه إذ بعد ثبوت المقدميه شرعا تكون المقدمه الشرعيه كغيرها في توقّف ذى المقدمه عليها فيجرى فيها أيضا دعوى الملازمه لأنّ المفروض أنّ ذا المقدمه لا يتحقّق بدونها كالعقليه.

مقدمه المستحب لا تختصّ دعوى الملازمه بكون المقدمات مقدّمات الواجبات بل تجرى في مقدّمات المستحبات أيضا بعين الوجه المذكور في الواجبات إذ من أراد شيئا من غيره أراد مقدّماته كما في الإرادات التكوينيّه من دون فرق بين أن يكون الشيء واجبا أو مستحبا.

مقدّمه الحرام و المكروه و لا- خفاء في أنّ المقدمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكوم به بحكمها من الحرمة أو الكراهة بناء على الملازمه لشهاده الوجدان على أنّ من أكره شيئاً أكره مقدماته الموصلة من دون فرق بين أن تكون الإراده تكويته أو تشريعيه إذ البغض للمعلول يلازم بغض العله و هي مجموع المقدمات الموصله و عليه فيكون كلّ مقدّمه من المقدمات مبغوضه بمبغوضيه العله و هي مجموع المقدمات الموصله و لا- ملا-ك لمبغوضيه كلّ واحده من المقدمات مع قطع النظر عن سائر المقدمات و لو كانت المقدمه هي الجزء الأخير أو المقدمه الأخيره لأنها مع قطع النظر عن غيرها لا- يترتب عليها المبغوض الأصلي فلا وجه لتخصيص المبغوضيه بالجزء الأخير من العله التامه مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء و المقدمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العله التامه نعم لو كانت المقدمه الأخيره غير متلازمه مع وجود غيرها من المقدمات اختصت بالمبغوضيه بعد وجودها كما لا يخفى.

فهرس محتويات الكتاب

المقصد الأول: في الأوامر ٥

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّه الأمر ٧

الجهه الأولى: في أنّ المعروف بين الاصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي ٧

الجهه الثانيه: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر: ١٣

الجهه الثالثه: في اعتبار الإلزام و الإيجاب في مادّه الأمر و عدمه: ١٨

الجهه الرابعه: في اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه: ٢٢

المقام الأوّل: في مفهومهما بحسب اللغه: ٢٢

المقام الثاني: في حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلّتها: ٢٨

الخلاصه: ٤٥

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر: ٥١

المبحث الأوّل: في تحقيق معنى صيغه الأمر: ٥١

وحده المعانى الإنشائيّه: ٥٧

اختصاص الصيغه بالداعى الحقيقى: ٥٩

الخلاصه ٦٣

المبحث الثاني: في كيفيه استفاده الوجوب من صيغه الأمر ٦٥

ص: ٦٣١

انتزاعية الوجوب و الاستحباب ٦٥

في أنّ الوجوب ليس مستفادا من مقدّمات الحكمه ٦٩

ليس الوجوب مستعملا فيه لهيئه «افعل» ٧١

ليست الصيغه منصرفه إلى الوجوب ٧٢

الخلاصه ٧٤

المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب و البعث ٧٦

الخلاصه ٨٣

المبحث الرابع: في التعبدى و التوصلى ٨٥

المقام الأول: في مفهوم التعبدى و التوصلى ٨٥

المقام الثانى: في إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف شرعا ٨٧

وجه الامتناع في مقام الامتثال ٩٨

تصحيح أخذ قصد القربه بتعدد الأمرين: ١٠٢

تصحيح القربه بالإتيان بداعى المصلحه و نحوها ١٠٧

تصحيح العباده من دون قصد القربه ١١٣

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق: ١٢٤

المقام الرابع: مقتضى الأصل العملى ١٣١

الخلاصه ١٣٧

المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى و العينى و التعيينى ١٤٥

الخلاصه ١٥٤

المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه ١٥٥

الأقوال ١٥٥

تقرير محلّ النزاع ١٥٦

ص: ٦٣٢

الخلاصه ١٦٥

المبحث السابع: فى المرّه و التكرار ١٦٦

المقام الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع ١٦٦

المقام الثانى: فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار و عدمها ١٧١

المقام الثالث: فى المراد من المرّه و التكرار ١٧٣

المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال ١٧٧

المقام الخامس: فى جواز الامتثال بالأزيد: ١٧٩

المقام السادس: فى عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبى ١٨٠

المقام السابع: عن الفرق بين النواهى و الأوامر: ١٨١

الخلاصه ١٨٥

المبحث الثامن: فى الفور و التراخى ١٩٠

فى إفاده الفور فالفور: ١٩٧

الخلاصه ٢٠٣

الفصل الثالث: فى الإجزاء ٢٠٤

الموضع الأوّل ٢١٤

الموضع الثانى ٢٢١

المقام الأوّل: فى إجزاء الأوامر الاضطراريّه: ٢٢١

المقام الثانى: فى إجزاء الأوامر الظاهريّه ٢٤٤

الأمر الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع: ٢٤٤

الأمر الثانى: فى إجزاء الأصول الظاهريّه: ٢٥١

الأمر الثالث: فى إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقينا ٢٦٦

الجهه الاولى: فى إجزاء الأمارات بناء على الطريقيه وجوب ترتيب آثار الواقع ٢٦٦

ص: ٦٣٣

الجهة الثانية: فى أجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعذريه ٢٨٣

الجهة الثالثه: فى أجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببيه ٢٨٩

أنحاء السببيه و موارد كشف الخلاف ٢٨٩

الأمر الرابع: فى أجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين ٣٠٢

الجهة الاولى: إنّه لو تبدل الاجتهاد السابق الى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ ٣٠٢

الجهة الثانية: فى أجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى المجتهد ٣٠٩

الجهة الثالثه: فى أجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميّت الى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ الى الحيّ ٣١٢

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيه بنحو الكشف و الطريقيه أو بنحو الموضوعيه و السببيه ٣١٨

المقام الأوّل فى مقتضى الأصل بالنسبه الى وجوب الإعادة و عدمه: ٣١٨

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه الى وجوب القضاء و عدمه ٣٢٧

الأمر السادس ٣٣٠

الخلاصه ٣٣٦

الفصل الرابع: مقدّمه الواجب و الحرام ٣٦٥

المقام الأوّل: فى أنّ المقدّمه لا تختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضا ٣٦٥

المقام الثانى: فى أنّ المراد من المقدّمه هو ما يتقدّم على ذى المقدّمه ٣٦٦

المقام الثالث: محلّ النزاع ٣٦٧

المقام الرابع: فى تبعيه وجوب المقدّمه عن وجوب ذيها ٣٦٨

المقام الخامس: فى أنّ المسأله من المسائل الأصوليه لا الكلاميه و لا الفقهيّه و لا من المبادئ الأحكاميه الفقهيّه و لا من المبادئ

التصديقيه الاصوليه ٣٦٩

ص: ٦٣٤

المقام السادس: في أنّ المسأله عقليه لا لفظيه ٣٧٥

الخلاصه ٣٧٧

المقام السابع: في تقسيمات المقدمه ٣٨٠

منها: تقسيمها الى الداخليه و الخارجيه ٣٨٠

المقدمات الخارجيه ٣٩٠

و منها تقسيمها الى: مقدمه الوجود و مقدمه الصّحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم ٣٩٣

و منها تقسيمها إلى: المتقدمه و المقارنه و المتأخره بحسب الوجود بالنسبه الى ذى المقدمه ٣٩٥

التقدم الواقعي ٤٠٤

الخلاصه ٤٢٢

المقام الثامن: في تقسيمات الواجب ٤٣٢

منها تقسيمه إلى: المطلق و المشروط ٤٣٢

الموضع الأول: في تعريفهما ٤٣٢

الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جاء ك زيد فأكرمه هل يرجع الى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟ ٤٣٥

الموضع الثالث: في عموميه النزاع: ٤٤٢

الموضع الرابع: في أنّ المقدمات الوجوديه هل تكون متعلقه للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى الماده دون الهيئه أم لا

تكون؟ ٤٤٣

الموضع الخامس: في أنّ المقدمات المفوته هل تكون واجبه الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا؟ ٤٤٥

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتى المشروطه قبل حصول شرطها ٤٤٦

ص: ٦٣٥

و منها تقسيمه الى المعلق و المنجز ٤٥٠

الامر الأول فى صحّحه تقسيم المطلق إلى المنجز و المعلق ٤٥٠

الأمر الثانى: فى الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلق و الجواب عنها ٤٥٥

الامر الثالث: فى أنّ التفضيى عن إشكال لزوم الاتيان بالمقدمه قبل زمان الواجبات الموقته إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر فى تعليق الوجوب أم لا؟ ٤٧٠

الامر الرابع: فى حكم دوران الأمر بين رجوع القيد الى الهيئه أو الماده ٤٧٥

مقتضى الأصل ٤٨٣

و منها تقسيمه الى نفسى و غيرى ٤٨٥

الجهه الاولى: فى تعريفهما ٤٨٥

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى ٤٩١

الجهه الثالثه: فى مقتضى الأصل العملى ٤٩٤

تنبيهات ٥٠٨

التنبيه الأول: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الأوامر النفسيه ٥٠٨

التنبيه الثانى: فى استحقاق الثواب و العقاب فى الواجبات و المحرّمات الغيريه بعد فرض ثبوتهما فى الواجبات و المحرّمات النفسيه ٥٠٩

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث ٥١٥

الاستحباب النفسى ٥٢٠

نكات فقيهيه ٥٢٤

منها: أنّ الوضوء التهيئى قبل الوقت صحيح ٥٢٤

الخلاصه ٥٣٤

المقام التاسع فى تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها ٥٥٦

المقام العاشر في ما هو الواجب في باب المقدمه ٥٥٩

اعتبار الايصال ٥٦٦

تنبيهات ٥٦٦

اعتبار حال الإيصال ٥٧٩

تأسيس الأصل ٥٩٢

مقدمه المستحب ٦٠٧

الخلاصه ٦١٢

ص: ٦٣٧

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 الإخصائين 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 آواده 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
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

